



الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق

كلية الشريعة

قسم علوم القرآن والحديث

اختصاص التفسير وعلوم القرآن

تأويل آيات الصفات عند الأشاعرة

دراسة نقدية

الرازي نموذجاً

أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

إعداد الطالب: عبد الرحمن مأمون المغربي

إشراف الدكتور: نصار نصار

الملخص

ذكر الله عزَّ وجلَّ في كتابه الكريم بعض والصفات والأفعال التي قد يوهم ظاهرها نسبة النقص لله أو التشبيه له بخلقه، ولم يحتج الصحابة إلى الخوض في هذه الآيات، لصفاء قلوبهم، وسلامة لغتهم، وانشغالهم بعبادتهم، ولكن بعد الانتشار الواسع للإسلام، ودخول أتباع بعض الفلسفات في الإسلام، بدأت الأسئلة حول هذه الآيات، مما اضطر الكثير من المفسرين لتأويل هذه الآيات.

وقد كانت قضية تأويل آيات الصفات مفترق الطرق بين الفرق الإسلامية، فبين تيار يفتح باب التأويل على مصراعيه، وتيار يغلقه إغلاقاً تاماً، وتيار يرى اللجوء إليه عند الضرورة بضوابط وقواعد، فيعتمد التأويل حينما يدعو الداعي إليه وتسمح اللغة به.

وقد كان للمذهب الأشعري اختيارات في آيات الصفات هذه، وكان الإمام فخر الدين الرازي هو واسطة العقد في مذهب الأشاعرة، إذ جاء بعد أن حررت كثير من المسائل على يد سابقه كالباقلاني والجويني والغزالي وغيرهم، فانطلق مما قد بنوه ليبعد في بناء صرح علمي لم يسبق إليه.

وقد كشفت هذه الأطروحة عن أهم الأسس والقواعد والضوابط التي اعتمد عليها الأشاعرة عموماً والرازي خصوصاً في تأويل آيات الصفات، وأبرزت مدى انسجام مفسري الأشاعرة في تفسيرهم لآيات الصفات مع القواعد التي وضعوها، وحاولت الوصول إلى الأسباب الحقيقية للاختلاف بين الأشاعرة أنفسهم في هذه القضية.

إهداء

- * إلى سيد الوجود وأكرم الخلق سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- * إلى من ربّاني وعَلَّماني ولولاهما ما وصلت إلى هنا، والدي ووالدتي.
- * إلى من تربيت معهم على حب العلم وأهله، إخوتي وأخواتي.
- * إلى من تحمّلن غيابي عنهن كل يوم الساعات الطوال لأنجز هذا البحث، زوجتي وابنتي.
- * إلى من أناروا لي دربي بحالهم ومقالهم، أساتذتي ومشايخي.
- * إلى من وقفوا بجانبني وساعدوني في إخراج بحثي هذا بأيّ وسيلة.
- * إليكم جميعاً أهدي هذا البحث، وجزاكم الله عني خير الجزاء.

شكر وامتنان

أتوجه بأسمى آيات الشكر والتقدير لأستاذي فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور

نصار نصار

لقبوله الإشراف على هذه الرسالة ولمتابعته لي فيما كتبت في هذا البحث وتوجيه النصح لي في كل صغيرة وكبيرة تتعلق بالبحث، وقد عاملني في ذلك معاملة الأب لابنه، فذلل لي الكثير من العقبات والصعوبات التي كانت تواجهني وتعترضني، وأعلم أن الشكر لا يكفي؛ فأتوجه إلى الله سائلاً إياه أن يجزيه عني خير الجزاء.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدّمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، الحمد لله المتّصف بكل صفات الكمال والمنزّه عن كل صفات النقص، سبحانه مخالف للخلائق ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، كان ولم يكن معه شيء، وهو الآن على ما عليه كان، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد سيد المفسرين والمنزهين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته أجمعين.

أما بعد:

فإنّ أولى ما تُصرف فيه الهمم والأوقات والأعمار هو كتاب الله سبحانه وتعالى تلاوة وحفظاً وفهماً وتدبراً ثم عملاً وتطبيقاً، فالبحث عن معاني كلام الله تعالى ودلالات آياته يعدّ غاية للمسلم، فهو مكلف بفهم القرآن والامتثال لمعتقداته وأحكامه، فالقرآن رسالة الله الخالدة الذي أعجز كل البشر عن الإتيان بمثله أو عن إظهار أيّ تناقض أو خطأ فيه.

وقد ذكر الله عزّ وجلّ في كتابه الكريم صفاته العلا، وذكر أيضاً بعض الأفعال والإضافات التي قد يوهم ظاهرها نسبة النقص لله أو التشبيه له بخلقه سبحانه، فكان لا بدّ من الإيمان بما جاء في القرآن مع التنزيه المطلق لله سبحانه عن أيّ نقص أو تشبيه، فاختلفت طريقة تعامل المفسرين مع هذه الآيات، بين مفوض ومؤول ومثبت.

وإنّ قضية التأويل -خصوصاً تأويل آيات الصّفات- كانت مفترق الطرق بين الفرق الإسلامية، فبين تيار يفتح باب التأويل على مصراعيه، وتيار يغلقه إغلاقاً تاماً، وتيار يرى اللجوء إليه عند الضرورة بضوابط وقواعد، فيعتمد التأويل حينما يدعو الداعي إليه وتسمح اللغة به.

وقد كان للمذهب الأشعري الذي يُعد أتباعه جزءاً كبيراً من أهل السنة والجماعة اختيارات في آيات الصّفات هذه، وكان الإمام فخر الدين الرازي هو واسطة العقد في مذهب الأشاعرة، إذ جاء بعد أن حرّرت كثير من المسائل على يد سابقه كالباقلائي والجويني والغزالي وغيرهم، فانطلق مما قد بنوه ليبعد في بناء صرح علمي لم يسبق إليه.

أهمية الموضوع

وتظهر أهمية هذا البحث فيما يأتي:

- كون هذه الأطروحة تتناول آيات الصِّفات عند مذهب عقدي عليه جُلُّ علماء المسلمين، وقد انتصر له كبار علماء الأمة ومحققوهم.
- كون هذا البحث يتناول أنموذجاً من كبار علماء الأشاعرة وهو الإمام فخر الدين الرازي، حيث كان له جهود كثيرة في التأليف والتدريس، وانتشر علمه وشاعت مؤلفاته.
- كون موضوع التأويل من المواضيع التي شغلَ البحثُ فيه سلفَ الأمة وخلَقها، وانقسموا فيه إلى مذاهب ومدارس، ويعد الخلاف فيه من أهم معالم الخلاف بين هذه المذاهب.
- كما تتجلى أهميته في كونه يظهر الفرق بالحُجج والبراهين بين تأويل الأشاعرة وتأويل غيرهم.

أسباب اختيار الموضوع

تتلخص فيما يأتي:

- انتشار الاتجاه الذي ينسب نفسه للسلف ويبدع كل من خاض في التأويل دون تفريق بين من أوَّل لضرورة وبضوابط فكان في تأويله محقاً وبين من أوَّل دون ضوابط ودون ضرورة فكان في تأويله مبطلاً.
- اختلاف الناس في تأويل آيات الصِّفات، حيث يرى فريق فتحه بالكلية، ويرى آخرون غلقه بالكلية، وفريق يرى فتحه بضوابط.
- ما أتعرض له بصفتي إمام مسجد لشباب رسخ في أذهانهم أن تأويل آيات الصِّفات أمر يخالف هدي سلف الأمة، ويجعل صاحبه خارجاً عن منهج أهل السنة والجماعة.
- وهناك سبب خاص هو رغبتني الشخصية في اختيار موضوع يجمع بين علم الكلام وعلوم القرآن، للاستعانة بعلم الكلام في الرد على شبهات أصحاب الأهواء والفتن نصرته لكلام ربنا العظيم سبحانه.

أهداف البحث

- الكشف عن أهم الأسس والقواعد والضوابط التي اعتمد عليها الأشاعرة في تأويل آيات الصِّفات.
- إبراز مدى انسجام مفسري الأشاعرة في تفسيرهم لآيات الصِّفات مع القواعد التي وضعوها.
- الوصول إلى الأسباب الحقيقية للاختلاف بين الأشاعرة أنفسهم في هذه القضية، وكونها منطلقاً من منهج واحد أو عدة مناهج.
- بيان مدى سلطان العقل في تفسير كلام الله عند الأشاعرة.

- بيان موقف أحد أعلام التراث الإسلامي، وهو فخر الدين الرازي، بخصوص قضية تعتبر الفارقة بين المذاهب الإسلامية، ألا وهي التأويل.
- بيان موقف الرازي من اختيارات أبي الحسن الأشعري في التأويل، وموقف الأشاعرة من الرازي في القضية ذاتها، فالرازي لم يكن كغيره من العلماء بل كان نقطة فارقة في مذهب الأشاعرة، حتى أصبحت كتب الكلام بعده إذا أُطلق فيها لفظ (الإمام) فالمراد به الرازي.

صعوبات البحث

إن البحث في موضوع تأويل آيات الصِّفات لا يخلو من الصعوبات، وذلك لحساسية موضوع التأويل، ولعل من أبرز هذه الصعوبات صعوبة أسلوب الرازي في عرض أدلته، وكثرة المقدمات التي يوردها، وتعدد التقرّيعات التي يذكرها.

الدراسات السابقة

وجدت بعض الرسائل العلمية القريبة من موضوع بحثي والتي اهتمت بآيات الصِّفات وتفسيرها، أو اهتمت بالإمام الرازي، ويمكن تقسيم الدراسات السابقة إلى قسمين:

أولاً: الدراسات التي تحدثت عن تأويل آيات الصِّفات:

- ١- التأويل في الصِّفات الإلهية وموقف السلف منه:
أطروحة دكتوراه تقدم بها الباحث: دخیل الله بن محمود الأزوري في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا عام ٢٠٠٩.
- ٢- النقص في الدين، وقد أنكر وقوع المجاز في القرآن.
المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصِّفات
رسالة ماجستير تقدم بها الباحث: محمد بن عبد الرحمن مغراوي لكلية الدعوة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٤٠٣هـ.
- ٣- وكان منهجه في هذه الدراسة النقل الطويل وبالصفحات العديدة من كتب بعض الأئمة ثم التعقيب بسطر أو سطرين، كما أنه كان شديد الهجوم على مخالف مذهب متهماً كبار علماء أهل السنة -كالقرطبي مثلاً- بالضلال والابتداع.
- آيات الصِّفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها:

وهي رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث: حسام حسن صرصور، للجامعة النظامية بالهند، سنة ٢٠٠١. وقد تناول فيها آيات الصِّفات عند الإمام الطبري، وبيّن مذهبها فيها وموقعه من التأويل مقارناً بمنهج غيره من المفسرين.

- ٤- الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصِّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: وهي رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث: عبد القادر محمد عطا صوفي، للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. وقد جعل الباحث من ابن تيمية حكماً على الأئمة سلفاً وخلفاً، مظهراً أنّ الأشاعرة والماتريدية من الفرق الضالة، وقد وصل به الأمر إلى أنّ يقول: إن القول بأنّ الله ليس بجسم بدعة. مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها:
- ٥- وهي رسالة دكتوراه قدمت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ١٤٢١هـ من إعداد الباحث: جابر ابن إدريس بن علي أمير. وقد عدّ فيها التأويل لآيات الصِّفات بكل أنواعه تعطيلاً للنص، وجعل أحد عناوين بحثه: في بيان أنّ الأشاعرة ليسوا من أهل السنة.
- ٦- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: وهي رسالة دكتوراه مقدمة في جامعة أم القرى، عام ١٩٩١م، من إعداد الباحثة: ابتسام أحمد جمال. وقد وصلت فيها إلى أنّ الإمام الرازي كان منحرفاً في اعتقاده لكنه تاب من ذلك قبل موته، ورأت الباحثة أنّ التأويل جعل الرازي يقع في كثير من الضلالات.
- ٧- موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة: وهي رسالة ماجستير تقدمت بها الباحثة سامية البدري نوقشت في جامعة أم القرى في السعودية عام ٢٠١٩، وقد جعلت الباحثة من ابن تيمية حكماً على الرازي فكل ما خالف فيه ابن تيمية الرازي عدّته الباحثة خروجاً من الرازي عن مذهب أهل السنة والجماعة وميلاً منه للاعتزال والتفلسف، وكان نقدها مقتصرًا فقط على نقل أقوال ابن تيمية وابن القيم.
- ٨- أساس النقد لـالإمام فخر الدين الرازي دراسة وتحقيق: وهي رسالة ماجستير تقدمت بها الدكتورة عهد جزماتي لجامعة دمشق عام ٢٠٠٩.
- ٩- تفسير آيات العقيدة: وهي رسالة دكتوراه تقدم بها أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي لجامعة القاهرة عام ١٩٩٨. وفيها استعراض شامل لمذاهب المفسرين في العقيدة مع اختلاف مدارسهم الكلامية، وأثر المذاهب العقدية التي انتموا إليها على مناهجهم في تناول تفسير النصوص العقدية، وكان ما كُتب فيها عن موقف الرازي من آيات الصِّفات موجزاً، إلا أنه مع وجازته كان نفيساً، وأقد استقدت من هذه الأطروحة كثيراً في رسالتي كما سيظهر للقارئ.

ثانياً: الدراسات التي تحدثت عن الإمام الرازي ومنهجه:

١- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية:

وهي رسالة ماجستير قدّمها الباحث محمد صالح الزركان، في دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة ١٩٦٣. وهي رسالة قيمة نافعة متقنة، ذكر فيها مؤلفات الرازي مع الكلام عن كل مؤلف ثم آراء الرازي الفلسفية والكلامية في الله والكون والإنسان، لكنه لم يتعرض لموقف الرازي من آيات الصفات التي هي موضوع بحثنا إلا في أسطر قليلة، مكتفياً بالتفصيل في أقوال الرازي في الصفات الواجبة.

٢- منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة:

وهي رسالة دكتوراه مقدمة في جامعة القاهرة، من إعداد الباحثة الدكتورة: خديجة العبد الله. وكان موضوع الدراسة هو معرفة المنهج الذي يتبعه الرازي في دراساته الكلامية بشكل عام أكان أشعرياً صرفاً أم مال إلى المعتزلة أم كان له منهجه الخاص وآراؤه الخاصة.

الجديد في البحث

لعل الناظر في عنوان هذا البحث يقول: تأويل آيات الصفات مرة أخرى! هل ترك الأول للآخر فيها محلاً للبحث؟ والباحث يرى أن التأويل من المسائل التي لا تقيد بها كثرة الدراسات إلا زيادة الحاجة لدراسات أخرى.

وقد جاء هذا البحث ليبني على ما قدمته المؤلفات السابقة فيما يخص تأويل الأشاعرة في آيات الصفات، وذلك بترتيب جديد بين عناصر هذا الموضوع على طريقة لم يسلكها الباحثون من قبل مما قد يوضح الفكرة في الأذهان.

فيذكر آيات الصفات ويتعرض لكلام الإمام الأشعري ومتأخري الأشاعرة ممثلين بالرازي فيبرز نقاط الضعف والقوة، ويؤيد ما يظهر له من خلال الدراسة.

وس يظهر مدى التزام متأخري الأشاعرة بصورة عامة والرازي بصورة خاصة بمذهب الإمام الأشعري وقواعده، حيث إن كثيراً من الباحثين يدعون انحراف الأشاعرة عن مذهب إمامهم.

وسيبيّن البحث الضوابط العامة لمنهج الأشاعرة في تأويل آيات الصفات، والدواعي التي دفعتهم للتأويل، بتوسع وتفصيل لم يسبق إليه.

منهج البحث، وطريقة الكتاب فيه:

أما بالنسبة لمنهجي في البحث فقد سلكت أولاً المنهج الاستقرائي لرصد آيات الصفات، وأقوال إمام المذهب الإمام أبي الحسن الأشعري وغيره ممن كان قبل الرازي، وأقوال الإمام الرازي فيها، وبناء على ضخامة الموضوع اقتصر على أبرز آيات الصفات.

ومن ثمّ المنهج التحليلي والمنهج النقدي حيث قمت ببيان المسائل المعروضة بتفاصيلها ودلائلها، وذكر

الراجع في ذلك، وقمت بالنقد في البيان والترجيح.

وأما بالنسبة لطريقتي في الإجراءات البحثية، فأبين أهم نقاطها في الآتي:

- كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني، وعزوها في المتن لا الحاشية، لكيلا أرهق البحث بالحواشي.
- وبالنسبة للأحاديث النبوية الشريفة فقد وضعتها بين قوسين هكذا (...)، وإذا وجدت تخريجها في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بذلك، وإلا ففي كتب أصحاب السنن الأربعة، فإن لم أجده في أحدها انتقلت إلى غيرها من المسانيد والمعاجم الحديثية والمستدركات والتفاسير المروية بالسند المتصل.
- بالنسبة للنقول التي ذكرتها من كلام العلماء والباحثين فنادرًا ما تجاوز النقل الحرفي أربعة أسطر ويكون ذلك حرصاً على نقل كلام صاحبه كما أراده دون بتر يخل بالمعنى.
- بالنسبة لأسماء الكتب فقد وضعتها بين قوسين هكذا (...).
- بالنسبة للأعلام الوارد ذكرهم، فلم أترجم للمشهورين كأعلام الصحابة وأصحاب المذاهب الأربعة وأصحاب المصنفات الحديثية ولا لمن هو على قيد الحياة، وذكرت بجانب كل عَلم سنة وفاته، إلا الرازي لكثرة ذكره في البحث، وإذا ورد اسم العَلم في نفس الفقرة اكتفيت بذكر سنة الوفاة مرة واحدة، ولم أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في الحواشي.
- بالنسبة للفرق الكلامية المذكورة في الأطروحة فقد عرّفت بها باختصار في الحاشية.
- حاولت الرجوع إلى المصادر الأصلية قدر المستطاع، وحاولت الاستفادة مما كتبه الباحثون من رسائل علمية لها صلة بموضوعي.

حدود البحث:

ضمّ البحث ما يأتي:

آيات الصِّفات وتأويلها عند الأشاعرة: ولم تستوعب الدراسة كل آيات الصِّفات، والمقصود بها آيات الصِّفات الخبرية التي يوهّم ظاهرها تشبيهاً أو نقصاً، أما آيات صفات المعاني فهي خارج حدود هذا البحث، بيان تأويل آيات الصِّفات عند الرازي كأنموذج عن علماء الأشاعرة: وكان جلُّ أقوال الرازي التي ذكرتها في هذه الأطروحة من تفسيره (مفاتيح الغيب) ومن كتابه (تأسيس التقديس) الذي خصصه لهذه المسألة، مع الرجوع لغيرهما من كتبه أحياناً قليلة إن اقتضت الحاجة.

خطة البحث:

قسمتُ البحث إلى مقدّمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول رئيسة وخاتمة.

المقدمة: تضمّنت الكلام عن أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة فيه، وخطة البحث.

الفصل التمهيدي: ويشتمل على التعريف بمفردات البحث، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف التأويل. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التأويل لغة

المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً

المبحث الثاني: تعريف آيات الصّفات. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف الإضافي

المطلب الثاني: التعريف اللّقبّي لآيات الصّفات

المبحث الثالث: التعريف بالأشاعرة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تاريخ نشأة الأشاعرة

المطلب الثاني: أصول المذهب الأشعري وأهم معتقداته

المبحث الرابع: التعريف بالرازي وتفسيره. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حياته الشخصية والعلمية

المطلب الثاني: التعريف بتفسير الرازي

المطلب الثالث: منهج الرازي في دراسة العقيدة من خلال تفسيره

الفصل الأول: المحكم والمتشابه في آيات الصّفات، وضابطهما وجكّم ورود المتشابهات. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف المحكم والمتشابه، ومدى إمكانية معرفة المتشابه. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه

المطلب الثاني: معنى التأويل الوارد في آية آل عمران

المطلب الثالث: الراسخون في العلم بين العلم بتأويل المتشابه والجهل به

المبحث الثاني: ضابط الإحكام والتشابه عند الرازي، وجكّم ورود المتشابهات. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ضابط الإحكام والتشابه في الآيات عند الرازي

المطلب الثاني: آيات الصّفات بين التشابه والإحكام

المطلب الثالث: حكم ورود المتشابهات في القرآن عموماً وآيات الصّفات خصوصاً

الفصل الثاني: حقيقة التأويل عند الأشاعرة. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ضوابط التأويل عند الأشاعرة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الضوابط العقلية

المطلب الثاني: الضوابط اللغوية

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية

المبحث الثاني: مناهج التأويل عند الأشاعرة وأسباب تعدد مناهجهم. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مناهج التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثاني: نقاط الاتفاق والاختلاف في مناهج التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثالث: أسباب تعدد مناهج التأويل لدى الأشاعرة

الفصل الثالث: صور لتأويل آيات الصِّفات عند الرازي. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: النصوص الموهمة للجهة والمكان وموقف الرازي منها. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: آيات الاستواء

المطلب الثاني: آيات العلو والفوقية والكون في السماء

المطلب الثالث: آيات الإحاطة والقرب والمعية والكون في كل مكان

المبحث الثاني: النصوص الموهمة للتركيب والتجسيم وموقف الرازي منها. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: آيات اليد

المطلب الثاني: آيات الوجه

المطلب الثالث: آيات العين

المطلب الرابع: آيات الساق والجنب والقبضة واليمين

المطلب الخامس: آيات النور

المبحث الثالث: النصوص الموهمة للحركة والانفعالات وموقف الرازي منها. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الآيات الموهمة للحركة والانتقال

المطلب الثاني: الآيات الموهمة للانفعالات النفسية والعواطف

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث والتوصيات المقترحة.

الفهارس العلمية المتنوعة.

الفصل التمهيدي

التعريف بمفردات البحث

الفصل التمهيدي: التعريف بمفردات البحث. وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف التأويل. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التأويل لغة

المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً

المبحث الثاني: تعريف آيات الصِّفات. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف الإضافي

المطلب الثاني: التعريف اللقبى لآيات الصِّفات

المبحث الثالث: التعريف بالأشاعرة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تاريخ نشأة الأشاعرة

المطلب الثاني: أصول المذهب الأشعري وأهم معتقداته

المبحث الرابع: التعريف بالرازِّي وتفسيره. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حياته الشخصية والعلمية

المطلب الثاني: التعريف بتفسير الرَّاظِي

المطلب الثالث: منهج الرَّاظِي في دراسة العقيدة من خلال تفسيره

المبحث الأول: تعريف التأويل

المطلب الأول: التأويل لغة

لابدّ من معرفة جذر كلمة التأويل واشتقاقها، وذلك لتحديد معنى التأويل في اللغة ثم الانتقال منه إلى بيان معناه في الاصطلاح، فيظهر بذلك الرابط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

و(التأويل) لغة مصدرٌ على وزن (تفعيل)، من أَوَّلَ يُؤَوِّلُ تأويلاً، وفعله الثلاثي آل، بمعنى: رجع إلى الأصل.

وعند النظر في كتب المعاجم يتبيّن أنّ أغلب معاني التأويل في اللغة تعود إلى هذا المعنى، فتجدهم يقولون:

- طبخت الشرابَ فَآلَ إلى قَدْرٍ كذا وكذا، أي: رَجَعَ.^(١)
- المَوِيلُ: الموضع الذي يُرجع إليه.^(٢)
- آلَ الجبل: أطرافه ونواحيه،^(٣) وكانَ أطراف الجبل هي المواضع التي يرجع إليها الناس والوعول ويلجؤون إليها.
- آلَ الخَيْمَةِ: عَمَدُهَا،^(٤) وذلك أنّ قيام الخيمة يرجع إلى عَمودها.
- آلَ اللبنِ، أي: خَثَرُ، وذلك لأنه لا يخثر إلا آخر أمره، ففيه رجوع إلى قَدْرٍ أقلّ عما كان عليه. وكذلك قولهم: آلَ القطرانُ، وآلَ الدهنُ، وآلَ العسلِ.^(٥)
- "أَوَّلَ الحكم إلى أهله، أي: أَرْجَعَهُ وَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ."^(٦)
- "وآلَ الرجل: أهل بيته، من هذا أيضاً؛ لأنه إليه مآلهم وإليهم مآله."^(٧)
- "ومن هذا الباب: تأويل الكلام، وهو: عاقبته وما يُؤَوِّلُ إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]. يقول: ما يُؤَوِّلُ إليه في وقت بعثهم ونشورهم."^(٨)
- "ألُتُ الشيءَ: جمعته وأصلحته، فكأنَّ (التأويل) جمع معانٍ مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه."^(٩) وهو

(١) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: مادة (أول) ١٦٢٨/٤.

(٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن: مادة (آل) ص ٩٩.

(٣) ينظر: كتاب العين: ٣٥٩/٨.

(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (أول) ٣٩/١١.

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (أول) ١٥٩/١، ولسان العرب: مادة (أول) ٣٤/١١.

(٦) معجم مقاييس اللغة: مادة (أول) ١٥٩/١.

(٧) معجم مقاييس اللغة: مادة (أول) ١٦٠/١.

(٨) معجم مقاييس اللغة: مادة (أول) ١٦٢/١.

(٩) تهذيب اللغة: مادة (أول) ٣٢٩/١٥.

متضمن معنى الرجوع.

- والتأويل: ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً، ففي العلم نحو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]. وفي الفعل كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: بيانه الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] قيل: أحسن معنى وترجمة، وقيل: أحسن ثواباً في الآخرة.^(١)
- الإيالة: السياسة، وآل الأمير رعيته إيالة وإيالاً، أي: ساسها وأحسن رعايتها؛^(٢) لأن فيها رجوع الرعية إلى راعيها، ورجوع أمرها إلى ما فيه خيرها.
- "الأئيل: الذكر من الوعول، والجمع أيائل. وإنما سمي أيلاً؛ لأنه يرجع إلى الجبل يتحصن."^(٣)
- ومنه أيضاً: تأويل الكلام: تفسيره وشرحه؛ لأنه يفسر ما يرجع إليه الشيء،^(٤) والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا بالرجوع إلى غير لفظه.^(٥) فكأن المؤول يرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

قال الرّازي: "اعلم أن التأويل هو التفسير، وأصله في اللغة: المرجع والمصير، من قولك: آل الأمر إلى كذا، إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه، هذا معنى التأويل في اللغة، ثم يسمى التفسير تأويلاً، قال تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى." ^(٦)

* * *

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن: مادة (آل) ص ٩٩.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (أول) ١٠٠/١ ١٦٠.

(٣) معجم مقاييس اللغة: مادة (أول) ١٥٩/١.

(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (أول) ٣٣/١١.

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (أول) ٣٣/١١.

(٦) مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً:

كان الشائع عند المتقدمين من العلماء استخدام التأويل بمعنى التفسير، وهو في الواقع لا يخرج عن كونه استخداماً لغوياً للكلمة.

فمثلاً نجد ذلك عند أبي عبيدة (٢١٠هـ)^(١) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] يقول: "التأويل: التفسير".^(٢) وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، يقول: "هل ينظرون إلا بيانه ومعانيه وتفسيره".^(٣)

وكذلك نجد الطبري (٣١٠هـ)^(٤) عند تفسير كل آية يقول: القول في تأويل قوله تعالى كذا...^(٥) وسمى كتابه: (جامع البيان في تأويل آي القرآن).

على أنّ جمهرة العلماء قديماً وحديثاً قد استقرّ عرفهم مع هذا على أن يطلقوا التفسير على ما يعم ذلك كله، أعني بيان ما يدرك لأول وهلة من مجرد فهم اللغة وغير ذلك وما هو مفتقر إلى إطالة الفكرة وإنعام النظرة، والتأويل على ما هو مفتقر إلى إطالة الفكرة وإنعام النظرة، فتكون العلاقة بين التأويل والتفسير عموماً وخصوصاً مطلقاً،^(٦) فكل تأويل يعدّ تفسيراً ولا عكس.^(٧) حيث يجتمعان في بيان ما يحتاج إلى التأمل وإمعان النظر، وينفرد التفسير في بيان ما لا يحتاج إلى ذلك.

أو يطلق التفسير على حمل الآية على الحقيقة،^(٨) والتأويل على حمل الآية على المجاز،^(٩) فتكون

(١) هو أبو عبيدة النحوي معمر بن المثنى، إمام في الأدب واللغة ولد ومات في البصرة. قال الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه. وكان يرى رأي الخوارج، وكان شعوبياً يبغض العرب، له العديد من المؤلفات منها: مجاز القرآن، ومعاني القرآن، وغريب القرآن، توفي سنة (٢١٠هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢٣٥/٥. وبغية الوعاة: ٢٩٤/٢.

(٢) مجاز القرآن: ٨٦/١.

(٣) مجاز القرآن: ٢١٦/١.

(٤) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، وكان عارفاً بالقراءات، فقيهاً في أحكام القرآن ومعانيه، عالماً بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم، من مؤلفاته: جامع البيان في التفسير وتاريخ الرسل والملوك وتهذيب الآثار، توفي (٣١٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٢٦٧/١٤. طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٨٢. طبقات المفسرين للأدوني: ٤٨.

(٥) مناهل العرفان في علوم القرآن: ٧/٢.

(٦) كون إحدى الحقيقتين أعم مطلقاً والأخرى أخص مطلقاً، توجد إحداها مع وجود كل أفراد الأخرى كالحیوان والإنسان، فالحيوان أعم مطلقاً لصدقه على جميع أفراد الإنسان، فلا يوجد إنسان بدون حيوانية ألّبتة، فيلزم من وجود الإنسان الذي هو أخص وجود الحيوان الذي هو أعم، ولا عكس. ينظر: شرح الكوكب المنير: ٧١/١.

(٧) ينظر: دراسات في مناهج المفسرين: ص ٢٤.

(٨) الحقيقة: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب احترز به عن المجاز، الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب. التعريفات: ص ٨٩.

(٩) المجاز: اسم لما أريد به غير ما وضع له المناسبة بينهما، كتسمية الشجاع: أسداً. التعريفات: ص ٢٠٢.

(١٠) وقد ذكر الزرقاني أيضاً، معان أخرى يكون فيها التأويل مباحيناً للتفسير. ينظر: مناهل العرفان ٨/٢. كما أنه من الممكن أن يقال: إنّ مصطلح التأويل عند من يراه بمعنى التفسير لم يختلف قديماً وحديثاً، وأما المعنى الجديد فهو اصطلاح علماء الأصول.

العلاقة بين التأويل والتفسير علاقة تباين.^(١)

وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ التعريف الاصطلاحي^(٢) -لأيِّ مصطلح- منطلقه من التعريف اللغوي، ولكنه مخصَّص بإضافة قيد أو أكثر؛ فأغلب المعاني الاصطلاحية التي استعملها العلماء في علومهم لا بُدَّ أن يكون لها أصلٌ في اللغة، ولا بُدَّ أن يكون بين هذا المصطلح وبين الكلمة الأصل في اللغة مناسبة في المعنى.^(٣)

وأقدم التعاريف الاصطلاحية للتأويل هو للماتريدي (ت ٣٣٣هـ) حيث يقول: "هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع."^(٤)

وعرّفه ابن فورك (٤٠٦هـ)^(٥) بقوله: "صرف الكلام عن ظاهره"^(٦) إلى معنى يحتمله.^(٧) ثم نجد إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)^(٨) يعرّفه بقوله: "رُدُّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول."^(٩) وبعده تلميذه الغزالي (٥٠٥هـ)^(١٠) عرّفه في (المستصفى) بقوله: "احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن"^(١١) من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صَرَفًا لَلْفَظ عن الحقيقة إلى المجاز.^(١٢) أما الرّازي (٦٠٦هـ) فقد عرّفه في (المحصول) بقوله: "احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر."^(١٣) وهو عين تعريف الغزالي (٥٠٥هـ) في (المستصفى) كما مرَّ.

(١) التباين ما إذا نسب أحد الشئيين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر. أو بعبارة أخرى: تعدد اللفظ والمعنى، كالإنسان والفرس. ينظر: التعريفات: ص ٧٢. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: ٣٩٢/٢.

(٢) الاصطلاح: عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما. التعريفات: ص ٤٤.

(٣) قَيِّدُ الكلام بالأغلب دون الكل؛ لأنه قد يوجد أحياناً اصطلاحات لا مناسبة بينها وبين المعنى اللغوي، وهي قليلة، ويسمى اللفظ عند ذلك (المرتل)، فالمرتل: ما نقل دون باعتبار مناسبة. ينظر: المحصول في أصول الفقه: ٢٢٤/١-٢٢٨.

(٤) الإتيان في علوم القرآن: ٢٢٦٢/٦.

(٥) هو أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني، أخذ عن أبي الحسن الباهلي تلميذ الإمام الأشعري، أخذ عنه البيهقي والقشيري، كان شديد الرد على الكرامية، من مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم ومجرد مقالات الأشعري ومشكل الحديث، مات مسموماً، ودفن بنيسابور، سنة (٤٠٦هـ). ينظر: تبين كذب المفتري: ص ١٧٨. وفيات الأعيان: ٢٧٢/٤.

(٦) (الظاهر) في اصطلاح الجمهور هو: ما احتمل أمرين أحدهما أظهر وأرجح من الآخر. ينظر: الحدود في الأصول لابن فورك: ١٤٢.

(٧) الحدود في الأصول: ص ١٤٦.

(٨) هو أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته، بنى له الوزير نظام الملك، المدرسة النظامية بمدينة نيسابور، وتولى الخطابة والتدريس بها، من مؤلفاته: كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب والشامل والبرهان في أصول الفقه والإرشاد والعقيدة النظامية، مات بنيسابور سنة (٤٧٨هـ).

ينظر: تبين كذب المفتري: ص ٢١١. طبقات الشافعية الكبرى: ١٦٥/٥. وفيات الأعيان: ١٦٧/٣.

(٩) البرهان في أصول الفقه: ٥١١/١.

(١٠) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي حجة الإسلام والمسلمين أصولي فقيه متكلم، درس على إمام الحرمين الجويني، درس بالمدرسة النظامية، فأعجب الكل بتدريسه ومناظرته، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، والأربعين في أصول الدين وإلجام العوام، والمستصفى والمنحول وتهافت الفلاسفة وجواهر القرآن وفصائح الباطنية، مات سنة (٥٠٥هـ). ينظر: تبين كذب المفتري: ص ٢٩١. وطبقات الشافعية الكبرى: ١٩١/٦.

(١١) الظن: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض. التعريفات: ص ١٨٧.

(١٢) المستصفى من علم أصول الفقه: ٨٨/٣.

(١٣) المحصول في علم الأصول: ١٥٣/٣.

وفي (تأسيس التقديس) عرّفه بأنه: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أنّ ظاهره محال.^(١)

من خلال هذه التعاريف يمكن ملاحظة ما يأتي:

- ١- إنّ هذه التعاريف متّحدة المعنى، مع اختلافها في الألفاظ.
- ٢- هناك صلة وثيقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فالتأويل لغة هو: الرجوع إلى الأصل، واصطلاحاً رجوع من نوع خاص مندرج تحت الرجوع اللغوي، فهو: رجوع بالآية إلى ما تحتمله من المعاني الدقيقة،^(٢) فهو ردّ وصرفٌ ورجوعٌ إلى غير الظاهر لدليل يؤيد هذا الرجوع.
- ٣- ما يخضع للتأويل هو الظاهر، ولا مجال للتأويل في النصّ^(٣) بمعناه عند الجمهور.
- ٤- الملاحظ من تعريف الغزالي (٥٠٥هـ) عند قوله: "ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز."^(٤) الصلة الكبيرة بين التأويل والمجاز، "وذلك أن التأويل والمجاز يلتقيان في معنى واحد، هو: العدول عن اعتبار ظواهر الألفاظ والعبارات."^(٥)
- ٥- نلاحظ أنّ تعريف الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) كان بعد نضج علم الكلام، فلذا نجد تأثر من جاء بعده به، فنجد الرّازي تأثر به فذكر التعريف ذاته. وتأثر الرّازي بالغزالي لم يكن على مستوى التعريف فقط، بل يمكن القول: إنّ الإمام الغزالي قدّ لقانون التأويل والرّازي طبّق هذه القواعد في تفسيره، فالغزالي كان منظرّاً والرّازي كان منفذاً، وهذا الأمر سيظهر بوضوح في هذه الأطروحة.
- ومع هذا النضج إلا أنّ تعريف الغزالي (٥٠٥هـ) لم يسلم من النقد، فقد وجّه الأمدى (٦٣١هـ)^(٦) نقده للغزالي -وهو نقدٌ للرّازي أيضاً- وكان النقد في ثلاث نقاط:
- الأولى: هي أنّ التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حُمِلَ اللفظ عليه، بل هو نفس حَمْلَ اللفظ عليه.
- والثانية: أنّ التعريف غير جامع، فإنه يخرج منه التأويل بدليل قاطع غير ظني.
- والثالثة: أنه اشترط الدليل في التأويل، وهذا لا يدخل فيه مطلق التأويل، بل التأويل الصحيح فقط.^(٧)

* * *

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٢٧.

(٢) ينظر: دراسات في مناهج المفسرين: ص ٢٥.

(٣) النصّ عند الجمهور: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً. الحدود في الأصول لابن فورك: ص ١٤٠. وقسم الحنفية الألفاظ تقسيماً آخر. ينظر في: تفسير التحرير: ١/١٣٦.

(٤) المستصفي: ٣/٨٨.

(٥) الإسلام ومشكلة الوحدة الفكرية قراءة في التأويل (بحث في مجلة الإحياء): ص ٨٠-٨١.

(٦) هو سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الأمدي، الحنبلي ثم الشافعي، فارس الكلام وكان يتوقّد ذكاء، حسده جماعة من فقهاء مصر وتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة فترك البلاد وخرج منها مستخفياً إلى الشام. من مؤلفاته: أباكار الأفكار والإحكام في أصول الأحكام، مات ودفن بقباسيون سنة (٦٣١هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٣/٢٩٣. سير أعلام النبلاء: ٢٢/٣٦٤. طبقات الشافعية الكبرى: ٨/٢٠٦.

(٧) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للأمدي: ٣/٥٣.

المبحث الثاني: تعريف آيات الصِّفات.

لفظ (آيات الصِّفات) مركب تركيباً إضافياً من جزأين مضاف ومضاف إليه، فله معنيان: الأول إضافي، وهو ما يفهم من كل مفردة منه على حدة، والثاني: لقي، وهو ما جعل هذا المركب الإضافي لقباً له. وسيتبين في المطلبين الآتيين كلُّ منهما.

المطلب الأول: التعريف الإضافي.

الآيات جمع آية، وهي تطلق في اللغة على معان منها: العلامة، والشخص، والعبرة، والرسالة، والمعجزة.^(١) وفي اصطلاح علماء التفسير: "قرآن مركب من جُمل ولو تقديراً، ذو مبدأ ومقطع مندرج في سورة."^(٢) والصِّفات جمع صفة، وهي في اللغة: النعت،^(٣) والحليّة.^(٤) وأما في اصطلاح علماء الكلام:^(٥) فعرفها الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) بقوله: "كل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به."^(٦) وعرفها الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)^(٧) بقوله: "هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات،^(٨) وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق، وغيرها. وهي: الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها."^(٩) ولم يكن السلف يقسمون صفات الله إلى صفات ذات وصفات أفعال، أو صفات معان وصفات سلبية، بل كانوا يسوقون الكلام سوqاً واحداً،^(١٠) ثم بعد أن نضج علم العقيدة بدأ يظهر التقسيم والتبويب لصفات الله، واختلفت تقسيمات العلماء باختلاف الحثيثة المراعاة في التقسيم، ومن هذه التقاسيم، تقسيم الصِّفات إلى قسمين: صفات ذات، وصفات أفعال.^(١١)

(١) ينظر: تاج العروس: مادة (أيي) ١٢٧/٣٧.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ١/ ٢٦٧.

(٣) ينظر: القاموس المحيط: مادة (وصف) ص ٨٦٠.

(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (وصف) ٣٥٦/٩.

(٥) لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مفهوم الصفة يختلف المراد بها من فنّ إلى آخر فالصفة عند النحويين غير الصفة عند اللغويين غير الصفة عند المتكلمين.

(٦) أصول الدين للبغادي: ص ١٢٨.

(٧) هو أبو الحسن زين الدين علي بن محمد بن علي السيد الحسيني الجرجاني الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف الجرجاني، كان عالم الشرق علامة دهره وكانت بينه وبين التقنازاني مباحثات ومحاورات، كان ذا خلق وتواضع مع الفقراء، من مؤلفاته: التعريفات وتفسير الزهراوين وشرح المواقف للعضد وشرح المفتاح للسكاكي وحاشية على تفسير البيضاوي وحاشية على الكشاف وشرح الشمسية والمطول والمختصر والعوامل الجرجانية ورسالة الوضع، مات سنة (٨١٦هـ). ينظر: الضوء اللامع: ٣٢٨/٥.

(٨) ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يخلو عن العرض والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلا على الجسم. التعريفات: ص ١٤٣.

(٩) التعريفات ص ١٧٥.

(١٠) ينظر: الملل والنحل: ٧٩/١. وتفسير آيات العقيدة: ١٦٦/١.

(١١) يعد هذا التقسيم من أقدم التقاسيم للصفات الإلهية، حيث ذكره الإمام أبو حنيفة. ينظر: منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر: ص ٦٦.

١- صفات الذات: وهي الصفات القديمة أي لم يزل الله موصوفاً بها ولا يزال موصوفاً بها، وهي قسمان:

عقلية: ما كان طريق إثباته أدلة العقول، وهي قسمان:

الأول: ما يدل على الذات، كالوجود.

الثاني: ما يدل على صفات زائدة على الذات قائمة به، كالحياة والعلم والقدرة^(١) والإرادة.

سمعية: فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط، كالوجه واليدين والعين، وهذه أيضاً صفات معان قائمة بذاته تعالى، ولا يجوز تكييفها، فالوجه في حقه صفة وليست بصورة، واليدين في حقه صفتان وليستا جارحتين، والعين في حقه صفة وليست بحدقة^(٢).

طبعاً لا بدّ من التنبيه على أنّ هذا التقسيم على قول مَنْ عدّ آيات الوجه وما شابهها آيات صفات، وأما مَنْ عدّها آيات موهمة للتشبيه قال: هذه الألفاظ معان مجازية ترجع إلى الصفات السبعة^(٣).

٢- صفات الفعل: وقد عرفها الرّازي بقوله: "الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله"^(٤) فهي تسميات مشتقة من أفعال الله الحادثة، وصفات الفعل قسمان:

عقلية: كالخلق والرزق والإحياء والإماتة. و**سمعية:** كالاستواء على العرش^(٥).

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ بعض المحققين من المتكلمين نبّه إلى أنّ إطلاق اسم الصفات على المعاني الثابتة للذات إنما هو أصالة في الصفات الذاتية الوجودية، وأن إطلاق اسم الصفات على الصفات السلبية^(٦) وعلى صفات الأفعال، إنما هو من باب التسامح والتوسع؛ لأنّ الصفات السلبية ذاتية غير وجودية، وصفات الأفعال وجودية غير ذاتية^(٧).

وبعد أن تمّ تعريف كل جزء من كلمات التعريف، يمكن استخلاص التعريف الإضافي لآيات الصفات، فيقال: هي الآيات التي تضمنت صفات الله تعالى، سواء كانت هذه الصفات من المتشابه أو غير المتشابه.

* * *

(١) القدرة عند الأشاعرة صفة ذات، وقد يصنفها بعضهم أنها صفة فعل، ولا خلاف بين القولين؛ لأنّ صاحب كل قول نظر إلى صفة القدرة من زاوية مختلفة، فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على إيجاد الرزق، قال: هي صفة ذات قديمة، ومن نظر إلى تعلق القدرة، قال: هي صفة فعل حادثة. ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٣٦١/١٣.

(٢) ينظر: التمهيد: ص ٢٦٢-٢٦٣. والأسماء والصفات: ص ١١٢. والاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة: ص ٢١-٢٢. والحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية: ص ١١٨-١٢٠. ولوامع البينات: ص ٢٤.

(٣) ينظر: ملجعة المجسمة: ص ٦٥-٦٦.

(٤) لوامع البينات: ص ٢٤.

(٥) ينظر: التمهيد: ص ٢٦٢-٢٦٣. والأسماء والصفات: ص ١١٢. والاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة: ص ٢١-٢٢. والحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية: ص ١١٨-١٢٠. ولوامع البينات: ص ٢٤.

(٦) الصفة السلبية هي التي توصف بها الذات من غير قيام معنى به. الكليات: ص ٨٦٠.

(٧) ينظر: حاشية عبد الحكيم السالكوتي على الخبالي (ضمن مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية): ١/١٠٩. وحاشية الباجوري على متن السنوسية: ص ١٥.

المطلب الثاني: التعريف اللقبى لآيات الصِّفات.

عرفها عبد العظيم الزرقاني (١٣٦٧هـ)^(١) بقوله: "هي الآيات المشككة الواردة في شأن الله تعالى".^(٢)

والحقيقة أنَّ تسميتها بـ(آيات الصِّفات) لم ترد في الكتاب والسنة، وإنما هي مجرد إضافات نُسبت إلى الله تعالى، فقول العلماء: هي صفات، هو اصطلاح منهم، وهذا الاصطلاح له سببه، الذي هو الابتعاد عن نسبة الأعضاء والجوارح لله تعالى.

قال الكوثري (١٣٧١هـ):^(٣) "ومن ذكر من السلف أنَّ العين واليد صفتان، تبرأ بهذا اللفظ عن القول بالجراحة، بل يكون قائلًا بأنَّ المراد بالعين: معنى قائم بالله، وكذلك اليد، لكن لا أُعَيِّن ذلك المعنى المراد... وتسميته لهما صفتين تدل على أنه جازم بأنهما ليستا من قبيل أجزاء الذات، تعالى الله عن ذلك".^(٤)

إذاً فـ(آيات الصِّفات) مصطلح إذا أطلق عند العلماء أرادوا به نوعاً خاصاً من الصِّفات، هو الصِّفات المتشابهة، أو الصِّفات الخبرية، فعندما يقال: وقع خلاف في تأويل آيات الصِّفات عند أهل السنة والجماعة،^(٥) لا يكون المقصود من ذلك الخلاف في الآيات التي تصف الله بالوحدانية والقدرة والعلم، فهذه مما اتفقوا على إثباتها لله على حقيقتها دون تأويل، وإنما المراد بها تلك الآيات التي تضيف لله أمراً يرفض العقل أن يوصف الله بهذا الأمر على حقيقتها، كاليد والعين والوجه والغضب والاستواء والمجيء.

وقد ارتضى هذه التسمية -أعني آيات الصِّفات- الكثير من أهل العلم سلفاً وخلفاً، حتى صارت مصطلحاً خاصاً بهذه الآيات، وكذلك أطلقوا على الأحاديث النبوية ذات المضمون نفسه اسم أحاديث الصِّفات أو أخبار

(١) هو محمد عبد العظيم الزرقاني، من علماء الأزهر بمصر، تخرج بكلية أصول الدين، وعمل بها مدرساً لعلوم القرآن والحديث. وتوفي بالقاهرة، من كتبه مناهل العرفان في علوم القرآن وبحث في الدعوة والإرشاد، مات سنة (١٣٦٧هـ). ينظر: الأعلام: ٦/٢١٠.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢/٢٢٦.

(٣) هو محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، فقيه حنفي، وله اشتغال بالأدب والسير، تفقه في جامع (الفتاح) بالآستانة، ودرّس فيه، واضطهده (الاتحاديون) ولما ولي (الكماليون) وجأهوا بالإلحاد، أريد اعتقاله، فركب إحدى البواخر إلى الإسكندرية ثم استقر في القاهرة، من مؤلفاته: تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب والاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، مات سنة (١٣٧١هـ). ينظر: الأعلام: ٩/١٢٩.

(٤) تبديد الظلام المخيم على نونية ابن القيم: ص ١١٧. باختصار.

(٥) إنَّ اسم أهل السنة والجماعة أطلق في التاريخ على طائفة من الناس اشتركوا في أصول معينة، وأجمعوا على أقوال محددة، وهم الأشاعرة والماتريدية وفضلاء الحنابلة، قال أبو البقاء الكفوي: "والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري... وفي ديار ما وراء النهر والروم أصحاب أبي منصور الماتريدي". الكليات: ص ٣٠٥. وقال الزبيدي: "إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية". إتحاف السادة المتقين: ٦/٢.

وقد قسمهم أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي إلى ثلاث طوائف:

الأولى: السلف الصالح الذين كانوا يُسمون بأهل الحديث والصِّفاتية، وسموا بذلك لإثباتهم الصِّفات مقابل النفاة.

الثانية: أصحاب النظر العقلي وهم الأشعرية والماتريدية وقد حاولوا إثبات العقائد التي اشتمل عليها القرآن بالعقل والبراهين المنطقية.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية.

ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢/٤٠٥-٤٠٧.

الصِّفَات، وممن ذكر ذلك من الأئمة:

أبو حنيفة^(١) (١٥٠ هـ) وأحمد بن حنبل^(٢) (٢٤١ هـ) أبو الحسن الأشعري^(٣) (٣٢٤ هـ) والخطابي^(٤) (٣٨٨ هـ) وابن فورك^(٥) (٤٠٦ هـ) والبيهقي^(٦) (٤٥٨ هـ) والشهرستاني^(٧) (٥٤٨ هـ) والنووي^(٨) (٦٧٦ هـ) والقرافي^(٩) (٦٨٤ هـ) والطوفي^(١٠) (٧١٦ هـ) والتاج السبكي^(١١) (٧٧١ هـ) والزركشي^(١٢) (٧٩٤ هـ).

(١) ينظر: منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر ص ٣٠٠-٣٠٣.

(٢) نقل ذلك عنه البقاعي في تفسيره. ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٣٢٩/٤.

(٣) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ص ٤١.

(٤) نقل ذلك عنه ابن تيمية في مجموع فتاويه. ينظر: مجموع الفتاوى: ٥٩/٥.

والخطابي هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي؛ كان فقيهاً أديباً محدثاً، من مؤلفاته: غريب الحديث ومعالم السنن في شرح سنن أبي داود وأعلام السنن في شرح البخاري، روى عنه الحاكم أبو عبد الله، توفي سنة (٣٨٨ هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢١٤/٢. طبقات الشافعية الكبرى: ٢٨٢/٣. وبغية الوعاة: ٥٤٦/١.

(٥) ينظر: مشكل الحديث: ص ٢، ص ١٤، ص ١٥.

(٦) ينظر: الاعتقاد: ص ٢٢. والبيهقي هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الفقيه الشافعي والحافظ الكبير المشهور، من كبار أصحاب الحاكم، وهو أول من جمع نصوص الإمام الشافعي، وقال إمام الحرمين في حقه: ما من شافعي المذهب إلا وللشافعي عليه منة، إلا أحمد البيهقي فإن له على الشافعي منة، ومن مصنفاته: السنن الكبير السنن الصغير ودلائل النبوة وشعب الإيمان ومناقب الشافعي المطلبية والأسماء والصفات والاعتقاد، مات سنة (٤٥٨ هـ). ينظر: تبیین كذب المفتري: ص ٢٦٥. وفيات الأعيان: ٧٥/١.

(٧) ينظر: الملل والنحل: ٧٩/١. والشهرستاني هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري؛ كان إماماً مبرزاً فقيهاً، سمع الحديث من علي المديني، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري، من مؤلفاته: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام وكتاب الملل والنحل، مات سنة (٥٤٨ هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢٧٣/٤. وسير أعلام النبلاء: ٢٨٦/٢٠.

(٨) ينظر: المجموع شرح المذهب: ٥٣/١.

والنوي هو محيي الدين أبو زكريا الحزامي يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي، الفقيه الحافظ الزاهد، كان يقرأ كل يوم اثني عشر درساً على المشايخ شرحاً وتصحيحاً قرأ على ابن مالك كتاباً من تصانيفه وتفه على الكمال المغربي، ومن تصانيفه الروضة والمنهاج والمجموع شرح المذهب وصل فيه إلى الربا والمنهاج في شرح صحيح مسلم وكتاب الأذكار ورياض الصالحين وكتاب التقريب والتيسير في مختصر الإرشاد وكتاب التبيان في آداب حملة القرآن، مات سنة (٦٧٦ هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٣٩٥/٨. طبقات الشافعية لابن قاضي شهاب: ١٥٣/٢.

(٩) ينظر: الفروق: ١٣٤٨/٤. والقرافي هو شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي، الشيخ الإمام العالم الفقيه الأصولي، كان إماماً في أصول الفقه وأصول الدين عالماً بالتفسير ويعلم آخر، درس بالمدرسة الصالحية، من مؤلفاته: شرح المحصول والتنقيح وشرحه وأنوار البروق وأنواء الفروق والخيرة في مذهب مالك، مات سنة (٦٨٤ هـ). ينظر: الوافي بالوفيات: ١٤٦/٦.

(١٠) ينظر: شرح مختصر الروضة: ٤٥/٢.

والطوفي هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري الحنبلي الأصولي المتقن، كان قوي الحافظة شديد الذكاء قرأ على الزين علي بن محمد الصرصري، صنف تصانيف كثيرة، منها: الأكسير في قواعد التفسير، والزياد النواضر في الأشباه والنظائر وبغية الواصل إلى معرفة الفواصل، وكان شيعياً، وقيل إنه ترك التشيع، مات سنة (٧١٦ هـ). ينظر: شذرات الذهب: ٧١/٨. والدرر الكامنة: ١٥٤/٢.

(١١) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٩٢٤/٣.

والسبكي هو أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، قرأ على المزي ولازم الذهبي، ولازم الاشتغال بالفقه والأصول والعربية حتى مهر وهو شاب، من مؤلفاته: شرح مختصر ابن الحاجب والإبهاج شرح منهاج البيضاوي والطبقات الكبرى والوسطى والصغرى، ولي دار الحديث الأشرافية وانتهت إليه رئاسة القضاء، مات سنة (٧٧١ هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٢٣٢/٣. طبقات الشافعية لابن قاضي شهاب: ١٠٤/٣.

(١٢) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه: ٤٥٧/١.

والزركشي هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أخذ عن الأسنوي والبلقيني، ولي قضاء الشام، وعني الزركشي بالفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن، من مؤلفاته: البحر المحيط في الأصول وشرح جمع الجوامع والبرهان في علوم القرآن، مات سنة (٧٩٤ هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ١٣٣/٥. طبقات الشافعية: لابن قاضي شهاب: ١٦٧/٣.

ولكنهم مع تسميتهم لها بهذا الاسم إلا أنَّ أحداً من المذكورين سابقاً لم يذكر أنها من الآيات المحكمات، بل إنَّ كثيراً منهم نصَّ أو أشار إلى كونها من الآيات المتشابهات أو كونها موهمة للتشبيه، وأنها تُمرُّ كما جاءت بلا كيف ولا تفسير ولا معنى.

قال الأوزاعي إمام أهل دمشق (ت ١٥٧هـ)،^(١) وسفيان الثوري إمام أهل الكوفة (ت ١٦١هـ)،^(٢) والليث بن سعد إمام أهل مصر (ت ١٧٥هـ)،^(٣) ومالك بن أنس إمام أهل المدينة (ت ١٧٩هـ)، وعبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ)،^(٤) وسفيان بن عيينة (ت ١٩٨هـ)،^(٥) في هذه الآيات التي جاءت في الصِّفات المتشابهات: "أمروها كما جاءت بلا كيف".^(٦) وفي رواية: "أمروها كما جاءت بلا تفسير".^(٧)

الألقاب الأخرى لهذه الآيات

وهكذا ظهر أنَّ كثيراً من العلماء اصطلاح على تسمية هذه الآيات بـ(آيات الصِّفات)، إلا أنَّ بعض العلماء لم يسمها صفاً، وإنما اقتصر على القول بأنها من الإضافات أو من الألفاظ الموهمة للتشبيه والتجسيم،^(٨) منهم الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)، ففي كتابه (إجام العوام) الذي خصَّصه لهذه الآيات والأحاديث، لم يطلق عليها في الكتاب كله اسم آيات وأحاديث الصِّفات، وإنما اقتصر على قوله: "الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعا والجهال من الحشوية"^(٩) وكذا في كتابه (المستصفى).^(١٠)

(١) هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمى الأوزاعي الفقيه إمام أهل الشام، سمع من الزهري وعطاء وروى عنه الثوري وأخذ عنه عبد الله بن المبارك. توفي (١٥٧هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ١٢٧/٣. وطبقات الفقهاء: ص ٧٦.

(٢) هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، كان إماماً في علم الحديث، وأجمع الناس على دينه وورعه وزهده وثقته، وهو أحد الأئمة المجتهدين. ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٧١/٦. وفيات الأعيان: ٣٨٦/٢.

(٣) هو أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن إمام أهل مصر في الفقه والحديث، أخذ عن ابن شهاب الزهري، قال الشافعي: الليث بن سعد أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به، مات سنة (١٧٥هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٥١٧/٧. وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص ٧٨. وفيات الأعيان: ١٢٧/٤.

(٤) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي، جمع بين العلم والزهد والجهاد، تفقه على سفيان الثوري ومالك بن أنس، وكان محباً للخلوة شديد الورع، مات وهو عائد من إحدى الغزوات سنة (١٨١هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٧٢/٧. وفيات الأعيان: ٣٢٣/٣.

(٥) هو أبو محمد سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي، كان إماماً عالماً ثبّتاً حجة زاهداً ورعاً مجمعاً على صحة حديثه وروايته، وروى عنه الإمام الشافعي وشعبة بن الحجاج ومحمد بن إسحاق، توفي سنة (١٩٨هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٤٩٧/٥. وفيات الأعيان: ٣٩١/٢.

(٦) ينظر: السنة للخلال: ٢٥٩/١، رقم الحديث: (٣١٣). والصِّفات للدارقطني: ص ٦٣، رقم الحديث (٦٧). والأسماء والصِّفات: ص ٤١٨. وينظر: تفسير البغوي: ٢٣٦/٣.

(٧) ينظر: الإبانة الكبرى: ٢٤١/٧، رقم الحديث (١٨٣). والشرعية للأجري: ١١٤٦/٣، رقم الحديث (٧٢٠).

(٨) وبعضهم جمع بين المصطلحين، كابن فورك. ينظر: مشكل الحديث: ص ٢، وهذا دليل على أن الهدف من كلا الاصطلاحين واحد.

(٩) الحشوية: طائفة تُجري آيات الصِّفات على ظاهرها، ويعتقدون أنَّ هذا الظاهر هو المراد، وقالوا: إنَّ طريق معرفة وجود الله بالسمع لا العقل، سمو بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري (١١٠هـ) فوجدهم يتكلمون كلاماً ساقطاً، فقال: رُدُّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فيكون لفظ الكلمة حشوية بفتح الشين، وقيل: سمو بذلك لأنهم مجسمة، والجسم محشو، فيكون لفظ الكلمة حشوية بسكون الشين، نسبة إلى الحشو. ويرى الدكتور حسن الشافعي أنهم فئات مختلفة يجمعهم الفهم الحرفي للنصوص. ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٩٢٤-٩٢٥. المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص ٦٨.

(١٠) إجام العوام عن علم الكلام: ص ٣٠١.

(١١) ينظر: المستصفى: ٣٦٦/٣.

وتبعه في ذلك الرّازي، ففي كتابه (تأسيس التقديس) الذي ألفه لهذه الآيات والأحاديث بالتحديد، لم يذكر ولا مرة -مع كبر الكتاب قياساً بكتاب (الجام العوام)- مصطلح آيات الصّفات، بل مرة يقول: "الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار".^(١) وثانية يقول: "تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات".^(٢) وثالثة يقول: "الظواهر التي توهم كونه تعالى قابلاً للتجزؤ والتبعض".^(٣) وأيضاً في تفسيره الضخم لم يذكر مصطلح (آيات الصّفات) ولا مرة، بل مما ذكره على سبيل المثال قوله: "ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز"^(٤) والمكان^(٥)، وقوله: "ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي".^(٦) إلا أنه في كتابه (نهاية العقول) سمّاها صفات خبرية،^(٨) وكذا في كتابه (الرياض المؤنقة).^(٩) فلا مانع عنده إذاً من تسميتها آيات صفات.

وممن سار على منهج الغزالي (٥٠٥هـ) في هذه التسمية: ابن جزيء الكلبي^(١٠) (٧٤١هـ)، والشاطبي^(١١) (٧٩٠هـ)، وغيرهم.

وهؤلاء مع أنهم لم يذكروا مصطلح (آيات الصّفات) إلا أنهم لم يصرحوا برفضه، وتقرّد ابن الجوزي الحنبلي (٥٩٧هـ)^(١٢) بتخطئة وتبدعة من سمّى هذه الآيات بـ(آيات الصّفات)، فقال في كتابه (دفع شبه التشبيه): "وقد وقع غلط المصنفين الذين ذكرتهم في سبعة أوجه، أحدها: أنهم سمّوا الأخبار أخبار صفات، وإنما هي إضافات،

(١) تأسيس التقديس: ص ١٢٠.

(٢) تأسيس التقديس: ص ١١٥.

(٣) تأسيس التقديس: ص ١٥٣.

(٤) الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد وعند الحكماء هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. التعريفات: ص ١٢٧.

(٥) المكان عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتتفد فيه أبعاده. التعريفات: ص ٢٩٢.

(٦) مفاتيح الغيب: ١/١٣٤. في كلامه عن المباحث المتعلقة بالبسملة.

(٧) مفاتيح الغيب: ٧/١٣. عند تفسيره لآية الكرسي.

(٨) ينظر: نهاية العقول: ٣/٤٧٤.

(٩) ينظر: الرياض المؤنقة: ص ١٢٣.

(١٠) القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية: ص ٣٣.

وابن جزيء هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد ابن جزيء الكلبي الغرناطي، كان على طريقة مثلى من العكوف على العلم والاشتغال بالنظر والتقييد مشاركاً في فنون من عربية وفقه وأصول وأدب وحديث تقدم خطيباً ببلاده على حداثة سنة فاتفقوا على فضله، وله تصانيف منها: تفسير القرآن المسمى التسهيل لعلوم التنزيل والقوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية ووسيلة المسلم في تهذيب مسلم والبارع في قراءة نافع والفوائد العامة في لحن العامة، توفي سنة (٧٤١هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٥/٨٨. ونفح الطيب: ٥/٤١٥.

(١١) الموافقات في أصول الفقه: ٣/٩٧.

والشاطبي هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، كان أصولياً مفسراً فقيهاً محدثاً لغوياً بيانياً نظاراً إماماً مطلقاً، من أفراد العلماء المحققين، له استنباطات جليّة وأبحاث شريفة، ومن مؤلفاته: الاعتصام وشرحه على الخلاصة في النحو والموافقات في أصول الفقه وكتاب أصول النحو، مات سنة (٧٩٠هـ). ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج: ص ٤٨.

(١٢) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي الحنبلي، الإمام العلامة الحافظ المفسر، من طلابه الحافظ عبد الغني المقدسي وابن قدامة، كان بحراً في التفسير، علامة في السير والتاريخ، موصوفاً بحسن الحديث ومعرفة فنونه، فقيهاً عالماً بالإجماع والاختلاف، رأساً في الوعظ، من مؤلفاته: زاد المسير في التفسير ودفع شبه التشبيه بأكف أهل التنزيه وتذكرة الأريب والوجوه والنظائر وفنون الأفتان، توفي سنة (٥٩٧هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٣/١٤٠. سير أعلام النبلاء: ٢١/٣٦٥.

وليس كل مضاف صفة... فقد ابتدع من سمي المضاف صفة.^(١)

ولكن ابن الجوزي (٥٩٧هـ) في كتاب آخر ذكر أنها صفات، فقال: "اعلم أن الحق يوصف باليدين والوجه والعين، على الوصف الذي يليق به."^(٢)

* * *

سبب اختيار بعض العلماء للقب جديد لهذه الآيات

فنحن إذاً أمام فريقين من العلماء -كما مرّ- فريق اصطلاح على تسمية هذه الآيات (آيات الصِّفات)، وفريق سماها (آيات موهمة للتشبيه).

وعند التدقيق نجد أن كلا الفريقين هدفه واحد، وهو أن يبين كون هذه الآيات من المتشابه وأن ينفي عنها حقيقة المعنى اللغوي سواء أول أم لم يؤل، أي هدفهم نفي الأعضاء والأجزاء عن الله سبحانه، إذ إن الوجه والعين لا تسمى صفات في اللغة.

فمن سماها (آيات صفات) استخدم لفظ الصِّفات للوصول إلى هدفه، "تنبيهاً على أن هذه الألفاظ غير محمولة على حقائقها، وإنما هي مجازات استعملت في الصِّفات."^(٣)

ومن سماها (آيات موهمة للتشبيه) استخدم لفظ الإيهام للهدف نفسه أيضاً، تنبيهاً على نفي حقيقة اليد أو حقيقة العين الذي هو في أصل اللغة للجارحة والعضو.

ويبقى هنا سؤال ذو شقين، هو بما أن الهدف واحد ما السبب في اختيار بعض العلماء لمصطلح جديد؟ وهل هناك فرق بين كلا الفريقين؟

أما عن الشق الأول من السؤال فيقال في جوابه: إن المتأخرين لما سمعوا الحشوية يقولون: إنها صفات أعيان، أي أجزاء وأبعاد، علموا أن مصطلح (آيات الصِّفات) قد أسيء فهمه من العامة، بل قد وقع بعض أئمة الحديث في سوء الفهم هذا، فنجد الإمام ابن خزيمة (ت ٣١١هـ)^(٤) صنف كتاباً سماه (التوحيد)، ذكر فيه من الأحاديث الواهية التي فيها التجسيم الصريح.^(٥)

(١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: ص ١٠٤.

(٢) مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية: ص ١٥٧.

(٣) ملجئة المجسة: ص ٦٥.

(٤) هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري الشافعي الحافظ الحجة الفقيه، صاحب التصانيف. وعني في حديثه بالحديث والفقه، حتى صار يضرب به المثل في سعة العلم والإتقان، سمع من إسحاق بن راهويه، وحدث عنه البخاري ومسلم في غير الصحيحين، وله كتاب سماه =التوحيد وقد تأول فيه حديث الصورة. مات سنة (٣١١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣٦٥/١٤. وطبقات الشافعية الكبرى: ١٠٩/٣.

(٥) منها -على سبيل المثال- ما ذكره من أن العرش ينط بالله: ٢٤٠/١، وأن الله تجلى منه مثل طرف الخنصر: ٢٥٩/١، وأن سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم رآه في روضة خضراء دونه فراش من ذهب يحمله أربعة من الملائكة: ٤٨٤/١، وغير ذلك. ينظر: التوحيد وإثبات صفات الرب. وقد رجع الإمام ابن خزيمة إلى الاعتقاد الصحيح، وندم على كتابه، كما ذكر ذلك البيهقي. ينظر: الأسماء والصِّفات: ص ٢٥٩.

وكذلك وقع لعثمان بن سعيد الدارمي^(١) (٢٨٠هـ)^(٢) في رده على بشر المريسي (٢١٨هـ)^(٣) وحتى صرح محمد بن كزّام (٢٥٥هـ)^(٤) بالجسمية ونسب نفسه إلى الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)^(٥) وهؤلاء كان لهم مكانتهم في قلوب العامة فخرجوا بهم من مذهب أهل السنة والجماعة إلى مذهب التجسيم والتشبيه^(٦)، فلما شاهد المتأخرون من العلماء هذه الحال ارتأى بعضهم أن يطلق عليها آيات موهمة للتشبيه، خصوصاً أنّ الأمر اصطلاحى، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولا مانع من تغيير المصطلح حرصاً على عقائد الناس من التجسيم والتشبيه.

وأما الشق الثاني من السؤال، فالفرق بينهما هو في إثبات صفات معانٍ لاثقة بذات الله تعالى زائدة على الصفات السبعة التي دلّ عليها العقل، فمنّ عدّها آيات صفات قال ذلك، ومنّ عدّها آيات موهمة للتشبيه قال: هي معانٍ مجازية ترجع إلى الصفات السبعة.^(٧)

وبهذا يتبين لنا أنّ تسمية الآيات المشكلة الواردة في شأن الله تعالى بـ(آيات الصفات) هو اصطلاح راضيه غالب العلماء سلفاً وخلفاً، فلذا تم الاعتماد عليه في هذه الأطروحة.

* * *

(١) منها -على سبيل المثال- ما ذكره من أنّ الله تعالى يتحرك ويهبط ويرتفع ويقوم ويجلس: ٢١٥/١، وأنه مس آدم مسياً بيده: ٢٣٠/١، وأنه يقعد على العرش فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع: ٤٢٦/١، وأنه قادر على الاستقرار على ظهر بعوضة: ٤٥٨/١، وأن رأس المنارة أقرب إليه من أسفلها: ٥٠٤/١، وغير ذلك. ينظر: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتزى على الله عز وجل من التوحيد. فنجد من الأمثلة السابقة أنه **اخترع صفات** لله كصفة الحركة والجلوس والقيام التي هي لوازم الإضافات الخبرية فيلزم من النزول الحركة فأثبت الحركة لله، ويلزم من الاستواء الجلوس فأثبتته. هذا وغيره مما دفع الحافظ الذهبي (٧٤٨هـ) ليقول عنه: "وفي كتابه بحوث عجيبه مع المريسي يبالغ فيها في الإثبات، والمكوت عنها أشبه بمنهج السلف في القديم والحديث." العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها: ص ١٩٥.

(٢) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد التميمي الدارمي العلامة الحافظ الناقد، وهو غير الدرامي صاحب السنن، سمع من وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني وإسحاق بن راهويه، وصنف كتاباً في الرد على بشر المريسي وكتاباً في الرد على الجهمية، وقد قام على محمد بن كرام وطرده من هرة، توفي سنة (٢٨٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣١٩/١٣. وطبقات الشافعية الكبرى: ٣٠٢/٢.

(٣) هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي الفقيه الحنفي المتكلم؛ أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وكان مرجئاً، وكان لا يعرف النحو ويلحن لحناً فاحشاً، وروى الحديث عن حماد ابن سلمة وسفيان بن عيينة، وكان يناظر الإمام الشافعي، مات سنة (٢١٨هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢٧٧/١. والوافي بالوفيات: ١٥١/١٠.

(٤) هو محمد بن كرام السجستاني المبتدع شيخ الكرامية، كان زاهداً، عابداً، قليل العلم كثير الأصحاب، ولكنه يروي الواهيات، أخذ من المذاهب أرداها، ومن الأحاديث أوهأها، وقال خلق من أتباعه: بأن الباري جسم لا كالأجسام، وأن النبي تجوز منه الكبائر سوى الكذب، وقد سجن ابن كرام، ثم نفي، مات سنة (٢٥٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٥٢٣/١١. الوافي بالوفيات: ٣٧٥/٤.

(٥) وقد نقّش وأظهر للإمام أحمد حسن الطريقة حتى وثّقه الإمام. ينظر: دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد: ص ١٨١. وينظر: البيان لما يشغل الأذهان: ٣٠/٢.

(٦) فمثلاً يذكر ابن عساكر أنه لما توفي ابن كزّام كان عدد أصحابه ببيت المقدس نحو عشرين ألفاً. ينظر: تاريخ مدينة دمشق: ١٣٠/٥٥.

(٧) ينظر: ملجمة المجسمة: ص ٦٥-٦٦.

المبحث الثالث: التعريف بالأشاعرة.

المطلب الأول: تاريخ نشأة الأشاعرة.

من الملاحظ أنّ كثيراً من الباحثين وخصوصاً المستشرقين منهم يركز في نشوء الفرق الإسلامية وعلم الكلام على ما يسميه بالعوامل الخارجية، أي: التأثير بالثقافات الخارجية كالهندية والفارسية واليونانية الغربية عن الإسلام، أو على محاولة بعض الأمم والملل الأخرى الدس في الدين،^(١) أو على العوامل السياسية غير العلمية.^(٢) والحقيقة أنّ أهم الفرق الكلامية من الخوارج^(٣) والشيعية^(٤) والإباضية^(٥) والزيدية^(٦) والمعتزلة^(٧) والقدرية^(٨)،

(١) ينظر: نقد الخطابات الاستشراقية: ١/١٧٠.

وهذا هو حال أغلب المستشرقين إعادة كل ناحية من نواحي الثقافة الإسلامية إلى الثقافات الأجنبية ليوصلوا القارئ إلى نتيجة مفادها أن المسلمين لا يوجد لهم شخصية مستقلة تتبع أفكارهم باستقلال.

(٢) ينظر على سبيل المثال ما قاله جولد تسيهر (١٣٤٠هـ) في كتابه: العقيدة والشرعية في الإسلام: ص ١٨٨.

(٣) هم الذين خرجوا على سيدنا علي، وكل من خرج عن الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، وهم فرق كثيرة، وكبار فرقهم ستة: الأزارقة والنجدات والعجاردة والثعلبية والإباضية والصفارية، والباقر فروعهم، وسائر فرقهم متفقون على أنّ العبد يصير كافراً بالكبائر من الذنوب، وعلى تكفير عثمان وعلي وطلحة والزبير وعائشة، وتعظيم أبي بكر وعمر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة واجبا. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/١٠٦. واعتقادات فرق المسلمين: ص ٤٦.

(٤) الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص وقدموه على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إماماً جلياً وإماماً خفياً واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو ببقية من عنده، وقالوا: ليست الإمامية قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسول عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب وثبوت عصمة الأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، وهم خمس فرق: كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال وبعضهم إلى السنة وبعضهم إلى التشبيه. ينظر: مقالات الإسلاميين: ١/٦٥. و الملل والنحل للشهرستاني: ١/١٤٤.

(٥) أتباع عبد الله بن إباح، ظهر في زمن مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية فقاتله، وهم إحدى فرق الخوارج، خرجوا من سواد الكوفة وقتلوا الناس وسبوا الذرية وقتلوا الأطفال وكفروا الأمة وأفسدوا في العباد والبلاد، يعتقدون أن مخالفهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكرتهم جائزة وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح عند الحرب حلال، وأن دار مخالفهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وقالوا في مرتكبي الكبائر إنهم موحدون لا مؤمنون. ينظر: التنبيه والرد: ص ٥٦. والملل والنحل للشهرستاني: ١/١٣١. اعتقادات فرق المسلمين: ص ٥١.

(٦) أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، وزيد بن علي تنمذ في الأصول على واصل بن عطاء رأس المعتزلة، فاقبست منه الاعتزال وصار أصحابه معتزلة، وأما في الفروع: فهم على مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة، وكان من مذهب زيد جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، فقال: كان علي أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه، وهم اصحاب سمت يظهرهم زهداً وعبادة وخيراً ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. ينظر: التنبيه والرد: ص ٤١. والملل والنحل للشهرستاني: ١/١٥٣. واعتقادات فرق المسلمين: ص ٥٢.

(٧) هم أتباع واصل بن عطاء (١٣١هـ)، وقد تفرقت المعتزلة إلى عشرين فرقة، كل فرقة تكفر الأخرى، ولكنهم مجمعون على خمسة أصول، هي: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم متفقون على نفي صفات الله من العلم والقدرة، وعلى أنّ الله ليس خالقاً لأفعال العباد، ويسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد. ينظر: التبصير في الدين: ص ٦٣. اعتقادات فرق المسلمين: ص ٣٨.

(٨) وأما القدرية فهم سبع فرق وهم أصناف، فصنف يزعمون أن الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم؛ لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي، وصنف يقال لهم المفوضة زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم وأنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض دون توفيق الله وهده، ومنهم صنف زعموا أن الله جعل إليهم الاستطاعة تاماً كاملاً لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه، ومنهم صنف أنكروا أن يكون العلم سابقاً على ما به العباد =

لم يقولوا ما قالوه بناء على ما قرؤوه من الكتب المترجمة من الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية،^(١) فمثلاً في حلقة الحسن البصري (١١٠هـ) كان يوجد حشوية،^(٢) وكان من تلاميذه واصل بن عطاء (١٣١هـ)^(٣) زعيم المعتزلة وقصة اعتزاله عنه مشهورة،^(٤) ولم يكن قد تُرجم أيُّ كتاب في الفلسفة في ذلك الوقت.

لذا فإنَّ أكثر عوامل نشوء الفرق هي عوامل داخلية، دون إغفال لأثر العوامل الخارجية في نشوء الفرق وتقويتها، ودون إغفال لوجود بعض الفرق -لا كلها- ذات النشأة السياسية، فالخوارج والشيعة نشأتا بسبب عاطفة سياسية، بخلاف المرجئة^(٥) والقدرية والمعتزلة التي نشأت نتيجة البحث العلمي،^(٦) وقد أخطأ بعض الباحثين حين أعادوا أسباب نشوء غالب الفرق إلى أسباب سياسية بصبغة دينية.^(٧)

ولعل أهم ما يندرج في العوامل الداخلية هو اختلال الفهم، وعدم وضوح بعض النصوص، وظنية أغلب النصوص، ووجود المحكم والمتشابه، واختلاط النصوص الصحيحة بالضعيفة، واختلال المناهج التي يُحكّمها بعض المسلمين في الفهم، فليس أحد من المسلمين معصوماً بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لذا فتصوّر نشوء أفهام غير صحيحة أمر طبيعي متوقع، فبعض المسلمين أصابوا وبعضهم أخطؤوا.^(٨)

* * *

أما بخصوص نشأة المدرسة السنية الكلامية خاصة، فيعود إلى اهتمام بعض أئمة السلف بعلم الكلام، واستخدامه في مواجهة الفرق التي نشأت عن الفهم الخاطئ وعن المناهج الخاطئة. وأول متكلمي أهل السنة من الصحابة علي بن أبي طالب (٤٠هـ)، وذلك لمناظرته الخوارج في الوعد والوعيد،^(٩) ومناظرته القدرية في المشيئة^(١٠)

=عاملون وما هم إليه صائرون، ومنهم صنف أنكروا أن الله عز و جل خلق ولد الزنا أو قدره أو شاءه أو علمه تعالى الله عما قالوا وأنكروا أن يكون الرجل الذي سرق في عمره كله أو يأكل الحرام أن يكون ذلك رزق الله. ينظر: التنبيه والرد: ص ١٤١. والفرق بين الفرق: ص ١٠٤.

(١) ينظر: نقد الخطاب الاستشراقي: ١/١٧٠.

(٢) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٣/٩٢٥.

(٣) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي، كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علم الكلام وغيره، اعتزل حلقة الحسن البصري في مسألة المنزلة بين المنزلتين. ينظر: وفيات الأعيان: ٦/٧. وأمالى المرتضى: ١/١٦٣.

(٤) ينظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص ٣٩.

(٥) هم الذين يقولون بالإرجاء في الإيمان، بمعنى أنهم يقولون: لا تُضَرُّ المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر، والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج ومرجئة القدرية ومرجئة الجبرية والمرجئة الخالصة. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/١٣٧. والتبصير في الدين: ص ٨٣.

(٦) ينظر: مقدمة الكوثري لكتاب تبیین كذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: ص ١٨-١٩.

وقد قسّم الدكتور عبد الحليم محمود الفرق إلى نوعين، أحزاب دينية: وهي لا شأن لها بالعقائد إلا عرضاً، كالخوارج والشيعة، وفرق دينية: وهي لا شأن لها بالسياسة إلا عرضاً، كالمشبهة والمعتزلة. وقد اقتبس هذا التقسيم من صنيع ابن خلدون (٨٠٨هـ) في مقدمته حيث إنه تحدث عن الفرق، ولم يذكر الشيعة والخوارج بينهم. ينظر: التفكير الفلسفي في الإسلام: ص ٨٥-٨٦.

(٧) كأحمد أمين وحمود غرابية. ينظر: فجر الإسلام: ص ٢٥٢-٢٩١. وأبو الحسن الأشعري لحمود غرابية: ص ٢٢-٤٠.

(٨) ينظر: مقدمة ابن خلدون: ٣/٣١. وعوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام: ص ١٨.

(٩) الوعد والوعيد أصل من أصول المعتزلة، ولا خلاف بينهم فيه، ومعناه: أنَّ وعيد الله بالعقاب حق لا يجوز على الله الإخلاف فيه ولا الكذب، كما أنَّ وعده بالثواب حق. ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاظمي عبد الجبار: ص ٣٥٠.

(١٠) مشيئة الله عبارة عن تجلي الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود. التعريفات: ص ٢٧٧.

والاستطاعة^(١) والقضاء والقدر،^(٢) ثم عبد الله بن عمر (٧٣هـ) في براءته من القدرية.

وأول المتكلمين من الفقهاء أبو حنيفة (١٥٠هـ) والشافعي (٢٠٤هـ)،^(٣) ولكل منهما كتاب في الرد على أهل البدع، ثم جاء بعد الشافعي تلامذته كالحارث المحاسبي (٢٤٣هـ)^(٤) وأبي علي الكرابيسي (٢٤٨هـ)^(٥) والبيوطي (٢٣١هـ)،^(٦) ثم جاء من بعدهم ابن كُلاب (٢٤١هـ)،^(٧) كلهم ينتصر لمذهب أهل السنة بعلم الكلام، ثم جاء من بعدهم الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، سار على نهجهم واقتفى أثرهم، بعلم ملأ الدنيا.^(٨)

إذاً، فأبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) والذي يُنسب إليه المذهب الأشعري، لم يبتدع مذهباً جديداً، وإنما هو على مذهب أهل السنة والجماعة، ولكنه أبرز علم التوحيد ونظمه وقوّده ودلّل عليه وعلى مسائله وردّ على الخصوم وناقشهم وحاورهم وجادلهم وأعلن مناظرتهم وتصدى لإقامة الحق، فلما رأى علماء الأمة مجاهدته المخالفين في إقامة أصول الدين، اعترفوا بفضلته وأنزلوه منزلة تليق به، ونسبوا له المذهب وانتسبوا إليه، "وإنما كانوا يُعرفون قبل ذلك بالمُتَنَبِّه، سمة عرّفهم بها المعتزلة، إذ أثبتوا من السنة والشرع ما نفوه،"^(٩) ومن هنا صاروا يقولون: واضع علم الكلام هو: أبو الحسن الأشعري.^(١٠)

(١) الاستطاعة هي عرض يخلفه الله تعالى في الحيوان يفعل أو يفعل به الأفعال الاختيارية والاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة متقاربة في المعنى في اللغة و أما في عرف المتكلمين فهي عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك. التعريفات: ص ٣٥.

(٢) القضاء: الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد. والقدر تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة، فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر، وخروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء. التعريفات: ص ٢٢٠ + ص ٢٢٥.

(٣) ما ورد من ذمّ الشافعي للكلام وأهله، فالمقصود به علم الكلام الخاص بالفرق المنحرفة كالمعتزلة، حيث إن علم الكلام كان يطلق على مخالفي أهل السنة، قيل الإمام الأشعري. قال ابن بزيّة في كتابه الإسعاد بتحريّر مقاصد الإرشاد: "وأما قول القائل: إنهم نهوا عن النظر فيه، فباطل! وإنما نهوا عن علم جهنم والقدرية وحفص الفرد وغيرهم من أهل البدع، وهم الذين ذمهم الشافعي وغيره من السلف من المحدثين." كذا في كتاب: الفتاوى الحديثية: ص ٢٠٨.

(٤) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي البصري الأصل الزاهد المشهور، ممن اجتمع له علم الظاهر والباطن، وله كتب في الزهد والأصول، منها: فهم القرآن والتوهم وماهية العقل وكتاب الرعاية. وكان قد ورث من أبيه سبعين ألف درهم، فلم يأخذ منها شيئاً، قيل: لأن أباه كان يقول بالقدر. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٢/٢٧٥. ووفيات الأعيان: ٢/٥٧.

(٥) هو أبو علي الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي البغدادي؛ صاحب الإمام الشافعي وأجازه، وأحفظهم لمذهبه، وله تصانيف كثيرة في أصول الفقه وفروعه. وكان متكلماً عارفاً بالحديث، مات سنة (٢٤٨هـ). ينظر: ووفيات الأعيان: ٢/١٣٢. طبقات الشافعية الكبرى: ٢/١١٧.

(٦) هو أبو يعقوب يوسف بن يحيى المصري البويطي، صاحب الإمام الشافعي، كان واسطة عقد جماعته وأظهرهم نجابة، اختص بالشافعي في حياته، وقام مقامه في الدرس والفتوى بعد وفاته، من مؤلفاته: المختصر المختصر من كلام الشافعي، مات سنة (٢٣١هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٢/١٦٢. ووفيات الأعيان: ٧/٦١.

(٧) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، أخذ عنه الكلام: داود الظاهري، والحارث المحاسبي، وقد ذكره ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي في آخر كتابه غاية المرام فقال: ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه، مات سنة ٢٤١هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: ١١/١٧٤. وطبقات الشافعية الكبرى: ٢/٣٠٠.

(٨) ينظر: أصول الدين للبغدادي: ص ٣٠٧-٣١٠.

(٩) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: ص ٢٥.

(١٠) ينظر: الفتاوى الحديثية: ص ٢٠٨.

"وإنما نسب إلى الأشعري من حيث إنه بيّن مناهج الأولين ولخص موارد البراهين، ولم يحدث بعد السلف إلا مجرد الألقاب والاصطلاحات، وقد حدث مثل ذلك في كل فن من فنون العلم".^(١)

فالأشعري هو في علم التوحيد كالشافعي (٢٠٤هـ) في علم الفقه وأصوله، فالشافعي لم يخترع مذهباً، وإنما أسس طريقة الاجتهاد والاستنباط، فنسب المذهب إليه، ونسب وضع علم الأصول له، ومن جاء بعده لم يتابعه إلا لأنه وجد في نفسه ما قاله الشافعي، فوافقه واتبعه، فغاية الأمر أن الشافعي بذل الجهد الكبير لمحاولة تنظيم طريقة التفقه، وهو ما فعله الأشعري في علم التوحيد.

ومن أكبر الأدلة على أن أبا الحسن الأشعري كان متبوعاً لاعتقاد من قبله من أهل السنة لا مبتدعاً أنك تجد في نفس زمان أبي الحسن الأشعري عالماً اسمه أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)^(٢) عاش في (سمرقند) بآسيا الوسطى، لم يلتق بالأشعري ولم يكن بينهما مراسلات، يقوم بنفس العمل الذي قام به الأشعري فيصلاّن إلى نتائج واحدة وأصول واحدة بطرق استدلال واحدة، ولا تجد بينهما خلافاً أصلياً، وإنما خلافاتهم إما لفظية، أو معنوية لكنها في الفروع التي تحتمل الاجتهاد وتكون أدلتها ظنية،^(٣) وقد عمل الماتريدي نفس عمل الأشعري، ولقي من احترام العلماء ما لقيه الأشعري فنُسب أيضاً المذهب السني إليه، ولشدة التوافق بين المذهبين أصبح يطلق عليهما بعد فترة اسم واحد جامع لهما فأصبح يقال: الأشاعرة، ويقصد بذلك الأشاعرة والماتريدية،^(٤) وأصبحت تجد كتاباً ماتريدياً يشرحه أشعري، كما في كتاب (العقائد النسفية) ألفه الإمام أبو حفص النسفي الماتريدي (٥٣٧هـ)،^(٥) وشرحه الإمام السعد التفتازاني الأشعري (٧٩٢هـ).^(٦)

قال السبكي (٧٧١هـ): "اعلم أن أبا الحسن لم يُبدع رأياً، ولم يُنشئ مذهباً، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقّد على طريق السلف نطاقاً، وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك، السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً".^(٧)

(١) قاله ابن بزيّة في كتابه الإسعاد بتحرير مقاصد الإرشاد، نقلاً عن الفتاوى الحديثية: ص ٢٠٨.

(٢) هو: محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي الحنفي، من كبار العلماء تخرج بأبي نصر العياضي، كان يقال له إمام الهدى، من مؤلفاته: كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب بيان أوهام المعتزلة وتفسيره المسمى تأويلات القرآن، مات بسمرقند سنة (٣٣٣هـ). ينظر: تاج التراجم: ص ٢٤٩. الجواهر المضية: ١٣٠/٢.

(٣) ينظر: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية: ص ١٦. من مقدمة المحقق.

(٤) ينظر: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: ٨٢/١.

(٥) هو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد النسفي الحنفي الماتريدي، العلامة المحدث، من أهل سمرقند، وهو مصنف تاريخها، وله نحو من مائة مصنف، مات سنة (٥٣٧هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ١٢٧/٢٠. تاج التراجم: ص ٢١٩.

(٦) هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والأصليين والمنطق وغيرها، وأخذ عن العضد الإيجي، اشتهر ذكره، وطار صيته، وانتفع الناس بتصانيفه، ومنها: شرح العضد، شرح التلخيص مطول وآخر مختصر، شرح القسم الثالث من المفتاح، التلويح على التتقيح في أصول الفقه، شرح العقائد، المقاصد في الكلام، شرحه، شرح الشمسية في المنطق، شرح تصريف العزي، الإرشاد في النحو، حاشية الكشف، مات سنة (٧٩٣هـ). ينظر: بغية الوعاة: ٢٨٥/٢. وشذرات الذهب: ٣١٨/٦.

(٧) طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٣٦٥.

وبعض الباحثين لا يعلم قيمة الأشعري ولا قيمة مذهبه، فينسب أسباب نشوء المذهب الأشعري إلى عوامل تدل على جهل منه بنشأة المذاهب عامة وبالأشعري خاصة، حيث يقول: "لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مبتكراً من أي وجه، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التي وصلت إليه، والتوفيق بينها، ولم يسلم هذا من التناقض".^(١) وبعضهم ذهب إلى أن الأشعري أراد استغلال كراهية الناس للمعتزلة، وأن يظفر بالمجد والبطولة على حسابهم.^(٢)

وبعضهم ادعى أن أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) بقي معتزلياً، وإنما أظهر التسنن لما رآه من أقول نجم الاعتزال، وأنه آل إلى زوال.^(٣)

وبعض الباحثين يرى أن نشأة المذهب الأشعري سياسية، حيث وجد أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) أن الخليفة المتوكل (٢٤٧هـ) تخلى عن نصرة المعتزلة، فمال مع هوى الخليفة وهاجم الاعتزال.^(٤) وهذا الكلام فيه استهزاء بكل من انتسب إلى المذهب الأشعري، فالمذاهب لا تنشأ بصناعة السلطة، بل المذاهب هي التي تصنع الحكام والسلطات.

نعم قد تؤثر دولة بالمذهب لكنها لا تصنعه، ولو وجد مذهب صنعه حكومة أو دولة ما، فسيزول بزوالها. وهذا القول منهم ما هو إلا نتيجة تأثر بفلسفات غربية، قائمة على أن نشأة المذاهب، بل وحتى الأديان راجع لعوامل سياسية، "فمن الخطأ تماماً الظن أن مذهب الأشاعرة قد وجد رعاية وحماية من الدولة منذ نشأته، وأن ذلك مما يَسَّر له الانتصار والانتشار".^(٥)

* * *

(١) قال ذلك المستشرق دي بور في كتابه: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ١٠٢.

(٢) نقل هذا القول الدكتور حمودة غرابية عن بعض الباحثين في كتابه: أبو الحسن الأشعري: ص ٦١.

(٣) ينظر: المعتزلة لزهدي جار الله: ص ٢٥٤.

(٤) ممن قال ذلك حسن السقايف. ينظر: مقدمة تحقيقه لكتاب الإبانة عن أصول الديانة: ص ٣٧.

(٥) في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين: ٣٩/٢.

المطلب الثاني: أصول المذهب الأشعري وأهم معتقداته

أصول المذهب:

المذهب الأشعري هو مدرسة علمية عريقة، لا يدعى عصمتها عن الخطأ، إلا أنه في الوقت ذاته يدرك الباحث فيها مكانتها العظيمة في تاريخ الأمة وحاضرها ومستقبلها، فلم تأت المدرسة الأشعرية بعقائد تخالف عقائد الصحابة والسلف الصالح من الأمة، وإنما أعادت تقرير هذه العقائد الإسلامية وفق منهج علمي رصين.

ينطلق الأشاعرة في اعتقادهم من أصول مشتركة ذكرها الإمام عبد القاهر البغدادي الأشعري (٤٢٩هـ)^(١) حيث قال: "قد اتفق جمهور أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين، كل ركن منها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته، ولكل ركن منها شعب، وفي شعبها مسائل اتفق أهل السنة فيها على قول واحد وضلوا من خالفهم فيها.

وأول الأركان التي رأوها من أصول الدين إثبات الحقائق والعلوم، على الخصوص والعموم.

والركن الثاني هو العلم بحدوث العالم في أقسامه، من أعراضه وأجسامه.

والركن الثالث في معرفة صانع العالم وصفات ذاته.

والركن الرابع في معرفة صفاته الأزلية.

والركن الخامس في معرفة أسمائه وأوصافه.

والركن السادس في معرفة عدله وحكمته.

والركن السابع في معرفة رسله وأنبيائه.

والركن الثامن في معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء.

والركن التاسع في معرفة ما أجمعت الأمة عليه من أركان شريعة الإسلام.

والركن العاشر في معرفة أحكام الأمر والنهي والتكليف.

والركن الحادي عشر في فناء العباد وأحكامهم في المعاد.

والركن الثاني عشر الخلافة والإمامة، وشروط الزعامة.

والركن الثالث عشر في أحكام الإيمان والإسلام في الجملة.

والركن الرابع عشر في معرفة أحكام الأولياء ومراتب الأئمة الأتقياء.

والركن الخامس عشر في معرفة أحكام الأعداء من الكفرة وأهل الأهواء.^(٢)

ثم قال بعد ذلك: "فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها وضلوا من خالفهم فيها وفي كل ركن منها

(١) هو الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الفقيه الشافعي الأصولي الأديب؛ كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب، ودرّس سبعة عشر فناً، وكان قد تفقه على أبي إسحاق الإسفراييني وجلس بعده للإملاء في مكانه، من مؤلفاته: الفرق بين الفرق وأصول الدين وتأويل المتشابهات في الأخبار وتفسير القرآن، وتوفي سنة (٤٢٩هـ). ينظر: تبیین کذب المفتري: ص ٢٥٤. ووفيات الأعيان: ٣/٢٠٣.

(٢) الفرق بين الفرق: ص ٢٧٩-٢٨٠. وينظر: أصول الدين للبغدادي: ص ١-٢.

مسائل أصول ومسائل فروع وهم يجمعون على أصولها وربما اختلفوا في بعض فروعها اختلافاً لا يوجب تضليلاً ولا نفسيقاً^(١)

وقد انبنى على هذه الأصول مسائل مهمة، منها:

- دليلهم على وجود الله العقل لا النقل،^(٢) فيثبتون حدوث العالم، ثم احتياجه إلى محدث قديم، وإلا وقعنا في الدور^(٣) والتسلسل^(٤) وهما محالان. فجمهور أهل السنة من أهل النظر على أن أدلة وجود الله عقلية.^(٥)
- إثبات صفة لله يكون بأحد طرق ثلاثة، الأول: ما دلّ فعل الله على إثباتها، كالقدرة والعلم، والثاني: ما دلّ وجوب اتصاف الله بالكمال على إثباتها، كالسمع والبصر، والثالث: ما دلّ النصّ على إثباتها، كالوجه والعين.^(٦)

- في تعاملهم مع نصوص الكتاب والسنة كان الأصل عندهم حملها على ظاهرها وحقيقتها، وعدم اللجوء إلى التأويل أو المجاز إلا لضرورةٍ ودليل، كتنزيه الله عز وجل عما لا يليق به. قال الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ): "القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر".^(٧) وقال أيضاً: "حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة".^(٨) وقال: "ولا يجوز أن يعدل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حجة ولا دلالة".^(٩) وهذه النصوص من الإمام أبي الحسن الأشعري في غاية الأهمية، فهو لا يمنع من الحمل على خلاف الظاهر أو الحمل على المجاز لكنه يشترط لذلك الدليل، فلا مانع عنده من التأويل إذا قامت الحجة على عدم إرادة الظاهر، وهذا أمر متفق عليه بين كل الأشاعرة.

- لا تعارض بين العقل القاطع والنقل الثابت، فمن المُحال أن يوجد نصّ قطعي الدلالة والثبوت يخالف قطعي العقل،^(١٠) قال الجويني (٤٧٨هـ): "إذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيحٍ أشعريّ بذهوله أو غباوته، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه؛ فإنه ليس بعد العلم بيان ولا ترجيح، وإنما الترجيحات

(١) الفرق بين الفرق: ص ٢٨٠. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٠٧/٢-٤٠٨.

(٢) كما فعل ذلك الأشعري في اللمع: ص ١٧-١٨.

(٣) الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف (أ) على (ب) وبالعكس، أو بمراتب ويسمى الدور المضمّر كما

يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (أ). التعريفات: ص ١٤٠.

(٤) التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية. التعريفات: ص ٨٠.

(٥) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٦٣/١.

(٦) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ص ٤١.

(٧) الإبانة عن أصول الديانة بتحقيق فوقية حسين: ١٣٨/٢.

(٨) الإبانة عن أصول الديانة بتحقيق فوقية حسين: ١٣٩/٢.

(٩) اللمع: ص ٦٥.

(١٠) ينظر: المستصفي من علم أصول الفقه: ٣٥٣/٣.

تغليبات لطرق الظنون، ولا معنى لجريانها في القطعيات، فإنَّ المرجح أغلب في الترجيح وهو مظنون، والمظنون غير جار في مسلك القطع فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها؟^(١) وقال الإمام الغزالي: "ولا يتصور في الأدلة القطعية تعارض." ^(٢) فالتعارض محصور في الظنيات. ^(٣)

- يحمل المتشابه على المحكم، انطلاقاً من كون المحكمات أمّ الكتاب، أي: الأصل والمرجع لفهم الكتاب. قال الرّازي: "القرآن كله كالسورة الواحدة، وكالآية الواحدة، يصدق بعضها بعضاً، ويبين بعضها معنى بعض." ^(٤)

- عدم تكفير أحد من أهل القبلة، ^(٥) وهذه كانت آخر وصية أوصاها الأشعري لطلابه، كما ذكر ذلك ابن عساكر (٥٧١هـ). ^(٦)

* * *

وقد أثمرت هذه الأصول والمسائل **المعتقدات الرئيسة** الآتية فيما يتعلق بقسم الإلهيات:

- لا يوصف الله بصفات المخلوقين كالحركة والسكون، والانتقال من مكان إلى مكان، كما نصّ على ذلك أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ). ^(٧) فهو لا يشبه المخلوقات من أي وجه، إذ إنه كما قال الأشعري: "لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته، أو يشبهه من بعض جهاته، وإن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه." ^(٨)

- الاشتراك في الأسماء والصفات بين الله وبين خلقه لفظي لا معنوي، فالمعنى الذي أطلقه الأشاعرة على الخالق مختلف تماماً عن المعنى الذي أطلقوه على المخلوق، فمثلاً الله عالم وزيد عالم، الاسم المشتق الذي أطلقوه على صفة الله تعالى وعلى صفة زيد ليس بينهما أيّ شبه إلا في الاسم فقط، لكنّ المعنى

(١) البرهان في أصول الفقه: ١١٤٣/٢-١١٤٤.

(٢) المستصفى من علم أصول الفقه: ٥٣/٤.

(٣) ينظر: المستصفى من علم أصول الفقه: ١٦١/٤.

(٤) مفاتيح الغيب: ٢٩٥/٣٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيَنَّكَ فُرُشٌ﴾ [إبراهيم: ١٠] إقريش: ١.

(٥) أهل القبلة من صدّق بضروريات الدين كلها عند التقصيل، وأهل الأهواء من أهل القبلة الذين معتقدتهم غير معتقد أهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبّهة. الكليات: ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٦) ينظر: تبیین کذب المفتري: ص ١١٩.

وابن عساكر هو الحافظ أبو القاسم ثقة الدين علي بن أبي محمد الحسن بن هبة الله، المعروف بابن عساكر الدمشقي، كان محدث الشام، ومن أعيان فقهاء الشافعية، غلب عليه الحديث فاشتهر به وبالف في طلبه إلى أن جمع منه ما لم يتفق لغيره، من مؤلفاته: التاريخ الكبير لدمشق في ثمانين مجلدة، أتى فيه بالعجائب، وكتاب تبیین کذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، مات سنة (٥٧١هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٣/٣٠٩. طبقات الشافعية الكبرى: ١٣/٢.

(٧) ينظر: استحسان الخوض في علم الكلام: ص ١١.

(٨) استحسان الخوض في علم الكلام: ص ١٤. وينظر: للمع: ص ٢٠.

مختلف تماماً بين الصفتين، أما كون صفات الله تعالى تشترك ببعض اللوازم الاعتبارية^(١) لا الذاتية مع صفات خلقه فهذا اشتراك اعتباري فقط وهو المصحح لإطلاق الاسم على الله تعالى وعلى خلقه، وقد نص الإمام التفتازاني (٧٩٢هـ) على جواز اشتراك المختلفات في لازم واحد.^(٢)

- ذات الله تعالى لا نعرف حقيقتها، وكذا صفاته، فهو "لا يبلغ كنه صفته الواصفون"^(٣) إلا أنها لا تشبه أي شيء من ذوات المخلوقات وصفاتهم، ونثبت للذات والصفات اللوازم الاعتبارية، ولذلك عرفوا صفات الله تعالى بالرسم^(٤) لا بالحد^(٥) والحقيقة^(٦). قال الرّازي: "لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته، وذلك لأننا لا نعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي لأجله ظهر الإحكام والإتقان في عالم المخلوقات، فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندري أنه ما هو؟ ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس، وكذا القول في كونه قادراً وحياً".^(٧)

- لا يوصف الله بالجسمية، قال الإمام أبو الحسن الأشعري: فإن قال قائل: لم أنكرتم أن يكون الله تعالى جسماً؟ قيل له: أنكرنا ذلك؛ لأنه لا يخلو أن يكون القائل لذلك أراد ما أنكرتم أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً، أو أن يكون أراد تسميته جسماً وإن لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً عميقاً، فإن كان أراد ما أنكرتم أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً، كما يقال ذلك للأجسام فيما يلينا، فهذا لا يجوز؛ لأن المجتمع لا يكون شيئاً واحداً؛ لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا من شيئين؛ لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعاً، وقد بينّا آنفاً أن الله عز وجل شيء واحد، فبطل بذلك أن يكون مجتمعاً. وإن أراد: لم لا تسمونه جسماً وإن لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً؟ فالأسماء ليست إلينا، ولا يجوز أن نسمي الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه.^(٨)

- نفي الحركة عن الله لا يعني إثبات السكون، بل السكون منفي عنه، والسبب في صحة نفيهما عن الله أن هذه الأمور مما لا يصح اتصاف الله بها، كما ذكر ذلك الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ).^(٩)

(١) الأمر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً وهو الماهية بشرط العراء. التعريفات: ص ٥٤.

(٢) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام: ٧٩/٢.

(٣) رسالة ابن أبي زيد القيرواني: ص ١٧.

(٤) التعريف بالرسم نوعان: التعريف بالرسم التام: ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. والتعريف بالرسم الناقص: ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجنس الضاحك. أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماشٍ على قدميه. التعريفات: ص ١١١.

(٥) التعريف بالحد نوعان: التعريف بالحد التام: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق. والتعريف بالحد الناقص: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالجسم الناطق. التعريفات: ص ١١٢.

(٦) ينظر ذلك على سبيل المثال في حاشية الباجوري تعريف القدرة: ص ١٢٠، وتعريف الحياة: ص ١٢٩.

(٧) مفاتيح الغيب: ١٤٨/٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كَرِيمٌ وَاللَّهُ وَجِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٥٠٣/٢.

(٨) اللمع: ص ٢٣-٢٤.

(٩) ينظر: اللمع: ص ٤٠+٤٢.

- صفات الله أزلية، ولا تحدث لله صفة، قال الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ): "ويستحيل أن يكون المحدث^(١) قديماً والقديم محدثاً".^(٢) هذا بالنسبة لصفات الذات، أما صفات الأفعال فهي حادثه،^(٣) فمثلاً الاستواء عند الأشعري فعلٌ فعله الله، وقد نقل ذلك عنه أكابر أتباعه،^(٤) بل ونقله عنه ابن تيمية (٧٢٨هـ).^(٥)
- كل صفات الذات هي كمال لله تعالى، أما أفعال الله الجائزة - وكل أفعاله جائزة - فلا كمال لله فيها، وإلا كان الله مفتقراً إلى خلقه، ويلزم منه أيضاً خلو الذات عن الكمال في الأزل.^(٦) فصفات الأفعال صفات جائزة على الله، وهي ليست بصفات كمال،^(٧) بل هي أثر عن صفات الكمال من العلم والإرادة والقدرة، وفرق بين الأثر والمؤثر.
- صفات الله ليست عين الذات، وليست غير الذات، قال الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ): "لا يقال لصفاته هي هو، ولا غيره".^(٨) ومعنى كون الصفات ليست عين الذات: أن حقيقة الذات غير حقيقة الصفات؛ فالصفة غير الموصوف، ومعنى كون الصفات ليست غير الذات: أي أنها لا تنفك عن الذات، فحقيقة الصفة غير حقيقة الذات بل هي زائدة عليها لكنها لا تنفك عنها.^(٩)
- أثبت الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) لله صفة الوجه واليدين والعين،^(١٠) لكنه أثبتتها على أنها صفات معان قائمة بالذات الإلهية،^(١١) فهي ليست بصفات أعيان قائمة بنفسها وليست بأجزاء وأبعاد، وليست جوارح ولا أدوات، وبهذا يكون إثباته لها مخالفاً لإثبات المجسمة^(١٢) والحشوية، كما نصّ على ذلك ابن عساكر (٥٧١هـ).^(١٣)

(١) المحدث ما يكون بمادة ومدة وقيل ما كان لوجوده ابتداء. التعريفات: ص ٢٦٢.

(٢) استحسان الخوض في علم الكلام: ص ١٤.

(٣) صفات الأفعال أمر اعتباري لا صفة حقيقية. ينظر: شرح العقائد العضدية مع حاشية الكليني: ١٤٦/٢.

(٤) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ٣٢٥-٣٢٦. وأصول الدين: ص: ١١٣، والأسماء والصفات: ص ٣٨٠، وتبيين كذب المفتري: ص ١٢٠.

(٥) ينظر: شرح حديث النزول: ص ٢٦٢.

وابن تيمية هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني ثم الدمشقي الحنبلي، تفقه وصنف ودرس وأفتى وفاق الأقران وصار عجا في سرعة الاستحضار وقوة الجنان والتوسع في المنقول والمعقول، وكان قوالاً بالحق لا تأخذه بالله لومة لائم، وافترق الناس فيه شيعاً فمنهم من نسبته إلى التجسيم ومنهم من ينسبه إلى الزندقة، من مؤلفاته: منهاج السنة والرسالة التدمرية وشرح حديث النزول ودرء تعارض العقل والنقل، مات سنة (٧٢٨هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ١٦٨/١. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: ٥٧/١.

(٦) الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي مدة لا يتوهم انتهاءها بالفكر والتأمل البتة وهو الشيء الذي لا نهاية له. التعريفات: ص ٢١.

(٧) ينظر: شرح العقائد العضدية مع حاشية الكليني: ١٤٩/٢.

(٨) مجرد مقالات الأشعري: ص ٣٨.

(٩) ينظر: حاشية الباجوري على جوهر التوحيد: ص ١٤٠.

(١٠) ينظر: الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ٢٢/٢.

(١١) فالصفات عند الأشعري هي معان لا تقوم بنفسها. كما ذكر ذلك في الملح: ص ٤٣.

(١٢) هم الذين قالوا بأن الله جسم، ثم اختلفوا بعد ذلك على أقوال كثيرة، ينظر: مقالات الإسلاميين: ٢٨١/١-٢٨٤.

(١٣) ينظر: تبيين كذب المفتري: ص ١٢٠.

بل إن ابن تيمية (٧٢٨هـ) اعترف أن أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) يثبت هذه الصفات على أنها صفات معان لا أعيان.^(١) فلا يعتقد في إثباتها الأعضاء والجوارح، ولا الطول والعرض، والغلظ والدقة، ونحو هذا مما يكون مثله في الخلق، وقد نصّ على ذلك أيضاً الحافظ الإسماعيلي (٣٧١هـ).^(٢)

فأبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) مع إثبات هذه الصفات ينفي عن الله الأبعاد والأجزاء، حيث إنه سئل هل يرى الله كله أم بعضه؟ فأجاب: "إن جميع ذلك محال؛ لأن ما لا كل له ولا بعض له يرى على ما هو به كما يُعلم، وكما يرى ما له كل على ما هو به، فلا ينقلب بالرؤية، كذلك ما لا كل له يرى ولا كل له."^(٣)

قال ابن فورك (٤٠٦هـ): "فأما ما يثبت من طريق الخبر، فلا يُنكر [أي أبو الحسن الأشعري] أن يردّ الخبر بإثبات صفات له تُعتقد خبراً، وتُطلق ألفاظها سمعاً، وتُحقّق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدّين والوجه والجنب والعين؛ لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات."^(٤)

- الله تعالى قديم ولا قديم غيره، كان ولم يكن شيء غيره، فلا شيء قبله، ولا شيء معه، فالعالم وهو كل ما سوى الله تعالى، كالعرش وما دونه هو مخلوق حادث بعد أن لم يكن.^(٥)
- القرآن كلام الله قديم غير مخلوق، وهو معنى قائم بذات الله، ليس بحرف ولا صوت، فالأحرف والأصوات مخلوقة، هذا هو قول أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)،^(٦) فكلام الله صفة قديمة، فالله تعالى لم يزل متكلماً، كما نصّ على ذلك الإمام الأشعري،^(٧) فلا يوصف الله بالسكوت، فالكلام صفة ذات لا صفة فعل.
- لا تقوم الحوادث^(٨) في ذات الله تعالى، فالذي يقول به الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) أن الفعل لا يقوم بالذات.^(٩) وأن الله سبحانه "ليس بمحل للحوادث."^(١٠)

(١) ينظر: بيان تلبّيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: ٣٥٦/١، ٣٧/٣.

(٢) ينظر: اعتقاد أئمة الحديث: ص ٥١.

والإسماعيلي هو أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الجرجاني الإسماعيلي الشافعي الإمام الحافظ الحجة الفقيه، قال الحاكم: كان الإسماعيلي واحد عصره، وشيخ المحدثين والفقهاء، وأجلهم في الرئاسة والمروءة والسخاء، من مؤلفاته: كتاب اعتقاد أئمة أهل الحديث وكتاب المستخرج على الصحيح، توفي سنة (٣٧١هـ). ينظر: تبیین كذب المفتري: ص ١٩٢. وسير أعلام النبلاء: ٢٩٢/١٦.

(٣) مجرد مقالات الأشعري: ص ٨٩.

(٤) مجرد مقالات الأشعري: ص ٤١.

(٥) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٣٥١.

(٦) نقله ابن فورك، وذكر أن قول الأشعري لم يختلف في ذلك. ينظر: مجرد المقالات: ص ٦٧. ونقله ابن عساكر في تبیین كذب المفتري: ص ١٢٠.

(٧) ينظر: اللمع: ص ٣٣.

(٨) الحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ويسمى حدثاً زمانياً، وقد يعبر عن الحادث بالحاجة إلى الغير ويسمى حدثاً ذاتياً. ينظر: التعريفات: ص ١١٠.

(٩) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ٣٢٥-٣٢٦.

(١٠) اللمع: ص ٤٧.

- الصِّفَات لا تقوم بنفسها، كما نصَّ على ذلك الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)،^(١) وذلك لأنَّ الصِّفَات معانٍ فلا بدَّ لها من ذات تقوم بها.
- أصل الكيف^(٢) منفي عن الله وحقيقة الكيف منفية عن الله وصفاته، فلا يثبت الأشاعرة كيفاً يجهلونه، إنما ينفون أصل الكيف، فالله تعالى لا كيفية له، كما نصَّ على ذلك الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)،^(٣) وحينما أثبت لله الوجه واليدين والعين أتبعها بنفي الكيف، لا نفي العلم بالكيف.^(٤)
- رؤية الله جائزة عقلاً وثابتة للمؤمنين شرعاً يوم القيامة، وبما أنَّ العقل أجازها فلا نؤول الآيات ولا نصرفها عن حقيقتها إلى المجاز، كما ذكر ذلك الإمام الأشعري،^(٥) والرؤية لا تستلزم الجسمية والتحيز والكون في جهة والمحدودية،^(٦) ولا تستلزم كون المرئي في مكان.^(٧) "قأهل السنة يذهبون إلى أنَّ المؤمنين يرون ربهم في الجنة منزهاً عن المقابلة والجهة"^(٨) والمكان، على حين أنَّ المشبهة^(٩) والمجسمة يثبتون رؤيته في الجهة والمكان، لكونه عندهم جسماً تعالى الله عن ذلك.^(١٠)
- كل ما في الكون فهو بإرادة الله، فهو خالق كل شيء، ولا يكون إلا ما أَراد.^(١١)

* * *

(١) ينظر: اللمع: ص ٤٣.

(٢) الكيف هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، فقوله هيئة يشمل الأعراض كلها وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير القارة كالحركة والزمان والفعل والإنفعال وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم وقوله ولا نسبة يخرج باقي الأعراض النسبية وقوله لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك. التعريفات: ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ص ٨٢.

(٤) ينظر: الإبانة بتحقيق فوقيه حسين: ٢٢/٢.

(٥) ينظر: اللمع: ص ٦١-٦٢.

(٦) ينظر: اللمع: ص ٦٧.

(٧) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ص ٨٨.

(٨) الجهة هي: نهاية البعد الذي هو المكان، فلا تكون إلا لجسم. عمدة المرید شرح جوهرة التوحيد: ٥٩٩/٢.

(٩) السلف من أصحاب الحديث سلكوا طريق السلامة في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في المتشابهات، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، غير أن جماعة من الروافض وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه، وقالوا: معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاد إما روحانية وإما جسمانية ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن، كما أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، وقال بعضهم: إن معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك هو لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأما ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها الذي يفهم عند إطلاق هذه الألفاظ على الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبسة من اليهود، وقالوا عن القرآن: إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٩٢/١. واعتقادات فرق المسلمين: ص ٦٣-٦٤.

(١٠) تفسير آيات العقيدة: ١٩٥/١.

(١١) ينظر: اللمع: ص ٤٧.

المبحث الرابع: التعريف بالرازري وتفسيره

المطلب الأول: حياته الشخصية والعلمية.

اسمه ونسبه:

هو: أبو عبد الله وأبو المعالي محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، البكري التيمي نسباً، الطبرستاني أصلاً، الرازي مولداً، الشافعي مذهباً، الأشعري اعتقاداً.^(١)

يرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق (١٣هـ) رضي الله عنه، كما يقول المؤرخون، فهو عربي الأصل، وقد أخطأ من نسبه إلى العجمة.^(٢) وهو ملقب بالإمام وفخر الدين وشيخ الإسلام، ومعروف بابن خطيب الري أو ابن الخطيب؛ لأن والده ضياء الدين (٥٥٩هـ)^(٣) كان خطيب (الري) ومن أعلام علمائها.

ولد سنة ثلاث وأربعين وخمسمئة للهجرة، وقيل سنة أربع وأربعين وخمسمئة، وتوفي سنة ست وستمئة للهجرة في مدينة (هراة)،^(٤) أمر تلاميذه أن يخفوا مكان دفنه وأمر موته، حتى لا يُمَثَّلَ به الكرامية؛^(٥) لأن (هراة) كانت تغلي بالكرامية، الذين هم أشد الفرق عداء للرازي بسبب فضحه لاعتقادهم، بل إن بعض من ترجم له أشار إلى أن الكرامية هم من دسوا له السم فمات شهيداً.^(٦)

(١) للاستزادة ينظر: الكامل في التاريخ: ١٠/١٦٥-١٦٦، ١٠/٢١٨، ١٠/٢٧٥، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء: ص ٢١٩-٢٢١، والنيل على الروضتين: ص ١٠٤-١٠٥، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢/٢٣-٣٠، وأنباء أبناء الزمان: ٤/٢٤٨-٢٥٢. وآثار البلاد وأخبار العباد: ص ٣٧٧-٣٧٩، ونزهة الأرواح وروضة الأقران في تاريخ الحكماء والفلاسفة: ص ٣٩٢-٣٩٦، وتاريخ الإسلام: ١٣/١٣٧-١٤٥، وسير أعلام النبلاء: ٢١/٥٠٠-٥٠١، وميزان الاعتدال: ٣/٣٤٠، ومسالك الأبصار في ممالك الأمصار: ٩/٧١-٨٠، والوافي بالوفيات: ٤/١٧٥-١٨٢، ومراة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: ٤/٦-١٠، وطبقات الشافعية الكبرى: ٨/٨١-٨٢، والبداية والنهاية: ١٧/١١-١٤، وطبقات الشافعية لابن كثير: ٢/٧١٦-٧٢١، ولسان الميزان: ٦/٣١٨-٣٢١، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ٦/١٩٧-١٩٨، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٧/٤٠-٤٢، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص ٦-١٦٤.

(٢) كابن خلدون. ينظر: المقدمة: ٣/٢٣٢.

(٣) هو أبو القاسم ضياء الدين عمر بن الحسين بن الحسن الرازي، الإمام الجليل خطيب الري، ووالد الإمام فخر الدين الرازي، كان أحد أئمة الإسلام مقدماً في علم الكلام له فيه كتاب غاية المرام وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدها تحقيقاً، وكان فصيح اللسان قوي الجنان فقيهاً أصولياً متكاملاً صوفياً خطيباً محدثاً أديباً. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٧/٢٤٢. وطبقات الشافعية لابن قاضي شعبة: ٢/١٥.

(٤) (هراة) مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان، بل هي من أجل وأعظم وأفخم وأحسن مدن خراسان كما ذكر ياقوت، فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة محشوة بالعلماء ومملوءة بأهل الفضل والثراء، وقد أمر ببنائها الإسكندر. ينظر: معجم البلدان: ٥/٣٩٦.

(٥) أتباع محمد بن كرام السجستاني (٢٥٥هـ)، كان من الزهاد فاعتز جماعة بزهده فقالوا بأقواله، وكان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه، وهم طوائف كثيرة، منهم من نص على أن معبوده على العرش استقراراً وأنه بجهة فوق ذاتاً وأنه ماس للعرش من الصفحة العليا وجوز الانتقال والتحول والنزول، ومنهم من قال: إنه على بعض أجزاء العرش، وقال بعضهم: امتلأ العرش به، وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى محاذ للعرش ثم اختلفوا، فقال بعضهم: إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولاً بالجواهر لاتصلت به، ومنهم من قال: إن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهى، وإنه مباين للعالم بينونة أرزية، وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه، ثم لهم اختلافات في أن الله حداً، فمنهم من أثبت الحد له من ست جهات، ومنهم من أثبت الحد له من جهة تحت، ومنهم من أنكر الحد له، ومن مذهبهم: جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى، واتفقوا على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع وتجب معرفة الله تعالى بالعقل. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/٩٩. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص ٦٧.

(٦) ينظر على سبيل المثال: شذرات الذهب: ٧/٤٠.

حياته العلمية:

نشأ الرّازي في بيت علم، فأبوه عمر بن الحسين كان خطيب (الريّ) وعالمها، وقد بدأ حياته العلمية بالتتلمذ عليه، ويذكر الرّازيّ سنده في علم الأصول حيث درس على والده ضياء الدين عمر (٥٥٩هـ)، ووالده على أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري (٥١١هـ)،^(١) وهو على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (٤٧٨هـ)، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)،^(٢) وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي،^(٣) وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري،^(٤) فهذا سنده إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) كل من فيه من كبار أئمة المذهب، وهذا يعني أنّ هذا النبوغ والإتيقان في تحرير وتنقيح العلوم عند الرّازي لم يكن طفرة منه، بل كان نتاج ما ورثه من جيل عن جيل.

شيوخه:

بقي الرّازي ملازماً لوالده حتى وفاته سنة تسع وخمسين وخمسمئة، ثم قرأ على الكمال السمناني (٥٧٥هـ)،^(٥) ثم قرأ على مجد الدين الجيلي^(٦) الكلام والفلسفة ولأزمه في أسفاره.^(٧)

وهذه هي مرحلة طلبه للعلم، وقد كان فيها شديد الفقر،^(٨) وشديد الحرص على طلب العلم، حيث قال: "والله إنني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بطلب العلم في وقت الأكل، فإنّ الوقت والزمان عزيز."^(٩)

وفي هذه المرحلة حفظ كتاب (الشامل) للجويني (٤٧٨هـ) و(المستصفى) للغزالي (٥٠٥هـ) و(المعتمد)

(١) هو أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران الأنصاري النيسابوري الشافعي إمام المتكلمين، كان تلميذاً لإمام الحرمين، وكان يتوقّد ذكاء، له تصانيف وزهد وتعبّد، من مؤلفاته: شرح كتاب الإرشاد، توفي سنة (٥١١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٤١٢/١٩. طبقات الشافعية الكبرى: ٩٦/٧.

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني، الأصولي الشافعي المتكلم الملقب بركن الدين، أحد المجتهدين في عصره، ارتحل في طلب الحديث، حدث عنه أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري، وبنيت له بنيسابور مدرسة مشهورة، من مؤلفاته: جامع الجلي والخفي في أصول الدين، والرد على الملحدين، وأدب الجدل، مات سنة (٤١٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣٥٣/١٧. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١٧٠/١. وتبيين كذب المفتري: ص ٢٤٣.

(٣) هو أبو الحسن الباهلي البصري، شيخ المتكلمين وتلميذ أبي الحسن الأشعري، برع في العقلية، وكان يقظاً فطناً صالحاً عابداً، قال الباقلاني: كنت أنا وأبو إسحاق الإسفراييني وأبو بكر بن فورك معاً في درس أبي الحسن الباهلي، كان يدرس لنا في كل جمعة مرة، وكان يرخي الستر بيننا وبينه، وكان من شدة اشتغاله بالله مثل مجنون أو واله، وقال الإسفراييني: كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر. ينظر: تبيين كذب المفتري: ص ١٧٨. وسير أعلام النبلاء: ٣٠٤/١٦.

(٤) ذكر الرّازي هذا السند في كتابه تحصيل الحق، كما نقله ابن خلكان. ينظر: وفيات الأعيان: ٢٥٢/٤.

(٥) هو أبو نصر الكمال أحمد بن زَر بن كَم بن عقيل السمناني الشافعي، وقيل بل والده زين كم بفتح الزاي ثم الراء الساكنة الخفيفة ثم ياء ساكنة ثم نون ثم كاف مضمومة ثم ميم مشددة. قال وهو اسم عجمي على هيئة مضاف ومضاف إليه، تفقه على محمد بن يحيى، وكان مقدّم أصحابه، ومعيد درسه، وتوفي سنة (٥٧٥هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١٦/٦.

(٦) هو مجد الدين الجيلي كان من الأفاضل العظماء في زمانه، وله تصانيف جليلة. ينظر: عيون الأنباء: ٢٣/٢.

(٧) ينظر: الوافي بالوفيات: ١٧٦/٤.

(٨) ينظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء: ٢٢٠. وما لبث أن فتح الله عليه الرزق فأصبح من أهل الثراء. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٨٦/٨.

(٩) عيون الأنباء: ٢٣/٢.

لأبي الحسين البصري المعتزلي (٤٣٦هـ)،^(١) بل إنه كان يحفظ التوراة أيضاً.^(٢) حتى قال عن نفسه: "ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت منه اثنتي عشرة ألف ورقة."^(٣)

وقد كانت عنده من المقومات ما تؤهله لأن يكون أحد العلماء العباقرة، قال الصفدي (٧٦٤هـ):^(٤) "اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله، وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تُعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية ونظرة دقيقة."^(٥)

وكانت حياة الرّازي مليئة بالأسفار، وكان يتّخذ من السفر وسيلة لتحصيل ونشر العلوم والمعارف، والالتقاء بعلماء تلك البلاد ومباحثتهم ومناقشتهم ومناظرتهم، وقد ألف في ذلك كتابه: (مناظرات ما وراء النهر).

ثم بدأت مرحلة العطاء عند الرّازي، وهي مرحلة اشتملت على شقين، الأول: التدريس، والثاني: التأليف.

منهجه في التعليم:

وقد سلك منهجاً فريداً في تدريس العلم رصده لنا ابن أبي أصيبعة (٦٦٨هـ)^(٦) -تلميذ تلميذه- حيث قال: "كان إذا جلس للتدريس يكون قريباً منه جماعة من تلاميذه الكبار، مثل: زين الدين الكشي (٦٦١هـ)^(٧) والقطب المصري (٦١٨هـ)،^(٨) ثم يليهم بقية التلاميذ وسائر الخلق على قدر مراتبهم، فكان من يتكلم في شيء من العلوم يباحثونه أولئك التلاميذ الكبار، فإن جرى بحث مشكل أو معنى غريب شاركهم الشيخ فيما هم فيه وتكلم في ذلك المعنى بما يفوق الوصف."^(٩)

(١) ينظر: مرآة الجنان: ٨/٤. ووفيات الأعيان: ٣/٣٨٢.

وأبو الحسين هو محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمة الأعلام، كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منها المعتمد وهو كتاب أخذ منه الرازي كتاب المحصول، وشرح الأصول الخمسة، والفائق في أصول الدين، وتوفي سنة (٤٣٦هـ). ينظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى: ص ١١٨. ووفيات الأعيان: ٤/٢٧١.

(٢) ينظر: آثار البلاد وأخبار العباد: ص ٣٧٨.

(٣) البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: ٢٢/١.

(٤) هو أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، حبيب إليه الأدب فولع به وكتب الخط الجيد وقال الشعر الحسن ثم أكثر جداً من النظم والنثر، أخذ عن ابن سيد الناس وابن نباتة وأبي حيان والمزي، من مؤلفاته: الوافي بالوفيات وأعوان النصر في أعيان العصر وشرح لامية العجم، وكان محبباً إلى الناس حسن المعاشرة جميل المودة، توفي سنة (٧٦٤هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٢/٢٠٧. طبقات الشافعية الكبرى: ١٠/٥.

(٥) الوافي بالوفيات: ٤/١٧٥-١٧٦.

(٦) هو أبو العباس موفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة، كان أديباً طبيباً شاعراً، صنّف تاريخاً للأطباء سماه: عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، توفي سنة (٦٦٨هـ). ينظر: الوافي بالوفيات: ٧/١٩٣. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ٧/٢٢٩.

(٧) هو زين الدين عبد الرحمن بن محمد الكشي من تلاميذ فخر الدين الرازي، من تصانيفه: تعديل المعيار شرح تنزيل الأفكار في المنطق وحدائق الحقائق في المنطق والطبيعي والإلهي، توفي سنة (٦٦١هـ). ينظر: هدية العارفين: ١/٥٢٤.

(٨) هو إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري، قدم خراسان وقرأ على الإمام فخر الدين وكان من كبار تلامذته، وصنف في الحكمة وشرح كليات القانون بكمالها وقتل فيمن قتل بنيسابور عند دخول التتار إليها في سنة (٦١٨هـ). ينظر: الوافي بالوفيات: ٦/٤٦.

طبقات الشافعية الكبرى: ٨/١٢١.

(٩) عيون الأنبياء: ٢/٢٣.

وهذا المنهج التعليمي للرّازيّ يعده علماء التربية الآن مفهوماً جديداً في مجال التربية وأطلقوا عليه اسم: (التلمذة المعرفية) حيث يشارك الطلاب في الأعمال الذهنية المنتجة من خلال تكليفهم بمهام حقيقية وأعمال فعلية كشرح ظاهرة صعبة أو حل مسألة معقدة.^(١)

وتعتمد هذه النظرية الحديثة على الطالب المعلم، وهو الطالب الأكثر كفاءة وتمكناً حيث يفوق أقرانه خبرة ومهارة في المهام المعرفية، وبالتالي يتقمص شخصية المعلم، تحت إشراف ومتابعة المعلم الأصلي، الذي يراقب الموقف ويتدخل بالتوجيه والإرشاد إذا استدعى الأمر، ويُطلق عليها بعضهم اسم (التعليم التعاوني).^(٢)

وقد قصد الرّازيّ طلبه العلم من كل مكان، وكان إذا ركب يمشي حوله ثلاثمئة شخص بين فقيه وغيره.^(٣) وقد تهافت على مجالسه العلماء والسلاطين والأمراء والوزراء،^(٤) "وكان لمجلسه جلالة وعظمة، وكان يتعاضم حتى على الملوك".^(٥)

وكان له إضافة إلى المجالس العلمية مجالس وعظ، وكان كثير البكاء والوجد فيها، وقد بكى السلطان شهاب الدين الغوري (٦٠٢هـ)^(٦) مرة حين حضر موعظته.^(٧) وكان يُغلظ القول لبعض السلاطين وكانوا يحتملون منه ذلك.^(٨)

فكان تأثيره في الناس كبيراً بما فيهم السلاطين، حتى إنه استطاع أن يغيّر اعتقاد السلطان غياث الدين الغوري (٥٩٩هـ)^(٩) وينقله من مذهب الكرامية إلى مذهب أهل السنة والجماعة.^(١٠)

مؤلفاته:

أما بالنسبة لمؤلفاته فقد أكثر الرّازيّ من التأليف، وانتشرت كتبه في البلدان حال حياته، واشتغل بها الناس إلى أن قدموها على كتب المتقدمين لما في كتبه من تدقيق وتحقيق وأسلوب جديد مبتكر في التأليف.^(١١)

(١) ينظر: تنظيمات معاصرة للمناهج رؤى تربوية للقرن الحادي والعشرين: ص ١٨٧.

(٢) ينظر: الاتجاهات المعاصرة في تعليم اللغة العربية: ١٣٧/٢-١٣٩.

(٣) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٨٧/٨.

(٤) ينظر: مرآة الجنان: ٨/٤، ١٠/٤.

(٥) نزهة الأرواح: ص ٣٩٢.

(٦) هو السلطان شهاب الدين أبو المظفر محمد بن سام، حكم على الهند والأقاليم، كان بطلاً شجاعاً مهيباً جيد السيرة يحكم بالشرع، وعظ مرة عنده الرازي فقال: يا سلطان العالم، لا سلطانك يبقى، ولا تلبس الرازي، فانتحب السلطان بالبكاء، وكان شافعياً، قتلته الباطنية سنة (٦٠٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣٢٢/٢١. وطبقات الشافعية الكبرى: ٦٠/٨.

(٧) ينظر: مرآة الجنان: ٣/٤. وطبقات الشافعية الكبرى: ٨٩/٨.

(٨) ينظر: نزهة الأرواح: ص ٣٩٤.

(٩) هو السلطان الكبير أبو الفتح غياث الدين محمد بن سام الغوري، أخو السلطان شهاب الدين الغوري، كان ملكاً عادلاً، وللمال باذلاً، فكان محسناً إلى الرعية، رؤوفاً بهم، قُرب العلماء، وأحب الفضلاء، وكان واسع البلاد، مظفراً في حروبه، وفيه دهاء، ومكر، وشجاعة، وإقدام، مات سنة (٥٩٩هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣٢٠/٢١. وشذرات الذهب: ٣٤٢/٤.

(١٠) ينظر: نزهة الأرواح: ص ٣٩٤.

(١١) ينظر: وفيات الأعيان: ٨٣/٤. وتاريخ الإسلام: ٢١٤/٤٣.

ولهذا فهو يتميز بمصنفاته، حتى قيل عنه: إنه أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، ولم يسبقه أحد إليه،^(١) وحتى صارت طريقته طريقة كل المتكلمين بعده.^(٢)

وليس للباحث القارئ لمؤلفاته إلا التعجب من مدى ما رُزق من التبحر في العلوم، ودقة التصرف فيها، والوقوف على الدور الكبير للرازي في تطوير علم أصول الدين ونقله إلى أقصى مراتب استدلالاته، وتمهيد الطريق لمن جاء بعده لتحقيق أصعب المباحث الكلامية، حتى نقل بعض خصومه إجماع المحققين على أن كتب الرازي هي أجل المصنفات في علم الكلام.^(٣)

وخير من ذكر مصنفات الرازي هو الباحث محمد صالح الزركان (١٣٨٣هـ)،^(٤) حيث حاول جمع كل مؤلفاته مع نقد علمي للقوائم التي قدمها من سبقه، فأورد مئة وأربعة وتسعين مصنفاً، وقسمها على ثلاثة أقسام:^(٥) قسم للمؤلفات الثابتة للرازي، وقسم للمؤلفات المشكوك في نسبتها له، وقسم في المؤلفات المنحولة.^(٦) وهذه بعض الكتب مما هي ثابتة النسبة للرازي فيما حققه الزركان (١٣٨٣هـ).

فيما يتعلق بالتفسير: كتاب (التفسير الكبير) أو (مفاتيح الغيب): وسيأتي الكلام عليه بالتفصيل في مطلب خاص.

وأما في علم الكلام: كتاب (تأسيس التقديس):

وهو كتاب له صلة وثيقة بموضوع هذه الأطروحة، فهو يتناول كل آيات الصِّفات، وأقوال الأشاعرة فيها، ثم أقوال المجسمة والكرامية ويردُّ عليهم، وقد أحال عليه الرازي في تفسيره حين تعرض لهذه الآيات فقال: "ومن أراد الاستقصاء في الآيات والأخبار المتشابهات فعليه بكتاب (تأسيس التقديس)".^(٧) وقال: "ولنا كتاب مفرد في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان، سميناه بـ(تأسيس التقديس)، من أراد الإطناب في هذا الباب فليرجع إليه".^(٨) والسبب الرئيس في تأليف الكتاب هو كثرة اللغط الذي كان مثاراً ببلدة (هراة) حول مسألة التقديس والتنزيه، حيث صرَّح بذلك الرازي في المقدمة فقال: "لما وصلت إلى بلدة (هراة) ... رأيت أهلها خائضين في مسألة التقديس

(١) ينظر: الوافي بالوفيات: ١٧٦/٤.

(٢) ينظر: مقدمة ابن خلدون: ١٠٦/٣.

(٣) قال ذلك نصير الدين الطوسي. ينظر: تاريخ الإسلام: ٢٥٣/١٥.

(٤) هو محمد صالح بن محمود الحاج جاسم الزركان، ولد في الميادين وحفظ القرآن صغيراً، ثم درس الإعدادية والثانوية في مدارس دمشق، ثم التحق بكلية الشريعة وكان الأول على أقرانه، فأرسل موفداً إلى مصر لدراسة الماجستير والدكتوراه، فنال على درجة الماجستير بتقدير ممتاز على رسالته فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، وكانت بإشراف الدكتور محمود قاسم، توفي شاباً عام (١٣٨٣هـ). ينظر: رجال فقناهم: ١٧٦/١.

(٥) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص ٥٧-٥٨.

(٦) ينظر أسماء هذه الكتب تفصيلاً في: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص ٥٦-١٦٤.

(٧) مفاتيح الغيب: ١٠/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ عَلَىٰ أَعْرَيشِ أَسْوَىٰ﴾ [طه: ٥].

(٨) مفاتيح الغيب: ٤٧٤/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَبِينُ﴾ [الزمر: ٦٧].

والتنزيه، باحثين عمّا فيها من وجوه التحقيق والتمويه، راغبين في معرفة دلائلها وبياناتها، والكشف عن معضلاتها ومشكلاتها؛ فصنّفت هذا الكتاب.^(١) وقد كان أغلب أهل (هراة) في ذلك الوقت كزّامية، كما ذكر المؤرخون.^(٢) وكان لهذا الكتاب الأثر الكبير في رجوع كثير من أهل (هراة) عن مذهب التجسيم إلى مذهب أهل السنة، وأصبح الرّازي يلقّب في (هراة): شيخ الإسلام.^(٣)

ومن كتبه الكلامية أيضاً: (كتاب الأربعين في أصول الدين)، و(المسائل الخمسون في أصول الدين)، و(المعالم في أصول الدين)، و(نهاية العقول في دراية الأصول)، و(لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصّفات)، و(الإشارة في علم الكلام).

ومن كتبه في علم المنطق والفلسفة: (الآيات البينات)، و(شرح الإشارات)، و(المطالب العالية).

ومن كتبه في أصول الفقه: (المحصول)، و(المعالم في أصول الفقه).

ومن كتبه اللغوية والبلاغية: (شرح نهج البلاغة)، و(نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز).

ومن كتبه الموسوعية والشاملة لعلوم الدين: كتاب (أسرار التنزيل وأنوار التأويل):

واسم الكتاب يوحي بكونه حول آيات الصّفات وأنّ له صلة قوية بالتأويل، بل إنّ الرّازي أحال إليه فيما يتعلق بذلك فقال: "ومن أراد الاستقصاء في تأويل الظواهر الواردة في القرآن والأخبار فعليه بكتاب (أسرار التنزيل وأنوار التأويل)"،^(٤) ولكنه لم يتعرّض فيه لآيات الصّفات أبداً، فيحتمل أنه أراد الإشارة لكتاب (تأسيس التقديس) فسها عنه وأشار لكتاب (أسرار التنزيل).

وله مؤلفات في الفرق والمناظرات والمناقب والطب والفراصة والرياضيات والفلك والسحر، وله موسوعات علمية في العلوم التي كانت في عصره، وكان يكتب مؤلفاته بالعربية والفارسية.

منهجه في التأليف:

ومن المنهج الرصين الذي اتبعه في كتبه التي خصها لتوضيح عقيدة أهل السنة وتقرير أدلتها، تأليفه الكتب على مستويات ملائمة لمراحل التعلم، وذلك على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: الكتب التي ألّفها لهذه المرحلة فيها كفاية لعامة طلاب العلم، ككتاب (المسائل الخمسون في أصول الدين)، و(المعالم في أصول الدين).

(١) تأسيس التقديس: ص ٤٣، باختصار يسير.

(٢) ينظر: الكامل في التاريخ: ١٦٥/١٠.

(٣) ينظر: تاريخ الإسلام: ١٣٧/١٣، والوافي بالوفيات: ١٧٦/٤.

(٤) الأربعين: ١٦٤/١.

المرحلة الثانية: الكتب التي ألّفها لهذه المرحلة اشتملت على الشرح المتوسط الذي يكفي العالم غير المتخصص في التوحيد، ككتاب (الأربعين في أصول الدين) و(تأسيس التقديس) و(مُحَصِّل أفكار المتقدمين والمتأخرين).

المرحلة الثالثة: الكتب التي ألّفها لهذه المرحلة هي المطولات التي يستفيض فيها في مناقشة الخصوم، ككتاب (نهاية العقول) و(المطالب العالية).^(١)

وهكذا فقد نشأ الرّازي في القرن السادس للهجرة "حيث كانت العلوم بمختلف أنواعها الدينية منها والعقلية والطبيعية والرياضية قد بلغت أوجها على يد علماء الإسلام، فأكبّ على تراث أسلافه ومعاصريه بالدرس والتمحيص، وتبحّر فيه على اختلاف فنونه، وأصبح علماً فرداً في الجمع بين الفنون المختلفة، وألّف في التفسير والفلسفة والكلام والأصول والفقه والنحو والأدب والطب والفلك".^(٢)

* * *

(١) ينظر: مقدمة محقق كتاب نهاية العقول في دراية الأصول: ١٣/١-١٤.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٥/٢.

المطلب الثاني: التعريف بتفسير الرّازي.

كتاب (مفاتيح الغيب) كنز من كنوز أهل السنة العلمية، فبالإضافة إلى قوة تأصيل بنائه على مذهب الأشاعرة، واستفاضة مؤلفه في إبراز تميّز مذهب أهل السُنّة في تفسير القرآن وفق القواعد العلمية المؤصّلة، فإنه قد حوى تقريرات نفيسة، وكنوزاً لطيفة، وأسراراً دقيقة، يَعرف قدرها مَنْ وقف عليها، وقد أشار إلى هذا الرّازي مراراً، فقال مثلاً: "ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات أسراراً مخفية، إذا طالعتها الراسخون في العلم وقفوا عليها."^(١)

وكان قد بدأ بتأليفه بعد تجاوزه الخمسين من عمره، أي بعد نضوج كل العلوم التي درسها، وقد نبّه على ذلك أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي حيث قال: "قد ألفه بعد أن اكتملت أدواته ونضج عقله، وحاز من العلوم المتنوعة والفنون المختلفة ما مكّنه من تحقيق أغراضه في هذا التفسير."^(٢)

وقد كان تفسيره أشبه بمدونة ضخمة لعلوم الرّازي في مختلف فروع المعرفة، وفاق به غيره من التفسيرات، فجاء تفسيره موسوعة كاملة فيها العلوم النقلية والعقلية بأنواعها، وكشف بها عن روح الهداية القرآنية^(٣) فهو -كما وصفه أحد الباحثين- "قمة إنتاج الإمام الفخر الرّازي الفكري."^(٤) وهو يمثل ذروة المحاولة العقلية لفهم القرآن، من خلال المذهب السني الأشعري المتّزن في التفكير، فعمله امتداد لعمل أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) والباقلاني (٤٠٣هـ)^(٥) والجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ)، فهو وريث ونتاج هذه المدرسة العظيمة.^(٦)

منهجه في التفسير

- جرى الرّازي في تفسيره على أصول التفسير وقواعده ومصادره التي جرى عليها أهل التفسير قبله، فكان يفسر القرآن بالقرآن فيورد الآيات التي تشبه بعضها بعضاً بالألفاظ والمعاني، وكان يفسر القرآن بالسنة إلا أن اعتماده على الأحاديث كان من كتب التفسير السابقة لا من كتب السنة الأصلية، مما أوقعه في ذكر بعض الأحاديث الواهية والموضوعة، وكان يذكر -على قلة- أقوال الصحابة والتابعين في تفسير بعض الكلمات والآيات، فالرّازي لم يفسر القرآن بمجرد رأيه، بل اعتمد على الأصول واللغة والنحو، وقد نقل لنا في تفسيره حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)،^(٧) وهو مع ذلك لم يكن يتقيد بما قاله

(١) مفاتيح الغيب: ١١٠/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُكَ أَنزِلَ وَإِلَيْهِمْ رَجْعُهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٥/٢.

(٣) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٦/٢.

(٤) المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرّازي: ص ٦٨.

(٥) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، المعروف بالباقلاني، كان على مذهب أبي الحسن الأشعري، ومؤيداً اعتقاده وناصراً طريقته، ألف التصانيف الكثيرة في علم الكلام وغيره من العلوم، ومنها: الانتصار للقرآن، وإعجاز القرآن، وتمهيد الأوائل، والتقريب والإرشاد، انتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، ينظر: تبين كذب المفترى: ص ٢١٧. ووفيات الأعيان: ٢٦٩/٤.

(٦) ينظر: الرّازي مفسراً: ص ١٩٣. نقلاً عن كتاب: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: ص ٤٧٥. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٢٩/٢.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٨/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧] والحديث أخرجه الترمذي وحسنه عن ابن عباس (٦٨هـ). ينظر: سنن الترمذي: أبواب تفسير القرآن، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، ٤٩/٥، رقم (٢٩٥١).

المفسرون، بل إن وجد ما هو أولى أخذ به وإن لم يُسبق إليه، فيقول عن أحد اختياراته التفسيرية: "وهب أن أحداً من المفسرين ما ذكره، إلا أن حملَ كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى، وجزالة اللفظ، واستقامة الترتيب والنظم، والوجوه التي ذكرها تنافي كل ذلك، فكان ما ذكرناه أولى، والله أعلم بمراده." ^(١) ويقول في موضع آخر: "وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة، ومعلوم أن ذلك لا يقوله إلا مقلد." ^(٢)

فالرّازي بنى على ما خلفه المفسرون السابقون له، ولكنه كان في ذلك ناقداً لما يراه مخالفاً للصواب، فهو في عمله قام بتنقيح التفسير على ثلاثة مستويات، الأول: كان إضافة مسائل جديدة مهمة، والثاني: كان بحذف مسائل قليلة الفائدة والجدوى أو عديماتها، ^(٣) والثالث: كان باتخاذ طريقة جديدة في التفسير غير مألوفة لمن قبله غاية وأسلوباً. قال السبكي (٧٧١هـ): "وأنا دائماً أستهج من يدعي التحقيق من العلماء إعادة ما ذكره الماضون إذا لم يضم إلى الإعادة تنكيثاً عليهم أو زيادة قيد أهملوه أو تحقيق تركوه أو نحو ذلك مما هو مرام المحققين." ^(٤)

- وله اهتمام بأسباب النزول، فيذكر الأقوال الواردة في سبب نزول الآية، ويقوم بالترجيح أو الجمع بينها.
- وقد تناول في تفسيره كثيراً من مباحث اللغة والنحو والبلاغة، فهي المنطلق لدراسة القرآن وتفسيره، لكنه فعل ذلك دون توسع، فهو يرى أن "الناحية اللفظية من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة في التفاسير الأخرى، فجاء يولي عنايته الغاية المقصودة من ورائها، التي وقفت دونها هم المفسرين." ^(٥)

- وكان له اهتمام كبير في ذكر المناسبات بين سور القرآن بعضها مع بعض، وبين آيات السورة الواحدة أيضاً، وهدفه من ذلك التأكيد على أن القرآن كله كالسورة الواحدة، ^(٦) والكشف عن جوانب الإعجاز البياني للقرآن من خلال بيان الحكمة في ترتيبه، وفي ذلك يقول: "القرآن كله كالسورة الواحدة، وكالآية الواحدة يصدق بعضها بعضاً، ويبين بعضها معنى بعض." ^(٧)

- وكان له اعتناء بالقراءات دون استقصاء لها، وكان حريصاً على توجيه القراءات المتواترة من الناحية اللغوية والعقلية، حيث يبين وجه جوازها اللغوي وتناسقها مع النظم، ^(٨) ولم يكن يرجح قراءة متواترة على أخرى، بل كان يدافع عن القراءات المتواترة التي طعن فيها بعض المفسرين والناحاة، ويعيب عليهم فعلهم هذا، فهو يرى أن بعض النحويين قصّر في الاعتماد على لغة القرآن لتقرير المسائل والدلائل، فتجد غالب استدلالهم بالشعر لا

(١) مفاتيح الغيب: ١٣٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ قِيلَ لَهُدَى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْقُرْآنَ﴾ [آل عمران: ٤] ولا بُدَّ من التنبيه إلى أن الرّازي ذكر أن قوله أولى، فهو لا يَرُدُّ ولا يرفض أقوال غيره، ولم يحصر تفسير الآية في اختياره.

(٢) مفاتيح الغيب: ٩٠/٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جُفَّتْ أَلْقِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ [النساء: ٣]

(٣) ينظر على سبيل المثال ما ذكره في: مفاتيح الغيب: ١٠٥/١. عند كلامه عن المباحث المتعلقة بالبسملة.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى: ٩٩/١.

(٥) التفسير ورجاله: ص ٧٨.

(٦) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٧٧/٢.

(٧) مفاتيح الغيب: ٢٩٥/٣٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيَنَّ قُرْشٍ﴾ [قرش: ١]

(٨) ينظر مثلاً: مفاتيح الغيب: ٣٤/١٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ إِذْ رَأَى أَنَّهُ اتَّخَذَ أَصْنَامًا إِلَهًا﴾ [الأنعام: ٤٧].

بالقرآن، ويتكلفون لتصحيح الوجوه لشعراء الجاهلية ويتركون لغة القرآن،^(١) حيث قال الرّازي: "إني لأتعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجهولاً يشهد لما أرادوه فرحوا به، واتخذوه حجة قوية، فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها".^(٢) أما القراءات الشاذة فكان يذكر بعضها أيضاً دون استقصاء لها، ولكنه لم يكن يوجهها، بل كان يرى أنّ "القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن؛ لأنّ تصحيحها يقدر في كون القرآن متواتراً".^(٣)

- كما أنه اهتم بآيات الأحكام، وذكر خلاف العلماء فيها، وكان في ذلك مقلداً للإمام الشافعي (٢٠٤هـ)

جاريّاً على قواعد مذهبه التي وضعها، وقد صرّح بذلك فقال: "واعلم أنّ من طالع التفسير الكبير الذي صنفناه، ووقف على كيفية استنباطنا للمسائل على وفق مذهب الشافعي من كتاب الله تعالى، علم أنّ الشافعي كان بحراً لا ساحل له".^(٤) وهو مع ترجيحه للمذهب الشافعي لم يكن لديه انتقاص لغيره من الأئمة بل يذكر أدلتهم ويبين قوتها.

- والقارئ في تفسيره يرى -مع كون الرّازي إمام المعقول في زمانه- الجانب الوعظي حاضراً في تفسيره، وكان إirاده للإسرائيليات نادراً، ويصب في الجانب الوعظي غالباً، فهو يرى أنه ليس من الحسن الكلام بمجرد الاحتمال أو بالأخبار الواهية عن تفاصيل القصص القرآني مما لا يتعلق به فائدة، مثل تعيين أنواع بعض المبهمات أو أسمائها أو أعدادها، وهو ليس من التفسير، إذ ألفاظ القرآن ما لم تشعر بتلك التفاصيل كان البحث فيها فضولاً زائداً عن الحاجة، فالبحث في هذه الأمور لا يعجب الرّازي كما نصّ على ذلك.^(٥)

- كما أنّ للجانب الصوفي حظاً كبيراً في تفسيره، فنجد مثلاً يقول: "ونحن نفسرها تارة على طريق المتكلمين، وأخرى على طريقة العارفين".^(٦) وتجدر الإشارة إلى أنه مع ما ذكر من تصوف في تفسيره لم يترك علم الكلام كما يدعي صاحب كتاب (مفتاح السعادة)، حيث ذكر أنه تاب من علم الكلام ثم تصوّف ودخل الخلوة وبعد خروجه ألّف تفسيره على طريقة المتصوفة،^(٧) وأبسط ردّاً على هذا الكلام نظرة سريعة في تفسير الرّازي ليجد القارئ ما فيه من أبحاث كلامية، وعدم تخليه عن منهج المتكلمين وطريقهم.

تلك النقاط السابقة كانت في تفسيره حاضرة كما في أغلب التفسيرات، ولكنها ليست هي التي أعطت هذا الكتاب أهميته، وإنما أهميته كانت فيما أتى به من أمور ستذكر الآن، وهي أمور قد يكون بعضها موجوداً عند غيره من المفسرين.

* * *

(١) قد يُعْتَدَر لهم بأنّ هذا كاستدلال للغة القرآن.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٩٤/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنفَعُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

(٣) مفاتيح الغيب: ١٣٨/٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّمَ وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨].

(٤) مناقب الإمام الشافعي: ص ١٩٣.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٤٥/١٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سِجْرًا مِنْهُ﴾ [هود: ٣٨].

(٦) مفاتيح الغيب: ١٥/١٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَبْسُطُ رُءُوسَهُم بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَيَرْضَوْنَ﴾ [التوبة: ٢١].

(٧) ينظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة: ١٠٧/٢-١٠٨.

مميزات تفسير الرّازي:

إنّ القارئ لتفسير الرّازي يرى أنه سار في تفسيره للقرآن على طريقة علماء الكلام في التأليف. والتفسير الكلامي على نوعين جازئ وغير جازئ، والجازئ منه كما عرّفه أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي هو: "تفسير النصوص القرآنية الواردة في العقيدة حسب المنهج الصحيح المتبع في تفسير القرآن الكريم، وبالإستعانة بالقضايا العقيدة المقررة في علم الكلام المبني على أصول الكتاب والسنة للوقوف على العقيدة الصحيحة المقررة فيها، والردّ من خلالها على الطوائف المخالفة، والفرق المنحرفة عن هذا المنهج، والمتعسفة في بعض تفسيراتها التي أدت إلى تبني آراء ونتائج خاطئة." (١) وأما التفسير الكلامي الممنوع وغير الجازئ فهو "تجاوز القواعد المقررة في علم التفسير إلى تحكيم المناهج الكلامية المغالية في الاعتماد على العقل على حساب النقل، وجعل المذاهب أصلاً، وتحميل القرآن عليها." (٢) وسيظهر من خلال البحث أنّ الرّازي كان يسلك مسلك التفسير الكلامي الجازئ.

فالطريقة الأمثل في نظر الرّازي "لإدراك ما في القرآن من أسرار حكيمة، وبثّ ما تضمنه من مطالب فلسفية وعلوم طبيعية، إنما هي طريقته الكلامية المختارة المتبعة لمنهج الغزالي (٥٠٥هـ)، وإمام الحرمين (٤٧٨هـ)، والباقلاني (٤٠٣هـ)، وأبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)، والإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)." (٣) فالرّازي -كما وصفه أحد الباحثين- "يتناول القرآن من موقعه كمكتم." (٤) فكان "يكثر من استخدام المصطلحات الكلامية التي أصبحت معروفة لدى أوساط علماء الكلام السني وغيرهم بعد أن تطورت على يد علماء المدرسة الأشعرية من أهل السنة والجماعة، ووصلت إلى ذروتها في عصر الرّازي. وقد تعمّق في دراستها، وأفاد منها، وأكثر من التأليف فيها." (٥)

وعالم الكلام ذو عقلية متسقة، فحينما يؤلف في أيّ فن من الفنون تكون الطريقة الكلامية حاضرة في تأليفه، وهذا أمر اشتهر في علم أصول الفقه، فتجدهم يقولون: طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء، والواقع أنّ طريقة المتكلمين -والتي هي أسلوب الاستدلال والحجاج الذي يعتمد على التجريد والعقل- لم تقتصر على تأليفهم الكلامية والأصولية، بل تعدتها لتشمل أيّ علم يصنفون فيه، سواء في العقائد أو أصول الفقه أو اللغة أو النحو أو التفسير أو الفلسفة. (٦)

فالمكتمل حين يؤلف في علم ما يميل إلى الاستدلال العقلي، ويتعد عن الأمثلة فهو يهتم بتحرير المسائل،

(١) تفسير آيات العقيدة: ٤١/١-٤٢.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٤١/١.

(٣) التفسير ورجاله: ص ٧٢. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٧٦/٢.

(٤) المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرّازي: ص ٩٢.

(٥) تفسير آيات العقيدة: ٥٠٤/٢.

(٦) فمثلاً في أصول الفقه كتب المتكلمين معروفة ككتاب (البرهان) و(المستصفى) و(إحكام الأحكام) و(المحصل)، وفي التفسير تفسير الرّازي والبيضاوي والنسفي، وفي النحو كافية ابن الحاجب وشروحها، وفي البلاغة شروح تلخيص المفتاح وحواشيه كالمختصر والمطول للسعد التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني، وفي الأدب كتب الجاحظ، وفي اللغة كتاب الخصائص لابن جني.

وتقرير القواعد، وإقامة الأدلة عليها.^(١)

فأول ما يفعله المتكلم هو أن يسبّر القضايا ويقسمها ثم يحللها إلى قضايا أساسية ومبادئ عامة.

فالرّازي في تفسيره يأتي إلى الآية فيقسمها إلى مسائل ويتكلم في كل لفظة من الآية على حدة، فيقول هذه اللفظة تحتل عدة معانٍ، فيذكرها ثم يذكر أنّ تركيب هذه اللفظة مع هذه تحتل معاني أخرى، ثم يبدأ بالسبر^(٢) فيذكر المعاني التي وصل إليها ليرى أيّاً منها متماشياً مع أصول الدين، وأيّاً منها يخالفه، فتفسير القرآن مبني على الظن، إذ لا سبيل إلى القطع في كلّ آية بمعنى واحد لا يمكن غيره، بل القرآن حمّال أوجه،^(٣) ومن أسباب عظمتها كثرة الوجوه والفوائد التي يمكن استخراجها من الآية الواحدة، ومن ادّعى انحصار تفسير كلّ آية في معنى واحد فقط، فقد ضيّق واسعاً.

ثم أحياناً يذكر أمثلة وأحياناً لا يذكر أمثلة على ذلك؛ لأنّ المتكلم حين يفسر القرآن يرى أنه من الواجب عليه ذكر جميع الاحتمالات الممكنة للنصّ القرآني، فالرّازي لم يُفسر القرآن بواسطة الأمثلة؛ وذلك كي لا يظنّ القارئ لكلامه أنّ هذا المثال هو تفسير الآية دون غيره، وليس معنى هذا الكلام أنه لا يذكر أمثلة، إنما المقصود أن المثال يذكره بعد تمهيد وتوضيح للقاعدة وذكر أصولها، لا أنه يورد المثال ليشرح القاعدة، وهذا أمر سار عليه في عامة كتبه.

وهذا المنهج الذي سار عليه الرّازي يقضي على كثير من الإشكالات التي تنشأ من ملاحظة المثال فتصبح الآية مقيدة بالمثال لا مطلقة، وربما كان المثال صالحاً للزمان الذي قيل فيه فقط، فالتفسير يكون بذكر كل الاحتمالات الممكنة والمقبولة للفظ القرآني.

فالآية الواحدة تدل على معانٍ كثيرة جداً، والمفسّر يجب أن يكون قادراً على أن يبيّن هذه المعاني، وهذا ما فعله الرّازي حيث تراه يذكر للكلمة أحياناً أربعة احتمالات، ثم يجري يفسر الآية بناء على كل واحد من هذه الاحتمالات.

ولذلك يمكن القول: إنّ المفسر كلما كان متقناً لعلم الكلام، كان أقدر على التنقن في استخراج الوجوه والدقائق من القرآن، وهذا ما يجده القارئ في تفسير الرّازي الذي يستدل بالقرآن على علو شأن المتكلمين بقوله: "الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى

(١) أول من ذكر التفريق بين طريقة المتكلمين وطريقة غيرهم هو ابن خلدون. ينظر: تاريخ ابن خلدون: ١٨/٣. وينظر: الوجيز في أصول التشريع الإسلامي: ص ١٠.

(٢) السبر: هو حصر الأوصاف في الأصل، وإلغاء البعض الباقي للعلة، كما يقال علة الخمر إما الإسكار أو كونه ماء العنب أو المجموع أو غير ذلك. الكليات: ص ٤٠٢.

(٣) أخرج الدارقطني عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (القرآن ذلّول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه). سنن الدارقطني: كتاب النوادر، ٢٦٣/٥، رقم الحديث (٤٢٨٩).

وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، ويوافق اللغة والإعراب.^(١)

وهو في ذلك كله كان منضبطاً بقاعدة ردّ المتشابه إلى المحكم، كي تُلغى الاحتمالات التي تؤدي إلى معان لا تتوافق وبقيّة النصوص المتفق على معناها، وقد رأى أنّ كلّ فرقة تدعي أنّ ما وافق أقوالها من الآيات محكم وما خالفها متشابه،^(٢) فعندها وضع قاعدة كلية ذهبية في معرفة المحكم والمتشابه، والقارئ لها يعلم أنه وضعها بتجرد وموضوعية لا نصرة لمذهبه.^(٣)

وقد توسع الرّازي في التفسير العلمي، وجاء بما لم يسبق إليه، بل إنّ أحد الباحثين عدّه أول من استحدث التفسير الكوني،^(٤) والتفسير العلمي معناه: الكشف عن معان جديدة للآية القرآنية في ضوء ما ترجّحت صحته من نظريات العلوم الكونية.^(٥)

وقد كان هذا التوسع من الرّازي في التفسير العلمي مثار جدل للناس، حتى ذكر ذلك الرّازي نفسه فقال: "وربما جاء بعض الجاهل والحمقى وقال: إنك أكثر في تفسير كتاب الله من علمي الهيئة والنجوم، وذلك على خلاف المعتاد! فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته، وتقريره من وجوه: الأول: أنّ الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض، وتعاقب الليل والنهار... فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالها جائزاً لما ملأ الله كتابه منها..."^(٦) ثم ذكر وجوها أربعة أخرى في الجواب على هذا الاعتراض، فالرّازي يرى أنّ علوم الطبيعة آلات تتيح للمفسر الوصول إلى فهم الآيات الكونية، وإدراك ما انطوى فيها من دلائل الألوهية، ويرى أنّ من عظمة القرآن أنه كتاب لا يتقاصر عن درك مجمل معانيه العوالم، ولا يستقلّ الخواص، بل كما أنّه يُمتع البسطاء فإنّه يُبهر العلماء، فالجميع آخذ من بحره، لكنّ بنسب متفاوتة، فاستفادتهم وانتفاعهم وإدراكهم لأسراره ولطائفه يختلف باختلاف درجات غوصهم في العلوم التي تضمّنّها، حيث قال: "إنّ العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقاداً تقليدياً إجمالياً، أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطالع في كل آية على أسرار عجيبة، ودقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل."^(٧) فهو "يستخدم ثقافته الموسوعية المعرفية المتعلقة بعلوم الكون، وعلومه العقلية في تفسيره للآيات الكونية ليكتشف غاية الدقة والنظام والإحكام في هذا الكون، مما يدل على وجود إله حكيم عالم قادر متصف بجميع صفات الكمال والجمال."^(٨)

(١) مفاتيح الغيب: ١٤٧/٧-١٤٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

(٣) ينظر هذه القاعدة في: مفاتيح الغيب: ١٣٨/٧-١٣٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وسيأتي الكلام عليها في هذه الأطروحة.

(٤) ينظر: في علم الكلام: ٢٧٨/٢.

(٥) ينظر: الإعجاز العلمي للقرآن الكريم (ضمن الموسوعة القرآنية المتخصصة): ص ٦٩٤.

(٦) مفاتيح الغيب: ٢٧٤/١٤، باختصار. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٨٢/٢.

(٧) مفاتيح الغيب: ٤٦٠/٩-٤٦١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُوهٍهُمْ وَيَنْفَعُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

(٨) تفسير آيات العقيدة: ٤٩٣/٢.

أهداف الرّازي من تأليفه للتفسير الكبير

كان للرّازي أهداف من تفسيره للقرآن الكريم، أهمها:

- أن يبين للحشوية الذين كانوا كثيري الانتشار في زمانه وكانوا يرفضون علم الكلام جملة وتفصيلاً ويرفضون أدلة العقل، أن المتكلمين لم يكونوا بعيدين عن القرآن، بل إن كل أدلتهم العقلية استنبطوها من القرآن، وفيما ذكر الرّازي في تفسيره لقصة إبراهيم مع قومه أكبر دليل على ذلك.^(١) فقد "اتفقت كلمة علماء الإسلام على اختلاف توجهاتهم على أهمية أدلة القرآن وأنها الأساس الذي اعتمد عليه المتكلمون لاستنباط الأدلة العقلية."^(٢)

- وأن يردّ على الشبهات التي تعلّق بها المبتدعة في تفسيرهم لآيات القرآن، وهذا أمر -إن دقق الباحث يجده- هو عين ما فعله الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في تفسيره، حيث إنه سمّى تفسيره: (تفسير القرآن والردّ على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان ونقض ما حرّفه الجُبائي (٣٠٣هـ)^(٣) والبلخي (٣١٧هـ)^(٤) في تأليفهما)^(٥) ومن اسم الكتاب ومقدمته التي نقلها ابن عساكر (٥٧١هـ)^(٦) يظهر أن أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) كان هدفه بل كان شغله الشاغل الردّ على المبتدعة في زمانه، وخصوصاً المعتزلة، الذين كانت لهم الكلمة العليا وقتها، والرّازي أيضاً فعل ذلك وردّ على المعتزلة، وردّ أيضاً على الحشوية والكرامية الذين انتشروا في زمانه انتشاراً قوياً،^(٧) وكان لهم من القوة السياسية ما كان للمعتزلة أيام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، فالمنهج واحد، وكلا الكتابين احتوى على جميع أصول الشريعة، وأدلة التوحيد، وأسرار القرآن والرد على المعتزلة وجميع المخالفين، وتتبع كل آية لهم فيها شبهة وبيان وجه الحق فيها، فمع أن تفسير الإمام أبي الحسن الأشعري قد ضاع إلا أن منهجه وطريقته في التفسير لم تضع، بل وصلت إلينا من خلال كتب أتباعه كالرّازي، فهو -كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي- قد "سلك نفس الوجهة التي سلكها الإمام أبو الحسن الأشعري في تفسيره (المختزن)، وتأثر به في حربه الشعواء التي شدّها ضد مختلف الطوائف والمذاهب، وعلى رأسها: المعتزلة والكرامية."^(٨)

فكان الرّازي يرى أن أفضل دعوة إلى الخير هي "الدعوة إلى إثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥/١٣-٤٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَنَجْزِيَنَّهُ أَجْلًا لَّكَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٥٢/١.

(٣) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب، المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماماً في علم الكلام، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام قبل أن يتوب، وله معه مناظرة شهيرة مات سنة (٣٠٣هـ). ينظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى: ص ٨٠. وفيات الأعيان: ٢٦٧/٤. وطبقات المفسرين للسيوطي: ص ٨٨.

(٤) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات، وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، من مؤلفاته: الاستدلال بالشاهد على الغائب والتفسير الكبير، توفي سنة (٣١٧هـ). ينظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى: ص ٨٨. ووفيات الأعيان: ٤٥/٣.

(٥) تبين كذب المفترى: ص ١١٠-١١١.

(٦) ينظر: تبين كذب المفترى: ص ١١١-١١٢.

(٧) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٨٥/٢.

(٨) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٧/٢. وينظر: ٤١٥/٢.

الممكنات.^(١) وقد وجد الرّازي أنّ الفرق المبتدعة تدّعي انتسابها للقرآن الكريم وموافقته، مستخدمين في ذلك الفلسفة والجدل، فقرّر أن يردّ عليهم ببضاعتهم، فنجدّه استخدم الأسلوب الفلسفي للردّ على الفلاسفة،^(٢) وهو في ذلك يردّ عليهم مخالفتهم للشرع، ويصفهم بالضالين^(٣) وبأن كلامهم أوهامٌ سخيفة،^(٤) ويقبل منهم ما وافق الشرع، فمثلاً يقول: "أما قولهم، [أي: الفلاسفة] فلا مفسدة فيه من حيث الشرع فلا ننازعهم فيه."^(٥) فهو حين يستخدم الأساليب الفلسفية يستخدمها في ردّه على الفلاسفة، أما في تفسير القرآن فهو لم يستخدم الفلسفة، بل إنّ ما فعله الرّازي هو تفسير القرآن بناءً على القواعد الكلامية والأصولية التي حرّرها أكابر علماء أهل السنة الأشاعرة، فالكلام الذي يذكره الرّازي في صلب تفسير الآية لا علاقة له بالفلسفة، بل علاقته بعلم الكلام والأصول، فالرّازي لا يجري على قواعد الفلاسفة بل على قواعد المتكلمين.

-ومن أهدافه أن يكون كتابه منهجاً عملياً يسير عليه كل من أراد تفسير القرآن من بعده، حيث إنّ الرّازي يرى أنّ المفسّر عليه أن يأخذ قواعده من علم التوحيد، ثم يمضي بتفسيره عليها، فهناك قواعد كلية على المفسّر أن يراعيها في تفسيره، فمثلاً إذا أراد أن يفسر آيات تتعلق بقصص الأنبياء، عليه أن يلاحظ القاعدة الكلية في ذلك وهي عصمة الأنبياء، وإذا أراد أن يفسر آيات تتعلق بذات الله، عليه أن يلاحظ القاعدة الكلية وهي التنزيه والتقديس ونفي المشابهة، "فعلم الكلام من العلوم التي يحتاج إليها المفسر الذي يتصدى لتفسير القرآن الكريم حتى يستطيع تفسير النصوص الواردة في القضايا العقديّة تفسيراً متناسباً مع ما تتطلبه مقتضيات العقيدة الصحيحة."^(٦)

-ومن أهدافه أن يكون تفسيره التطبيق العملي لنظرية عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)^(٧) في النظم القرآني، فالجرجاني وضع كتابه العظيم (دلائل الإعجاز)، لكنه لم يطبق ذلك على كتاب الله،^(٨) فجاء الزمخشري (٥٣٨هـ)^(٩) وفعل ذلك لكنه استخدم ذلك في نصرة بدعته الاعتزالية، فقام الرّازي بتصحيح المسار وطبّق نظرية الجرجاني دون أن يميل إلى باطل أو بدعة، فاهتمّ بنظم الآيات وترتيبها، والمناسبات بين الكلمات والجمل في الآيات، والحكمة من اختيار لفظ على لفظ، وقد تكلم أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي عن أغراض الرّازي في تفسيره، وذكر أنّ من أهمها: "الاستخدام الأمثل للدراسات البلاغية التي أصبحت حينذاك مادة خصبة للتفسير، وسلاحاً محكراً بأيدي

(١) مفاتيح الغيب: ٣١٥/٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنَكُنُّ مِنْكُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [إل عمران: ١٠٤].

(٢) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٨٧/٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣١٠/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣١٠/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

(٥) مفاتيح الغيب: ٩١/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ كُورَيْنِ تَرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتَ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: ٢٠].

(٦) تفسير آيات العقيدة: ٤٣/١.

(٧) هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، شيخ العربية، صنف شرحاً حافلاً للإيضاح وإعجاز القرآن وله دلائل البلاغة وأسرار الإعجاز، وكان شافعياً أشعرياً، وكان آية في النحو، ذا نسك ودين، توفي سنة (٤٧١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٤٣٢/١٨. وبغية الوعاة: ١٠٦/٢.

(٨) ينظر: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: ص ٤٧٤.

(٩) هو أبو القاسم جابر الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان؛ كان إمام عصره، تشد إليه الرحال في فنونه، وكان معتزلي الاعتقاد متظاهراً به، ومن مؤلفاته: الكشف في تفسير القرآن والفائق في تفسير الحديث وأساس البلاغة والمفصل، مات سنة (٥٣٨هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ١٦٨/٥. وطبقات المعتزلة لابن المرتضى: ص ٢٠.

المعتزلة في تأويل كثير من الآيات على مذهبهم لكسر هذا القيد، واتباع نفس الأسلوب الذي اتبعوه، ولكن ليس على أصولهم، بل على أصول أهل السنة والجماعة.^(١)

فكان كثير التدقيق والنظر فيما تكتنزه ألفاظ القرآن من خصوصيات ومعان يستحيل من خلالها تبديلها بلفظة أخرى، ولو دلت اللفظة الأخرى على المعنى في الظاهر، فاهتم "بنظم الآيات وترتيبها والاستدلال بذلك على إعجاز القرآن"^(٢)، بل إنه يرى أن البلاغة والفصاحة في القرآن في كل حرف من حروفه،^(٣) وقد وُفق في عمله هذا حيث إنه تفرّد في تفسيره بلطائف بيانية ونكات بلاغية لم يسبقه إليها أحد من المفسرين.^(٤) وكان مما قاله: "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"،^(٥) يقصد: طريقة ترتيب المعاني والألفاظ في آية ما، فترتيب المعاني كالمقابلة، مثل ذكر حال الكفار ثم حال المؤمنين، أو التدرج في المعاني، أو التقسيم، ويقصد: علاقة المعاني ببعضها سواء في نفس الآية أم في آيات مختلفة، وترتيب الألفاظ كمثل ختم الآية بـ ﴿وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾ [النساء: ٢٦]، وعلاقة بعض ألفاظ الآية الواحدة ببعضها، أو الآية بما قبلها وبعدها، وكدقة اختيار اللفظ المفيد للمعنى المناسب للسياق، وهذه اللطائف كثيرة في تفسيره.

-ومن أهدافه أن يُظهر للناس جميعاً أنّ منهج القرآن وحكمته تفوق كل الطرق الفلسفية، وتتفرد بهداية العقلاء إلى غايات الحكمة، وهذا ما نصّ عليه في وصيته،^(٦) وقال في (المطالب العالية): "الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أنّ هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي: أنها أقرب إلى الحق والصواب."^(٧) ويقول: "وأقرّ الكلّ بأنه لا يمكن أن يزداد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن."^(٨) وهذا أمر كان عصر الرّازيّ بأمرٍ الحاجة إليه، فقد اشتد في زمانه الجدل العقلي بين الملل والنحل، وشاعت الفلسفة وأصبحت مرجعاً لكثير من الفرق.

-إنّ الرّازيّ آمن بمبدأ عظيم، وهو أنّ القرآن العظيم أصلٌ ومصدر العلوم الشرعية كلها، حيث قال: "القرآن أصل العلوم كلّها فعلم الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن، وكذا علم أصول الفقه، وعلم النحو واللغة، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة."^(٩) وكان ينشر ويبث هذا المبدأ في دروسه وأثناء مناظراته، حتى جرى مرة على لسانه أنّ سورة الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط منها عشرة آلاف مسألة، فأنكر عليه ذلك كثير من الناس

(١) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٦/٢.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٧/٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٦/٢٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّهُمْ إِنَّمَا يَتَخَفَوْنَ﴾ [الواقعة: ٢٠].

(٤) ينظر مثلاً: مفاتيح الغيب: ٤٠٤/٢٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَحَبُّ إِلَيْنِ مَا أَحَبُّ إِلَيْنِ﴾ في سَبْرٍ مِّنْهُ وَرَوْحٍ مِّنْهُ ﴿وَطَلَحَ مَنُورٌ﴾ [الواقعة: ٢٧-٢٩].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٠/١٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

(٦) ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢٧/٢.

(٧) المطالب العالية: ٢٣٦/١.

(٨) الأربعين في أصول الدين: ٩٠/٢.

(٩) مفاتيح الغيب: ٣٤٨/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

إما حسداً وإما جهلاً وإما عناداً،^(١) فقام بإثبات صحة مبدئه عملياً من خلال تفسيره، وبعد أن بدأ بتفسير الفاتحة أظهر أن الاستعاذة وحدها فيها عشرة آلاف مسألة،^(٢) وأن السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها، وأسرار لا غاية لها، وأن قوله السابق بأنها مشتملة على عشرة آلاف مسألة، ما هو إلا لتقريب الأمر للسامع.^(٣) وقد تميّز الرّازي بقدرة كبيرة على استنباط المسائل، وبيان عالٍ في عرضها، ومنطق محكم في الاحتجاج لصحة ما ذهب إليه.

وكان يسعى من خلال تفسيره إلى زيادة ترسيخ إيمان الناس بصحة القرآن وشرفه وفضيلته من خلال تفصيل أدلة صدقه التي أجملها الله في كتابه، حيث قال: "كل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل."^(٤)

وإن أردنا تلخيص تلك الأهداف كلها في جملة فيمكن القول: كان هدفه من تفسيره نصره القرآن، "وتبرير كل ما جاء فيه على ضوء القوانين العلمية، والردّ على الطاعنين فيه حتى لا يبقى شك عند أحد في كونه من عند الله،"^(٥) ونصرة مذهب الأشاعرة الاعتقادي -الذين هم من أكثر طوائف أهل السنة والجماعة- بالحق والأدلة،^(٦) وذلك من خلال بيان انتسابهم إلى كتاب الله.

ويمكن القول: إن تفسير الرّازي مدرسة فريدة في التفسير، فهو تفسير ليس كمثله شيء من التفاسير، وهو موسوعة علمية شاملة، وخلاصة وافية لكثير من المعارف "والعلوم التي تتصل اتصالاً من قريب أو بعيد بعلم التفسير، والعلوم الخادمة له، والمترتبة عليه استنباطاً وفهماً."^(٧)

فهو "بحر من بحار العلوم، فيه من المعارف المتعددة كما في البحر من المخلوقات الكثيرة المتعددة"^(٨)، فقد "جمع الإمام الرّازي في تفسيره علوماً كثيرة متنوعة وجعل منه موسوعة كبيرة... فحظي بين دارسي القرآن بالشهرة الواسعة لما اشتمل عليه من أبحاث فياضة تضم أنواعاً شتى من العلوم،"^(٩) وقد أتى هذا التفسير ثماره حتى اشتغل الناس به وتركوا كتب المتقدمين.^(١٠) وهو "يمثل بحق ذروة المنهج الكلامي السني الذي تناول تفسير القرآن فكان مثلاً رائعاً يحتذى به."^(١١) حيث أصبح تفسيره مرجعاً مهماً وعليه اعتماد المفسرين بعده من متكلمين وغيرهم.^(١٢)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/١. في مقدمة الكتاب.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/١. في مقدمة الكتاب.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٧/١. في مقدمة الكتاب.

(٤) مفاتيح الغيب: ٢٧٤/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٥) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٦/٢.

(٦) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤١٦/٢.

(٧) مناهج المفسرين: ص ١٤٩.

(٨) إتيان البرهان: ٢١٨/٢.

(٩) تفسير آيات العقيدة: ٤٧٧/٢. باختصار يسير.

(١٠) ينظر: وفيات الأعيان: ٢٤٩/٤.

(١١) تفسير آيات العقيدة: ٥٥٧/٢.

(١٢) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤١٦/٢.

ومع ذلك يبقى التفسير جهداً بشرياً قد يُخطئ فيه صاحبه، قال الرّازي: "فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في هذا الموضع، ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا، وأن يعفو عن خطايانا، فإننا لا نطلب إلا الحق، ولا نروم إلا الصدق."^(١)

فمع كل ما مرّ من أمور أبدع فيها الرّازي إلا أنه مما يؤخذ عليه أنه ذكر فيه أشياء لا علاقة لها بالتفسير وقد صرّح هو بذلك،^(٢) مع أنه انتقد بعض المفسرين حينما ذكروا أشياء لا علاقة لها بالتفسير، كانتقاده القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ).^(٣) فاستعانة علم التفسير بعلم الكلام لا تعطي مسوغاً لأن تكون التفاسير موسوعات لعلم الكلام فتستوعب جميع قضاياها ومسائله، بل ينبغي أن يقتصر المفسر على ما لا بد منه في توضيح المعنى المراد من الآيات، لذلك ينبغي الاقتصار على النتائج التي توصلت إليها أبحاث علم الكلام، وعرضها بنفس الأسلوب القرآني.^(٤)

* * *

(١) مفاتيح الغيب: ١١٧/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(٢) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب: ٤٠٥/٢١، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُكَ عَنِ الرُّوحِ قُلُوبُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]. و٥٧٨/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٠١/١٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. والقاضي عبد الجبار هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، العلامة المتكلم شيخ المعتزلة، من كبار فقهاء الشافعية، ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة منها: دلائل النبوة وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وتنزيه القرآن عن المطاعن وشرح الأصول الخمسة والمغني، مات سنة (٤١٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٢٤٤/١٧. طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٤٨. طبقات الشافعية الكبرى: ٩٧/٥.

(٤) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٩٣٦/٢.

المطلب الثالث: منهج الرّازي في دراسة العقيدة من خلال تفسيره

يتضح بجلاء من كلام الرّازي في تفسيره اعتقاده أن علم الكلام أشرف العلوم، نظراً لاتصاله بذات الله، حيث يقول: "شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم."^(١) ثم بيّن أهمية هذا العلم في الدين والدنيا جميعاً، بل إن الرّازي قد اعتنى بالرّد على من هاجم علم الكلام أو نهى الناس عن الخوض فيه.^(٢) وقد مزج الرّازي في تفسيره بين البراهين التي ذكرها المتكلمون في مؤلفاتهم الكلامية وبين النصوص القرآنية المشتمة على الأدلة والبراهين العقلية، بهدف إظهار مدى التطابق بينها، وبيان اشتغال القرآن على تلك البراهين مع الزيادة عليها مما لم يتوصل إليه العلماء.^(٣)

وحفاوة الرّازي بعلم الكلام كانت أمراً مستساغاً في عصره؛ لأنه يعيش فيما وراء النهر، حيث يكثر الجدل العقلي بين أهل المذاهب الكلامية، وحيث كان الفلاسفة يشككون الناس في عقائد الإسلام، وحيث كان المجسمة والباطنية^(٤) ينشرون الضلال بين المسلمين.

فأراد من خلال هذا التفسير الكلامي لكتاب الله أن يحفظ عقيدة المسلمين من تشويشات المبتدعة، وهو أشهر المفسرين الذين التزموا بالمنهج السني الكلامي في دراسته للقرآن الكريم وتفسيره له، وأصبح مرجعاً أصيلاً لكل من جاء بعده من مفسري أهل السنة إلى يومنا هذا.^(٥) وعلى العموم فهو يبرز عقائد السنة بأصولها المتفق عليها، وفروعها الثانوية التي اختلفت فيها.^(٦)

وقد اتّسم موقف الرّازي من جوانب العقيدة في تفسيره بعدة سمات، منها:

- يحصر الرّازي طرق إثبات العقيدة بالعقل والسمع، فالمعتقدات على أقسام ثلاثة: "منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع، وإلا لزم الدور. ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلاً، فلا امتناع في أحد الطرفين أصلاً، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي، ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معاً، وهو كل أمر عقلي لا يتوقف على العلم به، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية."^(٧) وبهذا يتبين أن الرّازي عدّ كلاً من العقل والنقل دليلاً أصلياً يُتوصل به إلى معرفة العقائد الحقّة، وذلك من خلال توظيف كل دليل في مجاله، ففي "مجال الغيبيات يُعتبر تفسير

(١) مفاتيح الغيب: ٣٢٣/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٣١/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١].

(٣) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٩٣/٢.

(٤) اختلف فيهم أصحاب الفرق فبعضهم عدهم من فرق المسلمين، وبعضهم عدهم فرقة تتظاهر بالإسلام وهي ليست كذلك، ومقصودهم إبطال الشريعة بالكليّة ونفي الصانع، ولا يؤمنون باليوم الآخر، إلا أنهم يبطنون هذه العقائد ولا يظهرونها، وقد أباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات، ظهرت الباطنية أولاً في زمان المأمون وانتشرت في زمان المعتصم. ينظر: الفرق بين الفرق: ٢٤٧، والملل والنحل للشهرستاني: ٢٠١، واعتقادات فرق المسلمين: ص ٧٦.

(٥) تفسير آيات العقيدة: ٤٨٢/٢.

(٦) تفسير آيات العقيدة: ٤٩١/٢-٤٩٢.

(٧) مفاتيح الغيب: ٤٩٧/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أُنَبِّئُكُمْ أَنَّ كِبَرَهُمْ أَثْقَالُ ثُمَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّهُ يَنْبَأُ بِغَيْبِكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩].

الرّازي موسوعة أثرية كبيرة لها، ذلك لأنّ الغيبيات التي لا مجال للعقل فيها، لا يمكن البحث فيها والوصول إلى معرفتها إلا عن طريق الأخبار الصحيحة الواردة فيها، وهذا ما تجده في (التفسير الكبير) حيث يعتمد الإمام الرّازي على الأحاديث الواردة في هذا المجال، وعلى ما ذهب إليه العلماء بناء على ما وصلهم من أخبار.^(١)

- يؤكد الرّازي في مواضع عدّة من تفسيره على محدودية العقل، فعقول الخلق قاصرة عن معرفة كُنْه ذات الله سبحانه وتعالى، لأنّ الله سبحانه غير مُتناه في الذات والصفات، والعقل مُتناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي. فالاعتقاد بأنّه تعالى ليس بجوهر^(٢) ولا عرض^(٣) ولا جسم،^(٤) هذا علم بعدم هذه الأشياء، وليس علماً بحقيقته سبحانه؛ لأنّ حقيقته ثابتة، والسلب لا يكون نفس الثبوت، فيمتنع أن تكون حقيقته هي نفس أنّها ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض.^(٥) فالرازي يرى أن العقل ليس الحكم الوحيد في بناء الآراء والأحكام، حيث يقول: "ليس كل ما لا يحيط عقلاً به على التفصيل وجب نفيه، فمن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالاً مبيناً".^(٦)

بل إنّ الرّازي يرى ألاّ يقم المرء عقله في أمور أبسط ممّا سبق بكثير، كأنّ يحاول الوصول إلى معرفة وجه الحكمة على سبيل التفصيل في كلّ شيء من بديع صنع الله، حيث يقول -في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقَتْ هَذَا بَطُلًا سُبْحَانَكَ﴾ [إل عمران: ١٩١]-: "هذا إقرار بعجز العقول عن الإحاطة بآثار حكمة الله في خلق السموات والأرض، يعني: أنّ الخلق إذا تفكروا في هذه الأجسام العظيمة لم يعرفوا منها إلا هذا القدر، وهو أن خالقها ما خلقها باطلاً، بل خلقها لحكم عجيبة، وأسرار عظيمة، وإنّ كانت العقول قاصرة عن معرفتها".^(٧)

والرّازي -عندما يرى أنّ للعقل حدوداً- لا يقلّل من شأن العقل، ولا يقصد ترك التفكير العقليّ، لكنّه يبيّن أنّ العقل مهما بلغت قوّته، فهو محدود وعاجز عن معرفة حقيقة ذات الله أو حقيقة صفاته، فالرّازي جعل العقل "خادماً للنصّ، وطريقاً من طرق الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص وما تقيده من المعاني".^(٨) فهو يُظهر مقام العجز البشري ومقام العظمة الإلهية، كما أنّ موقف الرّازي هذا لا يمكن أن يفهم منه توبة عن منهجه وطريقته في علم الكلام، ولا أن يفهم منه فقدان ثقة الرّازي بالعقل وعلم الكلام، كما فهم ذلك من وصيّته بعض الباحثين،^(٩) فلا يوجد في وصيّة الرّازي تصريح ولا تلميح عن فساد علم الكلام، أو ندم على الخوض فيه،

(١) تفسير آيات العقيدة: ٥٣٨/٢.

(٢) الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع وهو مختصر في خمسة هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل. التعريفات: ص ١٠٨.

(٣) العرض الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به. التعريفات: ص ١٩٢.

(٤) الجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة وقيل الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر. التعريفات: ص ١٠٣.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٦٠/٩. ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُوهِهِمْ يَتَنَزَّلُ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إل عمران: ١٩١].

(٦) مفاتيح الغيب: ٨٠/١٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧].

(٧) مفاتيح الغيب: ٤٦٣/٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُوهِهِمْ يَتَنَزَّلُ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إل عمران: ١٩١]. وينظر:

تفسير آيات العقيدة: ٤٨٣/٢-٤٨٤.

(٨) تفسير آيات العقيدة: ٤٨٣/٢.

(٩) منهم مثلاً: عمر الأشقر، فقال: "إنّ كثيراً من الذين بلغوا الغاية في علم الكلام تراجعوا عنه وذموه، بعضهم تراجع عنه وفي العمر بقية، وبعضهم أعلن توبته وهو على فراش الموت، ومنهم من كان يدرك ضلاله وحيرته.. والرّازي أحد هؤلاء." أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة: ص ٢١٦=.

وللسنوسي (٨٩٥هـ)^(١) كلام متقن في هذا المجال: حيث ذكر أن السبب في كلامه هذا قبيل موته هو أن الموت "موطن يشتمل فيه الفكر لعظيم هوله، فيخشى إن أقبلت فيه واردات الشبه أن يضعف العقل في دفعها."^(٢)

- يلفت الرّازي النظر إلى ما يحفل به القرآن من آيات باهرة تدل على وجود الله ووحدانيته وعلمه وحكمته، كما في الكلام الذي أورده في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ لَّكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ لِّتُؤْذِنُوا فِي بُطُونِهِمْ مِنْ بَيْنِ قَرْنٍ وَدَمِرِ بَنَاتٍ خَالِصًا سَالِكًا لِلشَّيْرِينَ﴾ [النحل: ٦٦].^(٣) وقد نصّ على أن "كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته."^(٤)

- يلتزم الرّازي بما أجمع عليه مذهب أهل السنة في الأحكام الاعتقادية، كإثبات الميزان وحقيقته، وإثبات الجنة والنار ووجودهما، وخلق الله عز وجل لأفعال العباد، وتنزيهه لله تعالى عن الشبيه والمثيل في ذاته وصفاته.

- لم يكفر الرّازي أحداً من أهل القبلة، بل دافع عن عدم تكفير المعتزلة والخوارج والشيعة، حيث قال: "لا يُكفر أحد من هذه الأمة، ولا تُكفر أرباب التأويل."^(٥) وناقش الأوجه التي كفر بها بعضهم بعضاً، ومن ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَوَقَرِ الْقَيْمَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [الزمر: ٦٠] حيث ذكر قول القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) من أن الآية عامة فيدخل فيها كل من وصف الله بما لا يليق به نفياً وإثباتاً، فأضاف إليه ما يجب تنزيهه عنه أو نزّهه عما يجب أن يضاف إليه. ثم ردّ عليه بقوله: "واعلم أنا لو أجرينا هذه الآية على عمومها كما ذكره القاضي لزمه تكفير الأمة؛ لأنك لا ترى فرقة من فرق الأمة إلا وقد حصل بينهم اختلاف شديد في صفات الله تعالى."^(٦) ثم انطلق من هذا الكلام ليصل إلى أنه "يجب أن يحمل الكذب المذكور في الآية على ما إذا قصد الإخبار عن الشيء مع أنه يعلم أنه كاذب."^(٧) وما ذهب إليه الرّازي من عدم تكفير المخالفين من المسلمين هو منهج أهل السنة، ومنهج إمامه أبي الحسن الأشعري

= ومنهم: سفر الحوالي، حيث قال: "حقيقة كبرى أثبتها علماء الأشعرية الكبار بأنفسهم كالجويني وابنه أبي المعالي والرّازي والغزالي وغيرهم، وهي حقيقة إعلان حيرتهم وتوبتهم." منهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٢٢.

ومنهم محمد المغراوي، الذي قال أثناء كلامه عن وصية الرّازي: "أين الرّازي الخلفي الذي جعل كتاب الله وراءه ظهيراً، لا ترى إلا قلباً يذوب في توبته." المفسرون بين التأويل والإثبات: ٩١٧/٢. وقال أيضاً في الكتاب نفسه ٩١٦/٢: "تداركته رحمة من الله فشرح للحق صدره، فتاب ومشى في شيوخه الواهنة المكودة المتعبة يبتهل إلى الله بالتوبة ويلعن كل ما كتب من قبل."

ومنهم ابتسام جمال، حيث قالت عن الرّازي: "إن الله منّ عليه بالتوبة في آخر عمره ورجع عن آرائه الكلامية والفلسفية المنحرفة إلى طريق الحق والهدى طريق السلف الصالح." موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرّازي في الإلهيات: ٨/١.

^(١) هو محمد بن يوسف بن عمر شعيب السنوسي الحسني، كبير علماء تلمسان وصالحها وزاهداً، كان آية في علمه وهديه وصلاحه وسيرته وورعه، من مؤلفاته: عقيدة أهل التوحيد ويسمى العقيدة الكبرى ثم شرحها ثم الوسطى وشرحها ثم الصغرى وشرحها وهي من أجل العقائد، مات سنة (٨٩٥هـ).

ينظر: نيل الابتهاج بنطريز الديباج: ص ٥٦٣. والأعلام: ١٥٤/٧.

^(٢) عمدة أهل التوفيق: ص ١٨.

^(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٣٣/٢٠-٢٣٤.

^(٤) مفاتيح الغيب: ١٥٤/٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْوَانِ السَّيْلِ وَالْأَنْهَارِ وَالْأَلْوَاحِ الَّتِي يُجْرَى فِيهَا الْبَحْرُ يَمَاسِغُ النَّاسَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. وينظر:

تفسير آيات العقيدة: ١٠٦/١.

^(٥) مفاتيح الغيب: ٢٨٢/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦].

^(٦) مفاتيح الغيب: ٤٦٨/٢٧.

^(٧) مفاتيح الغيب: ٤٦٩/٢٧.

(٣٢٤هـ) في عدم تكفير المخالفين حتى وإن كانوا أصحاب كباير، أو أصحاب بدع وأهواء فإنهم قد يكونون متأولين، حيث قال الإمام الأشعري لأحد طلابه قبيل وفاته: "أشهد عليّ أني لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف في العبارات."^(١)

- كثيراً ما يلجأ الرّازي إلى الدلائل العقلية القطعية منها والإقناعية،^(٢) وتكون وظيفة هذه الدلائل العقلية إما تعزيز المعاني المستخلصة من الآيات في إثبات الصانع، أو إثبات أن عجائب الصنع والانسجام والتدبير في الكون، والتي تشير إليها الآيات الكريمة، لا يمكن أن تتم بالعبث والاتفاق، ولابد من التسليم بأنها فعل الله تعالى. مثال الوظيفة الأولى: ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حيث بين أن إثبات الوجدانية يمكن إثباته بالدليل النقلي، فذكر ثمانية أدلة نقلية على الوجدانية، وبين أن العقل يشهد لهذه الآيات، فذكر في بيان ذلك أربعة عشر دليلاً عقلياً تثبت الوجدانية، كلها تعزز وتشهد لهذه الأدلة النقلية.^(٣) ومثال الوظيفة الثانية: ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَخَلْقِ الْإِنسٰنِ الْفٰرِقِ وَالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ يَمَٰنِغُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَضْرِبُ الرِّيحُ عَلَى السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] حيث أورد فصلاً في كيفية الاستدلال بأحوال السموات على وجود الله،^(٤) وفصلاً في كيفية الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الله.^(٥) فالآيات هنا تبين نعم الله وآياته، وتبين الانسجام في الكون. وهذا الانسجام لا ينافي فيه أحد، ولكن هناك من ينافي في أمر آخر، وهو أن هذا الخلق والتدبير والانسجام يمكن نسبته إلى غير الله، وهنا يأتي الدور الثاني للدلائل العقلية عند الرّازي، لإثبات أن كل هذا الخلق والتدبير من فعل الصانع المختار، وكأن الرّازي هنا يفصل القول في لفظ ﴿يَعْقِلُونَ﴾^(٦) الوارد في آخر الآية، وهكذا يظهر أن طريقة الرّازي تجمع بين الأدلة النقلية والعقلية لإثبات معنى معين، حيث يكون دور العقل معززاً وخادماً لما ورد في النقل.

- يؤكد الرّازي على أفضلية طريقة القرآن في عرض المسائل العقدية، فالطرق الكلامية والفلسفية - وإن أفادت وأوصلت إلى المطلوب في بعض الأحيان - تفتح باب المجادلات والمناقشات والشكوك، وهذا بحر عميق مظلم قل من يخرج منه سالماً. وقد أشار الرّازي إلى امتياز هذه الطريقة على الطرق الأخرى، وأنها تفضل كل البراهين التي أنتجتها عقول البشر، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ عِبْدُوا رَبَّهُمْ الَّذِي خَلَقَهُمُ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ لَمَّا كُنْتُمْ تُشْفَوْنَ﴾ [الأنبياء: ٢١-٢٢] وبعد ذكره لدلائل الأنفس والآفاق الدالة على وجوده تعالى من خلال هذه الآيات يقول: "ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة، بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقّة في القلوب، وهذا النوع

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء: ٨٨/١٥.

(٢) الدليل الإقناعي: هو ما كان مركباً من الظنيات أو اليقينيات والظنيات، والغرض منه إلزام الخصم وإقحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان، ويسمى الدليل الجدلي أيضاً. ينظر: التعريفات: ص ١٠١. والكلديات: ص ٦٨٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٧/٢٢-١٣٠.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٦٠/٤-١٦٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٦٥/٤-١٧٤.

من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب؛ لأنّ هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا، فإنّ الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا، وتذكير النعم ممّا يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد، فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع.^(١)

ولذلك فعند قراءة كلام الرّازي في وصيته من أنّه اختبر الطرق الكلاميّة والفلسفيّة ولم ير فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدها في القرآن، فليس من العدل أن نفهم العبارة كما قد فهمها بعض الباحثين^(٢) بأنّ الرّازي ينسف طريقته الكلاميّة التي سلكها طول حياته، وأنّه تاب وتراجع عنها وتمنّى لو أنّه سلك طريق القرآن من قبل.

بل إنّ من الإنصاف القول بأنّ الرّازي اختبر طريقة القرآن من قبل كما اختبر الطرق الأخرى، وقد فصلها على كلّ الطرق من قبل، وأشار إلى ذلك في عدد من كتبه غير التفسير، كقوله في كتابه (المطالب العالية): "إنّ الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلّمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أنّ هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي: أنّها أقرب إلى الحق والصواب؛ وذلك لأنّ تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقّة انفتحت أبواب الشبهات، وكثرت السؤالات."^(٣)

ثم إنّ الرّازي يؤكد المعنى السابق في كتابه (أقسام الذات) حيث يقول: "واعلم أنّي بعد التوجّل في هذه المضائق، والتعمّق في الاستكشافات عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل."^(٤)

ومنهج القرآن الكريم في عرض الدلائل يتضمن طريقتين كما يراه الرّازي، الطريقة الأولى: هي في الترتيب الذي ذكر في سورة البقرة، في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَكُمْ تَنْقُونَ ٥ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٦﴾ [البقرة: ٢١-٢٢]. حيث ابتدأ الترتيب من الأعراف فالأعراف نازلاً إلى الأخرى فالأخرى، أي: استدلال الإنسان على وجود الصانع بنفسه أولاً ثم بأحوال آبائه ثم بأحوال الأرض ثم بأحوال السماء ثم بالأحوال المتولدة بينهما.

والطريقة الثانية في عرض تلك الدلائل، هي الترتيب الذي ورد في سورة النحل حيث ابتدأ سبحانه وتعالى بإيراد الدلائل من الأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأدون فالأدون، حيث قال تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَيِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ٥﴾ [النحل: ٣]، ثم ذكر عقبه الاستدلال بالإنسان فقال سبحانه: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ٤﴾ [النحل: ٤]، ثم ذكر أحوال الحيوانات فقال سبحانه: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْلَعٌ

(١) مفاتيح الغيب: ٣٣٣/٢.

(٢) ينظر على سبيل المثال: أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنة: ص ٢١٦. ومنهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٢٢. والمفسرون بين التأويل

والإثبات: ٩١٧/٢. وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: ٨/١.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي: ٢٣٦/١.

(٤) أقسام الذات: ص ٢٦٣.

وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ [النحل: ٥]، ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَهُ أَحْوَالَ النَّبَاتِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل: ١٠]، ثُمَّ ذَكَرَ أَنْوَاعَ الْعُنَاصِرِ فَذَكَرَ الْمَاءَ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَكُمْ لَكُمْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبًّا تَلْبَسُونَ﴾ [النحل: ١٤]، ثُمَّ ذَكَرَ الْأَرْضَ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَضَكُمُ سُبُلًا لَكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٥].^(١)

- يناقش الرّازي في تفسيره الملحدّين والمشرّكين، حيث فنّد ما أثاروه من شبهات، وبين تهافت ما قرّروه من آراء ومقولات، من ذلك رده على المجوس الذين زعموا أنّ لهذا العالم إلهين، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِبْتِ وَخَفَّوْهُمُ وَقَرْفُوا لَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْهُمْ وَكَفَّ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَعْلَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠].^(٢)
- وكذلك يناقش الرّازي في تفسيره الطوائف المبتدعة، كالكرامية والمشبهة والمجسمة والشيعة والمعتزلة والخوارج، وكان النصيب الأكبر من هذه المناقشات للكرامية والمعتزلة،^(٣) حيث اشتهر الرّازي بمناوأة الكرامية، والاجتهاد في بيان زيف مذهبهم ومعتقدهم، فقد "كان بينه وبين الكرامية السيف الأحمر، فينال منهم وينالون منه، سباً وتكفيراً، حتى قيل: إنّهم سمّوه فمات."^(٤) وغالب ردوده عليهم كانت فيما يخص آيات الصّفات موضوع هذه الأطروحة. أمّا المعتزلة فقد تعقّبهم الرّازي في تفسيره، وبين خطأ استدلالهم بآيات القرآن في تصحيح مذهبهم والانتصار له،^(٥) وكان يفعل ذلك في كل آية يستشهد بها المعتزلة لمذهبهم، فيردّ عليهم، ولذا اعتذر من القارئ عمّا في تفسيره من تكرار وإعادة، حيث قال: "وليس لأحد أن يعيبنا فيقول: إنّكم تكرّرون هذه الوجوه في كل موضع، فإنّا نقول: إنّ هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات الجزاء، فهم يكرّرونها في كل آية، فنحن أيضاً نكرّر الجواب عنها في كل آية."^(٦)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٧١/١٩-١٧٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٨٨-٨٩.

(٣) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٨٥/٢.

(٤) شذرات الذهب: ٤٠/٧.

(٥) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب: ٥٥٧/٣، ٤٣٧/٩، ٥٤٤/١٢، ١١٠-١١١/١٣، ١٧٦/١٣، ٤٠٩/١٥، ٤٦٧/١٥، ٢٤١/١٧.

(٦) مفاتيح الغيب: ١١٥/١٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَقْبَدْنَاهُمْ وَأَبْصَرْنَاهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَكَذَرْنَاهُمْ فِي ظُلُمٍ لَّهِمْ يَعْصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠].

الفصل الأول

المحكم والمتشابه في آيات الصِّفات،
وضابطهما، وحِكمُ ورود المتشابهات

الفصل الأول: المحكم والمتشابه في آيات الصِّفات، وضابطهما وحكمُ ورود المتشابهات. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف المحكم والمتشابه، ومدى إمكانية معرفة المتشابه. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه

المطلب الثاني: معنى التأويل الوارد في آية آل عمران

المطلب الثالث: الراسخون في العلم بين العلم بتأويل المتشابه والجهل به

المبحث الثاني: ضابط الإحكام والتشابه عند الرازي، وحكمُ ورود المتشابهات. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ضابط الإحكام والتشابه في الآيات عند الرَّازِيّ

المطلب الثاني: آيات الصِّفات بين التشابه والإحكام

المطلب الثالث: الحكم من ورود المتشابهات في القرآن عموماً وآيات الصِّفات خصوصاً

المبحث الأول: تعريف المحكم والمتشابه، ومدى إمكانية معرفة المتشابه.

يعد موضوع المحكم والمتشابه من الموضوعات المهمة والرئيسية في فهم كلام الله تعالى وتفسيره، وخصوصاً فيما يتعلق بآيات الصِّفات، ولذا سيتم بحثه في هذا الفصل من خلال المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه

معنى المحكم لغة:

حَكَمَ بمعنى مَنَعَ، وَجَلَ المعاني الأخرى تدور حول هذا المعنى.^(١)

فالحُكْمُ: المَنع من الظُّلم، فقولهم: حكم الحاكم، معناه: قد قال قولاً مَنَعَ به من الظلم والفساد. والحكمة: الحديدية التي تُجعل في لجام الدابة؛ لأنها تَمْنَعُها، يقال: حَكَمْتُ الدَّابَّةَ وأَحَكَمْتُها. ويقال: حَكَمْتُ السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يديه. وحَكَمْتُ فلاناً تحكيماً: منعته مما يريد. والحكمة: كلمة وَعَظَتْكَ وزَجَرَتْكَ ودَعَتْكَ إِلَى مَكْرَمَةٍ أو نَهَتْكَ عَنِ قَبِيحٍ ومنَعَتْكَ عن جهل.^(٢)

والله سبحانه أَحَكَمَ الحاكمين، ومن صفات الله الحَكِيمُ بمعنى الحاكم، وهو القاضي، فهو فَعِيلٌ بمعنى فاعل، أو هو الذي يُحَكِّمُ الأشياءَ وَيُتَقَنُّها، فهو فَعِيلٌ بمعنى مُفْعِلٍ، وَقِيلَ: الحَكِيمُ ذُو الحِكْمَةِ، والحكمة عبارة عن مَعْرِفَةٍ أَفْضَلُ الأشياءِ بِأَفْضَلِ الْعُلُومِ. ويقال لمن يُحَسِّنُ دَقَائِقَ الصَّنَاعَاتِ وَيُتَقَنُّها: حَكِيمٌ، والحكم: العلم والفقه. وَأَحَكَمَ الأمر: أَتَقَنَهُ، والحكيم: الْمُتَقِنُ للأمور.^(٣)

معنى المتشابه لغة:

تدور جُلُّ معاني (شَبَه) على المماثلة والمشاكلة، وهذا يؤدي إلى الإشكال والالتباس، فالمُشَبِّهات من الأمور: المُشْكَلات. واشتبه الأمران: أَشْكَلا.^(٤)

الشَّبَهُ والشَّبَهُ والشَّبِيه: المِثْلُ، والجَمْعُ أَشْبَاهٌ. وَأَشَبَهُ الشَّيْءُ الشَّيْءَ: مَاتَلَّهُ، وفي المِثْل: مَنْ أَشَبَهُ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ. والمُشَبِّهات من الأمور: المشكلات. والمُتَشَابِهات: التماثلات. وشَبَهُ عَلَيْهِ: خَلَطَ عَلَيْهِ الأمرَ حَتَّى اشْتَبَهَ بغيره، والشُّبْهَةُ: الالتباس. وأمور مُشَبِّهَةٌ ومُشَبِّهَةٌ: مشكلة يُشَبِّه بعضها بعضاً.^(٥)

إذا فاستخدام التشابه على شيئين يشبه بعضهما بعضاً بمعنى: الالتباس بينهما لقوة تشابههما، هو استخدام حقيقي لا مجازي، وهذا ما ذكره أهل اللغة.^(٦)

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (حكم) ٩١/٢.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (حكم) ٩١/٢. وجمهرة اللغة: مادة (حكم).

(٣) ينظر: لسان العرب: مادة (حكم) ١٤٣/١٢.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (شبه) ٢٤٣/٣.

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (شبه) ٥٠٤/١٣.

(٦) ينظر: لسان العرب: مادة (شبه) ٥٠٤/١٣. وأساس البلاغة: مادة (شبه). والقاموس المحيط: مادة (شبه) ص ١٢٤٧.

وقد يُطلق التشابه على مجرد الالتباس، الذي هو أعم من الحاصل بإشباه بعض أجزاء الشيء بعضاً، بل يُطلق على ما ليس له أبعاد، ولكن ذلك على سبيل المجاز لا الحقيقة، كما ذكر ذلك الرّازي، حيث قال: "لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما، سُمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه، إطلاقاً لاسم السبب على المسبّب." (١)

* * *

استخدام القرآن للفظ المحكم والمتشابه:

قد جاءت آية تصف القرآن بأنه محكم كـ ﴿كَتَبَ أَحْكَمَتْ ءَايَاتُهُ﴾ [هود: ١] وآية تصفه بأنه متشابه كـ ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانً﴾ [الزمر: ٢٣]، وآية تصفه بأن غالبه محكم وبعضه متشابه ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧]

ولابد أن يكون الإحكام الوارد في آية هود هو غير الإحكام الوارد في آية آل عمران، وأن المتشابه الوارد في آية الزمر غير المتشابه الوارد في آية آل عمران.

ولابد أن يكون معنى الإحكام الوارد في آية هود غير مناقض ولا مضاد لمعنى المتشابه الوارد في آية الزمر.

والعجيب أن تجد ابن حبيب النيسابوري (٤٠٦ هـ) (٢) يذكر خلافاً في ذلك، فيقول: في المسألة أقوال ثلاثة، الأول: أن القرآن كله محكم، والثاني: أن القرآن كله متشابه، والثالث، أن القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه، ثم يرجح القول الأخير. (٣)

والواقع أنه لا تعارض بين هذه الآيات حتى يقال بقول ابن حبيب (٤٠٦ هـ)، ثم إن كون كل القرآن محكماً كما ورد في قوله: ﴿كَتَبَ أَحْكَمَتْ ءَايَاتُهُ﴾ [هود: ١] يحتمل معاني ثلاثة:

الأول: أنه في غاية الإتقان لفظاً ومعنى.

الثاني: أنه ممنوع من الفساد.

الثالث: أن آياته حكيمة.

(١) مفاتيح الغيب: ١٣٨/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

(٢) هو أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري، المفسر الواعظ صاحب كتاب عقلاء المجانين، وصنف في التفسير والآداب، انتشر عنه بنيسابور العلم الكثير وسارت تصانيفه في الآفاق، توفي سنة (٤٠٦ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٢٣٧/١٧. وطبقات المفسرين للسيوطي: ص ٣٥.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٦٨/٢.

أما المعنى الأول المقصود من كون آيات القرآن كلها محكمة: أنَّ آيات القرآن في غاية الإتقان لفظاً ومعنى. كما قال الرَّايزي: "نُظِمَتْ نَظْماً رَصِيْفاً^(١) مُحْكَمًا لَا يَقَعُ فِيهِ نَقْضٌ وَلَا خُلَلٌ، كَالْبِنَاءِ الْمَحْكَمِ الْمُرْصَفِ".^(٢) ووصف آيات القرآن بالإحكام بهذا المعنى هو على سبيل الحقيقة لا المجاز، خلافاً لمن جعلها مجازاً، وعبارة الرَّايزي السابقة توحي بأنه يميل إلى جعل الآية من باب المجاز والاستعارة، حيث شُبِّهَتْ الآيات بالبناء المحكم في كونهما غير قابلين للخلل، فحذَفَ المشبَّه به وكُنِيَ عنه بشيء من لوازمه وهو الإحكام على سبيل الاستعارة المكنية، وقد صرَّح بوجود الاستعارة غيره من المفسرين كالشهاب الخفاجي (١٠٦٩هـ)^(٣) والألوسي (١٢٧٠هـ)^(٤)، وكأنهم يرون أنَّ الإحكام لا يصلح إطلاقه حقيقة إلا على البناء، وهذا أمر لا دليل عليه، بل يخالفه التعميم لمعنى الإحكام في كلام أهل اللغة، كما أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذُّر الحقيقة، جاء في القاموس: "أحكمه: أتقنه فاستحكم"^(٥)، وجاء في اللسان: "أحكم الأمر: أتقنه"^(٦)

وأما المعنى الثاني المقصود من كون آيات القرآن كلها محكمة: منعها من الفساد، قال الرَّايزي: "الإحكام عبارة عن منع الفساد من الشيء، فقلوه: ﴿أُحْكِمْتَ عَائِثُهُ﴾ [هود: ١] أي: لم تُنسخ بكتاب كما نُسخَت الكتب والشرائع بها".^(٧) قال ابن منظور (٧١١هـ):^(٨) "وَحَكَمَ الشَّيْءَ وَأَحْكَمَهُ، كِلَاهُمَا: مَنَعَهُ مِنَ الْفَسَادِ".^(٩) ومن كلامه يتبيَّن أنَّ إطلاق الإحكام على آيات القرآن بهذا المعنى هو إطلاق حقيقي أيضاً لا مجازي كما ذكر الزمخشري (٥٣٨هـ) حيث قال: "وقيل: مُنِعَتْ من الفساد، من قولهم: أَحْكَمْتُ الدَّابَّةَ إِذَا وَضَعْتُ عَلَيْهَا الْحَكْمَةَ لَتَمْنَعَهَا من الجِماح".^(١٠) وبعض من نقل عنهم الشهاب الخفاجي (١٠٦٩هـ) شبَّه القرآن بالدَّابَّةِ، فقال: "فكأنَّ ما فيه من بيان

(١) جاء في الصحاح في مادة (رصف) ١٣٦٥/٤: عملٌ رَصِيْفٌ وجوابٌ رَصِيْفٌ، أي محكم رصين.

(٢) مفاتيح الغيب: ٣١٢/١٧.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي: ٦٧/٥.

والخفاجي شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري، قاضي القضاة وصاحب التصانيف، من أشهر كتبه: عناية القاضي وكفاية الراضي حاشية على تفسير البيضاوي، ربحانة الألباء، وشفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل وشرح درة الغواص في أوهم الخواص ونسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض وخبايا الزوايا، توفي سنة (١٠٦٩هـ). ينظر: خلاصة الأثر: ٣٣١/١.

(٤) ينظر: روح المعاني: ٢٠٣/١١.

والألوسي هو أبو النّاء شهاب الدين محمود بن عبد الله أفندي الحسيني الألوسي البغدادي، أخذ العلم عن فحول العلماء، ومنهم والده، ومنهم الشيخ خالد النقشبندي، اشتغل بالتدريس والتأليف وهو ابن ثلاث عشرة سنة، ودرّس ووعظ وأفتى للحنفية في بغداد، من كتبه: روح المعاني في التفسير ونشوة الشمول في السفر إلى إسلامبول وشرح السلم في المنطق، مات سنة (١٢٧٠هـ). ينظر: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: ص ١٤٥٠.

(٥) القاموس المحيط: مادة (حكم) ص ١٠٩٥.

(٦) لسان العرب: مادة (حكم) ١٤٣/١٢.

(٧) مفاتيح الغيب: ٣١٢/١٧.

(٨) هو أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، جمع في اللغة كتاباً سماه لسان العرب جمع فيه بين التهذيب والمحكم والصحاح والجمهرة جوده ورتبه ترتيب الصحاح، ولي قضاء طرابلس قال الذهبي كان عنده تشيع بلا رفض، توفي سنة (٧١١هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ١٥/٦. وبغية الوعاة: ٢٤٨/١.

(٩) لسان العرب: مادة (حكم) ١٤٣/١٢.

(١٠) الكشف: ص ٤٧٦.

المبدأ والمعاد بمنزلة دأبة مَنَعَتْهَا حَكَمُهَا من الجِماح، فهي تمثيلية أو مكنية.^(١) وقد ردّ الشهاب (١٠٦٩هـ) هذا القول وبيّن أنه متكلّف مستهجن.^(٢)

إذاً، فالأصل ما ذهب إليه كثير من أئمة اللغة حيث نصّوا جعلوا حَكَمَ الدابة مأخوذة من الإحكام بمعنى المنع من الفساد لا العكس، قال الأصمعي (٢١٦هـ):^(٣) "أصل الحكومة ردُّ الرجل عن الظلم، قال: ومنه سميت حَكَمَةُ اللجام؛ لأنها تَرُدُّ الدَّابَّةَ."^(٤) وبه قال صاحب (تهذيب اللغة)^(٥) وصاحب (لسان العرب)^(٦) وصاحب (تاج العروس).^(٧)

وأما ما ذكره الرّازي في النقل السابق من أنّ عدم الفساد هنا بمعنى أنها لم تُنسخ بكتاب، أعقبه بقوله: "واعلم أنّ على هذا الوجه لا يكون كلّ الكتاب محكماً؛ لأنه حصل فيه آيات منسوخة، إلا أنه لما كان الغالب كذلك صحّ إطلاق هذا الوصف عليه، إجراء للحكم الثابت في الغالب مجرى الحكم الثابت في الكلّ."^(٨) فأمر غير مقبول منه أن يجعل الإحكام في الآية يُقصد به غالب الآيات لا الكل، كما أنه لا داعي للحديث عن النسخ هنا، فهو غير ظاهر كما ذكر الشهاب (١٠٦٩هـ)،^(٩) ولكن الرّازي في تفسيره للآية السابعة من آل عمران جاء بآية هود وبيّن أنها وصف لجميع القرآن بأنه محكم.^(١٠) والرازي هنا لم يذكر هذا القول متبنياً له، وإنما ذكره من باب توجيهه على فرض صحته والقول به، وهذه هي طريقة الرازي في شذخ الخواطر وتحريك الأذهان.

وأما المعنى الثالث المقصود من كون آيات القرآن كلها محكمة: أنّ آياته جعلت حكيمة، أي: متصفة بالحكمة، من: (حَكَم) بضم الكاف، إذا صار حكيماً.^(١١) وهو استعمال عربي ذكره ابن منظور (٧١١هـ)،^(١٢) فأصل الفعل ثلاثي لازم، عُديّ بالهمزة.

هذه هي المعاني الثلاثة للإحكام في آية هود، وقد ذكر الرّازي وتابعه البيضاوي (٦٨٥هـ)^(١٣) وجهاً رابعاً،

(١) حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي: ٦٧/٥.

(٢) ينظر: حاشية الشهاب على البيضاوي: ٦٧/٥.

(٣) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريش بن الأصمعي، كان صاحب لغة ونحو، وإماماً في الأخبار والنوادر والملح والغرائب، سمع شعبة بن الحجاج وكان شديد الاحتراز في تفسير القرآن. قال الشافعي: ما عبر أحد من العرب بأحسن من عبارة الأصمعي، من مؤلفاته: الفروق، وشرح ديوان ذي الرمة، مات سنة (٢١٦هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ١٧٠/٣. وبغية الوعاة: ١١٢/٢.

(٤) تهذيب اللغة: مادة (حكم) ٦٩/٤.

(٥) ينظر: تهذيب اللغة: مادة (حكم) ٦٩/٤.

(٦) ينظر: لسان العرب: مادة (حكم) ١٤١/١٢.

(٧) ينظر: تاج العروس: مادة (حكم) ٥١٠/٣١.

(٨) مفاتيح الغيب: ٣١٢/١٧.

(٩) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي: ٦٧/٥.

(١٠) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٧/٧.

(١١) ينظر: الكشف: ص ٤٧٦، ومفاتيح الغيب: ٣١٢/١٧.

(١٢) ينظر: لسان العرب: مادة (حكم) ١٤٠/١٢.

(١٣) هو القاضي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، كان إماماً مبرزاً نظاراً مفسراً صالحاً زاهداً ولي قضاء القضاة بشيراز =

مفاده أنَّ الآيات أحكمت بالحجج والدلائل،^(١) والحقيقة أنَّ ما ذكره ليس تفسيراً لمعنى إحكام الآيات، وإنما هو بيان لكيفية هذا الإحكام، أو لما به يقوم الإحكام.

* * *

وأما معنى كون القرآن كله متشابهاً كما جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانًى﴾ [الزمر: ٢٣]، أي: يُشبه بعضه بعضاً، وذلك خلاف لما ذكره الماوردي (٤٥٠هـ)^(٢) احتمالاً في تفسيره، حيث قال: "يُشَبِّه كُتُبَ اللَّهِ الْمُنْزَلَةَ عَلَى أَنْبِيَائِهِ، لِمَا يَتَضَمَّنُهُ مِنْ أَمْرٍ وَنَهْيٍ وَتَرْغِيبٍ وَتَرْهِيْبٍ، وَإِنْ كَانَ أَعَمَّ وَأَعْجَزَ".^(٣) وذكره القرطبي (٦٧١هـ)^(٤) أيضاً بصيغة التمرّيص.^(٥) فهذا المعنى وإن كان صحيحاً إلا أنه غير مقصود من الآية؛ لأنه يجعل (متشابهاً) بمعنى: (مشابهاً)، والغالب في صيغة التفاعل وجود أجزاء في الموصوف يشارك بعضها بعضاً فيما وُصفت به، كما أنَّ هذا الاحتمال يلزم منه حذف المشبّه به، وهو الكتب السابقة، والحذف خلاف الأصل.

ولفظ التشابه في الآية جاء مطلقاً، فكان متناولاً لتشابه المعاني في الصحة والإحكام والصدق وتناسب الألفاظ وتناسقها وتشابه الفصاحة وتشابه الأهداف كما ذكر ذلك الزمخشري (٥٣٨هـ) والرازي.^(٦) وبهذا يكون وصف التشابه لآيات القرآن كاملاً ومدحاً، وتكون كلمة (مثاني) مدحاً لجميع الآيات أيضاً، وتكون جمع (مثنى)، ومعناها: أنَّ تكرار قراءة آيات القرآن لا تُؤصل إلى الملل، أو تكون جمع (مثنى)، ومعناها: أنه مثنى عليه بالبلاغة والإعجاز، أو تكون جمع (مثنى)، ومعناها: مثنى على الله بما هو أهله.^(٧)

إذاً فالتشابه في الآية هنا وصف كمال لجميع آيات القرآن، كما أنَّ الإحكام في آية هود وصف كمال لجميع الآيات، وذلك بخلاف ما ذكره ابن كثير (٧٧٤هـ)^(٨) عن ابن عيينة (١٩٨هـ)، حيث جعل التشابه في هذه

= ودخل تبريز وناظر بها، من مؤلفاته: طوابع الأنوار والمصباح في أصول الدين والمنهاج في أصول الفقه وتفسير القرآن المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، توفي سنة (٦٨٥هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١٥٧/٨. وطبقات المفسرين للأندوني: ٢٥٤/١.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣١٢/١٧. وتفسير البيضاوي: ١٢٧/٣.

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، المعروف بالماوردي، الفقيه الشافعي؛ أخذ الفقه عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني ببغداد، وكان حافظاً للمذهب وله فيه كتاب الحاوي الذي لم يطالعه أحد إلا وشهد له بالتبحر والمعرفة التامة بالمذهب. وفُوض إليه القضاء ببلدان كثيرة، وروى عنه الخطيب البغدادي، من تصانيفه: تفسير القرآن المسمى النكت والعيون وأدب الدين والدنيا والأحكام السلطانية، مات سنة (٤٥٠هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢٨٢/٣. طبقات الشافعية الكبرى: ٢٦٧/٥.

(٣) تفسير الماوردي: ١٢٢/٥.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي القرطبي، إمام متفنن متبحر في العلم له تصانيف مفيدة تدل على كثرة اطلاعه ووفور فضله، من مؤلفاته: الجامع لأحكام القرآن وقد سارت به الركبان وهو تفسير عظيم، وله كتاب الأسنى في أسماء الله الحسنى وكتاب التذكرة، توفي سنة (٦٧١هـ). ينظر: الوافي بالوفيات: ٨٧/٢. طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٧٩.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي: ٢٤٩/١٥.

(٦) ينظر: الكشف: ص ٩٣٨. ومفاتيح الغيب: ٤٤٦/٢٦.

(٧) ينظر: حاشية شيخ زاده على البيضاوي: ٢٤٥-٢٤٦.

(٨) هو أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، اشتغل بالحديث مطالعة في متونه ورجاله فجمع التفسير وشرع في كتاب كبير في الأحكام لم يكمل وجمع التاريخ الذي سماه البداية والنهاية وعمل طبقات الشافعية، لازم المزي وقرأ عليه تهذيب الكمال وصاهاه على ابنته وأخذ عن ابن تيمية ففتن بحبه وامتحن بسببه، مات سنة (٧٧٤هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٤٤٥/١. طبقات المفسرين للأندوني: ص ٢٦٠.

الآية يُراد به بعض الآيات، والباقي هي من المثاني، فقال: "سياقات القرآن تارة تكون في معنى واحد، فهذا من المتشابه، وتارة تكون بذكر الشيء وضده، كذكر المؤمنين ثم الكافرين، وكصفة الجنة ثم صفة النار، وما أشبه هذا، فهذا من المثاني."^(١) وهو أول احتمال ذكره الجصاص (٣٧٠هـ)^(٢) في معنى الآية واستشهد له بأدلة.^(٣) فأين الكمال في كون القرآن بعض سياقاته في معنى واحد، وبعضها في ذكر الشيء وضده؟! *

وأما معنى كون القرآن غالبه محكم لا تشابه فيه، وبعضه متشابه لا إحكام فيه، كما جاء في آية آل عمران فهو المعنى الاصطلاحي لهاتين الكلمتين، ولكل مصطلح منهما أحكام وخصائص لا يوجد في الآخر، فهما هنا وصفان متقابلان، وستبين الآن أقوال العلماء في ذلك.

المحكم والمتشابه اصطلاحاً:

اختلف العلماء في التعريف الاصطلاحي للمحكم والمتشابه اختلافاً كبيراً جداً، وهذا يدل على دقة هذين المصطلحين وغموضهما.

والقارئ لهذه الأقوال يجدها منسوبة إلى قائلها، لكن دون مناقشة لهذه الأقوال في الغالب، وسترد هذه الأقوال في هذه الأطروحة بطريقة نقدية لمحاولة الوصول للصحيح فيتبع ومحاولة إظهار الباطل فيجتنب.

ولكن قبل ذلك لا بد من ذكر أمور مهمة تساعد على تعيين المعنى الصحيح للمحكم والمتشابه.

الأمر الأول: ذكر المفسرون أسباباً لنزول هذه الآية، وهي ما يأتي: ذكر الطبري (٣١٠هـ) عن جابر بن عبد الله بن رباب^(٤) أن الآية نزلت في قوم من اليهود كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم طمعوا أن يدرکوا من خلال حساب الجُمَّل للأحرف المقطعة في أوائل السور معرفة مدة بقاء الإسلام وأهله، وتاريخ انتهاء هذه الأمة، فأكدب الله أحذوثهم بذلك، وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه، وأن ذلك لا يعلمه إلا الله.^(٥) وقد أخرج الطبري (٣١٠هـ) هذه القصة بطولها بسنده في أول تفسيره لسورة البقرة.^(٦) وقد أورد ابن كثير (٧٧٤هـ) هذا الحديث، وقال عنه: حديث ضعيف، مداره على محمد بن السائب الكلبي (١٤٦هـ)،

(١) تفسير ابن كثير: ١٢/١٢٣.

(٢) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية، وسئل العمل بالقضاء فامتنع، تفقه على أبي الحسن الكرخي، وكان على طريقة من الزهد والورع، وله كتاب أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي وكتاب في أصول الفقه، توفي سنة (٣٧٠هـ). ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية: ٨٤/١. تاج التراجم: ص ٩٦.

(٣) ينظر: الفصول في الأصول: ٣٧٦/١.

(٤) جابر بن عبد الله بن رباب بن النعمان من بني سلمة، وهو من الستة نفر الذين أسلموا من الأنصار أول من أسلم منهم بمكة، وشهد جابر بدرأ، وأحداً، والخندق، والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث، وتوفي له عقب. ينظر: طبقات ابن سعد: ٥٧٤/٣. والإصابة في تمييز الصحابة: ٥٤٥/١.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٩/٥، ٢٠٦/٥.

(٦) ينظر: تفسير الطبري: ٢٢٠/١-٢٢٢.

وهو ممن لا يُحتج بما انفرد به.^(١) والكلبي هذا قال مرة لسفيان الثوري (١٦١هـ): "ما حدثت عني، عن أبي صالح،^(٢) عن ابن عباس (٦٨هـ)، فهو كذب، فلا تروه." ^(٣) وهذا الحديث مروي بهذا السند.

ومن الأسباب التي ذكرت في نزول هذه الآية ما أخرجه الطبري (٣١٠هـ) بسنده أن وفداً من نصارى نجران قَدِموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم "فخاصموا النبي صلى الله عليه وسلم، قالوا: أَلست تزعم أنه [أي عيسى عليه السلام] كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى، قالوا: فحسبنا، فأنزل الله عز وجل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ أُتِغَلَ الْفِتْنَةُ﴾ [آل عمران: ٧]."^(٤) وكذلك أخرجه ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)،^(٥) وهذا الحديث مقطوع؛ لأن قائله الربيع بن أنس (١٤٠هـ)^(٦) تابعي، وعلى فرض أن له حكم المرفوع فهو ضعيف لأنه مرسل، فلا يصلح للاحتجاج به سبباً لنزول الآية، وقد روي بصيغ مختلفة منها أن أول ثمانين آية من السورة نزلت في هذا الوفد، ولكنها مرسلة أيضاً، كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر (٨٥٢هـ).^(٧)

إذاً فلم يصح شيء مما ذكره المفسرون في سبب نزول الآية، وبناء على ذلك لا يصح الاعتماد على هذه الأسباب في تعيين معنى المحكم والمتشابه، وهو أمر قد وقع فيه بعض كبار المفسرين، كما سيظهر.

الأمر الثاني: إن أغلب آيات القرآن من المحكم، والقليل منها هو من المتشابه، ويدل على صحة ذلك، قوله تعالى: ﴿هُنَّ أَزْوَاجٌ كَاتِبَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، والأُمُّ في اللغة تطلق على مُعظم الشيء، فأُمُّ الطريق معظمه.^(٨) وهذا ما أكدته كبار أئمة التفسير، قال الطبري (٣١٠هـ): "وإنما سماهِنَّ أُمُّ الكتاب؛ لأنهنَّ معظُمُ الكتاب، وموضعُ مفرعِ أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب، تسمي الجامعَ مُعْظَمَ الشيءِ أُمًّا له."^(٩) وقال الإمام ابن عطية

(١) ينظر: تفسير ابن كثير: ٢٥٨/١.

(٢) أبو صالح باذام، ويقال: باذان، حدَّث عن: مولاته أم هانئ وأخيها علي وأبي هريرة وابن عباس، وحدَّث عنه: الأعمش والسدي ومحمد بن السائب الكلبي وسفيان الثوري، قال يحيى بن معين: ليس به بأس، وإذا حدث عنه الكلبي، فليس بشيء، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه تفسير، قل ما له من المسند. وقال النسائي: ليس بثقة. ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣٧/٥.

(٣) الجرح والتعديل: ٢٧١/٧.

(٤) تفسير الطبري: ٢٠٦/٥.

(٥) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم الرَّايزي: ٥٩٦/٢.

(٦) هو الربيع بن أنس البكري، كان من أهل البصرة، وقد لقي ابن عمر وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك. ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٦٩/٧. سير أعلام النبلاء: ١٦٩/٦.

(٧) ينظر: فتح الباري: ٩٤/٨.

وابن حجر هو أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني المصري الشافعي، نشأ يتيماً فحفظ القرآن وهو ابن تسع سنين، اجتمع له من الشيوخ المشار إليهم والمعول في المشكلات عليهم ما لم يجتمع لأحد من أهل عصره، شهد له العلماء بالحفظ والثقة والأمانة والمعرفة التامة والنكاء المفرط وسعة العلم في فنون شتى، وشهد له شيخه العراقي بأنه أعلم أصحابه بالحديث، أشهر مؤلفاته: فتح الباري شرح صحيح البخاري والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة والإصابة في تمييز أسماء الصحابة ولسان الميزان وتهذيب التهذيب، مات سنة (٨٥٢هـ). ينظر: الضوء اللامع: ٣٦/٢. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: ٨١/١.

(٨) ينظر: الصحاح: مادة (أُم) ١٨٦٤/٥.

(٩) تفسير الطبري: ١٨٩/٥.

الأندلسي (٥٤٢هـ)^(١): "وقوله تعالى: ﴿أَمْ أَلِكْتَبَ﴾ فمعناه الإعلام بأنها معظم الكتاب وعمدة ما فيه."^(٢) وقال أبو حيان (٧٤٥هـ):^(٣) "ومعنى: ﴿أَمْ أَلِكْتَبَ﴾ معظم الكتاب، إذ المحكم في آيات الله كثير قد فُصِّل."^(٤) وهو قول ابن جزيء الكلبي (٧٤١هـ)^(٥) والثعالبي (٨٧٦هـ).^(٦)

ومن الأدلة على صحة ذلك أيضاً أن المتشابه لو كان كثيراً لكثير الالتباس والإشكال والحيرة والخلاف في القرآن، وعندها لا يكون القرآن كتاب هداية وبيان، وهذا خلاف ما جاء في وصف القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا فِيهِ﴾ [ص: ٢٩].^(٧) قال الشاطبي (٧٩٠هـ): "فدلّ [أي: القرآن] على أنه [أي: المتشابه] ليس بكثير، ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً؛ لم يصح القول به."^(٨)

الأمر الثالث: إن المحكم هو الأصل والمرجع في فهم المتشابه -إن كان المتشابه يمكن الوصول إلى معناه- وذلك مستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿هُتَّ أَمْ أَلِكْتَبَ﴾ [آل عمران: ٧] ، فأُمر الشيء: أصله،^(٩) قال الرّازي: "فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنما تصير مفهومة بإعانة المحكمات، لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات."^(١٠) فالمحكمات هي الأصل والمرجع الذي يُرجع إليه عند وجود المتشابه.^(١١)

الأمر الرابع: لم يرد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نصّ صحيح في تعريف المتشابه الذي يقابل المحكم ويضاده، فاجتهد كل واحد من أهل العلم في تفسير كل منهما حسب ما رآه صواباً، وانطلاقاً من هذا فسيكون

(١) وابن عطية هو أبو محمد عبد الحق بن أبي بكر غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، الإمام العلامة شيخ المفسرين، كان إماماً في الفقه، له كتاب المحرر الوجيز في التفسير، كان من أوعية العلم، وكان يتوقد ذكاء، ولي قضاء المرية، توفي سنة (٥٤٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٥٨٧/١٩. طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٥٠. طبقات المفسرين للأدوني: ص ١٧٥.

(٢) المحرر الوجيز: ٤٠٢/١.

(٣) هو أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي، كان ثبناً فيما ينقله عارفاً باللغة وأما النحو والتصريف فهو الإمام المطلق فيهما، وله اليد الطولى في التفسير والحديث وتراجم الناس وكان له إقبال على أذكاء الطلبة يعظمهم وينوه بقدرهم وكان كثير النظم من الأشعار والموشحات، من مؤلفاته: البحر المحيط في التفسير واختصره في كتاب سماه النهر وإتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب وشرح التسهيل، مات سنة (٧٤٥هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٥٨/٦. بغية الوعاة: ٢٨٠/١.

(٤) البحر المحيط في التفسير: ٢٣/٣.

(٥) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ص ١٣١.

(٦) ينظر: تفسير الثعالبي: ١٠/٢.

والثعالبي هو عبد الرحمن بن محمد الثعالبي الجزائري المغربي المالكي، ممن أخذ عن حفيد ابن مرزوق، حج وأخذ عن الولي العراقي، وكان إماماً علامة مصنفاً، من مؤلفاته: التفسير المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن واختصر تفسير ابن عطية وشرح ابن الحاجب وعمل في الوعظ والرفائق، مات سنة (٨٧٦هـ). ينظر: الضوء اللامع: ١٥٢/٤. وطبقات المفسرين للأدوني: ٢٤٢/١.

(٧) ينظر: الموافقات: ٨٧/٣.

(٨) الموافقات: ٨٧/٣.

(٩) ينظر: الصحاح: مادة (أَمْ) ١٨٦٣/٥.

(١٠) مفاتيح الغيب: ١٤٢/٧.

(١١) ينظر: حقائق التأويل في متشابه التنزيل: ص ١٦٧، وتفسير ابن كثير: ٧/٣.

بعض التعاريف صحيحاً والخلاف بينها في العبارات فقط، وبعضها غير صحيح.

فعند إرادة بيان معنى المحكم والمتشابه في آية آل عمران لابد أن يكون ما يقال له علاقة بالمعنى اللغوي، وأن يحمل على المعنى الحقيقي لا المجازي ما أمكن ذلك، فأئى تعريف للمتشابه يُخرجه عن أصله اللغوي الذي هو الالتباس وعدم التمييز لا يُقبل، وأي تعريف للمحكم يخرجه عن معنى المنع أيضاً لا يُقبل.

فلابد من مراعاة معهود العرب في الخطاب وقت نزول القرآن، فالقرآن نزل بلغة عربية وجرّ في كل مفرداته وتراكيبه على قوانين العرب في الخطاب.^(١)

الأمر الخامس: لابد من التفريق بين أمرين، الأول: إن كل متشابه فيه مرتع لزائغ القلب، والثاني: ليس كل ما أوله الزائغون تأويلاً فاسداً هو من المتشابه، فكم من آية محكمة عبث بتأويلها الزائغون، كتأويل قوله تعالى: ﴿فَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْمَصْئَلِ هُمْ فِي شَفْعٍ يَوْمَئِذٍ إِنَّهُمْ فِي سَعَةٍ﴾ [النساء: ٣] بجواز الجمع بين تسع نسوة كما ادعى ذلك بعض الناس، وردّ عليهم الرّازي.^(٢)

الأمر السادس: آيات القرآن إما محكمة وإما متشابهة.

لم يصرح كثير من المفسرين بهذه المسألة وإن كانت في أذهان معظمهم، ولكن بعضهم صرح بها كأبي السعود (٩٨٢هـ)^(٣) الذي عدّ المقصود الأصلي للآية بيان انقسام الكتاب إلى القسمين المعهودين لا كونهما من الكتاب،^(٤) وتابعه في ذلك الألوسي (١٢٧٠هـ) وأعاد عبارته،^(٥) وممن قال بالقسمة الثنائية لآيات القرآن الزمخشري (٥٣٨هـ) حيث قال في مقدمة تفسيره: "وأوحاه على قسمين: متشابهاً ومحكماً"،^(٦) وأيضاً قال صرح بذلك ابن عطية (٥٤٢هـ) وابن عاشور (١٣٩٣هـ)،^(٧) حيث جعل آيات الكتاب قسمين فقط لا ثالث لهما،^(٨) وكذا الطيبي^(٩)

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون: ٣٦٣/٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٨/٩.

(٣) هو أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي، ولي قضاء برمه، ثم قضاء قسطنطينية، ثم قضاء العسكر في ولاية روم إيلي، ودام عليه مدة ثمان سنين، ثم تولى الفتيا إلى أن مات، من مؤلفاته: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم وحاشية على العناية وحواش على بعض الكشاف، مات سنة (٩٨٢هـ). ينظر: شذرات الذهب: ٥٨٤/١٠. وطبقات المفسرين للأدنه وي: ص ٣٩٨.

(٤) ينظر: تفسير أبي السعود: ٧/٢.

(٥) ينظر: تفسير الألوسي: ٨٠/٣.

(٦) الكشاف: ص ٢٣.

(٧) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بنونس وشيخ جامع الزيتونة، عُين شيخاً للإسلام مالكيًا، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، له مصنفات منها: مقاصد الشريعة الإسلامية والتحرير والتنوير في التفسير والوقف وآثاره في الإسلام، مات سنة (١٣٩٣هـ). ينظر: الأعلام: ١٧٤/٦.

(٨) ينظر: المحرر الوجيز: ٤٠٣/١، وتفسير ابن عاشور: ١٥٥/٣.

(٩) هو الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، الإمام المشهور صاحب شرح المشكاة، كان ذا ثروة فلم يزل ينفق ماله في وجوه الخيرات إلى أن كان في آخر عمره فقيراً، وكان كريماً متواضعاً حسن المعتقد شديد الرد على الفلاسفة والمبتدعة مظهرًا فضائهم، وكان آية في استخراج الدقائق من القرآن والسنن، شرح الكشاف شرحاً كبيراً وأجاب عما خالف فيه مذهب أهل السنة أحسن جواب، توفي سنة (٧٤٣هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ١٨٥/٢. طبقات المفسرين للأدنوي: ص ٢٧٧.

(٧٤٣هـ) الذي قال بأن القسمة حاصرة في الآية،^(١) والقسمة الثنائية هي الظاهر من الآية، ولا يترك الظاهر إلا بدليل يصرفه عن ظاهره.^(٢)

وقد نقل الزركشي (٧٩٤هـ) عن بعضهم بصيغة التمرّيز أنّ الآية لا تفيد الحصر، مستشهداً بقول الله تعالى: ﴿لَسَيَكُنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] حيث إنّ "المتشابه لا يُرجى بيانه، والمحكم لا تُوقف معرفته على البيان".^(٣) وهذا كلام ضعيف؛ لأنه بناء على كون المتشابه مما لا يمكن أن يعلم، فهو مما استأثر الله بعلمه، وهو أصل مختلف في صحته، كما نبّه على ذلك كبار أئمة التفسير.^(٤)

ويمكن أن يقال -في الردّ على من استشهد بآية النحل على عدم الحصر-: إنّ التبيين في الآية السابقة جاء لكل القرآن، والأصل حمل الكلام على ظاهره ما لم توجد قرينة تصرفه ومانع يمنع من هذا الظاهر، وهنا لا يوجد مانع من حمل اللفظ على ظاهره حيث جاء بلفظ عام يشمل كل آيات الكتاب، وحينها يكون التبيين بمعنى التبليغ، وهذا ما ذهب إليه ابن جزئي (٧٤١هـ) حيث قال عند تفسير هذه الآية: "لتبين القرآن بسرّك نصّه وتعليمه للناس".^(٥)

الأمر السابع: إنّ المعنى الباطل والمرفوض من الآية المتشابهة -والذي هو غير مقصود أصلاً من الآية- يُرجع بطلانه إلى أدلة الشرع والعقل، أما من حيث اللغة فهو مقبول لغة، ولذلك يجد الزائغ من خلال ذلك مبتغاه مستنداً إلى تجويز اللغة لما يقول به.^(٦)

* * *

والآن سيتمّ عرضُ بعض أقوال العلماء في المحكم والمتشابه، مع نقدها لبيان الصحيح من الضعيف، وسيتمّ بدايةً ذكرُ الأقوال التي نقلها الرّازي عمّن قبله ثم الأقوال الأخرى التي قيلت في ذلك، ثم يكون الختام بالقول الذي ترجح لدى الباحث من خلال الأدلة.

القول الأول:

المحكم هو: الآيات الثلاث التي في سورة الأنعام، وتبدأ من قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَمَّا عَنِتُّمْ أَلَّا تَشْرِكُوا بِهِ سَبْغًا وَيَأُولَئِينَ إِحْسَنًا وَلَا تَقُولُوا أُولَئِكَ مِمَّنْ إِمْلَئَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، والمتشابه: الآيات التي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور، وتأويلهم إياها على حساب الجُمْل.

(١) ينظر: حاشية الطيبي على الكشاف: ٢٧/٤.

(٢) وممن نصّ على ذلك من علماء الشيعة الطبطبائي. ينظر: تفسير الميزان: ٣٨/٣.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٦٨/٢. وينظر: الإتيان في علوم القرآن: ١٣٣٥/٤.

(٤) ينظر مثلاً: المحرر الوجيز: ٤٠٤/١.

(٥) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ص ٤٣٣.

(٦) ينظر: علوم القرآن لمحمد باقر الحكيم: ص ١٨١.

هذا قول ابن عباس (٦٨هـ) كما نسبته إليه الرّازي^(١) وهذا الأثر أخرجه الطبري (٣١٠هـ)^(٢) وابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)^(٣) والحاكم (٤٠٥هـ) وصحّحه ووافقه الذهبي (٧٤٨هـ)^(٤) وعند مراجعة هذا الأثر يتبيّن أنّ ابن عباس لم يأت على ذكر المتشابهات، بل بيّن فقط المحكمات، ولم يُنقل عن ابن عباس اختياره هذا القول في المتشابهات، وبهذا يتبيّن خطأ الرّازي في نسبته هذا الكلام له فيما يتعلق بالمتشابهة^(٥).

وما ذكره ابن عباس (٦٨هـ) تعريفاً للمحكمات هو في الحقيقة ليس بتعريف، بل هو مثال على المحكم، كما نص على ذلك كبار أئمة التفسير كالطبري (٣١٠هـ) الذي أورد الأثر في أدلة مَنْ قال: إنّ المحكمات المعمول بهن، وهنّ الناسخات أو المُتَبَيَّنَاتُ الأحكام^(٦) وابن عطية (٥٤٢هـ) الذي قال: "وهذا عندي مثال أعطاه في المحكمات"^(٧) فمن المستبعد أن يكون القرآن الكريم كله متشابه إلا هذه الآيات الثلاث.

وهو ما ذهب إليه الرّازي أيضاً، حيث إنه عندما ذكر قول ابن عباس (٦٨هـ) أتبعه بأنّ مراد ابن عباس هو كون المحكم ما لا يجوز أن يتغير ويختلف بين شرع نبي وشرع نبي آخر كالأمر بطاعة الله تعالى، وتحريم قتل النفس بغير حق^(٨)، وهذا التوجيه منه جيد، ولا يردّ عليه ما ذكره رشيد رضا (١٣٥٤هـ)^(٩) من أنّ كلام الرّازي رأي مستقل، يجعل من الكلام الخاص^(١٠) عاماً، وأنّ توجيهه لا يفهم من كلام ابن عباس^(١١).

ولابدّ أنّ ما ذكره ابن عباس (٦٨هـ) هو مثال صحيح للمحكم، لكنه لا يضمّ كل أنواع المحكم، ولذا فلا يمكن عدّ هذا القول مناسباً في تعريف المحكم.

ولا يعني عدم صحة نسبة تعريف المتشابه بالأحرف المقطعة إلى ابن عباس (٦٨هـ) أنه لم يقل به أحد،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولُ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ١٣٩/٥.

(٣) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٥٩٢/٢.

(٤) ينظر: المستدرک على الصحيحين: كتاب التفسير، ٢٨٨/٢. وتلخيص المستدرک: الصفحة نفسها.

والذهبي هو الحافظ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقي الذهبي، مهر في فن الحديث وجمع تاريخ الإسلام فأرى فيه على من تقدم، من مؤلفاته: العبر وسير أعلام النبلاء وطبقات الحفاظ وطبقات القراء والميزان في نقد الرجال واختصر تهذيب الكمال، توفي سنة (٧٤٨هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٦٦/٥. طبقات الشافعية الكبرى: ١٠٠/٩.

(٥) وكذلك نسبته ابن تيمية إلى ابن عباس. ينظر: مجموع الفتاوى: ٤٢٠/١٧.

(٦) تفسير الطبري: ١٩٢/٥-١٩٣.

(٧) المحرر الوجيز: ٤٠٠/١.

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧.

(٩) هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين البغدادي الحسيني، صاحب مجلة المنار وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، من العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، ولد في القلمون ثم رحل إلى مصر فلزم الشيخ محمد عبده، وأصبح مرجع الفتيا، قصد سورية في أيام الملك فيصل بن الحسين، وغادرها على أثر دخول الفرنسيين إليها، واستقر بمصر إلى أن توفي، ومن أشهر آثاره: مجلة (المنار) وتفسير القرآن الكريم وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده والوحي المحمدي، مات سنة (١٣٥٤هـ). ينظر: الأعلام: ١٢٦/٦.

(١٠) الخاص هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الإنفراد. التعريفات: ص ١٢٨.

(١١) ينظر: تفسير المنار: ١٦٤/٣.

بل هو قول ذكره بعض المفسرين دون نسبة كالطبري (٣١٠هـ)،^(١) واختاره آخرون كأبي حيان (٧٤٥هـ) فقال: "والذي أذهب إليه: أن هذه الحروف التي في فواتح السور، هو المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، وسائر كلامه تعالى محكم." (٢) والشوكاني (١٢٥٠هـ)^(٣) حيث قال: "فإنه ينبغي أن يقال فيه إنه متشابه المتشابه على فرض أن لفهم إليه سبيلاً، ولكلام العرب فيه مدخلاً، فكيف وهو خارج عن ذلك على كل تقدير؟"^(٤) وممن اختاره من غير المفسرين: ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)^(٥) والسرخسي (٤٨٣هـ)^(٦) على أن كل من ذكرت أسماؤهم جعلوا هذه الأحرف قسماً من المتشابه لا كل المتشابه بخلاف أبي حيان الذي حصر المتشابه فيها، وتستتم الآن مناقشة هذا القول لبيان مدى صحته.

ولا يمكن القول بصحة حصر التشابه فيها، فهذا يجعل الآيات التي قال عنها جمهور المفسرين - وهم محقون في قولهم - إنها من المتشابه محكمة، كآيات التي توهم نسبة التجسيم والتشبيه والتحيز لله تعالى.

* * *

القول الثاني:

المحكم هو: الناسخ والحلال والحرام والحدود والفرائض وما يؤمن به ويعمل به، **والمتشابه**: المنسوخ والمقدّم والمؤخّر والأمثال والأقسام وما يؤمن به ولا يعمل به، والمراد بالمنسوخ: ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته؛ لأنّ منسوخ التلاوة لا يدخل في القرآن بعد نسخه فلا يعدّ منه، والمتشابه يعدّ من القرآن بنصّ آية آل عمران، وقيل نسخه لا يعدّ على هذا القول متشابهاً؛ لأنه لم ينسخ بعد، فلا بدّ أن يكون مرادهم منسوخ الحكم مع بقاء تلاوته.

وهو منقول عن ابن عباس (٦٨هـ)، أسنده إليه الطبري (٣١٠هـ)^(٧) وابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)^(٨)، وأسنده

(١) ينظر: تفسير الطبري: ٢١٠/١.

(٢) البحر المحيط في التفسير: ٦٠/١.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكاني، من كبار علماء اليمن، نشأ بصنعاء وولي قضاءها، من مؤلفاته: نيل الأوطار من أسرار منقّى الأخبار والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع والقول المفيد في حكم التقليد والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة وفتح القدير في التفسير وإرشاد الفحول في أصول الفقه والبيغة في مسألة الرؤية، مات سنة (١٢٥٠هـ). ينظر: هدية العارفين: ٣٦٥/٢. الأعلام: ٢٩٨/٦.

(٤) تفسير الشوكاني: ص ٢٣.

(٥) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: ١٢٣/٤.

وابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، وأصله من فارس، ولد بقرطبة، كان شافعي المذهب ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر، وكان متقناً في علوم جمّة، عاملاً بعلمه، زاهداً في الدنيا، متواضعاً، وكان أدبياً شاعراً طبيباً، من مؤلفاته: الإحكام لأصول الأحكام، والفصل في الملل في الأهواء واللّحل والمُحلى، مات سنة (٤٥٦هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٣٢٥/٣. ونفح الطيب: ٧٧/٢.

(٦) ينظر: أصول السرخسي: ١٦٩/١.

والسرخسي هو أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، كان عالماً أصولياً مناظراً، من مؤلفاته: كتاب المبسوط، وقد أملاه وهو في السجن، وكتاب في الأصول، مات سنة (٤٨٣هـ). ينظر: تاج التراجم: ص ٢٣٤. الجواهر المضية: ٢٨/٢.

(٧) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٣/٥.

(٨) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٥٩٢/٢-٥٩٣.

أيضاً الطبري لابن عباس ولابن مسعود (٣٢هـ) مقتصرأ على أَنَّ المحكم هو: الناسخ، والمتشابه هو: المنسوخ،^(١) وذكره الرّازي عن ابن عباس بهذا الاختصار.^(٢)

وَمَنْ يَقُولُ بَأَنَّ المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ، فإنه يُعَلِّل ذلك بجوازه من حيث اللغة، فجائز أن يسمى الناسخ محكماً؛ لأنه ثابت الحكم، صفته الثبات والبقاء، والعرب تسمي البناء الوثيق محكماً، ويسمى المنسوخ متشابهاً من حيث أشبه في التلاوة المحكم، وخالفه في ثبوت الحكم، فيشتبه على قارئ القرآن حكمه في ثبوته ونسخه.^(٣) وهذا الكلام صحيح من حيث الجواز، لكن مجرد جوازه لغة لا يعني أنه هو المراد من الآية.

ثم إنَّ هذا التعريف ليس جامعاً مانعاً، فكثير من الآيات ليست ناسخة ولا منسوخة، بل إنَّ أغلب الآيات ليست كذلك، وهذا خلاف ما تقرر من كون الآيات المحكمات هي معظم آيات القرآن، وفي القرآن آيات لا تعدُّ ناسخة وهي من قبيل المحكم اتفاقاً كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَكَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وفيه آيات لا تعدُّ منسوخة وهي من قبيل المتشابه، كآيات الموهمة نسبة التشبيه والتجسيم لله.

كما أنَّ تخصيص المتشابه بالمنسوخ يوحي بأنَّ المنسوخ هو محل الغموض والإشكال والالتباس دون الناسخ، وأنَّ سبب هذا الالتباس هو النَّسخ، ولا شيء غير النَّسخ، وإلا لو كان التشابه راجعاً إلى لفظ الآية أو معناها لكان التشابه غير مقتصر على المنسوخ، بل وُجد في الناسخ أيضاً، فلم يبق إلا أن يكون سبب التشابه هو النَّسخ، وهنا يرد سؤال: لماذا على هذا الكلام تمَّ عدُّ المنسوخ متشابهاً، والنسخ له طرفان ناسخ ومنسوخ، وما أحد الطرفين بأولى أن يكون متشابهاً والثاني محكماً؟^(٤)

وقولهم: المحكم ما يؤمن به ويعمل به، "لازمه كون غير آيات الأحكام متشابهاً"^(٥)، أي أنهم جعلوا العبادات من المحكم، وجعلوا الاعتقاد من المتشابه،^(٦) وبذلك إن أردنا ردَّ المتشابه إلى المحكم، تكن العبادات هي الأصل والاعتقاد هو الفرع!

كما أنَّ آية آل عمران لا تمنع من العمل بالمتشابه، وإنما جاء النهي عن اتباع المتشابه بقصد الفتنة، أما العمل به بعد رده إلى المحكم فلا حرمة فيه، وبذلك يبطل قولهم: إنَّ المتشابه ما يؤمن به ولا يعمل به.^(٧)

* * *

(١) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٤/٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧.

(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: ٢٨١/٢.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: ٢٨٢/٢.

(٥) ينظر: تفسير الميزان: ٤٣/٣.

(٦) ينظر: مناهل العرفان: ٢١٨/٢.

(٧) ينظر: علوم القرآن لمحمد باقر الحكيم: ص ١٧٧.

القول الثالث:

المحكم: هو الذي يكون دليله واضحاً لائحاً، والمتشابه: ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل، هذا قول الأصمّ المعتزلي (٢٢٥هـ)^(١)، وقد نقله الرّازي في تفسيره، وجعل الأصمّ (٢٢٥هـ) مثال المحكم ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عَاقَةً﴾ [المؤمنون: ١٤] وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقوله: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] وجعل مثال المتشابه الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا تراباً.^(٢)

ثم ختم الأصمّ (٢٢٥هـ) كلامه بقوله: "ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكماً؛ لأنّ من كان قادراً على الإنشاء أولاً كان قادراً على الإعادة ثانياً".^(٣)

وهذا القول الذي قال به الأصمّ (٢٢٥هـ) ضعيف؛ لأنه يقصر الإحكام والتشابه على الأخبار التي لها أدلة فقط، أما الأخبار التي وردت دون أدلة، والأوامر والنواهي والاستقهايات فلا يقال عنها: إنها محكمة، كما لا يقال عنها: إنها متشابهة، كما أنه بقوله: "ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكماً" يجعل من المتشابه أمراً نسبياً، سببه القارئ لا النص نفسه، مع أنّ الآية صريحة في أنّ التشابه جاء من نفس الآية بسبب احتمالها لعدة معان.^(٤)

وقد رأى الرّازي أنّ كلام الأصمّ (٢٢٥هـ) يحتمل معنيين أولهما صحيح والآخر فاسد، أما المعنى الأول: فجعل الرّازي مراد الأصم من المحكم ما يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة، والمتشابه ما لا يكون كذلك، وهو إما المجمل^(٥) المتساوي، أو المؤول^(٦) المرجوح.^(٧) وبذلك لا يردّ الاعتراض الذي ذكرته.

أما المعنى الثاني الذي ذكره الرّازي لعبارة الأصمّ (٢٢٥هـ) فهو: كون "المحكم هو: الذي يعرف صحة

(١) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ المعتزلي، صاحب المقالات في الأصول، كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم وله تفسير عجيب، وقد عدّه القاضي عبد الجبار من الطبقة السادسة التي ذكر على رأسها أبا الهذيل العلاف. ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ص ٢٦٧. ولسان الميزان: ١٢١/٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٣) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧.

(٤) ينظر: علوم القرآن لمحمد باقر الحكيم: ص ١٧٦.

(٥) (المجمل) كما عرفه الرّازي -وهو تعريف الشافعية والجمهور- هو: "ما أفاد شيئاً من جملة أشياء، هو متعين في نفسه، واللفظ لا يعيّنه". وهو في اصطلاح الحنفية ما خفي لنفس الصيغة، وأدرك نقلاً. وبهذا يكون اصطلاح الشافعية والجمهور أوسع وأشمل من اصطلاح الحنفية، فكل مراتب الخفاء الأربعة التي قسّمها الحنفية تتدرج في (المجمل) بتعريف الشافعية والجمهور. ينظر: المحصول: ١٥٣/٣. التعريفات: ص ٢٦٣. التحرير في أصول الفقه: ص ٤٩.

(٦) (المؤول) عند الجمهور هو المعنى المرجوح الذي صرف اللفظ إليه، وسمي مؤولاً؛ لأنه يؤول ويرجع إلى الظهور عند قيام الدليل عليه، وهو "مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد" كما قال الرّازي، وهذا القيد غاية في الأهمية، ومعنى هذا الكلام أنّ (المؤول) إن نظرنا إليه من خلال الدليل والقرينة الخارجية المنفردة يكون أرجح من الظاهر، وقد سمى إمام الحرمين (المؤول) من حيث مراعاة الدليل والقرينة الصارفة سمّاه: (ظاهراً بالدليل). ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] شرح الورقات للمحلي: ص ٧٩. حاشية العطار على شرح المحلي: ٨٧/٢.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧-١٤١.

معناه من غير دليل، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل.^(١) فقد ردّ الرّازي على الأصمّ (٢٢٥هـ) إنّ كان مراده هذا المعنى بأنه ينبغي على ذلك أن يكون غالب القرآن من المتشابه؛ لأن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ١٤] -وهو ما عدّه الأصمّ من المحكم- أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية، فكما أنّ إثبات الحشر والنشر -الذي عدّه الأصمّ متشابهاً- مفتقر إلى الدليل، فكذلك إسناد خلق النطفة والعلقة إلى الله تعالى مفتقر إلى الدليل، ثم بعد ذلك قام بتبرير قول الأصمّ إنّ كان مراده هذا المعنى الثاني فقال: "ولعل الأصمّ يقول: هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل، إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مُبَيَّنّة يؤمّن الغلط معها إلا نادراً، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة، فالقسم الأول: هو المحكم والثاني: هو المتشابه."^(٢)

* * *

القول الرابع:

المحكم هو: كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي، أو بدليل خفي، **والمتشابه هو:** كل ما لا سبيل إلى معرفته، كالعلم بوقت قيام الساعة في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [النازعات: ٤٢]، والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين.

هذا القول هو آخر الأقوال التي ذكرها الرّازي حكاية عن سبقه،^(٣) وهذا القول هو أكثر الأقوال شهرة بين العلماء، واختاره ونصره شيخ المفسرين الطبري (٣١٠هـ) ونسبه إلى الصحابي جابر بن عبد الله بن رثاب، ولفظ الطبري: "المحكم من أي القرآن: ما عَرَفَ العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، **والمتشابه:** ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل ممّا استأثر الله بعلمه دون خلقه."^(٤) وممّا مثّل به للمتشابه وقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، والحروف المقطّعة التي في أوائل بعض سور القرآن.^(٥)

وهذا القول هو مقتضى قول عامر الشعبي (١٠٤هـ)^(٦) والثوري (١٦١هـ) كما ذكر ذلك القرطبي (٦٧١هـ) ورّجّحه.^(٧)

وهو أول الأقوال التي ذكرها السيوطي (٩١١هـ)^(٨) في الإِتقان، ولفظه: "المحكم: ما عُرِفَ المراد منه إما

(١) مفاتيح الغيب: ١٤١/٧.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٤١/٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤١/٧. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولُو الْكِتَابِ وَالْأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ١٧]

(٤) تفسير الطبري: ١٩٩/٥.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٩/٥.

(٦) هو عامر بن شراحيل الشعبي، من التابعين روى عن أبي هريرة وابن عمر وابن عباس، قال ابن سيرين لأبي بكر الهذلي: الزم الشعبي فلقد رأيته يستفتي وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالكوفة، مات سنة (١٠٤هـ) ينظر: طبقات ابن سعد: ٢٤٦/٦. وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص ٨١.

(٧) ينظر: تفسير القرطبي: ١٠-٩/٤.

(٨) هو جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي الشافعي، نشأ يتيماً فحفظ القرآن والعمدة والمنهاج وألفية النحو، قال عن نفسه: إنه=

بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور.^(١) وذكره الزرقاني (١٣٦٧هـ) وقال عنه: "ينسب هذا القول إلى أهل السنة على أنه هو المختار عندهم."^(٢)

أما من حيث نسبة القول إلى سيدنا جابر فقد تم بيان ما في سند الرواية حين الكلام عن سبب نزول الآية، وزيادة على ما مضى فإنَّ الطبري (٣١٠هـ) عندما تكلم عن هذا القول، أحال إلى ما ذكره عن جابر في تفسير أول البقرة، وعند الرجوع إلى هذه الرواية في تفسيره،^(٣) لا يجد الباحث فيها أيَّ ذكرٍ لمعنى الإحكام والتشابه، فكيف استنبط منها هذا القول ونسبه إليه؟!

وأقصى ما في هذه الرواية أن يقال: إنها نقل لكلام اليهود، وأما ما ورد في آخرها وهو: "ويزعمون أنَّ هؤلاء الآيات نزلت فيهم: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾" إل عمران: ٧] فلا يعرف من القائل، وقد رجَّح محقق الكتاب أنَّ قائلها هو ابن إسحاق (١٥١هـ)^(٤) حكاية عمَّن روى عنهم،^(٥) وعلى فرض أنَّ قائلها هو جابر، فهو قول يُشعر بأنَّ قائله لا يتبناه.

وما ذكره من أمثلة عن المتشابه في هذا القول كالعلم بوقت قيام الساعة، والعلم بمقادير الثواب والعقاب

=زُرق التبخر في سبعة علوم التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبدیع، وادعی الاجتهاد المطلق، ولم يسلم له العلماء بذلك، من مؤلفاته: الإتيان في علوم القرآن والدر المنثور ولباب النقول وتكملة تفسير الجلال المحلي والتحرير في علوم التفسير والحاشية على تفسير البيضاوي سماها نواهد الأباكر وشوارد الأفكار، مات سنة (٩١١هـ). ينظر: الضوء اللامع: ٦٥/٤. وشذرات الذهب: ٧٤/١٠. وطبقات المفسرين للأدوني: ص ٣٦٥. (١) الإتيان في علوم القرآن: ١٣٣٥/٤.

(٢) مناهل العرفان: ٢١٥/٢.

(٣) الرواية هي: "عن جابر بن عبد الله بن رثاب، قال: مرَّ أبو ياسر بن أُخْطَبَ برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو فاتحة سورة البقرة: ﴿الْقُرْآنُ الْمَكِينُ﴾ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" إل عمران: ٧] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا محمد! ألم يُذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل عليك: ﴿الْقُرْآنُ الْمَكِينُ﴾ [البقرة: ٢-١] فأتى أخاه حُيَّي بن أُخْطَبَ في رجال من يهود فقال: تعلمون والله لقد سمعت محمداً يتلو فيما أنزل الله عز وجل عليه: ﴿الْقُرْآنُ الْمَكِينُ﴾ [البقرة: ٢-١] فقالوا: أنت سمعته؟ قال: نعم، فمشى حُيَّي بن أُخْطَبَ في أولئك النفر من يهود إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا محمد! ألم يُذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل عليك: ﴿الْقُرْآنُ الْمَكِينُ﴾ [البقرة: ٢-١] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بلى) فقالوا: أجاك بهذا جبريل من عند الله؟ قال: (نعم) قالوا: لقد بعث الله جلَّ ثناؤه قبلك أنبياء ما نعلمه بينَ نبيٍّ منهم ما مدَّة ملكه وما أجل أمته غيرك، فقال حيي بن أُخْطَبَ، وأقبل على من كان معه، فقال لهم: الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فهذه إحدى وسبعون سنة، قال: فقال لهم: إنما مدَّة ملكه وأجل أمته إحدى وسبعون سنة؟ قال: ثم أقبل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا محمد هل مع هذا غيره؟ قال: (نعم) قال: ماذا؟ قال: ﴿الْقُرْآنُ الْمَكِينُ﴾ [الأعراف: ١] قال: هذه أثقل وأطول: الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والصاد تسعون. فهذه مائة وإحدى وستون سنة؛ هل مع هذا يا محمد غيره؟ قال: (نعم) قال: ماذا؟ قال: ﴿الْقُرْآنُ الْمَكِينُ﴾ [يونس: ١] قال: هذه أثقل وأطول الألف واحدة، واللام ثلاثون، والراء مائتان، فهذه إحدى وثلاثون ومائتا سنة؛ فقال: هل مع هذا غيره يا محمد؟ قال: (نعم)، ﴿الْقُرْآنُ الْمَكِينُ﴾ [الرعد: ١] قال: فهذه أثقل وأطول: الألف واحدة واللام ثلاثون، والميم أربعون، والراء مائتان، فهذه إحدى وسبعون ومائتا سنة. ثم قال: لقد لبسَ عَلَيْنَا أَمْرُكَ يا محمد، حتى ما ندري أقليلاً أم كثيراً ثم قاموا عنه، فقال أبو ياسر لأخيه حيي بن أُخْطَبَ ولَمَن معه من الأحبار: ما يدريك لعله قد جُمع هذا كله لمحمد: إحدى وسبعون، وإحدى وستون ومائة، ومائتان وإحدى وثلاثون، ومائتان وإحدى وسبعون، فذلك سبعمائة سنة وأربع وثلاثون، فقالوا: لقد تشابه علينا أمره. ويزعمون أنَّ هؤلاء الآيات نزلت فيهم: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ إل عمران: ٧]. تفسير الطبري: ٢٢١/١-٢٢٢.

(٤) هو محمد بن إسحاق بن يسار، كان إماماً في المغازي والسير وله كتاب فيها، روى عنه الثوري، وشعبة، وسفيان بن عيينة، كان ثقة ومن الناس من تكلم فيه، مات سنة (١٥١هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٢١/٧. وفيات الأعيان: ٢٧٦/٤.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ٢٢٠/١. بتحقيق أحمد شاكر، في الحاشية.

في حقِّ المكلفين، ووقت خروج يأجوج ومأجوج، وما شابه ذلك، فذلك لم يرد له ذكر في القرآن حتى يُعدَّ من المتشابه، فعلينا أن نفرق بين عدم التعيين وبين التشابه، فمدلول الآيات التي تكلمت عن هذه الأمور واضح لا خفاء فيه، وإنما الذي استأثر الله بعلمه هو الغيب الذي أشارت إليه الآية، لا معنى الآية نفسها، وهذا أمر يوجد في المحكم من الآيات أيضاً ولا يخصّ المتشابه،^(١) قال الغزالي (٥٠٥هـ): "وأما وقت القيامة فلم يذكره الله تعالى ولا ذكره رسوله عليه السلام، وإنما يجب التصديق بأصل القيامة، ولا يجب معرفة وقتها."^(٢) وقال ابن عطية (٥٤٢هـ): "أما الغيوب التي تأتي فهي من المحكمات؛ لأنَّ ما يعلم البشر منها محدود، وما لا يعلمونه وهو تحديد الوقت محدود أيضاً."^(٣)

وأصحاب هذا القول أدخلوا في تعريف المحكم ما ليس منه إذ جعلوا المحكم كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي، أو بدليل خفي، فحتى لو كان المعنى صعباً ولا يستطيع إدراكه إلا الراسخون في العلم، فإنه على تعريفهم من المحكم، والحق -كما ذكر الشوكاني (١٢٥٠هـ)- أن "مجرد الخفاء، أو عدم الظهور، أو الاحتمال، أو التردد يوجب التشابه."^(٤) وأيضاً لا يوجد في هذا القول رجوع للمتشابه إلى المحكم.^(٥)

هذه الأقوال الأربعة السابقة ذكرها الرَّايزي في تفسيره، ولم يتبنَّ أيّاً منها، وسيأتي القول الذي تبناه، بعد ذكر ما قيل في المحكم والمتشابه مما لم يذكره الرَّايزي وذكره غيره من المفسرين.

* * *

القول الخامس:

ما أخرجه الطبري (٣١٠هـ) في تفسيره عن مجاهد (١٠٢هـ)،^(٦) قال: **المحكم**: ما فيه من الحلال والحرام، وما سوى ذلك فهو **متشابه**، وهو: ما يُصدَّق بعضه بعضاً، وذكر أمثلة للمتشابه هي: قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَلْسِيقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الْرِجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا زَكَاةً هُذًى وَآتَاهُمُ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧].^(٧)

وقد بيّن ابن كثير (٧٧٤هـ) عدم صحة هذا القول في تعريف المتشابه، حيث قال: "وهذا إنما هو في

(١) ينظر: تفسير الميزان: ٤١/٣.

(٢) فضائح الباطنية: ص ١١٨.

(٣) المحرر الوجيز: ٤٠١/١.

(٤) تفسير الشوكاني: ص ٢٠٢.

(٥) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: ٢٨٢/٢.

(٦) هو مجاهد بن جبر ويكنى أبا الحجاج، ١٠٢هـ كان يقول: عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين عرضة، وصحب ابن عمر مدة كثيرة وأخذ عنه وحدث عنه قتادة، قال قتادة أعلم من بقي بالتفسير مجاهد، توفي ساجداً سنة (١٠٢هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٤٦٦/٥. طبقات المفسرين للأندوني: ص ١١.

(٧) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٦/٥.

تفسير قوله: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ﴾ [الزمر: ٢٣]، هناك ذكروا أنَّ المتشابه: هو الكلام الذي يكون في سياق واحد، والمثاني: هو الكلام في شيئين متقابلين كصفة الجنة وصفة النار، وذكر حال الأبرار ثم حال الفجار، ونحو ذلك، وأما ههنا فالمتشابه هو الذي يقابل المحكم.^(١)

* * *

القول السادس:

المحكم: ما كان معقول المعنى، والمتشابه ما كان غير معقول المعنى، كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان، وهو قول ذكره الماوردي (٤٥٠هـ) احتمالاً،^(٢) ونسبه له السيوطي (٩١١هـ).^(٣)

وعلى فرض صحة هذا القول، فبناء عليه يكون شرع الله غالبه من المتشابه لا المحكم، فلماذا الوضوء قبل الصلاة؟ ولماذا غَسَلَ الوجه دون غَسَلَ الرأس؟ ولماذا ينتقض الوضوء بخروج الريح؟ ولماذا لا يجوز الوضوء بالماء المخالط للطاهرات؟ وهكذا.

* * *

القول السابع:

المحكم: ما لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه: ما تكررت ألفاظه.^(٤)

وهو لا يريد بقوله في المتشابه: ما تكررت ألفاظه، مجرد تكرار اللفظ، فأَيُّ التباس في إعادة اللفظ نفسه في موضعين مختلفين؟ بل يريد: ما اختلفت ألفاظه عند تكرار القصة نفسها، بدليل ما ذكره من أمثلة على المتشابه وهي قوله تعالى: ﴿أَسْأَلُكَ يَدَكَ﴾ [القصص: ٣٢]، ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ﴾ [النمل: ١٢]، ﴿حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [طه: ٢٠]، ﴿تُعَبِّأُ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧].^(٥)

ومما يدل على ضعف هذا القول أنَّ المتشابه كما عرّفه لا يحتاج إلى رده إلى المحكم، وإنما يحتاج إلى تدبره بعقله وحمله على ما في اللغة، وهذا خلاف ما أشارت إليه آية آل عمران.^(٦)

كما أنَّ فيه إهمالاً لأمر الخفاء والظهور القائم عليهما المحكم والمتشابه.^(٧)

(١) تفسير ابن كثير: ٩/٣.

(٢) ينظر: تفسير الماوردي: ٣٧٠/١.

(٣) ينظر: الإتيان في علوم القرآن: ١٣٣٦/٤.

(٤) ينظر: تفسير الماوردي: ٣٦٩/١. وقواطع الأدلة في أصول الفقه: ٧٣/٢.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٨/٥.

(٦) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: ٢٨٢/٢.

(٧) ينظر: مناهل العرفان: ٢١٨/٢.

ولعل مقصود القائل من المتشابه هنا المتشابه اللفظي^(١) لا المتشابه الذي يقابل المحكم ويضاده، بدليل ما ذكره من أمثلة وهي: قوله تعالى: ﴿أَسْأَلُكَ بِكَ﴾ [القصص: ٣٢]، ﴿وَأَدْخُلْ بِكَ﴾ [النمل: ١٢]، ﴿حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [طه: ٢٠]، ﴿تُعَبَّانُ مُيِّنٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧]. والمتشابه اللفظي لا علاقة له بآية آل عمران.

* * *

القول الثامن:

ما نقل القرطبي (٦٧١هـ) في تفسيره عن بعض المالكية من أنَّ المتشابه على وجوه، منه: ما اختلف فيه العلماء أيُّ الآيتين نسخت الأخرى، ومنه: تعارض الآيتين أيهما أولى أن تقدم إذا لم يُعرف النَّسخ ولم توجد شرائطه.^(٢)

وصاحب هذا القول جعل صورة الوفاق من المحكم وصورة الخلاف والتعارض من المتشابه، وبذلك يكون قد أهمل في تعريفه ما هو أخصُّ أوصاف المحكم من كونه باعتبار نفسه مفهوم المعنى، وما هو أخصُّ أوصاف المتشابه من كونه باعتبار نفسه غامض المعنى.^(٣)

* * *

القول التاسع:

ما قاله الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) من كون المحكم: ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أي التخصيص والتأويل والنسخ. أما المتشابه: فهو الخفي الذي لا يدرك أصلاً.^(٤) وهو في الحقيقة تعريف الحنفية لهذه المصطلحين، حيث انطلقوا من أنَّ مراتب الوضع والخفاء ثمانية.

فالواضح أعلى مراتبه المحكم، ثم يأتي المفسر: وهو كالمحكم إلا أنه يحتمل النَّسخ، ثم النص: وهو ما سبق الكلام لأجله، ولكنه يحتمل التأويل والنسخ، ثم الظاهر: وهو ما يفهم من اللفظ لكن الكلام لم يأت لأجله.

والخفي أدنى درجات الخفاء فيه يسمى الخفي: وهو ما خفي لعارض، أي لغير الصيغة، ثم المُشْكِل: ما خفي لنفسه، أي لنفس الصيغة، وأدرك عقلاً، ثم المُجْمَل: وهو ما خفي لنفسه، وأدرك نقلاً، ثم المتشابه وهو أشدها خفاء.^(٥)

(١) التشابه اللفظي هو: إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة فتأتي في موضع مقدما وفي آخر مؤخرا. ينظر: الإتيان في علوم القرآن: ١٨٦٦/٥.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي: ١١/٤.

(٣) ينظر: تفسير الشوكاني: ص ٢٠٢.

(٤) ينظر: التعريفات: ص ٢٥٣.

(٥) ينظر: التعريفات: ص ٢٦٣.

وهذه التقسيمات الثمانية للواضح والخفي من اللفظ، اصطلاح خاص بالحنفية، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن إن أرادوا بالمحكم في آية آل عمران ما اصطلحوه عليه فذلك ما لا دليل لهم عليه لا شرعاً ولا لغة حيث جعلوا المحكم أحد ثمانية أقسام وكذلك فعلوا بالمتشابه، مع أن الآية تشير إلى أن القرآن إما محكم وإما متشابه، فمن أين أتت هذه التقسيمات الزائدة؟!

* * *

القول العاشر:

ما ذكره الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)^(١) من تقسيم المتشابه إلى أقسام ثلاثة، متشابه من جهة اللفظ، ومتشابه من جهة المعنى، ومتشابه من جهة اللفظ والمعنى، ثم فرّع على كل قسم تفريعات كثيرة، ومثل لكل منها بمثال، ثم قال بعد ذلك: "وهذه الجملة إذا تُصوّرت عُلِمَ أن كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم، نحو قول من قال: المتشابه ﴿الْمَ ۝﴾ [البقرة: ١]، وقول قتادة (١١٨هـ):^(٢) المحكم: الناسخ، والمتشابه: المنسوخ، وقول الأصم: المحكم: ما أُجمع على تأويله، والمتشابه: ما اختلف فيه."^(٣)

والراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) يحاول أن يجمع كل الأقوال التي قيلت في المتشابه تحت قوله هذا، وهو يوسع دائرة المتشابه كثيراً، ليشمل غرابة اللفظ والعموم والخصوص ونحوها، وهذا أمر لا يساعد عليه ظاهر الآية، فإن الآية جعلت المحكمات مرجعاً ترجع إليه المتشابهات، وغرابة اللفظ وأمثالها لا تتحل عقدتها من جهة دلالة المحكمات، بل لها مرجع آخر ترجع إليه وتتضح به.^(٤)

وقد تمّ فيما مضى بيان عدم صحة الأقوال التي قال الراغب (٥٠٢هـ) إنها تتدرج في قوله، وبذلك يكون تعريفه للمحكم والمتشابه غير صحيح.

وقد أخطأ بعض الباحثين حين جعل كل الأقوال السابقة صحيحة، وادعى أنه يمكن الجمع بينها؛ لأنها غير متعارضة.^(٥)

* * *

(١) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، صاحب المصنفات. كان في أوائل المائة الخامسة. من مؤلفاته: مفردات ألفاظ القرآن، وله كتاب في التفسير سماه جامع التفسير وأفانين البلاغة، والمحاضرات؛ كان من أدكّاء المتكلمين، والبعض يظن أنه معتزلي؛ وقد ذكر الرازي في تأسيس التقديس أنه من أئمة السنة وقرنه بالغزالي. ينظر: بغية الوعاة: ٢/٢٩٧. سير أعلام النبلاء: ١٨/١٢٠.

(٢) هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي، كان ثقة مأموناً، حجة في الحديث، وكان يقول بشيء من القدر، قيل للزهري: أقتادة أعلم عندك أم مكحول؟ قال: لا، بل قتادة، ما كان عند مكحول إلا شيء يسير، توفي سنة (١١٨هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٧/٢٢٩. وطبقات الفقهاء للشيرواني:

ص ٨٩.

(٣) المفردات في غريب القرآن: مادة (شبه) ص ٤٤٤.

(٤) ينظر: تفسير الميزان: ٣/٤٧.

(٥) ينظر: معاني المحكم والمتشابه في القرآن: ص ١٩٠.

القول الحادي عشر:

ما أخرجه الطبري (٣١٠هـ) عن محمد بن جعفر بن الزبير (توفي مئة وبضع عشرة للهجرة)^(١) من أن: **المحكم**: ما فيه حُجَّةُ الربِّ وعصمةُ العباد، ودفعُ الخصوم والباطل، ليس له تصريح ولا تحريف عمّا وضع عليه، **والمتشابه**: له تصريح وتحريف وتأويل ابتلى الله فيه العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام، لا يُصرف إلى الباطل ولا يُحرّف عن الحق.^(٢)

وقد رجح ابن كثير (٧٧٤هـ) هذا القول ونقله عن ابن إسحاق (١٥١هـ) صاحب السِّير،^(٣) ونقله القرطبي (٦٧١هـ) عن مجاهد (١٠٢هـ) وابن إسحاق، ومعنى هذا القول كما ترجم له الطبري (٣١٠هـ): **المحكم**: ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، **والمتشابه**: ما احتمل من التأويل أوجهًا.^(٤)

وقد نسب الزرقاني (١٣٦٧هـ) هذه الترجمة التي قالها الطبري (٣١٠هـ) إلى ابن عباس (٦٨هـ) وأكثر الأصوليين،^(٥) ونسبها الماوردي (٤٥٠هـ) إلى الإمام الشافعي (٢٠٤هـ)،^(٦) ونسبها ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلى الإمام أحمد (٢٤١هـ).^(٧)

وقد رجّح هذا القول ابن عطية (٥٤٢هـ) حيث ذكر ترجمة الطبري (٣١٠هـ) على أنها القول الصحيح لتعريف المحكم والمتشابه،^(٨) وأضاف زيادة في البيان أن **المحكم**: هو المتّضح المعنى لكل من يفهم كلام العرب، لا يحتاج فيه إلى نظر، ولا يتعلّق به شيء يُلبس. **والمتشابه** يتنوع، فمنه: ما لا يُعلم التبتّة، كأمر الروح، ومنه: ما يحمل على وجوه في اللغة وكلام العرب، فيتأوّل تأويله المستقيم، ويُزال ما فيه مما عسى أن يتعلّق به من تأويل غير مستقيم.^(٩)

وهو كما قال الزرقاني (١٣٦٧هـ) اختيار أكثر الأصوليين، فنجد كلاً من الجصاص (٣٧٠هـ) والجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) والرازّي والآمدي (٦٣١هـ) وابن الحاجب (٦٤٦هـ)^(١٠) يقول به، بعبارات مختلفة كلها

(١) هو محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام بن خويلد، وقد روى عنه محمد بن إسحاق، وابن جريج، والوليد ابن كثير، وكان عالماً وله أحاديث. توفي مئة وبضع عشرة للهجرة. ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٣٠/٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٧/٥.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير: ٩/٣.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ١٩٦/٥.

(٥) ينظر: مناهل العرفان: ٢١٥/٢.

(٦) ينظر: تفسير الماوردي: ٣٦٩/١.

(٧) ينظر: مجموع الفتاوى: ٤٢٢/١٧.

(٨) ينظر: المحرر الوجيز: ٤٠٤/١.

(٩) ينظر: المحرر الوجيز: ٤٠٣/١.

(١٠) هو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر المصري الفقيه الأصولي المالكي المعروف بابن الحاجب، اشتغل في صغره بالقرآن الكريم، ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك، ثم بالعربية والقراءات، ثم انتقل إلى دمشق ودرس بجامعها، وأكب الخلق على الاشتغال عليه، صنّف في أصول الفقه، وكل تصانيفه في نهاية الحسن والإفادة، وخالف النحاة في مواضع، وأورد عليهم إشكالات وإلزامات تبعد الإجابة عنها، من مؤلفاته: الشافية في علم التصريف والكافية في النحو والأمال والمختصر الأصولي، مات سنة (٦٤٦هـ). ينظر: بغية الوعاة: ١٣٤/٢. ووفيات الأعيان: ٢٤٨/٣.

تعطي المؤدى نفسه.

قال إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ): "المحكم: هو السديد النظم والترتيب، الذي يفضي إلى إثارة المعاني القويمة المستقيمة من غير تناقض ولا تناف. والمتشابه: هو الذي لا يحيط العلم بالمعنى المطلوب به من حيث اللغة، إلا أن تقترن بها أمانة وقرينة." (١)

وقال حجة الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ): المحكم: هو "المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال. والمتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال." (٢)

وذكر الآمدي (٦٣١هـ) أن المحكم: ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال. والمتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال، إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل. (٣)

وقال ابن الحاجب (٦٤٦هـ): المحكم: المتضح المعنى، والمتشابه: مقابله إما لاشتراك أو إجمال أو ظهور تشبيه. (٤)

وأما الرّازي فقد كان أكثر الناس اعتناء بتعريف المحكم والمتشابه، من حيث تفصيله لمراتب الوضوح والخفاء، حيث يرى: أن اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى له احتمالان:

- ١- ألا يكون اللفظ محتملاً لغيره من المعاني، ويسمى: النص.
- ٢- أن يكون اللفظ محتملاً لغير ذلك المعنى، وعندها إما:
 - أ- أن يكون احتمال اللفظ لأحد المعاني راجحاً على الآخر، وعندها:
 - اللفظ بالنسبة إلى الراجح يسمى: ظاهراً.
 - اللفظ بالنسبة إلى المرجوح يسمى: مؤولاً.
 - ب- أو أن يكون احتمال اللفظ مساوياً لكل المعاني، وعندها:
 - اللفظ بالنسبة إلى كل المعاني معاً يسمى: مشتركاً. (٥)
 - اللفظ بالنسبة إلى كل واحد من المعاني على التعيين يسمى: مجملاً. (٦)

(١) التلخيص في أصول الفقه: ١٨٠/١.

(٢) المستصفى: ٢٩/٢.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: ١٦٥-١٦٦.

(٤) مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ص ٤١.

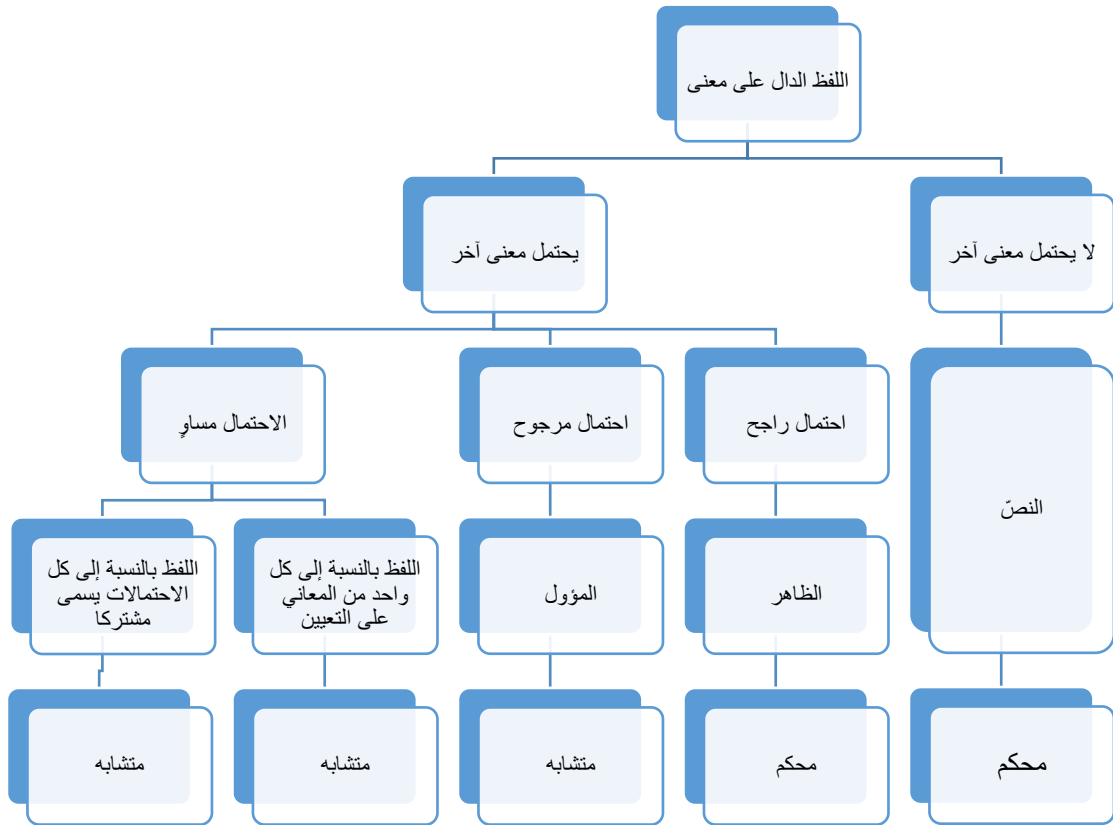
(٥) (المشترك) هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك. كلفظ (القرء) فهو مشترك بين الطهر والحيض. فقوله: (الموضوع لحقيقتين مختلفتين) احتراز عن الأسماء المفردة. وقوله: (وضعاً أولاً) احتراز عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز. وقوله: (من حيث هما كذلك) احتراز عن اللفظ المتواطئ، فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث إنها مختلفة بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد. ينظر: المحصول للرازي: ٢٦١/١.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٨/٧. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

إذا تبيّن مما سبق أنّ "اللفظ إما أن يكون نصّاً، أو ظاهراً، أو مؤوَّلاً، أو مشتركاً، أو مجملاً".
 أما النصّ والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أنّ النصّ راجح مانع من الغير، والظاهر راجح
 غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم.
 وأما المُجمل والمؤوّل فهما مشتركان في أنّ دلالة اللفظ عليه غير راجحة، فالمُجمل وإن لم يكن راجحاً
 لكنه غير مرجوح، والمؤوّل مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى
 بالمتشابه؛ لأنّ عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بيّنا أنّ ذلك يسمى متشابهاً.^(١)

* * *

وفيما يأتي مخطط توضيحي للتقسيم الذي ذكره الرّازي:



(١) مفاتيح الغيب: ١٣٨/٧-١٣٩. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وينظر: المحصول: ٢٢٩/١-٢٣١.

إذاً يمكن القول: إنّ المحكم عند الرّازي وأصحاب هذا القول: هو ما كان معناه راجحاً بنفسه. والمتشابه عندهم: هو ما لم يكن معناه راجحاً بنفسه.

أو يقال: إنّ المحكم هو اللفظ الدال على معناه دلالة واضحة ظاهرة بنفسه، والمتشابه خلافه.

* * *

ملاحظات نقدية حول تعريف الرّازي:

أولاً: المحكم عند الرّازي: هو ما كان راجحاً بنفسه على معناه. أما إن كان راجحاً بغيره فهو مع رجحانه يبقى متشابهاً، فتجده يقول: "المشكّل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين، ومرجوحاً في الآخر، ثم كان الراجح باطلاً، والمرجوح حقاً".^(١) وهو مصيب فيما قال، فهذا الراجح الباطل يتمسك به أهل الزيغ ويتبعونه.

وبهذا يفترق هذا التعريف عن تعريف الشوكاني (١٢٥٠هـ) للمحكم حيث قال: "هو الواضح المعنى الظاهر الدلالة، إما باعتبار نفسه أو باعتبار غيره".^(٢) ويكفي الشوكاني مؤونة الردّ عليه حيث قال بعد أسطر من هذا الكلام: "مجرد الخفاء، أو عدم الظهور، أو الاحتمال، أو التردد يوجب التشابه".^(٣) وهذا كلام متين نقض فيه تعريفه للمحكم، وأثبت دقة ما اختاره أصحاب هذا القول ومنهم الرّازي.

ثانياً: اعترض ابن الهمام (٨٦١هـ)^(٤) الحنفي على هذا التعريف، حيث جعل الرّازي (المتشابه) مشتركاً بين (المجمل) و(المؤول)، وهذا لا يصح؛ لأنّ (المؤول) ظهرت دلالاته على المرجوح فصار مُتَضِح المعنى بالدليل الموجب حمله على الاحتمال المرجوح حتى صار به راجحاً.^(٥)

وللإجابة عن هذا الاعتراض نذكر عبارة الرّازي الدقيقة حيث قال عن (المؤول): إنه "مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد"^(٦) فمعنى كلامه أنّ المؤول يكون مرجوحاً دون النظر إلى الدليل الذي رجّحه، ويكون عندها بغية للزائعين.

ثم يمكن الردّ على اعتراض ابن الهمام (٨٦١هـ) من خلال كلامه في موضع آخر، حيث قال: "المصروف

(١) مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

(٢) تفسير الشوكاني: ص ٢٠١.

(٣) تفسير الشوكاني: ص ٢٠١.

(٤) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الكمال بن الهمام الحنفي قاضي سيواس، لم يزل يضرب به المثل في الصيانة والديانة وفي الفصاحة واستقامة البحث مع الأدب، ولم يبرح عن الاشتغال بالمعقول والمنقول حتى فاق أقرانه في زمن يسير وأشير إليه، كان عالماً متقناً درس وأفتى وأفاد وعكف الناس عليه واشتهر أمره وعظم ذكره، من مؤلفاته: شرح الهداية والتحرير في أصول الفقه والمسامرة في أصول الدين، توفي سنة (٨٦١هـ). ينظر: الضوء اللامع: ١٢٧/٨.

(٥) ينظر: التحرير في أصول الفقه: ص ٤٩. وتيسير التحرير: ١٦٢/١.

(٦) مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

لا تسقط دلالاته على الراجح.^(١)

أي أنّ اللفظ المؤول الذي صُرف عن معناه الذي دلالاته عليه راجحة إلى معنى يحتمله احتمالاً مرجوحاً لدليل، لا تسقط دلالاته على المعنى الراجح، فدلالته عليه بعد الصّرف لم تتغير عن حالها؛ لأنّ الصّرف باعتبار الإرادة فقط.^(٢)

فبسبب كون اللفظ (المؤول) فيه عدول عن الأصل مع بقاء دلالة لفظه عليه بحسب الظاهر المتبادر من اللغة يأتيه اتّباع الزائغ، وهذا هو التشابه الذي يريده الرّازي من التعريف.

كما أنّ أخذ المعنى المرجوح لدليل يجعله راجحاً لا يكون إلا من أهل التمكن والرسوخ في العلم، وهذا أمر لا ينفي التشابه، بل هو عين التشابه.

ثالثاً: اعترض بعض الباحثين على تعريف الرّازي هذا، حيث إنّ الرّازي حصر التشابه بسبب علاقة اللفظ بالمعنى، والصواب أنّ التشابه له سبب آخر، وهو التشابه بسبب تجسيد صورة المعنى وتحديد مصداقه.^(٣) وهذا الكلام ليس بشيء، وهو باعتراضه يريد أنّ يجعل التشابه مرجعه أمر خارج عن الآلية، بينما الآلية تتكلم عن تشابه في نفس الآلية، لا في تحديد المصاديق للآلية، فالمصاديق تختلف اختلافاً كبيراً بين عصر وعصر وبين مكان ومكان فلا يمكن أنّ نعدّ كل ذلك من المتشابه، وإلا صار اختلاف التنوع في التفسير من المتشابه.

رابعاً: ظاهر فعل الرّازي أنّ المحكمات تتفاوت بدرجة الإحكام، فبعض المحكم من قبيل (النص) وبعضه من قبيل (الظاهر) كما مرّ، ولكنها جميعها تشترك في أصل واحد هو الوضوح.

والمتشابهات أيضاً تتفاوت بدرجة التشابه، ولكنها جميعها تشترك في اشتباهها وكون ألفاظها وتراكيبها مبتغاة لزائغي القلوب.

وهناك أمور أخرى تزيد في تفاوت درجات الإحكام وتفاوت درجات التشابه، كالسياق وأسباب النزول.

خامساً: إنّ إطلاق كلّ من اسم المحكم والمتشابه على ما اختاره الرّازي أمر مقبول من حيث اللغة، فإنّ "المحكم من هذا القسم سُمي محكماً؛ لإحكام دلالاته وإيضاح معناه وإبانتته. والمتشابه منه سُمي بذلك؛ لأنه أشبه المحكم من وجه، واحتمل معناه وأشبهه غيره مما يخالف معناه معنى المحكم، فسمي متشابهاً من هذا الوجه."^(٤)

سادساً: بعد هذا يمكن القول بأنّ هذا التعريف سديد من الرّازي وممن قال بهذا القول، ولا يردّ على هذا القول ما ورد على الأقوال السابقة، فهو لم يوسع دائرة المتشابه، بل جعل المحكم هو الأكثر من آيات القرآن وإليه

(١) التحرير في أصول الفقه: ص ٤٤.

(٢) ينظر: تيسير التحرير: ١/١٤٢.

(٣) ينظر: علوم القرآن لمحمد باقر الحكيم: ص ١٧٤.

(٤) أحكام القرآن للجصاص: ٢/٢٨١.

مرجع المتشابه، كما أنه يجعل القسمة ثنائية كما وردت في الآية.

وبعد هذا كله يمكن الوصول لخلاصة مفادها أن الرأي الذي اختاره الرّازي هو أهدى هذه الآراء سبيلاً وأوضحها بياناً؛ لأنّ أمر الإحكام والتشابه يرجع إلى وضوح المعنى المراد لله من الآية وإلى عدم وضوحه، وتعريف الرّازي جامع مانع من هذه الناحية، لا يدخل في المحكم ما كان خفياً، ولا في المتشابه ما كان جلياً؛ لأنه استوفى وجوه الظهور والخفاء استيفاء تاماً، حيث بنى تقسيمه على راجح وهو ما كان واضحاً، ومرجوح وهو ما كان خفياً لا جلاء معه.^(١)

ولابدّ في ختام هذا المطلب من الإشارة إلى أنّ بعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) والزمخشري (٥٣٨هـ) قد قال بهذا القول، حيث يرى القاضي عبد الجبار أنّ **المحكم** هو: ما أحكم المراد به، بأن جعل على صفة مخصوصة تُوقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل.

وأما **المتشابه** فهو: الذي جعل على صفة تشته على السامع فخرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، فالمراد به مشتبّه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.^(٢)

وعرف الزمخشري (٥٣٨هـ) **المحكمات** بأنها ما أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه. **والمتشابهات**: هي المشتبهات المحتملات.^(٣) وقد بين الشرف الجرجاني (٨١٦هـ) مقصود الزمخشري من التعريف فقال: "**المحكم** عنده: ما ليس فيه اشتباه والتباس، أي هو المتضح المعنى، **والمتشابه** خلافه، فيندرج في الأول: (النص) و(الظاهر)، وفي المتشابه: (المجمل) و(المؤول)."^(٤)

وهذا يعني أنّ المعتزلة متفقون مع الأشاعرة في تعريف المحكم والمتشابه، وكذلك يتفقون معهم في تعريف التأويل، فالآلية التأويلية والتي هي (صرف الظاهر من اللفظ إلى المؤول لدليل) لا تختلف بينهم، وإنما الخلاف حاصل في دوافع التأويل وشروطه وتعيين مصاديق المحكم والمتشابه، كما أنه في الناحية التطبيقية نجد المعتزلة يخالفون قواعد التأويل ويقومون بالتأويل للاستحالة العادية لا العقلية، كما في تأويلهم لآيات الرؤية.

* * *

(١) ينظر: مناهل العرفان: ٢/٢١٧.

(٢) ينظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: ١/٩٠.

(٣) ينظر: الكشف: ص ١٦١.

(٤) حاشية الشرف الجرجاني على الكشف: ص ٨٦-٨٧. وينظر: حاشية الطيبي على الكشف: ١/٦٢٢. والسيوطي (٩١١هـ) نسب هذا القول للطبيبي (٧٤٣هـ). ينظر: الإتيان في علوم القرآن: ٤/١٣٤٧. والواقع أنّ الطيبي شرح ما قاله الزمخشري.

المطلب الثاني: معنى التأويل الوارد في آية آل عمران.

سبق أن تمّ التعريف بالتأويل لغة واصطلاحاً، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما التأويل المراد في هذه الآية والذي اختلف العلماء في كونه معلوماً لغير الله أم أنّ الله اختص بالعلم به؟^(١)

أقول: إما أن يراد من التأويل هنا المعنى الاصطلاحي، وإما أن يراد من التأويل نفس المراد بالكلام، وإما أن يراد منه التفسير.

أما المعنى الاصطلاحي، وهو: صرف اللفظ عن ظاهره لدليل، فلا يصلح أن يكون هو المراد من الآية؛ لأنه ليس من اللازم أن يصرف كل متشابه عن ظاهره، وقد علمنا من تعريف المتشابه كما فصله الرّازي أنه يشمل المؤول والمجمل، لذا فمن المتشابه ما يلزم منه هذا الصرف كالألفاظ المؤولة، ومنه لا يلزم فيه ذلك كالألفاظ المجملة، كما أنّ الأصل حمل الكلام على الحقيقة اللغوية لا على اصطلاح خاص ما لم يرد دليل يصرف هذه الحقيقة إلى غيرها.

لذلك لم يذكر أحد من المفسرين حسب اطلاعي أنّ التأويل في هذه الآية بهذا المعنى.

وأما التأويل بمعنى نفس المراد بالكلام، وهو هنا وقوع ما لم يقع بعد.^(٢) فهذا إطلاق صحيح مقبول من حيث اللغة، وقد رجحه هنا في هذه الآية الطبري (٣١٠هـ) وأسندته إلى ابن عباس (٦٨هـ) والسّدي (١٢٧هـ)،^(٣) حيث قال: "والقول الذي قاله ابن عباس من أنّ ابتغاء التأويل الذي طلبه القوم من المتشابه هو معرفة انقضاء المدة، ووقت قيام الساعة، والذي ذكرنا عن السّدي من أنهم طلبوا وأرادوا معرفة وقتٍ هو جاء قبل مجيئه أولى بالصواب."^(٤)

وقد علل الطبري (٣١٠هـ) اختياره هذا القول بأنّ "التأويل لا يعلمه إلا الله، ولا شك أن معنى قوله: ﴿وَقَضَيْنَا﴾ [الحجر: ٦٦] و﴿فَعَلَّمْنَا﴾ [إبراهيم: ٤٥]، قد علم تأويله كثيرٌ من جهلة أهل الشرك،^(٥) فضلاً عن أهل الإيمان وأهل الرسوخ في العلم منهم."^(٦)

(١) قد يرد سؤال عن سبب تأخير الكلام عن معنى التأويل في هذه الآية إلى هنا مع أنه سبق الكلام عن تعريفه، وسبب هذا التأخير لهذا المطلب أن معرفة المقصود من التأويل في الآية مبني كما سيظهر على معرفة المعنى الصحيح للمحكم والمتشابه.

كما قد يرد سؤال عن سبب تقديم هذا الكلام في هذا الفصل مع أنّ حقه التأخير إلى فصل التأويل، وسبب هذا التقديم أن معرفة معنى التأويل في الآية ينبني عليه الخلاف بين العلماء في كون المتشابه معلوماً لغير الله أم لا، فلا بدّ من بيان محل النزاع بينهم.

(٢) القائلون بهذا القول مع اتفاقهم فيه، إلا أنهم اختلفوا في هذا الذي لم يقع بعد ما هو، فمنهم من قال: هو أجل أمة الإسلام، ومنهم من قال: يوم القيامة، ومنهم من قال وقت نسخ الأحكام.

(٣) هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السّدي، صاحب التفسير والمغازي والسير، كان إماماً عارفاً بالوقائع وأيام الناس، من تابعي أهل الكوفة، مات سنة (١٢٧هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٢٣/٦. النجوم الزاهرة: ٣٠٨/١.

(٤) تفسير الطبري: ٢١٦/٥.

(٥) أي أنّ هذه الأفعال جاءت بهذه الصيغة للتعظيم لا للجمع أمر يعرفه المشرك قبل المسلم.

(٦) تفسير الطبري: ٢١٧/٥.

وبه قال الزجاج (٣١١هـ)،^(١) حيث ذكر أن "معنى ابتغائهم تأويله أنهم طلبوا تأويل بعثهم وإحيائهم، فأعلم الله أن تأويل ذلك ووقته لا يعلمه إلا الله."^(٢) وقد استدل على ذلك بورود التأويل بمعنى يوم البعث في القرآن في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣].

ونصر هذا القول ابن تيمية (٧٢٨هـ)، وهو أفضل من وضحه وبينه، حيث قال: ﴿وَأَتَّبَعَهُ تَأْوِيلُهُ﴾ [آل عمران: ٧] وهو الحقيقة التي أخبر عنها. وذلك أن الكلام نوعان: إنشاء فيه الأمر وإخبار، فتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به، كما قال من قال من السلف: إن السنة هي تأويل الأمر، قالت عائشة (٥٧هـ) رضي الله عنها: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن)^(٣) تعني قوله: ﴿هَسْبِيَ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُكَ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: ٣]. وأما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع، ليس تأويله فهم معناه. وقد جاء اسم التأويل في القرآن في غير موضع وهذا معناه.^(٤)

فالتأويل عنده هو نفس الأمور الموجودة في الخارج. فإذا قيل: طلعت الشمس فتأويل هذا الكلام هو نفس طلوعها. ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو: الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها.^(٥)

إذاً فهو يرى أن التأويل كلما ورد في القرآن فهذا معناه، حتى قال عن هذا المعنى للتأويل: "هو لغة القرآن."^(٦) فأصبح هذا المعنى للتأويل في القرآن عند ابن تيمية (٧٢٨هـ) حقيقة شرعية.

ولا خلاف مع أصحاب هذا الرأي في أن المعنى الذي ذكروه للتأويل صحيح من حيث اللغة، ولا أن القرآن قد استخدمه، ولكن وروده في القرآن بهذا المعنى لا يعني أن كل آية ورد فيها التأويل هو بهذا المعنى، فالمقام مختلف بين الآيات الوارد فيها التأويل، فقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، مقامها تهديد الكفار بحلول ما وعد القرآن، في حين أن المقام في آية آل عمران هو بيان ضلال الزائعين باتباعهم المتشابه.

وقول ابن تيمية (٧٢٨هـ) إن هذا المعنى هو عُرف القرآن غير صحيح، فالقرآن نزل بلسان العرب، ولا يجوز الادعاء بأن القرآن له عُرف خاص باستخدام كلمة ما إلا بوجود دليل على ذلك، بل إن بعض الآيات التي ورد فيها التأويل لا يصح حملها على هذا المعنى أبداً، فمثلاً قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج النحوي؛ كان من أهل العلم بالأدب والدين المتين، أخذ الأدب عن المبرد وثلعب، من مؤلفاته: كتاب معاني القرآن وكتاب الأمالي وكتاب الاشتقاق وكتاب خلق الإنسان، وكتاب شرح أبيات سيبويه، مات سنة (٣١١هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٤٩/١. وبغية الوعاة: ٤١١/١.

(٢) معاني القرآن وإعراجه للزجاج: ٣٧٨/١.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود، ١/١٦٣. صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم: (٤٨٤)، ٣٥٠/١.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٧٧/١٣-٢٧٨.

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى: ٢٨٩/١٣.

(٦) مجموع الفتاوى: ٢٩٠/١٣.

بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ﴿يوسف: ٣٧﴾، كيف يصحّ هذا المعنى للتأويل من وجود الحقيقة بالفعل خارجاً، فيصبح المعنى: إنّ علم يوسف عليه السلام بتأويل الأحاديث يكون بعد وقوعها بالفعل، فأين الميزة ليوسف عليه السلام في ذلك؟! فكل من شاهد وقوع تلك الأحاديث يكون كيوسف عليه السلام في ذلك.

وكذلك غيرها من الآيات التي تحتمل هذا المعنى ومعنى آخر، وسيأتي ذكرها في المعنى الثالث للتأويل، فلماذا يتم قصرها على هذا المعنى دون دليل؟

أما بخصوص آية آل عمران فلا يصح حملها على هذا المعنى من التأويل؛ لأنّ من قال بهذا القول كالطبري (٣١٠هـ) والزجاج (٣١١هـ) انطلق من تفسير غير صحيح للمتشابه، وما بني على فاسد فهو فاسد.

وأما التأويل بمعنى التفسير فهو أحد أشهر المعاني اللغوية للتأويل،^(١) وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن^(٢) وقد عدّ الرّازي التأويل في آية آل عمران بهذا المعنى، وعلّل اختياره بقوله: "وذلك أنه إخبار عمّا يرجع إليه اللفظ من المعنى".^(٣)

وممن اختاره أيضاً الفراء (٢٠٧هـ)^(٤) والثعلبي (٤٢٧هـ)^(٥) والبيهقي^(٦) (٥١٦هـ)^(٧) والزمخشري (٥٣٨هـ)^(٨) والبيضاوي (٦٨٥هـ)^(٩) وأبو البركات النسفي (٧١٠هـ)^(١٠) والسيوطي (٩١١هـ)^(١١) وأبو السعود

(١) ينظر: مناهل العرفان: ٧/٢.

(٢) مجموع الفتاوى: ٥٥/٣.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء: ١٩١/١.

والفراء هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله، المعروف بالفراء، كان أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، كان مؤدباً لأولاد المأمون، قيل كان فيه ميل إلى الاعتزال، من مؤلفاته: معاني القرآن والوقف والابتداء، مات سنة (٢٠٧هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ١٨١/٦. بغية الوعاة: ٣٣٣/٢.

(٥) ينظر: تفسير الثعلبي: ١٢/٣.

والثعلبي هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري المفسر المشهور؛ كان أوجد زمانه في علم التفسير، وصنف التفسير الكبير المسمى الكشف والبيان عن تفسير القرآن، وله كتاب العرائس في قصص الأنبياء، مات سنة (٤٢٧هـ). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص ١٧. ووفيات الأعيان: ٧٩/١.

(٦) هو أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، كان إماماً في الفقه الشافعي والحديث والتفسير، يلقب بمحيي السنة، كان لا يلقي درسه إلا على طهارة، من مؤلفاته: شرح السنة وتفسير القرآن المسمى معالم التنزيل والمصابيح، توفي بخراسان سنة (٥١٦هـ). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٣٨. ووفيات الأعيان: ١٣٦/٢.

(٧) ينظر: تفسير البغوي: ١٠/٢.

(٨) ينظر: تفسير الكشاف: ص ١٦١.

(٩) ينظر: تفسير البيضاوي: ٦/٢.

(١٠) ينظر: تفسير النسفي: ٢٣٧/١.

والنسفي هو أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، علامة الدنيا، من مؤلفاته: مدارك التأويل في التفسير والمصنف شرح المنظومة وكتاب المنافع شرح النافع وكتاب الكافي شرح الوافي وكتاب كنز الدقائق وكتاب المنار في أصول الفقه. ينظر: تاج التراجم: ص ١٧٤. الدرر الكامنة: ١٧/٣. طبقات المفسرين للأذوني: ص ٢٦٣.

(١١) ينظر: تفسير الجلالين: ص ٥٠.

(١١٨٢هـ) (١) وتبعه الألوسي (١٢٧٠هـ)، (٢) وذكره الماوردي (٤٥٠هـ) (٣) وابن الجوزي (٥٩٧هـ) (٤) والقرطبي (٦٧١هـ) (٥) وابن جزير (٧٤١هـ) (٦) وابن كثير (٧٧٤هـ) (٧) والشوكاني (١٢٥٠هـ) (٨) وابن عاشور (١٣٩٣هـ) (٩).

وقد جاءت آيات كثيرة فيها لفظ التأويل ومعناه في جميعها التفسير والبيان والكشف والإيضاح. (١٠)

من ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨] كما ذهب إلى ذلك الماتريدي (٣٣٣هـ) (١١) والبعوي (٥١٦هـ) (١٢) والرازي (١٣) وابن كثير (٧٧٤هـ) (١٤) وابن عاشور (١٣٩٣هـ) (١٥).

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢] كما ذهب إلى ذلك القرطبي (٦٧١هـ) (١٦) وابن كثير (٧٧٤هـ) (١٧).

وقوله تعالى: ﴿يَتَخَنَتَا تَتَأْوِيلُهُ﴾ [يوسف: ٣٦] كما ذهب إلى ذلك البغوي (٥١٦هـ) (١٨) وابن الجوزي (٥٩٧هـ) (١٩) وابن كثير (٧٧٤هـ) (٢٠).

وقوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] كما ذهب إلى ذلك الرازي (٢١) والبيضاوي (٦٨٥هـ) (٢٢) وابن

(١) ينظر: تفسير أبي السعود: ٨/٢.

(٢) ينظر: تفسير الألوسي: ٥/٢.

(٣) ينظر: تفسير الماوردي: ٣٧١/١.

(٤) ينظر: زاد المسير: ٢٦٠/١.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي: ١٥/٤.

(٦) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ص ١٣٢.

(٧) ينظر: تفسير ابن كثير: ١٦/٣.

(٨) ينظر: تفسير الشوكاني: ص ٢٠٢.

(٩) ينظر: التحرير والتنوير: ١٦٢/٣.

(١٠) ينظر: مناهل العرفان: ٧/٢.

(١١) ينظر: تفسير الماتريدي: ١٩٩/٧.

(١٢) ينظر: تفسير البغوي: ١٠/٢.

(١٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧.

(١٤) ينظر: تفسير ابن كثير: ١٧٥/٩.

(١٥) ينظر: التحرير والتنوير: ١٥٤/ب.

(١٦) ينظر: تفسير القرطبي: ٣٩/١١.

(١٧) ينظر: تفسير ابن كثير: ١٨١/٩.

(١٨) ينظر: تفسير البغوي: ٢٤١/٤.

(١٩) ينظر: زاد المسير: ٤٣٩/٢.

(٢٠) ينظر: تفسير ابن كثير: ١٦/٣.

(٢١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧.

(٢٢) ينظر: تفسير البيضاوي: ٨٠/٢.

عاشور (١٣٩٣هـ).^(١)

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩] كما ذكر ذلك الزمخشري (٥٣٨هـ)^(٢) وابن عطية (٥٤٢هـ)^(٣) والرازى^(٤) والبيضاوي (٦٨٥هـ).^(٥)

وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] كما ذهب إلى ذلك أبو عبيدة (٢١٠هـ) حيث قال: "أي هل ينظرون إلا بيانه ومعانيه وتفسيره".^(٦)

وبما أنه تبين عدم صلاحية المعنى الأول والثاني للفظ التأويل في آية آل عمران لم يبق إلا المعنى الثالث وهو التفسير، ومما يشهد له أن الذين في قلوبهم زيغ يأتون إلى الألفاظ المؤولة والمجملة واللذين عليهما مدار التشابه فيبتغون تفسيرهما تفسيراً فيه تحريف للكلم عن مواضعه، ويبتغون فتنة الناس وإضلالهم من خلال إلقاء هذه التفسير الباطلة على مسامعهم، وطبعاً يكون المعنى الأول مندرجاً في هذا المعنى المختار لكنه لا يختص به، فالتفسير يشمل التأويل بمعناه الاصطلاحي.

كما أن الخلاف القائم بين العلماء في كون الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه أم لا يعلمونه ينطلق من هذا المعنى للتأويل، فقسّم قال: لا يعلمون تفسيره، وقسّم قال: بل يعلم الراسخون تفسيره، بدليل الأدلة التي يذكرها كل من الطرفين وسيأتي ذكرها في المطالب القادمة.

فليس الاختلاف في مسألة التأويل ناتج عن اشتراك لفظ التأويل بين عدة معانٍ وكل فريق قال بمعنى منها، كما زعم ابن تيمية (٧٢٨هـ).^(٧) فمسألة أن وقوع ما لم يقع من الغيوب هو أمر لا يعلمه إلا الله، هي مسألة لا يمكن أن يجهلها أحد من المسلمين -فضلاً عن العلماء- أو ينازع فيها.

* * *

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ١٥٤/ب٨.

(٢) ينظر: الكشف: ص ٤٦٤.

(٣) ينظر: تفسير ابن عطية: ١٢١/٣.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٥٦/١٧.

(٥) ينظر: تفسير البيضاوي: ١١٣/٣.

(٦) ينظر: مجاز القرآن: ٢١٦/١.

(٧) ينظر: مجموع الفتاوى: ٢٨٥/١٣.

المطلب الثالث: الراسخون في العلم بين العلم بتأويل المتشابه والجهل به.

بعد أن تم تعريف المتشابه المقصود من آية آل عمران تعريفاً صحيحاً وهو: ما لم يكن معناه راجحاً بنفسه، وبعد أن تبين معنى التأويل المقصود في الآية نفسها يأتي السؤال عن إمكانية علم الراسخين في العلم تأويل المتشابه أم عدم إمكانية ذلك.

ولكن قبل البدء بذلك لابد من معرفة المقصود من الراسخين في العلم^(١) الوارد ذكرهم في هذه الآية.

وقد اختلف العلماء في وصفهم على أقوال، ولعل بعض هذه الأقوال من قبيل خلاف التنوع لا التضاد:

القول الأول: هم مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام (٤٣هـ)، وهو قول مقاتل (١٥٠هـ)،^(٢) ونسبه الواحدي (٤٦٨هـ)^(٣) إلى أكثر المفسرين،^(٤) ولعل من قال ذلك قاله بناء على سبب نزول الآية، وقد تبين أنه لا يصح، فما بني عليه لا يصح أيضاً. أو لعل من قال ذلك قاله بناء على أن الله تعالى في كتابه ذكر بعض أهل الكتاب ووصفهم بالرسوخ في العلم حيث قال تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّسَّخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ١٦٢]، وعلى فرض صحة هذا القول فيكون أهل الكتاب من الراسخين في العلم، أي هم أحد المصاديق آية آل عمران، ولا تنحصر دلالة الآية بهم.

القول الثاني: هم المؤمنون بالله، وهو قول السدي (١٢٧هـ) كما أخرجه الطبري (٣١٠هـ)،^(٥) وهذا القول غير صحيح، فالله تعالى مَيَّزَ بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون فقال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، فما بالك براسخ في العلم أيكون سواء هو وغيره من المؤمنين المقلدين؟!

ولعل منشأ هذا القول هو الاستشهاد بتتمة الآية، حيث قال الله في وصفهم: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ١٧]، فإن كان هذا مستنده فإنه مبني على أن المراد من الإيمان المذكور في الآية: أصل الإيمان، وهذا غير مراد بل المراد: كمال الإيمان، بدليل وصفهم بالرسوخ فإيمانهم ناشئ عن علم لا عن تقليد، لذلك "قد أغرب من قال: إن المراد بالعلم الإيمان بالله."^(٦)

(١) العلم المقصود هو العلم الشرعي. كما نص على ذلك الألوسي. ينظر: تفسير الألوسي: ٨٣/٣.

(٢) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٦٠٠/٢.

ومقاتل هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، صاحب التفسير، روى عن الضحاك بن مزاحم، وعطاء، وأصحاب الحديث يتقون حديثه وينكرونه، وقال الشافعي: الناس عيال على مقاتل بن سليمان في التفسير، مات (١٥٠هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٧٣/٧. وفيات الأعيان: ٢٥٥/٥.

(٣) هو أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي صاحب التفسير المشهورة؛ كان أستاذاً عصره في النحو والتفسير، ورزق السعادة في تصانيفه، وأجمع الناس على حسنها، منها: البسيط في تفسير القرآن الكريم، والوسيط والوجيز وأسباب النزول وشرح ديوان أبي الطيب المتنبّي، توفي سنة (٤٦٨هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٣٠٣/٣. طبقات المفسرين للسيوطي: ص ٦٦.

(٤) ينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد: ٤١٤/١.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ٢٢٤/٥.

(٦) حاشية القونوي: ٢٥/٦.

القول الثالث: هو ما أخرجه الطبري (٣١٠هـ) أَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: من الراسخ في العلم؟ فقال: (من بَرَّتْ يمينه، وَصَدَقَ لسانه واستقام له قلبه، وَعَفَّ بطنه، فذلك الراسخ في العلم).^(١)

وهو حديث لا يرقى للاحتجاج به، ففيه عبد الله بن يزيد بن آدم (١٤١هـ)، قال عنه أحمد بن حنبل (٢٤١هـ): أحاديثه موضوعة.^(٢)

وعلى فرض صحة هذا الحديث فيحمل على أنه جاء لوصف أخلاق الراسخين في العلم لا لبيان معنى الرسوخ في العلم، وقد أشار إلى ذلك الطبري (٣١٠هـ) فقَبِلَ إيرادَه للحديث قال: "وقد روي في نعتهم خبر."^(٣)

القول الرابع: ما ذكره الثعلبي (٤٢٧هـ) عن مالك بن أنس (١٧٩هـ) أنه سئل عن تفسير قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] من هم؟ فقال: "العالم العامل بما علم المُتَّبِعُ لَهُ."^(٤)

القول الخامس: ما نقله الثعلبي (٤٢٧هـ) عن بعضهم أنه "من وُجِدَ في عمله أربعة أشياء: التقوى بينه وبين الله تعالى، والتواضع بينه وبين الخلق، والزهد بينه وبين الدنيا، والمجاهدة بينه وبين نفسه."^(٥)

قال أبو حيان (٧٤٥هـ): "فُسِّرَ الرسوخ في العلم بما لا تدل عليه اللغة، وإنما هي أشياء نشأت عن الرسوخ في العلم."^(٦) وما ذكره أبو حيان فيه رد على هذين القولين السابقين.

القول السادس: ما ذكره كثير من المفسرين كالطبري (٣١٠هـ) والماوردي (٣٣٣هـ)^(٧) والماوردي (٤٥٠هـ)^(٨) والواحدي (٤٦٨هـ)^(٩) والبعوي (٥١٦هـ)^(١٠) والقرطبي (٦٧١هـ)^(١١) والألوسي (١٢٧٠هـ)^(١٢) وابن عاشور (١٣٩٣هـ)^(١٣) من أَنَّ الراسخين في العلم هم الثابتون في العلم والمتقنون له، انطلاقاً من المعنى اللغوي للكلمة، وهو الأوفق لنظم الآية.

وقد أجاد الطبري (٣١٠هـ) في بيانهم بقوله: "يعني بالراسخين في العلم: العلماء الذين قد أتقنوا علمهم

(١) ينظر: تفسير الطبري: ٢٢٣/٥.

(٢) ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال: ٥٢٦/٢.

(٣) تفسير الطبري: ٢٢٣/٥.

(٤) تفسير الثعلبي: ١٦/٣.

(٥) تفسير الثعلبي: ١٦/٣.

(٦) البحر المحيط في التفسير: ٣٠/٣.

(٧) ينظر: تفسير الماوردي: ٣١٢/٢.

(٨) ينظر: تفسير الماوردي: ٣٧٢/١.

(٩) ينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد: ٤١٤/١.

(١٠) ينظر: تفسير البغوي: ١٠/٢.

(١١) ينظر: تفسير القرطبي: ١٩/٤.

(١٢) ينظر: تفسير الألوسي: ٨٣/٣.

(١٣) ينظر: التحرير والتنوير: ١٦٤/٣.

ووعوه، فحفظوه حفظاً لا يَدْخُلُهُمْ في معرفتهم وعلمهم بما علموه شك ولا لبس، وأصل ذلك من رسوخ الشيء في الشيء، وهو ثبوته وولوجه فيه.^(١)

وقريب منه جداً قول الرازي أَنَّ "الراسخ في العلم هو: الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية، فإذا رأى شيئاً متشابهاً، ودلّ القطعي على أن الظاهر ليس مراد الله تعالى، علم حينئذ قطعاً أن مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره، وأن ذلك المراد حق، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة في الطعن في صحة القرآن."^(٢)

فهو في تعريفه هذا انطلق من التعريف اللغوي لكلمة الرسوخ الذي هو الثبوت، ولكنه ركز هنا على طبيعة الأدلة المنصوبة على وجود الله وهي الأدلة القطعية اليقينية، فالعالم لا يكون راسخاً في العلم إلا إذا اعتمد على الأدلة القطعية، فهو لا ينفي ما قاله الطبري، فكان تعريف الرازي هنا يتماشى مع المراد بالراسخين من خلال سياق الآية.

هذه هي أقوال العلماء في معنى قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد اختلف العلماء في معلومية المتشابه لهؤلاء الراسخين، فكانوا فريقين اثنين، فريق قال بعدم معلومية المتشابه للراسخين في العلم، وفريق قال بمعلومية ذلك لهم، وكان لكل فريق أدلة قوية، مما جعل المازري (٥٣٦هـ)^(٣) يقول: "ويكاد أن يكون الكلام على كون الراسخين في العلم يعلمون المتشابه من المتشابه."^(٤)

وسيورد البحث أولاً أدلة من قال بعدم المعلومية للراسخين ويبين مدى قوتها، ثم يُنْتَبِى بأدلة القائلين بجواز ذلك ويبين مدى قوتها، من خلال دراسة كل هذه الأقوال دراسة نقدية.

* * *

القول الأول: إن المتشابه لا يعلمه إلا الله، وليس للراسخين في العلم نصيب من العلم به.

وقد نصر هذا القول الرّازي، ونسبه إلى ابن عباس (٦٨هـ) وعائشة (٥٧هـ) ومالك بن أنس (١٧٩هـ) والكسائي (١٨٩هـ)^(٥) والفراء (٢٠٧هـ) وأبي علي الجبائي المعتزلي (٣٠٣هـ)^(٦) ونسبه السيوطي (٩١١هـ) إلى

(١) تفسير الطبري: ٢٢٣/٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٤٧/٧.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد التميمي المازري الفقيه المالكي المحدث؛ أحد الأعلام المشار إليهم في حفظ الحديث والكلام عليه، شرح صحيح مسلم شرحاً جيداً سماه كتاب المعلم بفوائد كتاب مسلم، وله كتاب إيضاح المحصول في برهان الأصول، كان فاضلاً متقناً، توفي سنة (٥٣٦هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢٨٥/٤. وشذرات الذهب: ١١٤/٤.

(٤) إيضاح المحصول من برهان الأصول: ص ٣١٥.

(٥) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله الكوفي المعروف بالكسائي؛ أحد القراء السبعة، كان إماماً في النحو واللغة والقراءات، وكان مؤدب الأمين بن هارون الرشيد، ومن مصنفاته معاني القرآن العظيم وبعض الكتب في القراءات، مات سنة (١٨٩هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢٩٥/٣. وطبقات المفسرين للأندوني: ص ٢١.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧. عند تفسير قولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

الأكثرين من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم خصوصاً أهل السنة،^(١) وكذا البيهقي (ت ٥١٦ هـ) من قبله نسبه للأكثرين،^(٢) كما ذهب إليه جمهور الحنفية، وأكثر النحويين،^(٣) وكانت أدلتهم على النحو الآتي:

الدليل الأول:

وهو أول الحجج التي ذكرها الرّازيّ وعدّ هذه الحجة قاطعة في المسألة، وهي حجة عقلية مفادها "أنّ اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دلّ دليل أقوى منه على أنّ ذلك الظاهر غير مراد، علمنا أنّ مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية".^(٤)

وكلام الرّازيّ إلى هنا لا غبار عليه، وهو مما يتفق عليه أهل العلم قاطبة.

ثم قال الرّازيّ: "والترجيحات اللغوية لا تقيد إلا الظن الضعيف، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية، كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز".^(٥)

نلاحظ هنا أنّ الرّازيّ يتكلم عن الأصول فقط، والمتشابه فيه ما هو متعلق بالأصول، وفيه ما هو متعلق بالفروع، فكلامه قاصر على جزء من المتشابه، ولا يكون حجة على كل متشابه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإنه لا يُسلم له كلامه على إطلاقه، فليس كل قول بالدلائل الظنية في المسائل القطعية باطلاً، فكلام الرّازيّ لا غبار عليه إنّ أراد أنّ الخوض بالمسائل القطعية لا يجوز بالأدلة الظنية ابتداءً، ولكن هذا لا يفيد في الاستدلال على ما يريد، أما إنّ كان الكلام في المسألة القطعية لبيان مجمل فلا مانع من استخدام الأدلة الظنية في بيان المجمل القطعي، وأي إجماع ذاك الذي ذكره الرّازيّ من امتناع القول في ذات الله وصفاته بالظن؟!^(٦) وكيف يوجد هذا الإجماع ولم يزل الخلاف قائماً في أمر تفسير هذه النصوص المتشابهات!! وما أكثر ما حكى الرّازيّ نفسه هذا الخلاف في تفسيره وفي كتابه (تأسيس التقديس) الذي خصه لجزء من المتشابهات.

فالأصح من قول العلماء كما نصّ عليه السبكي (٧٧١ هـ) وغيره "أنّ المظنون يُبين المعلوم".^(٧) ولعل سائلاً يقول: كيف يصح للمظنون أن يبين المعلوم، فإنه سيصبح بدلاً منه حين بيانه؟ وقد أجاب عن ذلك الجلال المحلي بأن السبب هو وضوح هذا المظنون،^(٨) فإنه "نزل منزلته وإن لم يكن في درجته؛ لوضوحه الذي يحصل به البيان من المعلوم، وليس معارضاً له حتى يتمتع تنزيله منزلته إذ التساوي إنما يعتبر عند التعارض

(١) ينظر: الإتيان في علوم القرآن: ١٣٤٠/٤.

(٢) ينظر: تفسير البيهقي: ١٠/٢.

(٣) ينظر: أصول الدين للبغداد: ص ٢٢٣.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧. وينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧. وينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣٢.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧.

(٧) جمع الجوامع: ص ٥٧.

(٨) ينظر: البدر الطالع في شرح جمع الجوامع: ٤٤١/١.

لئلا يلزم إلغاء الأقوى بالأضعف.^(١)

كما أجاب عن هذا السؤال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (٩٢٦هـ)^(٢) بقوله: "لأنّ البيان كال تخصيص، فكما يجوز تخصيص القطعي بالظني، يجوز بيان المعلوم بالمظنون."^(٣)

إذاً فلا يلزم في بيان (المجمل) أن يكون قطعي الدلالة على معناه، بل يكفي في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح؛ لأنه لا تعارض بين المجمل والبيان ليلزم إلغاء الأقوى بالأضعف، بخلاف العام^(٤) والمطلق^(٥)؛ فإنه يلزم أن يكون المخصّص أو المقيد^(٦) أقوى دلالة.^(٧)

الدليل الثاني:

ذكر الرّازي أنّ الآية دلت من طلب تأويل المتشابه، حيث قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]، "ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما دّم الله تعالى ذلك."^(٨) ثم أورد الرّازي على دليله اعتراض مخالفه بأنه يمكن أن يراد منه أنّ بعض المتشابه لا يعلمه إلا الله وبعضه يعلمه الراسخون في العلم، فأجاب على ذلك بقوله: "إنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه فكان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركاً للظاهر، وإنه لا يجوز."^(٩)

ويقال في الجواب على كلام الرّازي: إنّ ما ذكره غير مسلم له، فالتأويل في قوله تعالى: ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]، هو غير التأويل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فالتأويل الأول من قبيل الباطل الذي لا يُعذر صاحبه، بقرينة ابتغاء الزائغ الفتنة من اتباع المتشابه، والتأويل الثاني من قبيل المطابق للواقع بقرينة التعبير في جانبه بالعلم وإضافة ذلك إلى الله.^(١٠)

فالإضافة في ﴿تَأْوِيلِهِ﴾ الأولى "للعهد أي: بتأويل مخصوص، وهو ما لم يوافق المحكم، بل ما كان

(١) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع: ١٠١/٢.

(٢) هو زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري السنبكي القاهري الأزهري الشافعي، كان على طريقة جميلة من التواضع وحسن العشرة والأدب والعفة وشرف النفس ومزید العقل وسعة الباطن والاحتمال والمدارة إلى أن أذن له غير واحد من شيوخه في الافتاء والإقراء، وولي منصب قاضي القضاة، من مؤلفاته: فتح الوهاب بشرح الآداب وغاية الوصول إلى علم الأصول ونهاية الهداية في تحرير الكفاية والغرر البهية في شرح البهجة الوردية وشرح إيساغوجي، مات ٩٢٦هـ. ينظر: الضوء اللامع: ٢٣٤/٣. وشذرات الذهب: ١٣٣/٨.

(٣) حاشية الأنصاري على شرح المحلي على جمع الجوامع: ٤١/٣.

(٤) العام كون اللفظ موضوعاً بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له. التعريفات: ص ١٨٨.

(٥) المطلق ما يدل على واحد غير معين. التعريفات: ص ٢٨٠.

(٦) المقيد ما قيد لبعض صفاته. التعريفات: ص ٢٩٢.

(٧) تقارير الشربيني على شرح المحلي على جمع الجوامع: ١٠١/٢.

(٨) مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧. وينظر: ٢٥٢/٢، من الكتاب نفسه. وينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٢٩.

(٩) مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧.

(١٠) ينظر: تفسير الألويسي: ٨١/٣.

موافقاً للتشهي.^(١)

فتأويل الزائغين للمتشابهات قائم على الهوى، لا على إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، وهذا هو التأويل المذموم الموصل إلى الفتنة، لا مطلق التأويل، فليس كل تأويل مذموماً، وليس كل تأويل قائماً على الهوى، بدليل أن الله مدح نفسه بأنه يعلم تأويله، وبدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (يرث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف الغالين).^(٢)

فالآية تعرضت للزائغ الذي يتتبع متشابه القرآن ابتغاء الفتنة بتأويله، أما من تعرض لمتشابه القرآن دون تتبع له، ودون قصد الفتنة؛ بل لدرء الفتنة فليس داخلاً في حكم النهي الذي دلّت عليه الآية الكريمة، فهناك فرق كبير بين من يستغل التأويل من أجل الفتنة معتمداً على الشبهات، وبين من يقوم بالتأويل لنصرة الدين معتمداً على براهين الشريعة العقلية والنقلية.^(٣)

ثم إنّ الذمّ الذي ورد في النظم القرآني كان معلّلاً بابتغاء تأويله دون نفس التأويل، "وتجريد التأويل عن الوصف بالصحة أو الحقيقة إيداناً بأنهم ليسوا من التأويل في شيء، وأنّ ما يتبعونه ليس بتأويل أصلاً، لا أنه تأويل غير صحيح قد يعذر صاحبه".^(٤)

فأقصى ما في الآية الذمّ للتأويل المخصوص الذي هو هدف الزائغ من اتباع المتشابه، وهو أمر مسلم. فالذي ذمه الله هو الذي اتّبع المتشابه وقصده دون المحكم،^(٥) "وهذا فعلٌ من قصّده الفتنة، وأما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ويزيل ما عرض له من الشبه، وهو عالم بالمحكم متّبع له مؤمن بالمتشابه، لا يقصد فتنة فهذا لم يذمه الله".^(٦)

الدليل الثالث:

ما ذكره الرّازي من "أنّ الله مدح الراسخين في العلم بأنهم ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾" [آل عمران: ٧]... فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح؛ لأنّ كلّ من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بُدَّ وأن يؤمن به.^(٧)

(١) حاشية الشهاب الخفاجي: ٦/٣.

(٢) أخرجه الطبراني والبيهقي عن أبي هريرة. ينظر: مسند الشاميين: ٣٤٤/١، رقم الحديث (٥٩٩)، والسنن الكبرى: كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفقه يُسأل عن الرجل من أهل الحديث فيقول: كفوا عن حديثه، ٢٥٣/١٠، رقم الحديث (٢٠٩١١). وقد حكم على الحديث بالصحة بعض المعاصرين. ينظر: مشكاة المصابيح، ٨٢/١، تعليق المحقق.

(٣) ينظر: معايير القبول والرد: ص ٣١٩.

(٤) تفسير أبي السعود: ٨/٢.

(٥) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢٢٥/١.

(٦) مجموع الفتاوى: ٣٩٤/١٧.

(٧) مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧. باختصار يسير. وينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٢٩-٢٣٠.

ولا خلاف في أن قول الراسخين في العلم ﴿ءَامَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧] هو مدح لهم، ولكن قول الرّازي بعد ذلك: "كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لابد وأن يؤمن به."^(١) فهذا مما لا يسلم له، فليس كل من عرف الحق آمن به وأذعن له، كما قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: ٨٣]،^(٢) وكم من جاحد ينكر وجود الله مع يقينه وعلمه بوجوده ﴿وَحَدِّثُوا بِهِمَا وَاسْتَفْتِنَاهَا أَنفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُتُوًا﴾ [النمل: ١٤].

وعلى فرض صحة كلام الرّازي، فإن المدح على الإيمان عن بصيرة والإيمان التفصيلي أولى من المدح على الإيمان الأعمى أو الإيمان الإجمالي.^(٣)

الدليل الرابع:

ورابع الحجج التي ذكرها الرّازي أنه لو كان قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] معطوفاً على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لكان قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ إما جملة ابتدائية أو حالية، وكلاهما غير جائز.

أما إن كانت ابتدائية فهذا بعيد عن ذوق الفصاحة لما يلزم عنها من انقطاع صلة الكلام بما قبله، إلا إن قدرنا محذوفاً مضمراً، ويكون التقدير: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون: آمنا به، وهذا لا حاجة له؛ لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار.

وأما إن كانت جملة حالية من ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾، فإن ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ معطوف على ﴿اللَّهُ﴾، والحال تعود إلى المعطوف والمعطوف عليه، فتكون حالاً من الراسخين ومن الله تعالى، فيلزم أن يكون الله تعالى قائلاً: آمنا به كل من عند ربنا، وهذا كفر، فإن جعلتها حالاً من الراسخين فقط كان ذلك تركاً للظاهر، ولا يصح ترك الظاهر مع إمكان إجرائه، وإمكان إجراء الظاهر من خلال جعل الجملة خبر للراسخين.^(٤)

ونبدأ في الجواب عن قول الرّازي بالنسبة لكون الجملة ابتدائية، فلا يُسلم له تَقَطُّعُ الصلة والابتعاد عن ذوق الفصاحة، فما المانع من أن تكون جملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ استئنافية استئنافاً بيانياً واقعة في جواب سؤال مقدر ينقدح في ذهن القارئ عند قراءته للآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] حيث يجد أن الله أشرك الراسخين في العلم معه في علم المتشابه -كل حسبما يليق به- فينقدح في ذهنه سؤال عن حال هؤلاء الراسخين بعدما توصلوا إلى العلم الدقيق بمتشابه الكتاب، وبعدها رفعهم الله إلى هذه المكانة. فيأتي الجواب: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾، وعند ذاك لا نجد بُعداً عن الفصاحة، ولا احتياجاً إلى تقدير ضمير.^(٥)

ثم إن ادعاءه كون الجملة بحاجة إلى ضمير مقدر، غير صحيح، فجملة ﴿يَقُولُونَ﴾ فعلية تامة لا تحتاج

(١) مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧.

(٢) ينظر: تلخيص التمهيد: ٤٤١/١.

(٣) ينظر: تلخيص التمهيد: ٤٤١/١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٥٢/٢، ١٤٦/٧-١٤٧. وتأسيس التقديس: ص ٢٣٠.

(٥) ينظر: المنار في علوم القرآن: ص ٢٠٧.

إلى ضمير لكي تكون ابتدائية، وهذا ما ذكره التفتازاني (٧٩٢هـ) والشهاب الخفاجي (١٠٦٩هـ) والألوسي (١٢٧٠هـ) مع أنّ هذا الأخير من المدافعين عن قول الرّازي إلا أنه ضعف هذا الدليل، قال التفتازاني: "الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ"،^(١) وقال الشهاب الخفاجي: "لم يُعرف وجه التزامهم لذلك".^(٢) وأعاد الألوسي عبارته.^(٣)

وأما بالنسبة لرّدّه القول بكون الجملة حالية؛ لأنّ جعلها حالاً من الراسخين فقط دون الله فيه ترك للظاهر، فهذا لا ترك فيه للظاهر، حيث إنّ عود الحال على المعطوف والمعطوف عليه معاً يكون هو الظاهر إذا لم توجد قرينة تدل على اختصاص هذه الحال بأحدهما، أما إذا وجدت القرينة -والقرينة هنا كون المعطوف عليه وهو لفظ الجلالة لا يصح أن يكون حاله أن يقول: كل من عند ربنا- فتعود الحال فقط إلى ما تصلح له، ويكون هو الظاهر.^(٤)

ثم إنّ كثيراً من العلماء أجاز إعادة الحال إلى المعطوف فقط دون المعطوف عليه أو العكس كالزمخشري (٥٣٨هـ) وأبي حيان (٧٤٥هـ) بل إنّ الرّازي نفسه في موضع آخر من تفسيره نسب القول بصحة ذلك إلى جمهور المفسرين،^(٥) فنجد الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] يقول: "فإن قلت: لم جاز إفراده بنصب الحال دون المعطوفين عليه، ولو قلت: جاءني زيد وعمرو راكباً لم يجز؟ قلت: إنما جاز هذا لعدم الإلباس، كما جاز في قوله: ﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء: ٧٢] أن تنصب نافلة حالاً عن يعقوب. ولو قلت: جاءني زيد وهند راكباً جاز لتمييزه بالذكر".^(٦)

بل إنّ أبا حيان ذهب أبعد من ذلك فلم يشترط ما شرطه الزمخشري (٥٣٨هـ) فقال رداً عليه: "وما ذكر من قوله في: جاءني زيد وعمرو راكباً، أنه لا يجوز، ليس كما ذكر، بل هذا جائز... فإنه يحمل على أقرب مذكور، ويكون راكباً حالاً مما يليه".^(٧)

وقد ورد لذلك أمثلة في القرآن الكريم منها ما تم ذكره آنفاً من قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] حيث عادت الحال ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ إلى المعطوف عليه فقط، وقوله تعالى: ﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء: ٧٢] حيث عادت الحال ﴿نَافِلَةً﴾ إلى المعطوف،^(٨) وأوضح مثال على ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] فقد أجمع المفسرون

(١) شرح التلويح على التوضيح: ١٢٨/١.

(٢) حاشية الشهاب: ٧/٣.

(٣) ينظر: تفسير الألوسي: ٨٣/٣.

(٤) ينظر: شرح التصريح على التوضيح: ٤٢٧/٢. ومناهج العقول شرح نهاية السؤل: ٣٠٦/١.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٧٠/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨].

(٦) الكشف: ص ١٦٤.

(٧) تفسير أبي حيان: ٦٤/٣. باختصار يسير.

(٨) ينظر: شرح التصريح على التوضيح: ٤٢٧/٢. وحاشية الصبان على شرح الأشموني: ١١١/٣.

-حسب اطلاعي- على تفسير ﴿صَمًّا﴾ حالاً من المعطوف فقط، ولم يقل أحد منهم: إنها لا تعرب على الحالية في هذه الآية، بخلاف الآيات السابقة حيث كان في إعرابها أقوال غير الحالية.^(١)

الدليل الخامس:

ما ذكره الرّازي من أن "قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة."^(٢)

يمكن عكس الدليل على الرّازي فيقال له: بل إن قولهم ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ دليل على وجوب إرجاع معنى المتشابه إلى المحكم من القرآن، وهذا يستلزم محاولة تعيين ما هو المعنى الذي يرجع إليه المتشابه، وتكون الفائدة من قولهم السابق أن الإيمان بالمحكم إيمان به وبمعناه الواضح وإيمان بلزوم جعله أمّا وأصلاً للكتاب، وأما الإيمان بالمتشابه، فمعناه الإيمان بكونه راجعاً إلى المحكم لا مستقلاً بالبيان ولا مخالفاً للمحكم ولا معارضاً له.^(٣)

فقولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] "لا ينافي العلم، فإنهم إنما سلّموا بالمتشابه في ظاهره أو بالنسبة إلى غيرهم؛ لعلمهم باتّفاقه مع المحكم، فهم لرسوخهم في العلم ووقوفهم على حقّ اليقين لا يضطربون ولا يتزعزعون، بل يؤمنون بهذا وبذاك على حدّ سواء؛ لأنّ كلّاً منهما من عند الله ربّنا."^(٤)

فالراسخون يعلمون تأويله ولا يرد في نفوسهم شك من جهة وقوع المتشابه حتى يقولوا: لماذا لم يأتِ الكلام كله واضحاً، فلذلك يقولون: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾. ويحتمل أن المراد: يقولون لغيرهم، أي من لم يبلغ مرتبة الرسوخ من عامة المسلمين، الذين لا يستطيعون معرفة تأويله، ليعلموهم الوقوف عند حدود الإيمان، وعدم التطلع إلى ما ليس في الإمكان.^(٥)

أو يمكن أن تكون الفائدة من قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ كما قال أحد الباحثين هي: التمهيد لطالب الحقيقة، وتكون نقطة باعثة للبحث عن طريق التحقيق والفحص.^(٦)

الدليل السادس:

ما نقله الرّازي عن ابن عباس (٦٨هـ) رضي الله عنهما أنه قال: "تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يسهل أحداً جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى."^(٧)

(١) ينظر هذا المثال ومثال آخر ذكره ابن كثير في تفسيره: ١٦/٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٤٧/٧. وتأسيس التقديس: ص ٢٣٠.

(٣) ينظر: بيان القرآن في قواعد القرآن في المحكم والمتشابه: ص ٣٥.

(٤) تفسير المنار: ١٣٨/٣، والكلام لمحمد عبده لا لرشيد رضا.

(٥) ينظر: التحرير والتنوير: ١٦٨/٣.

(٦) ينظر: التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ص ٢٦.

(٧) مفاتيح الغيب: ١٤٧/٧. والأثر أخرجه الطبري في تفسيره: ٧٠/١.

ويقال في الجواب على هذا الأثر: إن ابن عباس (٦٨هـ) كما نُقل عنه هذا الأثر، نُقل عنه آثار أخرى تؤيد أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه، من هذه الآثار قوله: "أنا ممن يعلم تأويله"^(١) وهي لا تقل صحة من حيث الإسناد عما نُقل الرّازي، فهي من رواية ابن أبي نجيح (١٣١هـ)^(٢) عن مجاهد (١٠٢هـ)، والبخاري (٢٥٦هـ) في صحيحه يعتمد عليها في التفسير.^(٣)

كما أننا نقلنا عن ابن عباس (٦٨هـ) في تعريف المحكم والمتشابه ما يفيد أنّ المتشابه معلوم، فعند ذلك يقال: لا يمكن الاحتجاج بقول له وترك أقواله الأخرى.

* * *

هذه هي الأدلة الستة التي ذكرها الرّازي لتأييد ما يراه، ثم قال بعدها: "وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة، فإذا ضُمَّ ما ذكرناه ههنا إلى ما ذكرنا هناك تم الكلام في هذه المسألة."^(٤) وبالرجوع إلى أوائل البقرة يجد القارئ أنه ذكر الأدلة السابقة نفسها، وأضاف إليها أدلة أخرى سيتم ذكرها الآن، وهي:

الدليل السابع:

قال الرّازي: "إن الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه، فإنهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الإيمان به إلا كالإيمان بالمحكم، فلا يكون في الإيمان به مزيد مدح."^(٥)

ويمكن قلب الكلام عليه فيقال له: المتشابه يؤمن به كل المسلمين، فعندها لا يكون لتخصيص الراسخين في العلم بالإيمان به وجه وفائدة،^(٦) فلا يكون في الوصف بالرسوخ في العلم هنا مزيد مدح، لأن جميع المسلمين مؤمنون به،^(٧) ثم "كيف يمدحهم وهم جهال؟"^(٨) ثم إنه لا يسمى أحد راسخاً إلا بأن يعلم من المتشابه الكثير، فإن من لا يعلم سوى المحكم لا يسمى راسخاً.^(٩)

الدليل الثامن:

أورد الرّازي حديثاً نبوياً، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا

(١) أخرجه الطبري في تفسيره بسند صحيح: ٢٢٠/٥.

(٢) هو عبد الله بن أبي نجيح أبو يسار مولى لتقيف، ثقة كثير الحديث، كان مفسراً، ويذكرون أنه يقول بالقدر، مات (١٣١هـ). ينظر: طبقات ابن

سعد: ٤٨٣/٥. طبقات المفسرين للأدنوي: ص ١٦.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: ٤٠٨/١٧-٤٠٩.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٧/٧.

(٥) مفاتيح الغيب: ٢٥٢/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ﴾ [البقرة: ١].

(٦) ينظر: تفسير ابن عاشور: ١٦٥/٣.

(٧) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه: ٤٥٣/١.

(٨) إعراب القرآن للنحاس: ٣٥٦/١.

(٩) ينظر: المحرر الوجيز: ٤٠٣/١. وتفسير القرطبي: ١٨/٤.

العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرّة بالله.)^(١)

والحديث ضعيف كما ذكر الحافظ العراقي (٦٨٠هـ)،^(٢) فلا يصلح للاحتجاج به في هذا الموضع، كما أنّ استدلال الرّازي بهذا الحديث أمر غير مقبول، حيث إنّ في الحديث تصريحاً بأن العلماء بالله يعلمون هذا العلم المكنون، فما وجه استشهاد الرّازي به في موضع نفي العلم؟!

الدليل التاسع:

ما ذكره الرّازي من أنّ القول بأنّ معنى فواتح السور غير معلوم مروي عن أكابر الصحابة فيكون حقاً.^(٣) والواقع أنّ الصحابة أنفسهم اختلفوا في هذه الأحرف، بل إنّ الرّازي نفسه بعد أن ذكر الأقوال في الأحرف المقطعة رجّح بأنها معلومة وأنها أسماء للسور، ونسب ذلك إلى أكثر المحققين، ودافع عن هذا القول بذكر أدلته والاعتراضات عليه والردود على هذه الاعتراضات.^(٤)

الدليل العاشر:

ما ذكره الرّازي من أنّ الأفعال التي كُلفنا بها قسماً، منها: ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا، ومنها: ما لا نعرف وجه الحكمة فيها، فكما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذا يحسن الأمر منه بالنوع الثاني باتفاق العلماء، والطاعة في النوع الثاني تدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم من حيث لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة، فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز أيضاً أن يكون الأمر كذلك في الأقوال؟ فيأمرنا الله تعالى أن نتكلم بما لا نقف على معناه، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للأمر، إضافة إلى بقاء القلب متفكراً في الله ملتفتاً إليه مشتغلاً به، لما يعلم من أنه أحكم الحاكمين، فيتعبده بذلك تحصيلاً لهذه المصلحة من خلال وضع ما لا يعلمه أحد غيره في كتابه.^(٥)

ويقال في الجواب على كلامه: إنّ الإتيان بالوحشي والغريب المستنكر أمر معيب عند العرب في الكلام

(١) مفاتيح الغيب: ٢/٢٥٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنَ﴾ [البقرة: ١]. وتأسيس التقديس: ص ٢٢٢.

(٢) وقال: رواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف ينظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار: ص ٢٩. وقال صاحب كنز العمال، ١٠/١٨١: "رواه الديلمي عن أبي هريرة".

والحافظ العراقي هو أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، اشتغل بالعلوم وأحب الحديث حتى غلب عليه وانصرفت أوقاته فيه وتقدم فيه، وكان قد ألّف تخرّيج أحاديث الإحياء وله من العمر نحو العشرين، وتصدى للتخرّيج والتصنيف والتدريس والإفادة، ومن مؤلفاته: الألفية في علوم الحديث وفي السيرة النبوية وفي غريب القرآن ونظم الاقتراح لابن دقيق العيد ونظم منهاج البيضاوي، توفي سنة (٨٠٦هـ). ينظر: الضوء اللامع: ٤/١٧١. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه: ٤/٢٩.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢/٢٥٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنَ﴾ [البقرة: ١].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢/٢٥٥-٢٥٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنَ﴾ [البقرة: ١].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢/٢٥٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنَ﴾ [البقرة: ١]. وتأسيس التقديس: ص ٢٢٢-٢٢٣.

فما بالك بما لا يفهم معناه،^(١) بل إنَّ الباقلاني (٤٠٣هـ) عدَّ خلو القرآن من هذه الألفاظ هو أحد أنواع إعجازه.^(٢)

الدليل الحادي عشر:

ما استدل به الرّازي في كتابه (تأسيس التقديس) من إجماع الصحابة، حيث لم ينقل عن واحد منهم ولا من التابعين الخوض في هذه المتشابهات مع أنها كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً لفعلوا ذلك، ولَنَقُلْ إلينا.^(٣)

والرد على الرّازي هنا يكون مما ذكره كثيراً في كتبه من كون عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فعدم بلوغ أقوال بعض الصحابة والتابعين للرّازي في تفسير المتشابهات لا يعني عدم وجودها، كيف، وقد قال ابن عباس (٦٨هـ) بسند صحيح: أنا ممن يعلم تأويله! فهذه تكفي في ردّ دعوى الإجماع، ومع ذلك فغيرها كثير "قأبي بن كعب (١٩هـ) رضي الله عنه قد عُرف عنه أنه كان يفسر ما تشابه من القرآن كما فسّر قوله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧]، وفسر قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وغير ذلك ونقل ذلك معروف عنه بالإسناد... وقد كان يُسأل عن المتشابه من معنى القرآن فيجيب عنه.^(٤) كما أنه على فرض عدم ورود ما يدل على خوضهم في هذه المتشابهات فعمل السبب في ذلك -كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي- "سلامة القلوب في العصر الأول عن الشكوك والترددات حتى استغنوا عن التفسير والتأويل، وخاض فيه من بعدهم التماساً لوجه الحق في تقديس الله تعالى وتنزيهه عن الظلم والجور ومشابهة الحوادث في زمن ظهر فيه طوائف من المشبهة والحشوية."^(٥)

هذه كانت أدلة الرّازي في ترجيحه للقول بقصر العلم بالمتشابه على الله تعالى، وبلزوم الوقف على لفظ الجلالة في الآية، وقد تمّ بيان وجه الضعف فيها، وكما قال ابن عاشور (١٣٩٣هـ) عن أدلة الرّازي: إنها غير مستقيمة.^(٦)

وكان لمن قال بهذا القول من العلماء أدلة أخرى غير التي ذكرها الرّازي، وسيتم ذكر ما هو جدير بالمناقشة.

كانت هذه هي الأدلة التي أوردها الرازي في تفسيره لمن يقول بأنَّ المتشابه لا يعلمه إلا الله.

* * *

القول الثاني: إنَّ المتشابه يمكن أن يعلمه الراسخون في العلم.

(١) ينظر: تفسير ابن جزيء: ص ١٧.

(٢) ينظر: إعجاز القرآن: ص ٤٦.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

(٤) مجموع الفتاوى: ٤٠٩/١٧. باختصار يسير.

(٥) تفسير آيات العقيدة: ٢٢٥-٢٢٦.

(٦) ينظر: تفسير ابن عاشور: ١٦٦/٣.

وقد نصر هذا القول الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) وقال: "لا بُدَّ من أن يكون في كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن"،^(١) واختاره القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) وقال: "لم يجز أن يخاطب الله العرب وغيرها بما لا سبيل لها إلى علمه".^(٢) ونصره أيضاً ابن فورك (٤٠٦هـ) وأطنب في الاستدلال عليه،^(٣) وكذا الغزالي (٥٠٥هـ)،^(٤) وذهب إلى هذا القول الكثير من المفسرين والأصوليين كما ذكر ابن كثير (٧٧٤هـ) وهو اختياره،^(٥) وأكثر المتكلمين كما ذكر ذلك كل من الرَّايزي^(٦) والراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)،^(٧) وغالب المعتزلة،^(٨) وغالب الشافعية،^(٩) ونقل الزركشي (٧٩٤هـ) أنه "قول الجمهور وهو مذهب ابن مسعود (٣٢هـ) وأبي بن كعب (١٩هـ) وابن عباس (٦٨هـ) وما نقله بعض الناس عنهم بخلاف ذلك فغلط".^(١٠) وقال مجاهد (١٠٢هـ): "الراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به".^(١١)

قد يستغرب القارئ إن علم أن أكثر من توسع في ذكر أدلة هذا القول هو الرَّايزي الذي تبني القول الآخر فتجد عنده من الأدلة ما لم يذكره أحد قبله، ويزول هذا الاستغراب عندما نتذكر أن هذا منهج الرَّايزي مع مخالفه مطلقاً، حيث يورد أدلتهم، بل ويورد أدلة لم يستدلوا بها تكون شاهداً على صحة قولهم،^(١٢) وهذا منه منهج يدل على أمانته العلمية وصدقه في طلب الحق ورسوخه وتبحره في العلم، فذكر أربع عشرة آية وحديثين وثلاث حجج عقلية لنصرة هذا القول،^(١٣) وسنبداً بذكر الأدلة لهذا القول.

الدليل الأول:

أورد الرَّايزي أربع عشرة آية فيها دليل على أنه لا يمكن أن يكون في القرآن ما لا يفهم معناه أحد من الخلق، وهذه الآيات هي:

(١) أصول الدين للبغدادي: ص ٢٢٣.

(٢) التقریب والإرشاد: ٣٣٢/١.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز: ٤٠٤/١.

(٤) ينظر: المستصفي: ٣٠/٢.

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير: ١٤/٣.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٧) ينظر: مقدمة جامع التفاسير: ص ٨٦.

(٨) نسبه البغدادي إلى المعتزلة، ويريد غالبهم. ينظر: أصول الدين: ص ٢٢٣.

(٩) نسبه الألوسي إلى الشافعية، ويريد غالبهم. ينظر: تفسير الألوسي: ٨٤/٣.

(١٠) البرهان في علوم القرآن: ١٥٢-١٥١/٢.

(١١) تفسير الطبري: ٢٢٠/٥. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢٢٤/١.

(١٢) قال في مقدمة كتابه نهاية العقول في دراية الأصول متحدتاً عن أهم مزايا الكتاب: "الاستقصاء في الأسئلة والجوابات... فإني إنما أوردت من كل كلام زبدته ومن كل بحث نقاوته، حتى إن لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاماً يُعَوَّل عليه أو يُلْتَقَت إليه في نصره مذهبهم وتقرير مقالتهم، استتبعت من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب، وتحرير ذلك المطلب، وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأي، ونزيّف كل رؤية، سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة." نهاية العقول: ٩٩/١، باختصار يسير.

(١٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٥١-٢٥٠/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ﴾ [البقرة: ١].

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرِيقَ أَمْرًا عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالَهُمْ﴾ [محمد: ٢٤] فالله أمرهم بالتدبر في القرآن، ولو كان القرآن غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه؟!

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرِيقَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق؟!

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَتُبَيِّنْ لَهُ الْآيَاتِ الْمُبِينِ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥] فلو لم يكن مفهوماً بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذراً به، وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَلِسَانِ عَرَبٍ مُبِينٍ﴾ يدل على أنه نازل بلغة العرب، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوماً معلوماً.^(١)

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَضِطُّونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] والاستنباط من القرآن لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وقوله تعالى: ﴿مَا قَرَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] وغير المعلوم لا يكون هدى.

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿حِكْمَةً بَلِغَةً﴾ [القمر: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَشِقَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧] وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم.

الآية الثامنة: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥] ولا يكون مبيناً إلا ويكون معلوماً.

الآية التاسعة: قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١] وكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم؟

الآية العاشرة: قوله تعالى: ﴿هَذَا بَلَدٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ﴾ [ابراهيم: ٥٢] فكيف يكون بلاغاً، وكيف يقع الإنذار به مع أنه غير معلوم؟ وقال في آخر الآية: ﴿وَلِيَذَكَّرُوا الْأَلْبَابَ﴾ [ابراهيم: ٥٢] وإنما يكون كذلك لو كان معلوماً.

الآية الحادية عشرة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤] فكيف يكون برهاناً ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم؟

(١) وهذه الآية مما استشهد بها الباقلاني (٤٠٣ هـ) على صحة هذا القول. ينظر: الانتصار للقرآن: ٧٧٦-٧٧٧.

الآية الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ۖ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: ١٢٣-١٢٤] فكيف يمكن اتباعه أو الإعراض عنه وهو غير معلوم؟

الآية الثالثة عشرة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] فكيف يكون هادياً مع أنه غير معلوم؟

الآية الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ ءَامَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥] والطاعة لا تمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوماً.^(١)

هذه هي الآيات التي ذكرها الرّازي في تدليله على هذا القول، وهو لم يردّ عليها مكتفياً ببيان أدلة القول الذي تبناه، وكأنه يرى دلالة هذه الآيات عامة وقد تمّ تخصيصها بالأدلة التي بنى عليها رأيه، ولذلك فالرّازي معذور في عدم أخذه بمداول هذه الآيات، ولكن بعد أن تبين ضعف كل أدلته، فتعود هذه الآيات إلى ظاهرها من العموم ولا تصرف إلى الخصوص لعدم الدليل المخصّص، فلا يجوز إذاً أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوماً للخلق، فالمتشابه يعلمه الراسخون في العلم.

ومن الآيات التي لم يذكرها الرّازي وهي تشهد لهذا القول، قوله تعالى: ﴿كَتَبَ أَحْكَمَتْ ءَايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] فكما أنّ الأحكام هنا للآيات كلها، فكذا التفصيل هو لكل الآيات.^(٢)

الدليل الثاني:

إنّ الخطاب بما لا يعلم معناه هو كالخطاب بالمهمّل، واللفظ المهمّل هو اللفظ غير الدال على معنى بالوضع،^(٣) والخطاب بالمهمّل ممتنع اتفاقاً؛ لأنه لا معنى له وهذا عبث وسفه لا يليق بالحكيم، ولم يخالف في ذلك إلا الحشوية.^(٤)

بل إنّ كثيراً من الأصوليين نصّوا على أنّ خلافنا مع الحشوية ليس في ورود ما لا معنى له في القرآن فذلك ممنوع اتفاقاً بيننا وبينهم؛ لأنّ القرآن كما قال الأمدي (٦٣١هـ): "لا يُتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه؛ لكونه هدياناً ونقصاً يتعالى كلام الرب عنه،"^(٥) وإنما الخلاف في ورود ما لا يفهم معناه أحد، فهنا قالت الحشوية بجوازه، وقالت باقي الفرق الإسلامية بمنعه، وممن نصّ على أن الخلاف هو هذا لا غيره سراج الدين

(١) ينظر في الآيات السابقة كلها: مفاتيح الغيب: ٢٥٠/٢-٢٥١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنَ﴾ [البقرة: ١]. وتأسيس النقيس: ص ٢٢٠-٢٢١.

(٢) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه: ٤٥٣/١.

(٣) ينظر: التعريفات: ص ٣٠٣.

(٤) ينظر: تفسير البيضاوي: ٣٤/١. وتفسير الخطيب الشربيني: ١٩٧/١. والإكليل على مدارك التنزيل: ٥٨/١.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام: ١٦٧/١.

الأرموي (٦٨٢هـ)^(١) والقراقي (ت ٦٨٤) والزركشي (ت ٧٩٤)، فنجد عبارة الأرموي: "لا يجوز أن يرد في القرآن والأخبار ما لا يفهم خلافاً للحشوية".^(٢) بل إن القراقي صرح بأن مضمون أدلة الرّازي التي ذكرها في كتابه (المحصول) للردّ على الحشوية توصل إلى أنّ الخلاف مع الحشوية في أنه لا يجوز أن يتكلم الله بما لا يفهم،^(٣) وأكدّ الزركشي على أنّ الخلاف مع الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه، أما ما لا معنى له أصلاً فلا يجوز وروده في كلام الله باتفاق العقلاء،^(٤) إذاً فمدعى الحشوية جواز الخطاب بما لا نفهم أصلاً سواء سُمي مهملاً أو لم يُسم. ^(٥)

على أنه قد نصّ الرّازي في كتابه (المنتخب من المحصول) على أنّ الخلاف مع الحشوية في أنه "لا يجوز أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد".^(٦) وممن قال بذات العبارة النووي (٦٧٦هـ)،^(٧) وهذه العبارة هي بمعنى أنّ الله لا يخاطبنا بما لا يفهم، كما صرح بذلك القراقي (٦٨٤هـ).^(٨)

وعلى قول هؤلاء الأصوليين يكون الدليل على أنّ الراسخين في العلم يعلمون المتشابه قد تمّ، ومع ذلك فلنفرض جدلاً أنّ الخلاف مع الحشوية فيما لا معنى له أصلاً، وبذلك يبقى ما له معنى لكن لا نفهمه محل خلاف من حيث وروده في القرآن بين أهل السنة أنفسهم. فعلى هذا ما دليل أنّ ما لا يفهم كالمهمّل الذي يتفق الجميع عدا الحشوية على عدم وروده في القرآن؟

يُستشهد لذلك بما ذكره الرّازي في كتابه (المحصول) من أنه لا يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره، دون أن يدلّ عليه، وكان دليله على ذلك أن اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة إلى غير ظاهره مهملاً، والتكلم بالمهمّل غير جائز على الله تعالى،^(٩) إذاً فهو يرى أنّ اللفظ مع أنّ له معنى إلا أنه بسبب كونه غير مراد يسمى مهملاً، وهذا ما نريد بيانه والتدليل عليه، فاللفظ بالنسبة إلى المعنى غير المفهوم يكون مهملاً؛ لعدم إفادته.^(١٠) يُستشهد لذلك أيضاً بما ذكره الرّازي دليلاً لمن قال بمعلومية المتشابه للراسخين في العلم، حيث قال: "لو ورد شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية، ولمّا لم يجز ذاك

(١) هو أبو النّاء سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي، أصولي متكلم، من مؤلفاته: التحصيل مختصر المحصول في أصول الفقه، واللباب مختصر الأربعين في أصول الدين والبيان والمطالع في المنطق، قرأ بالموصل على كمال الدين بن يونس، ولي القضاء بمدينة قونية وتوفي بها سنة (٦٨٢هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٣٧١/٨. طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة: ٢٠٢/٢.

(٢) التحصيل من المحصول: ٢٥٤/١.

(٣) نفائس الأصول في شرح المحصول: ١٠٦٠/٣.

(٤) ينظر: تشنيف المسامع: ٢٧٩/١.

(٥) ينظر: مناهج العقول: ٣٠٦/١.

(٦) المنتخب من المحصول: ٢٦/أ.

(٧) وقد نقل النووي اتفاق الأشاعرة وغيرهم من المحققين على ذلك. ينظر: شرح النووي على مسلم: ٢١٨/١٦.

(٨) ينظر: نفائس الأصول: ١٠٥٩/٣.

(٩) ينظر: المحصول للرّازي: ٣٨٨-٣٨٩/١.

(١٠) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٩٣١/٣.

فكذا هذا.^(١)

ويُستشهد أيضاً بما ذكره الرّازي دليلاً على هذا القول فقال: "المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوماً لكانت المخاطبة به عبثاً وسفهاً، وإنه لا يليق بالحكيم."^(٢)

وقد ردّ الرّازي على الدليلين الأخيرين بأنّ مخاطبة العربي باللغة الزنجية والخطاب بما لا يفهم إن كان لمصلحة فهو جائز ولا عبث فيه ولا سفه، وهذه المصلحة هي ظهور الانقياد والتسليم من العبد لله.^(٣) وقد تمت الإجابة عن هذا الكلام في الرد على الدليل العاشر الذي ذكره أصحاب القول الأول، فلا حاجة لإعادته.

الدليل الثالث:

ما ذكره الرّازي من أنّ "التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوماً لا يجوز وقوع التحدي به."^(٤)

وهو دليل قوي ذكره البيضاوي (٦٨٥هـ) أيضاً،^(٥) وعدم جواز وقوع التحدي بما لا يعلم معناه لوجهين: الأول: لأنّ عدم الإفهام دليل على ظهور النقص، وهو بدوره دليل على أنه من عند غير الله فيردّ بلا معارضة.^(٦) والثاني: لأنّ التحدي بما لا يفهم غير مقبول عند العقلاء.^(٧)

ولم أجد ردّاً صريحاً من الرّازي على هذا الدليل، ولكنه اختار مذهباً في الإعجاز والتحدي تفرد به عن بقية الأشاعرة، حيث يرى أن التحدي في القرآن هو بالسور الطويلة لا القصيرة.

فعند تفسيره لقوله تعالى في سورة يونس: ﴿فَأَنذَرْتُ سُبْحَانَ مِثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨] أجاب عن سؤال أورده بأن التحدي هل يتناول جميع السور الصغار والكبار، أو يختص بالسور الكبار؟ أجاب بقوله: "هذه الآية في سورة يونس وهي مكية، فالمراد مثل هذه السورة؛ لأنها أقرب ما يمكن أن يشار إليه."^(٨) بل إنّ الرّازي عدّ التحدي بأمثال سورة الكوثر والعصر مكابرة.^(٩)

في حين ذهب عامة الأشاعرة -كما يقول الباقلاني (٤٠٣هـ)- إلى أنّ أقل ما يعجز عنه من القرآن: السورة، قصيرة كانت أو طويلة، أو ما كان بقدرها، وهو ما ذهب إليه الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) حيث

(١) مفاتيح الغيب: ٢/٢٥١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١]. وينظر: تأسيس التقيديس: ص ٢٢٢. تفسير البيضاوي: ١/٣٤، والإكليل على مدارك التنزيل: ١/٥٨.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢/٢٥١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١]. وينظر: تأسيس التقيديس: ص ٢٢٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢/٢٥٢. وتأسيس التقيديس: ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٤) مفاتيح الغيب: ٢/٢٥١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١]. وينظر: تأسيس التقيديس: ص ٢٢٢.

(٥) ينظر: تفسير البيضاوي: ١/٣٤.

(٦) ينظر: حاشية الشهاب على البيضاوي: ١/١٧٠.

(٧) ينظر: حاشية القونوي على البيضاوي: ١/٣٥٣.

(٨) مفاتيح الغيب: ١٧/٢٥٤.

(٩) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢/٣٤٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١].

قال فيما نقله عنه الباقلاني (٤٠٣هـ): "إذا كانت الآية بقدر حروف سورة، وإن كانت سورة الكوثر، فذلك معجز. وقال [أي أبو الحسن الأشعري]: ولم يقدّر دليل على عجزهم عن المعارضة في أقلّ من هذا القدر." (١)

فانطلاقاً من مذهب الرّازي في الإعجاز لا مانع عنده من كون التحدي محصوراً ببعض الآيات والصور ومن وجود بعض الآيات لا تحدي فيها، ولذلك لم يجد حرجاً من كون المتشابه ليس مما يتحدى به.

ولكن كلامه هذا باطل، وهو فيه مخالف لجمهور العلماء، ودليل بطلانه من وجهين:

الأول: صريح القرآن على أنّ التحدي بأقصر سورة منه وهي الكوثر، حيث قال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

الثاني: الآية السابقة دليل على التحدي بأيّ سورة من القرآن، والتخصيص خلاف الأصل، "فكل جزء من أجزاء القرآن لا بدّ وأن يكون له مدخل في التحدي." (٢) ويشهد الواقع لهذا القول، فلم نجد أحداً من الفصحاء والبلغاء استطاع أن يعارض سورة من سور القرآن صغيرها وكبيرها، ورَدَ فيها متشابه أم اقتصرت على المحكم، قال الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ): "كل سورة قد عُلم كونها معجزةً بعجز العرب عنها." (٣)

الدليل الرابع:

الواو في اللغة وضعت حقيقة في الجمع، فالواجب حملها على حقيقتها ومقتضاها، ولا يجوز حملها على الابتداء إلا بدلالة، ولا دلالة هنا توجب صرفها عن الحقيقة، حيث تبين أنّ كل ما قالوه ضعيف واه فلا يصلح أن يكون صارفاً لهذه الحقيقة، فوجب استعمالها على الجمع. (٤) ولا بدّ من التنبيه على أن المقصود هنا بالعطف هو عطف المفردات لا عطف الجمل، كما نصّ على ذلك ابن عاشور (١٣٩٣هـ). (٥) فالظاهر في دلالة الواو الجمع، أمّا جعلها على الابتداء وقطع المعطوف عليه، فذلك خلاف ظاهر دلالتها. (٦)

ولهذا السبب عدّ ابن قتيبة (٢٧٦هـ) (٧) القول بخلافه خطأً من قائله في اللغة. (٨)

الدليل الخامس:

(١) إعجاز القرآن: ص ٢٥٤.

(٢) حاشية القونوي: ٣٥٣/١.

(٣) إعجاز القرآن: ص ٢٥٥.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: ٢٨٤/٢.

(٥) ينظر: التحرير والتنوير: ١٦٥/٣.

(٦) ينظر: أحكام القرآن للكلبي الهراسي: ٢٨٠/٢.

(٧) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الإمام النحوي اللغوي كان فاضلاً ثقة، سكن بغداد وحدث بها عن إسحاق بن راهويه، وتصانيفه كلها مفيدة، منها: أدب الكاتب وغريب القرآن الكريم وغريب الحديث وعيون الأخبار ومشكل القرآن، مات سنة (٢٧٦هـ). ينظر: وفيات الأعيان:

٢٥٥/٢. وبغية الوعاة: ٦٣/٢.

(٨) ينظر: تأويل مشكل القرآن: ص ٦٦.

لو أَنَّ الواو ليست عاطفة، وكان ذكر الراسخين لبيان حظهم مقابلًا لبيان حظ الزائغين، الذين قال فيهم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧] لكان الأليق بالنظم والأولى أن يقول: (وأما الراسخون فيقولون). وقد أشار إلى ذلك التفقازاني (٧٩٢هـ).^(١)

فإن قيل إنها كذلك ولكنها محذوفة مقدرة، يقال: الأصل عدم الحذف، وتفسير القرآن بما لا يحتاج معه إلى إضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار.^(٢)

الدليل السادس:

إن المحكم هو أَمَّ للكتاب كله بمعنى المرجع في فهمه، وعلى القول بأن المتشابه لا يعلمه أحد إلا الله فحينئذ لا يكون المحكم أَمَّ للكتاب بمعنى رجوع المتشابه إليه، إذ لا رجوع إليه فيما استأثر الله به كعدد الزبانية ووقت قيام الساعة وما شابه ذلك.^(٣)

فإن في فحوى قوله تعالى: ﴿مَنْهُ ءِتَنَّتْ مُحْكَمَاتُ هُتٍ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧] ما قد دلَّ على أَنَّ المتشابه معلوم برَّده إلى المحكم وحمله على معناه، ويستحيل أن تدل الآية على وجوب رده إلى المحكم وتدل أيضاً على أننا لا نصل إلى علمه ومعرفته، فإذا ينبغي أن يكون قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] غير ناف لوقوع العلم بالمتشابه.^(٤)

الدليل السابع:

بعض الأحاديث التي تشهد لهذا القول، منها: ما أخرجه مسلم (٢٦١هـ) من قول النبي صلى الله عليه وسلم: (تركتم فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله).^(٥)

وهذا الحديث ذكره الرَّاظي بلفظ مشابه استشهداً منه للقول بأن المتشابه معلوم للراسخين في العلم، حيث علّق عليه قائلاً: "فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم؟"^(٦)

ومنها: قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه الإمامان البخاري (٢٥٦هـ) ومسلم (٢٦١هـ) واللفظ لمسلم عن النعمان بن بشير (٦٥هـ): (إنَّ الحلال بيِّن، وإنَّ الحرام بيِّن، وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح: ١٢٨/١. وينظر: شرح الدماميني علي مغني اللبيب: ٢٢٨/١. وحاشية الشهاب: ٦/٣.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣٠.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب على البيضاوي: ٦/٣.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: ٢٨٣/٣.

(٥) صحيح مسلم، عن جابر بن عبد الله، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، ٨٩٠/٢، الحديث (١٢١٨)، وللحديث ألفاظ كثيرة اقتصر على هذه لورودها في الصحيح.

(٦) مفاتيح الغيب: ٢٥١/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الزَّيْغُ﴾ [البقرة: ١].

(الناس).^(١) وفي رواية الدارمي (٢٥٥هـ)^(٢) وابن حبان (٣٥٤هـ)^(٣) (متشابهات).

فقد دلّ الحديث على أنّ القليل من الناس يعلم هذه المتشابهات، وهم الراسخون في العلم.^(٤)

ومنها: ما دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس (٦٨هـ) حيث قال: (اللهم علّمه التأويل، وفقّهه في الدين).^(٥) وقد سبق نقل قول ابن عباس (٦٨هـ) ومجاهد (١٠٢هـ) في أنهما ممن يعلم المتشابه.

ومنها: قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البيهقي (٤٥٨هـ) عن معقل بن يسار (٦١هـ):^(٦) (اعملوا بالقرآن، أحلّوا حلاله، وحزّموا حرامه، واقتدوا به، ولا تكفّروا بشيء منه، وما تشابه عليكم منه فردوه إلى الله، وإلى أولي العلم من بعدي كيما يخبروكم).^(٧)

قال الحافظ الهيثمي (٨٠٧هـ)^(٨) بعد أن ذكر هذا الحديث: "له إسنادان، في أحدهما عبيد الله بن أبي حميد (١٥١هـ)،^(٩) وقد أجمعوا على ضعفه، وفي الآخر عمران القطان (١٦٠هـ)،^(١٠) ذكره ابن حبان (٣٥٤هـ) في الثقات."^(١١)

والحديث أخرجه الحاكم (٤٠٥هـ) في كتابه (المستدرک) بلفظ: (اعملوا بكتاب الله، ولا تُكذّبوا بشيء منه، فما اشتبه عليكم منه، فاسألوا عنه أهل العلم يخبروكم). ولم يحكم عليه بشيء وسكت الذهبي (٧٤٨هـ) عنه أيضاً.^(١٢)

(١) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب فضل من استبّرأ لدينه، ٢٠/١. وصحيح مسلم: كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣/١٢١٩، رقم (١٥٩٩).

(٢) مسند الدارمي: كتاب في البيوع، باب في الحلال بين والحرام بين، ٣/١٦٤٧، رقم الحديث (٢٥٧٣).

(٣) صحيح ابن حبان: كتاب الرقائق، باب الورع والتوكل، ٢/٤٩٧، رقم الحديث (٧٢١).

(٤) ينظر: الفقيه والمتفقه: ١/٢١٠-٢١١. والبحر المحيط في أصول الفقه: ١/٤٥٣.

(٥) مسند الإمام أحمد: ٤/٢٢٥. وقال محقق الكتاب: إسناده قوي على شرط مسلم.

(٦) هو الصحابي الجليل معقل بن يسار بن عبد الله، من أهل بيعة الرضوان وتوفي في البصرة آخر خلافة معاوية. ينظر: طبقات ابن سعد: ٧/١٤. والإصابة في تمييز الصحابة: ٦/١٨٤.

(٧) السنن الكبرى: جماع أبواب ما لا يحل أكله وما يجوز للمضطر من الميتة وغير ذلك، باب ما حرم على بني إسرائيل ثم ورد عليه النسخ بشريعة نبينا، ١٥/١٠، رقم (١٩٧٠٦).

(٨) هو أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي القاهري الشافعي الحافظ، صاحب الزين العراقي ولم يفارقه سفرأ وحضرأ حتى مات، من مؤلفاته: مجمع الزوائد وزوائد صحيح ابن حبان على الصحيحين ورُتّب أحاديث الحلية لأبي نعيم على الأبواب ورُتّب ثقات ابن حبان على الحروف، توفي سنة (٨٠٧هـ). ينظر: الضوء اللامع: ٥/٢٠٠.

(٩) هو أبو الخطاب عبيد الله بن أبي حميد غالب كوفي ويقال إنه بصري، قال عنه يَحْيَى بن مَعِين: ضعيف الحديث. وقال عنه البخاري: منكر الحديث. وقال عنه النسائي: متروك الحديث. ينظر: الكامل في ضعفاء الرجال: ٥/٥٢٥.

(١٠) هو أبو العوام عمران بن داود البصري القطان، إمام محدث، حدث عن: الحسن ومحمد بن سيرين وقتادة، روى عنه: أبو داود الطيالسي، قال أحمد بن حنبل: أرجو أن يكون صالح الحديث. وقال ابن عدي: يكتب حديثه. خرّج له أصحاب السنن الأربعة، مات سنة (١٦٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٧/٢٨٠.

(١١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ١/١٧٠.

(١٢) المستدرک وبهامشه تلخيص المستدرک: كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر معقل بن يسار المزني، ٣/٥٧٨.

الدليل الثامن:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَمٌّ مِنْ لَا يَفْهَمُ الْقُرْآنَ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسُورًا﴾ [النساء: ٧٨] فلو كان المؤمنون لا يفقهون بعضه المتشابه أيضاً لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين يَفْقَهُونَ حَرْبًا ﴿٧٨﴾ [النساء: ٧٨] بل لا تأخذ المشركون ذلك حجة على المسلمين، فيقولون لهم: ألم يُقَمِّ نبيكم بدمنا لأننا نؤمن بما آمن آباؤنا تقليداً بغير علم، فما أنتم تؤمنون بما لا تعلمون تقليداً منكم لنبيكم.

الدليل التاسع:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ وَعَدَ نَبِيَهُ بِبَيَانِ الْكِتَابِ لَهُ فَقَالَ: ﴿قُلْ إِنَّا عَلَيْنَا بَيَانُهُ﴾ [القيامة: ١٩] والآية تقتضي بيان القرآن محكمه ومتشابهه من الله، فإن كان النبي لا يعلم المتشابه فذلك خُلف بوعده الله. (٢) وبما أَنَّ النبي يعلمه فكل استدلالاً لاتهم على عدم إمكانية معرفة المتشابه خاطئة.

فلا يجوز لأحد أن يقول: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن يعرف المتشابه، فإذا كانت الأمور العلمية التي أخبر الله بها في القرآن لا يعرفها الرسول كان هذا من أعظم قدح للملاحظة فيه، وإذا جاز أن يعرفه مع قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته، والراسخون في العلم من أئمتهم. (٣)

الدليل العاشر:

إِنَّ الْوَقْفَ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] مروي عن الصحابة، وكذا الوصل بما بعدها ثم الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مروي عن الصحابة كما مرّ، فهما طريقتان في الوقف والابتداء مشهورتان منقولتان إلينا بالتواتر، فالجمع بينهما أولى من الطعن في إحداهما.

وعلى الطريقة الثانية بُني مذهب القائلين بأن المتشابه يعلمه الراسخون في العلم، ولا يمكن على هذه الطريقة إيجاد مخرج من ذلك إلا بتضعيفها، ولكنها مروية عن بعض الصحابة بأسانيد صحيحة، أما الطريقة الأولى والتي استشهد بها المانعون من علم الراسخين بالمتشابه فهي لا تلزم القائلين بالمعلومية، فيكون الوقف وامتناع العطف لمخالفة علم الله تعالى لعلم الراسخين؛ لأنَّ علمهم ضروري ونظري، بخلاف علم الله تعالى، كما أَنَّ "العلم اعتقاد وجزم ومطابقة، ونفي المجموع قد يكون بنفي جزء من أجزائه، فجاز انتقاؤه بانتقاء الجزم ويكون مطابقاً، ولا يلزم من نفي العلم نفي الاعتقاد أو الظن، فلا يلزم نفي الفهم." (٤)

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٥٨/٥.

(٢) ينظر: الإكليل على مدارك التنزيل: ٥٨/١.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن: ص ٦٦. ومجموع الفتاوى: ٣٩٩/١٧.

(٤) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل: ١٦٧/٢.

فيمكن أن يكون الكلام تمّ عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ ويكون وقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ مبتدأ، ومع ذلك يكون الراسخون يعلمون تأويله، من خلال ردّ المتشابه إلى المحكم، والاستدلال على الخفي بالجلي، وعلى المختلف فيه بالمتفق عليه، فيتفق بذلك الحجة، والله تعالى يعلم تأويله بالعلم القديم لا بتذكر ولا تفكر ولا دليل، والراسخون يعلمونه بالتذكر والتدبر والدليل.^(١)

وهكذا يكون من قال بأنّ المتشابه يعلمه الراسخون في العلم، يقول بالوقف أو الوصل فلا يخالف ما روي عن أحد من الصحابة،^(٢) أمّا من قال باختصاص علم المتشابه بالله فلا تستقيم على طريقة الوصل بحال، فيكون خالف ما روي عن بعض الصحابة والقراء من وصلهم للآية.

* * *

وبعد هذا البيان وهذه الأدلة يترجّح أنّ جميع ما أنزله الله من محكم ومتشابه معلوم معروف المعنى، ولا يمكن الادعاء بأنّ هذا القول هو الراجح قطعاً، وإنما المسألة من باب الاجتهاد والظن والاحتمال كما نصّ على ذلك الرّازي.^(٣)

* * *

بعض الملاحظات النقدية على ما سبق:

أولاً: قد يستشكل القارئ ويجد تناقضاً من إيراد الرّازي لأدلة القول الأول ونصرته مع أنه في تفسيره قام بتأويل هذه المتشابهات كلها، وكذا فعل في كتابه (تأسيس التقديس).

وأقول: لا بدّ من أن يكون له قصد من وراء ذلك، فشخص بعقلية الرّازي لا يقع في هكذا تناقض عادة.

ويكاد الباحث يجزم أنّ الرّازي وبعض من قال بالقول الأول يريد من اختياره هذا القول غير ما يريده غيرهم من العلماء الذين اختاروا هذا القول مما يتبادر إلى الذهن، بل مقصدهم من ذلك أمر آخر، والسؤال الذي يطرح نفسه: ما مقصد الرّازي الذي زعمته وما الدليل على زعمك؟

أقول: يقصد الرّازي من اختياره القول الأول بأنّ علم المتشابه محصور بالله حقيقة، ولكن لا يعني هذا أننا لا نؤوّل، فالتأويل مبناه الظن والعلم مبناه القطع، لذا فيكون التأويل من باب الظنون والاجتهادات، فالرّازي أوّل، ولكنه لم يقل بقطعية ما ذهب إليه، فقد يكون ما قاله من تأويل -على صحته- غير مقصود من الآية، فليس كل صحيح مراداً لله باتفاق العقلاء، فلذا لا يستطيع أن يجزم بأنّ تأويله هو معنى الآية قطعاً، بل عليه أن يكمل العلم

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه: ٤٥٧/١. وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل: ١٦٨/٢. والتعبير شرح التحرير: ١٤١١/٣.

(٢) لا تصح تخطئة الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، فهو مروي وثابت، خلافاً للباقلاني (٤٠٣ هـ) الذي صرح بخطأ الوقف هنا. ينظر: الانتصار للقرآن: ٧٧٨/٢.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

في ذلك إلى الله، والذي فعله الرّازي في تفسيره أنه قام بذكر التّأويلات المحتملة للآية بعد أن تعذّر حملها على ظاهرها ثم استبعد التّأويلات المردودة لمخالفتها العقل أو النقل أو اللغة، ثم لم يعيّن واحداً من هذه التّأويلات ولم يدّع أنّ هناك معنى واحداً مقصوداً دون غيره، واستثنى الرّازي من ذلك حالة واحدة وهي ما إذا كان اللفظ لا يحتمل إلا معنيين، والأول منهما باطل عقلاً ونقلاً فيبقى الثاني هو المقصود قطعاً.^(١)

إذاً فمذهب الرّازي في هذه المسألة هو:

- ١- العلم القاطع بمعنى المتشابهات مخصوص بالله.
 - ٢- لا مانع من ذكر التّأويلات وبيان المقبول منها والمردود دون تعيين واحد منها على أنه هو المراد فقط.
 - ٣- قد يجزم بالتأويل في حالة واحدة تم ذكرها آنفاً.
- ولو عرضنا هذا الكلام على أصحاب القول الثاني ومنهم الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) وجمهور الأشاعرة لقالوا: هذا عين كلامنا، فنحن لا ندعي المعرفة القاطعة بالمتشابه، بل ذلك مخصوص بالله، لكن لنا أدلة تجعلنا نرجّح معاني الآيات المتشابهات ترجيحاً ظنياً.

ويبقى أن نثبت الدليل على صحة ما قلناه عن مقصود الرّازي من كلامه.

فالدليل هو ما صرح به الرّازي في أثناء استدلاله على قوله بعدم علم الراسخين للمتشابه، فهو ذكر فيما ذكر أنّ المتشابه إما أن يكون مجملاً وإما أن يكون مؤوّلاً، والمجمل إما أن يكون محتملاً لمعنيين فقط، أو لمعان أكثر، فإن كان محتملاً لمعنيين فقط، ثم دلّ الدليل على عدم أحدهما، فحينئذ يتعيّن أنّ المراد هو الثاني. ثم ضرب لذلك مثلاً لفظ (الفوق) الوارد في بعض الآيات فهو إما أن يراد به: فوق في الجهة، أو يراد به: فوق في الرتبة، ولا احتمال ثالث، وبما أنه بطل حمله على فوقية الجهة عقلاً ونقلاً، تعيّن المعنى الثاني وهو: فوقية الرتبة، ثم ذكر المؤول كذكره المجمل.^(٢)

وبعد ذلك عقب بالنتيجة التي وصل إليها فقال: "فتثبت بما ذكرنا أنّ تأويل المتشابه قد يكون معلوماً، وقد يكون مظنوناً."^(٣)

فهذا تصريح منه بأنّ بعض المتشابه قد يعلم، وبأن البعض الآخر يكون القول فيه غير معلوم، بمعنى أنه مظنون ولا يصل إلى درجة العلم.

هذا بالإضافة إلى ما فعله في كتابيه (مفاتيح الغيب) و(تأسيس التقديس) من تأويله لكل المتشابهات

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

(٣) تأسيس التقديس: ص ٢٣٢.

المقطوع بها والمظنون، فلو لم يكن مقصده من ذلك ما قلناه، لكان متناقضاً أشد التناقض، حيث يورد المنع من التأويل ثم يؤول.

فالتأويل الذي قام به الرّازي -وهو مراد أصحاب القول الثاني- كلّه من باب الظنون، وأقصد بقولي (الظنون) أي الظنون الراجعة التي دلّ عليها الدليل، ولكنها ليست علماً قطعياً.

ومن الأدلة على أنّ مراد الرّازي ما ذكرناه هو ما نراه من متابعتة للغزالي (٥٠٥ هـ) حيث ذكر كلاماً للغزالي كان قد ذكره -في كتابه (إلجام العوام)- على كون التأويل قد يُقطع به ثم ذكر المثال عينه الذي مثل به وهو مسألة الفوقية،^(١) والغزالي كما هو معلوم رجّح الوقف على قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وأجاز الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢) إن كان مراد الوقف بالمتشابهة: وقت قيام الساعة وما شابهه من مغيبات.^(٣)

ومن الأدلة على أنّ مراد الرّازي ذلك قوله عن القرآن: "محكمه يكشف عن متشابهه."^(٤) إذاً فهو يرى أنّ المحكم كاشف عن معنى المتشابهة.

ومن الأدلة ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الحج: ٥٤]، حيث قال: "وإنّ الله لهاد الذين آمنوا إلى أن يتأولوا ما يتشابه في الدين بالتأويلات الصحيحة، ويطلبوا ما أشكل منه من المجمل الذي تقتضيه الأصول المحكمة، حتى لا تلحقهم حيرة ولا تعثرهم شبهة."^(٥)

وكذلك من الأدلة تصريحه بأنّ المتشابه لا ينفك عما هو المراد منه على التعيين إما بدلالة العقل أو بدلالة السمع.^(٦)

ثانياً: إثبات أنّ ما قاله الرّازي هو عين ما قاله الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ):

إنّ الرّازي في تفسيره لآية آل عمران ذكر في الطريق لتعيين المحكم من المتشابه كلاماً يصف مذهبه الذي اختاره بدقة، حيث قال: "صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أنّ ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أنّ استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره، فعند هذا يتعيّن التأويل."^(٧) ثم ذكر بعد ذلك أنّ المعاني التي بقي اللفظ محتملاً لها بعد صرفه عن المعنى الظاهر متعددة، والترجيح بينها يكون مبنياً على الظن، ثم ختم كلامه بناء على هذا بقوله: "والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال؛ فلهذا التحقيق المتين مذهباً

(١) ينظر: إلجام العوام عن علم الكلام: ص ٣١١.

(٢) ينظر: المستصفي: ٣٠/٢.

(٣) مفاتيح الغيب: ١١٠/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

(٤) مفاتيح الغيب: ٢٤١/٢٣-٢٤٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٨/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

(٦) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧.

أَنَّ بعد إقامة الدلائل القطعية على أَنَّ حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل.^(١)

وإذا تمت العودة لكلام الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) فسيجد الباحث أنه يقول: "لا بُدَّ من أن يكون في كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن."^(٢) وهذا عين ما قاله الرّازي من أنه يتعين التأويل. وسيجده يقول أيضاً: "ويقال لأهل البدع: ولم زعمتم أَنَّ معنى قوله: ﴿يَكْذِبُ﴾ [ص: ٧٥] نعمتي، أزعمتم ذلك إجماعاً أو لغة؟ فلا يجدون ذلك إجماعاً ولا في اللغة. وإن قالوا: قلنا ذلك من القياس. قيل لهم: ومن أين وجدتم في القياس أَنَّ قوله تعالى: ﴿يَكْذِبُ﴾ لا يكون معناه إلا نعمتي؟ ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل أن تفسير كذا كذا"^(٣)

هذا الكلام هو التطبيق العملي لما قاله الرّازي من أنه لا يجوز الخوض في تعيين التأويل، فهنا نجد الإمام أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) اعترض عليهم بأنهم خصّوا الآية بالنعمة ورفضوا كل معنى مجازي آخر يحتمله اللفظ، وذاك التخصيص لا دليل عليه لا من الإجماع ولا من العقل ولا من القياس، هذا كله مع نفيه لكونها جارية كما صرح بذلك في (الإبانة)،^(٤) لكنه لم يعين لها تأويلاً.

ثالثاً: من خلال ما تمّ ذكره آنفاً يمكن أن ندّعي أَنَّ الرّازي ممن جمع بين القولين، فهو لا يخالف إمامه أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) الذي اختار القول الثاني؛ لأنّ مؤدى كلام الرّازي كما قد تبين هو مراد الإمام الأشعري ومن قال بقوله، بل إن الإمام الأشعري قد مهّد الطريق لمن بعده حيث أعلن صراحة معلومية المتشابه للراسخين في العلم، ولكنه مع ذلك لم يُنقل عنه تأويلات تفصيلية كثيرة، فأبو الحسن الأشعري أقرّ بصحة مبدأ التأويل لكنه لم يكثر من التأويل عملياً ورفض تعيين التأويل وترك باقي التأويلات المحتملة، والرّازي أقرّ بمبدأ التأويل وذكر التأويلات التي تحتملها الآية وبيّن المرفوض منها ثم لم يختار تأويلاً معيناً ويترك باقي التأويلات، وهذا عين ما فعله في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْرَوْنِي عَلَى الْغَرْثِ﴾ [الأعراف: ٥٤] فذكر المذهبين، مذهب عدم التعيين وقال عنه: "وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه"،^(٥) ثم ذكر المذهب الثاني وهو الخوض في التأويلات التفصيلية فذكر تأويل القفال (٣٦٥هـ)^(٦) للآية ثم عبّ عليه بقوله: "إنّ الذي قاله حق وصدق وصواب"^(٧)، فالخلاف بين أبي الحسن الأشعري والرّازي خلاف في التطبيق مع اتفاق في القاعدة الأساسية.

(١) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧.

(٢) أصول الدين للبغدادي: ص ٢٢٣.

(٣) الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ١٢٨/٢.

(٤) ينظر: الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ١٣٧/٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤.

(٦) هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشافعي الفقيه الشافعي، إمام عصره بلا مدافعة، كان فقيهاً محدثاً أصولياً لغوياً شاعراً، قال ابن عساكر: كان قاتلاً بالاعتزال في أول أمره ثم رجع إلى مذهب الأشعري، وأخذ الفقه عن ابن سريج، وروى عن ابن جرير الطبري، وروى عنه الحاكم وابن منده، له كتاب في أصول الفقه، وله شرح الرسالة، وله تفسير نقل منه الرازي كثيراً، مات سنة (٣٦٥هـ). ينظر: تبين كذب المفترى: ص ١٨٢. ووفيات الأعيان: ٢٠٠/٤. طبقات الشافعية الكبرى: ٢٠١/٣.

(٧) مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤.

وقد تتبَّه بعض العلماء لكون القول الأول والثاني لهما المؤدى نفسه، فتوصلوا إلى أنه لا خلاف في الحقيقة بين القولين، وأنَّ الجهة منفكة بينهما، فأصحاب القول الأول يقصدون العلم الحقيقي القاطع وأصحاب القول الثاني قالوا بالمعرفة الظنية الراجحة.^(١)

رابعاً: إنَّ الخلاف في مسألة التأويل وعلم الراسخين بالمتشابه بين الأشاعرة أنفسهم يعطينا دليلاً قوياً على أنَّ التأويل ليس مسألة أصلية بل هو مسألة فرعية اجتهادية، وإلا لما اختلف الأشاعرة بين بعضهم في ذلك، فليس التأويل أصلاً من أصول الأشاعرة، وإنما هو أحد الأدوات التي يتوصل بها إلى أصل من أصولهم، هذا الأصل هو أنه لا تعارض بين العقل والنقل، أو بين نقل ونقل، فإذا وجد هذا التعارض في الظاهر أو في ذهن المتلقي فإنَّ التأويل عند الأشاعرة هو أحد الوسائل لفكِّ هذا التعارض، وهذه وسيلة ظنية احتمالية اجتهادية كما ذكر الغزالي (٥٠٥هـ)^(٢) والرازي^(٣) والشاطبي (٧٩٠هـ)^(٤)، لذا نجد من الأشاعرة من قال بالتأويل ومنهم من ترك التأويل، وتجد منهم من أجاز التأويل لكنه في التطبيق العملي قلَّ منه كالإمام الأشعري (٣٢٤هـ)، ومنهم من توسع فيه كالرازي، فهذا الخلاف كلُّه لا يخرج عن دائرة المذهب، فقد يكون لدى المتأخرين من الأشاعرة زيادة تفصيل وتحرير، واختيار لأقوال قد لا يوجد عليها نصٌّ عند المتقدمين منهم، وهذا لا يعني أنَّ المتأخرين خالفوا مذهبهم، حيث إنَّ كتابات المتأخرين في المذهب -وهذا ينطبق على أيِّ مذهب من المذاهب- تختلف عن كتابات المتقدمين؛ حيث يضطر المتأخر أحياناً لزيادة البحث والتحرير والتتقيح والتفصيل والبيان لمسائل لم يحتج المتقدم للتفصيل فيها.

إذاً "الأصل هو فك التعارض، والتأويل الصحيح بشروطه وقواعده وسيلة شرعية لفك التعارض".^(٥)

خامساً: يرد سؤال عن السبب في اشتهاار القول الأول من أنَّ المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، وسبب كثرة القائلين به، مع أنَّ الراجح هو القول الثاني، والجواب يكمن في ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع كالجهمية^(٦) والمعتزلة والمرجئة، فصار هؤلاء المبتدعة يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد، فإنكار السلف والأئمة هو لهذه التأويلات الفاسدة، كما قال الإمام أحمد (٢٤١هـ) فيما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكَّك فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله، فهذا الذي أنكره السلف والأئمة من التأويل.^(٧)

(١) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: ٥٦/١. وشرح التلويح على التوضيح: ١٢٨/١. والبحر المحيط في أصول الفقه: ٤٥٦/١. والتحرير

شرح التحرير: ١٤١١/٣. وحاشية القونوي: ٢٦-٢٧. وفيض الباري على صحيح البخاري: ٢٢٢/٥.

(٢) ينظر: المستصفى: ٣٠/٢.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

(٤) ينظر: الموافقات: ٩٩/٣.

(٥) معايير القبول: ص ٣٨٢.

(٦) ويقال لهم المعطلة، أتباع جهم بن صفوان، وهم إحدى فرق الجبرية، يقولون: إنَّ العبد مجبور في أفعاله، ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وأنَّ الجنة والنار تغنيان، وأنَّ علم الله حادث، وأنَّ الله لا يوصف بأنه موجود أو شيء أو حي أو عالم أو مريد. ينظر: الفرق بين الفرق: ص ١٨٦. واعتقادات فرق المسلمين: ص ٦٨.

(٧) ينظر: مجموع الفتاوى: ٤١٢/١٧. وكلام ابن تيمية إلى هنا صحيح ثم ما بنى عليه بعد ذلك من أنَّ التأويل هنا بمعناه الاصطلاحي فغير صحيح، والصواب ما تم إثباته تنمة وبناء على القسم الصحيح من كلامه.

فجاء بعدهم أقوام من أهل السنة ظنّوا أنّ إنكار العلماء السابقين هو للتأويل بسبب كونه تأويلاً، ولم يتقنوا إلى أنهم أنكروا التأويل المذموم القائم على الهوى والتحكم غير المنضبط بالقواعد العلمية الشرعية والعقلية، فوصلوا بعد ظنهم هذا إلى أنّ المتشابه لا يعلم معناه إلا الله.

سادساً: من كان مراده بالمتشابه وقت قيام الساعة ومقادير الثواب والعقاب وما شابه ذلك فهو محق في أن يقول: إنّ علم ذلك مخصوص بالله، والوقف واجب على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ولكنّ خطأ من قال ذلك يكمن في جعل هذه الأمور من المتشابهات، وهي ليست كذلك كما تمّ إيضاحه سابقاً، ولا بن عطية (٥٤٢هـ) كلام متقن في هذا الصدد حيث يقول: "أما الغيوب التي تأتي فهي من المحكمات؛ لأنّ ما يعلم البشر منها محدود وما لا يعلمونه وهو تحديد الوقت محدود أيضاً." (١)

* * *

(١) تفسير ابن عطية: ٤٠١/١.

المبحث الثاني: ضابط الإحكام والتشابه عند الرازي، وحكم ورود المتشابهات

المطلب الأول: ضابط الإحكام والتشابه في الآيات عند الرازي

ظهر في المطلب الأول من المبحث السابق كيف اختلف العلماء كثيراً في تعريف المحكم والمتشابه، ثم تم ترجيح تعريف من هذه التعاريف حسب الأدلة، وتبين أن التعريف الذي تم ترجيحه قد قال به عدد لا بأس به من أئمة أهل السنة إضافة إلى غيرهم من العلماء كـ بعض أئمة المعتزلة، والملاحظ أن من قال بالتعريف الذي تم ترجيحه اختلفوا في تعيين المحكم وتعيين المتشابه، فتجد مفسراً يعدّ آية من الآيات محكمة ويحمل عليها آية أخرى متشابهة، وتجد مفسراً آخر يعمد إلى تلك الآية التي عدّها الأول محكمة فيجعلها متشابهة ويجعل المحكم ما عدّه الأول متشابهاً، لذا فمعرفة الضابط والطريق والآلية التي تتميز بها الآية المحكمة عن الآية المتشابهة أمر جد مهم.

وقد وصف الرازي هذه المسألة وصفاً دقيقاً فقال: "كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول: قوله: ﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] متشابه، والسني يقلب الأمر في ذلك فلا بُدَّ ههنا من قانون يُرجع إليه في هذا الباب."^(١)

والمعتزلي الذي يعتقد أن الله لا يرى، يجعل المحكم قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ويجعل المتشابه قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، وأهل السنة الأشاعرة يعكسون هذا.

ومثبت الجهة والمجسم الذي يعتقد أن الله جسم يجعل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] محكماً، ويجعل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] متشابهاً، وأهل السنة الأشاعرة يعكسون هذا، ويجعلون من تمسك بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] متمسكاً بالمتشابه.

"فالجبري يتمسك بآيات الجبر، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمُ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥] والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ فِي آذَانِنَا وَقْرًا﴾ [فصلت: ٥]."^(٢)

وهكذا حتى أصبح الأمر قانوناً عند جمهور الناس -إن لم نقل جميعهم- أن كلّ آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكلّ آية تخالفهم فهي المتشابهة،^(٣) وكلّ آية توافق مذهبهم يحملونها على ظاهرها وكلّ آية لا توافق مذهبهم يصرفونها عن ظاهرها ويؤولونها، فأصبح كتاب الله تابعاً للمذهب محكوماً به، بدل أن يكون المذهب تابعاً لكتاب الله محكوماً به، فلا بُدَّ من ضابط خارجي موضوعي يفصل في القضية، لا يكون نابعاً من اعتقادات المفسر،

(١) مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٢) مفاتيح الغيب: ١٤١/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

ويكون مشتركاً بين كل المفسرين.

فما الضابط في عدّ الآية محكمة أو عدها متشابهة؟ حيث إنّ كلّ فريق متمسك بالقرآن ويدعي أنه على الصواب، فلذا لا بُدّ من دليل منفصل خارجي موضوعي يرجح أحد الفهمين على الآخر، ويكون حياً قطعياً حتى لا يعود الخلاف مرة أخرى.

في الحقيقة قد أبدع الرّازي في الإجابة عن هذا السؤال، ووضع قانوناً دقيقاً للتمييز بين الآية المحكمة والآية المتشابهة، وصار من يأتي بعده يعتمد على هذا القانون.

فقد انطلق الرّازي من أنّ اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإنّ يحمل على الراجح ونترك المرجوح وهذا هو الأصل، فنكون عندها أمام آية محكمة، وإما أنّ نحمله على المرجوح ويكون عدم حمله على الراجح لدليل منفصل يمنعنا من الحمل على الظاهر، فنكون عندها أمام آية متشابهة.

وهذا الدليل المنفصل الذي أوجب علينا صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً.

أما بالنسبة للدليل اللفظي فهو إنما يتم إذا حصل بينه وبين ما نريد صرفه عن ظاهره تعارض، وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس.

فإن قيل: يرجح بطريقتين، الطريقة الأولى: أن يكون أحدهما قاطعاً في دلالاته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان، والطريقة الثانية: أن يكون أحدهما أرجح من الآخر، وحينئذ يحصل الرجحان.

فعند ذلك يرّد الرّازي بأنّ الطريقة الأولى باطلة؛ لأنّ الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة، بسبب الاحتمالات العشرة الشهيرة التي بسببها تكون الأدلة اللفظية ظنية، ومن هذه الاحتمالات: كون كل دليل لفظي موقوفاً على: نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوفاً على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً.

وأما الطريقة الثانية فهي صحيحة عند الرّازي، ولكنها تعطي نتيجة ظنية، والظن لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية، فتكون هذه الطريقة للتمييز بين المحكم والمتشابه فيما يخص المسائل الفقهية.

وإذا كان الدليل اللفظي عند هذا التعارض لا يعطينا القطع الذي نريده في المسائل الأصولية، فلم يبق لنا إلا الدليل العقلي القطعي.

وعند ذلك يقرر الرّازي النتيجة التي وصل إليها من أنّ صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح

في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال.^(١)

وهذا القانون من الرأزي في غاية الإلتقان، لذا تابعه عليه من جاء بعده من العلماء، كأبي حيان (٧٤٥هـ)^(٢) والزرکشي (٧٩٤هـ).^(٣)

ولنضرب لذلك مثلاً ذكره الرأزي وهو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۝﴾ [طه: ٥] فإنه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مختصاً بالحيز فإما أن يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل بالاتفاق. وإما أن يكون أكبر فيكون منقسماً مركباً، وكل مركب فإنه ممكن ومحدث، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في مكان، فيكون قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۝﴾ [طه: ٥] متشابهاً، فمن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات.^(٤)

وهذه النتيجة التي وصل إليها الرأزي من وجوب الرجوع إلى الدلائل العقلية القطعية هي عين النتيجة التي وصل إليها القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) لكن بطريقة مختلفة.^(٥)

وعندما يقال مثل هذا الكلام، فقد يتبادر لأذهان البعض أن الرأزي في فعله هذا ابتعد عن مذهبه الأشعري ومال إلى المعتزلة، والأمر ليس كذلك، فهذه مسألة لم يتفرد بها المعتزلة ولم تكن علامة على مذهبهم حتى لا يقول بها أحد غيرهم، فكم من مسألة يتفق فيها أهل السنة الأشاعرة مع المعتزلة؛ لأن ما اتخذته المعتزلة قولاً لهم في تلك المسألة يكون في الواقع صحيحاً، بل كم من أمور علمية نشترك بها مع كل العقلاء ولو لم يكونوا مسلمين.

والسؤال الذي يتبادر للذهن: ما السبب في اختلاف المعتزلة والأشاعرة في التأويل وفي التمييز بين المحكم والمتشابه من الناحية التطبيقية - كما مرّ في الأمثلة السابقة - مع أنهم متفقون في تعريفهم للمحكم والمتشابه ومتفقون في طريقة تمييزهم بين المحكم والمتشابه؟

والجواب على هذا يكمن في أن المعتزلة لم يتقيدوا بما قالوه، وإنما رجحوا ما ظنوه أدلة عقلية قطعية وهي في الواقع ليست قطعية بل ظنية، كما في مسألة رؤية الله تعالى، حيث عاملوا المستحيل العادي معاملة المستحيل العقلي، فقالوا: الرؤية لا تكون إلا إن كان المرئي في جهة، فنفوا الرؤية، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)، تفسيره من الناحية التطبيقية قائم على "جعل ما يوافق أصولهم من ظواهر النصوص الدينية من المحكمات، وما يخالفها من المتشابهات، وتفسير المحكمات بما يعضد مذهبهم ومعتقداتهم، وتأويل المتشابهة تأويلاً يوافق ما ذهبوا إليه، أو يخرجها من أن يكون دليلاً للمخالف بقطع النظر عن مدى صحة النتائج التي وصل إليها بعمله هذا أو

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. وتأسيس التقديس: ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٢) ينظر: تفسير أبي حيان: ٢٤/٣.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٦/٢.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٣/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٥) ينظر: متشابه القرآن دراسة موضوعية: ص ٥٩. وتفسير آيات الصفات: ٦٦٢/٢.

ضعفها." (١) وبذلك خلص موقف المعتزلة "إلى أنّ ما وافق ظاهر معناه مبادئهم محكم، وما لم يوافق متشابهه." (٢)

قال الرّازي في رده على أبي مسلم الأصفهاني المعتزلي (٣٢٢هـ) (٣) بعد أن ذكر قوله في مسألة إرادة الله للكفر والمعصية: "فهذا ما قاله أبو مسلم، وليت شعري لم حَكَم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟! ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجراءها على الظاهر، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟! ومعلوم أنّ ذلك لا يتم إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة." (٤)

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ كون قواطع العقل هي المرجع في التمييز بين المحكم والمتشابه ليس من ابتداع الرّازي بل هو أمر يكاد يكون بديهياً، وإنما للرّازي الفضل في بيان السبب في كون قواطع العقول هي المرجع للتمييز من خلال التفصيل المانع الذي ذكره، والدليل على ذلك أننا نجد من العلماء القدامى قبل الرّازي بسنين طويلة من قد ذكر أنّ المرجع في ذلك هو العقل، ومنهم على سبيل المثال الإمام الجصاص (٣٧٠هـ) حيث ذكر أنّ المحكم "مقيّد بما هو في تعارف العقول، فيكون اللفظ مطابقاً لما تعارفه العقلاء من أهل اللغة، ولا يحتاج في استعمال حكم العقل فيه إلى مقدمات، بل يوقع العلم لسامعه بمعنى مراده على الوجه الذي هو ثابت في عقول العقلاء، دون عادات فاسدة قد جرّوا عليها، فما كان كذلك فهو المحكم الذي لا يحتمل معناه إلا مقتضى لفظه وحقيقته." (٥)

وقد صاغ الرّازي الضابط الذي نقلناه عنه بصياغة ثانية حيث جعل الآيات ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فهذا هو المحكم.

القسم الثاني: الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره، فهو متشابه؛ لأن ظاهره غير مراد قطعاً.

القسم الثالث: الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتقائه، فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابهاً بمعنى أن الأمر اشتبه فيه، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر، إلا أنّ الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها. (٦)

وهنا يرد إشكال على فعل الرّازي هذا، فقد يقول قائل: إذاً لولا دلالة العقل لما تميّز المحكم عن المتشابه، فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن، والله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ﴿وَالَّذِي أَوْزَلَ عَلَىكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولَى الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ١٧].

(١) تفسير آيات العقيدة: ٧٢٥/٢.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٦٧٠/٢.

(٣) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، الكاتب المترسل البليغ المتكلم الجدلي، كان عالماً بالتفسير وكان معتزلياً وله من الكتب جامع التأويل لمحكم التنزيل وكتاب الناسخ والمنسوخ، توفي سنة (٣٢٢هـ). ينظر: الوافي بالوفيات: ١٧٥/٢. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ص ٣٢٣.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولَى الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ١٧].

(٥) أحكام القرآن للجصاص: ٢٨٥/٢.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٤/٧-١٤٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولَى الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ١٧].

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢٠﴾ [البقرة: ٢]. وقد أجاب الرّازي على هذا الإشكال بأنّ المتشابه أو المجمل الموجود في القرآن لمّا لم ينفك عن البيان بدلالة العقل أو بدلالة السمع صار القرآن هو الهدى.^(١)

إذا فالقرآن كتاب هداية، ولكن لا بُدّ من وسيلة للوصول لهذه الهداية وهي تكون بدلائل عقلية أو سمعية.

وكان الرّازي يلجأ أحياناً إلى إثبات كون الآية محكمة إلى إجماع الأمة، فقال عن سورة الإخلاص: "أجمعت الأمة على أن قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] من المحكمات لا من المتشابهات."^(٢)

كما أنّ الرّازي ذكر قاعدة أخرى يعرف بها المحكم من الآيات، وهي قوله: "إذا ذكر الله شيئاً وبالع في الأمر بالتمسك به والرجوع إليه والتعويل عليه، وجب أن يكون من المحكمات."^(٣)

* * *

^(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢/٢٦٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

^(٢) مفاتيح الغيب: ٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ أُسْوَى﴾ [طه: ٥].

^(٣) مفاتيح الغيب: ١٤٥/١٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَهَّدَ الصِّرَاطَ لَكَ مُسْتَقِيمًا فَذَكَّرْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٦].

المطلب الثاني: آيات الصِّفات بين التشابه والإحكام.

بعد أن تبين من خلال البحث الحدّ الصحيح للمحكم والمتشابه، فإنه مما لا شك فيه أن يُقرَّ كلُّ منصف بكون آيات الصِّفات الخبرية من المتشابه، بل إنها أوضح الأمثلة على المتشابه وأبرزها، حيث ينطبق عليها تعريف المتشابه، فالمتشابه كما مرّ يكون مجملاً أو مؤوَّلاً، وهذه الآيات هي بين هذا وذاك، فمثلاً قوله تعالى: ﴿الْكَرِيمُ عَلَى الْكَرِيمِ أَسْوَى﴾ [طه: ٥] استوى في اللغة تطلق على عدة معانٍ على سبيل الحقيقة، ففي اللفظ اشتراك يؤدي إلى إجمال، ومثلاً قوله تعالى: ﴿يَكُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] اليد في اللغة ظاهرة في الجارحة، وهي منفية عن الله تعالى، فنحن أمام لفظ مؤوَّل. فلو حُملت اليد على ظاهرها لاستلزمت معنى لا يليق بالله سبحانه ويلزم منه النقص والتركيب، وهذا ما لا يوجد في الآيات التي ذُكرت صفات المعاني كالعلم والقدرة والإرادة، أو الآيات التي ذُكرت بعض صفات الأفعال الدالة على الكمال المطلق كالرزق والخلق، فهي ظاهرة في المعنى اللائق بالله سبحانه، دون أن يتبادر إلى الذهن أيُّ معنى جسماني أو انفعال نفساني لا يليق بالله سبحانه وتعالى.

مع ذلك لا بُدَّ من زيادة تفصيل وبيان على ذلك؛ لأنَّ كثيراً من الباحثين^(١) ينفون كونها متشابهة، وينسبون القول بتشابهها للأشاعرة فقط، ويدَّعون أن مرجع الأشاعرة في ذلك هو الفلسفة، وأنَّ السلف لم يقولوا بتشابهها بل قالوا بإحكامها، ويذمون الأشاعرة لأنهم فرقوا بين صفات الله فجعلوا آيات الصِّفات الخبرية متشابهة وآيات صفات المعاني والمعنوية والسلبية محكمة.

والناظر المنصف يجد هناك فروقاً جوهرية بين آيات الصِّفات الخبرية وآيات صفات المعاني، ولا بُدَّ من تحديد الفروق بدقة بين آيات الصِّفات التي هي موضوع البحث، وبين غيرها من الآيات التي ذُكرت صفات لله تعالى كالعلم والقدرة والحياة والإرادة.

أهم الفروق بين آيات الصِّفات الخبرية وآيات صفات المعاني:

الفرق الأول:

أنَّ صفات المعاني والصِّفات المعنوية هي صفات لله قطعاً ويجب الإيمان بها؛ لأنها ثابتة بأدلة قطعية الدلالة، أما الصِّفات الخبرية فهي صفات لله ظناً فلا يجب الإيمان بها؛ لأنها ثابتة بأدلة ظنية الدلالة، وينبني على

(١) منهم مثلاً صالح الفوزان حيث قال: "آيات الصِّفات من المحكم وليست من المتشابه؛ وفي هذا ردُّ على أهل الضلال الذين يجعلون نصوص الصِّفات من المتشابه، ويفوضون معناها إلى الله. وهذا ضلالٌ وغلط، بل هي من المحكم الذي يُعرف معناه ويفسَّر". إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد: ١٤٥/٢.

ومنهم: محمد بن عبد الرحمن المغراوي. ينظر: المفسرون بين التأويل والإثبات: ٤٢٩/١.

ومنهم: محمد الأمين الشنقيطي. ينظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصِّفات: ص ٤١.

ومنهم مساعد الطيار. ينظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم: ص ٧٨.

ومنهم فيصل قزاز الجاسم. ينظر: الأشاعرة في ميزان أهل السنة: ص ٢٥٤-٢٥٥.

ومنهم أحمد حسن فرحات. ينظر: معاني المحكم والمتشابه في القرآن: ص ٢٠٧.

هذا الفرق أنَّ صفات المعاني والمعنوية يفسق منكرها أو يكفر، أما الصِّفات الخبرية فلا يكفر ولا يفسق منكرها، بل حتى قد لا يكون مخطئاً؛ فهي مجال للاجتهاد.^(١)

الفرق الثاني:

أنَّ صفات المعاني من الحياة والعلم والإرادة والقدرة ثابتة بالعقل والنقل، وكذا السمع والبصر والكلام ثابتة بالسمع، واختلف في ثبوتها بالعقل.^(٢)

أما الصِّفات الخبرية كاليد ونحوها فإنما يثبتها من يثبتها مستدلاً بالنقل فقط، أما العقل فلا يدل عليها، بمعنى أنه لا تتوقف الإلهية عند العقل على ثبوت شيء من الصِّفات الخبرية، بل ربما يعارضها العقل؛ لأنها دليل على العجز والنقص والحدوث.^(٣)

الفرق الثالث:

أنَّ صفات المعاني والصِّفات المعنوية جاءت الآيات والأحاديث دالة عليها أصالة، فهي مقصودة لذاتها، وسبق النص لإثباتها وقصد ذلك منه قصداً أولياً، وجاء الأمر بالإيمان بها.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَعْمُوا أَنَّ اللَّهَ يَكُلُّ شَيْءٍ عِلْمٌ ۝﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله: ﴿وَأَعْمُوا أَنَّ اللَّهَ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝﴾ [البقرة: ٢٣٣] أمرنا أن نعلم أن الله (عليم) وأنه (بصير)، ومثل ذلك سائر صفات المعاني، ويلحق بهذا صفات الأفعال كالرحمة والرضى والغضب.

أما الصِّفات الخبرية -وتحديداً منها التي تنسب لله الأعضاء ظاهراً- فلم تأت الآيات في سياق إثبات صفة بالأصالة، بل جاءت عَرَضاً في سياق مختلف، ولم يأت الأمر بالإيمان بها، وإنما جاءت هذه الألفاظ كاليد والوجه والعين ضمن تراكيب وجمل تجعل المنزلة لله العارف بأدنى درجات البلاغة بعد جزمه بعدم جواز حملها على معنى الأعضاء والأبعض يفسرها بما تتسع له لغة العرب.^(٤)

فمثلاً المقصود من قوله الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، الردُّ على اليهود في دعواهم أن الله بخيل وتكذيبهم، وبيان كرم الله وسعة إنفاقه، وسياق الآيات واضح في هذا المعنى، وهذا ما فهمه ترجمان القرآن ابن عباس (٦٨ هـ) حيث قال: "يَعْنُونَ: أَنَّ خَيْرَ اللَّهِ مَمْسُكٌ، وعطاءه محبوب من الاتساع عليهم."^(٥)

(١) ينظر: القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام: ص ١١٥.

(٢) فبعضهم جعل دليل صفتي السمع والبصر نقلياً وتبعه بشاهد عقلي، وبعضهم جعل دليلهما عقلياً مباشرة، ولعل السبب في الخلاف هو كون بعض مقدمات الدليل العقلي في هذه الصِّفات ظنياً لا قطعياً، فمن قال: إنَّ دليل العقل في هذه الصِّفات ظني لا يصل إلى القطع لم يردّه مطلقاً، وإنما قَدَّم عليه النقل القطعي، ومن قال: إنَّ دليل العقل فيها قطعي أخذ به مباشرة. والراجح أن دليلها سمعي قطعي. ينظر: تهذيب شرح السنوسية: ص ٩٥.

(٣) ينظر: الصِّفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة: ص ١٢٢. وبعض أفكار ابن تيمية في العقيدة تحليل ومقارنة: ص ٣٤.

(٤) ينظر: الصِّفات الخبرية عند أهل السنة: ص ١٢٣.

(٥) تفسير الطبري: ٥٥٣/٨.

فلم يكن القصد من الآيات إثبات يدين لله تعالى، ولم يأت نصٌ غيره يقول: اعلموا أنّ الله له يدان، أو: آمنوا بأن الله متصف باليدين.

وقوله تعالى: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفَرًا﴾ [الفر: ١٤]، لم تكن الآيات في معرض ذكر صفات الله، ولم يأت النص يقول: آمنوا بأنّ الله له أعينٌ، بل الآيات تتكلم عن سفينة نوح وكيفية سيرها، ولهذا نجد الطبري (٣١٠هـ) ينقل في تفسيرها قول سفيان الثوري (١٦١هـ): بأعيننا: بأمرنا.^(١)

فالصِّفات الخبرية -كما يقول النقي السبكي (٧٥٦هـ)^(٢)- لم تأت في الغالب مقصودة، وجعلها مقصودة يورث الريب في القلوب، وإنما أتت ضمن كلام يقصد منه أمر آخر، وجاءت لتقرير ذلك الأمر من خلال سباق قبله أو سياق بعده، وقد فهمها الصحابة؛ ولذلك لم يسألوا عنها النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنها كانت معقولة عندهم بوضع اللسان وقرائن الأحوال وسباق الكلام وسبب النزول.^(٣)

"وخلاصة الأمر أنّ الصِّفات غير الخبرية سيق لها النص أصالة، وأغلب الصِّفات الخبرية لم يُسق النص لها، وإنما ذكرت في النص عَرَضاً."^(٤)

الفرق الرابع:

أنّ اشتقاق الأسماء الحسنى من صفات المعاني يعطيها قوة تفتقر إليها الصِّفات الخبرية التي تنسب لله الأعضاء ظاهراً. فمثلاً: الله قدير وهو متصف بالقدرة، وعليم متصف بالعلم.

بينما أغلب الصِّفات الخبرية لم تشتق منها أسماء لله عز وجل، فلم يسم الله نفسه مستهزئاً أو مخادعاً أو مستوياً.^(٥)

قال ابن حزم (٤٥٦هـ): "إنّ الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول: يا مستوي ارحمني، ولا يسمي ابنه: عبد المستوي."^(٦)

(١) ينظر: تفسير الطبري: ١٢٦/٢٢.

(٢) هو أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي الشافعي، أخذ عن أبي حيان والدمياطي وابن عطاء الله، ولي بالقاهرة تدريس المنصورية وجامع الحاكم، وكان أكابر الدولة الناصرية يعظمونه، وولي بدمشق القضاء والخطابة بالجامع الأموي، ثم ولي التدريس بدار الحديث الأشرفية، من مؤلفاته: تفسير القرآن الكريم وتكملة شرح المذهب والإبهاج في شرح المنهاج، توفي سنة (٧٥٦هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١٣٩/١٠. والدرر الكامنة: ٧٤/٤.

(٣) ينظر: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل: ص ١١٩.

(٤) الصِّفات الخبرية عند أهل السنة: ص ١٢٣.

(٥) ينظر: الصِّفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة: ص ١٢٣. وأما قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمُنْكَرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤] فإنما جاء على سبيل المشاكلة اللفظية، ومعنى الآية كما ذكر الطبري أنّ "المكر والهزء حاق بهم... أو إخبار من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء، ومعاقبهم عقوبة الخداع، فأخرج خبره عن جزائه إياهم وعقابه لهم، مخرج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقوا العقاب في اللفظ، وإن اختلف المعنيان." تفسير الطبري: ٣١٣/١ - باختصار يسير.

(٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٩٧/٢.

الفرق الخامس:

أَنَّ الخلاف شائع عند أهل السنة منذ عهد السلف في تأويل هذه الآيات، ولا خلاف أصلي في باقي الصِّفات. ^(١)

الفرق السادس:

أَنَّ جَمَعَ الآيات التي ذكرت صفات المعاني في مكان واحد يورث التعظيم والإجلال والتقديس لله، بخلاف آيات الصِّفات الخبرية وخصوصاً منها التي تضيف لله الجوارح كاليد والعين والوجه والجنب وما شابه ذلك، فإنَّ ذكرها مجتمعة مبتورة عن سباقها ولحاقها يورث الريب في القلوب، ويصل بقارئها إلى التجسيم والتشبيه.

ولذلك وضع الغزالي (٥٠٥هـ) قاعدة في هذه الصِّفات مفادها أنه (لا يجمع بين متفرق) فإنَّ هذه الآيات صدرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات متفرقة متباعدة محفوفة بقرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة صار الجمع سبباً في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه والتجسيم، فالكلمة الواحدة يتطرق إليها الاحتمال، فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار الاحتمال قوياً جداً. ^(٢)

فلو جمعنا هذه المتفرقات للزمنا -كما قال الرَّايزي- "إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أنَّ عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة." ^(٣)

الفرق السابع:

أَنَّ آيات الصِّفات الخبرية التي هي موضوع البحث لا نعلم من حقائقها اللغوية إلا أوصافاً جسمانية أو أعراضاً وجدانية نفسية محدثة لا يليق قيامها بالله سبحانه، بخلاف آيات صفات المعاني والمعنوية التي لا نفهم منها تلك الأعراض النفسية والأوصاف الجسمية.

الفرق الثامن:

أَنَّ الصِّفات المحكمة كالقدرة والعلم والإرادة يمكن عدّها أصول الصِّفات، حيث ترجع إليها الصِّفات المتشابهة التي هي موضوع البحث، ولا ترجع هذه الصِّفات المحكمات إلى غيرها، فالقدرة مثلاً لا ينوب عنها أي صفة أخرى، بخلاف اليد، فمن معانيها في اللغة القدرة، فلا مانع من إعادتها إلى القدرة، بمعنى أنَّ الاحتمال متطرق إليها.

^(١) ينظر: الصِّفات الخبرية عند أهل السنة: ص ١٢٤.

^(٢) ينظر: إجماع العوام: ص ٣١٢.

^(٣) تأسيس التقديس: ص ١١٦. وينظر أيضاً: مفاتيح الغيب: ٤١٠/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ مَا مَنَّكَ أَنْ تُسْجِدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢٢٣/١.

الفرق التاسع:

أنَّ السلف فرّقوا بين اتصاف الله بالاستواء والنزول واليدين وما شابهها، وبين اتصافه بالعلم والقدرة والإرادة وبقية صفات المعاني، فحصرُوا قولهم: أمروها كما جاءت بلا تفسير وبلا كيف ولا معنى، في الآيات والصفات الأولى فقط، ولم يقولوا ذلك في الآيات والصفات الثانية المحكمة،^(١) وهذه العبارة لا تستخدم إلا مع المتشابه، كما هو بين.

وهذا الفارق الأخير يقود البحث إلى نقل كلام السلف والخلف عن كون آيات الصفات الخبرية من المتشابه، ليُعلم يقيناً أنَّ هذا الكلام لم ينفرد به الأشاعرة ولم يخترعوه اختراعاً ولم يأخذوه من فلسفات أخرى.

اللافت للنظر أنه في أثناء البحث عن أقوال السلف في هذه المسألة لن تجد أحداً منهم ينصّ أو يشير إلى كونها محكمة، بل على العكس من ذلك، فهم إما يصرحون تصريحاً أو يشيرون إشارة إلى كونها متشابهة، وذلك خلافاً لما يروج له كثير من الباحثين - كما سبق - من أنَّ السلف عدّوا هذه الآيات من المحكمات.

فأول من ذكر ذلك حبر الأمة وترجمان القرآن سيدنا عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ) حيث عدّ الحديث الذي ورد فيه ذكر القدم من المتشابه، وذلك فيما أخرجه عبد الرزاق (٢١١هـ) عن أبي هريرة (٥٩هـ) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تحتاج الجنة والنار... فأما النار فإنهم يُلقون فيها ﴿وَيَقُولُ هَلْ مِنْ قَرْيَةٍ﴾: ٣٠) فلا تمتلئ حتى يضع رجله أو قال: قدمه فيها، فنقول: قط قط، فهناك ثملاً وتنزوي بعضها إلى بعض). ثم أخرج عقب هذا الحديث مباشرة حديثاً عن طاووس (١٠٦هـ)^(٢) قال: سمعت رجلاً يحدث ابن عباس بحديث أبي هريرة هذا، فقام رجل فانتفض، فقال ابن عباس: (ما فرق من هؤلاء يجدون عند محكمه ويهلكون عند متشابهه؟!)^(٣) فهنا الرجل انتفض مستنكراً كما قال الحافظ ابن رجب (٧٩٥هـ)^(٤) من سماعه لحديث فيه ذكر (القدم) فقال ابن عباس متسائلاً: ما الذي أخافه هو وأمثاله من المتشابه؟ وهذا تصريح من ابن عباس من كون آيات وأحاديث الصفات الخبرية من المتشابه، وسند هذا الكلام عن ابن عباس صحيح كما ذكر ذلك الحافظ ابن رجب.^(٥)

وقال التابعي الجليل عامر الشعبي (١٠٤هـ) عن آية الاستواء: "هذا من متشابه القرآن يؤمن به ولا يعرض لمعناه."^(٦)

(١) ينظر: أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم: ص ١٩٤.

(٢) هو طاووس بن كيسان اليماني كان يكنى أبا عبد الرحمن، أدرك خمسين صحابياً. كان فقيهاً فاضلاً وكان مجاب الدعوة، مات سنة

(١٠٦هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٥/٥٤٢. طبقات المفسرين: ص ١٢.

(٣) ينظر: المصنف: ١١/٤٢٢-٤٢٣، رقم (٢٠٨٩٣) ورقم (٢٠٨٩٥).

(٤) هو زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الدمشقي الحنبلي، قرأ القرآن بالروايات وأكثر عن الشيوخ وخرج لنفسه مشيخة مفيدة، من مؤلفاته: شرح علل الترمذي وفتح الباري، شرح صحيح البخاري وذيل طبقات الحنابلة واللطائف في وظائف الأيام بطريق الوعظ وفيه فوائد والقواعد الفقهية،

مات سنة (٧٩٥هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٣/١٠٨. وشذرات الذهب: ٦/٣٣٩.

(٥) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب: ٧/٢٣٢.

(٦) المحرر الوجيز: ٤/٣٧.

وقال الأوزاعي إمام أهل دمشق (ت ١٥٧هـ)، وسفيان الثوري إمام أهل الكوفة (ت ١٦١هـ)، والليث بن سعد إمام أهل مصر (ت ١٧٥هـ)، ومالك بن أنس إمام أهل المدينة (ت ١٧٩هـ)، وعبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ)، وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ)، في هذه الآيات التي جاءت في الصِّفَات المتشابهات: "أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ بِهَا كَيْفٌ".^(١) وفي رواية: "أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ بِهَا تَفْسِيرٌ".^(٢)

وقال سفيان بن عيينة (١٩٨هـ): "ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره، ليس لأحد أن يفسره".^(٣)

وقال مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) وفقهاء المدينة والأصمعي (ت ٢١٦هـ) كما نقل ذلك عنهم عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ): "إِنَّ آيَةَ الْإِسْتِوَاءِ مِنَ الْمُتَشَابِهِ".^(٤)

قال الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ): "فَإِنْ قِيلَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥] يقال: إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ الَّتِي يَحَارُ فِي الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنْ أَمْثَالِهَا لَمَنْ لَا يَرِيدُ التَّبَحُّرَ فِي الْعِلْمِ".^(٥)

وسئل الإمام أحمد (٢٤١هـ) عن أحاديث الصِّفَات، فقال: "تَمَرُّ كَمَا جَاءَتْ... وَمَنْ تَكَلَّمَ فِي مَعْنَاهَا ابْتَدَعَ".^(٦) وقال: "تُؤْمِنُ بِهَا، وَنَصَدَّقُ بِهَا بِهَا كَيْفٌ، وَلَا مَعْنَى".^(٧)

وقال أيضاً: "آيَاتُ الصِّفَاتِ وَأَحَادِيثُ الصِّفَاتِ صَنَادِيْقُ مَقْفَلَةٍ مِفَاتِيْحُهَا بِيَدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، تَأْوِيلُهَا تَلَاوُتُهَا".^(٨)

وقال الخطابي (ت ٣٨٨هـ) في شرحه لحديث النزول: "هُوَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُتَشَابِهِ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ".^(٩)

ويقول ابن فورك (ت ٤٠٦هـ): "وهذه المقدمة التي تُذكر أولاً في الجواب عن هذه الأخبار والآي المتشابهة، وَأَنَّ وَصْفَنَا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِأَنَّهُ مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ...".^(١٠)

(١) أخرج هذا الأثر الخلال والدارقطني والبيهقي وغيرهم. ينظر: السنة للخلال: ٢٥٩/١، رقم الحديث: (٣١٣). والصِّفَات للدارقطني: ص ٦٣، رقم الحديث (٦٧). والأسماء والصِّفَات: ص ٤١٨. وينظر: تفسير البيهقي: ٢٣٦/٣.

(٢) أخرج الأثر بهذا اللفظ ابن بطة والأجري. ينظر: الإبانة الكبرى: ٢٤١/٧، رقم الحديث (١٨٣). والشرعية: ١١٤٦/٣، رقم الحديث (٧٢٠).

(٣) الأسماء والصِّفَات: ص ٢٩٨.

(٤) أصول الدين للبغدادي: ص ١١٢-١١٣.

(٥) الفقه الأكبر للشافعي: ص ١١.

(٦) العقيدة رواية أبي بكر الخلال: ص ١٢٧.

(٧) لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد: ص ٣٥.

(٨) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٣٢٩/٤.

(٩) معالم السنن: ٣٣١/٤.

(١٠) مشكل الحديث: ص ١٤-١٥.

قال أبو المظفر السمعاني (٤٨٩هـ)^(١) عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] والآية من المتشابهات.^(٢) وقال ذلك أيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].^(٣)

وقال ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)^(٤): "والصحيح: أن المتشابه: ما ورد في صفات الله... كقوله تعالى: ﴿الْزَحْنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى ۖ﴾ [طه: ٥]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿لَمَّا خَلَقْتَ يَدَيْ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَبَقَى وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ونحوه.^(٥)

وقال الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦هـ): "ثبت أن من المتشابه في القرآن آيات الصفات التي ظاهرها المشاهد التشبيهة".^(٦)

وكذا المرداوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ)^(٧) بعد أن عرّف المتشابه ذكر أسباب التشابه وعدّها منها: "ظهور تشبيه في صفات الله تعالى، كآيات الصفات وأخبارها، فاشتبه المراد منه على الناس".^(٨)

وقال السيوطي (ت ٩١١هـ): "من المتشابه: آيات الصفات ولابن اللبان (٧٤٩هـ)^(٩) فيها تصنيف مفرد، نحو: ﴿الْزَحْنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى ۖ﴾ [طه: ٥]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨]، ﴿وَبَقَى وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿وَلُصِّصَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿وَالسَّمَكُوتُ مَطْوِيَّتٌ يَبْمِيزُهُ﴾ [الزمر: ٦٧].^(١٠)

(١) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني. الإمام العلامة مفتي خراسان شيخ الشافعية، من بيت علم وزهد، عقد له مجلس التذكير في مدرسة الشافعية، وكان بحراً في الوعظ، حافظاً، فظهر له القبول، وقدّمه نظام الملك على أقرانه، صنف كتاب الاصطلاح والأمال في الحديث وكتب تفسيراً في ثلاث مجلدات، وكتاب القواطع في أصول الفقه. ينظر: سير أعلام النبلاء: ١١٤/١٩. وطبقات الشافعية الكبرى: ٣٣٥/٥.

(٢) تفسير السمعاني: ٢١٠/١.

(٣) تفسير السمعاني: ٢٢٢/٦.

(٤) هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، كان إماماً في التفسير والفقه والحديث، من مؤلفاته: المغني في شرح الخزقي والكافي والمقنع وذم التأويل، مات بقاسيون سنة (٦٢٠هـ). ينظر: مرآة الزمان: ٢٦٥/٢٢. سير أعلام النبلاء: ١٦٥/٢٢.

(٥) روضة الناظر وجنة المناظر: ٢١٥/١. باختصار يسير.

(٦) شرح مختصر الروضة: ٤٥/٢.

(٧) هو أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، تصدى للإقراء والإفتاء والتأليف فانتفع به الطلبة، ومن مؤلفاته: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف والتفتيح المشبع في تخريج أحكام المقنع والدر المنقذ وتحرير المنقول في تهذيب أو تمهيد علم الأصول، مات سنة (٨٨٥هـ). ينظر: الضوء اللامع: ٢٢٥/٥. شذرات الذهب: ٣٣٩/٧.

(٨) التحبير شرح التحرير: ١٣٩٦-١٣٩٧/٣.

(٩) هو شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد المؤمن ابن اللبان، برع فقهاً وأصولاً ونحواً وتصوفاً، ووعظ الناس وعقد مجلس التذكير بمصر، من مؤلفاته: كتاب متشابه القرآن والحديث، واختصر الروضة وبوب الأم ورتبها على المسائل والأبواب، توفي سنة (٧٤٩هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٩٤/٩. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٥٢/٣.

(١٠) الإتيان في علوم القرآن: ١٣٥٢/٤.

وقال مرعي الكرمي الحنبلي (١٠٣٣هـ)^(١) حين عرّف التأويل: "هو أن يُراد باللفظ ما يخالف ظاهره، أو هو: صرفُ اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر، وهو في القرآن كثير، ومن ذلك آيات الصِّفات المقدسة، وهي من الآيات المتشابهات."^(٢)

وقال الألوسي (ت ١٢٧٠هـ): "اعلم أنّ كثيراً من الناس جعل الصِّفات النقلية من الاستواء واليد والقَدَم والنزول إلى السماء الدنيا والضحك والتعجب وأمثالها من المتشابهة."^(٣) وقال في تفسيره لآية الكرسي عند كلامه عن الكرسي: "وأكثر السلف الصالح جعلوا ذلك من المتشابهة."^(٤)

وقال أستاذنا الشهيد البوطي^(٥) (ت ١٤٣٤هـ): "النصوص المتشابهة، وتدرج فيها آيات الصِّفات والأحاديث المشابهة."^(٦)

وقال أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي: "الصِّفات الخبرية ويُعبّر عنها أيضاً بالمتشابهة من الصِّفات، وهي: التي وردت في نصوص الكتاب والسنة، والتي يوهم ظاهرها التشبيه والمماثلة بين الله سبحانه وتعالى وبين مخلوقاته، كالوجه واليدين والعين."^(٧)

فهذه نصوص لأئمة السلف والخلف من أهل السنة الأشاعرة وغيرهم في وصف آيات الصِّفات هذه بالمتشابهات، وقد سمّوها آيات الصِّفات اعترافاً منهم بأنهم لا يستطيعون فهم حقيقة هذه الصِّفات كما مرّ، فكان من تمام عدّها آيات صفات القول بأنّ هذه الآيات من المتشابهات التي لها معاملة خاصة مختلفة عن معاملة المحكمات.

وهكذا يتبيّن السبب في قول السلف: (أمروها كما جاءت بلا كيف، وتفسيرها قراءتها) في آيات الصِّفات الخبرية وعدم قولهم ذلك في بقية آيات الصِّفات، وما ذلك إلا لأنهم رأوا أنّ الأولى من المتشابهة والثانية من المحكم،

(١) هو مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي ثم المقدسي الحنبلي، أحد أكابر علماء الحنابلة بمصر كان إماماً محدثاً فقيهاً ذا اطلاع واسع على نقول الفقه ودقائق الحديث، وتصدر للتدريس بجامع الأزهر ثم تولى المشيخة بجامع السلطان حسن، من مؤلفاته: دليل الطالبين لكلام النحويين، وإحكام الأساس في أول بيت وضع للناس، وغاية المنتهى، وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصِّفات، مات سنة (١٠٣٣هـ). ينظر: خلاصة الأثر: ٣٥٨/٤.

(٢) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصِّفات والآيات المحكمات والمشتبهات: ص ٤٨.

(٣) تفسير الألوسي: ٨٥/٢.

(٤) تفسير الألوسي: ١١/٢.

(٥) الدكتور البوطي هو أستاذنا محمد سعيد بن العلامة ملا رمضان البوطي، كردي الأصل هاجر به والده إلى دمشق بسبب محاربة أتاتورك للدين، درس على والده وعلى الشيخ حسن حبنكة، حصل على الدكتوراه من الأزهر الشريف، كان عميداً لكلية الشريعة في دمشق، من أبرز مؤلفاته: الإنسان مسير أم مخير ونقض أوهام المادية الجدلية وكبرى اليقينيّات الكونية والمذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، من روائع القرآن، كان غيوراً على شرع الله جريئاً في الحق، استشهد وهو في محراب جامع الإيمان وهو يعطي درساً في التفسير سنة (١٤٣٤هـ). ينظر: موقع نسيم الشام على شبكة الإنترنت.

(٦) السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٢.

(٧) تفسير آيات العقيدة: ٢١٤/١.

فكون اتصاف الله بالعلم والقدرة والإرادة لا إشكال فيه عندهم لا عقلاً ولا شرعاً؛ فإنها صفات واجبة لله عقلاً وشرعاً، وإلا لكان الإله جاهلاً مكرهاً عاجزاً، وعليه فلا موجب للتوقف في هذه الآيات أو استشكلها ولا داعي للقول: أمرؤها كما جاءت بلا كيف وبلا تفسير؛ وذلك لأنها موافقة لقواطع العقل والنقل. بخلاف الآيات والأحاديث المتشابهة التي قال السلف فيها: أمرؤها كما جاءت بلا كيف وبلا تفسير، فقد قالوا فيها ذلك؛ لأنها توهم أن الله متحيز في مكان أو مركب من أجزاء أو متغير أو محل للحوادث، وهذه الأمور يستحيل على الله عقلاً الاتصاف بها؛ لأنها صفات نقص، والنقص محال على الله سبحانه.

وهذا الكلام يؤسس لأمر مهم هي:

- أن السلف اعتدوا بأدلة العقول، وهذا مما يفترون به عن الحشوية.
- أن التوفيق عندهم بين أدلة المعقول والمنقول أمر ضروري.
- ولأجل التوفيق آمنوا بآيات الصفات الموهمة، ونفوا المعنى الحسي، ثم غالبهم توقف في معناها، وبعضهم ذكر لها معنى موافقاً للعقل.
- كلمة الإمرار استخدمت مع النصوص المتشابهة، وهي تفيد القطع باستحالة ظواهر هذه المتشابهات على الله.

* * *

وبسبب هذه الفروق الجوهرية تعامل الأشاعرة سلفاً وخلفاً مع كل نوع من هذه الصفات بما يناسبه، فالرأزي مثلاً عند كلامه عن هذه الآيات صرح مراراً وتكراراً أنها من المتشابهات لا المحكمات، فيقول مثلاً في كتابه (تأسيس التقديس) الذي خصه لهذه الصفات: "تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات"،^(١) ويقول: "قوله: ﴿سَمِعَ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] من المتشابهات التي يجب تأويلها".^(٢) وعند تفسيره لآية آل عمران في المحكم والمتشابه ضرب مثلاً للمتشابه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥].^(٣)

وبهذا يتبين خطأ ابن تيمية (٧٢٨هـ) ومن قال بقوله حيث وضع أصلاً في صفات الله نسبه إلى السلف مفاده أن: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر،^(٤) فبنى على هذا الأصل القول بأن السلف كانوا لا يرون فرقاً بين اتصاف الله بالاستواء والنزول ونحو ذلك وبين القدرة والإرادة ونحوهما، وأن الأشاعرة لما فرقوا لم يكن لهم ضابط للتفريق،^(٥) وأن تفريقهم باطل.^(٦)

(١) تأسيس التقديس: ص ١١٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٣) مفاتيح الغيب: ١٤٣/٧.

(٤) ينظر: الرسالة التدمرية: ص ٣١. وقد تلقت هذا الأصل من بعده أتباعه.

(٥) ينظر: التسعينية: ٩٤٤/٣.

(٦) ينظر: موسوعة أهل السنة في نقد أصول فرقة الأحباش: ٤٦٩/١.

وقد تمّ الإكثار هنا من النقل عن أئمة السلف؛ لأنّ كثيراً من الباحثين المعاصرين -كما مر سابقاً- ينسبون إلى السلف كون هذه الآيات من المحكم، ويبدعون الأشاعة لجعلهم إياها من المتشابه، متبعين في ذلك ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) الذي ما سبق إلى هذا القول الذي نسبته لسلف الأمة جميعهم فقال: "إني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة لا أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه." (١) وجعل عدم علمه بأقوال السلف في ذلك دليلاً على أنّ هذه الآيات من المحكمات، فيقال في الردّ عليه: قد اطلعنا على أقوال السلف ووجدناهم يصرحون أنها من المتشابه، وبذلك يكون دليلك قد نقض وبان خطأ ما ادّعت، وقد ذكر بعض الأقوال التي نقلناها ثم فسّر كلامهم فيها على غير وجهه، (٢) بل الأعجب من ذلك أنّ تلميذه ابن القيم (ت ٧٥١هـ) (٣) عدّ الآيات التي تضيف لله اليد والوجه والعين والمجيء والنزول نصوصاً محكمة غاية الأحكام، وعدّ قوله تعالى: ﴿كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] متشابهاً!! ونسب من عكس ذلك إلى الجهمية. (٤)

إذاً تبين في نهاية هذا المطلب بالدليل صحة ما ذهب إليه الأشاعة من كون هذه الآيات من المتشابه، كما ظهر أنّ هذا هو قول أكثر السلف، وتوضح الفرق بين آيات الصّفات الخبرية وآيات صفات المعاني الأمر الذي جعل الأشاعة ومنهم الرّازي يعدّون الأولى من المتشابه والثانية من المحكم.

* * *

(١) مجموع الفتاوى: ٢٩٤/١٣.

(٢) حيث قال في الفتوى الحموية الكبرى ص ٣٠٧: "فقولهم: أمروها كما جاءت. يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني." والحقيقة أنّ ما نسبته ابن تيمية للسلف حسب فهمه خطأ، والمعنى الصحيح لهذه المقولة: تجاوزوها ولا تقفوا عندها وتبحثوا عن معناها، وإنما اتلوها وارووها وصدّقوا بها كما جاءت مع تنزيه الله عن مشابته لمخلوقاته، والدليل على صحة هذا الفهم أمور:

- منها أنّ معنى الإمرار في اللغة هو التجاوز.
- ومنها أنّ من علم المعنى لا يقال له فوّض، إذ كيف يفوض شيئاً علم معناه.
- ومنها شرح العلماء لعبارات السلف التي تؤكد على ذلك:
- فهذا الثعلبي (ت ٤٢٧هـ) يستشهد بكلمة الإمرار على عدم الخوض في المعنى والتوقف عن التفسير، فيقول: "وسكت قوم عن الخوض في معنى الإتيان فقالوا: نؤمن بظاهره ونقف عن تفسيره."
- وهذا القرطبي (ت ٦٧١هـ) يستشهد بكلمة الإمرار على استحالة الظاهر، فيقول: "مذهب السلف ترك التعرض لتأويلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون أمروها كما جاءت."
- وهذا النووي (ت ٦٧٦هـ) يفسر كلمة الزهري "أمروها كما أمرها من قبلكم" بعدم الخوض في المعنى وعدم العلم بالمعنى.
- ينظر: تفسير الثعلبي: ١٢٩/٢. وتفسير القرطبي: ١٤/٤. والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ٤٢/٢. ولسان العرب: مادة (مرر)، وكفى تقريباً للأئمة باسم السلف: ص ٥٥.

(٣) هو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي ابن قيم الجوزية الحنبلي، قرأ في الأصول على الصفي الهندي وابن تيمية، وكان واسع العلم وغلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله بل ينتصر له في جميع ذلك وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه وكان ينال من علماء عصره وينالون منه، ومن مؤلفاته: أعلام الموقعين وبيدائع الفوائد والصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، مات سنة (٧٥١هـ).

ينظر: الدرر الكامنة: ١٣٧/٥. وبغية الوعاة: ٦٢/١.

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ٢٥٨/٢-٢٥٩.

المطلب الثالث: الحُكم من ورود المتشابهات في القرآن الكريم عموماً وآيات الصِّفات خصوصاً

إنَّ ورود المتشابه عموماً في القرآن الكريم، وكون آيات الصِّفات الخبرية مما يدخل في المتشابه خصوصاً كان سبباً للطعن في القرآن من الملاحظة منذ القديم، فادَّعَوْا أنَّ ذكر ذلك شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات والنبوات والشرائع، كما نقل ذلك عنهم الرَّازي^(١).

حيث قالوا: إنَّ ذكر هذه المتشابهات أمام المصدِّقين بالقرآن يؤدي إلى اعتقادهم في الله تعالى اعتقادات باطلة، فيصبحوا جاهلين بالله تعالى وواصفين له بما ينافي الإلهية والقَدَم، فهذا فيما يخص الإلهيات.

وأما في النبوات فلأنَّ العارفين بوجوب تنزيه الله تعالى عن صفات النقص التي هي ظاهر هذه المتشابهات جعلوا هذه الآيات طعنًا في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وقالوا: لو كان رسولاً حقاً من عند الله تعالى لكان عارفاً بربه، وهو لم يعرف ربه بدليل وصفه له بصفات المحدثات، فيمتنع كونه صادقاً في دعوى الرسالة.

وأما في الشرائع فلأنَّ فيهم مَنْ جعل ورود المتشابه وسيلة للطعن في القرآن، فقالوا: إنَّ القرآن قد غيِّر وبُدِّل، أما القرآن الذي أنزله الله كان خالياً عن هذه الشبهات. واستدلوا لذلك بأن القرآن الذي بين أيدينا مملوء بوصف نفسه بكونه هدى وتبياناً وحكمة وشفاء ونوراً، ومن المعلوم بالضرورة أنَّ هذه الآيات المتشابهة سبب عظيم لضلال الخلق، ووقعهم في التجسيم والتشبيه، فإما أنَّ تكون الآيات الدالة على كون القرآن نوراً وشفاء كاذبة، وإما أنَّ تكون الآيات الدالة على التجسيم والتشبيه كاذبة، وعلى كلا الاحتمالين الطعن في القرآن لازم.

ثم على فرض حملنا هذه الآيات المتشابهة على المجاز، فإنه موهم لقول باطل واعتقاد فاسد، فكان يجب أن ينطق القرآن بذلك الحق على وجه التصريح به، لا بالمتشابهات؛ ليصير ذلك سبباً لزوال الإيهام الباطل^(٢).

وبسبب هذه الطعون من الملاحظة اعتنى المفسرون في ذكر الفوائد والحُكم التي لأجلها كان ورود المتشابهات في القرآن، وممن اعتنى بذلك الرَّازي فذكر خمسة أوجه من فوائد ورود المتشابه في القرآن الكريم، وهي:

الوجه الأول:

قال الرَّازي: "إنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى: ﴿أَمَّ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾" [١٤٢].^(٣)

وهذا كلام سديد ووجه صحيح وموفق، وقد سبقه لهذا الكلام القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)،^(٤) وتابع

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤١/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. وتأسيس التقديس: ص ٢٣٦.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤١/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. وتأسيس التقديس: ص ٢٣٦.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٤١/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. وتأسيس التقديس: ص ٢٣٧.

(٤) ينظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: ٩٩/١-١٠٠.

البيضاوي (٦٨٥هـ) الرّازي في هذا الوجه.^(١)

الوجه الثاني:

ما ذكره الرّازي من أنه لو كان القرآن كلّه محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وبذلك يكون مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، مما يُتّهر أرباب المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به، فلما كان مشتملاً على المحكم وعلى المتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهدون في التأمل فيه، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسّرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق.^(٢)

وهذا الكلام مردود على الرّازي وغير مقبول منه، حيث إنّ ما ذكره من أنه فائدة من ذكر المتشابه هو بحد ذاته شبهة للطعن بالقرآن، فحاشا رسول الله وحاشا كتاب الله أن يصف الله بغير ما هو متصف به وأن يفهم الناس خلاف الحق قصداً إلى التجهيل -كما ذكر الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)^(٣)- سواء كان في ذلك مصلحة أم لم تكن فيه مصلحة.

وقد جرت سنة الله أنه سبحانه لا يهدي من جاء للقرآن يبحث عن الزيغ والضلال، بل إنّ من يبحث في القرآن بهذا القصد الذي ذكره الرّازي هو عين من ذمهم الله في كتابه في قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧].

وقد أحسن رشيد رضا (١٣٥٤هـ) في ردّه على كلام الرّازي بعد أن ذكر الوجوه التي ذكرها الرّازي، فقال: "وأسخر هذه الوجوه وأشدّها تشوهاً الثاني، ولا أدري كيف أجاز له عقله أن يقول: إنّ القرآن جاء بالمتشابهات ليستميل أهل المذاهب إلى النظر فيه وإنّ هذا طريق إلى الحق، أين كانت هذه المذاهب عند نزوله؟ ومن اهتدى من أهلها بهذه الطريقة؟"^(٤) ولعل مراد رشيد رضا من وصف كلام الرازي بالسخر: الضعف.

وقد استفاد الرّازي هذا الوجه من القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) حيث ذكره في كتبه.^(٥)

الوجه الثالث:

قال الرّازي: "إنّ القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيّنة، أمّا لو كان كلّه محكماً لم يفتقر إلى التمسك

(١) ينظر: تفسير البيضاوي: ٦/٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٢/٧، عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] و ٢٥٧/٢. عند

تفسير قوله تعالى: ﴿الزَّيْنُ﴾ [البقرة: ١] وتأسيس التقديس: ص ٢٣٧.

(٣) ينظر: إجماع العوام عن علم الكلام: ص ٣٢٥.

(٤) تفسير المنار: ١٤٠/٣.

(٥) ينظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: ٩٩/١.

بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد.^(١)

وهو كلام متقن وقد سبقه إليه كل من القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) والزمخشري (٥٣٨هـ)، حيث يرى الأول أنَّ السامع للقرآن إذا وجد بين المحكم والمتشابه تناقضاً في الظاهر لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر من حيث اللغة، فعندها يضطر للرجوع إلى الأدلة العقلية لينكشف له بها الحق من الباطل، فيعلم عند ذلك أنَّ الحق في المحكم، وأنَّ المتشابه يجب حمله على معنى موافق للمحكم. وإذا فعل ذلك ترك التقليد؛ لأنه يرى أنَّ تقليد كلام الله عز وجل في نفي التشبيه كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ليس أولى من أن يقلده فيما يثبت التشبيه كقوله سبحانه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] فكان انقسام القرآن إلى محكم ومتشابه يصرف عن التقليد لا محالة، ويبعث على النظر والاستدلال.^(٢)

ويرى الثاني: أنَّ القرآن لو كان محكماً بالكلية "لَتَلَقَّ الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به."^(٣)

الوجه الرابع:

قال الرَّايزي: "لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقروا في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة، من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة."^(٤)

وهذا الوجه هو قريب المعنى من الوجه الذي قبله، وفيه ما يدل على ما رجحه الباحث من معنى اختيار الرَّايزي للقول بعدم العلم بالمتشابه، فهنا ينصّ على أنَّ الفائدة من المتشابه تعلم طرق التأويلات، ولو كان يرى أنَّ الطريق إلى المتشابه مسدوداً، لما ذكر هذا الوجه أساساً.

(١) مفاتيح الغيب: ١٤٢/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. وينظر: تأسيس النقد: ص ٢٣٧.

(٢) ينظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: ٩٦/١-٩٧.

(٣) الكشف: ص ١٦١. وقد صاغ هذا الوجه الشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ) بعبارة متقنة حيث قال: "جعل الله المتشابه في القرآن حافراً لعقل المؤمن إلى النظر كيلا يضعف فيموت فإنَّ السهل الجلي جداً لا عمل للعقل فيه، والدين أعز شيء على الإنسان، فإذا لم يجد فيه مجالاً للبحث يموت فيه، وإذا مات فيه لا يكون حياً بغيره، فالعقل شيء واحد إذا قوي في شيء قوي في كل شيء، وإذا ضعف ضعف في كل شيء ولذلك قال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كِلَابٌ فَلَهُمْ أَهْلٌ كِلَابٌ﴾ [آل عمران: ٧] ولم يقل: والراسخون في الدين؛ لأن العلم أعم وأشمل، فمن رحمته تعالى أن جعل في الدين مجالاً للبحث العقل بما أودع فيه من المتشابه، فهو يبحث أولاً في تمييز المتشابه من غيره وذلك يستلزم البحث في الأدلة الكونية والبراهين العقلية وطرق الخطاب ووجه الدلالة ليصل إلى فهمه ويهتدي إلى تأويله. وهذا الوجه لا يأتي إلا على قول من عطف ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كِلَابٌ﴾ على لفظ الجلالة، وليكن كذلك." تفسير المنار: ١٤١/٣.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٢/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. وينظر: تأسيس النقد: ص ٢٣٧.

وهذا الوجه قريب مما ذكره ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، حيث قال: "لو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة." (١)

وهو قريب كذلك مما أورده الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) في الحكمة من وجود المتشابه حيث ذكر أن الله خص الإنسان بالفكر وميزه به عن سائر الخلق ولما خصه الله تعالى بذلك أعطاه المعارف قاصرة عن درجة الكمال، ليكمل الإنسان بفكرته، لئلا تتعطل فائدتها. (٢)

وكذا قريب مما ذكره الزمخشري (٥٣٨هـ) حيث قال في معرض بيان الحكم من وجود المتشابه: إن في إيراد المتشابه "تقادح العلماء وإتاعهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلى المحكم من الفوائد الجلية، والعلوم الجمّة، ونيل الدرجات عند الله." (٣)

الوجه الخامس:

وهو السبب الأقوى بنظر الرّازي، وهو "أنّ القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتخيّر ولا مشارٍ إليه، ظنّ أنّ هذا عدمٌ ونفيٌ، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيّلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات." (٤)

فمقصد الرّازي هنا أنّ الله قد قدّم للعوام حقائق ذاته وصفاته العلية بالطريقة التي اعتادوا أن يفهموا بها الأمور، أي طريق التوهم والتخييل، (٥) مع خلط هذه الأمور بما يدل على الحق الصريح لينتهي بهم الأمر إلى التجريد، فالله عدل في ألفاظ القرآن في بداية الأمر عن التجريد إلى ألفاظ تعطي معان قريبة من مداركهم حتى لا يقع الناس في التعطيل، وهذه الألفاظ قابلة للتأويل.

وهو قريب مما ذكره الغزالي (٥٠٥هـ)، حيث قال: "معاذ الله أن نظن بنبي صادق أن يصف الله بغير ما هو متصف به، وأن يُلقَى ذلك في اعتقاد الخلق... فلا ضرورة في تفهيمهم خلاف الحق قصداً لا سيما في صفات

(١) تأويل مشكل القرآن: ص ٥٨.

(٢) ينظر: مقدمة جامع التفاسير: ص ٨٩-٩٠.

(٣) الكشف: ص ١٦١.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٢/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. وينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣٨.

(٥) الإيهام والتخييل هو أن يذكر لفظ له معنيان قريب وغريب فإذا سمعه الإنسان سيق إلى فهمه القريب ومراد المتكلم الغريب وأكثر المتشابهات من هذا الجنس. التعريفات: ص ٦٠.

الله. نعم، به ضرورة في استعمال الألفاظ مستعارة ربما يغلط الأغبياء في فهمها، وذلك لقصور اللغات وضرورة المحاورات، فأما تفهيمهم خلاف الحق قصداً إلى التجهيل فمحال.^(١)

فمفاد كلام الرّازي والغزالي (٥٠٥هـ) أنّ السبب في وقوع الناس في التشبيه أو التجسيم أو النفي هو تقصير مَنْ تَوَهَّم هذه الأمور في كسب معرفة التقديس وتقديمه على النظر في الألفاظ، ولو حصلوا تلك المعرفة أولاً وقَدَّموها لما جهلوا.^(٢)

هذه هي الوجوه الخمسة التي ذكرها الرّازي لبيان الحكمة من إيراد آيات متشابهات فيما يخصّ صفات الله سبحانه، وقد تبين ما لها وما عليها.

* * *

وقد ذكر مفسرون آخرون حكماً وفوائد أخرى لورود المتشابه، سيتم ذكر بعض منها.

الوجه السادس:

ما ذكره ابن قتيبة (٢٧٦هـ) من أنّ "القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللّٰقن،^(٣) وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي."^(٤)

فهو يرى أنّ هذا الأمر أسلوب من أساليب العرب في الخطاب، والقرآن ما خرج عن أساليبهم، فجاء فيه الواضح الجلي وجاء فيه المتشابه الخفي.

الوجه السابع:

ما قاله الزمخشري (٥٣٨هـ) من أنّ ورود المتشابه فيه ابتلاء من الله لعباده وذلك للتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه.^(٥)

الوجه الثامن:

ما ذكره الزمخشري (٥٣٨هـ) أيضاً، حيث قال: "لأنّ المؤمن المعتقد أنّ لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه

(١) إجماع العوام: ص ٣٢٥. باختصار وتصرف يسير.

(٢) ينظر: إجماع العوام: ص ٣٢٥.

(٣) اللّٰقن: سريع الفهم.

(٤) تأويل مشكل القرآن: ص ٥٨.

(٥) ينظر: الكشف: ص ١٦١.

وغيره، ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه.^(١)

الوجه التاسع:

ما ذكره البيضاوي (٦٨٥هـ) من أن السبب في إيراد المتشابهات في القرآن الكريم هو إظهار فضل العلماء، حيث يزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبر المتشابهات وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها.^(٢)

* * *

ومن الجدير بالذكر أن من قال: المتشابه لا يعلمه إلا الله، ذكر حكماً لورود ألفاظ لا يفهمها أحد، منها:

الوجه العاشر:

الابتلاء والامتحان بالتوقف في فهمه والتعبد بالاشتغال من جهة التلاوة،^(٣) فالعقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه، كابتلاء البدن بأداء العبادة، فالحكيم إذا صنّف كتاباً أجمل فيه أحياناً ليكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه، والملوك تكثر في أمثلتهم علامات لا تدركها العقول.^(٤)

ولو لم يُبتل العقل الذي هو أشرف البدن لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد، والمتشابه هو موضع خضوع العقول لبارئها استسلاماً واعترافاً بقصورها وعندها يستأنس إلى التذلل بعز العبودية.^(٥)

هذا أحد الوجوه التي ذكروها في الحكمة من المتشابه الذي لا يعلمه أحد إلا الله، وقد تبين سابقاً أن هذا الرأي غير صحيح، وما ذكروه هنا من الحكمة من أن الله يبتلي عقول عباده ليستسلموا ويعترفوا بقصور عقولهم ويبقوا في ذل العبودية، هذا كله كلام سليم صحيح، ولكنه لا يشترط أن يخاطبنا الله بما لا نفهم حتى نتحقق هذه الحكم، بل نتحقق بحجب بعض العلوم عن عقولنا دون أن تكون من خطاب الله لنا.

الوجه الحادي عشر:

ما ذكره الزركشي (٧٩٤هـ) من أن الحكمة من المتشابهات إقامة الحجة على المشركين، فالقرآن إنما نزل بلسانهم ولغتهم ثم عجزوا عن الوقوف على معاني هذه المتشابهات مع بلاغتهم وإفهامهم، فيدل على أن الذي أعجزهم عن الوقوف هو الله سبحانه.^(٦)

وهذا وجه مرفوض، فكيف يكون الكلام غير المفهوم دليلاً على أنه من عند الله! ألا يستطيع المشركون أن يقولوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: لو كان مفهوماً لأتيناك بمثله، لكن غير المفهوم لا يتحدى به العقلاء.

* * *

(١) الكشف: ص ١٦١.

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي: ٦/٢.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٥/٢-٧٦.

(٤) ينظر: حاشية الطيبي على الكشف: ٢٢/٤.

(٥) ينظر: حاشية الطيبي على الكشف: ٢٢/٤-٢٣. والإتقان في علوم القرآن: ١٣٤٨/٤.

(٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٦/٢.

الفصل الثاني

حقيقة التأويل عند الأشاعرة

الفصل الثاني: حقيقة التأويل عند الأشاعرة. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ضوابط التأويل عند الأشاعرة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الضوابط العقلية

المطلب الثاني: الضوابط اللغوية

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية

المبحث الثاني: مناهج التأويل عند الأشاعرة وأسباب تعدد مناهجهم. وفيه ثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: مناهج التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثاني: نقاط الاتفاق والاختلاف في مناهج التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثالث: أسباب تعدد مناهج التأويل لدى الأشاعرة

المبحث الأول: ضوابط التأويل عند الأشاعرة.

مما لا شك فيه وجود آيات في كتاب الله ظاهر ألفاظها غير مراد لله قطعاً، وإنما أراد بها سبحانه معنى آخر مما يستعمله العرب بطرق مجازية، فعند ذلك لا بدّ من صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر، وهذا ما يسمى اصطلاحاً بالتأويل.

وقد سبق أن تبين في الفصل التمهيدي أنّ التأويل كان موجوداً كآلية عمل بها المسلمون منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنه كمصطلح فهو حادث جديد، شأنه في ذلك شأن المصطلحات في غالب العلوم كالتجويد والنحو والبلاغة وأصول الفقه والقراءات.

إذاً التأويل كآلية متقدم تاريخياً عن نشأة الأشاعرة والفرق كلها، بل قد ورد على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث قدسي يعلمنا الله سبحانه وتعالى فيه التأويل حين تتوفر شروطه، فعن أبي هريرة (هـ ٥٩) رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنّ الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! قال: أما علمت أنّ عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟! قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان، فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم استسقيتك، فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟! قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي).^(١)

فهنا ينصّ الله سبحانه وتعالى على أنّ المراد باللفظ غير ظاهره، وذلك في قوله: (أما علمت أنّ عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟)، فلا يمكن لأحد أن يقول: إنّ الله يمرض لا كمرضنا، فهذا خروج عن دين الإسلام، مع أنّ ظاهر اللفظ في قوله (مرضت) يدلّ على أنّ المرض متعلق به سبحانه، وليس لقائل أن يقول: إنّ الله يمرض لمرض فلان، ولا أن يعتقد أنّ الله عند المريض حقيقة، قال النووي (هـ ٦٧٦): "قال العلماء: إنّما أضاف المرض إليه سبحانه وتعالى، والمراد: العبد، تشريفاً للعبد وتقريباً له، قالوا: ومعنى: وجدتني عنده، أي: وجدت ثوابي وكرامتي، ويدل عليه قوله تعالى في تمام الحديث: لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، لو سقيته لوجدت ذلك عندي، أي: ثوابه".^(٢)

فالتأويل هو آلية يستخدمها العاقل لدفع إبهام التعارض بين الأدلة، فالأصل الذي ينطلق منه المسلم أنه لا تناقض بين العقل والنقل ولا بين نقل ونقل آخر، فإنّ وجد ذلك فلا بدّ من ضعف أحدهما أو أننا فهمنا أحد هذه الأدلة فهماً غير صحيح، فهنا يأتي دور التأويل لحل هذا الإشكال، فهو آلية ووسيلة يتوصل بها إلى هذا الأصل الأصيل عند المسلم.

(١) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض ٤/ ١٩٩٠، (٢٥٦٩).

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ١٦/ ١٢٦.

وانطلاقاً من هذا الكلام فإن كل الفرق الإسلامية احتاجت إلى التأويل واستخدمته، وقد تنبّه الرّازي لهذا الأمر فقال: "جميع فرق الإسلام مُقرّون بأنه لا بدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار" (١) حتى أبعد الناس عن التأويل كالظاهرية والمجسمة والإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) قد لجؤوا إليه واستخدموه. وكما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي: "إنّ الظواهر الكثيرة المتعارضة في القرآن الكريم تقضي بضرورة التأويل". (٢)

فمن تأويلات الظاهرية ما ذكره ابن حزم (٤٥٦هـ) في تأويل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فقد تكلم بكلام فاق فيه الأشاعرة والمعتزلة حسناً رغم شدة ظاهرية في مسائل الفقه، فأول الاستواء بفعل فعله الله في العرش، وردّ على المجسمة بردود قوية. (٣)

ومن تأويلات ابن تيمية (٧٢٨هـ) الذي حارب التأويل، تأويل قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] حيث أولّه؛ لأنه تعارض عنده مع قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فإنه حمل آية الاستواء على ظاهرها، وهذا الظاهر متعارض مع ظاهر آية المعية، فقال: المراد من المعية هنا المعية بالعلم والقدرة والسلطان لا معية الذات، (٤) فلجأ إلى التأويل وإن لم يسمه تأويلاً وتهرب من هذه التسمية، مع أنّ المسألة ليست مسألة مصطلحات إنما هي مسألة منهج وآلية.

ومن تأويلات الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ما نُقل عنه بسند صحيح من تأويله لقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ﴾ [الفجر: ٢٢] حيث أوله بمجيء الثواب، قال البيهقي (٤٥٨هـ) معقّباً على هذا النقل: "وهذا إسناد لا غبار عليه". (٥) وفي قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢] للإمام أحمد في الآية قولان وكلاهما تأويل، الأول: ما ذكره من أنّ المقصود بقوله: ﴿مُحَدَّثٍ﴾ يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث، لا الذكر نفسه هو المحدث. والثاني: أنه يحتمل أن يكون ذكراً آخر غير القرآن، وهو ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو وعظه إياهم. (٦) وهناك تأويلات أخرى صريحة للإمام أحمد ذكرها الرّازي. (٧)

إذاً فالتأويل لا بدّ منه لكل الفرق، ولم ينكر أصل التأويل صاحب مذهب من المذاهب، فهو أمر سائغ، لم يتفرد به الأشاعرة والمعتزلة، بل هو مما أجمع عليه أهل المذاهب، وإنما الخلاف كان في التفاصيل كما قال الجويني (٤٧٨هـ)، (٨) ولم يزل الراسخون في العلم من علماء الأمصار في كل عصر، منذ عهد الصحابة عاملين به دون

(١) تأسيس التقديس: ص ١١٦.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ١/٢٢٤.

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/٩٦-٩٩.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: ٥/٤٩٧.

(٥) البداية والنهاية: ١٤/٣٨٦.

(٦) ينظر: البداية والنهاية: ١٤/٣٨٥-٣٨٦.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٩/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. وتأسيس التقديس: ص ١١٨.

(٨) ينظر: البرهان في أصول الفقه: ١/٥١٥.

نكير، كما ذكر الآمدي (٦٣١هـ).^(١)

فإذا ثبت أنَّ التَّأْوِيلَ مستخدم عند كل الفرق، فلا بدَّ من وضع ضوابط له حتى يُعلم المقبول منه والمردود، وإلا أصبح التَّأْوِيلُ تحكُّماً، وانقلب القرآن بعد ذلك إلى ألعوبة بيد من يشاء، فهناك آيات كما ذكر الرَّازِي لا تقبل التَّأْوِيلَ،^(٢) وكَم من تأويل هو في الحقيقة تحريف لمراد المتكلم، والقائل بهذا التحريف يدعي أنه يؤوِّل تأويلاً صحيحاً، وأنَّ مخالفه هو الذي حرَّف مراد الشارع، "قالحنبلي يكفِّر الأشعري زاعماً أنه كذَّب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفِّر زاعماً أنه مشبه وكذَّب الرسول في أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، والأشعري يكفِّر المعتزلي زاعماً أنه كذَّب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفِّر الأشعري زاعماً أنَّ إثبات الصفات تكثير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد".^(٣)

وقد غالت بعض الفرق كالجهمية والباطنية في استخدام التَّأْوِيلِ، فأولوا دون شرط أو قيد، "وقد نهض كثير من علماء السلف ومن بعدهم لمقاومة هذه النزعات، ونشطوا للردِّ على الجهمية نشاطاً عظيماً في مسألة المغالاة في تأويل الآيات التي تثبت لله صفات لما في هذا التَّأْوِيل من خطر على القرآن وتفهم معانيه".^(٤)

لذا لا بدَّ من بيان ضوابط التَّأْوِيلِ الصحيح، ولا بدَّ من بيان الدواعي التي دفعتنا للقول بهذه الضوابط، فهي تجعل من النصِّ أصلاً والمذهب المتَّبَع من المؤوِّل تابعاً، فإنَّ وُجِدَت هذه الضوابط عُدَّ التَّأْوِيل مقبولاً صحيحاً، وإلا كان لعباً وتحريفاً للنص.

وسيتبيّن من خلال بيان هذه الضوابط ما إذا كان التَّأْوِيل الذي قال به الأشاعرة عموماً والرَّازِي خصوصاً ملتزماً بهذه الضوابط أم كان نصرة لمذهبهم وآرائهم.

وقد قسِّمْتُ الضوابط المعتمدة في التَّأْوِيل إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الضوابط العقلية.

القسم الثاني: الضوابط اللغوية.

القسم الثالث: الضوابط الشرعية.

* * *

(١) ينظر: الإحكام للآمدي: ٥٣/٣.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٠/٣١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ [النبا: ٢٩].

(٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ص ٢٩.

(٤) تفسير آيات العقيدة: ٣٦/١.

المطلب الأول: الضوابط العقلية.

إنّ قضية علاقة العقل بالنقل شغلت الفرق الإسلامية، وكان لكل فرقة منها نظرتها الخاصة إلى طبيعة هذه العلاقة، فبعضهم وقع في التفريط ففقد العقل وجعله حاكماً على الشرع، وبعضهم وقع في الإفراط فألغى مكانة العقل بالكلية، وادعى أنّ من يستخدم عقله في أمور الدين يجعل من عقله إلهاً يعبد من دون الله.^(١) وأحد الباحثين اتهم الأشاعرة عموماً والرازي خصوصاً بأنهم يقدمون عقولهم على النقل، وإلا لَمَا أولوا آيات الصِّفات حسب زعمه.^(٢) وسيتبين في هذا المطلب مدى صحة هذه الدعاوى.

الضوابط والقواعد العقلية في التأويل:

- ١- تقديم الدليل القطعي مهما كانت جهته على الدليل الظني مهما كانت جهته.
- ٢- العقل يوجب لله كلّ كمال، ويُحيل في حقه كلّ نقص، ويجوز عليه إيجاد أو إعدام أيّ ممكن.
- ٣- لا تحدث لله صفة.
- ٤- يكون التأويل عند الاستحالة العقلية.

* * *

الضابط الأول: تقديم الدليل القطعي مهما كانت جهته على الدليل الظني مهما كانت جهته.

لا بدّ لفهم هذا الضابط من بيان عدّة نقاط ثار حولها جدل كبير بين الباحثين.

علاقة العقل بالنقل عند الأشاعرة:

إنّ الله تعالى أعطى الإنسان حين ولادته وسائل للعلم والمعرفة، حيث قال: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] فهذه ثلاث وسائل تستفاد منها العلوم، الوسيلة الأولى هي: السمع، ومن خلال السمع يأتي النقل والخبر الصادق، والوسيلة الثانية هي: البصر، ومن خلاله نشاهد الوقائع والتجارب العلمية، وقد ذكر الأبصار وأراد الحواس كلّها، والوسيلة الثالثة هي: الأفئدة، أي العقول، وهي قسمان: البديهية والكسبية.^(٣)

والعلاقة بين هذه الوسائل والأسباب الثلاثة علاقة تعاون وتكامل، فالحواس لا تستغني عن العقل في عملها فهو يكتشف خطأها إنّ هي أخطأت، والعقل لا يستغني عن الحواس التي تُمدّه بما يحتاجه، وكذلك النقل والخبر الصادق يحتاج إلى العقل الذي يحلّله ويفهمه ويثبت صدقه، والعقل محتاج إلى النقل ليمدّه بما غاب عنه، مما لا

(١) وقد جعلهم الغزالي خمس فرق، ينظر تفصيل ذلك في: قانون التأويل: ص ٦-٩. وسيأتي الكلام عنها بعد قليل.

(٢) ينظر: منهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٣١.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٤١/٢٠.

سبيل إلى معرفته إلا بالنقل.

وقد أمرنا الله تعالى ألا نتَّبِعَ شيئاً إلا إذا وصلنا من خلال طريقٍ من هذه الطرق، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وفي هذا مدح لكل وسيلة من هذه الوسائل من حيث كونها طريقاً إلى العلم، وفي هذا لفت للنظر إلى وجوب استخدام هذه الوسائل؛ لأنها طرق العلم، فالله تعالى هو الذي نصب هذه الوسائل طرقاً للمعرفة والعلوم.^(١)

ومن هنا كان انطلاق المدرسة الأشعرية للجمع بين العقل والنقل في الاستدلال، فلا هم أخذوا النقل وأهملوا العقل، ولا هم أخذوا العقل وأهملوا النقل، وإنما العقل أصل من أصول الاستدلال والنقل أصل من أصول الاستدلال، وهما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة، فكل في مكانه وتخصصه هو أصل، فالعقل أصل ومرجع في إثبات صحة النقل، والنقل أصل ومرجع في بيان الأحكام الشرعية، وفي بيان المغيبيات التي لا يمكن للعقل بمفرده أن يصل إليها. وهذا ما أشار إليه الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) حين قال: "حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن يُردَّ كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية"^(٢) وفي كتابه (اللمع) نجد منهجه في غالب الكتاب يستشهد ويستدل على معتقده بالنقل ثم يشفع ذلك بدليل العقل، وبهذا نعلم أن الإمام أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) قد سلك في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل، فيثبت ما جاء في القرآن والحديث من صفات لله ورسله واليوم الآخر والجنة والنار، ويتَّجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية فيستدل بها على صدق ما جاء في القرآن والسنة عقلاً بعد أن أوجب التصديق بها نقلاً، فهو اتخذ العقل خادماً للنقل دون إلغاء لمسلك العقل في الاستدلال، إذ إنَّ المسلك العقلي هو المسلك الوحيد للرد على غير المؤمنين من فلاسفة ودهريين، كما هو المسلك الأمثل للرد على المؤمنين الذين يتمسكون بفهمهم الخاطئ لبعض الأدلة النقلية.^(٣)

إذاً "جمع الإمام الأشعري بين الأدلة العقلية والنقلية في الاستدلال على نصره العقائد الإسلامية، وجعل الفلسفة في خدمة الدين."^(٤)

وهذا ما مشى عليه تلاميذ الإمام الأشعري وأتباعه من بعده، فهذا الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) الذي يعدّ المؤسس الثاني لعلم العقائد الإسلامية على الطريقة السنية الأشعرية^(٥) يتَّبِع منهج إمامه الأشعري في الجمع بين حجج العقل

(١) ينظر: النقد والتقويم: ص ٣١-٣٢.

(٢) استحسان الخوض في علم الكلام: ص ١٧.

(٣) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ١٥٨-١٥٩.

(٤) تفسير آيات العقيدة: ٤٠/١.

(٥) صاغ الإمام أبو الحسن الأشعري مذهب أهل السنة والجماعة صياغة كلامية، ودلّل عليه بالبراهين العقلية، بطريقة أوسع وأوضح من الصورة التي قدمها من سبقه كالكلابي (٢٤١هـ) والمحاسبي (٢٤٣هـ)، فظهرت على يديه عقائد أهل السنة والجماعة في صورة عقلية منهجية، ثم جاء الباقلاني (٤٠٣هـ) فزاد في تركيز أصول هذه العقائد وتعميق أبعادها حتى غدّ الواضع لطريقة الجدل الكلامي لمن جاء بعده. ينظر: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص ٧٣.

والنقل فيذكر في كلامه عن الدليل أن الأدلة على ثلاثة أضرب: عقلية، ومثل له بما يجب لله من صفات كالحياة والعلم والقدرة، وسمعية شرعية، ولغوية.^(١) وقال أيضاً: "الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه: كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع الأمة وما استُخرج من هذه النصوص وبُني عليها بطريق القياس والاجتهاد وحجج العقول."^(٢)

إذاً فالدليل العقلي عند الأشاعرة مقبول في مسائل العقائد كما الدليل النقل، وهذا ما أكد عليه الغزالي (٥٠٥هـ) حين قسّم الناس خمس فرق بالنسبة لموقفهم من علاقة العقل بالنقل، فالفرقة الأولى قاموا بتجريد النظر إلى المنقول وإهمال المعقول بالكليّة، والفرقة الثانية على العكس تماماً فجعلت النظر إلى المعقول مع إهمال تام للمنقول، والفرقة الثالثة جعلت المعقول أصلاً، والمنقول تابعاً، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، والفرقة الرابعة جعلت المنقول أصلاً، والمعقول تابعاً، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، والفرقة الخامسة جعلت كل واحد أصلاً، ثم وصف الغزالي هذه الفرق بأنها هي الفرقة المحققة التي نهجت النهج القويم.^(٣)

وقال أيضاً: "وأئني يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر؟! أولاً يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، وبرهان العقل هو الذي عرف صدقه فيما أخبر؟! وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟!"^(٤)

فالعلاقة بين العقل والنقل عند الأشاعرة تكاملية، فالأشاعرة هم الذين أعادوا للنص مكانته التي أغفلها المعتزلة، كما أنهم لم يرفضوا العقل كما فعل الحشوية، بل صدّروا كتبهم الكلامية بفصل يتكلمون فيه عن النظر وأحكامه، والدليل وأنواعه، وهذا ما جعل أحد الباحثين يصف المذهب الأشعري بأنه متّسم بالنزعة التوفيقية بين العقل والنقل.^(٥) إذ إن "كل اختلاف يطرأ على التوازن بين النقل والعقل يؤدي إلى نتائج قد تكون بعيدة عن النتائج التي توصل إليها جمهور المسلمين من أهل السنة وبالتالي تكون غير مقبولة، وتصبح عرضة لسهام المنتقدين."^(٦)

وإذا أتينا إلى الرّازي نجد موافقاً لإمامه الأشعري وللأشاعرة الذين سبقوه في نظره للعلاقة بين العقل والنقل بالمجمل، حيث يقول: "صفات الله تعالى على قسمين: منها ما يمكن معرفته بمحض دلائل العقل، ومنها ما لا

=ولا بدّ من التنبيه على أن القول بأن الباقلاني هو الواضع لطريقة الجدل الكلامي معناه أن له مزيد عناية بتحرير هذه الطريقة، لا أنه -كما يقول ابن خلدون- "وضع المقدمات العقلية التي تتوقّف عليها الأدلة والأنظار كإثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك" مقدمة ابن خلدون: ٣/٣٤. وذلك لأن أبا الحسن الأشعري قد تكلم في هذه المقدمات وذكر آراءه حولها والتي نقلها لنا ابن فورك في كتابه (مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري).

(١) ينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: ص ١٥.

(٢) الإنصاف: ص ١٩.

(٣) ينظر: قانون التأويل للغزالي: ص ٦-٩.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٦٦.

(٥) قال ذلك الدكتور إبراهيم مذكور. ينظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: ٥٠/٢.

(٦) تفسير آيات العقيدة: ٥٦٤/٢.

يمكن معرفته إلا بالدلائل السمعية.^(١) وهو يأخذ بكل دليل في مكانه، فتراه يقسم العقائد حسب الأدلة التي أثبتتها إلى أقسام ثلاثة:

منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية: وهو كل ما يتوقف صحة السمع على صحته.

ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل: وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلاً، فالقطع بأحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي.

ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معاً: وهو كل أمر عقلي لا يتوقف صحة السمع على العلم به.^(٢)

فالدليل عند الرّازي إما أن يكون عقلياً أو سمعياً، وكل واحد منهما أصل في بابه،^(٣) وهذا ما سار عليه أئمة الأشاعرة من قبله. وفي هذا التقسيم ردٌ على بعض الباحثين حيث ادعى أنّ الرازي أنكر إمكان الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية.^(٤)

فالرّازي -كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي-: "زواج بين العقل والنقل، وأعطى لكل عنصر منهما حقه في البحث والمعالجة، فمن ناحية النقل يستعين بالقرآن نفسه على توضيح معاني الآيات، ويستعرض أحياناً آيات كثيرة من أجل الغرض نفسه، وهو توضيح معنى الآية، وتقصيل جوانب الموضوع المتحدث عنه، ويلجأ إلى التفسير النبوي ... ويظهر الجانب العقلي في تفسيره بشكل أكبر في المباحث العقدية المتعلقة بالإلهيات والنبوات، حيث يطيل الوقوف عند الآيات التي توجه الأنظار إلى الكون وما فيه من مخلوقات للوصول إلى الخالق العظيم."^(٥) ليصل بعد ذلك إلى نتيجة مفادها أنّ الرّازي جعل العقل خادماً للنقل، حيث قال: "وإذا كان قد عُرف عن الإمام الرّازي بأنّ تفسيره يمثل ذروة المنهج العقلي من بين تقاسير أهل السنة، فإنه لم يستخدم هذا المنهج استخداماً مغالياً ليكون حاكماً على النصّ، وحاملاً له على هدمه بمعاول التأويل، كما حدث لبعض الفرق العقدية الإسلامية، وإنما جعله خادماً للنصّ، وطريقاً من طرق الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص وما تقيده من المعاني."^(٦)

هذه هي علاقة العقل بالنقل عند الرّازي وأئمة الأشاعرة، إلا أنه وردت بعض العبارات عن الرّازي وعن بعض أئمة الأشاعرة تفيد أنّ الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، كما نقل عنه عبارات تفيد أنّ العقل يقدم على النقل، لذا سيأتي ذكر هذه العبارات بعد قليل ليُعلم حقيقة موقف الرّازي خصوصاً والأشاعرة عموماً في ذلك.

(١) مفاتيح الغيب: ٦٥١/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحَاناً مِمَّا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى: ٥٢].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٧/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَى عَلَى الْكَافِرِينَ هَؤُلَاءِ أَلَهُمْ شُهَدَاءُ فَلِلَّهِ شَهَادَةٌ نَبِيِّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩].

(٣) ينظر: الأربعين في أصول الدين للرّازي: ٢٥١/٢.

(٤) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٢٩/١.

(٥) تفسير آيات العقيدة: ٤٨٢/٢. وينظر: ٤٩٢/٢.

(٦) تفسير آيات العقيدة: ٤٨٣/٢.

الأدلة النقلية بين الظنية والقطعية عند الأشاعرة:

لا خلاف بين العلماء في أنّ القرآن الكريم قطعي الثبوت بكيّيته، أمّا من حيث الدلالة فهو قطعي في بعضه وظني في بعضه الآخر، وأمّا الأحاديث النبوية ففيها القطعي والظني في الثبوت والدلالة.

فأحاديث الآحاد الصحيحة -إنّ تمّ النظر إليها مجردة عن القرائن والأحوال- لا تغيد إلا الظنّ، فإنّ تفاوت الأخبار قوة وضعفاً حسب عدد الرواة وثقتهم وعدالتهم أمر لا يناع فيه عاقل؛ وذلك لاحتمال السهو والنسيان والغلط وغير ذلك، وقد يَحْتَفُّ بأحاديث الآحاد قرائن خارجية تجعلها تغيد القطع، وهذا ما ذكره جمهور العلماء من أهل الحديث فضلاً عن علماء الفقه والأصول والكلام، كما ذكر ذلك النووي (٦٧٦هـ)،^(١) وأضاف قائلاً عن حديث الآحاد: "وأما من قال يوجب العلم فهو مكابر للحسّ".^(٢) وعدّ الغزالي (٥٠٥هـ) هذا الأمر من المعلوم بالضرورة، وقال: "وإنّا لا نصدّق بكل ما نسمع، ولو صدّقنا وقدّرنا تعارض خبرين، فكيف نصدّق بالضدين؟!"^(٣) وقال الرّازي: "خبر الواحد لا يغيد إلا الظن".^(٤) وهو عين ما قال به الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) فيما نقله عنه ابن فورك (٤٠٦هـ) من أنّ أخبار الآحاد يُعمل بها ولا يُقطع بصحتها، مثلاً مثل قبول شهادة الشاهدين من الأخذ بها دون القطع بصحتها.^(٥)

وهذا أمر لم يتفرد به الأشاعرة كما ادعى ذلك أحد الباحثين،^(٦) وإنّما هو منقول عن أبي حنيفة (١٥٠هـ)^(٧) ومالك (١٧٩هـ)^(٨) والشافعي (٢٠٤هـ)^(٩) وأصحّ الروايات من أقوال أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)،^(١٠) وهو ما يُفهم من صنيع البخاري (٢٥٦هـ) الذي عقد باباً في صحيحه بعنوان: "باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام"^(١١) فنرى أنه ما ذكر إلا أموراً عملية يُكتفى فيها بالظنّ، لا اعتقادية تقوم على القطع.^(١٢) كما أنّ صنيع البخاري في كتابه يدل على أنه لم يقطع بصحة بعض ما جاء فيه، فنجده يروي روايات متضاربة لقصة واحدة لا يمكن الجمع بينها، مما يمنع القطع برواية منها، ومن أمثلة ذلك كما ذكر السيوطي (٩١١هـ) أنّ البخاري أخرج "قصة جمل جابر (٧١هـ) من طرق، وفيها اختلاف كثير في مقدار الثمن،

(١) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ١٣١/١.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ١٣٢/١.

(٣) المستصفى: ١٧٩/٢.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٧٣/١. عند بحثه للمسائل الفقهية المستنبطة من سورة الفاتحة.

(٥) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ص ٢٣، ص ٢٦.

(٦) ينظر: منهج الأشاعرة: ص ٦١، بل وفي الكتاب نفسه ص ٢٢، ادعى المؤلف أن الأشاعرة يردون حديث الآحاد بكيّيته.

(٧) ينظر: المبسوط: ٨٠/٣.

(٨) ينظر: الإشارة في أصول الفقه: ص ٢٦.

(٩) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه: ٢٦٣/٤.

(١٠) ينظر: روضة الناظر: ٣٠٢/١-٣٠٣.

(١١) صحيح البخاري: ٨٦/٩.

(١٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر: ٢٣٤/١٣.

وفي اشتراط ركوبه، وقد رجّح البخاري الطرق التي فيها الاشتراط على غيرها، مع تخريج الأمرين، ورجح أيضاً كون الثمن أوقية مع تخريجه ما يخالف ذلك.^(١)

إذاً فالأدلة النقلية منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني، فليست كل الأدلة النقلية قطعية، وليست كلها ظنية.

وقد ذكر الرّازي في عدة مواضع من كتبه كلاماً يُفهم منه أنّ الأدلة النقلية لا تقيد إلا الظن، هكذا دون تفريق بين متواتر وآحاد، وهذا من أكثر ما يلام عليه الرّازي، كما ذكر أنه لا بدّ من تحقق عشرة أمور حتى يكون الدليل النقلية قاطعاً، وهي أمور يستحيل وجودها في دليل نقلي.

والأمور العشرة هي: "عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ، وعدم المعارض العقلي."^(٢)

وقد نسب ابن تيمية (٧٢٨هـ) القول بأن الأدلة النقلية لا تقيد اليقين إلى الرّازي وجعله أول من قال به، وأنّ المعتزلة لم يقولوا به، بل كانوا أشد تعظيماً للأدلة النقلية وأكثر استدلالاً بها من الرّازي.^(٣) وعدّ ابن القيم (٧٥١هـ) قول الرّازي طاغوتاً.^(٤)

والحقيقة أنّ هذا القول مع ذكر الرّازي له إلا أنه ليس القول المختار عنده، وقد تمّ أخذ نصّ من كلامه وإغفال نصوص أخرى، فالرّازي قد ذكر أنّ الدليل النقلية قد يفيد اليقين إذا احتف بقرائن، وقد نصّ على ذلك العلماء،^(٥) كما أنّ الأصل أنّ قيد الحيثية في كلام العلماء يجب مراعاته، فما ذكره مطلقاً في مكان ومقيداً في آخر، وجب حمل ذلك الإطلاق على التقييد، فعلينا أن نفهم كلام المتكلم كما يريد، لا كما نريد ثم نلومه على فهمنا!!

قال الكوثري (١٣٧١هـ): "وأما ما أجمله الفخر الرّازي في (المحصّل)،^(٦) فقد أوضحه في (المحصول)^(٧) و(نهاية العقول)،^(٨) واعترف فيهما بأنّ القرائن قد تعيّن المقصود فيفيد الدليل اللفظي اليقين، فيفلت بذلك من أيدي المشككين إمكان التمسك بقول الرّازي في (المحصّل)."^(٩)

والرّازي بعد أن أورد أدلة من ادعى أنّ الأدلة النقلية لا تقيد اليقين في كتابه (الأربعين في أصول الدين)

(١) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: ٥٦/١.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: ص ٥١. وينظر: معالم أصول الدين: ص ٢٢. والمطالب العالية: ١١٣/٩.

(٣) ينظر: درع تعارض العقل والنقل: ٢٧٥/٧.

(٤) ينظر: الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة: ٦٣٣/٢.

(٥) ينظر مثلاً: البدر الطالع في حل جمع الجوامع: ١٨١/١.

(٦) ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص ٥١.

(٧) ينظر: المحصول من علم الأصول: ٤٠٨/١.

(٨) ينظر: نهاية العقول: ١٤٢/١-١٤٥.

(٩) نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة: ص ٨١-٨٢.

ذكر أنّ هذا الكلام على إطلاقه ليس صحيحاً، بل توجد قرائن تجعل دليل النقل قطعياً.^(١)

وقال في (المحصول): "وأما النقل: فهو إما تواتر أو آحاد، والأول يفيد العلم والثاني يفيد الظن".^(٢)

وقد ذكر في تفسيره كلاماً يفهم منه أنه قد يكون الدليل النقلى قطعياً حيث قال: "واعلم أنّ السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب؛ لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالأولى تركها".^(٣)

وقد ذكر الشيخ بخيت المطيعي (١٣٥٤هـ)^(٤) كلاماً نفسياً حاصله أنّ للقطعي إطلاقين، يطلق ويراد منه: ما لا احتمال فيه أصلاً، وهو البرهان العقلي، والدليل النقلى قطعي الثبوت إذا حَقَّتْ به قرائن قاطعة تعيّن المراد منه، والرّأزي لا يمنع أن يكون الدليل النقلى يفيد اليقين إذا احتقّ بقرائن. ويطلق كذلك ويراد منه: ما لا احتمال فيه يعتبر في العرف والعادة، والرّأزي لا يمنع أن تكون النصوص ودلالات الألفاظ تفيد هذا النوع من اليقين ولو لم تحتف بالقرائن.^(٥)

ولا بد من التنبيه إلى أنّ احتمال الدليل اللفظي لبعض هذه الاحتمالات العشرة التي ذكرها الرّأزي هو أمر طبيعي في كل نص لغوي، فلا مانع من ذكر هذه الاحتمالات، ولا يلزم من ذكرها التشكيك في النقل كما قد يُظن، بل فيه تسهيل على من يريد فهم النصّ.

* * *

تقديم العقل على النقل عند الأشاعرة:

إنّ الله مدح في كتابه أقوماً لأنهم يعقلون، ولم يرد في أي نص شرعي ذم للعقل، فالعقل ممدوح مطلقاً، ولا يوجد شيء اسمه عقل مذموم إلا على سبيل المجاز.

ولما أرشدنا الله تعالى إلى وسائل المعرفة في قوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨] عطفها على بعضها البعض بالواو التي تفيد مطلق الجمع، ليعلمنا أنه لا وجود لتعارض بين أي واحد من هذه الثلاثة، ومع عدم وجود التعارض يستحيل وجود ترجيح؛ لأنّ الترجيح فرع التعارض، وعلى هذا فمن قدّم أو رجّح أمراً على أمر منها يكون مخالفاً لنص القرآن الكريم.^(٦)

وقد ألف ابن تيمية (٧٢٨هـ) كتاباً كبيراً أسماه (درء تعارض العقل والنقل) طبع في عشرة أجزاء، وكان

(١) ينظر: الأربعين في أصول الدين: ٢/٢٥٤، وينظر: المحصول من علم الأصول: ١/٤٠٨.

(٢) المحصول للرّأزي: ١/٢٠٣.

(٣) مفاتيح الغيب: ٣/٥٢٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْنَفَى لُؤْمِي لِقَوْمِهِ﴾ فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ [البقرة: ٦٠].

(٤) هو محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي، مفتي الديار المصرية ومن كبار فقهاءها، اتصل بجمال الدين الأفغاني، ثم كان من أشد المعارضين لحركة الإصلاح التي قام بها محمد عبده، وعين مفتياً للديار المصرية إلى أن توفي بالقاهرة، له كتب منها: إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة وأحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدع من الأحكام والبدع الساطع على جمع الجوامع، مات سنة (١٣٥٤هـ). ينظر: الأعلام: ٦/٥٠.

(٥) ينظر: سلم الوصول لشرح نهاية السؤل: ٤/٥٩.

(٦) ينظر: النقد والتقويم: ص ٣٢.

الهدف منه الرد على الرّازي في قانونه الكلي في التعامل مع آيات الصّفات والنصوص المتشابهة،^(١) وذكر فيه أنّ الرّازي قد قدّم ما رآه بعقله على ما جاءت به الأنبياء، ثم شبه فعله بفعل النصارى في أنهم فهموا من إنجيلهم إلهية عيسى عليه السلام، ثم زاد على ذلك وادعى أنّ النصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء من الرّازي ومن قال بقوله!!^(٢) والملاحظ أنّ ابن تيمية (٧٢٨هـ) لم يُعرّف العقل ولم يذكر أيّ مثال في هذا الكتاب الضخم على آية قرآنية قدّم الرّازي أو الأشاعرة عقولهم عليها، وإنما كان الأمر دعوى مجردة، وفرق كبير بين مخالفتهم الآلية ومخالفتهم لفهم ابن تيمية للآية.

ثم جاء أتباع ابن تيمية ليذكروا في كل مناسبة أنّ متأخري الأشاعرة كالرّازي وغيره يقدمون العقل على النقل،^(٣) بل أكثر من ذلك حيث نسبوا لهم أنّ مصدر التلقي عندهم هو العقل وحده.^(٤)

وهذا فيه ادعاء بأنّ الأشاعرة لا يُعملون النصوص ولا يقدسونها، ولكنّ الواقع خلاف ذلك، فالأشاعرة كلّهم ينفون التحسين والتقبيح العقليين، ويجعلون ذلك شرعياً بمعنى ترتب الثواب والعقاب عليه، ويردّون على المعتزلة، وكفى بهذا الأمر دليلاً على مكانة النقل عند الأشاعرة، بل إنّ الرّازي -وهو أكثر من وُجهت له تهمة إهمال النقل- يرى أنّ الأدلة على ثبوت رؤية الله تعالى -وهي مسألة عقديّة كبرى- هي أدلة نقلية لا عقلية.^(٥) كما أنّ من متأخري الأشاعرة الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) الذي علّق على تعريف العضد الإيجي (٧٥٦هـ)،^(٦) لعلم الكلام السني بما يرفع الوهم من أنّ الأشاعرة يقدمون العقل على النقل ويأخذون عقائدهم من العقل المجرد عن النقل ثم يردون العقائد الشرعية المخالفة لعقولهم، حيث قال: "واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعاراً بأنّ ثمره الكلام إثباتها على الغير، وأنّ العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه."^(٧) فوظيفة علم الكلام السني عند الأشاعرة -كما هو واضح من كلام الجرجاني- هي إثبات العقائد المأخوذة من النصوص الشرعية بالفهم السديد على المنكرين لها، وليست وظيفته اختراع عقائد ثم ترجيحها على ما ورد به الشرع، وذلك خلافاً لما اتهم به بعض الباحثين الأشاعرة.^(٨)

(١) وقد ذكر ابن تيمية قانون الرّازي في أول الكتاب، والعجيب أنه ذكره مبتوراً مشوهاً لا كما أراده الرّازي، ثم بنى على هذا التشويه الرد عليه.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/٤-٧.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المفسرون بين التأويل والإثبات: ١/٣٥٤. والأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٢٦-١٢٧. وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: ١/١٥.

(٤) ينظر على سبيل المثال: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١/١٥١. ومنهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٣١. والتعليقات المفيدة على منهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٨٣.

(٥) ينظر: الأربعين في أصول الدين: ١/١٩٠.

(٦) هو القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، ولي القضاء وكان إماماً في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والعربية مشاركاً في الفنون، ومن مؤلفاته: العائدات العضدية وشرح مختصر ابن الحاجب والمواقف في علم الكلام، ومن تلاميذه: سعد الدين التفتازاني، توفي سنة (٧٥٦هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١٠/٤٦. والدرر الكامنة: ٣/١١٠.

(٧) شرح المواقف: ١/٣٦.

(٨) ينظر: منهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٥١. وينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١/٤١٤.

ولا بدّ هنا أن تتم معرفة العقل الذي يتكلم عنه الأشاعرة، فقد يطلق العقل على الرأي، وهذا المعنى أجمع المسلمون على تقديم النقل عليه، ولكنّ المراد من العقل هنا معنى آخر، هو الأحكام المتفق عليها بين كل العقلاء، ولا تتغير بتغير الزمان^(١) والمكان، وقد عرّفه القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) بقوله: "هو بعض العلوم الضرورية، وهو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات ومجاري العادات، كالعلم بوجوب افتقار الأثر إلى المؤثر والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين".^(٢) وهو تعريف أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) بمزيد شرح وتفصيل.^(٣)

وقد وردت عبارات من الرّازي وغيره من أئمة الأشاعرة فيها ذكر لتقديم عقل على نقل، ولكن إن تمّ معرفة ما قصده علماء الأشاعرة بالعقل ثم قرئت هذه العبارات ضمن سياقاتها تبين المقصود من ذلك التقديم.

فمثلاً عندما يقول الرّازي: "إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه".^(٤) ويقول: "ولا يمكن ترجيح النقل على العقل؛ لأنّ العقل أصل النقل".^(٥)

فالمقصود بكلام الرّازي هنا أنّ التسليم للنقل يجب أن يسبقه علم بأنّ مصدره هو الوحي الإلهي، أي: لا بدّ من اليقين بصحة النبوة، ثم بعد ذلك يُسلم العقل للنقل فيما يعجز عن إدراكه منه.

وقد نصّ الرّازي صراحة على معنى تقديم العقل على النقل فقال: "العقل أصل في النقل من جهة أنّ النقل يتوقف في كونه حجة على شهادة العقل في المعجزة بأنها دالة على النبوة حتى يكون المخبر بذلك السمع معصوماً، فالقدح في العقل حينئذ قدح في أصل النقل".^(٦)

فالاستدلال لصحة النبوة لغير المؤمن بها لا يمكن أن يكون هو الوحي والنبوة، فيسبق العقل النقل هنا في إثبات صحة النبوة، فلا يقال لمن أنكر النبوة: إنّ دليل صدق النبي أنه أخبرنا أنه مرسل من الله.

فهنا الكلام من الرّازي لا عن تعارض العقل مع النقل، إنما عن كون العقل به ثبت النقل، فعلماء الكلام لما توسعوا في فكرة الدور كان السبب في ذلك كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي "الرد على تيارات الإلحاد والزندقة التي كانت موجودة آنذاك ولا تزال، والتي لم تكن تؤمن بالقرآن الكريم وأدلتها؛ فكان لا بدّ من مقارعتهم بأسلحتهم التي كانوا يستخدمونها في توهين العقيدة في نفوس أصحابها".^(٧)

(١) الزمان عند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم مقدر به متجدد آخر موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام. التعريفات: ص ١٥٢.

(٢) حاشية المطيعي على شرح الدردير على الخريدة البهية: ص ٣١.

(٣) ينظر: مجرد مقالات الأشعري: ص ٣١، ص ٢٨٤. وفتح الرحمن بشرح لقطة العجلان: ص ٥٨.

(٤) المحصل: ص ٥١.

(٥) مفاتيح الغيب: ٢/٢٩٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ آتَاكَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: ٧].

(٦) العقد المنظوم في الخصوص والعموم: ٢/٢٩٠.

(٧) تفسير آيات العقيدة: ١/٦٨.

ولذلك قال الغزالي (٥٠٥هـ): "من كَذَّبَ العقل فقد كَذَّبَ الشرع، إذ بالعقل عُرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي، والصادق والكاذب، وكيف يُكذَّبُ العقلُ بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل؟! "^(١)

وهذا الكلام عند النظر فيه نراه كلاماً رصيناً لا غبار عليه، لكنَّ بعض الباحثين^(٢) وجهوا التَّهم لمتأخري الأشاعرة كالجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) والرَّازي والآمدي (٦٣١هـ) بأنهم أخذوا هذه الفكرة من المذهب الاعتزالي، وهي فكرة الدور، وليت أنَّ هؤلاء الباحثين ردُّوا على فكرة الدور هذه بنقد علمي، لكنهم اكتفوا بقولهم: إنها فكرة اعتزالية، وهذا وحده لا يُعَدُّ نقداً لصحة الفكرة، ثم إنَّ ما قاله المعتزلة لا يعد باطلاً كلُّه، فهم يخطئون ويصيبون، وعلى فرض أنهم هم أول من قال بهذه الفكرة فهي مما أصابوا فيه، كما أنَّ فكرة الدور لم يقل بها متأخرو الأشاعرة دون المتقدمين منهم، فالباقلاني (٤٠٣هـ) وهو تلميذ تلاميذ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) قال بها حيث قسم الأدلة إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما يعلم بالعقل دون السمع، والثاني: ما لا يعلم إلا بالسمع، والثالث: ما يصح أن يعلم بهما جميعاً، وفصل القول في كل قسم منها.^(٣) وعبارات ابن فورك (٤٠٦هـ) تكاد تكون نفس عبارات الرَّازي، وكأنَّ الرَّازي قد استفادها منه،^(٤) بل إنَّ في كلام الإمام أبي الحسن الأشعري تصريحاً بمعنى ومضمون هذه الفكرة دون ذكر اسمها، وذلك حين قال: "ومما يجب في حكم النظر أن يبتدئ الناظر بالنظر في العقلية؛ لأنها الأصل والسمعية فرع، والأصل أول والفرع ثان، والواجب إحكام الأول قبل الثاني، فإذا فرغ مما يوجبه العقل عَرَضَ ما حصل له على السمع، فإنَّ رأى في ظاهره ما يدل على موافقته فذاك الذي يريد، وإن لم يتسق ذلك في ظاهره لمشابهته لغيره فليعلم أنَّ باطنه موافق له وأنَّ ذلك لتقصير وقع في معرفته، ثم يطلب ذلك برده إلى المحكم."^(٥)

وقد علل أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) توجُّهه لتأويل النقل بما يتوافق مع العقل، وعدم أخذه بمبدأ تقديم النقل مطلقاً ولو خالف صريح العقل بقوله: "وإنما وجب ذلك في السمع دون العقل لأجل أنَّ السمع ظاهر وباطن، وفيه محكم ومتشابه، وخاص وعام، وصور تحتمل الخصوص والعموم، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك، وليس من ورائه ما يقضي عليه ويوضح عن حقيقته."^(٦)

وقد نسب صاحب (تحرير المطالب) القول بهذه الفكرة إلى جميع الأشاعرة والماتريديَّة، وذلك حين قال: "وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه

(١) قانون التأويل: ص ٩.

(٢) ينظر مثلاً: منهج الإمام فخر الدين الرَّازي بين الأشاعرة والمعتزلة: ١١٧/١-١٢٠.

(٣) ينظر: التقريب والإرشاد: ٢٢٨/١-٢٣١.

(٤) ينظر ما قاله ابن فورك في: اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد: ص ٨٩.

(٥) مجرد مقالات الأشعري: ص ٣١٩-٣٢٠.

(٦) مجرد مقالات الأشعري: ص ٣٢٠.

فقط، والعقلية والسمعية في غيرها.^(١)

ويؤكد الرَّازِيّ على أَنَّ هذه الفكرة ليست اعتزالية بل هي أمر يتفق عليه كل العقلاء، حيث قال: "ومن العَجَب العجَاب أن يحاول العاقل إثبات صانع العالم، وكونه حيّاً فاعلاً مختاراً، وصدق الرسول، بالآيات والأخبار، ولو قيل: إنَّ من جَوَز ذلك لم يكن كامل العقل، لكان حقاً."^(٢) ولعل محمد عبده (١٣٢٣هـ)^(٣) أخذ هذا المعنى من الرَّازِيّ وصاغه بقلمه حين قال: "وتقرَّر بين المسلمين كافة -إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- أنَّ من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة."^(٤)

إذاً ففكرة الدور لم يتفرد بها المعتزلة، وإنما كل من كان له عقل يفكر به فهو قائل بها، وهي إنَّ أمعن الباحث النظر يجدها قائمة لنصرة النقل وبيان حَقِّيته من خلال إقامة الحجج والبراهين القطعية العقلية على ثبوته، وقد صرَّح الرَّازِيّ بذلك فلو تعارضاً فكذبنا القاطع العقلي ورجحنا الظاهر السمعي فسيوجب ذلك "تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن، وترجيح الدليل السمعي يوجب القدر في الدليل العقلي والدليل السمعي معاً"^(٥) إذ لولا تقدم العقل على الشرع في موضوع الإثبات كيف لنا أن نعرف الفرق بين النبي والدجال؟ وكيف ستقوم حجة الله على خلقه يوم القيامة، وكيف لنا أن نعرف أن ديننا هو الحق؟ ولماذا لا يكون ما عليه أهل الكتاب هو الحق فهم متمسكون بكتبهم التي بين أيديهم؟ كل هذه الأسئلة لا يمكن الإجابة عليها إلا إنَّ اعتمدنا العقل القاطع أساساً لإثبات صحة النقل.

إذاً، فكما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي: "إنَّ السَّمة المميزة لأهل السنة والجماعة في تفسير النصوص العقيدية وغيرها الموازنة بين العقل والنقل، وذلك بالاعتماد على العقل فيما يمكن الاستدلال عليه به لتقوية النقل وتعضيده، وبالاعتماد على النقل فيما لا سبيل إلى الوصول إليه إلا عن طريق النقل."^(٦)

إضافة إلى ذلك فإنه لو تَمَّت العودة إلى عبارة الرَّازِيّ في تفسيره لوجدناها جاءت في سياق ما إذا كانت دلالة العقل يقينية ودلالة النقل ظنية، فهنا يقدم اليقين على الظن، فقد قال بعدها بسطر: وقد وجدنا ههنا دلائل

(١) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب: ص ٤٠-٤١. وقد نسب الزبيدي (١٢٠٥هـ) هذا القول للسبكي، وهو خطأ ووهم منه. ينظر: إتحاف السادة المتقين: ٦/٧-٧.

(٢) الرياض المونقة في آراء أهل العلم: ص ٦٨.

(٣) هو محمد عبده بن حسن خير الله، مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، لما احتل الإنكليز مصر وأهم. وشارك في مناصرة الثورة العربية، فسجن ثم نفي إلى بلاد الشام، سافر إلى باريس فأصدر مع جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى)، وسمح له بدخول مصر فعاد وتولى منصب القضاء، ثم جعل مفتياً للديار المصرية، من مصنفاته: تفسير القرآن الكريم، ورسالة التوحيد وحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية وشرح نهج البلاغة، مات سنة (١٣٢٣هـ). ينظر: الأعلام: ٢٥٢/٦.

(٤) رسالة التوحيد: ص ١٩.

(٥) مفاتيح الغيب: ١١٧/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(٦) تفسير آيات العقيدة: ٥٦٤/٢.

عقلية على خلاف هذه **الظواهر**، فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية، وأما أن **الظني لا يعارض اليقيني** فلا شك فيه.^(١)

فالرّازي والأشاعرة لم يقدموا العقل على النقل مطلقاً، كما أنهم لم يقدموا النقل على العقل مطلقاً. فهم جعلوا النقل أصلاً والعقل أصلاً آخر، وقالوا بعدم تعارض الأصلين في الحقيقة، وإن وُجد فهو تعارض ظاهري متوهم لا حقيقي،^(٢) واتهامهم بتقديم العقل على النقل افتراء عليهم،^(٣) وعباراتهم في تقديم العقل على النقل لا يراد منها جواز تكذيب العقل للنقل، ولكن المراد من ذلك أن النقل فيه متشابه وفيه محكم، وبعض معاني المتشابه التي تفهم منه مخالف لدليل العقل وبعضها موافق له، فهنا يؤخذ بالمعنى الموافق لدليل العقل ويترك المعنى المخالف.

ولو وردت آية تحتل عدة معان، وأحد هذه المعاني يتعارض مع العقل وضوابطه، فيكون ذلك دليلاً على أن هذا المعنى غير مقصود، حتى وإن كان هو المعنى الظاهر من النص.

ولا شك أن علماء الأشاعرة يعلمون أن العقل القطعي لا يتعارض مع النص القطعي، لذلك لا يفترضون وقوع هذا الاحتمال من التعارض، فهو مستحيل عقلي، ومن عباراتهم في هذا قولهم: "لا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض"^(٤) وقال الإمام الجويني (٤٧٨هـ): "إذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيحٍ أشعرت بذهوله أو غباوته، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه؛ فإنه ليس بعد العلم ببيان ولا ترجيح، وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون، ولا معنى لجريانها في القطعيات، فإن المرجح أغلب في الترجيح وهو مظنون، والمظنون غير جارٍ في مسلك القطع فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها؟"^(٥) وقال الإمام الغزالي: "ولا يتصور في الأدلة القطعية تعارض."^(٦) وقال أيضاً: "فإن قيل: فهل يجوز أن يجتمع علم وظن؟ قلنا: لا، فإن الظن لو خالف العلم فهو محال؛ لأن ما علم كيف يُظنّ خلافه؟"^(٧) فالتعارض محصور في الظنيات.^(٨)

وانطلاقاً مما سبق يجب علينا أن نفهم معنى كلام الرّازي الذي شنّعه عليه ابن تيمية وأتباعه، فالرّازي يقول مُعَنُوناً: "الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟"^(٩)

ثم يقول: "اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر بظاهرها

(١) مفاتيح الغيب: ٢/٢٩٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ آتَىٰهُم مَّا كَانُوا يَنتَظِرُونَ﴾ [البقرة: ٧].

(٢) ينظر: قانون التأويل للغزالي: ص ٩.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المفسرون بين التأويل والإثبات: ١/٣٥٤.

(٤) جمع الجوامع في أصول الفقه: ص ١١٣.

(٥) البرهان في أصول الفقه: ٢/١١٤٣-١١٤٤.

(٦) المستصفى من علم أصول الفقه: ٤/٥٣.

(٧) المستصفى من علم أصول الفقه: ٤/١٦٣.

(٨) ينظر: المستصفى من علم أصول الفقه: ٤/١٦١.

(٩) تأسيس التقديس: ص ٢١٧.

بخلاف ذلك، فهنا... **نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة**، ونقطع بأنّ هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو: إن كانت صحيحة إلا أنّ المراد منها غير ظواهرها... فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات^(١)

فالرّازي يتكلم في جزئية واحدة، وهي تعارض الظواهر النقلية لا القطعية مع القواطع العقلية، ويؤكد بقوله: **"يشعر ظاهرها"** على أنّ هذا الظاهر النقلي المعارض للقطعي العقلي ليس مراداً لله، بل هو ما فهمه البعض توهماً منهم أنه مراد من كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، أمّا في الواقع فلا تعارض بين العقل والنقل.

والرّازي -كما صرح- جعل هذا الكلام قانوناً في المتشابهات لا في المحكمات، فلم يقصد أنّ المحكمات والواضحات يجب ردها إذا توهّمنا مخالفتها للأدلة العقلية.

فهو إذاً يتكلم عن تعارض قطعي مع ظني فقط لا عن تعارض قطعي مع قطعي، وهو يرجح القطعي على الظني لا لكونه عقلياً بل لكونه قطعياً، وهذا واضح من عنوانه للفصل، فلفظ (الظاهر) محتمل مع رجحانه، وأما لفظ (البرهان) فهو لا يستعمل إلا في القطعي من الأدلة.^(٢)

وفي بقية كتبه نجده ينصّ على أنّ التعارض المزعوم هو في ظواهر النصوص لا في القطعي منها، فمثلاً يقول في (نهاية العقول): "لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي".^(٣)

وقال في (المطالب العالية): "إنّ آيات التشبيه كثيرة، لكنها لما كانت معارضةً بالدلائل العقلية القطعية، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها".^(٤)

وقال أيضاً: "عند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل... القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية على التأويل".^(٥)

وبهذه النقول يتبيّن أنّ الرّازي لا يتحدث عن الدليل العقلي بإطلاق، ولا عن الدليل النقلي بإطلاق، بل يتحدث عن الدليل العقلي القاطع، والدليل النقلي الظني غير القاطع.

وهذا أمر لم يتقرّد به الرّازي وعلماء الكلام، بل إنّ الأصوليين وأهل الحديث يقولون بهذا، فتجدهم يردون خبر الواحد إذا خالف المعقول، "لأنّ الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأمّا بخلاف العقول فلا".^(٦)

(١) تأسيس التقديس: ص ٢١٧، باختصار كبير.

(٢) ينظر: النقد والتقويم: ص ٣١-٣٤.

(٣) نهاية العقول: ١/١٤٣.

(٤) المطالب العالية: ٩/١١٦.

(٥) المطالب العالية: ٩/١١٦، باختصار كبير.

(٦) اللمع في أصول الفقه: ص ٢١٥.

فإذا كان العقل مستنداً لإثبات أصل الدين وصحته، فمن باب أولى الاعتماد عليه في توثيق الأخبار عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يمكن أن يجعل الله العقل دليلاً للخلق عليه، ثم يخاطبهم بكلام يأباه هذا العقل.

قال الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ):^(١) "ولا يُقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل".^(٢)

وقال ابن الجوزي (٥٩٧هـ): "فكل حديث رأيتُه يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع".^(٣)

قال الحافظ ابن حجر (٨٥٢هـ) في حديثه عن القرائن التي يعرف بها كون الحديث موضوعاً: "ومنها ما يؤخذ من حال المروي، كأن يكون مناقضاً لنص القرآن، أو السنة المتواترة، أو الإجماع القطعي، أو صريح العقل، حيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل".^(٤)

وملخص الكلام: إن الأشاعرة عموماً والرّازي خصوصاً لا يقدمون العقل على النقل، وإنما يقدمون القطع على الظن، ولا تعارض بين القطعيات عندهم.

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الرّازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، فنص على أنه لم يلجأ إلى المجاز إلا حين جاءت الدلائل القاطعة تبرهن على أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً، فحينئذ وجب صرف لفظ السّاق إلى المجاز.^(٥)

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَادْعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [آل عمران: ٥٥] ذكر استدلال المشبهة بهذه الآية في إثبات المكان لله تعالى وأنه في السماء، ثم بين أن الدلائل القاطعة دلّت على أنه يمتنع كونه تعالى في المكان فلذا أوجب الرّازي حمل اللفظ على التأويل، وذكر له وجوهاً عدة.^(٦)

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ يَإِيلَيسُ مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِدَيِّ﴾ [ص: ٧٥] ذكر قول من أثبت لله الجوارح والأعضاء عملاً بظاهر الآية، ثم ردّ عليهم بأدلة عديدة وكان انطلاقه في ردوده من أنه ثبت بالأدلة اليقينية القطعية وجوب تنزيه الله تعالى عن هذه الأعضاء واللفظ في الآية محتمل لعدة معان غير هذا المعنى

(١) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، المعروف بالخطيب، صاحب تاريخ بغداد؛ كان من الحفاظ المتقنين العلماء المتبحرين، انتهى إليه علم الحديث وحفظه في وقته، ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه، فانه يدل على اطلاع عظيم، ومن مؤلفاته: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية و الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع و الفقيه والمتفقه، مات سنة (٤٦٣هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٩٢/١. تبين كذب المفتري: ٢٦٨. وطبقات الشافعية الكبرى: ٢٩/٤.

(٢) الكفاية في علم الرواية: ص ٣٧١.

(٣) الموضوعات من الأحاديث المرفوعات: ١٥١/١.

(٤) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: ص ٩٠. وينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح: ٢٦٧/٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٣٨/٨.

الظاهري فوجب المصير إلى أحد تلك المعاني التي ذكرها، والتي لا تناقض الأدلة القطعية.^(١)

فطريقة الرّازي هي أن ينفي المعنى المتعارض مع الأدلة القطعية اليقينية والمستلزم للنقص، ويثبت أحد المعاني الأخرى التي يحتملها اللفظ وتليق بجلال الله وكماله، وهي طريقة متقنة قائمة على أصول وقواعد علمية. ومن خلال ما سبق يتبين خطأ بعض الباحثين حيث نسب للرازي أنه قدّم عقله الفاسد وجهله لا العقل الصحيح على النقل،^(٢) وقال أيضاً: "لو تأملت عبارات الرازي لرأيته ناضحة بالإعراض عن نصوص الوحي".^(٣)

* * *

الصّابط الثاني: العقل يوجب لله كلّ كمال، ويحيل في حقه كلّ نقص، ويجوز عليه إيجاد أو إعدام أيّ ممكن.

ولأهمية هذا الصّابط نصّ الرّازي في تفسيره على أنّ من أنكر كون الله منزهاً عن النقائص والآفات يكون كافراً بذلك الإنكار.^(٤)

فكلّ كمال مطلق لا نسبي هو صفة لله واجبة له سبحانه، فكمالات الله تعالى لا حصر لها. ولم يكلفنا الله بمعرفتها على التفصيل تفضلاً منه سبحانه، فيجب عقلاً كما يجب شرعاً أن نثبت لله كل كمال يليق به، وأن ننفي عنه كل نقص لا يليق بذاته العلية.

وقد صرح علماء الأشاعرة بأنّ كلّ كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يجب إثباته لله تعالى، ولم يقولوا: إنّ مطلق الكمال هو الذي يجب إثباته لله تعالى، بل نصّوا على أنّ الواجب إثباته هو الكمال المطلق.^(٥)

وقد نقل الشهرستاني (٥٤٨هـ) عن الأشاعرة اتفاقهم على اتصاف الباري سبحانه بصفات الكمال من كل وجه، ونفي صفات النقص عنه سبحانه.^(٦)

ويجب التنبيه على أنّ الأشاعرة يرون من ضرورة كمال صفات الله أنّ يكون هذا الكمال ذاتياً، غير مستمد من غيره، ولا متوقف على غيره، ولا مشروط بحدوث، فإنه "لو كان موجودان أحدهما كماله بذاته والآخر كماله من غيره، شهد العقل بالضرورة أنّ الذي كماله بالذات أشرف من الذي كماله بغيره، والموجود الذي لو لم يفعل فعلاً

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٠/٢٦-٤١٣.

(٢) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٢٨/١.

(٣) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٣٠/١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٨٢/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٦/١٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ١٠١]. ونقض الرسالة التدمرية:

ص ١٥.

(٦) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام: ص ١٠٨.

كان ناقصاً فليس بكامل الذات بل هو ناقص مستكمل من غيره، فلم يصح أن يكون واجب الوجود لذاته^(١). "فما دام أنه ثبت أن الله واجب الوجود لذاته فلا بد أن يكون كماله ذاتياً. يقول الرّازي في ذلك: "قاله سبحانه كامل لذاته، وكمال كل ما سواه فهو حاصل بجوده وإحسانه، فكل كمال وجلال وشرف، فهو له سبحانه بذاته ولذاته وفي ذاته".^(٢)

كما يجب التنبيه على أن المراد بالصفات -في قولنا: إنه سبحانه متّصف بكل صفات الكمال ومنزه عن كل صفات النقصان- صفات المعاني النفسانية، أما صفات الأفعال فهي غير داخلة في ذلك باتفاق علماء الأشاعرة،^(٣) وسيأتي بيان سبب ذلك في الضابط الثالث.

ونسبة الكمال لله ونفي النقص عنه أمر لا يختلف فيه أحد من المسلمين، بل إن كل من يعبد الله ولو لم يكن مسلماً فإنه يقول بهذا الضابط العقلي، فلا أحد ينسب إلى إلهه الذي يعبد صفته نقص، بل ينسب له كل كمال، وإنما وقع الخلاف في الصفة هل هي كمال مطلق أم لا، وهذا ما يسمى في عرف علماء أصول الفقه بتحقيق المناط،^(٤) ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الرّازي حيث قال: "صاحب التنزيه يقول: لو كان جسماً وجوهرًا أو في مكان لكان مشابهاً لهذه المخلوقات وهي ناقصة، ومشابهة الناقص نقصان، فيلزم تنزيه الله تعالى عنه. والمجسم يقول: لو لم يكن متحيزاً ولا مشاراً إليه بحسب الحسّ ولا في المكان، لكان مشابهاً للعدم، وهذا غاية النقصان".^(٥) وضرب أيضاً أمثلة أخرى منها قوله: "وأما الكمال والنقصان في الصفات، فقالت المعتزلة: لو كان كلامه قديماً أزلياً أبدياً، لكان قد أمر مع أنه لا مأمور، وهو نقصان وتعالى الله عنه. وقال أهل السنة: لو صار موصوفاً بصفة بعد أن لم يكن موصوفاً بها، لكان قد تغيّر من النقصان إلى الكمال وتعالى الله عنه".^(٦)

فقضية الكمال والنقصان ليست بالأمر السهل كما يبدو للوهلة الأولى، بل هي قضية صعبة معقدة تحتاج إلى كبير بحث، فقد ادّعت كل الطوائف أنها نسبت لله الكمال ونفت عنه النقصان، وقد أكد الرّازي هذا المعنى فقال: "واعلم أن سبب اضطراب العقلاء في إثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفنا في العقول على سبيل التعارض، إحداهما: أن الوحدة كمال والكثرة نقصان، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفي الصفات. والمقدمة الأخرى: أن الموجود الذي يكون قادراً على جميع المقدورات عالماً بجميع المعلومات حياً حكيماً سمياً بصيراً لا شك أنه أكمل من الموجود الذي لا يكون قادراً ولا عالماً ولا حياً بل يكون شيئاً لا شعور له بشيء مما صدر عنه ولا قدرة له على الفعل والترك، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول إلى إثبات هذه الصفات،

(١) واجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً. التعريفات: ص ٣٢٢.

(٢) نهاية الإقدام: ص ٤٩٤٨.

(٣) مفاتيح الغيب: ٤١٤/١٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

(٤) ينظر: حاشية الكُنُبوي على شرح العقائد العضدية: ١٤٩/٢.

(٥) تحقيق المناط هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في أحاد الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط. شرح التلويح على التوضيح:

١٥٤/٢.

(٦) الأربعين في أصول الدين: ٣٢٥/٢.

(٧) الأربعين في أصول الدين: ٣٢٥/٢-٣٢٦.

ولما كانت ماهيات هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى، ثم وقعت العقول في الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين، ومقصود كل واحد من الفريقين إثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفي النقصان عنه، فالنفاة حاولوا إثبات الكمال والوحدانية، والمثبتون حاولوا إثبات الكمال في الإلهية، والأدكياء من العقلاء احتالوا في وجه التوفيق بين هاتين المقدمتين.^(١)

فلا بد في الكمال الذي ننسبه إلى الله أن يكون مطلقاً لا نسبياً، فكم من كمال للخلق لا يجوز أن يوصف به الخالق؛ وذلك لأنه كمال من جهة كونه مخلوقاً، فالحركة مثلاً كمال للإنسان، لكن إثباتها لله نقص، ونفيها عنه كمال، وذلك لما فيها من تشبيهه للخالق بالمخلوق، فالكمال المطلق للخالق يكون فيما يوافق وجوب وجوده، ووجوب علمه وإرادته وقدرته وسمعه وبصره وكلامه وحياته ووجوب قدمه وبقائه وقيامه تعالى بنفسه ومخالفته تعالى للحوادث ووحدانيته، فأضداد هذه الصفات والأحكام لا تتفق مع كماله وعظمته.

وهذا الضابط له أهمية كبيرة، وقد عدّه الرّازي مقدمة كبرى من مقدمات علم الكلام التي بُني عليها أكثر خلاف المتكلمين، حيث قال: "إنّ ههنا مقدمتين يُفَرِّعُ المتكلمون والفلاسفة أكثر كلامهم عليهما، المقدمة الأولى: مقدمة الكمال والنقصان، كقوله: هذه الصفة من صفات الكمال، فيجب إثباتها لله تعالى، وهذه الصفة من صفات النقصان، فيجب نفيها عن الله تعالى، وأكثر مذاهب المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة."^(٢)

وقد جعل الرّازي دليل هذا الضابط الإجماع^(٣) والنقل^(٤)، إضافة إلى العقل.^(٥)

إذاً، من القواعد العقلية والتي قال بها الأشاعرة أنّ أيّ نقيصة أو محال على الله خطر ببالنا أو وُجد من يقول به، فينبغي نفيه تفصيلاً، وهذا ليس من سوء الأدب كما قد يُفهم من عبارة الرّازي حين شبه صفات الجلال من قولنا: ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل، كمن خاطب السلطان فقال: أنت لست أعمى ولست أصمّ ولست كذا ولا كذا من أنواع المعاييب، فإنّ قائل ذلك يستوجب الزجر والتأديب، ويقال: إنّ مخاطبته بنفي هذه الأشياء عنه فيها إساءة في الأدب من بعض الوجوه، وأيضاً حين شبه الرّازي ما نصف به المولى من صفات الإكرام برجل يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز أو قطرة ماء فإنه يستوجب الزجر، لما فيه من سوء أدب حيث شرح كمال الخالق من خلال النسب الإضافية إلى المخلوق، وجميع كمالات المخلوقات بالنسبة إلى كمال الخالق نقائص.^(٦) فالرّازي هنا يتكلم عن مقام المدح والثناء لا عن مقام التنزيه والتعليم بدليل ما ذيل به كلامه الذي أوردناه بقوله: "ولا سبيل إلى معرفة كمال الله وجلاله إلا بهذين الطريقين، أعني ذكر صفات

(١) لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات: ص ١٦.

(٢) الأربعين في أصول الدين: ٣٢٥/٢.

(٣) ينظر: المسائل الخمسون في أصول الدين: ص ٤٤.

(٤) ينظر: الأربعين في أصول الدين: ٢٤٢/١. والمحصل: ص ١٧١-١٧٢. ومعالم أصول الدين: ص ٥٨.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٨٧/٢٥-٨٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَسَيَحْنُ اللَّهُ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧]. ومعالم أصول الدين: ص ٥٨.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٧/١. عند كلامه عن مباحث البسمة. وأقسام الذات: ص ٢٦٤.

الجلال وصفات الإكرام فيواظب على هذين النوعين.^(١)

فلو سأل سائل على سبيل المثال: هل يتألم الله؟ لكان الجواب انطلاقاً من هذا الضابط ودون تردد بنفي ذلك، ولا يصح التوقف والقول بأن نفي هذا لم يرد به الشرع، إذ التوقف لا يجوز إلا في حال تساوي الأدلة وعدم إمكان ترجيح الإثبات على النفي، وههنا تنزيه الله وكماله متيقن، ولحوق العوارض والانفعالات كالألم واللذة محال على الله لكونها نقائص، فوجب نفيها. بل إن الرّازي - كما مرّ - عدّ من لم ينزه الله عن النقائص والآفات كافراً،^(٢) وقال أيضاً: "كلّ صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنها."^(٣) ويؤكد الرّازي على أنّ المكلف يجب عليه أن يعتقد أنّ كلّ ما كان صفة لله فهو من صفات الجلال والعز والعظمة والكمال، وأنّ الله سبحانه منزّه عن كل صفات النقائص.^(٤)

إذاً "فكل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره، فهو الكامل الذي لا كامل إلا هو، والمقدّس الذي لا مقدّس إلا هو."^(٥)

ويصرّح الرّازي بأن كل اسم لا يفيد صفة كمال وجلال فإنه لا يجوز إطلاقه على الله سبحانه.^(٦)

وقد استخدم الرّازي هذا الضابط ليبهرن على صفة الوجدانية لله سبحانه، حيث قال: "لو قدرنا إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركاً للآخر في الإلهية، ولا بدّ وأن يتميّز كل واحد منهما عن الآخر بأمر ما، وإلا لما حصل التعدد، فما به الممايزة إما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال فالخالي عنه يكون خالياً عن الكمال فيكون ناقصاً والناقص لا يكون إلهاً، وإن لم يكن صفة كمال فالموصوف به يكون موصوفاً بما لا يكون صفة كمال فيكون ناقصاً."^(٧) وكذلك استدل بهذا الدليل على نفي أن يكون الله مركباً؛ لأنّ كلّ مركّب فهو مفترق إلى غيره، والافتقار نقص.^(٨)

أمّا فيما يخصّ آيات الصّفات التي هي موضوع البحث فعند تتبع كلام الرّازي نجده لم يخالف هذا الضابط، ونجده في التعامل مع هذه الآيات قد انطلق من أنّه لا كمال يخشى نفيه في ظواهر هذه الآيات المتشابهات بل إن أخذناها على ظاهرها سننسب لله سبحانه النقائص.

(١) مفاتيح الغيب: ١٣٧/١. وينظر: أقسام اللذات: ص ٢٦٤.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٨٢/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦].

(٣) مفاتيح الغيب: ١٢٨/١. عند كلامه عن مباحث البسمة.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٢٠/٢١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ﴾ [الإسراء: ١١١].

(٥) مفاتيح الغيب: ٢٣٥/١. عند كلامه عن مباحث البسمة.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٤/١٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

(٧) مفاتيح الغيب: ١٢٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسَبِّحْهُنَّ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمِنْ عَمَائِكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٦/٤، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْهَكَرُمُ اللَّهُ وَجِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]. و١٢٨/٢٢. عند تفسير قوله

تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسَبِّحْهُنَّ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمِنْ عَمَائِكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ينفي الرَّايزي عن الله الذهاب والمجيء مستنداً إلى عدد من الأدلة العقلية والنقلية، وكان من جملة هذه الأدلة العقلية أنَّ في نسبة ذلك إلى الله نقصاً وافتقاراً حيث "إنَّ كلَّ ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان، فإما أن يكون في الصغر والحقارة كالجزة الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئاً كبيراً فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض... فكل مركب هو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته... فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم، والإله القديم يتمتع أن يكون كذلك." (١)

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٧] نفى أن يكون المراد بالاستواء هنا الاستقرار والجلوس، وأن الآية لابد من أن تؤلَّ، واستدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية كان منها أنه لو كان مستقراً لكان محتاجاً إلى المكان والحيز والجهة وهذا نقص لا يليق بالله واجب الوجود سبحانه، حيث قال: "لو امتنع وجود الباري تعالى إلا بحيث يكون مختصاً بالحيز والجهة لكانت ذات الباري مفتقرة في تحققها ووجودها إلى الغير، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته، ينتج أنه لو امتنع وجود الباري إلا في الجهة والحيز لزم كونه ممكناً لذاته، ولما كان هذا محالاً كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالاً." (٢) ثم أطل في بيان صحة كلامه، وهو فيما ذكر محق حيث لا يمكن أن ننسب لله النقص من خلال الادعاء أنه سبحانه في مكان مخلوق، فالمكان والجهة منفيتان عن الله تعالى؛ وذلك لأنهما لا يكونان إلا للجسم، والله تعالى ليس جسماً؛ لأنَّ الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا يخلو عن الحادث حادثٌ مثله، والله واجب الوجود قديم ليس حادثاً، فوجب ألا يكون جسماً، فالجسم مفتقر إلى الحيز، والله غني عن كل ما سواه. وقد كرَّر الرَّايزي هذا المعنى كثيراً في تفسيره، ففي كلامه أوائل سورة البقرة قال: "الذي يدل على أنه ليس بجسم، ولا في مكان قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فإنَّ المركَّب مفتقر إلى أجزائه والمحتاج محدث، وإذا كان أحداً وجب ألا يكون جسماً، وإذا لم يكن جسماً لم يكن في المكان." (٣)

وكذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] استدل على أنَّ القرب المراد بالآية ليس القرب المكاني من خلال بيان أنَّ المكان نقص ولا يجوز نسبته إلى الله. (٤)

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] من آية الكرسي، بين أنَّ العلو المراد علو المكانة لا علو المكان والجهة، وقد استدل على ذلك بعدة أدلة غالبها يقوم على هذا الضابط، فمن هذه الأدلة: "أنه لو كان علوه بسبب المكان، لكان لا يخلو إما أن يكون متناهياً في جهة فوق، أو غير متناه في تلك الجهة، والأول باطل؛ لأنه إذا كان متناهياً في جهة فوق، كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه، فلا يكون هو أعلى من كل ما

(١) مفاتيح الغيب: ٣٥٦/٥، باختصار.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦٠/١٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٣٢٥/٢. وينظر: تأسيس التقديس: ص ٩٣.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦١/٥.

عداه، بل يكون غيره أعلى منه.^(١) وهذا منه استدلال بأن الكمال المطلق لا يكون إلا لله، وفي ادعائهم العلو المكاني نسبة العلو المطلق لغير الله.

وأما على فرض كونه غير متناه فهذا محال عقلاً؛ لأنّ القول بإثبات بُعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية كما نصّ على ذلك الرّازي،^(٢) ومع أنه محال عقلاً فإنّ الرّازي فرض جوازه تنزلاً، ثمّ بيّن امتناعه من وجه آخر هو أنّ ذلك يقتضي النقص وعدم الكمال، حيث قال: "إذا قدرنا بعداً لا نهاية له، لافترض في ذلك البعد نقط غير متناهية... وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقاط المفترضة في ذلك البعد سفلاً، ولا يكون فيها ما يكون فوقاً على الإطلاق، فحينئذ لا يكون لشيء من النقاط المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة."^(٣)

ثم استدل أيضاً بدليل الكمال والنقص من خلال بيان أنّ الأرض كروية فإن كان الله بجهة علو بالنسبة لنا فهو في غاية السفّل بالنسبة لمن هو في مقابلتنا من الكرة الأرضية، وهذا فيه غاية النقص.^(٤)

ثم ختم استدلاله بدليل يظهر فيه بوضوح أنّ نسبة الجهة وعلو المكان إلى الله يلزم منه غاية النقص، فقال: "إنّ كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته، ولآخر بتبعية الأول كان ذلك الحكم في الذاتي أتم وأكمل، وفي العرضي أقل وأضعف، فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية، ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولاً بتبعية حصوله في المكان، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى، فيكون علو الله ناقصاً وعلو غيره كاملاً وذلك محال."^(٥)

وانطلاقاً من هذا الضابط لا يمكن قبول قول من يقول: إنّنا لا ننفي الجسم عن الله ولا ننسب له، محتجاً بعدم ورود الإثبات والنفي للفظ الجسم في النقل،^(٦) ويجعل من إطلاق لفظ الجسم على الله نفيّاً أو إثباتاً أمراً بذعياً،^(٧) فمعنى قوله هذا أنه يمكن عقلاً أن يكون الله جسماً، وهذا الكلام بحد ذاته فيه نسبة النقص إلى الله؛ لأنّ الإثبات فرع الإمكان،^(٨) والثبوت والإمكان^(٩) حكمهما في النقص والكمال واحد، فالجسم من حيث هو جسم نقص مطلق؛ وذلك بسبب التركيب واعتماد الأجزاء على بعضها في وجودها كما نصّ على ذلك الرّازي،^(١٠) فلا نتوقف في نفيه عن الله، ولو لم يرد في نفيه نقل، فإمكان النقائص على الله باطل؛ لأنّ مجرد إمكان النقص هو نقص،

(١) مفاتيح الغيب: ١٤/٧.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤/٧.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٤/٧. باختصار يسير. وينظر: الأربعين في أصول الدين: ١٦٣/١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤/٧.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٤/٧. باختصار يسير.

(٦) قاله ابن عثيمين. ينظر كلامه في: شرح العقيدة السفارينية: ص ١٨.

(٧) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ٣٥٧/٢.

(٨) قال الرّازي: كون الشيء موصوفاً بصفة معينة فرع عن تحقق إمكان تلك الصفة. ينظر: معالم أصول الدين: ص ٤٦.

(٩) الإمكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم. التعريفات: ص ٥٤.

(١٠) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فمجرد أن نقول: إنَّ الله ممكن عليه الفناء نكون نسبنا له النقص سبحانه.

* * *

الضَّابُطُ الثَّالِثُ: لا تحدث لله صفة:

وأما الضَّابُطُ الثالث وهو أنه لا تحدث لله صفة، بمعنى أنَّ صفات الله كلّها قديمةٌ قديمُ الذات، وهذا الضَّابُط هو نتيجة حتمية للضابط الذي سبقه؛ لأنه لو جاز اتصافه تعالى بالحادث لجاز النقصان عليه كما ذكر الرَّازِي،^(١) وقد ذكر الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) إجماع المسلمين على أنَّ شيئاً من صفات المعاني لا يصحَّ أن يكون محدثاً، وعلل الإمام الأشعري ذلك بأنه لو كان شيئاً من صفات المعاني محدثاً لكان الله قبل حدوثها موصوفاً بضدها، ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية، وصار يشبه المحدثين الذين يلحقهم النقص، وهذا يستحيل على الله، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال؛ إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال إلى حال.^(٢) وقال أيضاً: "ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً".^(٣) وهذا عين ما ذكره الطحاوي حين قال: "ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفاته، وكما كان بصفاته أزلياً، كذلك لا يزال عليها أبدياً".^(٤) ومن عبارات الرَّازِي في ذلك قوله: "كما تقدست ذاته عن الحدوث وتزهت عن التغير والزوال والتحول والانتقال فكذلك صفاته أزلية قديمة سرمدية"^(٥) منزهة عن التغير والزوال والتحول والانتقال.^(٦)

ويقول أيضاً: "أما الإله سبحانه فإنه كامل لذاته فيستحيل أن تحدث له كمالات لم تكن أو يزول عنه نقصان كان".^(٧) ويقول: "أما كمال الحقّ وجلاله فإنه ممتنع التغير والتبدل".^(٨) ويقول: "أما الحق سبحانه فإنَّ كماله صفة ذاتية له، فلا يستفيد من شيء كمالاً زائداً".^(٩)

وأما ما يسميه العلماء بصفات الأفعال فهي ليست بصفات بل هي أفعال؛ لأنَّ صفات الأفعال هي أمور اعتبارية، وأمور حادثّة، وصفاته تعالى قديمة لا تتجدد ولا تتوقف على شرط كالزمان باتفاق الأشاعرة، فإنَّ إيجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الأزل نقصاً،^(١٠) ولو استفاد الله

(١) ينظر: الأربيعين في أصول الدين للرَّازِي: ص ١٧١.

(٢) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢١٥.

(٣) استحسان الخوض في علم الكلام: ص ١٤.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية للغنيمي: ص ٢٥.

(٥) السرمدي ما لا أول له ولا آخر. التعريفات: ص ١٥٧.

(٦) مفاتيح الغيب: ٢١/٤٢٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي مَعَكُمْ فَقَالُوا لَبِئْسَ مَا لَنَا مِيثَاقُ اللَّهِ وَتَفَاهَتْ أَعْيُنُهمْ وَأَلْفُتْ سُبُوحُ رَبِّهمْ وَلَقَدْ خَفَوْا أَن يُصْعَقُوا فَأَلْقَوْا ثِقَالَهُمْ خَلْفَهُمْ وَقَالُوا لَنُؤْتِيَنَّهُمْ خَبَرَهُمْ فَقَالَ لَهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَافِرُونَ﴾ [الأنعام: ١١١].

(٧) مفاتيح الغيب: ٢٤/٥١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أَطْمَعُوا أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢].

(٨) مفاتيح الغيب: ١٩/٩٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ مَثَلُ الْحَصَةِ الَّتِي يَنْفَخُ فِيهَا نَفْثُ الْوَيْلِ وَالنَّارُ الَّتِي تَلْقَى فِيهَا الْكُفْرُ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البراهيم: ٢٤].

(٩) مفاتيح الغيب: ٢٣/٢٤٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قِيلَوا أَنَّهُمْ أُوتُوا قُرْآنَهُمْ اللَّهُ رَزَقَهُمْ مِنْ غَيْبِهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الحج: ٥٨].

(١٠) ينظر: شرح العقائد العضدية: ١٤٩/٢.

تعالى كمالاً جديداً بواسطة أفعاله لأوجب ذلك افتقار الله لخلقه في إفادة كمالاته، ولأوجب أيضاً نقصه قبل الخلق.

ومن أقوى الأدلة على استحالة اتصاف الله تعالى بصفات وجودية حادثة، ما أورده الرّازي فقال: "تلك الصفة الحادثة في ذات الله سبحانه وتعالى هي إمّا من صفات الكمال أو لا، فإن كانت من صفات الكمال فإنه يقال: قبل حدوث تلك الصفة كانت الذات خالية عن صفة الكمال، وخلو ذات الله عن صفة الكمال محال. وإن لم تكن تلك الصفة من صفات الكمال امتنع قيامها بذات الباري، لأنّ العقلاء أجمعوا على أنّ جميع صفات الحق لا بدّ أن تكون من صفات الكمال. فثبت أنّ قيام الحوادث بذات الباري محال." (١)

فيجب التمييز بين أفعال الله وبين قدرة الله على فعل ما يشاء، فأفعال الله من صفات الأفعال الجائزة على الله، وهي ليست بصفات كمال الله، وإلا كان الله مفتقراً إلى خلقه، وأمّا قدرة الله على فعل ما يشاء فمن صفات الذات الواجبة لله، والقدرة من صفات الكمال لله؛ لأنّ عكسها العجز وهو محال على الله، يقول الرّازي: "إذ لو لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الكمال، لافتقر في حصول ذلك الكمال إلى سبب منفصل، فحينئذ لا يكون غنياً." (٢)

فأفعال الله سبحانه وتعالى ليست صفات له سبحانه، بل هي أعيان خارجة عن ذاته تعالى، وفعل الله تعالى هو أثر عن قدرته وإرادته، وكمال الله سبحانه وتعالى لا يكون بأفعاله، بل يكون بصفاته، وهي قديمة أزلية، وتعلقاتها حادثة ولا يزداد كمالاً بها، وفرق كبير بين إثبات الكمال الأزلي بالصفات القديمة، والكمال بالصفات والأفعال الحادثة.

فالله سبحانه كماله ممتنع التغيّر والتبدّل، كما ذكر الرّازي، (٣) وهو الغني المطلق سبحانه، وله الكمال الأتم، وهو مبدأ الكمالات، وإليه الافتقار في جميع الحالات، وليس له في فعله مطلوب يُكمّله، ولا له قصد إلى ثناء أو مدح يُحصّله، كما ذكر الآمدي (٦٣١هـ). (٤)

وكما أنّ الله يستحيل أن يكون حادثاً في ذاته أو صفاته، فكذلك يستحيل عقلاً أن يتصف بصفات الحوادث، ويستحيل عقلاً أن تحلّ الحوادث بذاته؛ فالله سبحانه كما يقول الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) "ليس بمحل للحوادث." (٥) لأنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، (٦) "فالجمع [والكلام للرّازي] بين قبول الحوادث وبين القدم (٧)

(١) المسائل الخمسون في أصول الدين: ص ٤٣-٤٤. وينظر: الأربعين في أصول الدين: ١/١٧١.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٧/١٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ نَاظِرُونَا أَتَتْهُم مِّنْ أَلْأَرْضِ جَمِيعًا قَاتَتِ اللَّهَ لَعْنَةُ جَدِّهِ﴾ [إبراهيم: ٨].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٩٠/١٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَّا قَامُوا لِصَلَاةٍ فَآذَنُوا فَهُمْ يُنَادُونَ: لَقَدْ حَبِطَتِ السُّعُودُ وَالْأَنْجَارُ وَأُولَٰئِكَ أَعْتَدُوا لِلْعَذَابِ أَلْوَنًا﴾ [إبراهيم: ٢٤].

(٤) ينظر: غاية المرام: ص ٢٢٦.

(٥) للمع: ص ٤٧. وينظر: مجرد مقالات الأشعري: ٣٢٥-٣٢٦.

(٦) ينظر: نهاية الإقدام: ص ١١٤-١٢٢.

(٧) القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم وهو القديم بالزمان والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو الذي يكون وجوده من غيره كما أنّ القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً. التعريفات: ص ٢٢٢.

محال.^(١) فلو تَطَرَّقَ الجواز إلى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده، فإنَّ الجواز والوجوب^(٢) يتناقضان، فكلَّ ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصِّفات وهذا أمرٌ بديهي واضح.^(٣) وقد أطلَّ الرَّازِيَّ في كتابه (الأربعين) بما لا يدع مجالاً لمعتراض في بيان أدلة عدم جواز اتصاف الله سبحانه بالحوادث وعدم جواز حلول الحوادث بالذات الإلهية.^(٤)

وقد استدلل الرَّازِيَّ لاستحالة قيام الحوادث بالذات الإلهية بقوله تعالى على لسان سيدنا إبراهيم: ﴿قَالَ لَا أُجِبُ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] فالآية تدل على أنه تعالى ليس محلاً للصفات المحدثة، وإلا لكان متغيِّراً، وحينئذٍ يحصل معنى الأفل، وذلك محال.^(٥) وهو مصيب فيما يقول؛ لأنَّ ذلك ينافي الوجوب الذاتي لله سبحانه، ولأنَّ المقتضي لذلك الحادث إنَّ كان ذات الله لم يكن الحال حادثاً، وإنَّ كان غيره يلزم افتقار الله؛ ولأنَّه إنَّ كان الحال صفة نقص استحالة اتصافه به، وإنَّ كان صفة كمال امتنع خلوه عنه، ثمَّ إنَّ الدليل على كون العالم حادثاً هو حلول الحوادث فيه، فلو أجزنا حلول الحوادث في ذات الله لكان ذلك موجباً لحدوثه تعالى.

وهذا الضَّابط العقلي لم يتفرد به الأشاعرة فقط دون غيرهم من علماء الإسلام -وإلا لاحتلَّ أن يكون ضابطاً تابعاً للمذهب لا تابعاً للحق- فإنَّ إجماع الأمة بل وأهل الملل انعقد عليه قبل الكرامة كما ذكر الآمدي (٦٣١هـ)،^(٦) وفي كلام السلف قبل الأشاعرة تصريح بهذا الضَّابط، يقول الإمام عبد العزيز الكِنَاني (٢٤٠هـ)^(٧) وهو صاحب الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) وإمام كبير من أئمة السلف وممن وقف في وجه المعتزلة في الفتنة أيام المأمون (٢١٨هـ): "الله عز وجل لا يكون مكاناً للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء مخلوق".^(٨) وقال الإمام إسماعيل بن يحيى المزني (ت ٢٦٤هـ)^(٩) في كتابه (شرح السنة): "وكلمات الله وقدره الله ونعته وصفاته كاملات غير مخلوقات، دائمت أزليات، وليست بمحدثات فتبيد، ولا كان ربنا ناقصاً فيزيد".^(١٠) وقال الإمام الطبري (٣١٠هـ) متكلماً عن صفات الله تعالى: "لا يجوز تحوُّلها أو تبديلها أو تغييرها عمّا لم يزل الله

(١) معالم أصول الدين: ص ٤٥.

(٢) الوجوب هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحقيقها في الخارج. التعريفات: ص ٣٢٣.

(٣) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٢٠٥.

(٤) ينظر: الأربعين في أصول الدين: ١٧١/١-١٧٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٥/١٣. والأربعين في أصول الدين: ١٧٢/١.

(٦) ينظر: أباكار الأفكار: ٢٧/٢.

(٧) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكِنَاني المكي، روى عن سفيان بن عيينة والإمام الشافعي، وهو قليل الحديث، قدم بغداد زمن المأمون وجرت بينه وبين بشر المريسي مناظرة في خلق القرآن، وكان من أهل العلم والفضل وله مصنفات عدة، وينسب إليه كتاب الحيدة، وكان ممن تفقه بالشافعي/ مات سنة (٢٤٠هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١٤٤/٢.

(٨) الحيدة: ص ٨٣.

(٩) هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني صاحب الإمام الشافعي؛ من أهل مصر، كان زاهداً عالماً مجتهداً محجاً غواصاً على المعاني الدقيقة، صنف كتباً كثيرة في مذهب الإمام الشافعي، منها: الجامع الصغير ومختصر المنتور والمسائل المعترية، تولى غسل الإمام الشافعي، وقال الشافعي في حقه: المزني ناصر مذهبي. توفي سنة (٢٦٤هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢١٧/١. طبقات الشافعية الكبرى: ٩٣/٢.

(١٠) شرح السنة: ص ٨٠-٨١.

-تعالى ذكره- بها موصوفاً.^(١) ومن هنا يتبين خطأ من يقول بحلول الحوادث في ذات الله وينسب ذلك للسلف الصالح، وينسب من يقول بمنع حلول الحوادث في ذات الله إلى التعطيل.^(٢)

ومن الأمثلة على استخدام الرّازي لهذا الضّابط في تأويل آيات الصّفات قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِرِ وَالْمَكْتَظَاةِ﴾ [البقرة: ٢١٠] فقد أوّل الرّازي هذه الآية واستدل على تأويله بدلائل كثيرة منها استدلاله بهذا الضّابط على أنّ الله يستحيل عليه المجيء والذهاب، وإلا لكان الله محلاً للحوادث، ولأدى ذلك للطعن في دليل إبراهيم حين قال: ﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْرَاجَ﴾ [الأنعام: ٧٦].^(٣)

وأيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] بين أنّ اليد تطلق حقيقة على الجارحة وهي جسم، وهذا لا يجوز نسبته إلى الله؛ لأنّ الجسم حادث، فإذا قام بالله صار الله حادثاً، فما لا ينفك عن المحدث فهو محدث.^(٤)

وبنفس الضّابط وبنفس الأسلوب استدل -من بين الأدلة الكثيرة التي ذكرها- على استحالة الجهة على الله حين فسّر قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].^(٥)

وكذا فعل عندما أوّل الاستواء في الآية وصرّفه عن ظاهره الذي هو الجلوس عندما فسّر قوله تعالى: ﴿الزَّيْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] حيث استدل بعدة أدلة على ذلك وكان منها هذا الضّابط، فقال: "الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك، فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة..."^(٦)

وأما ما نقل عن الرّازي في بعض كتبه الفلسفية من أنّ حلول الحوادث في الذات الإلهية جائز،^(٧) فليس قولاً له، فهو في تلك الكتب ليس إلا مقررّاً لأقوال الفلاسفة لبيانها لا على أنها هي القول الحق الذي يتبناه، بدليل كلامه المخالف لذلك في بقية كتبه الكلامية، ففي كتابه (الأربعين) يبدأ هذه المسألة بعنوان يوضح رأيه فيقول: "بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلاً للحوادث" ثم يقول: "الكرامية يجوزون ذلك، وسائر الطوائف ينكرونه، ومن الناس من قال: إنّ أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب، وإن كانوا ينكرونه باللسان."^(٨) فقله: (ومن الناس

(١) التبصير في معالم الدين: ص ١٥٠.

(٢) ينظر على سبيل المثال: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ٣٢٦/١.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٦-٣٥٧.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٤/١٤.

(٦) مفاتيح الغيب: ٨/٢٢.

(٧) نقله عنه ابن تيمية. ينظر: درة تعارض العقل والنقل: ١٩٠/٩.

(٨) الأربعين في أصول الدين: ص ١٦٨.

من قال) يدلّ على أنه لا يتبنى هذا القول، وإنما يشير إلى مَنْ قال به، وهم الكرامية، كما أنّ الرّازي كثيراً ما كان يورد في كتبه أبحاثاً وإيرادات واعتراضات لا يقول بها ولا تمثّل مذهبه الذي يرتضيه، بهدف إعمال الفكر وتكثير البحث وشحذ هم طلاب العلم لترتقي عن التقليد إلى البحث والنظر وردّ الشبه وتقرير المذهب الحقّ، وقد نصّ على ذلك في وصيّته، فقال: "وأما الكتب العلمية التي صنفتها واستكثرت فيها من إيراد السّؤالات على المتقدمين فيها... فإنني ما أردتُ إلا تكثير البحث وتشحيز خاطر".^(١)

* * *

الصّابط الرابع: يكون التّأويل عند الاستحالة العقلية:

أما الصّابط الرابع فمفاده أن التّأويل يكون عند الاستحالة العقلية لظاهر اللفظ،^(٢) وهذا الصّابط هو الذي يميّز بين من يؤوّل نصرة لمذهبه وبين من يؤوّل نصرة للحقّ، فالسّمة المميّزة لتأويل الأشاعرة وبقية علماء أهل السنة -كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي- هي: "تضييق مجال التّأويل، وقصره على ما يستحيل الأخذ بظاهره"^(٣)، وكثير من المتأولين وقعوا في الخطأ من خلال عدم تمييزهم بين الاستحالة العقلية والاستحالة العادية، فيظنّ أنّ ظاهر الآية من قبيل المستحيل العقلي فيقوم بالتّأويل مع أنّ ما تصوره محالاً هو في الحقيقة جائز عقلاً، فيكون تأويله وصرفه للفظ عن ظاهره غير صحيح، كما وقع للمعتزلة في تأويلهم لآيات الرؤية، وتأويلهم للآيات التي تصرّح بخلق الله لأفعال الإنسان، وتأويلهم للآيات التي تنصّ على أنّ كل ما في الكون بإرادة الله سبحانه، وعلى العكس من المعتزلة فإنّ البعض يظنّ أنّ ظاهر آية من الآيات لا استحالة عقلية فيه، فيقوم بحمل الآية على ظاهرها، فيقع في التجسيم، كمّن يحمل لفظ اليد أو الوجه أو العين حين إضافتها لله تعالى على الجارحة والجزء والعضو، فالخلط وعدم التمييز بين المستحيل العادي والمستحيل العقلي يؤدي إلى أخطاء كبيرة في التّأويل، بل قد يؤدي إلى الوقوع في الابتداع، وقد تنبّه الرّازي لخطورة ترك هذا الصّابط في التّأويل فقال: "إنّا إنْ جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد، فإنهم يقولون في قوله: ﴿جَنَّتِ تَجَرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥] ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ويقولون في قوله: ﴿أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] ليس هناك لا سجود ولا ركوع، وإنما هو مثلّ للتعظيم".^(٤)

ولعل هذا الصّابط هو من أكبر الفوارق بين تأويل الأشاعرة وتأويل المعتزلة في الناحية التطبيقية، كما أنّ الفرق الباطنية بشكل عام لم تشترط هذا الشرط أبداً، فجعلت من التّأويل آلة للعب بالقرآن الكريم، وقد وجد أصحاب القراءات المعاصرة^(٥) في التّأويل مع تركهم لهذا الصّابط مرتعاً لهم للخروج من أحكام الدين جملة وتفصيلاً، وقد

(١) عيون الأنباء: ٢٨/٢، باختصار.

(٢) ينظر: قانون التّأويل لابن عربي: ص ٥٥٩.

(٣) تفسير آيات العقيدة: ٥٦٤/٢.

(٤) مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُوْا إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِطِئُونَ﴾ [الغلم: ٤٢].

(٥) منهم على سبيل المثال: محمد شحرور، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري.

أطلق الرّازي على من أوّل معجزة العصا واليد البيضاء لسيدنا موسى وصف الإلحاد، حيث إنهم قالوا: إنّ المراد بالثعبان وباليد البيضاء كون حجة موسى عليه السلام قوية ظاهرة قاهرة، فتلك الحجة من حيث إنها أبطلت أقوال المخالفين وأظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم الذي يتلفح حجج المبطلين، ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء، وردّ الرّازي عليهم كلامهم ببيان أنّ الأمر جائز عقلاً فلا مانع من إرادته بل لا موجب لصرفه عن غير ظاهره، فقال: "ولمّا بيّنّا أنّ انقلاب العصا حية أمر ممكن في نفسه، فأيّ حامل يحملنا على المصير إلى هذا التأويل؟" (١) كما أنّ الرّازي قد سمّى التأويل للفظ يشهد العقل بصحة ظاهره عبثاً. (٢)

إذاً لا بد من التنبيه على أنّ الاستحالة العقلية شيء والاستحالة العادية شيء آخر، وبين الاستحالتين عموم وخصوص مطلق، فكل مستحيل عقلي هو مستحيل عادي، وليس كل مستحيل عادي مستحيل عقلياً، فمستحيل عادةً أنّ يُحيي إنسان الموتى لكنّه أمر ممكن عقلاً لا استحالة عقلية فيه، وكذا أنّ يولد الرجل من غير أب مستحيل عادةً ممكن عقلاً، بل قد وقع كلا الأمرين مع سيدنا عيسى عليه السلام، لذلك نجد علماء العقيدة في تعريفهم للمعجزة يقولون: هي أمر خارق للعادة... إلخ. فالمعجزات التي يظهرها الله على أيدي أنبيائه تأييداً لهم وإظهاراً لصدقهم هي من قبيل الممكن العقلي المستحيل العادي، ولا يمكن للمعجزة أن تكون خارقة للعقل، وإلا أصبح العقل مطعوناً فيه في إثبات صدق النبوة.

فالحكم العادي هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بواسطة التكرار والتجربة والعادة، والمستحيل العادي هو "كل أمر يخالف القانون المتّبع باستمرار في نظام الكون، وكثيراً ما يكون هذا الأمر المستحيل في العادة ممكناً في العقل، لكن النظام المستمر في الكون -الذي لم نلاحظ تخلفه- جعل هذه الأمور من المستحيلات في مألوف الناس وما اعتادوا مشاهدته باستمرار دون تخلف." (٣) إذاً فالمستحيل العادي باختصار هو ما جرت العادة بامتناع حصوله، ككون النار غير محرقة.

وأما المستحيل العقلي فهو "ما لا يتصور في العقل وجوده" (٤) أو "هو الذي يلزم من فرض وجوده محال لذاته." (٥) كأن يكون جزء الشيء أكبر من كلّ، وأن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً في وقت واحد.

وقد نصّ الرّازي في أكثر من موضع من تفسيره على هذا الضّابط الذي ذكرناه فكان مما قاله: "لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أنّ معناه الراجح محال عقلاً." (٦)

(١) مفاتيح الغيب: ٣٣٠/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ عَسَاؤُكُمْ إِنْ أَنْتُمْ شُعَبَانٌ مُّبِينُونَ﴾ [الأعراف: ١٠٧].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٠٩/١٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كُورًا مِّنَ النَّارِ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

(٣) العقيدة الإسلامية وأسسها: ص ٦٢.

(٤) شرح المقدمات: ص ٧٧.

(٥) المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية: ٤٣٩/١.

(٦) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ١٧].

وقد سار في تفسيره على هذا الصَّابِط، فكان لا يؤوِّل إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة لمحال عقلي، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] أوَّل إتيان الله لما ينبني على ظاهره من محال عقلي، وهو اتصاف الله بالمجيء والذهاب والحركة والسكون، وهي أمور محدثة، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، بينما في الآية نفسها رفض الرَّايزي تأويل إتيان الملائكة بل حمله على الحقيقة وأوجب ذلك معللاً بأنه لا مانع عقلي من حمله على الحقيقة، فلا مانع من أن يأتي الملائكة ليقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو إكرام أو غير ذلك من أحكام يوم القيامة.^(١)

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] رفض الرَّايزي قول المعتزلة بأن المراد بالموازين هنا العدل، وأنه لا ميزان حقيقة، وقال: "الدليل على وجود الموازين الحقيقية أن حمل هذا اللفظ على مجرد العدل مجاز، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز من غير ضرورة غير جائز، لا سيما وقد جاءت الأحاديث الكثيرة بالأسانيد الصحيحة في هذا الباب."^(٢)

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوفُوا قِرْدَةً خَاسِعِينَ﴾ [البقرة: ٦٥] ردَّ تأويل مجاهد (١٠٢هـ) من أن الله سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا أنه مسخ صورهم، وبين جواز المسخ الحقيقي عقلاً، وردَّ على أدلة مجاهد، ومع ذلك لم يستبعد تأويله ولم يرفضه إطلاقاً، إلا أنه بقي مع ترجيح الحمل على الحقيقة للجواز العقلي، فلا حاجة للتأويل مع وجود الجواز العقلي.^(٣)

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَتِنَا صُمْ وَبَكِّرْ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَأِ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩] ذكر أقوال المعتزلة في تأويل نسبة الإضلال والهداية إلى الله سبحانه، وبين أنها مجرد تكلفات، وأن تأويلاتهم يحسن الأخذ بها لو ثبتت الاستحالة العقلية لظاهر اللفظ، وأثبت بالأدلة العقلية جواز هذا الظاهر وعدم استحالته، ثم قال: "أما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع أنه لا يمكن حمل هذا الكلام إلا على ظاهره كان العدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيداً جداً."^(٤) فكان هذا الصَّابِط منطلق الرَّايزي في رده وإنكاره على مفسري المعتزلة في استخدامهم سلاح التأويل في غير محله.^(٥)

بل إن الرَّايزي أحياناً كان يخالف جمهور المفسرين الذين يتجهون في آية اتجاه تأويلياً فيُصرَّ على أنها على ظاهرها بعد أن يبين أن العقل لا يمنع من إرادة ظاهرها، وذلك حين فسَّر قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَدَّ فَاتِنًا أَوَّلُ الْعَالَمِينَ﴾ [الزخرف: ٨١] فذكر أن المفسرين ظنوا أن الآية لو أجريناها على ظاهرها فإن ذلك يقتضي

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٦/٥، و٣٦١/٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٤٩/٢٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٤١/٣.

(٤) مفاتيح الغيب: ٥٣١/١٢. وقد ردَّ الرَّايزي كثيراً من تأويلات المعتزلة انطلاقاً من هذا الصَّابِط. ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب: ٥٥٧/٣،

٤٣٧/٩، ٥٤٤/١٢، ١١١-١١٠/١٣، ١٧٦/١٣، ٤٠٩/١٥، ٤٦٧/١٥، ٢٤١/١٧، ٥٦٤/٢١، ٥٤٢/٢٤، ١٨٤/٣١.

(٥) تفسير آيات العقيدة: ٤٨٤/٢.

وقوع الشك في إثبات ولد لله تعالى، وذلك محال فلجؤوا إلى التأويل، ثم قرّر ما ذهب إليه وبين صحة قوله من جواز إجراء الآية على ظاهرها، وأنّ المقصود من الآية أنّ الله أمر رسوله أن يخبرهم أنه لا ينكر الولد لله عناداً ومنازعة، فإنه بتقدير قيام الدليل على ثبوت هذا الولد فإنه سيكون مقرراً به معترفاً بوجوب عبادته، إلا أنه لم يوجد هذا الولد ولم يقدّم الدليل على ثبوته البتة، فكيف يؤمن النبي به ويعبده؟! بل إنّ الدليل القاطع قائم على عدمه، فكيف يعترف النبي بوجوده؟! ومثّل الرّازي لذلك بقولنا: إنّ كان العدد خمسة عدداً زوجياً، كان منقسماً قسمة صحيحة بالتساوي،^(١) ثم وصل إلى نتيجة مفادها أنّ "هذا الكلام ظاهر كامل لا حاجة به البتة إلى التأويل والعدول عن الظاهر".^(٢) ثم ذكر أنّ السّدي (١٢٧هـ) حمل الآية على ظاهرها، ليؤيد الرّازي بذلك ما ذهب إليه،^(٣) ثم ختم كلّ هذه المباحث بنقل الوجوه التي ذكرها المفسرون في تأويلهم لهذه الآية وبين ضعف كلّ منها.^(٤)

طبعاً لا بد من التنبيه على أنّ هذا الضّابط لازم فقط في أصول الدين دون فروعها، أما الفروع والمسائل الفقهية فقد يؤوّل ظاهر اللفظ لورود دليل نقلي ظني الثبوت أو الدلالة يدلنا على ذلك، فنكتفي به إن كان راجحاً، لأننا متعبدون بغلبة الظنّ في أعمالنا وسلوكنا، وهذا ما سار عليه الرّازي في تفسيره دون أن يخرج عن هذه القاعدة أبداً، بل وصرّح بها في ثنايا تفسيره فقال: "سرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أنّ ما أشعر به ظاهر اللفظ محال"،^(٥) وكان قبل ذلك مباشرة قد ذكر جواز صرف اللفظ عن ظاهره لدليل ظني في المسائل الفقهية.^(٦) ومما قال في ذلك: "ونعتقد أنّ جميع ما ورد به السمع في أمر المعاد حق يجري على ظواهره"،^(٧) بل إنّ الغزالي (٥٠٥هـ) ذهب أبعد من ذلك فقال بوجوب تكفير من أوّل ظاهر النقل بغير برهان قاطع إذا كان ذلك التأويل في أصول العقائد، كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة.^(٨) فلا يوجد بين الأشاعرة من يؤوّل النصوص مالم تستحلّ معانيها الظاهرة، فلذا نجدهم كثيراً ما ينصّون على أنّ النصوص تُحمل على ظواهرها، وكما أنّهم عدّوا ردّ النصوص كفراً، فإنّ العدول عن ظواهرها إلى معان يدعيها أهل الباطل عدّوه إلحاداً وكفراً أيضاً.^(٩)

* * *

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦٤٥/٢٧-٦٤٦.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٤٦/٢٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦٤٦/٢٧.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦٤٧/٢٧.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. وينظر: تأسيس

التقديس: ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧-١٤٠.

(٧) الرياض الموثقة: ص ١٧٤.

(٨) ينظر: فيصل التفرقة: ص ٥١.

(٩) ينظر: نظرة عابرة: ص ١٢٤.

الدواعي التي حملت الأشاعرة على القول بهذه الضوابط العقلية في التأويل

- من الدواعي للضوابط العقلية كون العقل أساس التكليف في الإسلام، وبزواله يتوقف التكليف، فالشريعة لا تخاطب إلا العاقل فإذا أخذ الله ما وهب أسقط ما أوجب، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام كما نصّ على ذلك الشاطبي (٧٩٠هـ)،^(١) وباتفاق العقلاء كما ذكر الآمدي (٦٣١هـ)،^(٢) فالعقل له مرجعية كبرى في الشريعة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل).^(٣)
- فالله سبحانه جعل العقل أصلاً للدين وعماداً للدنيا، ولأجل وجود العقل في الإنسان كانت له تلك المكانة في هذا الكون، فبالعقل ميّز الله الإنسان بهذه المكانة عن غيره من المخلوقات، قال الإمام الشافعي (٢٠٤هـ): "إنَّ الله جل ثناؤه مَنْ على العباد بعقولهم، فدلَّهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصّاً ودلالة".^(٤)

إذاً فالقرآن يحترم العقل ويقدره ويجعله مناهلاً للتكليف ومحوراً للثواب والعقاب، فلم يخاطب إلا العاقل.

* * *

- ومن الدواعي للضوابط العقلية أنَّ إثبات النبوة متوقف على العقل ودليله: قد يلجأ البعض للقول بأن الفطرة هي الدليل على وجود الله لا العقل،^(٥) ولكنَّ هذا إن صحَّ فإنه دليل قاصر على صاحبه غير متعدي لغيره، فلا يمكن أن نحتج على منكر لوجود الله من خلال الفطرة، إذ بإمكانه أن يقول: إنَّ فطرته لم تدلَّه على وجود الله، لكن فيما يتعلق بإثبات صدق النبي فهو أمر لا مدخل للفطرة فيه أبداً، فما الشيء الذي جعل فطرتك تصدِّق بشخص ادعى النبوة قبل أكثر من ألف سنة من وجودك فتؤمن بأنه رسول وتصدِّقه فيما يقول؟! إنَّ صدق النبي لا يثبت إلا بالعقل، فبالعقل نعرف النبي من المتنبّي.^(٦) قال الغزالي (٥٠٥هـ): "وَصَدَّقَ الرَّسُولَ لَا يَظْهَرُ بِنَفْسِهِ بَلْ بِالْمُعْجَزَةِ، وَالْمُعْجَزَةُ لَا تَدُلُّ مَا لَمْ يَنْظُرْ فِيهَا، وَالنَّظَرُ بِالْعَقْلِ".^(٧) وكما أنه لا يمكن إثبات النبوة بالفطرة فلا يمكن إثباتها بالدلائل السمعية، إذ معنى أنَّ نثبت النبوة بالدلائل السمعية أنَّ يقول رجل أنا نبي، ودليل صدقي أنني أقول لكم أنني نبي، وعندها نعود إلى قضية الدور التي تمَّ الكلام عنها سابقاً.^(٨)

(١) ينظر: الموافقات: ٢٧/٣.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١٥٠/١.

(٣) أخرجه الترمذي عن علي، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، ٨٤/٣، رقم الحديث (١٤٢٣).

(٤) الرسالة: ص ٥٠١.

(٥) للتوسع في مسألة وجود الله هل هو فطري أم مكتسب بحاجة إلى النظر والاستدلال. ينظر ما كتبه أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي في كتابه:

تفسير آيات العقيدة: ٦١/١-٦٤.

(٦) ينظر: قانون التأويل: ص ٩.

(٧) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٢٥٢.

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٦٨/٧، عند تفسير قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل

عمران: ١٨]. و ١٣٠/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُ اللَّهِ فَسَدَتْ لَأَلُ اللَّهِ لَسَدًا فَأَرْسَلْنَا نُوحًا بِالْأَوَّلِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

- ومن الدواعي للضوابط العقلية أنَّ الحكم العقلي القطعي لا يقبل المعارضة بل هو جازم قاطع، فيستحيل معارضة الدليل العقلي القطعي، كما أنَّ العقل عنده إجابة لكل شيء مطلقاً ضمن أحكامه الثلاثة: الوجوب والإمكان والاستحالة.

قال صاحب (الخريدة البهية):

"أقسام حكم العقل لا محاله
ثم الجواز ثالث الأقسام
هي الوجوب ثم الاستحالة
فافهم منحت لذة الأفهام"^(١)

فالوجوب هو ضرورة الوجود أو استحالة العدم، والامتناع ضرورة العدم أو استحالة الوجود، والإمكان جواز الوجود والعدم أو عدم ضرورتهما.^(٢)

وفهم هذه القسمة الثلاثية الحاصرة^(٣) هو المدخل الأساس لفهم العقيدة الإسلامية عموماً وآيات الصِّفات الموهمة للتشبيه خصوصاً.

فالمبادئ الأولى الذهنية^(٤) مثل مبدأ التناقض^(٥) ومبدأ العلية^(٦) هي دعائم المعارف البشرية ولا شيء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة و يقيناً من مقررات العقل المحض، وهي أعمدة المعلومات العقلية الضرورية، التي يستحيل خلافها، وهي لا تقبل المناقشة، بل إنَّ الاعتراض عليها يعد هذياناً.^(٧) حيث إنَّ لهذه الأحكام مدخلاً في إزالة التعارض الظاهري الذي نراه بين النصوص نفسها، أو بينها وبين العقل، فإذا بدَّ للمفسر أنَّ ظاهر الشرع يلزم منه محال عقلي فعليه أن يلجأ إلى التأويل للتوفيق بين العقل والنقل.

وكذلك فإنَّ عدم التمييز بين الممكن العقلي^(٨) والمحال العقلي^(٩) يوقع المفسر لآيات الصِّفات خصوصاً وبقية آيات القرآن عموماً في أخطاء كبيرة قد توصله في نهاية المطاف إلى التشبيه والتجسيم، فالذي يحكم بإمكان شيء من المحالات العقلية يؤدي ذلك به إلى تفسير آيات على ظاهرها مع أن ظاهرها غير مراد قطعاً فينسب لله الحدَّ والجهة والمكان.

(١) الزبدة الهنية في شرح الخريدة البهية: ص ٢٣.

(٢) ينظر: الزبدة الهنية: ص ٢٦.

(٣) ينظر الأدلة على أنَّ هذه القسمة الثلاثية حاصرة في: المباحث العقلية: ١/٤٤٠-٤٤٢.

(٤) هي القضايا التي يعرفها الإنسان من تلقاء نفسه، ولا يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال والاكتساب والتعلم. ينظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادته المرسلين: ٨٤/٢.

(٥) ومفاد هذا المبدأ أنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فمثلاً لا يكون قولنا: زيد في الدار الفلانية، في الساعة الفلانية، وقولنا: ليس زيد في تلك الدار، في تلك الساعة، صادقين معاً، ولا كاذبين معاً؛ لأنَّ في صدقهما اجتماع النقيضين، وفي كذبهما ارتفاع النقيضين، وكلاهما محال. ينظر: موقف العقل والعلم والعالم: ٣٢٦/٢.

(٦) ومفاد هذا المبدأ أنَّ لكل حادثة علة، وإلا استلزم الرجحان من غير مرجح. ينظر: موقف العقل والعلم والعالم: ١٧٢/٢.

(٧) ينظر: موقف العقل والعلم والعالم: ٣٢٦/٢-٣٢٧.

(٨) الممكن ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم كالعالم. التعريفات: ص ٢٩٦.

(٩) المحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد. التعريفات: ص ٢٦٢.

وهنا يظهر بوضوح أهمية الصوابط العقلية وعلاقتها بموضوع التأويل، فهذه الأحكام العقلية ثابتة لا تقبل التغيير وإلا قُلبت الحقائق، وهو أمر محال، فالواجب يبقى واجباً ولا يجوز أن ينقلب مستحيلاً أو ممكناً، ولو جاز قلب الحقائق لجاز حدوث الواجب ووجوب الممتع وحدوثه ولبطلت العلوم، ولعاد بطلان ذلك إلى بطلان الشرع نفسه.

* * *

- ومن الدواعي للصوابط العقلية التشارك المطلق في العقل التكلفي بين جميع المكلفين، فالعقل هو الشيء الوحيد الذي يشترك به جميع المكلفين، فلا يشتركون بلغة ولا لون ولا شيء آخر، إنما يشتركون بالعقل التكلفي، وقلت: العقل التكلفي، لأننا لا نريد عقل أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) مثلاً ولا عقل الغزالي (٥٠٥هـ) ولا الرّازي الذين يعدون من أنكباء العالم.

والمراد بالعقل التكلفي: العقل الذي هو مناط التكليف، والذي هو بعض العلوم الضرورية، وهو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات، كالعلم بوجوب افتقار الأثر إلى المؤثر، والعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الجسمين لا يجتمعان في مكان واحد، وأن السماء فوقنا، وأنّ الجمل لا يلج في سمّ الخياط، والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين.^(١) وبتعبير الرّازي فإنّ مرادنا بالعقل: "غريزة يتبّعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات"^(٢)، فالكلام هنا ليس عن العقل بمعنى العلوم المستفادة من كثرة التجربة، ولا بمعنى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته وملبسه ومركبه، فهذا العقل جاء الشرع ليقومه، ولا بمعنى أن تنتهي قوة الغريزة إلى أن يعرف المرء عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها.^(٣)

* * *

- ومن الدواعي للصوابط العقلية تعويل الشرع على الدليل والاستنتاج العقلي السليم: إنّ الشرع نفسه هو من زكى العقل، وأخبرنا أنّ حكمه حكم مقبول، وجاءت الآيات بالأمر باتباع حجة العقل والحث على استخدام العقل، فتجد قوله تعالى ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ [النمل: ٢٨]، وأمر تحنّ الخلقون ﴿[الواقعة: ٥٨-٥٩]﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [فصل: ٣٥]، قلّ يجيها الذي أنشأها أول مرّة وهو بكلّ خلقٍ عليه ﴿[يس: ٧٨-٧٩]﴾، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، فأمرنا الله بالاعتبار والاستبصار ورّد الشيء إلى مثله أو الحكم له بحسب نظيره، وهذا هو الحكم المعقول، والنقاضي إلى أدلة العقول.^(٤)

(١) ينظر: حاشية المطيعي على شرح الدردير على الخريدة البهية: ص ٣١.

(٢) شرح المقاصد: ٢٣٦/١.

(٣) ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد: ٩٨٧/٢.

(٤) ينظر: الإنصاف: ص ٢٠.

ثم إن القرآن الكريم نفسه استخدم الدليل العقلي في إثبات العقائد، فمثلاً يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَبَسَدْنَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فهذا استخدام للدليل العقلي في إثبات وحدانية الله تعالى، ويقول: ﴿أَمَرَ خُلُقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمَرَهُمُ الْخَلْقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] وهذا استخدام للدليل العقلي في إثبات الخالقية لله سبحانه، ويقول مستخدماً الدليل العقلي في إثبات عصمة القرآن الكريم: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. فهذه الآيات وغيرها من الآيات والنصوص تبين ضرورة الاعتماد على البراهين العقلية في تقرير مسائل العقيدة، فلذا من الضوابط في التأويل ضوابط العقل الذي زكته الشريعة، حيث جعلته حاكماً على النص بنفيه وإثباته، وحاكماً على النص بفهمه.^(١)

إذاً فما ذكره الأشاعرة عموماً والرازي خصوصاً من تأويلات ينسجم مع الضوابط العقلية التي لا بد منها في كل تأويل حتى يكون صحيحاً مقبولاً، فلم يكن تأويلهم نصرة للمذهب ولا لياً لأعناق النصوص ولا لعباً ولا تحريفاً، إنما كان ملتزماً بالضوابط العقلية، وهذا أمر لم نجد فيه خلافاً في أفراد المدرسة الأشعرية.

وخير ما يُختم به هذا المطلب ما قاله الرازي في التأكيد على أهمية الضوابط العقلية في التأويل حيث قال: "واعلم أن المصير في التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأما لما ثبت بالدليل أنه لا حق إلا ما دل عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثاً."^(٢)

وقد بنى الرازي على هذه الضوابط العقلية قاعدة انطلق منها في التعامل مع آيات الصفات، حيث عدّ كل ما خالف دليل العقل من المتشابه الذي يجب التعامل معه معاملة خاصة قائمة على أساس فهم المتشابه انطلاقة من محكم الكتاب، حيث قال: "فإذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفاً للدليل العقلي كان من باب المتشابهات."^(٣) وبعد أن أثبت وجود بعض الآيات التي لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المفسرين بل والعقلاء استدل بذلك على "أن باب التأويل مفتوح، وأن صرف الآيات عن ظواهرها بمقتضى الدلائل العقلية جائز."^(٤)

* * *

(١) هناك نصوص لا يمكن أن تفهم إلا بالشريعة، فمثلاً قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، هذا مجمل يحتاج إلى بيان فتأتي الشريعة فتشرح كيفية الصلاة.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤١٠/١٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كُفْرًا كَلْبًا وَالْإِنْسَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

(٣) مفاتيح الغيب: ١٣٦/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٤) مفاتيح الغيب: ٥٠٢/٢٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢].

المطلب الثاني: الضوابط اللغوية

إنَّ اللغة العربية كانت لها مكانة خاصة عند العرب منذ القديم فقد جعلوا الفصاحة فيها شرطاً من شروط السيادة،^(١) وبعد أن أنزل الله القرآن عربياً صار للغة عندهم من المهابة والقداسة الشيء الكبير، فذهبوا يجمعونها من أفواه العرب ضمن شروط علمية وضعوها، وأخذوا يستنبطون قواعدها من خلال ما توفر لديهم من مادة لغوية، وذلك كله حفاظاً على لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

وقد اهتمَّ علماء المسلمين من لغويين وأصوليين ومتكلمين بجميع فرقهم باللغة العربية من جهة، وبالعلاقة بين اللغة العربية والنص القرآني من جهة أخرى، فاللغة وعاء النصوص، ولا بدَّ من مراعاة قواعد تعبيرها عن الدلالات. "ذلك لأنَّ القرآن الكريم نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ويتوقف فهمه وتوضيحه على معرفة هذه اللغة بمفرداتها وتراكيبها واستعمالاتها بأوضاعها المختلفة، ومن هنا وُضعت اللغة العربية وما يتعلَّق بها ضمن الشروط التي لا بدَّ منها للمفسر، ونَبَّه على أهمية معرفة اللغة لتفسير القرآن علماء السلف وغيرهم."^(٢)

وكان لمتكلمي أهل السنة الأشاعرة احتفاءً خاصاً باللغة، حيث ذهبوا إلى أنها كُنن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكر الغزالي (٥٠٥هـ)،^(٣) وعند القول: إنَّ الأشاعرة يجمعون بين العقل والنقل، فإنَّ النقل عندهم يُقصد به الشرع واللغة، فالنقل كما نصَّ عليه الإمام الجويني (٤٧٨هـ) ينقسم إلى جانب شرعي وجانب لغوي لسانی.^(٤)

وقد كان موقف الأشاعرة من اللغة العربية وسطاً بين اتجاهات متباينة، بعضها يرى التوسع في اللغة إلى درجة عدم الانضباط بأيّ ضابط، وبعضها يقتصر في اللغة على ظاهر اللفظ ولا يجاوزه وإنَّ وجد ما يدل على وجوب مجاوزته.

وكان الرَّايزي متمسكاً باللغة، وعدَّ العلم بالشرع موقوفاً على العلم باللغة، فقال: "لَمَّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به - وكان مقدوراً للمكلف - فهو واجب."^(٥)

والرَّايزي يؤكد على أنَّ الله أنزل القرآن الكريم بحسب عرف أهل اللغة وعاداتهم، بل إنه كان يصف ما يراه صحيحاً بأنه "مستقيم على قانون اللغة."^(٦)

(١) ينظر: رأي في المقامات: ص ٢١-٢٤.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٤١٣/٢.

(٣) ينظر: المستصفى: ٢٢٥/٣.

(٤) ينظر: البرهان: ٢١٧/١.

(٥) المحصول: ٢٠٣/١.

(٦) تأسيس التقديس: ص ٢٠٠.

فالرّازي إذاً يقرّ بدور علوم اللغة وآداب العربية في فهم القرآن وتوقفه عليها بوجه من الوجوه، إلا أنه لا يتوسع في اللغة توسع ابن جني (٣٩٢هـ)^(١) والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ).

الضوابط اللغوية التي اعتمد عليها الأشاعرة عموماً والرّازي خصوصاً في التأويل هي:

- ١- الأصل في الكلام الحقيقة.
- ٢- التأويل للظواهر لا للنصوص.
- ٣- أن يكون المعنى المختار يحتمله اللفظ، صحيحاً في اللسان العربي، معهوداً في خطابهم زمن نزول الوحي.
- ٤- وجود دليل أو قرينة على أن ظاهر اللفظ غير مراد.
- ٥- وجود دليل أو قرينة على أن المعنى المختار هو المراد.

* * *

الضّابط الأول: الأصل في الكلام الحقيقة

هذا الضّابط أمر متفق عليه بين الأشاعرة، فالأصل عدم التأويل وعدم ترك الحقيقة إلى المجاز، بل الأصل الحقيقة،^(٢) أما التأويل والمجاز فهما خلاف الأصل.

والفرق بالنسبة للحقيقة والمجاز على اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأول: هو الذي ينكر المجاز، والقائلون به فريقان:

الفريق الأول: ينكر المجاز في اللغة والقرآن، ويُنسب هذا القول إلى أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)، وقد شكك الجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) بهذه النسبة إلى أبي إسحاق؛ لأنه قول لا تحقيق فيه، بل فيه جحد للضروريات.^(٣)

والفريق الثاني: ينكر المجاز في القرآن ويقول بوقوعه في اللغة، وهو قول داود الظاهري (٢٧٠هـ)^(٤) والحشوية.^(٥)

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي المشهور؛ كان إماماً في علم العربية، قرأ الأدب على أبي علي الفارسي، من مؤلفاته: الخصائص وسر الصناعة والمنصف في شرح تصريف أبي عثمان المازني، مات سنة (٣٩٢هـ). ينظر: بغية الوعاة: ١٣٢/٢. ووفيات الأعيان: ٢٦٤/٣.

(٢) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤١٤/٢.

(٣) ينظر: التلخيص في أصول الفقه: ١٩٢/١-١٩٣. والمنحول من تعليقات الأصول: ص ١٣٧.

(٤) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الإمام المشهور صاحب المذهب الظاهري وتبعه جمع كثير؛ كان زاهداً كثير الورع، أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور، وكان من أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي قبل أن ينشئ مذهبه الظاهري، وصنف في فضائله والنشأ عليه كتابين، مات سنة (٢٧٠هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٢٥٥/٢. وطبقات الشافعية الكبرى: ٢٨٤/٢.

(٥) ينظر: المنحول من تعليقات الأصول: ص ١٣٧. والمجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: ٦٢٢/١.

ويكفي في الردّ على الفريقين كثرة الاستعارات الواردة في القرآن الكريم.

الاتجاه الثاني: هو الذي يقول بوجود المجاز في اللغة والقرآن، وهم فريقان:

الفريق الأول: توسّع في المجاز فهو يرى أنّ اللغة في جملتها مجاز، أما الحقيقة فهي قليلة الوجود في اللغة والقرآن الكريم، وقد قال بهذا القول بعض المعتزلة كابن جني (٣٩٢هـ) الذي نصّ في أكثر من موضع من كتابه (الخصائص) على أنّ اللغة أكثرها جارٍ على المجاز،^(١) وقد ردّ عليه الرّازي وبين بطلان كلامه.^(٢)

الفريق الثاني: لم يتوسّع في المجاز وإنما قيّده بقيود وضوابط لا تُترك الحقيقة إلا بوجودها، وهو قول الرّازي وجمهور الأشاعرة بل وجمهور علماء الأمة.

وقد عرّف الرّازي كلاً من الحقيقة والمجاز فقال: "الحقيقة: ما أُفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية. والمجاز: ما أُفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطُلح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها، لعلاقة بينه وبين الأول."^(٣)

والذي يقرأ كلام العلماء السابقين يعلم أنهم كانوا يقولون بالمجاز وإن لم يذكروه باسمه، فالاصطلاحات أمر حادث كما تمّ التنبيه عليه سابقاً في هذه الأطروحة.

ومن هؤلاء العلماء الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) حيث قال: "إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرّف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأنّ فطرته أنّ يخاطب بالشئ منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يُراد به العام ويُدخله الخاص، فيُستدلّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص. وظاهراً يُعرّف في سياقه أنّه يُراد به غير ظاهره."^(٤)

وقال سيبويه (١٨٠هـ): "ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جدّه: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِمْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] إنّما يريد: أهل القرية، واختصر، وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في أهل لو كان ههنا. ومثله: ﴿بَلْ مَكْرٌ أَلِيلٌ وَالنَّهَارِ﴾ [سبا: ٣٣] وإنّما المعنى: بل مكركم في الليل والنهار."^(٥)

وقال ابن قتيبة (٢٧٦هـ) ردّاً على من قال بامتناع وجود المجاز في القرآن: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب؛ لأنّ الجدار لا يريد، والقرية لا تُسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدّلّها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنّا

(١) ينظر: الخصائص: ٤٤٩/٢. ٢٥٠/٣.

(٢) ينظر: المحصول: ٣٣٧/١.

(٣) المحصول: ٢٨٦/١.

(٤) الرسالة: ص ٥١-٥٢.

(٥) الكتاب: ٢١٢/١.

نقول: نَبَتَ البَقْلُ، وطالت الشَّجَرُ... ونقول: كان الله، وكان بمعنى حدث، والله عز وجل قبل كل شيء لم يحدث.^(١)

بل إنَّ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) عدَّ النَّظْرَ في المجاز وأحكامه وضوابطه أمراً من الدين، حيث قال في حديثه عن المجاز: "وبطالِبِ الدِّينِ حاجةٌ ماسَّةٌ إليه من جهات يطول عدُّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخلٌ خَفِيَّةٌ يأتيهم منها، فيسرق دِينَهُمْ من حيث لا يشعرون، ويُلقِيهم في الضلالة من حيث ظنُّوا أنهم يهتدون".^(٢) ثم أخذ بالردِّ على منكري المجاز وبيَّن أنه أسلوب استخدمه العرب قبل نزول القرآن.^(٣)

إذاً فعلماء اللغة والأصول منذ القديم يقولون بوجود المجاز في اللغة، ولم يشذ عن هذا إلا بعض العلماء.

وقد عدَّ الرَّازِيَّ للمجاز مدخلاً كبيراً في اشتباه المتشابه؛ وذلك لأنَّ "اللفظ محتمل للحقيقة والمجاز، فإذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفاً للدليل العقلي كان من باب المتشابهات، فوجب رده إلى التأويل".^(٤) بل إنه جعل المتشابه هو المجاز ذاته، فقال: "اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دلَّ دليل أقوى منه على أنَّ ذلك الظاهر غير مراد، علمنا أنَّ مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة".^(٥)

والضَّابط الجاري الكلام عنه من أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة، يقول به كل أهل السنة فهذا شيخ المفسرين الإمام الطبري (٣١٠هـ) يقول في ذلك: "وتأويل القرآن على ما كان موجوداً في ظاهر التلاوة -إذا لم تكن حجة تدلُّ على باطن خاص- أولى من غيره، وإنَّ أمكن توجيهه إلى غيره".^(٦) وهذا أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) إمام المذهب يقول: "حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يُخرَجُ الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة".^(٧) ويقول: "ولا يجوز أن يُعدَّلَ بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حجة ولا دلالة".^(٨)

ويقرِّر الرَّازِيَّ هذا الضَّابط في مواطن عدة من تفسيره الكبير بألفاظ مختلفة كلها تؤكد على هذا الضَّابط، فمرة يقول: "الحقيقة غالبية على المجاز"^(٩)، وفي موضع آخر يقول: "الأصل في الكلام الحقيقة، فلا وجه لصرفه عنها إلى المجاز من غير ضرورة".^(١٠) وأيضاً يقول: "القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته،

(١) تأويل مشكل القرآن: ص ٨٥-٨٦. باختصار يسير.

(٢) أسرار البلاغة: ص ٣٩١.

(٣) ينظر: أسرار البلاغة: ص ٣٩٤.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٣٦/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولُ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

(٥) مفاتيح الغيب: ١٤٥/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولُ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

(٦) تفسير الطبري: ٥٦٩/٥.

(٧) الإبانة عن أصول الديانة بتحقيق فوقية حسين: ١٣٩/٢.

(٨) اللمع: ص ٦٥.

(٩) مفاتيح الغيب: ١٣٤/٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]. وينظر: ٣٥٠/٢. ٤٨٧/٦. ١٠٧/١٣. ٦٦٨/٢٧.

(١٠) مفاتيح الغيب: ٤٨٥/١٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُسُفَءَ وَآدَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [يوسف: ٦٩]. وينظر

أيضاً: ٥١٦/٣. ٦٣٦/٣. ١٩٥/٥. ٢٥٩/٣٢. ٢٦٠/٣٢.

إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه.^(١)

وهذا الضابط أصل مجمع عليه، كما ذكر الرّازي^(٢) لأنّ منطق اللغة هو الأصل، وهو الذي يجب تحكيمة أولاً في تفسير القرآن المنزل بلسان عربي مبين والمنزل بأساليب العرب في البيان، وليكون التفسير مطابقاً للمفسر، كما يريده قائله لا كما يشتهي السامع أو المفسر، ولذا نجد الرّازي يضعف كثيراً من التفسيرات لكونها بُنيت على المجاز دون مرجح وتركت الحقيقة مع إمكانها.^(٣)

وهذا الضابط اعتمده الرّازي في تفسيره لكل آيات القرآن؛ ليكون تفسيره دقيقاً منضبطاً أميناً. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْفَيْكَةِ﴾ [إل عمران: ١٦١] ذكر قول أبي مسلم الأصفهاني (٣٢٢هـ) للآية بأنها ليست على ظاهرها بل هي مؤولة، ثم عقب عليه بقوله: "واعلم أنّ هذا التأويل يحتمل، إلا أنّ الأصل المعتبر في علم القرآن أنه يجب إجراء اللفظ على الحقيقة، إلا إذا قام دليل يمنع منه، وههنا لا مانع من هذا الظاهر، فوجب إثباته."^(٤)

ويتبين من خلال قول الرّازي هذا أنّ الأصل العام في التفسير عنده هو اعتماد الحقيقة إذ هي الأصل، ولا يصار إلى تركها إلا بما يقوم من الأدلة القوية التي تنهض بصحة هذا الترك للحقيقة لنصل إلى المعنى المراد من الآية، ولئن جوّزنا ترك الحقيقة دون دليل لفتح علينا قول من يزعم أنّ لكل ظاهر باطناً، ولخرج القرآن عن كونه حجة، وهذا طعن في القرآن على حدّ تعبيره.^(٥)

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ذكر ستة أوجه لتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها، استشهد لصحة بعضها، وردّ أحدها وسكت عن أحدها، ثم تركها كلّها واختار إجراء الآية على ظاهرها وحقيقتها وترك المجاز فيها، وقد علّل ذلك بأنّ الآيات السابقة لهذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ زُلْزِلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾ [البقرة: ٢٠٩] هي خطاب لليهود، فتكون هذه الآية حكاية عن اليهود أنهم لا يقبلون دين الإسلام إلا أنّ يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، وإذا كانت الآية حكاية عن حال اليهود فلا يمتنع إجراء الآية على ظاهرها؛ وذلك لأنّ اليهود كانوا على مذهب التشبيه، وكانوا يجوّزون على الله المجيء والذهاب، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز، فالآية تدل على أنّ قوماً ينتظرون أنّ يأتيهم الله، وليس فيها دلالة على أنهم محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون، فالآية حقيقة تحكي مذهب اليهود القائلين بذلك، كما في قوله

(١) مفاتيح الغيب: ١٠/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْأَرْضِ أَسْرَى﴾ [طه: ١٥].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكُنْ مِنْ سَاقٍ وَيُدْعُو إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَلِمْ﴾ [الغلم: ٤٢].

(٣) ينظر مثلاً: مفاتيح الغيب: ١٣٢/٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَبَأْتَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْعَذَابِ وَنَقَصَ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرَ الصَّالِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥].

(٤) مفاتيح الغيب: ٤١٤/٩.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٠٦/٢١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَصْبِرُ﴾ [مريم: ١]. و٤٧٥/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾

وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْفَيْكَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَبْسُجُهُ﴾ [الزمر: ٦٧].

تعالى: ﴿تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَمَا يَهْدِيكَ إِلَّا أَلَّهْهُ﴾ [الجاثية: ٢٤]. فهي حقيقة عند قائلها من الدهريين.^(١) فهنا نجد الرّازي لم يترك الظاهر؛ لأنه لا مانع منه لا عقلي ولا شرعي ولا لغوي، مع تجويزه أن تكون بعض التأويلات صحيحة.

ولا بدّ من التنبيه على أن الرّازي يرى أن الله لم يُنزل في القرآن ما لا تدل عليه اللغة لا بالحقيقة ولا بالمجاز.^(٢)

إذا فالرّازي عدّ المجاز أمراً جائزاً، غير غالب على اللغة، وعدّ الأصل في الكلام الحقيقة، والمجاز فرعاً، ولا يصار إلى الفرع إلا عند تعذر الأصل، وكان هذا منهجه في تفسيره للقرآن من أوله إلى آخره بما في ذلك آيات الصّفات، وهذا هو القول الراجح وعليه جمهور علماء الأمة.

* * *

الصّابط الثاني: التأويل للظواهر لا للنصوص:

أما الصّابط الثاني من الصّوابط اللغوية وهو كون التأويل للظواهر لا للنصوص،^(٣) فهذا أمر بديهي؛ لأنّ النصّ -كما مرّ سابقاً- لا يحتمل إلا معنى واحداً، فهنا لا دور للتأويل؛ لأنّ النصّ بيّن في ذاته، وإنما دور التأويل ومجاله يكون في الظواهر المحتملة، فالاحتمال هو الخاصيّة المميّزة للتفريق بين ما يقبل التأويل وبين ما لا يقبله.

فالألفاظ في اللغة على أنواع، منها ما لا يحتمل إلا معنى واحداً وهو ما يسمى بالنصّ، ومنها ما يحتمل عدة معانٍ على السوية وهو ما يسمى بالمشترك، ومنها ما يحتمل عدة معانٍ وواحد من هذه المعاني أرجح من غيره -وغالب ألفاظ اللغة العربية هي من هذا النوع الأخير- وهذا المعنى الراجح هو الحقيقة وبقية المعاني المرجوحة تسمى مجازات، والتأويل يكون في هذا النوع، حيث يُصرف اللفظ من معناه الراجح إلى معناه المرجوح لدليل يمنع ذلك الراجح من أن يكون مراداً.

فمن يؤوّل في النوع الأول فقد خرج عن مراد الله قطعاً لا ظناً، حيث إنه أوّل ما لا يقبل التأويل، ومن هذا القبيل تأويل الباطنية قديماً وأصحاب القراءات المعاصرة حديثاً.

وهذا الصّابط متفق عليه بين الأشاعرة، قال الجويني (٤٧٨هـ): "الألفاظ تنقسم إلى النصوص التي لا تقبل التأويل وإلى الظواهر".^(٤)

وقد عدّ الغزالي (٥٠٥هـ) معرفة هذا الصّابط أمراً صعباً لا يستطيعه إلا من كان متقناً لعلوم اللغة وأصولها وعادات العرب في الاستعارات، حيث قال: "ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين، بل لا يستقل

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٨-٣٦٠. وتأسيس التقديس: ١٤٥-١٤٦.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٠٦/٢١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَهَيَّصَ﴾ [مريم: ١].

(٣) المراد بالنص هنا معناه الأصولي عند جمهور الأصوليين، ويطلق عليه الحنفية: المحكم والمفسر.

(٤) البرهان في أصول الفقه: ١١٥٨/٢. وينظر أيضاً ما قاله في كتابه التلخيص: ٩٩/٢.

به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها، وتجوّزاتها، ومنهاجها في ضرب الأمثال.^(١)

وقال الأمدي (٦٣١هـ) في معرض ذكره لشروط التأويل: "أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، بأن يكون اللفظ ظاهراً فيما صُرف عنه محتملاً لما صُرف إليه."^(٢)

وفي تأويلات الرّازي لآيات الصّفات لم يخرج عن هذا الضّابط فلا تجد له تأويلاً للفظ لا يقبل التأويل، بل كلّ الألفاظ التي أولها كانت قابلة للتأويل لاحتمالها عدة معانٍ، كلفظ اليد ولفظ الاستواء ولفظ العين، وكان كثيراً ما ينصّ على أن التأويل للظواهر دون النصوص كما مر سابقاً.

* * *

الضّابط الثالث: أن يكون المعنى المختار يحتمله اللفظ، صحيحاً في اللسان العربي، معهوداً في خطابهم زمن نزول الوحي.

فلا بدّ أن يكون التأويل جارياً على قواعد اللسان العربي وضِعاً واستعمالاً، فالعلاقات المجازية معروفة ومحددة عند علماء البلاغة والأصول، كتسمية الشيء بشئيه أو بسببه أو مقارنه، فلا يجوز الإخلال بها وتركها والإتيان بعلاقات جديدة لا يعرفها العرب في استعمالاتهم.^(٣)

فمراعاة قوانين اللسان العربي وقواعده هو ضابط مهم لعملية التأويل، فهو يقيدّها ويصونها من التسلط على النصوص القرآنية بحجة التأويل، فإذا جاء المؤول بمعنى من المعاني التي لا يحتملها اللفظ وغير معهود في اللسان العربي فهو تأويل فاسد بلا شك.

قال الشافعي (٢٠٤هـ) متكلماً عن العربية ولسان العرب: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً... لا يذهب منه شيء عليها، ولا يُطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا من قبله عنها، ولا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلمه منها، ومن قبله منها فهو من أهل لسانها."^(٤) وكلام الشافعي هذا لا يخالفه فيه أحد -كما ذكر الشاطبي (٧٩٠هـ)- فلذا يلزم كل من أراد أن يؤول آيات القرآن أن يتعلم الكلام الذي به أدّيت، حتى يشهد له أهل العربية بأنه أصبح مؤهلاً لذلك.^(٥) ويزيد صاحب (تهذيب اللغة) كلام الشافعي وضوحاً حيث يؤكد على أن "من جهل سعة لسان العرب وكثرة ألفاظها، وافتنانها في مذهبها، جهل جُمْل علم الكتاب، ومن علمها ووقف على مذاهبها، وفهم ما تأوله أهل التفسير فيها، زالت عنه الشبه الداخلة على من جهل لسانها من ذوي الأهواء والبدع."^(٦)

(١) فيصل التفرقة: ص ٦١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ٥٤/٣.

(٣) ينظر: معايير القبول والرد في تفسير النص القرآني: ص ٣٨٧-٣٨٨.

(٤) الرسالة: ص ٤٤.

(٥) ينظر: الاعتصام: ٢٦٠/٣.

(٦) تهذيب اللغة: ٦/١-٧.

وهذا شيخ المفسرين الطبري (٣١٠هـ) يؤكد معنى هذا الضابط من خلال رده لكلام من فسر العلم بالرؤية في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وقد علل رفضه هذا الكلام بقوله: "وإنما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم من الكلام إلى ما كان موجوداً مثله في كلام العرب دون ما لم يكن موجوداً في كلامها، فموجود في كلامها (رأيت) بمعنى: (علمت)، وغير موجود في كلامها (علمت) بمعنى: (رأيت)".^(١)

إذاً فاحتمال اللفظ للمعنى المصروف إليه شرط في كل ما يُعدّل به عن الظاهر، فلا يجوز تحميل الألفاظ ما لا تحتمله من المعاني نصرّة لمذهب أو تكثيراً للوجوه حباً للتشوّف وتمويهاً عن الحق، فهذا من الإفراط في التأويل والتكلف فيه، كما ذكر الجرجاني (٤٧١هـ).^(٢)

فاللفظ إن لم يكن محتملاً للمعنى المصروف إليه فالتأويل في نفسه باطل، والباطل لا يتصور أن يُعضد بشيء، كما ذكر الجويني (٤٧٨هـ)^(٣) وأضاف قائلاً: "مما رده المحققون من طرق التأويل، ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى، فقد لا يتساهل فيه إلا في مضائق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله... على أمثال هذه المحامل وأزال الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده فهذا لا يقبل".^(٤)

إذاً فلا يجوز أن تُؤوّل آيات القرآن على ما لا يحتمله اللفظ، ولا يُحمل لفظ إلا على ما كان مشهوراً أو مسموعاً من أهل العربية، فمراعاة معهود العرب يُعد ضابطاً أساسياً لصحة التأويل وقبوله. وكما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي: "لابد أن يكون التأويل المراد منضبطاً بالأساليب العربية من غير تعسف وخروج عن هذه الأساليب، إذ كل تأويل لا ينضبط بها لا يؤبه به".^(٥)

ولشدة خطورة هذا الضابط عدّ الغزالي (٥٠٥هـ) من يدعي التأويل فيما لا احتمال له أصلاً في لسان العرب عدّه مكذباً، وعدّ القول به كفراً صريحاً، ومثّل لذلك بقول بعض الباطنية: إنّ الله تعالى واحد، بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها، وعالم بمعنى أنه يعطي العلم لغيره ويخلقه، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، وأما أن يكون واحداً في نفسه، وموجوداً وعالمًا على معنى اتصافه به فلا، وقد ردّ الغزالي عليه انطلاقاً من كون اللغة لا تحتل هذا المعنى، لذا فحمل الواحد على إيجاد الوحدة ليس من التأويل في شيء، بل هو كذب سمّاه صاحبه تأويلاً.^(٦)

فالأصل في اللغة والألفاظ كونها موضوعاً لمعان معينة لا تخرج عنها، وإلا لما أمكن التفاهم بين البشر

(١) تفسير الطبري: ٦٤٤/٢.

(٢) ينظر: أسرار البلاغة: ص ٣٩٣.

(٣) ينظر: البرهان في أصول الفقه: ٥٦١/١.

(٤) البرهان في أصول الفقه: ٥٤٥/١-٥٤٦. باختصار يسير.

(٥) تفسير آيات العقيدة: ٢٢٧/١.

(٦) ينظر: فيصل التفرقة: ص ٥٩-٦٠.

ولبطلت الشرائع بالكلية، فالتأويل دون هذا الضابط ينقلب إلى ألعوبة بيد من يريد هدم الدين في الخفاء.^(١)

فما جاء في الضابط من كون المعنى معهوداً في خطاب العرب زمن نزول الوحي؛ لأنّ بعض الألفاظ قد تأخذ معاني جديدة من خلال العرف في زمن من الأزمان، ويكون هذا المعنى غير مستخدم عند العرب الذين عاصروا التنزيل، فيؤدي ذلك إلى تأويلات خارجة عن مراد الله قطعاً، ومن أكثر من توسّع في بيان هذا الأمر الشاطبي (٧٩٠هـ) في كتابه (الموافقات).

كما أنّ كثرة استعمال العرب زمن الوحي للفظ ما في معنى من المعاني المجازية يجعل صرفه إلى هذا المعنى أولى من صرفه إلى معنى قلّ استعماله فيه، وقد نقل الرّازي الإجماع على هذا الكلام حيث قال: "أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحققة وحصل للحققة مجازان: أحدهما أقرب إلى الحققة، والثاني أبعد، فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب."^(٢) فالمجاز كلّما كان أقرب إلى الحققة كان حمل اللفظ عليه أولى، ولا معنى لحمله على المجاز النادر الغريب، كما ذكر الرّازي.^(٣)

وقد شدّد الرّازي على أهمية العلاقة بين المعنى المصطلح عليه مجازاً والمعنى المصطلح عليه حقيقة، ففي سياق تعريفه للحققة والمجاز، ذكر تعريف أبي الحسين البصري (٤٣٦هـ) وعدّه أحسن التعاريف، ثم استدرك على تعريفه بقيد مهم، هو العلاقة بين الحققة والمجاز، فقال: "والمجاز: ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول، وهذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين (٤٣٦هـ)، ولابدّ منه؛ فإنه لولا العلاقة لما كان مجازاً بل كان وضعاً جديداً."^(٤)

وحرصاً من الرّازي على منع التلاعب بآيات القرآن باسم التأويل نصّ على أنّ المجاز لابدّ أن يتوقف على السماع من العرب، فإن كان مستعملاً جاز الأخذ به وإلا فلا، وضرب لذلك مثلاً بلفظ (الأسد) فهو يستعار للرجل الشجاع لأجل المشابهة في الشجاعة، لكنّ الرجل الشجاع كما يشبه الأسد في شجاعته فقد يشبهه في صفات أخرى كالبحر، فلو كانت المشابهة كافية في ذلك دون السماع من العرب لجاز استعارة الأسد للبحر.^(٥)

وعدّ الرّازي التأويل المؤدي إلى الركاكة مردوداً فقال: "وإنما يجوز تأويل كلام الله بما لا يؤدي إلى وقوع التناقض والركاكة فيه."^(٦)

(١) ينظر: الاعتصام: ٧٤/٢-٧٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٧٠/١. عند كلامه عن المسائل الفقهية المستنبطة من سورة الفاتحة.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٠٨/١٨. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَقِمَّ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]. ١٦/٣١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرًّا﴾ [النبا: ٢٤].

(٤) المحصول: ٢٨٦/١.

(٥) ينظر: المحصول: ٣٢٩/١.

والأبخر ذو رائحة فم ننته. قال في الصحاح مادة (بخر) ٥٨٦/٢: "والبخر: نثنُ الغم. وقد بخرَ فهو أبخرُ."

(٦) مفاتيح الغيب: ٥٤٩/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْرَجْنَا فِيهَا السَّمَاءَ وَفِيهَا فَالٌ لَّهَا وَالْأَرْضُ أَمِينٌ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتِ أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

وقد كان الرّازي ملتزماً بهذا الضّابط ولا يخرج عنه، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] عندما تكلم عن لفظ (النور) ذكر أنه لا بدّ من تأويله، لتعذر حمله على الحقيقة، ثم إنّه أوّلّه بالعدل، ولكنه مع تأويله هذا ذكر أنه لا بدّ من بيان أنّ لفظ (النور) قد يُستعمل في معنى (العدل)، وفعلًا ذكّر ذلك من كلام العرب فبيّن أنّ الناس يقولون للملك العادل: أشرقت الآفاق بعدلك، وأضاءت الدنيا بقسطك، كما يقولون: أظلمت البلاد بجورك، ثم استدللّ بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الظلم ظلمات يوم القيامة).^(١)

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧] بيّن أنّ لفظ (القبضة) ولفظ (اليمن) حقيقة في الجارحة المخصوصة، وهذا منفي عن الله، فيجب الحمل على المجاز، ثم نصّ على أنه لا بدّ من أن يكون المعنى الذي آل إليه اللفظ يصح جعله مجازاً عن تلك الحقيقة،^(٢) وإلا أصبح لكل شخص أن يفسّر الألفاظ كما شاء دون ضوابط. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] عندما أراد أن يؤوّل لفظة (الساق)، أتى بعدة شواهد شعرية تؤكد على أنّ العرب يستخدمون لفظ (الساق) كناية عن الشّدة، ثم أتى بقول ابن قتيبة (٢٧٦هـ) في ذلك، وعُقب قائلاً: "واعلم أنّ هذا اعتراف من أهل اللغة بأن استعمال (الساق) في (الشّدة) مجاز."^(٣)

كما أنّ الرّازي كان يعتمد قواعد علم النحو في تأويلاته، ففي كلامه عن قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] تكلم عن أنّ الآية لا تشير إلى أنّ الله هو فوقهم، مستدلاً بتعلق الجار والمجرور ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ بالفعل، فلا يوجد أحد من أهل اللغة يعلق الجارّ والمجرور بالاسم إلا إنّ أوّلّه بما يشبه الفعل،^(٤) وهنا يتعلق الجار والمجرور بالفعل ﴿يَخَافُونَ﴾ ولا حاجة إلى تأويل المتعلّق، فيكون تقدير الكلام: يخافون من فوقهم ربهم، أي: يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم.^(٥) إذا فإن الرّازي -كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي- كان "يعتمد على اللغة وعلومها في تأويل هذه الظواهر."^(٦) وكان في تفسيره آيات العقيدة "مستخدماً ثقافته اللغوية الواسعة في فهم النصوص، والأخذ بظاهرها، وتضييق دائرة التأويل ما لم يتعارض الظاهر مع العقل تعارضاً بيناً، فإذا نشأ هناك تعارض، أوّل تأويلاً يتوافق مع ما توحىه العقيدة الصحيحة على أن يكون جارياً على وفق الصناعة العربية، ومعروفاً في أساليب العرب لا تكلف فيه."^(٧)

ولا بدّ من التنبيه على أنّه لا يكفي كون اللفظ يحتمل المعنى المختار، بل لا بدّ أن يكون تركيب الكلام

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧.

والحديث أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ١٩٩٦/٤، رقم (٢٥٧٨).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٤/٢٧.

(٣) مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠.

(٤) ينظر: مغني اللبيب: ص ٥٦٦.

(٥) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٤.

(٦) تفسير آيات العقيدة: ٥١٠/٢.

(٧) تفسير آيات العقيدة: ٤٩٢/٢.

يحتمله أيضاً؛ فاللفظ قد يحتمل معنى من المعاني، لكنه إذا جاء في تركيب خاص فقد لا يحتمل ذاك المعنى، مثال ذلك لفظ (النَّظَر) قد يراد منه (الانتظار) كقوله تعالى: ﴿أَنْظِرُونَا نَقْتَسِمَ مِنْ ثَوْبِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]، وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وانطلاقاً من ذلك أوّل المعتزلة قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۖ إِنَّ رَيْحَهَا نَافِثَةٌ ۝﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] فردّ عليهم الرّازي بأنّ العرب تستخدم (النظر) بمعنى (الانتظار) إنّ لم يقترن لفظ (النظر) بحرف (إلى)، فإن اقترن بحرف (إلى) المعدى إلى الوجوه فعندها لا يكون إلا بمعنى الرؤية.^(١) إذاً فاللفظ المفرد المنعزل عن التركيب غالباً ما يحمل في ذاته من دلالاته معاني متعددة الوجوه، فإذا استقر اللفظ في التركيب تحددت معالمه واتضحت وجهته الدلالية من خلال علاقة اللفظ بما جاوره من الألفاظ في التركيب والسياق الذي جرت فيه تلك المفردات، ؛ لذا يمكن القول إنّ اللفظ الواحد لا يمكن أن يكون له المعنى ذاته إذا خرج من سياق إلى آخر. وسيأتي لهذا التنبيه مزيد بيان في الضابط الذي يليه.

* * *

الضابط الرابع: وجود دليل أو قرينة على أنّ ظاهر اللفظ غير مراد.

مع بداية الوحي جاءت في القرآن الكريم آيات تبني التأسيس السليم في الاعتقاد، بل جاءت آيات تنبه سامعها إلى الميزان العقلي الذي يجب عليه مراعاته في فهم كلام الله، فلمّا جاءت بعد ذلك بعض الظواهر التي قد توهم الجسمية، لم يتوهم ذلك من كان لديه علم بأنه منهى عن عبادة الأصنام، وأنّ من عبد جسماً فقد عبد صنماً؛ سواءً كان الجسم صغيراً أو كبيراً، على الأرض أو على العرش. فكان نفي الجسمية ونفي لوازمها معلوماً لكافتهم منذ بدء الوحي على القطع، بإعلام من رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ۝﴾ [مريم: ٦٥]، أي: مثلاً أو شبيهاً كما فسرهما ابن عباس (٦٨هـ)،^(٢) وغيرها من الآيات التي ذكرها الغزالي (٥٠٥هـ)^(٣) والرازي.^(٤) فكانت تلك الآيات كافية في تعريفهم استحالة يد هي جارحة وعين هي آلة ووجه هو جزء، وكذا استحالة سائر الظواهر التي لا تدل إلا على الجسمية وعوارضها لو أطلق اللفظ على جسم، أمّا لو أطلق على غير الجسم علم ضرورة أنه ما أريد به ظاهره بل معنى آخر مما يجوز على الله تعالى.^(٥)

وهذا الضابط هو مقيد للضابط الذي قبله، فلا يكفي مجرد احتمال اللفظ لمعنى من المعاني حتى يُصرف إليه؛ وإلا لبطل التمسك بالظاهر، بل لابدّ من دليل يدلّ على أنّ الظاهر من اللفظ غير مراد؛ لأنّ الواجب اتباع

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٣٢/٣٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٥٨٥/١٥.

(٣) ينظر: إجماع العوام: ص ٣٢٣.

(٤) ينظر: تأسيس التقديس: ٧٢-٥٩.

(٥) ينظر: إجماع العوام: ص ٣٢٣.

الدليل، قال الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ): "القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر"،^(١) وهذا محل اتفاق بين علماء الأشاعرة؛ لأنّ الظاهر هو الأصل، والتأويل خلاف الأصل، وهذا الدليل يجب أن يكون قوياً راجحاً، فإن كان التأويل بدليل ضعيف كان تأويلاً فاسداً وإن كان التأويل بلا دليل كان باطلاً أو كان لعباً باللفظ وتحريفاً له لا تأويلاً كما ذكر السبكي (٧٧١هـ).^(٢) فالدليل هنا مهمته بيان كون المتكلم لم يقصد ظاهر اللفظ من كلامه، فهو قرينة صارفة، ومناط صحة التأويل متعلق بمدى قوة هذا الدليل الصارف.

وقد أكد الرّازي على ضرورة وجود الدليل في كل تأويل للفظ عن ظاهره أو صرفه عن حقيقته إلى مجازه، حيث يقول: "المصير إلى المجاز من غير دليل طعن في القرآن وإخراج له عن أن يكون حجة في شيء".^(٣) ويقول أيضاً: "إذا كان لفظ الآية أو الخبر ظاهراً في معنى، فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر لدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيداً ولخرج القرآن عن أن يكون حجة، ثم ذلك الدليل المنفصل، إما أن يكون لفظياً أو عقلياً".^(٤) وفي كتابه (المحصول) أورد سؤالاً عن الفرق بين المجاز والكذب، فكان جوابه أن الفرق هو: القرينة.^(٥) وفي تفسيره عدّ إرادة الله لغير الظاهر من اللفظ دون قرينة تلبيساً لا يليق بالله تعالى.^(٦)

والدليل إما أن يكون عقلياً، وقد تمّ بحثه والكلام عنه في الضوابط العقلية، وإما أن يكون شريعياً وهذا سيأتي الكلام عنه في الضوابط الشرعية، وإما أن يكون لغوياً،^(٧) وهذا هو المقصود في هذا الضابط، ويطلق عليه القرائن المقالية، وقد عرفها الرّازي بقوله: "هي أن يذكر المتكلم -عقيب ذلك الكلام- ما يدلّ على أن المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره".^(٨) فهذه القرائن تربط الكلمة بسياقها اللغوي والتركيب الذي قيلت فيه، حيث إنّ فصاحة اللفظ لا تكون مقطوعة عن النظم بل موصولة بغيرها مما يليها، وهذا ما أكده عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) بقوله: "وجملة الأمر أننا لا نوجب الفصاحة للقطعة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقاً معناها بمعنى ما يليها".^(٩) ولا بدّ من التنبيه على أن المراد بالفصاحة هنا البلاغة، وإلا فالفصاحة تكتسبها الكلمة وهي خارجة عن السياق.

ويُعد السياق أحد أهم القرائن اللغوية التي من خلالها يصل المؤول إلى أنّ الظاهر غير مراد، بل ويصل به أيضاً في بعض الأحيان إلى تحديد المعنى الذي آل إليه اللفظ، فلا بدّ في التأويل المقبول أن يكون أول الكلام

(١) الإبانة عن أصول الديانة بتحقيق فوقية حسين: ١٣٨/٢.

(٢) ينظر: جمع الجوامع: ص ٥٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٤٥٧/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧].

(٤) تأسيس التقييد: ص ٢٢٧. وينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ

مُسْتَشْبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٥) ينظر: المحصول: ٣٣٢/١.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٩/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿نَزِيلَ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١].

(٧) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤١٤/٢.

(٨) المحصول: ٣٣٢/١.

(٩) دلائل الإعجاز: ص ٤٠٢.

يدلّ على آخره، وآخره يدلّ على أوله، وذلك إحصاءاً للترباط بين أجزاء النصّ، ليتحقق اتساق المعنى في الآية.

وقد نصّ الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) على أهمية السياق في فهم كلام الله، فوضع باباً في كتابه (الرسالة) سمّاه: "باب الصّنف الذي يُبين سياقه معناه" (١). وكذا نصّ شيخ المفسرين الإمام الطبري على أهميته، حيث قال: "غير جائز صرفُ الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة" (٢).

إنّ مراعاة السياق يُعين على تسديد التّأويل وتصويبه وملاءمته بحيث يختار المؤلّ المعنى الذي أراده المتكلم، فسياق الآية أمر في غاية الأهمية، فكم من جملة إذا أخذت من سياقها الذي وردت فيه تُفهم على غير مراد المتكلم، في حين أنها تُفهم على المعنى المراد عندما تكون في سياقها، فالسياق -كما يقول العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ): (٣)- "يرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمّاً وإن كانت مدحاً بالوضع، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]". (٤)

وقد رفض الرّازي بعض التّأويلات مع كونها موافقة لمذهبه من التنزيه ونفي التجسيم لكونها لا تتناسب مع سياق الآيات واختار لها تأويلات أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥] حيث ردّ على المجسمة الذين حملوا لفظ ﴿وَاسِعٌ﴾ على الحجم، ثم ذكر أوجهاً متعددة لتأويل هذه الكلمة منها حملها على السعة في القدرة والملك، أو على أنه واسع العطاء والرحمة، ثم ذكر وجهاً من وجوه التّأويل بأن يكون المراد من اللفظ السعة في العلم، لكنّه ردّه؛ لأن سياق الآية يأباه فلفظ العلم قد ذكر عقب لفظ الواسع مباشرة، حيث قال: "ولا يجوز حمله على السعة في العلم، وإلا لكان ذكر العليم بعده تكراراً". (٥)

إذاً، فإنّ سياق الكلام وتركيبه هو الذي يحدد معنى اللفظ ويبين المراد منه، وليس بخاف على الملمّ باللغة العربية وبمناحي الكلام في اللسان العربي المبين أنّ لكل كلمة مع صاحبها شأنًا ليس لها مع كلمة أخرى، فمن جمع ما فرقّه الله سبحانه في كتابه من الصّفات العليا أو فرق ما جمعه فقد خان الله؛ حيث جعل صفات الله سبحانه عرضة للتّفوّل على الله بغير علم من أصحاب الأهواء كما ذكر ذلك الكوثري (١٣٧١هـ). (٦)

وبسبب هذا الضّابط وضع الغزالي (٥٠٥هـ) قانوناً مهماً للتعامل مع آيات الصّفات حيث قال: "لا يُفرّق

(١) الرسالة: ص ٦٢.

(٢) تفسير الطبري: ٦٧٥/٧.

(٣) هو سلطان العلماء عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، أحد الأئمة الأعلام إمام عصره بلا مدافعة القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه، قرأ الأصول على الأمدى وغيره وسمع الحديث من الحافظ ابن عساكر، ومن تلامذته ابن دقيق العيد، توفي سنة (٦٦٠هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٢٠٩/٨. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١٠٩/٢.

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه: ٥٢/٦.

(٥) مفاتيح الغيب: ٢٢/٤.

(٦) ينظر: تبديد الظلام المخيم: ص ١١٦.

بين مجتمع، فإن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة في تفهيم معناه مطلقاً ومرجحة الاحتمال الضعيف فيه، فإذا فُرقت وفُصلت سقطت دلالتها^(١) وقد تابعه الرّازي في هذا القانون متابعة تامة.^(٢) فالعبرة عند الرّازي في الفهم والتأويل لمجمل السياق.

وبالنسبة لآيات الصّفات الموهمة للتشبيه فإن الناظر فيها يجد أنّ سياقات هذه الآيات لا تقبل أبداً إبقاء اللفظ على ظاهره وحقيقته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَوِّغْ عَلَىٰ عَنَتِي ۖ﴾ [طه: ٣٩] فمن كان له أدنى ذوق في اللغة عَلمَ أنّ المقصود من الآية أنك تُربّي على رعايتي وحفظي لك.

والمجسمة والمشبهة قاموا باقتطاع بعض الألفاظ من نصوص آيات الصّفات من سياقاتها؛ لأنّ ذكرها ضمن السياقات التي وردت فيها يجعلها تُشكّل موضوعاً متناسقاً بعيداً كل البعد عن التجسيم. فالله سبحانه لم يذكر لفظة من المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل كما نصّ على ذلك الرّازي،^(٣) وضرب لذلك أمثلة يظهر منها أنّ الرّازي يوجّه معنى اللفظ المفرد في ضوء المعنى العام للآية وموضوعها، ليصل من خلال ذلك إلى المعنى المراد من اللفظ.

ومن هذه الأمثلة التي ذكرها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] فقد جاءت القرينة بعده ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ فأضاف سبحانه النور إلى نفسه، إضافة الملّك إلى مالكة، ولو كان هو تعالى نفس النور، لما أضافه إلى نفسه؛ لأنّ إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة، فهذه القرينة تُصرف اللفظ عن ظاهره.^(٤) فيشير الرّازي إلى أنّ هذا التأويل يُشتق دليله من النظم القرآني نفسه، وهذا تأكيد منه على الربط المعنوي المحكم بين أجزاء النصّ.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۖ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨] حيث بيّن الرّازي أنه قد جاءت في الآية قرينتان تؤكدان أنّ المراد من الفوقية فوقية القهر لا فوقية المكان والجهة، القرينة الأولى: استخدام لفظ ﴿الْقَاهِرُ﴾، فهي فوقية قهرية. والقرينة الثانية: استخدام لفظ ﴿عِبَادِهِ﴾؛ لأنّ ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية، يدلّ على أنّ المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والإلهية.^(٥) فهاتان قرينتان تصرفان اللفظ عن ظاهره.

ومن الأدلة على أنّ الرّازي يجعل لمعنى الجملة وسياقها في الآية تأثيراً على تحديد معنى اللفظ ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْمَرْثِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝﴾ [الأعراف: ٥٤]، ففي كلامه عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْمَرْثِ﴾ ذكر أنّ ما جاء قبل هذه العبارة من خلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته، وما جاء بعدها من أنه سبحانه يغشي الليل النهار، وأن

(١) إجماع العوام: ص ٣١٢-٣١٣.

(٢) ينظر: تأسيس التّقييس: ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٩/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝﴾ [الزمر: ١].

(٤) ينظر: تأسيس التّقييس: ص ١٣٦.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١، ٤٧٧/٢٧. وتأسيس التّقييس: ص ٢٣٤.

الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره تعالى وأنه سبحانه له الخلق والأمر، كل هذا فيه دلائل على وجود الله وعلى كمال قدرته وعلمه وحكمته. ليصل الرّازي من خلال هذا الكلام إلى أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] يجب أن يكون أيضاً دليلاً على كمال القدرة والعلم، وقد علّل ذلك بقوله: "فلو كان المراد من قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] كونه جالساً على العرش لكان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده، وهذا يوجب نهاية الركافة، فثبت أنّ المراد منه ليس ذلك، بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملوك حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها".^(١) إذاً فطبيعة النظم القرآني ووجوهه البيانية ترشد إلى التأويل، لذا فإنّه يمكن القول: إنّ النظم نفسه هو منشأ لظاهرة التأويل.

والمثال السابق يوضح أنّ الرّازي يربط بين الجمل القرآنية لتعيين المعنى المراد من اللفظ الوارد فيها، لوحدة المعنى الموضوعي الذي تعالجه، وهذا من باب تفسير القرآن بالقرآن، فتلخّص أنّ التأويل الذي أتى به الرّازي مشتق دليلاً من السياق، فما ذكره من تأويل يقتضيه اتساق المعنى الكامل للآية، فالرّازي يعتمد سياق النصّ في التأويل تحقيقاً لاتساق معاني الآيات.

إذاً فالأشاعرة عموماً والرّازي خصوصاً يفهمون آيات القرآن على ظاهرها بمدلولاتها الظاهرة، إلا إنّ وجدت القرينة الصارفة التي تحيل فهم تلك الآيات القرآنية على ظاهرها. فاعتماد الدليل في التأويل هو منهج الأشاعرة انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

وبهذا يتبيّن أنّ الرّازي كان متبّعاً لسياق الآيات في تأويلاته، ولم يكن في فعله هذا محرفاً للنصوص أو معطلاً لها كما اتهمه بذلك بعض الباحثين.^(٢)

* * *

الضّابط الخامس: وجود دليل أو قرينة على أنّ المعنى المختار هو المراد:

إنّ على المؤوّل ألا ينطلق في تأويله من أفكاره، بل لا بدّ من دليل لما ذهب إليه، فالتأويل ليس بحسب الهوى والتشهي، إنما بحسب الدليل.

والفرق بين هذا الضّابط وبين الضّابط الذي قبله أنّ الدليل أو القرينة في الضّابط السابق هي قرينة صارفة عن المعنى الظاهر، أمّا الدليل أو القرينة في هذا الضّابط فهي قرينة معيّنة للمعنى الذي صُرف اللفظ إليه؛ وذلك لأنّ اللفظ غالباً ما يحتمل عدة معانٍ بعد صرف المعنى الظاهر، ولا يصلح أن تراد كلها، كما لا يصلح أن يختار معنى من المعاني دون قرينة تؤيد هذا المعنى وإلا يصبح التأويل تابعاً لرغبات المؤوّل، وهذا غير مقبول.

(١) مفاتيح الغيب: ٢٦٨/١٤.

(٢) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٣٥/١.

وتكون القرينة الصَّارفة هي نفسها القرينة المعيّنة للمعنى الجديد في حالة واحدة؛ وذلك عندما يكون للفظ معنى ظاهرٌ ومعنى مجازيٌّ واحدٌ، والأول منفي باللائل العقلية أو النقلية، فعندها يكون الدليل الصَّارف عن المعنى الظاهر هو نفسه الدليل المعين للمعنى المجازي، وذلك منعاً لتعطيل ألفاظ القرآن كما ذكر الرَّايزي، وضرب لذلك مثلاً لفظ (الفوق) فهو إما أن يراد منه فوقية المكان والجهة، وإما أن يراد منه فوقية المكانة والرتبة، ولا معنى آخر غير هذين المعنيين، وقد ثبت بالدليل العقلي والنقلي بطلان المعنى الأول، فيتعين المعنى الثاني وهو فوقية المكانة والرتبة.^(١)

وهذا الضَّابط يُحتم على المؤول أن يلاحظ الأمور التي نبّه عليها المولى عزّ وجلّ، والتي جعلها أساساً لفهم كتابه سبحانه وتعالى. فالتأويل لكي يكون صحيحاً يجب أن يدلّ على معناه المختار دليل من النقل، فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه يُنقل عن صاحب الشرع ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى.^(٢)

فالتأويل في جوهره هو بذل الجهد في البحث عن المعنى المقصود للمتكلم، لفهم حقيقة النصّ، لا للإتيان بمعانٍ جديدة غير مقصودة للمتكلم، فليس التأويل تركاً للظاهر -الذي دلّ الدليل القاطع على عدم إرادته- إلى معنى غريب عن اللفظ لا دليل عليه، بل لابدّ من وجود دليل على إرادة هذا المعنى الذي آل إليه اللفظ.

إنّ المجاز مع قرينته يساوي الحقيقة من جهة الحكم، فحيث ثبت أنّ المجاز مراد بالدليل وجب حينئذ حمل اللفظ عليه وترك المعنى الحقيقي، كما أنه يجب ابتداءً حمل اللفظ على حقيقته وترك المعنى المجازي حيث لا دليل على المجاز.

وبسبب هذا الضَّابط نجد اختلافاً في تأويل الكلمة الواحدة إذا وردت في آيات عدة، فكل مرة يوجد مرجح -يرجح معنى على آخر- لا يوجد في الآية الأخرى، فمثلاً عندما تعرّض الرَّايزي لتأويل قوله تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝﴾ [الرحمن: ٢٧] أول الوجه بالذات،^(٣) أمّا عند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَكَم وَجْهَ اللَّهِ ۝﴾ [البقرة: ١١٥] ذكر من وجوه تأويل لفظ (الوجه) مرضاة الله تعالى.^(٤) ووجه الاستعارة في هذه الآية كما ذكر الرَّايزي "أنّ من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته، فلهذا سُمّي طلب الرضا بطلب وجهه"^(٥) أمّا في الآية الأولى فالمراد من لفظ (الوجه) الذات بدليل وصفه بأنه ذو الجلال والإكرام.

وكذا الحال في لفظ (اليد) ففي قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] أول الرَّايزي لفظ اليد هنا

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١-٢٣٢.

(٢) إحياء علوم الدين: ١/١٣٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٥/٢٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝﴾ [الرحمن: ٢٧]. وتأسيس التقديس: ص ١٥٩.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤. وتأسيس التقديس: ص ١٦٠.

(٥) مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

أما الموقف الثاني: وهو من الناحية العملية فقد التزم بما قاله نظرياً في بعض الآيات، فكان لا يرجح بين تأويل وآخر بدليل ظني، بل كان يميل إلى أنّ اللفظ إنّ كان ظاهره غير مراد، فالمراد أحد المعاني المجازية لهذا اللفظ دون أن يحدد أحدها تحديداً جازماً، إلا إنّ دلّ دليل على عدم إرادة باقي المعاني المجازية، فهو يذكر التأويلات المحتملة للآية ثم يذكر لكل تأويل ما يؤيده من جهة العقل والنقل وقانون اللغة، فإن كان التأويل بعيداً مخالفاً لجهة من الجهات السابقة ردّه ويبين ضعفه.^(١) كما فعل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] حيث ردّ بأدلة عقلية محكمة على المجسمة الذين ادّعوا أنّ المراد بالوجه في الآية العضو المخصوص، ثم ذكر أربعة احتمالات لتأويل لفظ الوجه، استبعد منها واحداً لأنه لا يزول معه إشكال التجسيم، ثم أبقى الاحتمال قائماً بين الثلاثة دون أن يرجح أحدها.^(٢)

ومال في بعض الآيات إلى اختيار تأويل وترجيحه على تأويل آخر مكتفياً بدليل ظني، ومن أمثلة ذلك ما ذكره في كلامه على قول الله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِئَتْ بِالشَّهَادَةِ الْمُسْتَهْدَاءُ﴾ [الزمر: ٦٩] فإنه لما أولّ النور في الآية وحمله على معنى العدل صرح بأنه بحاجة إلى بيان أنّ المراد من لفظ النور هنا العدل فقط، لا معنى آخر، وقد كان دليله على ذلك سياق الآية حيث قال: "وأما بيان أنّ المراد من النور ههنا العدل فقط أنه قال: ﴿وَجِئَتْ بِالشَّهَادَةِ الْمُسْتَهْدَاءِ﴾ ومعلوم أنّ المجيء بالشهداء ليس إلا لإظهار العدل، وأيضاً قال في آخر الآية: ﴿وَهُمْ لَا يظلمُونَ﴾^(٣) فدلّ هذا على أنّ المراد من ذلك النور إزالة ذلك الظلم، فكأنه تعالى افتتح هذه الآية بإثبات العدل وختمها بنفي الظلم.^(٣) والسياق هنا مع كونه قوياً في إشارته للمعنى المراد لكنه يبقى ضمن الظن وغلبة الظن ولا يرقى لمستوى القطع، وبهذا يكون قد خالف كلامه في وجوب كون الدليل قطعياً.

إذاً فالرّأي يميل غالباً في حال عدم وجود الدليل القطعي المعين للمعنى إلى منع التأويل، بمعنى يمنع ترجيح تأويل على آخر، لا بمعنى أنه يحمل اللفظ على ظاهره الذي دلّ الدليل على بطلان إرادته، وقد اكتفى أحياناً بالدليل الظني في ذلك، وهو كافٍ كما مرّ.

* * *

(١) سيأتي لذلك أمثلة في الضابط الأول من الضوابط الشرعية.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧.

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية.

إنَّ الهدف من التأويل أولاً هو اجتناب المعنى غير المراد لله، ثم يأتي في الدرجة الثانية بذل الجهد في محاولة معرفة المراد الصحيح لله تعالى، وهذا يحتّم على المؤلّل أن يلاحظ أنه يتعامل مع نصّ مقدس يختلف عن غيره من النصوص.

وليس المراد من الضوابط الشرعية هنا ضوابط نصّ عليها في القرآن أو السنة النبوية، وإنما المراد بها ضوابط مستنبطة من تلك النصوص، والتي لا بدّ لمن يقوم بالتأويل أن يلتزم بها، بحيث لا يغيب عن فكره أنه يتعامل مع نصّ مقدس شرعي، قائله هو الله الخالق سبحانه وتعالى، وأنه ليس مجرد نصّ أدبي.

وقد زعم أحد الباحثين أنّ التعامل مع القرآن وتفسيره يجب أن يكون انطلاقاً من أنه نصّ أدبي دون نظر إلى أي اعتبار ديني،^(١) وكلامه لا يوافق عليه، بل لابدّ في التعامل مع القرآن من التركيز على جانب القداسة، فلا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار حين التعامل مع القرآن أنّ قائله هو الله سبحانه وتعالى، فالقرآن عند المسلمين ليس كبقية النصوص الأدبية وتعاملهم معه يختلف، ويزيد الأمر قداسة حين تتكلم الآيات عن الله سبحانه وتعالى، فهو القدوس المنزه عن العيوب والنقائص، لذا "فالألفاظ المضافة إليه سبحانه وتعالى ينبغي أن تعامل معاملة خاصة، فقد يُطلق اللفظ على الله ويكون مشتركاً لفظياً، فنختار في تفسير اللفظ المضاف إلى الله تعالى أنسب المعاني وأليقها... فالمضاف إلى الله تعالى له خصوصية لا يجوز أن نتعامل معه كما نتعامل مع أي نصّ أسند إلى المخلوق."^(٢) لذلك فالإخلال بهذه الضوابط يؤدي إلى الخطأ في التأويل.

وهذه الضوابط هي:

- ١- تنزيه الله عن النقائص سواء علمنا المعنى أم جهلناه.
 - ٢- ليس كل ما أضيف لله صفة له.
 - ٣- ألا يخالف التأويل نصّاً شرعياً محكماً.
 - ٤- النصّ هو الأساس والحاكم، والمذهب تابع له لا متبوع.
- هذه هي أهم الضوابط الشرعية، وقد يوجد بينها وبين الضوابط العقلية واللغوية نوع من الاشتراك، وسيبدأ البحث الكلام عنها.

* * *

(١) نادى أمين الخولي بهذا الكلام، فكان كلامه بداية للتأويلات الحداثيّة القائمة على النظريّات الغربيّة. ينظر: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب: ص ٣٠٤.

(٢) معايير القبول والرد في تفسير النصّ القرآني: ص ٤٥٤. باختصار

الضابط الأول: تنزيه الله عن النقائص سواء علمنا المعنى أم جهلناه:

إن الآيات الموهمة للتشبيه اشتملت على ألفاظ مثل اليد والعين والوجه وغير ذلك مما مر ذكره سابقاً، ولا بدّ للمؤول أن يعلم قطعاً أنّ هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته، فيؤمن بأنّ ما وصف الله تعالى به نفسه حقّ بالمعنى الذي أراده وعلى الوجه الذي قاله، وإن كان لا يقف على حقيقته. إذاً فالتأويل عند الأشاعرة يهتم بصرف المعاني غير اللاتقة، فيكون تنزيهاً لا يوجب النفي ولا التعطيل كما ذكر الإمام الأشعري^(١).

وقد أورد الغزالي (٥٠٥هـ) هنا إشكالاً قد يتوهمه البعض وهو أنّ الإيمان إنما يكون بعد الفهم، وهذه الألفاظ إذا لم تفهم معانيها فكيف يُعتقد صدق قائلها فيها؟ ثم أجاب عن هذا الإشكال بأنّ التصديق بالأمور الإجمالية ليس بمحال، وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معان، فيمكنه أن يعتقد كونه صادقاً مخبراً عنه على ما هو عليه، فهذا معقول على سبيل الإجمال، بل يمكن أن يفهم من هذه الألفاظ أموراً إجمالية غير مفصلة، ويمكن التصديق بها، فمن سمع الاستواء على العرش فهم على وجه الإجمال أنه أريد بذلك نسبة خاصة إلى العرش فيمكنه التصديق قبل أن يعرف أنّ تلك النسبة هي نسبة الاستقرار عليه أو الإقبال على خلقه أو الاستيلاء عليه بالقهر أو معنى آخر من معاني النسبة فأمكن التصديق به^(٢).

إذاً فلا بدّ من التنزيه تفصيلاً من خلال نفي المحال عن الله، أما الإيمان فيكفي فيه الإجمال بمعنى أنه قد نعلم الحقيقة وقد لا نعلمها، فلم يكلفنا الله بالعلم بها. وهذا ما ذكره الرّازي حيث قال: إذا عَرَفَ المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف ما هو ذلك المرجوح المراد^(٣). وقال في موضع آخر: "في هذا الطريق علمنا أنّ لهذه الآية تأويلاً في الجملة، سواء عرفناه أو لم نعرفه، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل"^(٤).

وهذا ما مشى عليه الرّازي في تفسيره لآيات الصّفات، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرُكْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُلِّ الْأَرْضِ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ [الملك: ١٦] بيّن بطلان قول المشبهة من كون الله في السماء حقيقة واستشهد على بطلان هذا القول بعدة أدلة عقلية ونقلية، ثم بعد ذلك ذكر أربعة وجوه في تأويل الآية دون ترجيح وجه على آخر؛ لكونها محتملة كلّها، ولأنّ معرفة المعنى من الآية بعد ترك المعنى الظاهري غير واجب^(٥). وكذا فعل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَنُورٌ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] كما قد مرّ قبل قليل^(٦).

إذاً فالرّازي لم ينف دلالة هذه النصوص، وإلا وقع في التعطيل، بل نفى المعنى الموهم للتشبيه، فالتأويل

(١) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة: ص ١١٧.

(٢) ينظر: إجماع العوام: ص ٣٠٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٠/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُولُ الْكِتَابِ وَالْأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ١٧].

(٤) مفاتيح الغيب: ١١٧/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَكِلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرُكْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُلِّ الْأَرْضِ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ [الملك: ١٦].

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

عنده وعند الأشاعرة ليس بديلاً عن النص، بل يقولون -فيما ظاهره يوهم تشبيهاً أو نقصاً-: إنّ هذا الظاهر غير مراد، وبهذا يتبين خطأ ما ذكره بعض الباحثين عن الرازي من أنه "أكبر منظري مذهب معطلة الصفات".^(١)

* * *

الضابط الثاني: ليس كل ما أضيف لله صفة له.

وهذا أمر معلوم بالضرورة، فقد وردت آيات فيها إضافات لله تعالى وقد اتفق المسلمون على أنها لا تعدّ صفات له سبحانه، كإضافة الناقة في قوله تعالى: ﴿ثَاقَةُ اللَّهِ﴾ [هود: ٦٤]، وإضافة البيت في قوله تعالى: ﴿أَنْ طَهَرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥]، وإضافة الروح في قوله تعالى: ﴿رَوْحُ اللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، فليست هناك صفة لله تسمى روحاً، ولذلك عدّ ابن الجوزي (٥٩٧هـ) من جعل كل مضاف صفة مبتدعاً.^(٢)

فالإضافة عند علماء النحو بابها مختلف عن باب الصفة أو النعت، وهناك فوارق بينهما في اللغة، فمثلاً المضاف إليه مجرور دائماً، أما النعت فهو تابع للمنعوت في حركته، كما أنّ الإضافة تكون لأدنى ملابسة،^(٣) فلا يشترط أن يكون المضاف صفة للمضاف إليه، فالإضافة كما ذكر الجويني (٤٧٨هـ) تنقسم إلى إضافة صفة وإضافة ملك وإضافة تشريف.^(٤)

إنّ بعض أهل السنة -كما مرّ سابقاً- أطلق لفظ الصفة على اليد والوجه والعين، لكنهم فعلوا ذلك نفيّاً وابتعاداً عن نسبة الجوارح والأعضاء لله، فمن سمّاها صفات استخدم لفظ الصفات "تنبيهاً على أنّ هذه الألفاظ غير محمولة على حقائقها، وإنّما هي مجازات استعملت في الصفات".^(٥) وقولهم هذا هو نوع من التأويل الإجمالي سيأتي بيانه، أما إثبات تلك الإضافات صفاتٍ حقيقية لله فهو صرف للآية عن معناها الذي وردت من أجله، فالقول مثلاً بأن الوجه صفة ثم حملة على معناه الحقيقي الذي هو العضو هو عين التجسيم، وقد وصل الأمر بالبعض إلى تسميتها بصفات أعيان.^(٦)

وقد مشى الرّازي في تفسيره على هذا الضّابط، فعند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] ذكر أنّ الوجه في اللغة للعضو المخصوص، ثم بيّن استحالة هذا المعنى هنا عقلاً

(١) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١/١٢٦.

(٢) ينظر: دفع شبه التشبيه: ص ١٠٤.

(٣) ينظر: المفصل في صناعة الإعراب: ص ١٢١.

(٤) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة: ص ١٣٨.

(٥) ملجئة المجسمة: ص ٦٥.

(٦) منهم على سبيل المثال ابن تيمية، حيث قال: "هذه الصفات وإن كانت أعياناً فليست لحماً ولا عصباً ولا دماً". بيان تلبيس الجهمية: ١/٣٥٧.

وقريب منه قول ابن عثيمين: "ولا نقول: أجزاء وأبعاد، بل نتحاكى هذا اللفظ، لكنّ مسماها لنا أجزاء وأبعاد؛ لأنّ الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكلّ، فالرّب عزّ وجلّ لا يُتصور أنّ شيئاً من هذه الصفات التي وصف بها نفسه كاليد أن تزول أبداً؛ لأنه موصوف بها أزلاً وأبداً، ولهذا لا نقول: إنها أبعاد وأجزاء". شرح العقيدة الواسطية: ١/١١٨.

ونقلًا، فلا بدّ من تأويله، وكان من الوجوه التي ذكرها في تأويله للآية أن تكون الإضافة في قوله: ﴿وَجْهَ اللَّهِ﴾ "إضافة بيت الله وناقة الله، والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف، فقوله: ﴿فَكَرَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ أي: فثَمَّ وجهه الذي وجههم إليه؛ لأنَّ المشرق والمغرب له بوجهيهما، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها، فأَيُّ وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصّبه وعيّنهُ فهو قبلة".^(١)

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] ذكر قول المجسمة: إنّ الله تعالى نور محض، فردّ عليهم بعدة وجوه، وكان من هذه الوجوه ما له علاقة بهذا الضابط، وقد عدّه الرّازي أقوى الوجوه في الردّ عليهم، حيث قال: "قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] يدلّ على أنه يحصل هناك نور مضاف إلى الله تعالى، ولا يلزم كون ذلك صفة ذات الله تعالى؛ لأنه يكفي في صدق الإضافة أدنى سبب، فلمّا كان ذلك النّور من خلق الله وشرفه بأن أضافه إلى نفسه كان ذلك النور نور الله".^(٢)

* * *

الضّابط الثالث: ألا يخالف التأويل نصّاً شرعياً محكماً:

وبعبارة أخرى عدم مصادمة التأويل للقطعي من النصوص، بل يجب أن تكون النصوص القطعية المحكمة هي المرشدة إلى التأويل.

وهذا الضّابط من الطبيعي وجوده، فلا بدّ من الاعتماد على مجموع أقوال المتكلم لفهم كلامه، فإنّ في القرآن آيات يوهّم ظاهرها التعارض مع آيات أخرى مما يدفع المفسّر إلى التأويل للتوفيق بينهما لتتسجم النصوص بعضها مع بعض، لذا فالتأويل موجود عند كل الفرق حتى الظاهرية كما قد سبق ذكره. قال الرّازي: "إنّ جميع فرق الإسلام مقرّون بأنه لا بدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن"^(٣)، فلا يمكن لعاقل أن يتمسك بجميع الظواهر الواردة في القرآن، فلا بدّ أن يستسيغ التأويل في بعض المواضع، "ونحن نعلم بالضرورة أنه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن".^(٤)

ومن هنا نجد الجويني (٤٧٨هـ) يقول: "ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها، حتى إذا سلخوا مسلك التأويل، غورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع"^(٥)، وقد ضرب مثلاً لذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] فإنّ أراد الحشوية إجراء الآية على الظاهر، خالفوا معتقدهم في أنّ الله موجود ومستقر على العرش، وإنّ حملوه على العلم فقد أجازوا التأويل.

(١) مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧.

(٣) تأسيس التقديس: ص ١١٦. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢٢٣/١.

(٤) مفاتيح الغيب: ٤٠٩/١٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ دَرَأْنَا لَجَهْرَ كِبْرَائِيلَ الْيَحْيَىٰ وَالْإِسْمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

(٥) الإرشاد إلى قواعد الأدلة: ص ١٤٠.

وهو عين المنهج الذي سلكه الرّازي في الردّ عليهم حيث ذكر شبهة القائلين بأنّ الله مكاناً وأنه في السماء، وردّ عليهم بإيراد عدّة آيات منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿وَتَحْتَ أَكُفٍّ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلٍ أَلْوَيْدٍ﴾ [لق: ١٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقوله: ﴿فَأَنبَأْنَا نُوحًا فَنَزَّلْنَاهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١١٥] ثم عقّب بعد ذلك على هذه الآيات بقوله: "وكلّ ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى، فثبت بهذه الدلائل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب التأويل." (١)

فالظاهري أو المشبّه أو الحشوي ومن ينكر التأويل هو في الحقيقة يؤوّل ليقرّر معنى معيّن، وهذا يعدّ منهم تأويلاً يُقابل تأويل الأشاعرة، إلا أنّ الفرق كبير بين التأويلين، فتأويل المشبّهة فيه تصادم بين العقل والنقل، وتصادم بين نقل ونقل، وتأويل الأشاعرة هو جمع بين العقل والنقل، وتغليب للمحكم على المتشابه، حيث أولوا تأويلاً يحقق الانسجام بين آيات القرآن الكريم، وكان تأويلهم للمتشابه فقط دون المحكم، بل إنّ الرّازي صرح بحرمة تأويل الآيات المحكمة. (٢) فإنّ المعتقدات في ديننا يمكن أن تُقسم إلى قطيعات وتوابع، والتأويل لا يكون أبداً في القطعي المحكم منها بل يكون في غيرها مما هو ظني. وإنما القطيعات والمحكمات جعلها الله سبحانه سياجاً للتأويل يندرج تحتها كل الآيات الظنية. ومن القواعد التي مشى عليها الرّازي في تفسيره ما ذكره من أنّ "معارضة ما يبعد عن التأويل بما يتسارع إليه التأويل غير جائز." (٣) أي لا يجوز أن يكون تأويل المتشابه معارضاً للمحكم.

إنّ المطلوب من المؤوّل دفع التعارض الظاهري بين النصوص من خلال ردّ المتشابه إلى المحكم وردّ الظني إلى القطعي وردّ الظاهر إلى النصّ، فلا بدّ أن يقوم التأويل على دليل من الشرع ليدلّ على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره.

فالقرآن كله كالجملّة الواحدة، فلا يُحكم بأية بخلاف أخرى، بل تُضمّ آياته بعضها إلى بعض، فإنّ كان العلماء ذكروا أنّ أقوى أنواع التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن، فإنّ أقوى أنواع التأويل هو تأويل القرآن بالقرآن؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يحدّد مراده من معاني كتابه المنزل.

وقد كان التأويل عند الرّازي جارياً وفق هذا الضابط، فكان الرّازي يلجأ إلى التأويل كلما عرضت له آية يخالف ظاهرها الآيات المحكمة من كتاب الله سبحانه وتعالى، لذا فقد عدّت الآيات المحكمة عند الرّازي كما عند غيره من الأشاعرة إحدى المراجع الثابتة التي تقوم عليها عملية التأويل، ويوجّه وفّقها الآيات القرآنية المتشابهة، وقد بيّن أنّ لكل متشابه محكماً يُردّ إليه، وضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿سُوءُ اللَّهِ فَتَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، فظاهر النسيان ما يكون ضدّاً للعلم، ومرجوحه الترك، والآية المحكمة فيه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [١٦] [مريم: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]. (٤) فأيات التنزيه هي آيات محكمة قطعية وصريحة في

(١) مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّهُ وَخَجَرَهُ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٥/١٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَضَّلْنَا الْآلِ كَيْتَ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٦].

(٣) مفاتيح الغيب: ٩٣/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَا تَتَذَكَّرُ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

التنزيه ونفي التشبيه، وبالتالي فهي من الآيات التي ينبغي ردّ ما اشتبه فهمه من القرآن إليها.

وكثيراً ما كان الرّازي يقول: الدليل على التأويل النقل والعقل،^(١) ويشرع بالأدلة النقلية ويسهب فيها ثم ينتقل إلى أدلة العقل، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْثَلُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [المك: ١٦] ذكر قول المشبهة واحتجاجهم بهذه الآية على كونه موجوداً في مكان وهو السماء، ثم ردّ عليهم بظاهر آية ثانية هي قوله: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢] فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكاً لنفسه وهذا محال.^(٢) وفي تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ أُسْوَىٰ﴾ [طه: ٥] ذكر أن المشبهة تعلّقت بهذه الآية في أن الله جالس على العرش، ثم ذكر أن هذا باطل بالعقل والنقل من عدة وجوه، ومن هذه الوجوه قوله: "أجمعت الأمة على أن قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] من المحكمات لا من المتشابهات."^(٣) وينفس الآية ردّ على المجسمة حين أثبتوا الجوارح والأعضاء لله تعالى فقال: "إنّ قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] يقتضي الوجدانية التامة، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء."^(٤)

وعند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَقُولُ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٣٠] ذكر استدلال المشبهة بالآية على أن الله يحضر في مكان تارة ويغيب عنه تارة أخرى، ثم ردّ عليهم ملزماً لهم بأن حمل الآية على ظاهرها يدلّ على كونهم واقفين على ذات الله تعالى، وهذا باطل فبطل العمل بظاهر الآية، ووجب التأويل،^(٥) فلماذا نأخذ بالتأويل الذي قاله المشبهة والذي يؤدي إلى معنى تجسمي لا يليق بالله ونترك التأويلات الصحيحة التي أرشد إليها العقل وبقيّة النصوص ولا تأباها اللغة!

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] بين أن الآية على حذف المضاف، وتقديرها: يأتيهم أمر الله، واستدل لصحة هذا التأويل بالتصريح به في الآية المحكمة في سورة النحل ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَأِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣] "قصار هذا المحكم مفسراً لذلك المتشابه؛ لأنّ كلّ هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض."^(٦) وهنا نجد الرّازي استخدم التأويل لتحقيق الانسجام بين ظواهر النصوص، حيث أولّ المطلق بالمقيد الوارد في نفس الحادثة ليصل للمعنى الصحيح للآية، فالتأويل أداة مهمة للتوفيق بين النصوص المتخالفة ظاهراً للكشف عن مراد الله منها، فالرازي في تأويلاته كان معتصماً بالنصوص الشرعية الواردة خلافاً لما نسب إليه بعض الباحثين.^(٧)

(١) ينظر: على سبيل المثال: مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤، ٤٤٥/١٥، ٦١١/٢٧.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠.

(٣) مفاتيح الغيب: ٨/٢٢.

(٤) مفاتيح الغيب: ٥٤٢/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْظُرُوا الَّذِينَ يُدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١١/١٢.

(٦) مفاتيح الغيب: ٣٥٨/٥.

(٧) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٢٨/١.

وما فعله الرَّازِيّ هو عين المنهج الذي فسّر فيه النبي صلى الله عليه وسلم ما أشكل على الصحابة، وذلك حين نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، حيث قالوا: يا رسول الله، ما منا أحد إلا وهو يظلم نفسه! فبيّن لهم النبي صلى الله عليه وسلم أنّ المقصود بالظلم هنا الشرك، واستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، حيث قال لهم: (إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣])^(١) فالقرآن الكريم يصدّق بعضه بعضاً، ويفسّر بعضه بعضاً، ويوضّح بعضه ما أجمل في بعضه الآخر، لذا فإنّ أفضل طريق لرفع الاشتباه هو الرجوع لآيات مشابهة من القرآن استخدمت الألفاظ نفسها أو الأسلوب نفسه، أو تكلمت عن الموضوع نفسه بألفاظ أخرى.

إذاً إنّ اعتماد هذا الضّابط في التأويل يجعل التأويل أميناً محدد المسار وينأى بالموؤل عن الشطط أو الاعتماد على رأيه المحض.

* * *

الضّابط الرابع: النصّ^(٢) هو الأساس والحاكم، والمذهب تابع له لا متبوع:

وهذا الضّابط مبني على الضّابط السابق، فنحن عندما نحمل المتشابه على المحكم نجعل النصّ هو الحاكم.

في الحقيقة لم يشهد موضوع من المواضيع قديماً وحديثاً تطاولاً مثلما شهد موضوع التأويل، ذلك أنّ أتباع جميع الفرق والمذاهب لجؤوا إلى تأويل النصوص لتأييد فرقهم ونصرة مذاهبهم، فكثير من تأويلات الفرق كان فيها تعسف ظاهر بسبب التوجهات المذهبية التي تعمل على تطويع النصوص ولي أعناقها كي تتوافق مع رأي مذهبهم، والحقّ يقال إنّ هذا التعسف لم يوجد عند أهل السنة الأشاعرة، كما سيظهر ذلك في الفصل الأخير من هذه الأطروحة، وقد نصّ الجويني (٤٧٨هـ) على أنّ التأويل وإزالة الظاهر الممكن إجراؤه من أجل مذهب اعتقده هو أمر غير مقبول أبداً.^(٣) بل إنّ هذا الأمر دفع الغزالي (٥٠٥هـ) إلى وضع قانون للتأويل في كتابه (إجام العوام عن علم الكلام) وكتابه (قانون التأويل) وكتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، بحيث يكون حائلاً دون الغلو في تأويل النصوص وإجاماً لغير العلماء عن تعاطيه، وهو ما سار عليه الرَّازِيّ في تأويلاته، فكان عمله نشرّاً وتوضيحاً لما كتبه الغزالي من قواعد. ولعل هذا الضّابط هو من أهم الفوارق المميزة بين منهج أهل السنة الأشاعرة التأويلي وبين منهج المعتزلة التأويلي، وقد نصّ على ذلك أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي حيث قال: "المعتزلة ومن تبعهم وضعوا أصولاً معينة مبنية في غالبيتها على العقل، وحكموها في تفسير القرآن الكريم، وجروا إليها النصوص القرآنية جرّاً بالتفسير أو التأويل. وهذا الأمر أبعدهم عن الالتزام بالقواعد الأساسية التي تشكّل المنهج

(١) البخاري في صحيحه عن ابن عمر، كتاب التفسير، باب ﴿لَا شِرْكَ إِلَّا الشِّرْكَ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، ١١٤/٦.

(٢) ليس المراد من النصّ هنا معناه الأصولي، إنما معناه اللغوي، الذي يشمل كامل القرآن الكريم.

(٣) ينظر: البرهان: ٥٤٦/١.

الأمثل في تفسير القرآن الكريم، وأما أهل السنة والجماعة فإنهم أيضاً قعدوا الأصول التي اجتمعوا عليها في كتبهم الكلامية، وهي مبنية على العقل والنقل، من غير أن يكون هناك غلبة من جانب على حساب جانب آخر، وأعطوا لكل جانب منهما وظيفته الخاصة في الوصول إلى العقيدة الصحيحة، وانتصروا لها في كتبهم التفسيرية من غير أن يخلوا بالقواعد الأساسية المتبعة في تفسير القرآن الكريم.^(١)

إنَّ التأويل قائم على رفع التعارض الظاهري بين نقل ونقل أو بين عقل ونقل، أما التأويل لرفع التعارض بين النقل والمذهب المتبع غير مقبول، بل الواجب الوحيد عند ذلك هو تعديل المذهب ليوافق النقل دون تعرض للنقل بتأويل.^(٢) فعلى المؤول ألا يتأثر في تأويلاته بمذهبه وإلا أصبح تأويله محل اتهام وردّ، بل عليه أن ينطلق من النص ويرجع إليه في عملية التأويل؛ لأنه الضامن لصحة التأويل ولجعله ذا صبغة شرعية.

فهذا الضابط يحمي النصوص الشرعية من ليها لتطويعها للمذهب المتبع، فالتقيّد به صون للنص عن الذوبان في مبادئ مذهب المؤول، بحيث تبقى للنص القدسية والصدارة التي يجب أن يأخذها.

وقد ذمَّ الرّازي في تفسيره من يؤول نصرة للمذهب وعدّهم مبتدعة، فقال معرّفاً تحريف القرآن أنه: "صرفُ اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية، كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم"^(٣). فيجب التنبه لأمر مهم جداً وهو أن المذاهب تبنى على الأدلة، أما الأدلة فلا تبنى على المذاهب.

وكما أنه لا تقليد في الاعتقاد، فكذلك لا تقليد في التأويل، فالدليل هو المتبع دون أصحاب المذاهب، لذا فالرّازي لم يكن مقلداً في التأويل، بل كان مجتهداً فلم يلتزم بتأويلات إمامه أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) ولم يتوقف عندها، إنما وافقه اجتهداً في منطلقاته في التأويل وضوابطه، ثم اختلفوا في تحقيق المناط لبعض الآيات، فوجد الرّازي أنها تنطبق عليها ضوابط التأويل فأول، بينما وجد أبو الحسن الأشعري أنها لا تنطبق عليها هذه الضوابط فتوقف عن التأويل.

وقد ردّ الرّازي على كثير من تأويلات المعتزلة التي كان منطلقها أصولهم الخمسة، فجعلوا النص تابعاً لأصولهم ومذهبهم، فأنكروا أموراً جائزة عقلاً، كإنكارهم وجود ميزان يوم القيامة، وأولوه على معنى العدل، فردّ عليهم الرّازي بأن هذا صرفٌ للفظ عن الحقيقة إلى المجاز من غير ضرورة، وهو غير جائز، لا سيما وقد جاءت الأحاديث الكثيرة بالأسانيد الصحيحة في ذلك.^(٤)

وردّ الرّازي أيضاً ضلالات المجسمة من خلال هذا الضابط، فعند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] بين بالأدلة أن الآية من أقوى الدلائل على نفي الجسمية عن الله سبحانه، ثم ذكر أن المجسمة استشهدوا بالآية على أن الله جسم بدليل ثبوت الوجه له، والوجه لا يحصل إلا لمن كان جسماً. فردّ

(١) تفسير آيات العقيدة: ٩٠٧/٢-٩٠٨.

(٢) ينظر: معايير القبول والرد: ص ٤٠٠.

(٣) مفاتيح الغيب: ٩٣/١٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَلَدَيْنَ هَذَا وَاجْعَلْ لَكُم مَّوَاضِعَ﴾ [النساء: ٤٦].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٩/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَصَخَّ الْمَوَزِينَ الْقِسْطَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَلَا تَظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [الأنبياء: ٤٧].

عليهم بقوله: "إنا لو حملناه ههنا على العضو لَكَذَبَ قوله تعالى: ﴿فَأَيُّهَا قُلُوبُ فَكَّرَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ لأنَّ الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً." (١) فكلامهم لنصرة مذهبهم التجسيمي أدى بهم إلى تكذيب الآية الكريمة.

* * *

هذه كانت ضوابط التأويل التي لا يقبل تأويل دون تحققها، فيجب إعمالها في كل نص يدعى أنه مؤول، فإن خالفها المؤول أصبح تأويله فاسداً مردوداً، وقد تبين أنَّ الرازي قد التزم بها، ولم يتجاوزها. وتبين أنَّ تأويل الظواهر الموهمة للتشبيه سائغ بالجملة إذا جرى وفق هذه الضوابط، وأنَّ الرازي لم يقع في الضلال بتأويلاته كما ادعى بعض الباحثين،^(٢) قال الجويني (٤٧٨هـ): "لم ينكر أصل التأويل ذو مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافاً فالمعتمد في الردِّ على المخالف إجماع من سبق، فإنَّ المستدلِّين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل، وهذا معلوم اضطراراً، ثم إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكُّم به اقتصاراً عليه من غير عضد له بشيء إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر."^(٣)

ومن خلال هذه الضوابط التي التزم بها الرازي يظهر -كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي-: "تضييقه مجال التأويل في كتاب الله -كما يرى أهل السنة عموماً- وحصره في مجالات ضرورية لا بدَّ منها للخروج من الإشكال الذي يترتب على الأخذ بظاهر الآية، على أن يكون جارياً على أساليب العرب وسنن لغتها لا تكلف فيه، فهو يعتمد على ظاهر النص، ويغلب النص الصريح على التأويلات."^(٤)

* * *

(١) مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٢) ينظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: ٢٨٥/٢.

(٣) البرهان: ٥١٥-٥١٦.

(٤) تفسير آيات العقيدة: ٤٨٤/٢. وينظر: ٤٩٢/٢.

المبحث الثاني: مناهج التأويل عند الأشاعرة وأسباب تعددها.

إنَّ عادة غالب الناس أن يُحَكِّمُوا الحسَّ والخيال -الذين هما نتيجة المشاهدة- في معارفهم، قال الغزالي (٥٠٥هـ): "خُلِّقَت النفس مطيعةً للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات".^(١)

وهذا منهج لا يمكن تطبيقه على الذات الإلهية، وإلا وقعنا في قياس الغائب على الشاهد، ووقعنا في التشبيه، والله سبحانه ليس كمثله شيء. بل لا يمكن للحس إدراك بعض المخلوقات كالروح مثلاً، فإنها معقولة غير محسوسة كما قال الجويني (٤٧٨هـ).^(٢)

وقد غلب على كثير من الناس التشبيه والتجسيم، وذلك لأنَّ إثبات إله لا يشبه شيئاً من المخلوقات مما يَنَازِع فيه الوهم والخيال، وتحكيم العقل الصادق وتكذيب الخيال لا يستطيعه إلا القليل من الناس.^(٣)

فلا بُدَّ -كما يقول الرَّازِي- من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال.^(٤) لذلك من أراد أن يبحث في الذات الإلهية عليه أن يعزل أحكام الحس والخيال، فحكمهما في ذلك غير صحيح وغير مقبول أبداً.^(٥) وقد أصاب الرَّازِي حين قال: إنَّ من أراد أن يَشْرَعَ في معرفة الذات الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى ونهجاً آخر.^(٦)

ومن هنا أجمع السلف والخلف -كما نقل عنهم السبكي (٧٧١هـ)- على تأويل آيات الصِّفَات المتشابهات تأويلاً إجمالياً،^(٧) وإن كان بعضهم لا يسمي فعله تأويلاً.

وسيوضح هذا المبحث مناهج التأويل لدى الأشاعرة من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مناهج التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثاني: نقاط الاتفاق والاختلاف في مناهج التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثالث: أسباب تعدد مناهج التأويل عند الأشاعرة

* * *

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٢٣٠.

(٢) ينظر: العقيدة النِّظامية: ص ٢٢.

(٣) ينظر: شرح معالم أصول الدين: ص ٤٢٩.

(٤) تأسيس التقديس: ص ٥٠.

(٥) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٥٢. وغاية المرام: ص ١٨٥-١٨٦.

(٦) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٥٥.

(٧) ينظر: عون المريد لشرح جوهر التوحيد: ١/٤٦٣.

المطلب الأول: مناهج التأويل عند الأشاعرة.

لم يكن تأويل الأشاعرة ذا طريق واحد، إنما كان تأويلهم متعدد الطرق، فبعضهم ضيق التأويل وبعضهم توسع فيه، وكل ذلك ضمن الضوابط التي سبق الكلام عنها، فالكَلَّ متفق على التأويل إن وجدت تلك الضوابط.

ومناهج التأويل المقبولة عندهم كثيرة، يمكن جمعها في منهجين بارزين، الأول: منهج التأويل الإجمالي، والثاني: منهج التأويل التفصيلي.

منهج التأويل الإجمالي

أما المنهج الأول وهو التأويل الإجمالي فهو ما يعرف باسم التفويض، والتفويض في اللغة كما في (لسان العرب): "فَوَّضَ إِلَيْهِ الْأَمْرَ: صَيَّرَهُ إِلَيْهِ وَجَعَلَهُ الْحَاكِمَ فِيهِ"^(١)، وأما في الاصطلاح فهو: "صرفُ اللفظ عن ظاهره مع عدم التعرُّض لبيان المعنى المراد منه، بل يُترك ويُفَوَّضُ علمه إلى الله، بأن يقول: الله أعلم بمراده"^(٢). فحاصله كما يقول الرَّاغِي: أَنَّ "المتشابهات يجب القطع فيها بأنَّ مراد الله تعالى منها شيء غير ظاهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها."^(٣) فالمفوض يُثبت اللفظ وَيَرَدُّ علم معناه إلى الله تعالى، وينفي ما لا يليق عن الله مما قد تُوهمه ظاهر الآيات كالحركة والسكون والتحيز والتبعض، وهذا النفي لا يستنتجه المفوض من اللفظ نفسه، بل من أدلة قطعية أخرى شرعية وعقلية.

والتفويض يسميه العلماء تأويلاً إجمالياً؛ لأنَّ فيه صرف اللفظ عن ظاهره، فمن فَوَّضَ آيات الصِّفَات من العلماء وقال: إنها لا تَوَوَّل، يقصد بذلك أنها لا تَوَوَّل تأويلاً تفصيلياً. فالمعروف عن مذهب السلف في آيات وأحاديث الصِّفَات إقرارها كما وردت، وعدم الخوض في أيِّ تأويل أو تفسير تفصيلي لهذه النصوص، وتفويض معرفة حقائقها لله عزَّ وجلَّ مع تنزيه الحق سبحانه وتعالى عن كل نقص ومشابهة.^(٤)

وممن صرَّح بأنَّ التفويض نوع من التأويل الرَّاغِي، حيث قال: "إِنْ قَطَعَ [أي المفوض] بأنَّ الله تعالى منزَّه عن المكان والجهة فقد قطع بأنَّ ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس، وهذا هو التأويل."^(٥) وقد سبقه إلى ذلك الجويني (٤٧٨هـ)^(٦) والغزالي (٥٠٥هـ)،^(٧) وممن قال بذلك في زماننا من الأشاعرة أستاذنا الدكتور الشهيد البوطي (١٤٣٤هـ)،^(٨) وأستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي.^(٩)

(١) لسان العرب: مادة (ف و ض) ٢١٠/٧.

(٢) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: ص ١٢٨.

(٣) تأسيس التقديس: ص ٢٢٩.

(٤) تفسير آيات العقيدة: ٢١٦/١.

(٥) مفاتيح الغيب: ٩/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ﴿طه: ٥٠﴾.

(٦) ينظر: الإرشاد: ص ٤٦.

(٧) ينظر: روضة الطالبين وعمدة السالكين: ص ١٢٩.

(٨) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية: ص ١٤٠.

(٩) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢١٥/١.

والتفويض كمنهج تأويلي للأشاعرة فيه عدة طرق، حيث اختلفت درجات التفويض فيما بينهم، وأبرز هذه الطرق طريقتان.

الطريقة الأولى:

قال أصحابها: إنَّ هذه الإضافات هي صفات ثبوتية سمعية لا نعلم منها إلا مجرد الاسم، وهذه الطريقة هي أحد أقوال الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، وقد نقلها الرّازي عنه في تفسيره.^(١)

وقول الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) له وجه في اللغة وله وجه في الشرع، أما وجهه في اللغة فمثاله اليد، فهي -كما ذكر صاحب (الكليات)- في الأصل كالمصدر، عبارة عن صفة لموصوف، ولذلك لما مدح الله سبحانه بعض أنبيائه بقوله: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدًا إِيْرِهِمْ وَأَسْحَقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْيَدَى وَالْأَبْصَرِ﴾ [ص: ٤٥] مدحهم بالأيدي مقرونة بالأبصار ولم يمدحهم بالجوارح؛ لأنَّ المدح إنما يتعلق بالصفات،^(٢) وأما وجهه في الشرع فقد وردت اليد مضافة إلى الله تعالى في عدة مواضع، ولهذا ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري إلى أنَّ اليد صفة ورد بها الشرع.

ومع أنَّ لقول الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) وجهاً في اللغة والشرع، إلا أنَّ هذا لا يكفي لإثبات صفة لله تعالى، فالصفات لا بُدَّ أن تثبت بدليل قطعي لا بمجرد أدلة ظنية. لذا فقولُه لا يمكن ردّه بالمطلق لوجود أدلة عليه، ولا يمكن اعتماده بالمطلق لكون أدلته ظنية. قال الشاطبي (٧٩٠هـ): "وقد علم العلماء أنَّ كلَّ دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة، حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه، ويشترط في ذلك أن لا يعارضه أصل قطعي، فإذا لم يظهر معناه لإجمال أو اشتراك أو عارضه قطعي كظهور تشبيهه، فليس بدليل؛ لأنَّ حقيقة الدليل أن يكون ظاهراً في نفسه، ودالاً على غيره، وإلا احتج إلى دليل عليه."^(٣)

ولابدَّ هنا من التفريق بين قول الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) من جهة وقول المجسّمة والمشبّهة من جهة أخرى، فإنَّ الإمام أبا الحسن الأشعري حين أثبت اليد أثبتها صفة بلا كيف، ونفى كونها جارحة وعضواً، وأما المجسّمة والمشبّهة فإنهم يقولون: يد ليست كيدنا، ويقصدون بذلك أنها ليست مماثلة لها تماماً، إلا أنَّ هذه اليد التي يثبتونها لله تعالى، هي اليد بالمعنى الظاهر الحقيقي لكلمة يد، وهي الجارحة والعضو انسجماً مع مذهبهم في تجسيم وتركيب الإله، بل ويذمون الأشاعرة لأنهم ينفون الجارحة عن الله، يقول أحدهم في ذلك: "إثبات يدين مقيدتين بكونهما ليستا جارحتين: من فعل أهل الكلام المذموم."^(٤) والواقع أنَّ نفي الجارحة ثابت عن السلف الذين أثبتوا لله اليد، كالطبري (٣١٠هـ) حيث قال: "وله يدان ويمينٌ وأصابع، وليست جارحةً."^(٥) والحافظ الإسماعيلي (٣٧١هـ) حيث قال: "ولا يُعتقد فيه الأعضاء والجوارح، ولا الطول والعرض، والغلط والدقة، ونحو هذا مما يكون مثله في

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٦/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّرْحِ﴾ [المائدة: ٦٤].

(٢) ينظر: الكليات: ص ٩٨٣-٩٨٤.

(٣) الاعتصام: ٥٣/٢.

(٤) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ٢٦/٢.

(٥) التبصير في معالم الدين: ص ١٤٢.

الخلق، فإنه ليس كمثله شيء.^(١) والخطابي (٣٨٨هـ) حيث قال: "وليس معنى اليد عندنا الجارحة، إنما هو صفة جاء بها التوقيف، فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها."^(٢)

فالإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) أثبت هذه الصفات على أنها صفات معان لا صفات أعيان وأجزاء، فهي صفات تليق بجلال الله وكماله ثابتة بالنقل، ما كُلفنا إلا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه فتسمى صفات سمعية. وفي هذا الكلام ردٌّ على بعض الباحثين حيث زعموا أنَّ الإمام الأشعري أثبت هذه الصفات على حقيقتها وأنَّ متأخري الأشاعرة لم يفعلوا ذلك.^(٣) فعلماء الأشاعرة فهموا التفويض من كلام إمامهم، ولو فهموا من كلامه إثباتاً كإثبات بعض المشبهة من أهل الحديث لرُدُّوا عليه أو أعرضوا عنه، كما فعلوا مع بعض المحدثين كابن خزيمة (٣١١هـ) الذي ألَّف كتاباً سماه (التوحيد)، فردَّ عليه الرازي في كتابه (تأسيس التقديس) بل وسمَّى كتاب ابن خزيمة كتاب الشرك،^(٤) فلو كان الإمام الأشعري يقول بما يقول به ابن خزيمة لرَدَّ عليه الرازي، ولكنه ذكر قول الإمام الأشعري على أنه قائل بالتأويل الإجمالي، فهذا يدلُّ على أنه فهم من كلام الإمام الأشعري التنزيه عن التشبيه والتجسيم وعن حمل اللفظ على حقيقته المعروفة في اللغة. بل إنَّ أبا الحسن الطبري (٣٨٠هـ)^(٥) وهو تلميذ الإمام الأشعري هاجم المشبهة المنتسبين إلى أهل الحديث وأنكر عليهم حمل آيات الصفات على ظاهرها، وقام بصرفها إلى معانٍ أخرى لا ثقة بالله تعالى هو أعلم بها سبحانه.^(٦) فكيف يكون قول شيخه هو قول من ردَّ عليهم ووصفهم بالتشبيه؟! ويمكن الاستشهاد أيضاً بكلام المعتزلة في الردِّ على الأشاعرة الأوائل، فمن خلال ردود المعتزلة على الأشاعرة يظهر أنهم ما فهموا من مذهب الإمام الأشعري إلا التأويل الإجمالي، فهذا الحاكم الجُشمي المعتزلي (٤٩٤هـ)^(٧) يقول مفرقاً بين المجسمة والإمام أبي الحسن الأشعري: "القوم أثبتوا معقولاً، وأنت أثبتت شيئاً لا يعقل."^(٨) وهذا ركن الدين الخوارزمي المعتزلي (٥٣٦هـ)^(٩) يقول: "ذهبت المجسمة إلى أنَّ الله تعالى أعضاء هي أجسام نحو اليد والوجه والعين إلى غير ذلك مما توهموا أنه ورد به القرآن. فأما الكلابية والأشعرية فذهبت إلى أنَّ ما في القرآن من اليد والوجه إلى غير ذلك فهو صفات قديمة قائمة بذاته، وقالوا: إنَّ الله تعالى يداً هي صفة... وليست

(١) اعتقاد أئمة الحديث: ص ٥١-٥٢.

(٢) الأسماء والصفات: ص ٣١٣-٣١٤.

(٣) ينظر: مقالة التفويض بين السلف والمتكلمين: ص ١٠٧-١٠٩.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٨٢/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

(٥) هو أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، تلميذ الشيخ أبي الحسن الأشعري، صحبه بالبصرة وأخذ عنه، كان من المبرزين والمحققين في علم الكلام، من مؤلفاته: كتاب تأويل الأحاديث المشكوكات الواردة في الصفات، توفي سنة (٣٨٠هـ). ينظر: تبیین کذب المفتری: ص ١٩٥. طبقات الشافعية الكبرى: ٤٦٦/٣.

(٦) ينظر: تأويل الآيات المشككة وبيانها بالحجج والبرهان: ص ٥٥-٥٧، ص ١٥٩، ص ٢٣٦.

(٧) هو الحاكم الإمام أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الجُشمي، له تصانيف كثيرة في الفقه والأصول، مثل عيون المسائل، وشرح العيون، وتحكيم العقول، وقد صنف تفسيراً لطيفاً يقع في عشرين مجلداً، وله في الشروط تصنيف لطيف، توفي سنة (٤٩٤هـ). ينظر: تاريخ بيهق: ص ٣٩٠.

(٨) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيص: ص ٤٣.

(٩) هو محمود بن الملاحمي الخوارزمي، مصنف المعتمد الأكبر، من تلاميذ أبي الحسين البصري المعتزلي، تابعه الإمام يحيى بن حمزة وأكثر الإمامية. توفي سنة (٥٣٦هـ). ينظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى: ص ١١٩.

بجارجة.^(١)

ولعلّ من اعتمد هذه الطريقة كأبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) والباقلاني (٤٠٣هـ) والبيهقي (٤٥٨هـ) وغيرهم حاول من خلالها ردّ الحشوية عن معتقداتهم التشبيهية بتقريب الأمور إلى عقولهم المليئة بالتجسيم في محاولة للتدرج بهم إلى مستوى الاعتقاد الصحيح،^(٢) فسمّاها صفات واستخدم لفظ الصّفات "تنبيهاً على أنّ هذه الألفاظ غير محمولة على حقائقها، وإنّما هي مجازات استعملت في الصّفات".^(٣)

وهذا المسلك الذي اختاره الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) يعدّ تأويلاً إجمالياً؛ لأنّ فيه نفي الأجزاء والأبعاض والجوارح عن الله، وظاهر اللفظ يقتضي ذلك، فكان في قوله نوع تأويل، وهذا النوع من التأويل الإجمالي الذي قال به أبو الحسن الأشعري قد عدّه الزُّرقاني (١٣٦٧هـ) من التأويل التفصيلي،^(٤) وقوله بعيد عن الصواب، إذ كيف يعدّه تأويلاً تفصيلياً مع اعتراف أصحاب هذا القول بجهلهم بمعاني هذه الصّفات وتقويض معناها إلى الله سبحانه.

* * *

الطريقة الثانية:

قال أصحابها: لا نجزم أنّ هذه الإضافات صفات، فقد تكون صفة وقد لا تكون صفة، فلذلك لم يخوضوا في ذلك، وفوضوه لله تعالى. وهي طريقة غالب المفوضة كما يظهر من عباراتهم، فأصحاب هذا القول آمنوا بثبوت النصّ مع نفهم لمعناه الظاهري الموهوم للتشبيه، واعتقداهم أنّ لهذه النصوص معاني تليق بالله تعالى، وفعلهم هذا لا يعدّ تعطيلاً كما سيأتي.

التأويل الإجمالي لا تجهيل فيه ولا تعطيل

ليس مراد من قال بالتقويض (التأويل الإجمالي) أنّ الآية لا معنى لها، ولا مرادهم أنهم لم يفهموا شيئاً من الآية البتة، بل فهموا من الآية المعنى العام لها والمعنى الذي جاءت في سياقه، أمّا ما فوضوه هو نسبة إضافة اليد لله تعالى، وفي هذا يقول الرّازي: "الحقّ أنه ليس في القرآن ما لا معنى له".^(٥)

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] فالآية لها معنى عام واضح يفهمه كل من له أدنى إلمام باللغة العربية، وهذا المعنى هو نسبة اليهود البخل لله تعالى، وتكذيب الله لهم وردّه عليهم بأنّه أكرم الأكرمين. قال الطبري (٣١٠هـ): "يعنون: أنّ خير الله ممسك، وعطاءه محبوس عن الاتساع عليهم... وإنما وصف تعالى ذكره اليد بذلك، والمعنى: العطاء؛ لأنّ

(١) المعتمد في أصول الدين: ص ٢٩٧. باختصار يسير.

(٢) ينظر: تبیین کذب المقتري: ص ٣٥. تعليقاً.

(٣) ملجئة المجسمة: ص ٦٥.

(٤) ينظر: مناهل العرفان: ٢/٢٢٨.

(٥) مفاتيح الغيب: ٢/٣٨٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقَالُ رَبُّكَ لِلْمَلَكِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم.^(١) ثم ذكر بسنده إلى ابن عباس (٦٨هـ) أنه قال: "ليس يعنون بذلك أن يد الله موثقة، ولكنهم يقولون: إنه بخل أمسك ما عنده. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً"^(٢) فهذا نجد ابن عباس يقول بالمعنى العام للآية، ولم يسم أحد من العلماء صنيع ابن عباس هنا تأويلاً تفصيلياً. فهذه النصوص عن السلف -كما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي- "تدل كما فهم كثير من العلماء بشكل واضح على أن مذهبهم إنما هو التفويض والتنزيه دون الخوض في هذه الآيات والأخبار بتفسير أو تأويل."^(٣)

أما التفويض فهو في معنى نسبة اليد إلى الله، هل هو نسبة إضافة بمعنى النعمة أو القدرة أم هو نسبة صفة.

فالتفويض هو الاختصار على الفهم العام للجملة من خلال سياقها، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ذكر الله سبحانه قبله شيئاً وبعده شيئاً آخر، أما الذي ذكره قبل هذه العبارة فهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ وخلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة. وأما الذي ذكره بعد هذه العبارة فأشياء، أولها: قوله: ﴿يُعْثِي الْبَلَّ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ [الأعراف: ٥٤] وهو أحد الدلائل على وجود الله وعلى قدرته وحكمته. وثانيها: ﴿وَالسَّمَاءَ وَالْقَمَرَ وَالْجُودَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ وهو أيضاً من الدلائل الدالة على وجود الخالق وقدرته وعلمه. وثالثها: قوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ وهو أيضاً إشارة إلى كمال قدرته وحكمته. إذاً فأول الآيات وآخرها فيه ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم، فإذا كان الأمر كذلك فقولته: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] المراد منه: كمال قدرته في تدابير الملك والملوك حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها، كما ذكر الرَّايزي.^(٤) وهذا السياق يجده القارئ في كل الآيات التي ذكرت الاستواء على العرش.

فهنا لم يحدد الرَّايزي المعنى الخاص لجملة ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ومع ذلك لم يتعارض عدم تحديد المعنى مع تدبره للآية.

وعليه؛ فليس في التفويض أو التأويل الإجمالي تعطيل خلافاً لما يشاع عنه ويُشعَّع على أصحابه،^(٥) وإنما يكون المرء معطلاً لو نفى المعنى العام للآية، كما لو نفى من آية الاستواء إرادة كمال القدرة والعلم منها، أما نفى المعنى الموهوم للتشبيه فلا يعدّ تعطيلًا كما مرّ سابقاً.

(١) تفسير الطبري: ٥٥٢/٨. باختصار يسير.

(٢) تفسير الطبري: ٥٥٣/٨-٥٥٤.

(٣) تفسير آيات العقيدة: ٢١٧/١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٨-٢٦٩.

(٥) فعل ذلك ابن تيمية حيث قال: "قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد." درء تعارض العقل والنقل: ٢٠٥/١. وتابعه على ذلك أتباعه، حيث يقول أحد الباحثين: "إذا أخضعت النصوص للعقل... فلا بدّ من تحريفها -ومعطلة الصفات يسمونها تأويلاً- أو الإعراض عنها بالكلية بالقلب والعقل، وتفويض معانيها إلى الله -ويسمونه تفويضاً- وفي كلا الأمرين تعطيل للنصوص، واتهام للرسول صلى الله عليه وسلم بأنه لم يبيّن المراد." الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٥٣/١.

وهكذا؛ فالمفوض عالم بمحامل الكلام ومعانيه، وعالم بما يجوز إثباته في حق الله تعالى من المعاني المحتملة وما لا يصح، وهو يطرح المعاني والمحامل الفاسدة الموصلة للتشبيه والتجسيم، ويتوقف في تعيين أحد المعاني الصحيحة المقبولة عقلاً وشرعاً ولغةً على سبيل القطع بأنها مرادة لله، وذلك بسبب عدم وجود دليل قطعي شرعي على تعيين المعنى.

فمن ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك فقد جهل طريقة السلف؛^(١) لأن التفويض لا ينفي أبداً تدبر القرآن وفهمه.

وهذا المنهج هو الصراط المستقيم كما سمّاه الرّازي حيث إنّ "من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصّفات، ومن توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجّان، والصراط المستقيم الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل."^(٢)

فكان موقف غالب السلف من آيات الصّفات هو الإيمان بها كما نزلت من عند الله عز وجل وعدم التعرّض للبحث فيها، وعدم تأويلها تأويلاً تفصيلياً، مع تنزيه الله سبحانه عن المشابهة والمماثلة في الذات والصّفات، بينما حاول البعض التعمّق في تفسير هذه الآيات فحملوها على ظاهرها اللغوي فوقعوا في التشبيه، فمنهم من شبه في الصّفات فأثبت الجهة والنزول ومنهم من شبه بالذات فاعتقد بالوجه الحقيقي واليد الحقيقية، فأل قولهم إلى التجسيم الصريح، بينما قام فريق آخر بنفي ما أثبته السلف وتجاوزوا ذلك إلى نفي الصّفات الثابتة فوقعوا في التعطيل.^(٣)

* * *

الأمور الواجبة على من يسلك مسلك التأويل الإجمالي

ذكر الرّازي أموراً أربعة لابدّ لمن أراد أن يسلك مسلك التأويل الإجمالي أن يراعيها، وهي:

أولاً: لا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة بلفظ آخر متشابه، سواء كان بالعربية أو بلغة أخرى؛ وذلك لأنّ الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاماً للباطل من البعض، وهذا لا يجوز.

ثانياً: يجب الاحتراز عن التصريف، فمثلاً الآية جاءت بلفظ (استوى)، فلا ينبغي أن نقول: إنّ الله تعالى مستو؛ لأنّ اسم الفاعل يدلّ على كون المشتق منه متمكناً ثابتاً مستقراً، أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة. وقد ورد في القرآن أنّه تعالى علّم العباد، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝﴾ [الرحمن: ١-٢] وقال: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣] ومع ذلك أجمعت الأمة على أنه لا يجوز أن يقال لله: يا معلّم، فكذا لفظ (مستو).

وهذان الأمران هما لبّ التأويل الإجمالي القائم على تفويض معرفة المعنى لله سبحانه.

(١) ينظر: فتح الباري: ٣٥٢/١٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٦٤/١. عند كلامه عن الأسرار العقلية المستنبطة من سورة الفاتحة. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٤٩٢/٢.

(٣) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٣٤/١.

ثالثاً: لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة؛ وذلك لأنّ التلّفظ باللفظة الواحدة أو باللفظتين قد يُحمل على التكلم بالمجاز. وأمّا الإكثار منها في موضع واحد فقد يَبْعُدُ حمله على التكلم بالمجاز، فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة، أوهمت كثرتها أنّ المراد منها ظواهرها، فكان ذلك الجمع سبباً لإيهام زيادة الباطل وذلك لا يجوز.

وقد يَرِدُ على الرّازي هنا أنه وقع في عين ما حذّر منه، وذلك حين ألّف كتابه (تأسيس التقديس)، حيث تتبّع المتشابه فجمع هذه الألفاظ المتشابهة في مكان واحد، إلا أنه عند التحقيق يتبيّن أنّ فعل الرّازي ليس وقوعاً فيما نهى عنه، حيث إنه تتبّع المتشابه لإزالة الوهم الحاصل عند العوام بسبب جمع بعض المبتدعة لهذه الألفاظ مع إجرائها على ظاهرها غير المراد والموهم للنقص، فالرّازي حينما فعل ذلك أو غيره من الأشاعرة كالبيهقي (٤٥٨هـ) هم في الحقيقة "يتبعونه قصداً لصرفه إلى معناه من الصواب، والمبتدعة يتبعون ظاهر لفظه." (١)

رابعاً: لا يجوز التفريق بين الألفاظ المجتمعة، فقله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] لا يدلّ على جواز أن يقال: إنّه تعالى فوق مطلقاً؛ لأنه تعالى لمّا ذكر لفظ ﴿الْقَاهِرُ﴾ قبل لفظ ﴿فَوْقَ﴾، ظهر أنّ المراد بهذه الفوقية القهر لا الجهة؛ وكذلك لا يجوز أن يقال: وهو القاهر فوق غيره؛ بل ينبغي أن يقال: فوق عباده؛ لأنّ ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية، يدلّ على أنّ المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والإلهية. (٢)

وهذان الأمران هما في الحقيقة مراعاة لسياق الآيات، وهذه الأمور الأربعة قد أخذها الرّازي بأمثلتها من الغزالي (٥٠٥هـ)، الذي بسط فيها الكلام أكثر من الرّازي. (٣)

هاتان هما طريقتا التأويل الإجمالي عند الأشاعرة، والفرق بين الطريقتين أنّ الأولى أثبت أصحابها الصفة وفوضوا معناها وحقيقتها، والثانية أثبت أصحابها اللفظ وفوضوا كون هذه الإضافة صفة أو مجرد إضافة.

* * *

(١) تقييد الأبي: ص ١١. نقلاً عن كتاب: تأويل مشكلات البخاري: ص ٥. من مقدمة المحقق.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٣) ينظر: إلجام العوام عن علم الكلام: ص ٣١٢-٣١٣.

منهج التأويل التفصيلي

أما التأويل التفصيلي فهو كما عرفه الغزالي (٥٠٥هـ) "بيان معناه [أي معنى النقل من آية أو حديث] بعد إزالة ظاهره." ^(١) ولا بُدَّ من الإشارة هنا إلى وجود طريقتين للتأويل التفصيلي.

الطريقة الأولى:

حمل هذه الألفاظ على مجازاتها الراجعة إلى الصفات الثابتة المتفق عليها كالعلم والقدرة والإرادة، ولناخذ مثلاً لذلك اليد والعين والوجه.

فاليد إذا أُضيفت لله تعالى يستحيل أن تكون بمعنى العضو والجراحة، بل أُطلقت وأُريدَ لازمها من باب المجاز، فإما أن تكون بمعنى القدرة؛ بعلاقة أن اليد في الشاهد سبب ومحل لظهور سلطان القدرة. أو بمعنى النعمة والعطاء؛ بعلاقة أن اليد في الشاهد سبب لها ظاهر. فَحَسُنَ إطلاق اليد مع إرادة القدرة أو النعمة قصداً للمبالغة، فالمجاز أبلغ من الحقيقة.

والعين إذا أُضيفت لله تعالى يستحيل أن تكون بمعنى الجراحة، فأُطلقت وأُريدَ لازمها من باب المجاز، فإما أن تكون بمعنى الإدراك البصري؛ بعلاقة أن العين في الشاهد محل له. أو بمعنى الحفظ؛ بعلاقة أنه في الشاهد إنما يكون تمامه بالعين. فَحَسُنَ لما ذكر إطلاق العين في حق الله سبحانه على صفة البصر، أو على الحفظ وذلك بحسب سياق الآيات.

والوجه إذا أُضيف لله تعالى يستحيل أن يكون بمعنى الجرم المخصوص الذي يمتاز به شخص عن شخص، فيكون مثلاً بمعنى الذات بعلاقة التَّعْيِينِ والتَّمْيِيزِ. ^(٢)

وهذه هي الطريقة التي اتبعها الرَّايزِي في غالب تأويلاته، وهي الطريقة الثانية للإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) كما نقل عنه طلابه وأتباعه.

الطريقة الثانية:

ردّ هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي يُقصد به تصوير المعاني العقلية بإبرازها في الصُّور الحسية قصداً إلى كمال البيان؛ فمثلاً في قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرٰهٖمُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيْـدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] تمثيل وبيان لكيفية خَلَقِ الله لآدم وأنه مخلوق لله سبحانه وتعالى لا محالة، مع ما يَصْحَبُ ذلك الخلق من كمال العناية، كقولهم: أخذ فلان الأمر بكلتا يديه، أي: هو فاعله ومُعتنٍ به على كل وجه، من غير أن يُنظر إلى تحقق مفردات هذا التركيب في جانب ما أُريد به، فلا يُتكلّف للفظ اليد معنى يناسبه، وإنما يُنظر إلى الخلاصة والمقصود. وفي قوله

(١) إجماع العوام عن علم الكلام: ص ٣٠٧.

(٢) ينظر: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب: ص ١٧٦.

تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] العين تمثيل للحفظ والكلاءة من غير أن يُنظر إلى تحقق مفردات هذا التركيب.^(١)

قال التفتازاني (٧٩٢هـ): "وفي كلام المحققين من علماء البيان: إن قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية."^(٢)

ولم يرتض الرّازي هذه الطريقة من طرق التأويل، حيث رأى فيها خروجاً عن الحقيقة والمجاز معاً وهذا يؤدي بأن يصبح القرآن خارجاً بالكلية عن أن يكون حجة، وعدّها طريقاً فاسداً.^(٣)

وقد جانب الرّازي الصواب في ردّه لهذه الطريقة، فلا شك أنّ الأصل إجراء اللفظ على حقيقته إلا إذا منع مانع، وأنه لا يجوز الخروج عن الحقيقة والمجاز معاً كما قال، لكن طريق العدول غير منحصر في المجاز في المفرد، بل يجوز العدول من الإسناد إلى الإسناد، ومن المركب إلى المركب، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فإنه عدولٌ إلى أخذ الزبدة والخلاصة من المجموع لمانع إجرائها على مفهومها الظاهري.^(٤) فيكون تأويل الآية بمعنى المُلْك تمثيلاً وتصويراً لعظمة الله سبحانه وتعالى، دون النظر إلى وجود سرير من عدم وجود سرير، وهذا التأويل أبلغ وأجزل من تأويل لفظ الاستواء بالاستيلاء.^(٥)

فلا يلزم من فتح الباب بهذه الطريقة التأويلية انفتاح تأويلات الباطنية كما ذكر الرّازي،^(٦) إذ لا داعي لها هناك والداعي للتأويل في آيات الصّفات موجود، وهو لزوم المحال من المعنى الظاهري، ومن أخذ بهذه الطريقة التأويلية راعى جزالة المعنى، فإن تأويل قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِلَهُهُ يُدْ أَلَّهُ مَقُولُهُ عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعُنُوا يَمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] بمعنى أنه جواد، من غير تصوّر يد ولا غل ولا بسط، أبلغ من تأويل اليد بالنعمة لما فيه من التكلف للإجابة عن التنبيه.^(٧)

والملاحظ أنّ الرازي مع إنكاره هذه الطريقة في التأويل، فقد سلك تأويلاً أبعد منها في بعض الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَمَعَ لَكُمُ الْتَجْرَمَ لِيَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٧] حيث قال: إنّ المراد من الآية هو بيان الاهتداء بهذه الكواكب في برّ التعطيل وبحر التشبيه، وقد عبّ على تأويله هذا بقوله: "وهذا وإن كان عدولاً عن حقيقة اللفظ إلى مجازه، إلا أنه قريبٌ مناسبٌ لعظمة كتاب الله."^(٨)

(١) ينظر: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب: ص ١٧٧-١٧٨.

(٢) شرح المقاصد: ١١٠/٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٣/٢٧-٤٧٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَبِينُ﴾ [الزمر: ٦٧].

(٤) ينظر: حاشية الطيبي على الكشف: ١٣٠/١٠.

(٥) ينظر: تفسير الألوسي: ١٥٥/١٦.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٠/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

(٧) ينظر: الكشف: ص ٦٥١.

(٨) مفاتيح الغيب: ٨٠/١٣.

وهذا أمر لا يتماشى مع قواعده التي سار عليها.

* * *

التأويل الإجمالي والتفصيلي مسلكان متبعان لكل أئمة الأشاعرة

وبالجملة فكل من منهج التأويل الإجمالي ومنهج التأويل التفصيلي مقبول عند الأشاعرة عموماً، فقد تجد كثيراً من علماء الأشاعرة يؤول أحياناً ويفوّض أحياناً، يؤول في كتاب ويفوّض في كتاب، وما ذاك إلا لأنهم يقولون بكلا المنهجين، وعليه "فإن الموقفين ثابتان في العقيدة الإسلامية، اتخذ كل واحد منهما علماء كبار، فلا ينبغي ولا يصح أن يكونا مادة للتكفير أو التفسير أو مثاراً للجدل المؤدي إلى التفرق والتشردم." (١) قال القاضي عياض (٥٤٤هـ) (٢) متحدثاً عن هذه المناهج: "ولكل قول من ذلك سلف وقوة ووجه وحجة، ولا تخالف بينهم في ذلك إلا من جهة الوقوف أو البيان، وهم متفقون على الأصل الذي قدّمناه من التنزيه والتسبيح لمن ليس كمثل شيء، خلافاً للمجسمة المبتدعة." (٣)

إن وجود قول بالتأويل الإجمالي وقول بالتأويل التفصيلي عند كل إمام من أئمة المذهب الأشعري يعطي دلالة واضحة على أنّ كلا الطريقتين مقبول لديهم، "فالمناهج واحد من حيث القواعد والأصول التي يعتمد عليها في تفسير النصوص العقدية، والاختلاف الفرعي العقدي الموجود فيما بينهم في بعض المسائل لا يعدو أن يكون خلافاً ثانوياً لا يخرج المخالفين عن الإطار العام للمنهج." (٤)

فهذا الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) صاحب المذهب تجده يميل إلى التأويل الإجمالي أحياناً كما فعل في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] حيث أثبت المجيء ونفى لوازمه الجسمية، فهو مجيء بلا حركة ولا زوال ولا انتقال، فقال: "الإجماع الثامن: وأجمعوا على أنه عزّ وجلّ يجيء يوم القيامة... وليس مجيئه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة." (٥) وتجده في مكان آخر يقول بالتأويل التفصيلي كما في تأويله لرضا الله وغضبه بالإرادة، حيث قال: "الإجماع التاسع وأجمعوا على أنه عزّ وجلّ يرضى عن الطائعين له، وأنّ رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخّط على الكافرين ويغضب عليهم، وأنّ غضبه إرادته لعذابهم." (٦) ومما يشهد على أن أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) كان يقول بالتأويل الإجمالي والتفصيلي دون ترك لواحد منهما،

(١) تفسير آيات العقيدة: ٢٢٧/١.

(٢) هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي؛ كان إمام وقته في الحديث وعلومه والنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، من مؤلفاته: الإكمال في شرح كتاب مسلم ومشارك الأنوار في تفسير غريب الحديث، وهو من أهل التنقن في العلم والذكاء واليقظة، تولى القضاء بسبته مدة طويلة حمدت سيرته فيها، ثم نقل عنها إلى قضاء غرناطة، مات سنة (٥٤٤هـ). ينظر: وفيات الأعيان: ٤٨٣/٣.

(٣) مشارق الأنوار على صحاح الآثار: ٣٠٣/٢.

(٤) تفسير آيات العقيدة: ٣٩٩/٢.

(٥) رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٦) رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢٣١.

شهادة العلماء الثقات من أتباعه كابن أبي كُدَيْة القيرواني (٥١٢هـ)^(١) حيث سئل عن الاستواء فقال: "أحد الوجهين للأشعري أنه يحمل على ما ورد ولا يفسر".^(٢) وكذلك الحافظ صلاح الدين العلائي (٧٦١هـ)،^(٣) حيث ذكر كلاً من التأويل الإجمالي والتفصيلي عندما أورد بسنده حديث النزول، ثم قال: "وكل من هذين الطريقين يسلكه الإمام أبو الحسن الأشعري، وليس بقولين له كما قاله بعض الأئمة، بل هما طريقان يرجع إليهما في تصانيفه".^(٤) وكذلك ذكر ذلك الرّازي^(٥) والآمدني (٦٣١هـ)^(٦) والشريف الجرجاني (٨١٦هـ)^(٧) وغيرهم.^(٨)

وهذا الإمام البيهقي (٤٥٨هـ) تجده في كتابه (الاعتقاد) نقل القولين عن علماء المذهب،^(٩) وكذلك في كتابه (الأسماء والصفات) فأول تأويلاً تفصيلياً أحياناً كتأويله الإصبع بالقدرة،^(١٠) وأول تأويلاً إجمالياً أحياناً كما في لفظ اليد.^(١١)

وهذا الإمام الجويني (٤٧٨هـ) في كتابه (الإرشاد)^(١٢) يذكر القولين ثم يختار التأويل التفصيلي، ثم في كتابه (العقيدة النظامية) يذكر القولين ثم يختار التأويل الإجمالي.^(١٣)

وهذا الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) الذي ألف رسالة كاملة سماها (إلجام العوام عن علم الكلام)، حضّ فيها على التأويل الإجمالي، كما ألف (قانون التأويل) الذي ضبط فيه التأويل التفصيلي لمن أراد أن يؤوّل تفصيلاً. وفي كتابه (قواعد العقائد) مال إلى التأويل الإجمالي في آيات الاستواء،^(١٤) وفي كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) مال إلى التأويل التفصيلي في نفس الآيات.^(١٥)

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عتيق بن محمد التميمي القيرواني الأشعري، المعروف بابن أبي كُدَيْة، شيخ القراء، وكان يقرئ علم الكلام بالنظامية، وكان يحفظ كتاب سيبويه، سمع من ابن عبد البر، ومن القاضي محمد بن سلامة القضاي، تصدر لإقراء الأصول، مات سنة (٥١٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٤١٧/١٩. والنجوم الزاهرة: ٢١٧/٥.

(٢) سير أعلام النبلاء: ٤١٨/١٩.

(٣) هو الحافظ أبو سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلي العلائي، كان إماماً في الفقه والنحو والأصول والحديث والتفسير، وطلب الحديث وبلغ عدد شيوخه بالسماع سبعة، وجمع فهرست مسموعاته في كتاب سماه: الفوائد المجموعة في الفرائد المسموعة، ومن مؤلفاته: تحفة الرائض بعلوم آيات الفرائض والأربعين في أعمال المتقين وشرح حديث ذي اليمين وقد فسر آيات متفرقة وجمع مجاميع مفيدة، مات سنة (٧٦١هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٢١٢/٢. طبقات المفسرين للأدوني: ص ٢٨٨.

(٤) إثارة الفوائد المجموعة في الإشارة إلى الفرائد المسموعة: ٢١٩/١.

(٥) ينظر: نهاية العقول: ٤٧٤/٣.

(٦) ينظر: أبعاد الأفكار: ٤٥٢/١.

(٧) ينظر: شرح المواقف: ٨٦/٨.

(٨) ينظر: الكامل في اختصار الشامل: ٤٩١/٢. وشرح المقاصد: ١١٠/٢. وتحرير المطالب: ص ١٧٤.

(٩) ينظر: الاعتقاد: ص ٤٤.

(١٠) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٣٢١-٣٢٢.

(١١) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٢٨٦.

(١٢) ينظر: الإرشاد: ص ١٣٧-١٤٣.

(١٣) ينظر: العقيدة النظامية: ص ٣٢-٣٤.

(١٤) ينظر: قواعد العقائد: ص ٢٠.

(١٥) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٢٦.

وعلى ما سار عليه أئمة المذهب سار الرّازي، فنجده مرة يخير القارئ بين التأويل الإجمالي وبين التأويل التفصيلي، ومرة يقول بالتأويل الإجمالي وينصره، ومرة يقول بالتأويل التفصيلي وينصره.

فمن عباراته في نصرته التأويل الإجمالي قوله: "الطريق في هذه المتشابهات الجمود على تلك الألفاظ، وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه."^(١) وقوله: "فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر العقلية إما على التأويل، وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الحق"^(٢). ويقول: "تقطع بكونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله... وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه."^(٣)

ومن عباراته في نصرته التأويل التفصيلي قوله في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي﴾ [طه: ٥]: "لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب... وإلا لزم تعطيل اللفظ، وإنه غير جائز."^(٤) وقوله: "الطريق في هذه المتشابهات هو التأويل في تلك الألفاظ تأدياً في حق واجب الوجود."^(٥) ويكفي في نصرته للتأويل التفصيلي تأليفه لكتاب (تأسيس التقديس)، وتأويله لكل آيات الصفات الموهمة للتشبيه في تفسيره تأويلاً تفصيلياً.

ومن عباراته في التخيير بينهما قوله: "فلم يبق إلا أن تُصدّق الدلائل العقلية ويُشغل بتأويل الظواهر العقلية أو يُفوض علمها إلى الله"^(٦)، وقوله: "ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يُجوزوا التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى."^(٧)

وقد علّق أحد الباحثين على عبارة الرّازي السابقة (على سبيل التبرع) قائلاً: "هل وصلت قيمة نصوص الوحي إلى حد أن الاشتغال بتأويلها الذي هو تحريف لها يعتبر تبرعاً وإحساناً؟"^(٨) ظناً منه أن الرّازي يستهين بأدلة الوحي، وقد أساء الباحث في فهم كلام الرّازي، فليس مراد الرّازي من كلمة التبرع التفضل والإحسان، إنما يريد أن الاشتغال بتأويل المتشابه وحمله على معانٍ تليق بالله تعالى ليس واجباً؛ لأن الواجب هو فهمها على أساس التنزيه، وأما التأويل الإجمالي أو التفصيلي فهما طريقان من طرق التنزيه، فقول الرّازي: (على سبيل التبرع) لبيان رأيه بعدم وجوب التأويل التفصيلي بعد الإقرار بالتنزيه لله تعالى، فعبارة الرازي هذه موافقة لرأي الغزالي في ذلك.^(٩)

(١) تأسيس التقديس: ص ٢٣٣.

(٢) معالم أصول الدين: ص ٤٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٤) مفاتيح الغيب: ٩/٢٢. باختصار يسير.

(٥) أساس التقديس: ص ٢٤٣.

(٦) الأربعين في أصول الدين: ١٦٤/١.

(٧) تأسيس التقديس: ص ٢١٧.

(٨) منهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٣٣. تعليقا.

(٩) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٢٢.

إذاً فيمكن تلخيص منهج الرّازي في تعامله مع آيات الصّفات في أنه يسلك "مسلك التّأويل فيها لاشتمالها على ظواهر لغوية تتنافى مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن صفات الأجسام، ويعتمد على اللغة وعلومها في تأويل هذه الظواهر، مع الاهتمام بمذهب السلف وتقديره، ولا يتوانى في الرّد على المجسمة والمشبّهة الذين لم يتركوا من الأعضاء الإنسانية عضواً إلا ونسبوه إلى المولى سبحانه إلا ما ندر." (١)

* * *

تراجع أئمة الأشاعرة عن التّأويل التفصيلي آخر حياتهم

ظنّ بعض الباحثين أنّ أئمة الأشاعرة تراجعوا عن معتقدتهم آخر حياتهم فتركوا التّأويل التفصيلي ومالوا إلى التّأويل الإجمالي، وهذا خطأ. ومما يستشهدون به أنّ أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) ألف (الإبانة)، وهو آخر مؤلفاته، ولم يؤوّل فيه تأويلاً تفصيلياً، بل إنّ أحد الباحثين نفى أن يكون الإمام الأشعري فيه قد أوّل تأويلاً إجمالياً، (٢) واستشهدوا بما ذكره ابن كثير (٧٧٤هـ) الذي جاء بعد الإمام أبي الحسن الأشعري بأربعة قرون نقلاً عن بعضهم -دون تسمية للقائل أو ذكر سند لقوله- من أنّ الأشعري مرّ بثلاثة أطوار؛ طور الاعتزال، وطور بين التسنن والاعتزال تابع فيه ابن كُلاب، وطور أخير هو طور التسنن، ويمثله كتاب (الإبانة). (٣) وقالوا: إنّ "الأشعرية تبعوا أبا الحسن الأشعري في طوره الثاني، عندما كان موافقاً لابن كُلاب." (٤)

واستشهد بعض الباحثين (٥) بأنّ الإمام الجويني (٤٧٨هـ) تراجع في كتابه (النّظامية) عن التّأويل وتركه ومنع منه وهو متأخر عن كتاب (الإرشاد) الذي ارتضى فيه التّأويل، لكنّ الواقع أنّ الجويني لم يترك التّأويل، ففي كتابه (غياث الأمم) الذي ألفه بعد (النّظامية)، (٦) نجده في مقدمة الكتاب يؤوّل، (٧) فأين هذا الترك المزعوم للتّأويل؟ وكذا استشهد كثير من الباحثين (٨) بوصية الرّازي التي فضّل فيها الطريقة القرآنية في بحث مسائل العقيدة على الطرق الكلامية والفلسفية، وعدّوا ذلك توبةً منه عن التّأويل التفصيلي وعن علم الكلام ودليلاً على قلة ثقة الرازي بالعقل، (٩) وكذا استشهدوا على ذلك بما ذكره في كتابه (أقسام اللذات)، حتى وصل الأمر بأحد الباحثين إلى

(١) تفسير آيات العقيدة: ٥١٠/٢.

(٢) ينظر: الأشاعرة في ميزان أهل السنة: ص ٧١٨.

(٣) ينظر: طبقات الشافعية لابن كثير: ٢٠٥/١.

(٤) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ٣٧٧/١.

(٥) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٦٢٠-٦٢١. والأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١٥٤/١.

(٦) نصّ على ذلك الجويني في مقدمة كتابه غياث الأمم. ص ٧.

(٧) ينظر: غياث الأمم: ص ٦.

(٨) ينظر على سبيل المثال: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: ٢٨٤/٢. ومنهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٢٢. وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٣٨٦/١، ٦٧٤-٦٧٥. والمعتزلة بين القديم والحديث: ص ٣٩-٤٣. وفخر الدين الرّازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص ٢٢١-٢٢٣. والمفسرون بين التّأويل والإثبات: ٩١١-٩١٧.

(٩) للاطلاع على وصية الرّازي كاملة، ينظر: عيون الأنبياء في طبقات الأطباء. ٢٧/٢-٢٨.

الادعاء بأن الرازي قد لعن كل ما كُتِبَ من مؤلفات قبل توبته.^(١)

وهنا ستم مناقشة مدى صحة هذه الدعاوى بالتفصيل بالنسبة لكل من الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) والرازي.

* * *

مناقشة مدى صحة تراجع أبي الحسن الأشعري عن التأويل

وهنا ستم مناقشة ما يتعلق بكتاب (الإبانة) من ثلاث نواحٍ، الناحية الأولى: هل هو من تأليف الإمام الأشعري كاملاً؟ والناحية الثانية: تاريخ تأليفه، والناحية الثالثة: كيفية الاستفادة منه.

أما الناحية الأولى: فيُعد كتاب (الإبانة) من أشهر كتب الإمام الأشعري في عصرنا، وقد نفى الصفي (٧٦٤هـ) نسبة (الإبانة) للأشعري، ورأى أنّ الحسدة هم من وضعوه عليه.^(٢)

والحق أنّ كتاب (الإبانة) من تأليف أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، وهو ثابت النسبة إليه، ولعل أقدم من أثبت نسبة الكتاب لأبي الحسن الأشعري هو الحافظ البيهقي (٤٥٨هـ)، حينما صرح بالنقل عنه في كتابه (الاعتقاد)،^(٣) وقد نقل ابن عساكر (٥٧١هـ) نصوصاً عديدة من (الإبانة)، كما نقل مقدمته كاملة،^(٤) وهذه القطعة التي نقلها الحافظان البيهقي وابن عساكر عن (الإبانة) هي أكبر ما يمكن الاعتماد عليه من الكتاب، وهي القطعة التي يمكن الاطمئنان لها، والظنّ بأنّها حفظت من تلاعب الحشوية؛ لأنّ كلاّ منهما ثقة في النقل عن إمامه الأشعري،^(٥) كما أنّ عهدهما به قريب. والأصل أنّ المعول عليه في أيّ مذهب، هو ما نقله العلماء الأثبات الثقات عن إمامهم.^(٦)

أما المطبوع من (الإبانة) الآن فمخطوطاته تعود إلى ما بعد الألف للهجرة،^(٧) وهي فترة طويلة، وقد وقع التحريف والدسّ في الكتاب قبل هذا الزمن بقرون، فعندما نقل التاج السبكي (٧٧١هـ) نقلاً من (الإبانة)، أشار إلى وجود التحريف والدس والتزوير فيه، وأنّ الثابت من الكتاب هو ما نقله ابن عساكر (٥٧١هـ)، وأنّ كتاب ابن عساكر هو الذي يعتمد عليه الأشاعرة في نقل (الإبانة).^(٨)

(١) ينظر: المفسرون بين التأويل والإثبات: ٩١٦/٢.

(٢) ينظر: الوافي بالوفيات: ١١٧/١٩.

(٣) ينظر: الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة: ص ٤٠.

(٤) ينظر: تبیین كذب المفتری: ص ١٢١-١٢٨.

(٥) ينظر: تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود: ص ١٣٤.

(٦) ينظر: إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري: ص ٨٩.

(٧) ينظر: تاريخ النسخ الأربعة التي اعتمدت عليها الدكتور فوقيّة حسين في تحقيقها للإبانة، ١٨٧/١-١٩٢.

وتحقيق الدكتور فوقيّة لكتاب الإبانة هو أقرب التحقيقات إلى الموضوعية والبحث العلمي، ومع ذلك فهي لم تستبعد الدس والتحريف في النسخ التي بين يديها.

(٨) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١٣٣/١.

ولنأخذ مثلاً واحداً نقارن به بين (الإبانة) برواية الحافظ ابن عساكر (٥٧١هـ) وبين (الإبانة) المطبوعة في عصرنا، جاء في (الإبانة) التي أوردها ابن عساكر: "وأنكروا أن يكون له عين" ^(١) وأيضاً: "وأن له عيناً بلا كيف." ^(٢)

أما في النسخ المطبوعة: جاءت بلفظ: "وأنكروا أن يكون له عينان" ^(٣) ولفظ: "وأن له سبحانه عينين بلا كيف." ^(٤)

ففي نسخة ابن عساكر (٥٧١هـ) ورد لفظ العين بالإنفراد، والإنفراد هو الموافق للكتاب والسنة، أما في النسخ المطبوعة فورد بالتننية، وهذا دليل على وجود التلاعب بنسخ الكتاب، فلفظ العينين لم يرد في القرآن ولا في السنة، ومن ثنى فقد قاس الله تعالى على المحسوس المشاهد من الخلق. ^(٥)

قال الكوثري (١٣٧١هـ): "وما يروى عن أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) من ذلك [أي: لفظ التننية للعين] فمدسوس في كتبه بالنظر إلى نقل الكافة عنه." ^(٦)

ومن الأمور التي تدل على وجود الدس في هذا الكتاب إضافة إلى ما قد سبق، أن الإمام الأشعري نسب إلى المعتزلة أقوالاً لا يقولون بها، وذلك مع علمه المتقن بمذهبهم الذي كان عليه حتى سن الأربعين، فلا بد أن يكون محققاً في نقل أقوالهم في هذه الرسالة، وهو من أهل الورع والأمانة في توصيف مذاهب خصومه، فلا يمكن أن يكون افترى عليهم، وذلك كنسبته القول بأن الله في كل مكان إلى المعتزلة. ^(٧)

كما أنه مما ورد في (الإبانة) المطبوعة قوله: "ومن دعاء أهل الإسلام جميعاً... يا ساكن السماء." ^(٨) فمن أهل الإسلام يدعو الله بقوله: يا ساكن السماء!؟

وكذلك ورد في (الإبانة) المطبوعة نسبة الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) إلى الشرك، وإلى القول بخلق القرآن. ^(٩)

وهذا كلام لم يثبت عن أبي حنيفة (١٥٠هـ)، ^(١٠) ولم يذكر الإمام الأشعري اسم أبي حنيفة مع القائلين

^(١) تبين كذب المفترى: ص ١٢٥.

^(٢) تبين كذب المفترى: ص ١٢٥.

^(٣) كذا في طبعة الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ١٨/٢، وطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر اباد: ص ٧.

^(٤) كذا في طبعة الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ٢٢/٢، وطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر اباد: ص ٨.

^(٥) ينظر: أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم: ص ٦٣.

^(٦) الأسماء والصفات للبيهقي: ص ٢٩٧ تعليقا.

^(٧) ينظر: الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ١٠٩/٢.

^(٨) الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ١١٥/٢. باختصار.

^(٩) ينظر: الإبانة بتحقيق فوقية حسين: ٩٠/٢.

^(١٠) ينظر تفنيد هذه الرواية وبيان عدم صحتها وانقطاع سندها في كتاب: نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشعري: ص ٢١-٢٣. وينظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: ص ٤٢ تعليقا.

بخلق القرآن، في كتابه (مقالات الإسلاميين) مع استقصائه لهم. فهذا يُظهر أنّ هذا الكلام مدسوس عليه.

ولو كان الإمام الأشعري نسب القول بخلق القرآن إلى أبي حنيفة (١٥٠هـ) لما كان للإمام الأشعري تلك المكانة العالية عند الحنفية، ولما نسبوه إليهم.^(١)

* * *

زمن تأليف كتاب (الإبانة)

دار جدل كبير بين الباحثين في تحديد زمن تأليف هذا الكتاب، وهل هو سابق على كتاب (اللمع) أو هو بعده، وهل هو آخر مؤلفاته؟

وقبل البحث في ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنه لا تتقاضى بين الكتابين، مع كون كل واحد منهما في صورة مختلفة عن الآخر،^(٢) ففي (الإبانة) يسير على طريقة التأويل الإجمالي لآيات الصفات،^(٣) أما في (اللمع) فلم يتعرض لهذه المسألة، وإنما اكتفى فقط بنفي التجسيم عن الله تعالى.^(٤)

أما عن زمن تأليف (الإبانة) فيمكن القول: إنه لا يوجد أي دليل على كون (الإبانة) آخر مؤلفات الإمام الأشعري، إنما هي مجرد دعاوى بلا بينات. بل هناك أدلة وإشارات تؤيد القول بأنّ (الإبانة) ألّفه الإمام الأشعري في أول انتقاله من الاعتزال، ومن هذه الأدلة أنّ الإمام الأشعري في مقدّمة (الإبانة) وجّه نظر القارئ إلى أنّ مذهبه هو مذهب أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، ليثبت انتماؤه إلى المدرسة السُنيّة، وهذه إشارة إلى افتتاح عهد جديد، وإعلان ولاء وتغيير انتماء، ومن المستبعد أن يُنَبّه على هذا في آخر كتاب له، وخصوصاً بعد أن ذاع اسمه في الأفاق وعُرف مذهبه بين الناس، فكتاب (الإبانة) كما وصفه أحد الباحثين: "مجرد إعلان عقيدة".^(٥)

ومنها: أنّ القارئ لكتب الإمام الأشعري يجد أنّ كتاب (الإبانة) لم يكن ترتيبه متقناً، ويجد فيه تكرار الكلام بالمعنى أحياناً وباللفظ أحياناً أخرى. وهذه الحالة تنطبق على الإمام الأشعري بالضبط أول تسننه، كما ذكر ابن عساكر (٥٧١هـ)، حيث قال: "فأما ما ذكر فيه عنه من رداءة التصنيف، وجمود خاطره عند الأخذ في التأليف، فإنما أريد بذلك حالته في الابتداء".^(٦)

ومنها: أنّ الناظر في الكتابين يجد (اللمع) أوسع بحثاً وأعمق قولاً وأكثر جمعاً للأدلة العقلية والنقلية من الإبانة، ويجد أنّ الإمام الأشعري في (الإبانة) لم يبحث في القضايا الرئيسية كالإيمان والكسب وأدلة حدوث العالم واكتفى منها بالبحث في قضية خلق القرآن، إضافة إلى إيراد بعض المسائل الفرعية كاليد والاستواء والعين، ولذا

^(١) ينظر: نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشعري: ص ٢٠.

^(٢) وذلك ما ذهب إليه الدكتور حمودة غرابية. ينظر مقدمته لتحقيق كتاب: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ص ٨.

^(٣) كما ذكر ذلك الكوثري. ينظر: تبیین كذب المفتری: ص ٣٥. تعليقا.

^(٤) ينظر: اللمع: ص ٢٣-٢٤.

^(٥) مذاهب الإسلاميين: ٥٣٣/١.

^(٦) تبیین كذب المفتری: ص ٨٠.

لا يمكن اتخاذ كتاب (الإبانة) مرجعاً لتقرير مذهب الإمام الأشعري، ومن هنا يظهر خطأ جولد تسيهر (١٣٤٠هـ)^(١) حين عدّ (الإبانة) العرض النهائي للمذهب الأشعري.^(٢)

كما أنّ الردود على المعتزلة التي وردت في الإبانة لم تكن قوية كما يجب، بل إنّ لها أجوبة قوية عند المعتزلة، وهذا يدل على أنّ الإمام الأشعري وقت تأليف الإبانة لم يكن بالقوة العلمية التي كان عليها في (اللمع).^(٣)

* * *

كيفية الاستفادة من كتاب (الإبانة) بعد ثبوت الدسّ فيه

وأما الناحية الثالثة وهي كيفية الاستفادة منه والتعامل معه بعد ثبوت الدسّ فيه. فالجواب بسيط، حيث إنّ التعامل يكون من خلال ردّ المتشابه إلى المحكم، ولكن أين المحكم هنا وأين المتشابه؟

المحكم ما نقله ابن عساكر (٥٧١هـ) فهو ثابت النسبة إليه، كما أنّ المحكم ما نقله عنه طلابه وأتباعه، الذين هم أعرف الناس بأقواله، فكل ما ذكر في (الإبانة) المطبوعة مما يخالف ما ذكره ابن عساكر أو يخالف ما ذكره طلابه وأتباعه فهو غالباً من المدسوس عليه، ويُقدّم عليه حينها ما نقله طلابه وأتباعه عنه.

وإذا كان الأشعري في الإبانة تتبّع المعتزلة وردّ عليهم في تطرفهم في التأويل، والذي أوصلهم إلى نوع من التعطيل، فإنه في كتاب آخر ثابت النسبة إليه اسمه: (رسالة استحسان الخوض في علم الكلام)، ردّ على بعض المنتسبين إلى الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) في دعواهم رفض التأويل ورفض الاعتداد بالعقل وأدلته، حيث ذكر استشهادهم بقول أحمد بن حنبل، وردّ عليهم قولهم.^(٤)

بقي الإشارة إلى أنّ ما سبق لا يعني عدّ (اللمع) آخر مؤلفاته ولا يعني أبداً أنّ (اللمع) يعطي الصورة الكاملة والنهائية للمذهب الأشعري، فهو كتاب مختصر صغير الحجم كما وصفه مؤلفه في مقدمته وخاتمته،^(٥) ولذا لا نجد فيه مثلاً الكلام عن إثبات حجة العقل، ولا التوسع في الردّ على القائلين بقدّم العالم، والاكتفاء بذكر دليل تطور النطفة، وهذا الاختصار دفع الفلاسفة -كما ذكر الجويني (٤٧٨هـ)- إلى الردّ عليه دون غيره من كتبه التي توسع فيها في إبطال أقوالهم.^(٦) ومن أراد أن يعرف الصورة الحقيقية والكاملة لمذهب أبي الحسن الأشعري

(١) جولد تسيهر هو مستشرق مجري موسويّ تعلم في بودابست وبرلين، ورحل إلى سورية فتعرّف بالشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة، وانتقل إلى فلسطين فمصر حيث لازم بعض علماء الأزهر، له تصانيف باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربي، ومما نشره بالعربية ديوان الحطيئة وجزء كبير من كتاب فضائح الباطنية للغزالي، وترجم إلى العربية من كتبه العقيدة والشريعة في الإسلام، مات سنة (١٣٤٠هـ). ينظر: الأعلام: ٨٤/١.

(٢) ينظر: مذاهب الإسلاميين: ٥١٦/١.

(٣) أشار إلى ذلك حمودة غرابية في مقدمته لتحقيق اللمع: ص ٧.

(٤) ينظر: استحسان الخوض في علم الكلام: ص ١٨.

(٥) ينظر: اللمع: ١٣٦+١٧.

(٦) ينظر: الشامل: ص ٢٤٥.

(٣٢٤هـ)، فعليه بكتاب (مجرد مقالات الأشعري) لابن فورك (٤٠٦هـ)، الذي جمعه من كلام أبي الحسن الأشعري المذكور في كتبه المطولة، والتي لم تصل إلينا.^(١) فلذلك لا يعول على ما ورد عن أبي الحسن الأشعري كمذهب للأشعري من طريق غير طريق طلابه وأتباعه، لأنهم هم وارثو علومه في أواخر عهده، وما نقلوه كان فيه الأقوال المعتمدة للإمام الأشعري.

أما فيما يخصّ الطور الثالث للأشعري فلو تراجع الأشعري وتاب عن التأويل ورفضه وذهب مذهب إثبات الظاهر كما يدعي البعض، لأشار إلى ذلك أهل زمانه، ولكنّ الواقع أنه لم يشر أحد منهم لذلك، وأخبر الناس بكلام العالم هم تلاميذه والمقربون منه، فلا بدّ من تقديم فهم تلاميذ الإمام الأشعري لمعتقداته على فهم غيرهم، فهذا ابن فورك (ت ٤٠٦هـ) تلميذ تلميذه يقول: "انتقل الشيخ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري رضي الله عنه من مذاهب المعتزلة إلى نصره مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية، وصنف في ذلك الكتب."^(٢)

فإنّ عالماً بوزن الأشعري لو تراجع عن معتقده لامتألت الكتب بذلك، كما في تراجع عن اعتزاله، فلا الكتب التي ترجمت له ولعصره ولا كتب طلابه فيها ذكر لهذا الزعم.

لذا لو صحت المقولة التي نقلها ابن كثير (٧٧٤هـ) لأعلن الإمام الأشعري توبته صراحة كما أعلنها حين ترك اعتزاله، ولتبرأ من كتبه التي ألفها في المرحلة الوسطى.

* * *

دعوى ترك الرّأي للتأويل التفصيلي

وأما بالنسبة للرّأي، وما ذكره في وصيّته، فقد تبين من خلال النقول السابقة عنه أنّه كان يقول بالتأويل الإجمالي والتفصيلي قبل أن يكتب وصيته بسنين، كما أنّ ما كتبه في وصيّته لا يدلّ أبداً على تحريمه التأويل التفصيلي وتركه، هذا من حيث الإجمال، أما إنّ أردنا التفصيل فعند قراءة ما يستشهدون به مما كتبه الرّأي في وصيّته أو في كتابه (أقسام الذات)، لا تجد أي كلمة توحى بتراجع عن مذهبه الاعتقادي ولا عن تحريمه التأويل والتوبة منه.

بل إنه طلب في وصيته ممن ينظر في كتبه أن يحسن الظن به ويدعو له، ولو كان الرّأي منكراً لكتبه تائباً منها لحدّر منها وأوصى بعدم قراءتها بل وإتلافها.

ويجد القارئ في وصيته بعض أهم الأفكار التي عاش من أجل نصرتها، كإثبات القدرة المطلقة لله وتنزيهه الله عن الجسمية والأعضاء والتحيز والزمان والمكان والجهة، ومخالفته للحوادث، حيث يقول في وصيّته: "الذي

(١) والكتاب مطبوع طبعان، الأولى: طبعة دار المشرق ببيروت بعنوان: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، وحققها المستشرق: دانيال جيماريه، عام ١٩٨٧. والثانية: طبعة مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، بعنوان: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، وحققها: أحمد السايح، عام ٢٠٠٥.

(٢) تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري: ص ١٠٤.

نَظَرْتُهُ فِي الْكُتُبِ الْمَعْتَبَرَةِ لِي، أَنَّ هَذَا الْعَالَمَ الْمَحْسُوسَ تَحْتَ تَدْبِيرِ مَدِيرٍ مَنْزَعٍ عَنْ مِمَاتِلَةِ الْمُتَحِيزَاتِ وَالْأَعْرَاضِ وَمُوصُوفٍ بِكَمَالِ الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ وَالرَّحْمَةِ.^(١)

وَأَيْضاً فِي وَصِيَّتِهِ أَكَّدَ عَلَى تَفْضِيلِ جَدْلِ الْقُرْآنِ وَطَرِيقَتِهِ الْكَلَامِيَّةِ عَلَى طَرِيقَةِ جَدْلِ الْفَلَسَفَةِ، فَقَالَ: "وَلَقَدْ اخْتَبَرْتُ الطَّرِيقَ الْكَلَامِيَّةَ وَالْمَنَاهِجَ الْفَلَسَفِيَّةَ، فَمَا رَأَيْتُ فِيهَا فَائِدَةً تَسَاوِي الْفَائِدَةَ الَّتِي وَجَدْتُهَا فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ؛ لِأَنَّهُ يَسْعَى فِي تَسْلِيمِ الْعِظَمَةِ وَالْجَلَالِ بِالْكَلِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى، وَيَمْنَعُ عَنِ التَّعَمُّقِ فِي إِيرَادِ الْمَعَارِضَاتِ وَالْمُنَاقَضَاتِ."^(٢)

فَهُوَ هُنَا يَشِيرُ إِلَى أَنَّ طَرِيقَةَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي دَعْوَةِ الْخَلْقِ إِلَى عِبُودِيَّةِ الْحَقِّ أَحْسَنُ وَأَسْهَلُ وَأَوْضَحُ مِنْ طَرِيقِ الْفَلَسَفَةِ، وَهَذَا أَمْرٌ لَيْسَ جَدِيداً عَلَى الرَّازِيِّ بَلْ كَانَ يَصْرِّحُ بِهِ طَوَالَ حَيَاتِهِ، فَيَقُولُ مِثْلًا فِي كِتَابِهِ (الْمَطَالِبِ الْعَالِيَةِ): "الدَّلَائِلُ الَّتِي ذَكَرَهَا الْحُكَمَاءُ وَالْمُتَكَلِّمُونَ وَإِنْ كَانَتْ كَامِلَةً قَوِيَّةً، إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي الْقُرْآنِ عِنْدِي: أَنَّهَا أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ وَالصَّوَابِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ تِلْكَ الدَّلَائِلَ دَقِيقَةً، وَبِسَبَبِ مَا فِيهَا مِنَ الدَّقَّةِ انْفَتَحَتْ أَبْوَابُ الشُّبُهَاتِ، وَكَثُرَتِ السُّؤَالَاتُ."^(٣)

وكَذَلِكَ قَالَ: "رَأَيْتُ الْأَصُوبَ الْأَصْلَحَ فِي هَذَا الْبَابِ طَرِيقَةَ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَالْفَرْقَانَ الْكَرِيمِ، وَهُوَ تَرَكَ التَّعَمُّقَ وَالِاسْتِدْلَالَ بِأَقْسَامِ أَجْسَامِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِيْنَ عَلَى وَجُودِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، ثُمَّ الْمَبَالِغَةَ فِي التَّعْظِيمِ مِنْ غَيْرِ خَوْضٍ فِي التَّفَاصِيلِ."^(٤)

فَهَذَا هُوَ مَنْهَجُهُ لَمْ يَتَغَيَّرْ، يَرَى تَفْضِيلَ طَرِيقِ الْقُرْآنِ عَلَى طَرِيقِ الْفَلَسَفَةِ، فَمَا عِلَاقَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُ يَتَرَكَ التَّأْوِيلَ؟! وَهَلْ فِي هَذَا الْكَلَامِ تَبَرُّؤٌ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ وَأَهْلِهِ، وَتَبَرُّؤٌ مِنَ الْعَقْلِ وَالْعَقْلِيَّاتِ؟!

وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ لِلْأَبْيَاتِ الَّتِي قَالَهَا فِي كِتَابِ (أَقْسَامِ اللَّذَاتِ) وَتَمَسَّكَ بِهَا مُخَالَفُوهُ لِإثْبَاتِ رَجُوعِهِ عَنْ مَعْتَقَدِهِ فَهِيَ قَوْلُهُ:^(٥)

وَأَكْثَرُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ	نَهَايَةُ إِقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ
وَحَاصِلُ دُنْيَانَا أَذَى وَوِبَالٌ	وَأَرْوَاحُنَا فِي وَحْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا
سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قِلَّ وَقَالُوا	وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طَوْلَ عَمْرِنَا

إِنَّ هَذِهِ الْأَبْيَاتَ لَمْ يَأْتِ بِهَا الرَّازِيُّ لِيَقْلَلَ مِنْ شَأْنِ الْعَقْلِ وَالتَّفَكِيرِ الْعَقْلِيِّ، وَلَا لِيُبَيِّنَ تَرْكُهُ التَّأْوِيلَ، وَلَا لِيُظْهِرَ النَّدَمَ عَلَى وُلُوجِهِ عِلْمَ الْكَلَامِ، وَلَكِنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْعَقْلَ مَهْمَا بَلَغَتْ قُوَّتُهُ فَهُوَ مُحَدُودٌ، وَعَاجِزٌ أَنْ يَعْرِفَ حَقِيقَةَ ذَاتِ اللَّهِ

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢٧/٢.

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢٧/٢.

(٣) المطالب العالية: ٢٣٦/١.

(٤) أقسام الذات: ص ٢٦٣.

(٥) أقسام الذات: ص ٢٦٢. والأبيات من البحر الطويل.

أو حقيقة صفاته، فهو يُظهر مقام العجز البشري ومقام العظمة الإلهية.

وأما ما نُقل عنه من قوله: من التزم دين العجائز فهو الفائز،^(١) وأنه دعا الله تعالى عند موته فقال: "اللهم إيمان العجائز"،^(٢) فهو قول غير مسند، وغير موجود في كتبه، وإن صحَّ النقل فيكون قصده التزامه من حيث ثبات دين العجائز وعدم تركه، لا في ترك علم الكلام والنظر العقلي والاعتماد على التقليد؛ "لأنَّ مراد هذا القائل الأمر بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل العلم به إلى من ليس أهلاً للنظر كالعجائز والصبيان في الكتاب والأعراب أهل البدو وترك ما أحدثته المبتدعة من القدرية والمرجئة والجبرية"^(٣) والروافض^(٤) وغيرهم ممن لا وجود له في أعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم.^(٥)

فعلى فرض أن الرَّازِيَّ أراد بدعائه العجائز المقلدات، فيجب أن يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن، وهو عدم خطور الشبهات بالبال مضموماً إلى ما معه من كمال المعرفة، لتكون عقيدته عند الموت صافية عن كل شبهة.^(٦)

فمن المستبعد أن يكون أراد بدين العجائز نبذ النظر المأمور به من الله، وتلقي الدين عن العجائز تقليداً، أو أن يكون ترك معتقده في التنزيه، وذهب مذهب التشبيه والتجسيم، وهو الذي أفنى عمره في إبطاله حتى استطاع أن ينقل غالب أهل بلدة (هراة) من التجسيم إلى التنزيه، وصار يُلقَّب فيها بشيخ الإسلام، وهذا الفعل من الرَّازِيَّ بقي يفتخر به ويحمد الله عليه حتى وفاته، كما ذكر ذلك عن نفسه في رسالة أرسلها لأحد علماء عصره.^(٧)

* * *

إذاً فانتهال الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) أو الجويني (٤٧٨هـ) أو الغزالي (٥٠٥هـ) أو الرَّازِيَّ أو غيرهم من أئمة الأشاعرة من مسلك التأويل التفصيلي إلى التأويل الإجمالي أو العكس لا يُسمَّى رجوعاً؛ لأنهم لم يرجعوا عن شيء بل كل ما يُفهم من ذلك أنهم رجَّحوا مسلكاً على مسلك ضمن دائرة المذهب الواحد، وعليه؛ فمذهب متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم واحد، وهو التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي معاً، فمن قال بالتأويل التفصيلي من الأشاعرة

(١) ينظر: البداية والنهاية: ١٢/١٧. ولسان الميزان: ٣٢٠/٦.

(٢) عمدة أهل التوفيق بشرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: ص ١٥-١٦.

(٣) الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف، منهم: الجبرية الخالصة وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، وهم فرق كثيرة، منهم: الجهمية، والنجارية والضرارية والبكرية. ينظر: الملل والنحل: ص ٧٢. واعتقادات فرق المسلمين: ص ٦٨.

(٤) هم فرقة أظهرها بدعتهم في زمان علي فقال بعضهم لعلي أنت الأمة فأحرق علي قوماً منهم ونفى آخرين، وسموا بذلك لأنَّ زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج على هشام بن عبد الملك فطعن أتباعه في أبي بكر فنهاهم زيد عن ذلك فرفضوه، ولم يبق معه إلا مائتا فارس، ثم افتقرت الرافضة بعد زمان علي أربعة أصناف زيدية وإمامية وكيسانية وغلاة، كل فرقة منها تكفر سائرهما، وجميع فرق الغلاة منهم خارجون عن فرق الإسلام لتسميتهم علياً إلهاً. ينظر: الفرق بين الفرق: ٤١. واعتقادات فرق المسلمين: ص ٥٢.

(٥) عمدة أهل التوفيق: ص ١٨.

(٦) ينظر: عمدة أهل التوفيق: ص ٢٢.

(٧) لقراءة هذه الرسالة ينظر: أعلام نهج البلاغة: ص ٢٧-٢٨ من مقدمة المحقق. وسيأتي ذكر بعضها في هذه الأطروحة.

لم ينكر مسلك التأويل الإجمالي بل قال به أيضاً، كما ذكر ذلك الزركشي (٧٩٤هـ)،^(١) وهكذا فلا يصح أن يقال: إنَّ مذهب الأشاعرة هو التأويل التفصيلي فقط، ولا أن يقال: إنَّ مذهب السلف أو متقدمي الأشاعرة التأويل الإجمالي -إلا إن كان المراد المجموع لا الجميع- ومذهب الخلف أو متأخري الأشاعرة التأويل التفصيلي، بل كلاهما من المذهب، وهما طريقان له، والمخاطب بالنصوص مخير بين سلوك أحد هذين الطريقين، وعلى هذا استقر المذهب بعد التحرير والتنقيح، فأصبح يدرس في أصغر متون المذهب الأشعري قول اللقاني (١٠٤١هـ):^(٢)

وكل نصٍ أوهم التشبيهاً
أوله أو فوض ورُم تنزيهاً^(٣)

وبعد أن ثبت أن التأويل التفصيلي لم يتفرد به متأخرو الأشاعرة، بل قال به متقدموهم، لا بُدَّ من التنبيه على أن هذا التأويل قد ورد عن بعض كبار الصحابة والتابعين،^(٤) وفي كتاب طبع حديثاً اسمه (نجم المهتدي ورجم المعتدي) أورد مؤلفه باباً كاملاً في تأويلات الصحابة التفصيلية،^(٥) وأيضاً أورد باباً في تأويلات التابعين.^(٦) وكتب التفسير مليئة بروايات لتأويلاتهم، وبهذا يتبين خطأ الرازي فيما نقله من إجماع الصحابة على التأويل الإجمالي،^(٧) فالأمر لا إجماع فيه.

* * *

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٩/٢.

(٢) هو أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، المالكي أحد الأعلام المشار إليهم بسعة الاطلاع في علم الحديث والدراسة والتبحر في الكلام وكان إليه المرجع في المشكلات والفتوى في وقته بالقاهرة، ألف التأليف النافعة وأنفعها منظومته في علم العقائد التي سماها بجوهر التوحيد أنشأها في ليلة واحدة، وبهجة المحافل في التعريف برواة الشمائل، توفي سنة (١٠٤١هـ). ينظر: خلاصة الأثر: ٦/١. والأعلام: ٢٨/١.

(٣) شرح اللقاني على جوهر التوحيد: ٤٨٨/١.

(٤) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: ٣٣/٢.

(٥) ينظر: نجم المهتدي ورجم المعتدي: ٢٠٩-٢٤٦.

(٦) ينظر: نجم المهتدي ورجم المعتدي: ٢٤٧-٢٦٣.

(٧) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

المطلب الثاني: نقاط الاتفاق والاختلاف في مناهج التأويل عند الأشاعرة

لأبَد من معرفة نقاط الاتفاق والاختلاف بين المناهج التأويلية للأشاعرة، حتى ننطلق من خلال هذه النقاط لبيان أسباب تعدد مناهجهم.

ويمكن القول بناء على ما تمّ بحثه في المطلب السابق: إنّ الأشاعرة كلهم على اختلاف طرقهم في التأويل انطلقوا من مواقف مشتركة ثم اختلفوا فيما بعد ذلك. ويمكن إجمال نقاط الاتفاق فيما يأتي:

نقاط الاتفاق

• يتفق المنهجان في المنطق، وهو: ردّ المتشابه إلى المحكم.

فكل الآيات التي يوهّم ظاهرها تعيين جهة لله أو مكان له أو أنه في معيّة حقيقيّة مع عباده أو تثبيت الحركة والانتقال، يقوم كلا الفريقين بحملها على المحكم من كتاب الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وكسورة الإخلاص. "وفي سبيل التوفيق بين هذه النصوص [أي المتشابهة] وبين النصوص المحكمة التي دلّت على تنزيه الله سبحانه وتعالى ونفي مشابته للمخلوقات، كان لأبَد من اتباع النصوص المحكمة في كتابه الكريم، وبناء العقيدة الصحيحة على أساسها، ووضع النصوص المتشابهة من ورائها من حيث فهمها والوقوف على المعنى المراد منها، وعدم الاقتصار على المتشابه من النصوص، واتباعها، والمجادلة فيها."^(١)

• يتفق المنهجان في الغاية، وهي: تنزيه الله عن ظاهر اللفظ الموهّم للجوارح والأعضاء ومشابهة المخلوقات.

فكل الأشاعرة على قلب واحد في موضوع التنزيه، فلا خلاف بينهم في ذلك، فلا تجد فيهم مشبهاً أو مجسماً. وظاهر اللفظ الذي أوهم تشبيهاً هو منفي عندهم باتفاق، فليس خلاف الأشاعرة في شكل اليد أو العين أو الوجه، وليس خلافهم في أنّ هذه الأمور تُحمل على الجوارح والأعضاء أم لا تحمل عليها. بل المؤول إجمالاً سواء أثبت اليد صفة أو توقف عن ذلك والمؤول تفصيلاً، كلاهما ينفيان اليد بمعنى الجارحة.

فالمشترك بين طرقهم التأويلية اتخاذ التنزيه عن الظاهر أساساً للتعامل مع آيات الصفات المتشابهة. فأصحاب التأويل الإجمالي وأصحاب التأويل التفصيلي يسيران إلى غاية واحدة هي أنّ الله عزّ وجلّ لا يشبهه شيء من مخلوقاته، وأنه منزّه عن جميع النقائص، متصف بصفات الكمال. "فإنّ الظاهر اللغوي غير مراد في هذه النصوص بإجماع أهل الحق، وبعد ذلك تتفاوت المواقف من حيث التأويل وعدمه."^(٢)

قال الغزالي (هـ ٥٠٥) متكلاً عن التأويل التفصيلي: "ولست أقول: إنّ ذلك فرض عين، إذ لم يردّ به

(١) تفسير آيات العقيدة: ٢١٥/١.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٢٢٣/١.

تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره.^(١)

وقال أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي: "تضافرت النقول في كتب العقيدة والتفسير وأصول الفقه على اتفاق المسلمين كلهم سلفاً وخلفاً -إلا من شذ من المشبهة والمجسمة- على تنزيه الله سبحانه وتعالى عما يقتضيه ظاهر تلك النصوص القرآنية وما يلحق بها من الأحاديث النبوية من الصفات النافية لكمال الله وألوهيته تنفيذاً لأمر الله عز وجل وانسجاماً مع تحذيره من اتباع المتشابه والخوض في تأويله مع ترك المحكم والواضح."^(٢)

• يتفق الطريقتان في اعتقاد وجود فارق بين حقيقة المخلوق والخالق.

وهذا أصل متفق عليه في المذهب الأشعري، فإذا اشترك لفظ أطلقناه على الله والمخلوقات، فلا يُقصد به أن الحقيقة في الخالق والمخلوق واحدة، بل الاشتراك فقط في اللفظ لا الحقيقة والمعنى، فالله موجود والإنسان موجود، والله قادر والإنسان قادر لكن لكل حقيقته التي تختلف تماماً عن الأخرى في الأمور الذاتية.^(٣)

وقد فصل الرَّايزي هذا الأمر وبسطه من خلال الأمثلة، حيث ذكر أن ألفاظ الصفات دائرة بين الحقيقة والمجاز، وبعض هذه الصفات منها ما نصف به الله والعبد حقيقة، مثل صفة العلم، فإن الله يعلم أنه واحد والعبد يعلم أنه واحد بطريق الحقيقة، وكذلك العلم بكون النار حارة، ولكن هناك فرق جوهري بين العليم هو أن علم الله قديم وعلمنا حادث، فيكون الاشتراك لفظياً لا معنوياً، إذ هناك فرق بين حقيقة المخلوق وحقيقة الخالق. ومنها ما نصف به الله بطريق الحقيقة والعبد بطريق المجاز، مثال ذلك قولنا: الرازق والخالق، فإن العبد إذا أعطى غيره شيئاً فإن الله هو المعطي، ولكن لأجل صورة العطاء منه سمي معطياً، كما يقال للصورة المنقوشة على الحائط فرس وإنسان، ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله للعبد لا حقيقة ولا صورة، مثال ذلك لفظ (الأزلي) ولفظ الجلالة (الله)، ومنها ما نصف به الله بطريق المجاز والعبد بطريق الحقيقة، مثال ذلك: الاستواء والنزول والمعية ويد الله وجنب الله.^(٤)

فمن أول تأويلاً إجمالياً فأثبت صفة اسمها (يد) أو (عين) مثلاً فقد ذهب إلى القول بالاشتراك اللفظي لا المعنوي، وأما من أول تأويلاً تفصيلياً فقد ذهب بهذه الألفاظ مذهب المجاز لا الحقيقة.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٢٢.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٢١٥/١.

(٣) أورد ابن تيمية هنا إشكالاً على الأشاعرة مفاده أن نفي الاشتراك المعنوي في الحقائق والقول بالاشتراك اللفظي يلزم منه ألا نفهم من أسماء الله شيئاً، فإن المشتركين اشتراكاً لفظياً لكل لفظ منهما وضع ومعنى خاص به، ولا مشاركة إلا في اللفظ فقط، كلفظ (المشتركي) يطلق على الكوكب وعلى المبتاع، فلو لم تكن أسماء الله مشتركة بالمعنى لم يفهم العباد من أسمائه شيئاً أصلاً. والجواب عن إشكاله أن الأشاعرة يُعزُّون بالجهل بحقيقة كنه ذات الله وكنه صفاته، لكنهم لا يُعزُّون بالجهل بالله وصفاته جهلاً تاماً، فالأشاعرة يعرفون الله من خلال أفعاله، ويعرفون الصفات من خلال أحكامها وتعلقاتها ولوازمها.

ينظر: مجموع الفتاوى: ٢١٠/٥. وشرح المقاصد: ٦٧/١. وتحرير المطالب: ١٣٨-١٤٠.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١٠/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عَبْدِهِ وَهُوَ قَدِيرٌ أَعْلَمُ وَمَا أَنفَعُهُمْ شَيْءٌ وَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [سبا: ٣٩].

فأصحاب التأويل الإجمالي وأصحاب التأويل التفصيلي "اتقوا على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقين وجميع صفات النقص، والفارق الوحيد بين الموقفين هو أنّ معظم السلف أمروا بالنصوص كما جاءت من غير تأويل تفصيلي أو بحث، وأما الخلف فلم يكتفوا بذلك، وإنما لجؤوا إلى التأويل وصرف المعنى عن الظاهر إلى معنى آخر يتفق مع تنزيه الله سبحانه وتعالى".^(١)

• يتفق المنهجان على نفي الكيفيات عن صفات الله سبحانه وتعالى.

فلا يوجد عالم من علماء الأشاعرة أثبت لله الكيف، فلم يقولوا: هذه صفات كفيّتها مجهولة، بل قالوا لا كيف لها. وذلك لأنّ الكيف هو الهيئة القارّة، أي: وضعٌ معيّنٌ للذات من بين عدة أوضاع متعددة تجوز عليها، ولم يجز في الشرع كون الله يصحّ أن يتصف بهيئة من عدة هيئات ممكنة في حقه، فالله سبحانه لا يتصف بصفاته إلا على سبيل الوجوب لا الإمكان، لذا لم يرد في الشريعة إثبات الكيف لله، فهو مستحيل في حقه،^(٢) وعندما أثبت أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) الوجه واليدين لله أثبتهما مع نفيه لأصل الكيف، فقال: "وأنّ له سبحانه وجهاً بلا كيف... وأن له سبحانه يدين بلا كيف".^(٣) ولما سئل الإمام الأشعري كيف يرى الله؟ فقال: "إن كان سؤالاً عن كيفية المرئي، فلا كيفية له؛ لأنه ليس بأجزاء مركبة".^(٤) فهذه الأوصاف كما عبّر البيهقي (٤٥٨هـ) "جاء بها التوقيف، فقلنا بها ونفينا عنها التكيف".^(٥) وقال الرّازي ناقلاً عن الخطابي (٣٨٨هـ) ومعتدلاً لكلامه: "إنّ الكيفية عن الله وعن صفاته منفية".^(٦) قال الزركشي (٧٩٤هـ): "(كيف): استفهام عن حال الشيء لا عن ذاته... ولهذا لا يجوز أن يقال في الله: كيف".^(٧)

إذاً فمنهج الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) ومنهج الأشاعرة من بعده يقوم على نفي الكيف قولاً واحداً، وقد نقل أبو الحسن الأشعري إجماع أهل السنة على نفي الكيف عن الله تعالى،^(٨) وأما ما ينقل عن الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) حين سألته شخص عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فأجابه الاستواء معلوم والكيف مجهول، فهذه الرواية لا سند لها إليه، والرواية الصحيحة المنقولة بالسند هي قول مالك (١٧٩هـ): "والكيف غير معقول".^(٩) وفي لفظ آخر مسند إليه: "ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع".^(١٠)

(١) تفسير آيات العقيدة: ٢٢٦/١.

(٢) ينظر: نقض الرسالة التدمرية: ص ٤١.

(٣) الإبانة: ص ٢٢. وينظر: مقالات الإسلاميين: ٢٩٠/١.

(٤) مجرد مقالات الأشعري: ص ٨٢.

(٥) الاعتقاد: ص ٤٤.

(٦) تأسيس التقديس: ص ٢٠٩.

(٧) البرهان في علوم القرآن: ٣٣٠/٤.

(٨) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢٣٦.

(٩) الأسماء والصفات: ص ٣٧٩.

(١٠) الأسماء والصفات: ص ٣٧٩.

• يتفق المنهجان على معرفة المعنى الإجمالي للآية كاملة.

فمن أول إجمالاً ومن أول تفصيلاً متفقان على وجود معنى إجمالي للآية كاملة، أمّا اللفظ المتشابه فهو الذي وقع فيه الخلاف.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَكَ فَإِنَّمَا يَنْكُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا ٥٥﴾ [الفتح: ١٠] فأصحاب كلا المسلكين ينصون على أن معنى الآية تأكيد ونصرة الله للمؤمنين،^(١) وكذا قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ٦٤﴾ [المائدة: ٦٤] فيفهمون منها كمال الجود والكرم، وكذا قوله تعالى: ﴿قَالَ يَإِيلَيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ اسْتَكَرَّتْ أَوْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ٧٥﴾ [ص: ٧٥] فيفهمون منها تفضيل آدم وتمييزه عن غيره من الخلائق.

• يتفق المنهجان على القول بالتأويل التفصيلي وترك التأويل الإجمالي إن لم يكن للفظ إلا معنيان، والأول منفي بأدلة قطعية فيتعين الصرف إلى المعنى الثاني إجماعاً.^(٢)

وقد مثل لذلك الرّازي بلفظ الفوق فهو "إما أن يراد به الفوق في الجهة، أو في الرتبة، ولما بطل حمله على الجهة تعيّن الرتبة."^(٣)

• يتفق المنهجان على القول بالتأويل التفصيلي وترك التأويل الإجمالي إن توقف الدفاع عن الإسلام على التأويل التفصيلي، فعندها يجب التأويل التفصيلي بحيث تندفع شبهات المشتبهين، ويُرَدُّ طعن الطاعنين.^(٤)

قال الغزالي (٥٠٥هـ): "لا خلاف في وجوب التأويل [أي التفصيلي] عند تعيّن شبهة لا تُرفع إلا به."^(٥) فإذا صار التأويل الإجمالي وسيلة للتجسيم والتشبيه وحمل العوام على عقائد مبتدعة، فعندها لابد من سلوك التأويل التفصيلي فقط.

* * *

(١) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ١٨٦.

(٢) ينظر: مناهل العرفان: ٢/٢٢٦.

(٣) تأسيس التقديس: ص ٢٣١.

(٤) ينظر: مناهل العرفان: ٢/٢٢٦.

(٥) شرح اللقاني على جوهرة التوحيد: ١/٤٩٩.

نقطة الاختلاف بين المنهجين

ما سبق كان نقاط الاتفاق، أما الاختلاف بينهم فهو في جزئية واحدة، ألا وهي: الخوض في بيان معاني هذه التراكيب والإضافات.

فأما مَنْ أَوَّلَ تأويلاً تفصيلياً فقد خاض في الكلام عن المعنى وبيانه بعد صرف المعنى غير اللائق، ثم بعضهم عَيَّنَ وبعضهم لم يعيِّن، ومال الرَّاظِي إلى عدم التعيين أحياناً وإلى التعيين أحياناً أخرى كما تبيَّن سابقاً، وبيان المعنى كما لا يخفى يكون من خلال قواعد اللغة وقوانينها وأساليبها والاستعانة بالمحكم من الآيات بحيث لا يخالف القواطع العقلية أو النقلية.

وأما مَنْ أَوَّلَ تأويلاً إجمالياً فقد اكتفى بنفي المعنى الذي تحتمله اللغة ولكنه مخالف للقواطع العقلية أو النقلية.

إذاً فاتفق الفريقين كان في كل الخطوات باستثناء الخطوة الأخيرة حيث توقف أصحاب التأويل الإجمالي وزاد عليهم أصحاب التأويل التفصيلي خطوة واحدة، هي بيان المعنى.

فالفريق الأول سكت عن التفصيل، وأما الفريق الثاني فقام بالتفصيل فاتّبع القواعد العربية والقواطع العقلية والشرعية، فحمل الآيات القرآنية على ما يتبيّن منها من المعاني بناء على ذلك.

فأصحاب التأويل الإجمالي تركوا الخوض في تفسير معنى التركيب الموهوم، ولم يقولوا إنّه لا معنى له، بل فوّضوا علم معاني هذه الألفاظ المتشابهة -لَمَّا أُضِيفَتْ لَهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- إلى الله مع علمهم بمعنى المفردة من حيث مطلق اللغة، فتوقفوا عن البحث عن معنى المفردة المُشْكَلَة في حقّ الله، وذلك عند تفكيك النصّ وقطعه عن سياقه، مع جزمهم بأنّ المعنى اللغوي الدالّ على نقص عند نسبته إلى الله سبحانه غير مراد من النصّ قطعاً.

وأصحاب التأويل التفصيلي تكلموا في معنى التركيب الموهوم، فليس بين التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي تناقض ذاتي، ولهذا فإنّ كثيراً من علماء الأشاعرة نقل عنه كلا الفريقين كما مرّ سابقاً.

فالقولان كما يقول أستاذنا الشهيد الدكتور البوطي (١٤٣٤هـ): "منهجان إلى غاية واحدة؛ لأنّ المآل فيهما إلى أنّ الله عز وجل لا يشبهه شيء من مخلوقاته وأنه منزّه عن جميع صفات النقص. فالخلاف الذي تراه بينهما خلاف لفظي وشكلي فقط."^(١)

* * *

(١) كبرى اليقينيات الكونية: ص ١٤١.

المطلب الثالث: أسباب تعدد مناهج التأويل عند الأشاعرة.

كثيراً ما يرد سؤال عند الباحثين مفاده: لماذا اختلفت وتعددت مناهج التأويل عند الأشاعرة مع أنّ مذهبهم واحد؟ وغالباً ما يكون جوابهم بكلمات بسيطة دون تعمق في المسألة، وهذا المطلب جاء لبيان الأسباب الحقيقية وراء هذا التعدد، وقد ظهر من خلال البحث أنّ أهم هذه الأسباب ثمانية، هي:

السبب الأول: ظنيّة المسألة.

السبب الثاني: الخلاف في تحقيق المناط.

السبب الثالث: خوف السلف من تفسير القرآن لشدة ورعهم.

السبب الرابع: التأويل وسيلة.

السبب الخامس: المذهب الأشعري قائم على الاجتهاد، واتباعه يكون بالمناهج لا بالمسائل.

السبب السادس: اختلاف العصر والزمان.

السبب السابع: الخلاف في (الواو) في آية آل عمران بين العطف والاستئناف.

* * *

السبب الأول: ظنيّة المسألة

إنّ السبب الأهم من هذه الأسباب في نظر الباحث، والذي لم أجد أحداً من الباحثين -حسب اطلاعي- قد ذكره، مع كونه الحجر الأساس في هذا التعدد، هو: أنّ هذه المسائل التي وقع فيها الخلاف مسائل ظنية اجتهدية قابلة لتعدد الآراء وليست مسألة قطعية يقينية لا تقبل إلا قولاً واحداً.

فكثير من المسائل في القرآن الكريم ليست قطعية الدلالة بل ظنيّة، وآيات الصّفات الموهمة للتشبيه من الآيات الظنية في دلالتها، ولو كانت قطعية لما وُجد من أوّل من الصحابة والتابعين، ولما وُجد خلاف سائغ فيها بين العلماء، وقد درّج غالب علماء المسلمين على ذكر الخلاف في هذه الآيات، وحتى من قال بتحريم التأويل من غير الأشاعرة لم يقل: إنّ المؤولين كفروا، وذلك كلّ دليل على ظنية مسألة التأويل وظنية دلالة آيات الصّفات على مضمونها.

فمن الضروري -بعد أن تبين أنّ هذه الآيات ظنية في دلالاتها- وجود الاختلاف في التعامل معها من قبل المجتهدين، فقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ظني الدلالة على مقصوده، فوقع الخلاف في الآية بين الأشاعرة أنفسهم في المظنون من دلالتها مع اتفاقهم على المعنى المقطوع به وهو التأييد والنصرة، وهذا الخلاف لا حرج فيه أبداً، بل إنهم لو أجمعوا على قول واحد في هذه الآيات الظنية المحتملة لأكثر من وجه

احتمالات قوية، لكان ذلك الإجماع دليلاً على عدم تجردهم في البحث، ودليلاً على أن اتفاقهم نابع من تعصب أو هوى، إذ كيف لكل الأشاعرة أن يقولوا بنفس القول مع شدة الاحتمالات وقوتها لولا التعصب والتحزب والتقليد؟!

إنَّ الظنَّية والاحتمالية في الأدلة تجعل كل إمام ينظر في الأدلة مرات ومرات، وتجعل له في المسألة أكثر من قول، فمرةً يترجح لديه أدلة التأويل الإجمالي فيقول به، ومرةً يترجح لديه أدلة التأويل التفصيلي فيقول به.

إنَّ غالب القرآن ظنِّي في دلالته، ولم يزل علماء التفسير مختلفين في تفسير غالب الآيات الظنية، دون نكير من أحد، بل يذكرون الأقوال المختلفة في تفسير الآية مع بيان دليل كل اختيار، قال الرَّايزي: "إنَّ المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، ولولا جواز ذلك لصارَت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة، ومعلوم أن ذلك لا يقوله إلا مقلد." (١)

وإنَّ آيات الصِّفات جزء من القرآن الكريم، وقد تبيَّن أنها ظنية في دلالتها، فحكمها في ذلك حكم باقي الآيات، وكما جاز للمفسرين أن يختلفوا في تفسيراتهم، جاز للأشاعرة أن يختلفوا في اختياراتهم التفسيرية، فمثلاً آيات الاستواء رفض الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) تفسيرها بالاستيلاء وفسرها غيره من الأشاعرة بالاستيلاء، فالخلاف بينهم ليس خلافاً عقدياً فجميع الأشاعرة متفقون على العقيدة التي هي تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، ولكنهم اختلفوا فيما هو المراد من نصوص الاستواء، فالخلاف ليس عقدياً كما قد يُظن.

كما أنَّ الاختلاف في بعض الأمور العقديَّة الفرعية موجود في مدرسة أهل السنة والجماعة منذ عصر الصحابة وإلى الآن. (٢)

ثم إنَّ التأويل قائم على الاجتهاد، فلا غرابة إذاً في أن يكون فيه اختلاف.

* * *

السبب الثاني: الخلاف في تحقيق المناط.

ومن أسباب تعدد طرقهم في التأويل -ولم أجد من أشار إليه من الباحثين أيضاً- اختلافهم في تحقيق المناط، فبعد أن اتفقوا على شروط التأويل وضوابطه اختلفوا في كون آية من الآيات تنطبق عليها الشروط والضوابط أم لا. وهذه النقطة اجتهادية ظنَّية بعد التسليم بالأصل والاتفاق على الشروط والضوابط، فأبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) رفض التأويل التفصيلي في قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرٰهٖمُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِدَنِّ﴾ [ص: ١٧٥] لأنه رأى أن ضوابط التأويل غير متحققة في الآية، أما غيرها من الآيات التي ذكرت فيها اليد، فأولها، وقد فعل البيهقي (٤٥٨هـ) الأمر نفسه معللاً ذلك بقوله: "وقد روينا ذكر اليد في أخبار أخر، إلا أن سياقها يدل على أن المراد بها المُلْك والقدرة والرحمة والنعمة، أو جرى ذكرها صلة في الكلام، فأما فيما قدمنا ذكره [يقصد قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرٰهٖمُ مَا

(١) مفاتيح الغيب: ٩/٤٩٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْنِ﴾ [النساء: ٣].

(٢) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢٨/١.

مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِكَ ﴿٧٥﴾ [ص: ٧٥] فإنه يوجب التفضيل، والتفضيل إنما يحصل بالتخصيص، فلم يجز حملها فيه على غير الصفة. ^(١) بينما رأى الرّازي أنّ التأويل التفصيلي لا ينافي ما ذكره متقدمو المذهب، فلا مانع من تفسير اليد بالقدرة مع بقاء التفضيل والتخصيص، قائلاً: "إنّ التخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريفات، وهذا المجموع ما كان حاصلًا في غير آدم." ^(٢) فالخلاف إذاً ليس في كل الآيات التي ورد فيها لفظ اليد مضافاً إلى الله، وإنما في بعضها، وذلك لأنّ بعضهم لم يجد فيها تحقق شروط التأويل وضوابطه، وبعضهم رأى أن هذه الشروط متحققة في الآية، فالخلاف هنا هو في تحقيق المناط فقط، فعدم التسليم ببعض التأويلات التفصيلية، أو نفي التأويل عن بعض الآيات، لا يعني ولا يُفيد أنّ فاعل ذلك منكرٌ للتأويل التفصيلي بالمطلق.

إذاً فما روي من ردّ وإنكار بعض الأشاعرة لبعض التأويلات التفصيلية ليس إنكاراً لأصل التأويل ولا إنكاراً لكل التأويلات بل لتأويل آية محدّدة لم يجد فيها تحقق شروط التأويل، أمّا من قال بالتأويل التفصيلي فهو يرى أنّ تأويلاته للآية متوفر فيها شروط التأويل، وبالتالي فإنّ الأنظار اختلفت في تحقق شروط التأويل.

* * *

السبب الثالث: خوف السلف من تفسير القرآن لشدة ورعهم

إنّ السلف كان عندهم ورع شديد وخوف من تفسير القرآن الكريم عامّةً، فهذا سعيد بن المسيّب (هـ ٩٤) كان من أعلم الناس بالحلال والحرام، فإذا سئل عن تفسير آية من القرآن سكت، كأن لم يسمع. وأحياناً يقول للسائل: (لا أقول في القرآن شيئاً). ^(٣) ونقل الطبري (هـ ٣١٠) أنّ فقهاء المدينة كانوا يعظّمون القول في التفسير، وذكر منهم: سالم بن عبد الله (هـ ١٠٧) ^(٤) والقاسم بن محمد (هـ ١٠٨) ^(٥) وسعيد بن المسيّب ونافع (هـ ١١٧) ^(٦) مولى ابن عمر. ^(٧) وكان مسروق (هـ ٦٢) ^(٨) يقول: (اتّقوا التفسير، فإنما هو الرواية على ^(٩) الله عز وجل). ^(١٠) وكان إبراهيم

(١) الأسماء والصفات: ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٢) تأسيس التقديس: ص ١٦٩.

(٣) تفسير الطبري: ٨٠/١.

(٤) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، من التابعين، وهو أحد الفقهاء السبعة، كان أحب إخوته إلى أبيه وأشبههم به، مات سنة (هـ ١٠٧).

ينظر: طبقات ابن سعد: ١٩٥/٥. ووفيات الأعيان: ٣٤٩/٢.

(٥) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، من التابعين، وأحد الفقهاء بالمدينة، وكان رفيعاً عالماً فقيهاً إماماً كثير الحديث ورعاً. ينظر: طبقات

ابن سعد: ١٨٧/٥. طبقات الفقهاء للشيرازي: ص ٥٩.

(٦) هو أبو عبد الله نافع مولى عبد الله بن عمر، تابعي من كبار الصالحين، وأهل الحديث يقولون: رواية الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر

سلسلة الذهب لجلالة كل واحد من هؤلاء الرواة. ينظر: وفيات الأعيان: ٣٦٧/٥. وشذرات الذهب: ١٥٤/١.

(٧) ينظر: تفسير الطبري: ٧٩/١.

(٨) هو مسروق بن الأجدع بن مالك كان يكنى أبا عائشة، من كبار التابعين شهد القادسية. ينظر: طبقات ابن سعد: ٧٦/٦. وطبقات الفقهاء

للشيرازي: ص ٧٩.

(٩) هكذا في المطبوع الذي بين يديّ، ولعل الصواب: عن.

(١٠) فضائل القرآن: ص ٢٢٩.

النخعي (٩٦هـ)^(١) يقول: (كان أصحابنا يتقنون التفسير ويهابونه).^(٢) "ونظراً لذلك فقد انقسم العلماء إلى فريقين: فريق يرى الامتناع عن التفسير بغير المأثور، وإن كان المفسر عالماً أديباً. وفريق آخر -وهم الأكثر- يرى جواز ذلك لمن كان أهلاً للتفسير، ومستوفياً لشروطه... وأما ما ورد عن السلف من الامتناع عن التفسير في القرآن فقد حملوه على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، ويدل على ذلك أنه روي عنهم وعن غيرهم أقوالٌ في التفسير."^(٣)

هذا كان حالهم مع تفسير آيات القرآن مهما كان موضوعها، فكيف الحال بآيات متشابهة لها صلة بذات الله تعالى؟

والمفسرون الذين جاؤوا بعدهم قد فسروا من آيات القرآن ما توقف فيه من سبقهم، ولم يعب عليهم أحد ذلك الأمر، ومن جملة هذه الآيات التي فسروها وتكلموا فيها آيات الصفات.

فمن لجأ إلى التأويل الإجمالي وترك التأويل التفصيلي فعل ذلك أدباً مع الله ومخافة أن يقع التأويل التفصيلي -مع كونه جائزاً- على غير مراد الله؛ وذلك لتساوي كافة الوجوه المظنونة لمعنى المفردة في حق الله وعدم القدرة على القطع بأي منها مع قطعهم بنفي المعنى المؤدي إلى نسبة النقص إلى الله سبحانه وتعالى.

فلم يكن إحجامهم عن قلة علم، ولا كان عن تحريم لذلك بل "التهيب من الخوض فيما لا يرون من أنفسهم القدرة على الخوض فيه، مع العلم بأن موجب هذا التهيب قد لا يكون جهالة ولا عجزاً في الملكة العلمية، وإنما هو على الأرجح وفي الأغلب من آثار فرط مخافة الله وجلاله في القلب."^(٤)

ولكن هذا الورع والأدب مع الله الذي دعاهم للتأويل الإجمالي يجب أن يكون هو الداعي للتأويل التفصيلي إن أصبح الزمان وأحوال الناس بحاجة إليه، حيث إنه على العالم من باب الورع والأدب مع الله أن يحمي معتقد العوام من التجسيم والتشبيه والتشكيك في صحة الدين إذا فشا فيهم من يستغل هذه الآيات، وقد فطن لذلك الرَّاوي فقرر التأويل التفصيلي تأدباً في حق الله تعالى، فقال في معرض ذكره لبعض التأويلات التفصيلية: "فثبت بما ذكرنا أن الطريق في هذه المتشابهات هو التأويل في تلك الألفاظ تأدباً في حق واجب الوجود."^(٥)

ولابد من التنبيه على أن الورع غير ملزم للغير، فمن أخذ بالورع وترك التفصيل لا يكون حجة على من خاض فيه، ولذلك نجد من الصحابة وعلماء السلف ومتقدمي الأشاعرة من ورد عنه التأويل التفصيلي في بعض المواطن، مع ما عُرف عنهم من شدة تقواهم وورعهم. ولو كان هذا الورع منهم ملزماً لمن أتى بعدهم لكان تفسير

(١) هو إبراهيم بن يزيد بن الأسود يكنى أبا عمران، أحد الأئمة المشاهير، تابعي رأى عائشة ولم يثبت له منها سماع. ينظر: طبقات ابن سعد: ٢٧٠/٦. ووفيات الأعيان: ٢٥/١.

(٢) فضائل القرآن: ص ٢٢٩.

(٣) تفسير آيات العقيدة: ٣٩٦-٣٩٧. باختصار.

(٤) السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٨.

(٥) أساس التقديس: ص ٢٤٣.

القرآن مختصراً في ورقات قليلة، وهل يتحقق قول علمائنا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه، إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟^(١)

* * *

السبب الرابع: التأويل وسيلة

ومن أسباب تعدد مناهج التأويل عند الأشاعرة أيضاً: كون التأويل وسيلة للاعتقاد، وليس هو الاعتقاد، فالخلاف في الوسيلة والآلية، أما الأصل والاعتقاد الذي هو التنزيه فمتفق عليه.

لقد اجتهد علماء المذهب الأشعري في تقرير العقائد الإسلامية الحقّة، وإثباتها بالحجج، وهذا مجهود بشري، إذاً فهناك فرق بين العقائد وبين الحجج والجهود المبذولة التي يستدل بها على هذه العقائد، فلو أنّ شخصاً استدل على وجود الله من خلال نظرية الانفجار العظيم،^(٢) لأنها تدلّ برأيه على أنّ العالم حادث بصورته وكلّ حادث لا بُدّ له من محدث، فجاء شخص آخر ورفض هذا الدليل، مع إيمانه بحدوث العالم من خلال أدلة أخرى، فلا حرج أبداً في رفضه للدليل، فقد يرى فيه خلافاً.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: دليل الإمكان^(٣) الذي أورده الأشاعرة على وجود الله، وهو دليل صحيح، لكننا لم نؤمر شرعاً بالإيمان به واعتقاده، ولا يترتب على عدم الإيمان به أي شيء، لعدم الأمر الشرعي بالإيمان به، فلو فرضنا أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) قال بدليل الإمكان وخالفه الرّازيّ وضعّف دليله واستشهد بدليل آخر، فهنا لا يُعدّ الخلاف بينهما خلافاً عقدياً، فهما متفقان في الاعتقاد وخلافهم فقط في وسائل إثبات هذا الاعتقاد.

وكذلك هنا، فكلّ من التأويل الإجمالي والتفصيلي وسيلة لعقيدة تنزيه الله عن التجسيم والتشبيه، فمن نصر التأويل الإجمالي وترك التأويل التفصيلي لا يعدّ مخالفاً لاعتقاد من نصر التأويل التفصيلي على التأويل الإجمالي،

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٨/١. وتفسير آيات العقيدة: ٣٩٧/٢.

(٢) نظرية الانفجار العظيم (The Big Bang) هي نظرية تفسّر بدء تشكّل الكون، حيث كانت مادته الموجودة حالياً (وهي نحو مئة مليار مجرة) متجمعة في منطقة صغيرة للغاية، أصغر بكثير من تلك التي تحتلها ذرّة عادية، وكانت درجة الحرارة مرتفعة على نحو استثنائي، وأكبر بعدة مرّات من حرارة مركز الشمس، وعندها واجهت تلك المادة فترة تمدد بالغ السرعة، أدّت إلى تضخّم هائل في حجم الكون، وتَمّ كل ذلك في وقت بالغ الصغر. ينظر: الانفجار الأعظم: ص ٢٤.

(٣) أي الاستدلال على وجود الله بإمكان الذوات أو بإمكان الصّفات.

وقد عرّف الرّازيّ الإمكان بأنه "عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يتمتع وجوده ولا عدمه، امتناعاً وإيجاباً ذاتياً." ثم بيّن كيفية الاستدلال على وجود الله بإمكان الذات بقوله: "لا شك أنّ الحقائق والماهيات موجودة، وكل موجود فإما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا تكون كذلك. فإن لم تقبل حقيقته لعدم لما هي هي، كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. فإن كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول: كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم، فإنه تكون نسبة حقيقته إلى الوجود والعدم على السوية، وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحاً على عدمه الا لمرجح. وذلك المرجح لا بُدّ وأن يكون موجوداً. ثم ذلك المرجح إن كان ممكناً عاد الكلام فيه، ويلزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان. فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته." الأربعين: ١٠٣/١. وينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص ٣٩-٤٠.

إنما خلافهم في الدليل والوسيلة لإثبات المعتقد المتفق عليه، والذي هو التنزيه.

قال الغزالي (٥٠٥هـ): "وأما العلماء فاللائق بهم تعرّف ذلك وتفهمه [يقصد معاني المتشابهات]، ولست أقول: إنّ ذلك فرض عين، إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره، فأما معاني القرآن، فلم يُكلّف الأعيان فهم جميعها." ^(١) إذا فالمذهب عند الأشاعرة هو التنزيه، وطريقة الوصول إلى التنزيه إما من خلال التأويل الإجمالي أو من خلال التأويل التفصيلي، والخلاف بينهما في الطريق الموصلة إلى المذهب وليس الخلاف في أصل المذهب، فصار التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي كلاهما طريقين معتمدين في المذهب، ولذا لم يرتض كثير من العلماء إطلاق لفظ المذهبين عليهما بل هما مذهب واحد، والخلاف فقط في الطريقة الموصلة إلى هذا المذهب، وقد سمعت أكثر من مرة من شيخنا الشهيد البوطي (١٤٣٤هـ) رفضه لمقولة مذهب السلف ومذهب الخلف، وكان يقول مصححاً: مسلك السلف ومسلك الخلف.

ومن هنا يتبيّن خطأ أحد الباحثين حيث قال: "والأشاعرة أو الأشعرية على التحقيق ليس مذهباً واحداً أو نهجاً واحداً، وإنما هو عدة أشكال واتجاهات من المذاهب والمناهج." ^(٢)

* * *

السبب الخامس: المذهب الأشعري قائم على الاجتهاد، واتّباعه يكون بالمناهج لا بالمسائل

ومن الأسباب التي أدت إلى تعدد المناهج في التأويل أنّ المذهب الأشعري قائم على الاجتهاد ونبذ التقليد، فالانتساب إلى أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) انتساب إلى منهج لا انتساب إلى أقوال محدّدة. فإذا تمّ الالتزام بهذا المنهج، فإنّ الاتفاق الحرفي مع اجتهادات السلف ومواقفهم من آيات الصّفات وغيرها لا موجب له ولا ملزم به. ^(٣)

إنّ الإمام أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) هو في علم التوحيد كالإمام الشافعي (٢٠٤هـ) في علم أصول الفقه، فالشافعي لم يخترع مذهباً، وإنما ضبط طريقة الاجتهاد والاستنباط، فنُسبَ علم الأصول إليه، وهو ما فعله أبو الحسن الأشعري في علم التوحيد.

فأهل العلم لمّا نظروا في أصوله وقواعده وأقواله التي دونها في كتبه ووجدوها مطابقة لفهمهم لنصوص الدين، ومطابقة لأقوال الصحابة والتابعين، اتفقوا على أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) هو الممثل الحقيقي لأهل السنة والجماعة، وأنه هو الذي أظهر طريقتهم وردّ على المخالفين. ^(٤)

ولمّا كثرت مؤلفاته، وظهر لأهل الحديث والفقه ذبّه عن الدين، تعلّق بكتبه أهل السّنة وأخذوا عنه ودرسوا

^(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٢٢.

^(٢) قاله حسن السقاف في مقدمة تحقيقه لكتاب الإبانة: ص ١٦.

^(٣) السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٩.

^(٤) ينظر: بحث: الإمام أبو الحسن الأشعري بين المجسمة والمعتزلة: ٢/٤٦٠. ضمن كتاب: الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة.

عليه، وكثير طلبته وأتباعه لتعلم تلك الطرق في الذبّ عن السنة، وبسط الحجج والأدلة في نصر الملة، فسُموا بالأشاعرة نسبة إليه.^(١)

إنّ الانتساب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) هو انتساب إلى منهج، فإضافة هذا المنهج إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ليس إلا عرفاناً لمن وضّح معالم هذا المنهج وطبّق قواعده، وليس المراد من الانتساب إليه النقيّد بأقواله التي تحتمل الاجتهاد والمخالفة، فمن فهم حقيقة الانتساب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) لم يكن له أن يلزم أشعرياً بمقالة من مقالات الإمام الأشعري؛ لأنّ الإمام الأشعري نفسه من معالم منهجه أنه أبطل التقليد في أصول الدين، فقال بحرمة التقليد في الإيمان،^(٢) قال السبكي (٧٧١هـ): "فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقّد على طريق السلف نطاقاً، وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك، السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً."^(٣) فمن يصف الأشاعرة بالتخلي عن مذهب إمامهم من خلال نقل نصوص من كتاب (الإبانة) أو (مقالات الإسلاميين) ليلزمهم بها، لم يفهم معنى الانتساب إلى أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، بل فهم أنّ الانتساب إليه يقتضي التقليد، وهو خلاف ما بُني عليه المذهب، ولهذا اشتد الغزالي (٥٠٥هـ) على من أنكر عليه مخالفة أبي الحسن الأشعري في بعض المسائل؛^(٤) لأن الانتساب إلى أبي الحسن الأشعري لا يستلزم التقليد. قال ابن عساكر (٥٧١هـ): "ولسنا ننتسب بمذهبنا في التوحيد إليه على معنى أنّنا نقله فيه ونعتمد عليه، ولكننا نوافقه على ما صار إليه من التوحيد لقيام الأدلة على صحته، لا لمجرد التقليد، وإنما ينتسب منا من انتسب إلى مذهبه ليمتدّ عن المبتدعة الذين لا يقولون به من أصناف المعتزلة والجهمية المعطلة والمجسمة والكرامية والمشبّهة."^(٥) وكما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي: "إنّه رغم الملامح المميّزة لمناهج المفسرين وارتباطها بمدارسهم التي ينتمون إليها، إلا أنّ ذلك لا يمنع من أن يكون لشخصية المفسر العلمية، وثقافته العامة، والمؤثرات التي أثّرت عليه دور في اختياراته التفسيرية وترجيحاته للنتائج التي وصل إليها."^(٦)

إذاً لما رأى العلماء شدة مجاهدة أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) في إقامة أصول الدين، "شهدوا لهم بهذه الجهود العظيمة، واعترفوا بفضلهم، ووافقوهم على بيانهم بعد تحقيقهم له، وأنزلوهم منزلتهم التي تليق بهم، فصار أكثرهم ينتسبون إلى الإمام الأشعري والماتريدي؛ لأنّ هذين صاروا علماً على الأصول الصحيحة للدين."^(٧)

(١) ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك: ص ٢٥.

(٢) لم يقل الأشعري بكفر المقلّد، ولا بعدم صحة إيمانه، بل قال بحرمة التقليد، أي أنه يكون آثماً إن لم يبحث عن دليل مع قدرته على ذلك. ينظر: هداية المريد: ١٩٧/١-١٩٩.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٣٦٥.

(٤) ينظر: فيصل التفرقة: ص ٢٣-٢٦.

(٥) تبين كذب المفتري: ص ٢٦٨.

(٦) تفسير آيات العقيدة: ٩٣٠/٢.

(٧) مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية: ص ١٥. من مقدمة المحقق.

إنَّ وجود الاختلاف والتعدد في المسائل الظنية في المذهب الأشعري ظاهرة صحيحة تدلُّ على أنَّ علماء الأشاعرة يتَّبِعون ما رأوه صواباً من الأدلة، والكلام عن العلماء الذين يحقُّ لهم بل يجب عليهم الاجتهاد ويحرم عليهم التقليد، وذلك ضمن الاجتهادات الظنية التي لها أصول صحيحة.

فيحقُّ للأشاعرة أن يفتخروا بكل مسألة ظنية اختلفوا فيها، "فإنَّ القرآن صريح في الدعوة إلى نبذ التقليد لأيِّ كان في مجال العقيدة، فلا بُدَّ للمؤمن أن يعقل دينه وعقيدته."^(١) فعلى من يشنع على الأشاعرة اختلافهم في المسائل الظنية أن يأتي بدليل قطعيِّ الثبوت والدلالة في المسألة، وعندها لا يجوز تجاوزه أو الاختلاف فيه.

فالرَّازي كما يقول عنه السبكي (٧٧١هـ): "لا يُنكر عظمة الأشعري، كيف وهو على طريقته يمشي ويقوله يأخذ! ولكن لم تبرح الأئمة يعترض متأخريها على متقدميها، ولا يشينه ذلك بل يزيهه."^(٢)

إنَّ المفاضلة بين التأويل الإجمالي والتفصيلي مسألة دقيقة تحتاج لبذل الجهد الكبير للوصول إلى نتيجة فيها، وهي تكون نتيجة ظنيَّة بناء على ترجيح وجه على آخر، وقد يرى المجتهد بعد مدة من البحث أنَّ الوجه الذي رجحه سابقاً هو المرجوح، ولا عيب في ذلك، بل ذلك دليل وفور العقل وتعظيم الدين، فلا يبقى على رأي واحد إلا جامد العقل، كما ذكر القرافي (٦٨٤هـ).^(٣)

فانطلاق السلف أو متقدمي الأشاعرة من موقف اجتهادي لا يلزم متأخري الأشاعرة الذين يتمتعون بملكية الاجتهاد والنظر؛^(٤) لأنَّ "الاجتهاد في تأويل هذه الكلمات ضمن حدود الدلالة اللغوية وأصولها، وضمن ما تقتضيه كليات العقيدة الإسلامية ومبادئها المتفق عليها عند أهل السنة والجماعة اجتهاد مقبول، بسبب كونه يتحرك ضمن دائرة المنهج المتفق عليه، وليس فيه أيَّ خروج عليه أو شروء عنه."^(٥)

* * *

السبب السادس: اختلاف العصر والزمان.

كان الصحابة على علم وإحاطة شبه تامة بمعهود الخطاب العربي وأساليبه في التعبير عن المعاني التي من جملتها استخدام هذه الألفاظ الموهمة للتشبيه للتعبير عن المعاني العقلية غير الحسية، فكانت تُفهم على وجهها الصحيح دون الحاجة للخوض في التأويلات التفصيلية، لكن لما فتح المسلمون البلاد وانتقلوا إليها وسكنوا في بيئات مختلفة وخالطوا غير العرب خلص تقلص الإدراك بمعهود الخطاب العربي في عصر التنزيل، لذلك اضطر العلماء للتأويل، كي لا يفهم أحد كلام الله تعالى فهماً يؤدي إلى عكس المعاني الحقيقية والمرادة من هذه الجمل والتراكيب

(١) تفسير آيات العقيدة: ٤٨/١.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى: ١٢٢/٨.

(٣) ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول: ١٩٥٢/٥.

(٤) ينظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٨.

(٥) السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٩.

والإضافات، وبالتالي تعرّض العقيدة والشرعية إلى الهدم، وهذا ما لا يرضاه مسلم، فضلاً عن الراسخين في العلم وأئمة الهدى والنقى.

وهذا السبب في الحقيقة من أكثر الأسباب التي يذكرها العلماء، ومن أقوالهم في ذلك قول إمام الحرمين (٤٧٨هـ): "لو بقي الناس على ما كانوا عليه لم نؤمر بالاشتغال بعلم الكلام، وأمّا الآن فقد كثرت البدع فلا سبيل إلى ترك أمواج الفتن تلتطم." (١) فكان الصحابة إذا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم في الاعتقاد يقابلون إجابته بمنتهى الخضوع والإذعان، وكان عليه السلام حريصاً على إبعاد المسلمين عمّا يثير الخلاف والفرقة بينهم. (٢)

وقال الغزالي (٥٠٥هـ): "ولمّا كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا في الكفّ عن التأويل خيفةً من تحريك الدواعي وتشويش القلوب، فمن خالفهم في ذلك الزمان فهو الذي حرّك الفتنة وألقى هذه الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه فباء بالإثم. أمّا الآن وقد فشا ذلك في بعض البلاد فالعذر في إظهار شيء من ذلك رجاءً لإمالة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر واللوم عن قائله أقل." (٣)

وقال ابن حجر (٨٥٢هـ): "أكثر السلف لعدم ظهور أهل البدع في أزمنتهم يفوضون علمها ليقصد آيات الصّفات إلى الله تعالى، مع تنزيهه سبحانه عن ظاهرها الذي لا يليق بجلال ذاته، وأكثر الخلف يؤوّلونها بحملها على محالّ تليق بذلك الجلال الأقدس والكمال الأنفس، لاضطرارهم إلى ذلك لكثرة أهل الزيغ والبدع في أزمنتهم." (٤)

وقد اقتصر الصحابة فيما يتعلق بالأمور العقدية على ما ورد في القرآن والسنة، فلم يلتمسوا الأدلة على الله وصفاته إلا فيهما، ولم يجادلوا في الآيات المتشابهة، ولم يؤوّلوا تجنباً لإثارة الشبهات والشكوك، (٥) فكانوا مستغنيين عمّا خاض فيه من بعدهم من التأويلات، لما ركز في فطرتهم السليمة وأذهانهم الصحيحة من مفهومات الألفاظ؛ فإنّ التأويل تفعيل من المأل؛ يعني: أنّ الذهن آل -أي: رجع- عندما لم يجد في ظاهره ما يساعده عليه التنزيل. (٦) فلمّا طال الزمان وفشت العجمة ظنّ كثير من العوام "أنّ سكوت من سكت عن التأويل من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين إعمالاً للظواهر وحملٌ لها على خلاف المراد منها فابتدعوا مقالات... فاحتاج العلماء إلى رد مقالاتهم." (٧) حتى قال العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ) عن أهل عصره: "من قال: أنا لا أووّل، وإنما أنا على مذهب السلف، أوّمن بها على ما جاءت، وسرد العبارات التي يصادم بها الحشوية، فاعلم أنه في الباطن يقول بالظاهر، ويعتقد مذهب الحشوية والمجسمة." (٨)

(١) مرقاة المفاتيح: ١٦٢/١.

(٢) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢٣/١.

(٣) إلجام العوام: ص ٣١١.

(٤) مرقاة المفاتيح: ١٦٢/١.

(٥) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٢٥/١.

(٦) ينظر: نجم المهتدي ورجم المعتدي: ٢٢٢/١.

(٧) نجم المهتدي ورجم المعتدي: ٢٩٠-٢٩١. باختصار يسير.

(٨) نجم المهتدي ورجم المعتدي: ٢٩٣/١.

فكان غالب السلف يمسكون عن التأويل التفصيلي، لما رأوا في ذلك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس، فلمّا نشأ النظر في العلم، وصار الناس يتكلمون في معاني الدين بما لا يلائم الحق، لم يجد أهل العلم بُدّاً من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإفهام المُسلم وكُتبت الملحد، فنصروا الدين بتأويلاتهم التفصيلية.^(١)

فبسبب اختلاف العصر والزمان نجد الرّازي يميل إلى التأويل التفصيلي أكثر من ميله إلى التأويل الإجمالي، إذ يظهر من خلال كتبه التي ألّفها وما ذكره عن عصره ومنطقة إقامته بلدة (هراة) أنّ الكرامية المشبهة قد استفحل أمرهم، حتى إنه ألّف كتابه (تأسيس التقديس) خصيصاً لأهل (هراة) كما ذكر في مقدمته،^(٢) فكان لزاماً على الرّازي أن يقف في وجه هذه الفرق المبتدعة حتى لا يجرّوا العامة إلى التشبيه والتجسيم، بل تتحدث كتب التاريخ والتراجم عن فتنة كبرى حصلت في هذه البلدة بين الرّازي والكرامية،^(٣) حتى قيل: إنّ سبب وفاة الرّازي أنّ الكرامية قد دسّوا له السمّ في طعامه.^(٤) فميل غالب المتأخرين من الأشاعرة كالرّازي وغيره إلى التأويل التفصيلي لا يجعلهم يُحسبون على المعتزلة ولا مالوا إليهم كما قد ظنّ كثير من الباحثين.^(٥)

وقد لخصّ الذهبي (٧٤٨هـ) هذا السبب فأقنن، حيث قال: "كانت الأهواء والبدع خاملة في زمن الليث (١٧٥هـ)، ومالك (١٧٩هـ)، والأوزاعي (١٥٧هـ)، والسنن ظاهرة عزيزة، فأما في زمن أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ... فظهرت البدعة، وامتحن أئمة الأثر، ورفع أهل الأهواء^(٦) رؤوسهم بدخول الدولة معهم، فاحتاج العلماء إلى مجادلتهم بالكتاب والسنة، ثم كثر ذلك، واحتج عليهم العلماء أيضاً بالمعقول، فطال الجدل، واشتد النزاع، وتولدت الشُّبه." ^(٧)

* * *

أطوار المذهب الأشعري

وهنا قد يرد إشكال على السبب السادس، وهو إذا كانت العقائد ثابتة لا تتغير بتغير الزمان، فكيف نفسر الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين من الأشاعرة في منهجهم في التعامل مع هذه النصوص؟!

للإجابة عن هذا الإشكال لابدّ من التأكيد مرة أخرى على أنّ الخلاف في تفسير هذه الآيات ليس خلافاً

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ١/١٩٧.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٤٣.

(٣) ينظر: الكامل: ١٠/٢٦٢.

(٤) ينظر: شذرات الذهب: ٧/٤٠.

(٥) ينظر على سبيل المثال: الفرق الإسلامية الكلامية مدخل ودراسة: ص ٢٨١. والأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ٢/٥٤.

وأول من قال بهذا الكلام ابن رشد. ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة: ص ١٤٥.

(٦) أهل القبلية من صدّق بضروريات الدين كلها عند التفصيل، وأهل الأهواء من أهل القبلية الذين معتقد غير معتقد أهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتزلة والمشبّهة. الكليات: ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٧) سير أعلام النبلاء: ٨/١٤٤. باختصار يسير.

عقائدياً، إنما هو خلاف في طريقة فهم الآية مع اتفاق على العقيدة القطعية التي هي التنزيه، فلم تتطور عقائد الأشاعرة عبر الزمان كما ظنّ بعض الباحثين حيث قال: "لم تنق العقيده إذّا عند أتباع الأشعري بمضمونها الذي طرحه الأشعري، بل حدث تغيير وإضافة وتحويل وصل إلى حدّ مخالفة أتباع الأشعري لإمامهم مخالفة كاملة فيما قاله."^(١) كما أنّ بعض الباحثين^(٢) قاموا بتقسيم المذهب الأشعري إلى ثلاثة أطوار، الطور الأول: الكلاّبي، وكان على يد إمام المذهب ومتقدمي الأشاعرة، الطور الثاني: الاعتزالي، وكان ازدهاره على يد الجويني (٤٧٨هـ)، الطور الثالث: الفلسفي، وكانت بدايته على يد الغزالي وازدهاره على يد الرّازي، وقال عن هذا الطور الأخير: "ويجمع الأشعرية في هذا الطور إلى بدع الأطوار السابقة: الإعراض التام عن نصوص الكتاب والسنة، وخط الفلسفة بعلم الكلام، وجعلها جزءاً من المذهب، وموافقة الفلاسفة في بعض المسائل، والدفاع عن القبورية والشرك ووسائله، والعداوة الشديدة لأهل السنة."^(٣)

وهذا التقسيم غير صحيح؛ لأنّ العقائد الأشعرية واحدة، لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولكنّ لما توقف إثبات العقائد الإسلامية على مناقشة المعتزلة والفلاسفة في بعض الأصول الباطلة أصبح الأشاعرة يبحثون في بعض الأمور العقلية والعادية، فالخلاف بين علماء الأشاعرة ليس عقدياً، بل الخلاف فقط في طريقة البحث والمناقشة، فمجال المذهب الأشعري هو علم الكلام وهو علم قائم على نصره العقائد الصحيحة بالحجج العقلية، وموضوع علم الكلام: المعلوم من حيث تثبت به العقائد الإسلامية بإيراد الحجج ودفع الشبه،^(٤) والشبهات تختلف بين زمان وآخر ومكان وآخر، ففي عصر أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) كانت معظم نقاشاته وخصوماته مع المعتزلة، وفي عصر الرّازي كانت معظم نقاشاته وخصوماته مع الفلاسفة من جهة ومع الحشوية من جهة أخرى، وعصرنا الحالي أغلب نقاشاته مع العلمانيين والحدّاثيين، وبسبب هذا الأمر لا بُدّ في كل زمان من إدخال مسائل في علم الكلام لم يَخُص فيها الأئمة السابقون، فلا يجب أن يُستنكر على الأشاعرة إدخالهم الأبحاث الفلسفية، بل يجب أن يُستنكر عليهم إن لم يُدخلوا في علم الكلام الشبهات الجديدة التي تثار في وقتنا كنظرية التطور، والنسبية المطلقة، وكل ما في الفلسفات المعاصرة التي تطعن في الدين، فعليهم كعلماء كلام بحثها وبيان مواطن الخل فيها، فالسلف لم تعرّض لهم هذه المسائل فلم يحتاجوا لبحثها، أما في زماننا فهي أمور باتت تطرح في كل مكان، حيث حصل انفتاح بين الأمم، فصار من واجب المتكلم أن يبحث في كل اعتقادات البشر ليبطل الباطل منها ويحقّق الحق، وكما يقول أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي: "إنّ علم الكلام المبني على الأصول الشرعية والقواعد السُّنية المستوعب للأدلة القرآنية والحديثية، والمطلّع على الثقافات المعاصرة، والنتائج العلمية التي توصّلت إليها التطورات العلمية في كافة مجالات الحياة لإحقاق الحق الذي يدعو إليه القرآن والسنة النبوية الصحيحة والقواعد الشرعية

(١) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ٦١/٢.

(٢) ينظر على سبيل المثال ما كتبه عبد الله بن دحين السهلي: الأطوار العقديّة في المذهب الأشعري: ص ٨٩. ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في الكويت. وما كتبه محمد بالخير الراجحي الشهري في رسالته للدكتوراه: المدارس الأشعريّة دراسة مقارّنة.

(٣) الأطوار العقديّة في المذهب الأشعري: ص ٨٩.

(٤) ينظر: المواقف: ص ٧.

المستنبطة منهما، وإبطال الباطل الذي يتنافى مع مبادئ الإسلام عقيدة وشريعة هو العلم الواجب وجوباً كفائياً.^(١) وهذا ما فعله الرّازي في تفسيره فإنه في كل آية يأتي على تفسيرها "لا يترك جانباً من جوانب الموضوع يرى فيه فائدة إلا ويذكرها ويحاول استيعابها، وما كتبه الرّازي في هذا المجال، ووجه إليه الأنظار، لم تخرج عنه أحدثُ الدارسات الكلامية التي تنادي اليوم بإحداث علم كلام إسلامي جديد، وتنقل عنه كثيراً في هذه المجالات.^(٢) وكذلك فيما يتعلق بآيات الصّفات، فالعربي الخالص يفهمها بأساليب البلاغة المغروسة في سليقته، فلم يحتاجوا للكلام فيها، فكان غالبهم يدور كلامه في فلك التّأويل الإجمالي، "فإنهم لم يكونوا يجدون من حولهم ما يدعوهم إلى أن يقتحموا هذه المخاطر"^(٣) إلا أنه لما بدت العجمة وابتعد الناس عن العربية السليمة شيئاً فشيئاً؛ بسبب اتّساع الرقعة الإسلامية، وإسلام الأعاجم ودخولهم في المجتمع العربي، وانتشار طائفة الحشوية التي أنكرت المجاز ونسبت نفسها للسلف، وانجرار بعض المحدثين الرّهّاد خلفهم جعل العامة من الناس تظن أن قولهم بما فيه من تشبيه وتجسيم هو الصواب، فما كان من علماء الأشاعرة إلا أن قاموا بواجبهم في نصرّة العقيدة الحقّة، وبيّنوا المعاني الصحيحة التي تحتلها هذه الآيات من خلال التّأويل التفصيلي، فأصبح الكلام في تأويل هذه الآيات بشكل تفصيلي من المهمّات كما ذكر الرّازي.^(٤) فما فعله المتأخرون من علماء الكلام من استحداث أسس جديدة لدعم المنهج المتّبع أيام السلف هو أمر نابع من طبيعة المنهج ذاته للدفاع عن نفسه ضد الانحرافات الخطيرة التي ظهرت في العصور المتأخرة والردّ عليها بما يُبطلها.^(٥)

ومن هنا فما يورده كثير من العلماء من القول بأن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم، ليس دقيقاً، وقد ذكر ذلك ابن حجر (٨٥٢هـ)، حيث نقل هذا القول وعلّق عليه قائلاً: "ليس بمستقيم."^(٦) بل إن طريقة السلف في وقتهم وزمانهم هي الأسلم والأحكم، وطريقة الخلف في زمانهم هي الأسلم والأحكم.^(٧)

قال الخطّابي (٣٨٨هـ) وهو من أوائل علماء الخلف ومن الذين أدركوا السلف: نحن أخرى بأن لا نتقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر علماً وأقدم زماناً وسناً، ولكنّ الزمان الذي نحن فيه قد صار أهله ذاهبين في تحقيق الظاهر مذهباً يكاد يُفضي بهم إلى القول بالتشبيه ونحن نرغب عن ذلك، ولا نرضى به مذهباً، فيحقّ علينا أن نطلب لما يردّ من هذه الآيات والأحاديث إذا صحّت من حيث الإسناد تأويلاً يُخرّج على معاني أصول الدين، ومذاهب العلماء.^(٨)

فالأشاعرة يعتقدون عقيدة واحدة، ويثبتون لله ما أثبتته لنفسه من الصّفات، ولكنهم "إن وجدوا من يقول

(١) تفسير آيات العقيدة: ٩٣٥/٢.

(٢) تفسير آيات العقيدة: ٤٩٨/٢.

(٣) السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٨.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْيَهُودُ لِلَّهِ مَعْلُومٌ عَلَتْ أَلْبَهُمْ وَيُؤْمِنُونَ بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُحْضِرُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

(٥) ينظر: تفسير آيات العقيدة: ٣٩٩/٢.

(٦) فتح الباري: ٣٥٢/١٣.

(٧) ينظر: تبديد الظلام المخيم على نونية ابن القيم: ص ١٠٧. وتفسير آيات العقيدة: ٢٢٧/١.

(٨) ينظر: الأسماء والصّفات: ص ٣٢٩-٣٣٠.

بالتجسيم أو التكيف من المجسمة والمشيئة ولقوا من يصف الله تعالى بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة فحينئذ يسلكون طريق التأويل [أي التفصيلي].^(١)

إذاً، فالمذهب لا أطوار له؛ لأن موضوعه واحد هو: المعلوم، لكن المعلوم يتفاوت بين عصر وعصر وذلك حسب الحاجة، ومن الأدلة على بطلان هذه الأطوار الثلاثة أن ابن عساكر (٥٧١هـ) حين ترجم للأشاعرة لم يقدّم بتقسيمهم هذا التقسيم مع أنه ترجم للجويني (٤٧٨هـ) الذي نسب إليه طور الاعتزال، والغزالي الذي نسب إليه طور التفلسف.

* * *

الرّازي والفلسفة

ذكر أحد الباحثين أن الرّازي كان موافقاً للفلاسفة، وأنه يُحسن الظن بعلومهم، ويعتقد أنها لا تخالف علم الكلام، وبناء عليه فقد حذر هذا الباحث من مذهب الرّازي ومنهجه، ووصفه بأنه متكلم متفلسف خلط هذا بهذا، ثم استشهد بعد ذلك بتحذير الإمام السنوسي (٨٩٥هـ) من كتب الرّازي،^(٢) وهذه تهمة لا بُدَّ من دراستها وبيان وجه الحق فيها، لتأكيد ما ذكر سابقاً من أن المذهب الأشعري لا أطوار له من حيث معتقاداته.

إن كلام الباحث في حق الرّازي باطل، فلم يكن الرّازي موافقاً للفلاسفة، ولا محسن الظن بهم، وها هو يقول في شرحه على عيون الحكمة مبيناً أسباب إحجامه عن شرحه فترة من الزمن: "ثانيها: أنني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله، وجمله وتفصيله، فإن جررتُ عليها ذيل المداينة والمهادنة صرْتُ كالراضي بتوجيه العباد إلى مسالك الغي والعناد، وإن تشمّرتُ للكشف والبيان وقعت في السنة أهل الخزي والخذلان، وثالثها: إن هذا الكتاب مع أنه في أصله غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم قد انفتحت له آفة أخرى، وهي أنه كتاب صغير الحجم، وفي اعتقاد الجمهور أنه كثير العلم."^(٣) فالرّازي في النص السابق يصرّح بمخالفته لما في الكتاب جملة وتفصيلاً، وأن الكتاب لم يُبْنَ على منهج صحيح مرتضى.

ولم يكن اشتغال الرّازي في شرح الكتاب إلا للردّ عليه، فلاشتغال بمذاهب الفلاسفة هو الخطوة الأولى والمقدمة الصحيحة للردّ عليها، فالأصل في المناظرات أن تَرَدَّ على خصمك بناء على قواعده التي يُسَلِّم بها، لا بناء على قواعده، فهو ردّ عليهم من خلال قواعدهم، لا أنه تبنى هذه الأفكار، ولا بُدَّ أن يكون من علماء الأمة مَنْ يَعْلَم مذاهب الفلاسفة وأقوالهم، ويتبحر في ذلك ليصون الدين من أقوالهم، ويحمي العوام من شبهاتهم وتلبساتهم. فشرح كلام الفلاسفة وغيرهم من المخالفين وبيانه لا يعني أبداً اعتقاده والإقرار به.

(١) تبين كذب المفتري: ص ٢٨٧.

(٢) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٦٦٢/٢-٦٦٣.

(٣) شرح عيون الحكمة لابن سينا: ٤٠/١.

ولئن كان الغزالي (٥٠٥هـ) شوكة في حلق الفلاسفة، فإنَّ الرَّايزيَّ هو السيف الذي طُعنَتْ به الفلسفة، وأصبح علم الكلام على يده علماً ذا مكانة جليلة وأهمية لا تتكرر. ويمكن القول إنَّ كُلاً من الغزالي والرازي قد تميَّزا عن سبقهما من الأشاعرة باعتنائهما الشديد بتحرير مذاهب الفلاسفة.

فالرَّايزيَّ وإن كان قد أكثر من إيراد شبه الفلاسفة وملاً بها كتبه فإنه قد زلزل قواعدهم، كما ذكر ذلك ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ).^(١) وقد علّق الصفدي (٧٦٤هـ) على كلامه بقوله: "الأمر كما قال؛ لأنه إذا ذكر للفلاسفة أو غيرهم من خصومه شبهة، ثم أخذ في نقضها، فإما أن يهدمها ويمحوها ويمحقها، وإما أن يزلزل أركانها."^(٢)

فالرَّايزيَّ لم يدرس الفلسفة إلا بعد أن أتقن طريقة أهل السنة، والواجب عليه بما وهبه الله من إمكانيات أن يلج في أعماق الفلسفة لدفع ترهات المبطلين والمشككين من الفلاسفة، نصرته للمؤمنين ورفعاً للواء الدِّين، فهو كما قال السبكي (٧٧١هـ): "لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور."^(٣)

نعم إن الرازي والغزالي قد استفادا من بعض طرق الفلاسفة في الاستدلال والأقيسة المنطقية، واستفادا من مصطلحاتهم، لكنهما سخرا كل ذلك لمصلحة العقيدة، وهذا لا يعد عيباً فيهما ولا قدحاً لهما، فمنهج الفلاسفة لم يلاق قبولاً عند الرَّايزيَّ والغزالي وغيرهما من متأخري الأشاعرة، بل وقفوا منه موقف العداء، فردُّوا على هذا المنهج وبينوا عواره، وذلك بعد أن درسوه، وبهذا يتبيّن خطأ ما نسبته إليه بعض الباحثين من أنه أخذ بمنهج الفلاسفة في التوحيد.^(٤)

وأما بالنسبة لكلام السنوسي (٨٩٥هـ) الذي استدلَّ به الباحث فلا إشكال فيه، فالسنوسي ينصح المبتدئين بعدم قراءة كتب الرَّايزيَّ الكلامية المطوّلة، فهي مؤلّفة للعلماء المتقنين، ومن الخطأ والعبث أن يبدأ طالب العلم بالمطولات وما فيها من أقوال للمخالفين والردود عليهم ويترك المتون، فتحذير السنوسي صحيح وفي محله ولا طعن فيه بالرَّايزيَّ.

وسأنقل كلام السنوسي (٨٩٥هـ) كاملاً ليتبيّن معناه للمنصف، قال السنوسي: "وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حُشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما يَنْبَهُمُ على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام."^(٥)

* * *

(١) ينظر: الوافي بالوفيات: ١٧٧/٤.

(٢) الوافي بالوفيات: ١٧٧/٤.

(٣) معيد النعم ومبيد النقم: ص ٧٩.

(٤) ينظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: ٢٨٥/٢.

(٥) شرح أم البراهين: ص ١٩.

السبب السابع: الخلاف في (الواو) في آية آل عمران بين العطف والاستئناف

ومن الأسباب التي يذكرها كثير من العلماء هنا: أنَّ الخلاف ناشئ عن الخلاف في الوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]. فيرى مَنْ يعلل بهذا التعليل أنَّ العلماء الذين سلكوا مسلك التأويل الإجمالي إنما سلكوه لأنهم مقرّون بعجزهم، وأنَّ فهمَ هذه الآيات يُترك إلى الله سبحانه وتعالى. وممن ذكر هذا القول الزركشي (٧٩٤هـ)^(١) واللقاني (١٠٤١هـ)^(٢) والبيضاوي (٦٨٥هـ) حيث قال: "مَنْ وقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ فسّر المنتشابه بما استأثر الله بعلمه: كمدة بقاء الدنيا، ووقت قيام الساعة، وخواص الأعداد كعدد الزبانية، أو بما دلّ القاطع على أنَّ ظاهره غير مراد ولم يدلّ على ما هو المراد."^(٣)

فهذه الواو هي أصل منشأ الخلاف بين الفريقين، كما يقول السيوطي (٩١١هـ)^(٤)، فمن قال بعدم المعلوماتية جعلها استئنافية وجملة (يقولون) خبرية، ومن قال بخلافهم جعلها عاطفة وجملة (يقولون) حالية.

وهذا السبب في الحقيقة ليس دقيقاً، فمثلاً الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) مرّ سابقاً أنه اختار أنَّ الواو في الآية عاطفة وأنَّ الوقف على قوله: ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] ومع ذلك مال في المجال التطبيقي إلى التأويل الإجمالي في الغالب، في حين أنَّ الرّازي قال بالوقف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ ومال إلى التأويل التفصيلي. كما أنَّ كثيراً من أئمة الأشاعرة سلكوا كلا المسلكين في التأويل، مع أنَّ كثيراً منهم اختار الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾. وهكذا فلا يمكن إدراج مسألة نوع الواو في الآية ضمن أسباب اختلاف مناهج التأويل. فهذه المسألة فرع ونتيجة عن تفسير آية آل عمران، وليست منطلقاً للتفسير.

* * *

بعض النتائج المهمة

وبعد هذا التفصيل لأسباب تعدد طرق التأويل عند الأشاعرة نصل إلى بعض النتائج المهمة:

- مذهب الأشاعرة قديماً وحديثاً واحد، وهو التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي معاً، فالاختلاف بين علماء الأشاعرة ليس إلا اختلافاً في الجزئيات والفروع، وفي فهم بعض نصوص الوحي، فالاختلاف في آيات الصفات فقط من حيث تحقيق مناط التأويل، وليس اختلافاً في المنهج، وليس اختلافاً في إثبات أو نفي صفات ثابتة قطعاً لله، وليس اختلافاً في تعطيل بعض صفات الله، أو تشبيهه الله بخلقه.
- ليس بين التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي منافاة وتناقض، وعلماء الأشاعرة صحّحوا كلا الطريقتين

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٩/٢-٨٠.

(٢) ينظر: شرح اللقاني على جوهرة التوحيد: ٤٩٠/١.

(٣) تفسير البيضاوي: ٦/٢.

(٤) ينظر: الإتيان في علوم القرآن: ١٣٣٩/٤.

انطلاقاً من أنه لا تناقض بينهما، فكل منهما طريقة لفهم النصوص مبني على أصل متفق عليه هو التنزيه. وعليه، فالمذهب الأشعري متكامل متناسق، لم يطرأ عليه تطور من حيث عقائده.

- لا يجوز الحكم بأن فلاناً خالف المذهب الأشعري وخرج عنه ومال إلى غيره، لأنه قال بالتأويل التفصيلي أو تركه، فالمذهب يحتمل كلا الطريقتين. والتأويل التفصيلي كما تبين معنا ليس أصلاً من أصول المذهب بل هو وسيلة.

أما من يحكم بخروجه عن المذهب الأشعري فهو من كانت مخالفته في قطعية من قطعيات المذهب، فلا يوجد عالم أشعري إلا وله مخالفات لبعض ما قاله إمام المذهب، لكن ذلك ضمن دائرة الأدلة الظنية، مع اتفاق كامل في قطعيات المذهب وأساسياته، والتأويل التفصيلي عند الأشاعرة ليس من أساسيات المذهب وقطعياته، إنما التنزيه للباري عن النقائص والتجسيم ومشابهة المخلوقات هو الأساس في المذهب، ومن خالف ذلك لا يُعدُّ أشعرياً، فالمذهب الأشعري متقبل لجميع الاجتهادات الظنية في فروع العقيدة، وهذا الأمر يُعدُّ منقبة ومفخرة للمذهب الأشعري، فهو دليل على سعة المذهب وسعة أفق علمائه، لذلك لاقى قبولاً عند جماهير علماء الأمة الإسلامية.

فالخلاف بين علماء المذهب الأشعري أنفسهم خلاف في أي الطريقتين أرجح، التأويل الإجمالي أم التأويل التفصيلي، مع اتفاقهم على تنزيه الله تعالى. أما خلافهم مع غيرهم من المجسمة والحشوية فهو خلاف على أصل أصيل فهو دائر بين التنزيه الذي يقول به الأشاعرة، وبين التشبيه والتجسيم الذي يقول به المجسمة، فلا يمكن أن يكون كلا القولين ضمن دائرة مذهب واحد، إذ ليس الخلاف بينهم في العين والوجه واليد، وإنما الخلاف في الجارحة والحدقة والجسم.

الفصل الثالث

صور لتأويل آيات الصِّفات

عند الرَّازِيّ

الفصل الثالث: صور لتأويل آيات الصِّفات عند الرَّازِيّ. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: النصوص الموهمة للجهة والمكان وموقف الرَّازِيّ منها. وفيه

ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: آيات الاستواء

المطلب الثاني: آيات العلو والفوقية والكون في السماء

المطلب الثالث: آيات الإحاطة والقرب والمعية والكون في كل مكان

المبحث الثاني: النصوص الموهمة للتركيب والتجسيم وموقف الرَّازِيّ منها. وفيه

خمسة مطالب:

المطلب الأول: آيات اليد

المطلب الثاني: آيات الوجه

المطلب الثالث: آيات العين

المطلب الرابع: آيات الساق والجنب والقبضة واليمين

المطلب الخامس: آيات النور

المبحث الثالث: النصوص الموهمة للحركة والانفعالات وموقف الرَّازِيّ منها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الآيات الموهمة للحركة والانتقال

المطلب الثاني: الآيات الموهمة للانفعالات النفسية والعواطف

الفصل الثالث: صور لتأويل آيات الصِّفات عند الرَّازي.

تبيّن في الفصل السابق ضوابط التّأويل عند الأشاعرة من خلال الرَّازي، وتبيّن مناهجهم في التّأويل، فاستطعنا تشكيل تصور إجمالي عن هذا المنهج، ولتكتمل الصورة لأبَد من الوقوف على الجانب التطبيقي لهذا المنهج، والذي من خلاله سيظهر مدى التزامهم بما مرّ من ضوابط عقلية ولغوية وشرعية، كما سيظهر من خلاله مدى توافق الأشاعرة في أقوالهم، وقد جاء هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: النصوص الموهمة للجهة والمكان وموقف الرَّازي منها.

المبحث الثاني: النصوص الموهمة للتركيب والتجسيم وموقف الرَّازي منها.

المبحث الثالث: النصوص الموهمة للحركة والانفعالات وموقف الرَّازي منها.

* * *

المبحث الأول: النصوص الموهمة للجهة والمكان وموقف الرّازي منها.

الجهة في اللغة هي: "الموضع الذي تتوجّه إليه وتقصده."^(١) وفي اصطلاح المتكلمين: "نهاية البعد الذي هو المكان، فلا تكون إلا لجسم."^(٢) لذلك فإنّ إثبات الجهة يستلزم إثبات الجسميّة لله تعالى، ولم يرد في القرآن والسنة إثبات الجهة لله تعالى.

والنزاع بين الأشاعرة من جهة والحشوية والمجسّمة من جهة في الآيات التي سيتم البحث فيها، هو في الحقيقة خلاف بين من ينفي الجهة والمكان عن الله وبين من يثبتهما، فهو خلاف أصلي، لا يمكن فيه قبول كلا القولين، أما الخلاف داخل المدرسة الأشعرية نفسها فهو خلاف فرعي كما قد تبين في الفصل السابق، فكل الأشاعرة متفقون على نفي الجهات والأماكن عن الله تعالى، ثم بعد ذلك يمكن أن يكون لكل إمام من أئمة الأشاعرة رأي في تفسير هذه الآيات.

* * *

المطلب الأول: آيات الاستواء.

ذكر استواء الرحمن على عرشه في القرآن في سبعة مواضع، الأول: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالْكَوْمُ مَسْحَرَتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤].

الثاني: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٥٢﴾ [يونس: ٣].

الثالث: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدِيرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ٢١﴾ [الرعد: ٢].

الرابع: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ٥٠﴾ [طه: ٥].

الخامس: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهِ حَبِيرًا ٥٩﴾ [الفرقان: ٥٩].

السادس: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَيْعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ٥١﴾ [السجدة: ٤].

(١) لسان العرب، مادة: (وجه) ٥٥٦/١٣.

(٢) عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد: ٥٩٩/٢.

السابع: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].

* * *

ولابدَّ لمن يريد معرفة رأي الرّازي في مسألة الاستواء أن يتتبع كلّ هذه الآيات، حيث ذكر الرّازي أنه أورد "في كلّ موضع فوائد كثيرة فمن ضمّ تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخطر." (١)

يرى الرّازي أنه لا يمكن حمل هذه الآيات على المعنى الظاهري للفظ من الجلوس والتحيّز والكون في المكان، وأنّ هذا القدر مما يتفق عليه من يرى التّأويل الإجمالي ومن يرى التّأويل التفصيلي، حيث يقول: "لا يمكن حمل قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيّز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهباً، الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله... والقول الثاني: أن نخوض في تأويله على التفصيل." (٢) فهو -كغيره من الأشاعرة- لم ينف استواء الله على عرشه بل إنه نفى أن يكون استواؤه على عرشه بمعنى الجلوس وشغل الحيّز، وهذا خلاف ما يهتم به بعضُ الباحثين الأشاعرة حيث قال: "ونفي استواء الربّ تبارك وتعالى على عرشه من العقائد المتأصلة عند الأشاعرة." (٣) وقال باحث آخر عن الرّازي: "كان لا يَكْفُرُ بشيء قبل توبته كما يَكْفُرُ بالاستواء والفوقية." (٤) وينطلق الرّازي في تأويله للظاهر من أدلة عقلية ونقلية ولغوية.

* * *

الأدلة العقلية التي انطلق منها الرّازي في التّأويل

من الأدلة العقلية: ما ذكره انطلاقاً من أنه لا تحدث لله صفة: إنّ الله كان موجوداً قبل خلق العرش وخلق المكان، فلا حاجة له إلى مكان بعد أن خلق الخلق، بل هو في غنى عنه، إلا إن ادّعى مدّع أنّ العرش قديم قدم الله، حيث قال: "إنه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان، ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنيا عنه فهو بالصفة التي لم يزل عليها إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله عرش." (٥)

كما أنه ذكر أنّ العرش يهلك وكذلك كل مكان يهلك ويفنى ويبقى الله سبحانه وتعالى، فلا يكون في ذلك

(١) مفاتيح الغيب: ٢٧١/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤. باختصار يسير.

(٣) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ٧٠/٢.

(٤) المفسرون بين التّأويل والإثبات: ٩١٦/٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

الوقت في مكان، فجاز عليه أن لا يكون في مكان، وما جاز له من الصفات وجب له فيجب أن لا يكون في مكان.^(١)

ومنها ما ذكره انطلاقاً من أن العقل يحيل اتصاف الله بصفات النقص: إن الجالس على العرش لابد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش فيكون مؤلفاً مركباً، وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب، وذلك محال؛ لأنه نقص، فوصل إلى نتيجة مفادها أن عدم التأويل يؤدي إلى جعل الإله مركباً وهو نقص ينتزه الله عنه.^(٢)

ومنها: أنه سبحانه "لو كان مستقراً على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيًا، وإلا لزم كون العرش داخلاً في ذاته، وهو محال، وكل ما كان متناهيًا فإن العقل يقضي بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة، والعلم بهذا الجواز ضروري، فلو كان الباري تعالى متناهيًا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيًا، ولو كان كذلك لكان محدثاً، وهذا محال، فكونه على العرش يجب أن يكون محالاً."^(٣)

ومنها: ما ذكره من "أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك، فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة، وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ منه فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحدقته أمكنه ذلك وهو غير ممكن على معبودهم."^(٤) وهذا يوجب لله تعالى النقص.

وكذلك فإن اختصاص الله تعالى بمكان معين وهو العرش دون بقية الأمكنة فيه افتقار إلى مخصص يخصصه بذلك المكان، فيكون الله محتاجاً وهو على الله محال؛ لأنه نقص.^(٥)

ومن الأدلة العقلية التي ذكرها قوله: "أن العالم كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلينا هي تحت بالنسبة إلى ساكني الجانب الآخر من الأرض وبالعكس، فلو كان المعبود مختصاً بجهة فتلك الجهة وإن كانت فوقاً لبعض الناس لكنها تحت لبعض آخرين، وهذا نقص باتفاق الجميع."^(٦) فإذا فرضنا إنسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والآخر على نقطة المغرب، صار أخصص قديهما متقابلين، والذي هو فوق بالنسبة إلى أحدهما يكون تحت بالنسبة إلى الثاني، فلو فرضنا أن الله تعالى حصل في الحيز الذي فوق بالنسبة إلى أحدهما فذلك الحيز

(١) ينظر : مفاتيح الغيب: ١٣٨/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

(٢) ينظر : مفاتيح الغيب: ٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٥٨/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٤) مفاتيح الغيب: ٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

(٥) ينظر : مفاتيح الغيب: ٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

(٦) مفاتيح الغيب: ٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

بعينه هو تحت بالنسبة إلى الثاني، فثبت أنه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتاً بالنسبة إلى أقوام معينين، وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق، فوجب أن لا يكون حاصلاً في حيز معين، كما أنه على صحة كونه في جهة ما فوق العرش فإنه كلما كان فوق بالنسبة إلى أقوام كان تحت بالنسبة إلى أقوام آخرين وكان يميناً بالنسبة إلى ثالث وشمالاً بالنسبة إلى رابع وقدام الوجه بالنسبة إلى خامس وخلف الرأس بالنسبة إلى سادس، فإن كون الأرض كرة يوجب ذلك، إلا أن حصول هذه الأحوال بإجماع العقلاء محال في حق إله العالم، إلا إذا قيل إن الله محيط بالأرض من جميع جوانبها، فيكون الله عندها فلماً محيطاً بالأرض، فيكون إله العالم هو بعض الأفلاك المحيطة بهذا العالم، وذلك لا يقوله مسلم.^(١)

ومنها: أنه إنما نفينا إلهية الشمس والقمر لثلاثة أنواع من العيوب، أولها: كونهما مؤلفين من الأجزاء والأبعض، وثانيها: كونهما محدودين متناهيين، وثالثها: كونهما موصوفين بالحركة والسكون والطلوع والغروب، فإذا كان إله المشبهة مؤلفاً من الأجزاء والأعضاء كان مركباً، فإذا كان على العرش كان محدوداً متناهياً، وإن كان ينزل من العرش ويرجع إليه كان موصوفاً بالحركة والسكون، فهذه الصفات الثلاثة إن كانت منافية للإلهية وجب تنزيه الإله عنها بأسرها، وذلك يبطل قول المشبهة، وإن لم تكن منافية للإلهية فحينئذ لا يقدر أحد على الطعن في إلهية الشمس والقمر.^(٢)

ومنها: أن يقال لمن يثبت كونه تعالى جالس على العرش مستقر عليه: إما أن يكون الله أعظم من العرش أو مساوياً له أو أصغر منه، فإن كان الله أعظم من العرش كان منقسماً؛ لأن القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايراً للقدر الذي يفضل على العرش، وإن كان الله مساوياً للعرش كان منقسماً أيضاً؛ لأن العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم، وإن كان الله أصغر من العرش فحينئذ يلزم أن يكون العرش أعظم منه، وذلك باطل بإجماع الأمة، أما عند الأشاعرة فلأنهم نفوا الجسمية عن الله تعالى، وأما عند المجسمة فلأنهم ينكرون كون غير الله تعالى أعظم من الله تعالى فثبت أن هذا المذهب باطل.^(٣)

ومنها: ما استدل به من أنه الله سبحانه لو كان في مكان -كما يقول المشبهة- فهو إما أن يكون في كل مكان أو في مكان ما دون بقية الأمكنة، فعلى فرض أن الإله في كل مكان يلزم المشبهة القول بأن إلههم في مكان النجاسات والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل، وإن كان في مكان ما دون بقية الأمكنة فهنا افتقر إلى مخصص يخصصه بذلك المكان فيكون محتاجاً، والاحتياج على الله محال.^(٤) وهذا الاستدلال من الرازي قد استفاده من الإمام أبي الحسن الأشعري في ردّه على الجهمية الذين يزعمون أن الله في كل مكان.^(٥)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٥/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾ [ص: ١٧٥].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٨/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

(٥) ينظر: الإبانة: ١٠٩/٢.

ومن هذه الأدلة القوية ما ذكره من أنه لو كان إله العالم فوق العرش فإما أن يكون مماساً للعرش أو مبايناً له ببعد متناه أو مبايناً له ببعد غير متناه، والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فرق العرش باطل.

أما القسم الأول وهو أنه بتقدير أن يصير مماساً للعرش، فبيان بطلانه بأن يقال: إن كان الطرف الأسفل منه مماساً للعرش فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش أو لا يبقى؟ فإن كان الأول فالشيء الذي منه صار مماساً لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش، فيلزم أن يكون ذات الله تعالى مركباً من الأجزاء والأبعاد، وذلك محال، وإن كان الثاني فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحاً رقيقاً لا ثخن له أصلاً، ثم يعود التقسيم فيه وهو أنه إن حصل له تمدد في اليمين والشمال والأمام والخلف كان مركباً من الأجزاء والأبعاد، وإن لم يكن له تمدد ولا ذهاب في الأحياز بحسب الجهات الستة، كان ذرة من الذرات، وذلك لا يقوله عاقل.^(١)

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه، فهذا أيضاً محال، وبيان بطلانه أن على هذا التقدير لا يتمتع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماساً له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الأول.^(٢)

وأما القسم الثالث: وهو أن يقال إنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية، فهذا أظهر فساداً من كل الأقسام، وبيان بطلانه أنه تعالى لما كان مبايناً للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم، ومحصوراً بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يتمتع كونه بعداً غير متناه.^(٣)

وكل هذه الأدلة السابقة التي ذكرها الرازي برهانية^(٤) قطعية فهو مصيب فيما أورده وفي ميله إلى تأويل هذه الآيات، والملاحظ أن كثيراً من الأدلة العقلية التي ذكرها كانت بأسلوب مبسط وميسر، ولعل هدفه من ذلك إقناع العوام بنفي الجلوس والتحيز والجسمية عن الله تعالى.

وهناك أدلة إقناعية ذكرها الرازي، وهذه الأدلة الهدف منها تثبيت عقائد العوام، والبيان لهم بأن عقيدة التجسيم عقيدة باطلة فاسدة من خلال أمور وإن كانت في ذاتها ليست قطعية، لكنها تؤثر في العوام أكثر من تأثير الأدلة القطعية، منها على سبيل المثال: أنه لو كان الاستواء صفة لله بمعنى الجلوس على العرش والاستقرار الحسي عليه لما كان في ذلك أي مدح وثناء؛ لأنه تعالى قادر على أن يجلس جميع أعداد البعوض على العرش

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٥/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٦/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٦/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٤) الدليل البرهاني: هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءً؛ وهي الضروريات، أو بواسطة؛ وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر. التعريفات: ص ٤٤.

وعلى ما فوق العرش، لذا فلا يمكن عدّ هذا المعنى من صفات الله.^(١)

ومنها: أنّ المجسمة يقولون: إنه ينزل كل ليلة من العرش إلى السماء الدنيا، فيقال لهم: حين نزوله هل يبقى مدبراً للعرش ويبقى مدبراً للسماء الدنيا حين كان على العرش، فإن قالوا: نعم، فحينئذ لا يبقى في النزول فائدة، وإن قالوا: لم يبق مدبراً للعرش، فعند نزوله يصير معزولاً عن إلهية العرش والسموات،^(٢) ولا يخفى أنه دليل إقناعي خطابي^(٣) وهو من الأدلة التي تلامس المشاعر ولا علاقة لها بالعقل.

ومنها: أنّ المجسمة يقولون: إنّ الله تعالى أعظم من العرش، وإنّ العرش لا نسبة لعظمته إلى عظمة الكرسي، وعلى هذا الترتيب حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، فإذا كان كذلك كانت السماء الدنيا بالنسبة إلى عظمة الله كالذرة بالنسبة إلى البحر، فإذا نزل فإما أن يقال: إنّ الإله يصير صغيراً بحيث تسعه السماء الدنيا، وإما أن يقال: إنّ السماء الدنيا تصير أعظم من العرش، وكل ذلك باطل.^(٤)

ومنها: أنه لما كانت الأرض كرة، وكانت السموات كرات، فكل ساعة تفرض الساعات فإنها تكون ثلث الليل في حق أقوام معينين من سكان الكرة الأرضية، فلو نزل من العرش في ثلث الليل وجب أن يبقى نازلاً دائماً عن العرش، وأن لا يرجع إلى العرش البتة، وهذا خلاف ما يدعيه المجسمة.^(٥)

ومن الأدلة التي ذكرها ما لا يصلح دليلاً لضعفه، كاستدلاله بأنّ الله خلق العرش بعد السموات والأرض، ولو كان بحاجة إلى الاستقرار والجلوس لخلقه قبلهما، واستدل على تأخر خلق العرش بأنّ الآية جاءت بلفظ ﴿ثُمَّ﴾ المشعر بالتراخي،^(٦) حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣]، وفي الحقيقة هذا دليل خطابي، لا يرقى لأن يكون حجة، فمن المتفق عليه أنّ الله خلق العرش قبل خلق السماء والأرض، بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]، وأما التراخي في الآية كما هو ظاهر فلاستواء لا للخلق، ولفرق كبير بينهما، ومن الأدلة على ضعف هذا الاختيار أنّ الرازي في موضع آخر نفاه، وبيّن أن (ثم) دخلت على الاستواء لا الخلق، حيث قال: "فإن قيل: فعلى هذا التفسير يلزم أن يكون خلق العرش بعد خلق السموات وليس كذلك لقوله تعالى ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]، قلنا: كلمة (ثم) ما دخلت على خلق العرش، بل على رفعه على السموات."^(٧)

ومن هذه الأدلة التي لا تصلح للاستدلال بها أيضاً: ما ذكره من أنه من خلال الاستقراء تبين أن الشيء

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾ [ص: ١٧٥].

(٣) الدليل الخطابي: هو المؤلف من قضايا ظنية مقبولة أو غيرها لإقناع من هو قاصر عن درك البرهان. الكليات: ص ١١٣٠.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾ [ص: ١٧٥].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾ [ص: ١٧٥].

(٦) ينظر: تأسيس التقييد: ص ٦٩.

(٧) مفاتيح الغيب: ٤٧٨/٢٤.

كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأنقص، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل، فمثلاً الأرض أكثف الأجسام وأقواها حجمية، فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الأثر فقط، فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير في غيرها فقليل جداً، وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة فإن الماء الجاري بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعاً من التأثيرات، وأما الهواء فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء فلذلك قال بعضهم أن الحياة لا تكمل إلا بالنفس وزعموا أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستنشق، وأما النار فإنها أقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت أقوى الأجسام العنصرية على التأثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج، فهذا الاستقراء المطرد يدل على أن الشيء كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيراً وكلما كان أقوى قوة وتأثيراً كان أقل حجمية وجرمية وجسمية وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقراء ظناً قوياً أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الإحداث والإبداع لم يحصل هناك البتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة.^(١) فهذا استقراء ناقص، لا يمكن الوصول من خلاله إلى نتيجة قاطعة، فالأولى عدم الاعتماد عليه والاكتفاء بالأدلة القاطعة التي أوردها من قبل.

* * *

الأدلة اللغوية التي انطلق منها الرّازي في التّأويل

ومن الأدلة اللغوية، ما ذكره انطلاقاً من أنه لابد من وجود قرينة تدلّ على أنّ الظاهر غير مراد، وقد كانت القرينة هنا سياق الآيات، حيث إنّ بداية آية سورة الأعراف فيها ذكر ما يدل على القدرة والعلم وآخرها يدل أيضاً على القدرة والعلم، لذا فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وجب أن يكون أيضاً دليلاً على كمال القدرة وكمال العلم؛ لأنه لو لم يكن دالاً على ذلك وكان المراد منها كونه مستقراً على العرش، كان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده فإنّ كونه تعالى مستقراً على العرش لا يمكن جعله دليلاً على كماله في القدرة والحكمة.^(٢) وختم كلامه بقوله: «ثبت أن كونه جالساً على العرش ليس من دلائل إثبات الصفات والذات... فلو كان المراد من قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] كونه جالساً على العرش لكان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده وهذا يوجب نهاية الركاكة، فثبت أن المراد منه ليس ذلك بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملوك حتى تصبر هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب.»^(٣)

وكذلك في سورة (طه) فقد سبقت آية الاستواء قوله تعالى: ﴿تَزِيلَا مَنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى﴾

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٧/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤. باختصار يسير.

[طه: ٤] وهي تدلّ على أنّ الله غير مختص بشيء من الجهات، وبعد آية الاستواء جاء قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: ٦]، والسماء هي كل ما فوقنا، فكل ما في جهة فوق ملك لله، وعليه لو كان الله في جهة الفوق، لكان مملوكاً لنفسه.^(١) كما استدللّ بأنّ السماء في اللغة تطلق على كل ما ارتفع وسما وعلا، واستدلّ الرازي على ذلك بأنّ الله تعالى سمّى السحاب سماء في كتابه العزيز حيث قال تعالى: ﴿وَنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾ [الأنفال: ١١] وبناء على ذلك فكل ما له ارتفاع وعلو وسمو كان سماء، فلو كان إله العالم موجوداً فوق العرش لكانت ذات الإله تعالى سماء لساكني العرش، ليصل الرازي بعد ذلك إلى نتيجة مفادها أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقاً لكل السموات في آيات كثيرة منها قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأعراف: ٥٤] فلو كان الله سماء لسكان أهل العرش لكان خالقاً لنفسه وذلك محال.^(٢)

وكذلك فإنّ ما قبل كل آيات الاستواء وما بعدها فيه ذكر لبيان كمال قدرة الله تعالى، وغاية عظمتة في الإلهية، وكمال التصرف، فقوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالسُّورَةُ الْمُنْتَهَى﴾ [طه: ٤] لا شك أنّ المفهوم منه بيان كمال قدرة الله تعالى، وكمال إلهيته. وقوله: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: ٦] فيه بيان لكمال ملكه وإلهيته أيضاً. فوجب أن يكون قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. كذلك. وإلا لزم أن يكون ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده. وذلك غير جائز.^(٣)

وبذلك نعلم أنّ الرازي لم يكن في تأويلاته مجافياً للغة العربية التي نزل بها القرآن، ولا مخالفاً لها، بل كان منطلقاً منها ومستنداً إليها.

* * *

الأدلة الشرعية التي انطلق منها الرازي في التأويل

ومن الأدلة النقلية، ما ذكره انطلاقاً من أنه يجب حمل المتشابه على المحكم، وعدم إبطال الأصول الشرعية الثابتة، فاستشهد بقول الله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فالآية تتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء، فإنه يحسن أن يقال ليس كمثل شيء إلا في الجلوس وإلا في المقدار وإلا في اللون، وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته، فلو كان جالساً لحصل من يماثله في الجلوس فحينئذ يبطل معنى الآية.^(٤)

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٩٨.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٠/٢٢. وتأسيس التقديس: ص ١٩٨-١٩٩.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٨/٢٢-٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

واستشهد أيضاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فقد أجمعت الأمة على أنها من المحكمات، فلو كان الله مختصاً بالمكان لكان الجانب الذي منه يلي ما على يمينه غير الجانب الذي منه يلي ما على يساره فيكون مركباً منقسماً فلا يكون أحداً فحينئذ يبطل معنى الآية.^(١)

ومنها ما ذكره من أن قوله تعالى في أول آية سورة الأعراف: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأعراف: ٥٤] محكم فيحمل عليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وتفصيل ذلك أن كل ما له ارتفاع وعلو هو سماء لمن تحته، والله تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء لمن تحت العرش، والله تعالى حكم بكونه خالقاً لكل السموات في قوله ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأعراف: ٥٤] فلو كان الله فوق العرش لكان سماء، ولكن خالقاً لنفسه وذلك محال.^(٢)

ومنها ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤] فذكر أن الله بين أن كل ما في السموات وما في الأرض فهو ملك له سبحانه، وعليه يجب أن يكون المالك منزهاً عن كونه حاصلاً في السموات وفي الأرض، وإلا لزم كونه مالكاً لنفسه، وإذا ثبت أنه ليس في شيء من السموات امتنع كونه أيضاً في العرش، لأن كل ما سماك فهو سماء، فإذا كان العرش موجوداً فوق السموات كان في الحقيقة سماء لها، فوجب أن يكون كل ما كان حاصلاً في العرش ملكاً لله لشموله في الآية، فوجب أن يكون منزهاً عن كونه حاصلاً في العرش، وختم كلامه بقوله: "ولما ثبت بهذه الآية أن كل من كان موجوداً في السموات والعرش فهو عبد لله وجب فيمن تقدست كبريائه عن تهمة العبودية أن يكون منزهاً عن الكون في المكان والجهة والعرش والكرسي".^(٣)

ومنها ما استشهد به من آيات أخرى ظاهرها يعطي معنى مخالفاً لظاهر آيات الاستواء كقوله تعالى: ﴿وَحَسْبُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [لق: ١٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤] وهذا ينفي كونه مستقراً على العرش، فليس تأويل المشبهة لهذه الآيات وترك آيات الاستواء على ظاهرها أولى من العكس.^(٤)

ومن الأدلة النقلية التي ذكرها الرازي أيضاً ما ذكره من استشهاد بقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤] حيث قال في معنى هذه المعية الوارد في الآية: "أي بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم، وهذا من أقوى الدلائل على أنه ليس بجسم ولا في مكان، إذ لو كان جسماً لكان في مكان معين، فكان إما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/٨-٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [لق: ١٦].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٥٧٦/٢٧.

(٤) ينظر: تأسيس التقيديس: ص ٢٠٠.

الأشعري (٣٢٤هـ) في أحد قوليه، حيث اختار أن لا يخوض في التأويل التفصيلي، ومن عباراته في ذلك قوله: "مستو على عرشه استواء منزهاً عن الحلول والاتحاد"^(١)، وقوله: "استواء منزهاً عن المماسّة والاستقرار والتمكّن والحلول والانتقال"^(٢)، وقوله: "وأنه مستو على عرشه سبحانه، بلا كيف ولا استقرار"^(٣)، وقوله: "الله تعالى على عرشه فوق السماء فوقية لا تزيده قرباً من العرش"^(٤) وبهذا يتبين أن الرازي في آية الاستواء في سورة الأعراف مال إلى التأويل الإجمالي موافقاً للإمام الأشعري، وهذا خلافاً لما أشاعه عنه ابن تيمية (٧٢٨هـ) من أنه خالف إمام مذهبه.^(٥)

وأيضاً، فإن الرازي يستدل على صحة التأويل الإجمالي بأن مجازات لفظ الاستواء كثيرة، ولا يوجد دليل قطعي على القول بأحدها دون غيره، وما نحن فيه من مسائل الصّفات يحتاج إلى دليل قطعي لا ظني، فلذا يتوقف العقل عن الترجيح بعد أن نفى المعنى التشبيهي غير المراد.^(٦)

ولكن كلامه هنا ليس دقيقاً، فالتأويل هنا يتم لاختيار معنى يندرج تحت صفة قطعية من صفات الله، وهو ليس اجتهداً لاستنباط صفة لله بدليل ظني، فهذا لا مانع من الاجتهاد ضمن الصّواب التي ذكرناها، خصوصاً والقرآن نزل بلغة العرب وأساليبهم في البيان، ولا يكون المؤول بذلك قد أتى بصفة لله بدليل ظني.

ويشترط الرازي على من يريد القول بالتأويل الإجمالي أن ينفي بعض ما يعلمه قطعاً أنه ليس بمراد، وهذا لأن قائلاً إذا قال: إنّ هذه الأيام أيام قرء فلانة، يعلم أنه لا يريد أن هذه الأيام أيام موت فلانة ولا يريد أن هذه الأيام أيام سفر فلانة، وإنما المراد منحصر في الطهر أو الحيض، فكذلك ههنا يعلم أن المراد ليس ما يوجب نقصاً في ذاته لاستحالة ذلك، والجلوس والاستقرار المكاني من ذلك الباب فيجب القطع بنفي ذلك والتوقف فيما يجوز بعده.^(٧)

ويذكر الرازي القول الثاني وهو التأويل التفصيلي، ويرى أنه خطر؛ لأنه قد يكون فيه نسبة شيء إلى الله لم يُرده الله.^(٨) ولكنه مع خطورته فقد اتجه الرازي إليه دفعاً لشبهات المشبهة والمجسمة، وحفاظاً على عقائد العامة من الوقوع في التجسيم.

ويبدأ بالكلام بإسهاب عن التأويل التفصيلي فيذكر الوجوه المحتملة في تأويل الآية، من خلال تقسيم

(١) الإبانة: ١١٣/٢.

(٢) الإبانة: ٢١/٢.

(٣) الإبانة: ١١٦-١١٧.

(٤) الإبانة: ١١٩/٢.

(٥) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: ٣٨٢/٣-٣٨٣.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(٧) مفاتيح الغيب: ١٢٧/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٧/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

التأويل إلى أقسام ثلاثة، الأول: أن يكون التأويل في لفظ العرش. والثاني: أن يكون التأويل في لفظ الاستواء. والثالث: أن يكون التأويل في كلا اللفظين معاً.

* * *

التأويل في لفظ العرش

أما الأول: وقد نسبته الرّازي للفقّال (٣٦٥هـ)، وهو قائم على الكناية، فالعرش في لغة العرب هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك، يقال: ثلّ عرشه، أي: انتقض ملكه وفسد. وإذا استقام له ملكه واطّرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه، فنذكر الاستواء على العرش وأراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة واستقامة الملك. وهذا أمر معروف في لغة العرب، وقد استدل عليه الرازي بقول العرب للرجل الطويل: فلان طويل النجاد، وللرجل الذي يكثر الضيافة: كثير الرماد، وللرجل الشيخ: فلان اشتعل رأسه شيباً، فليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا. (١)

فإن الله تعالى إذا أخبر أن له بيتاً يجب على عباده حجّه، فهموا منه أنه نصب لهم موضعاً يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب، ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه، وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكناً لنفسه، ولم ينتفع به في دفع الحرّ والبرد عن نفسه.

وكذلك أخبر سبحانه أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، أي: حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد، فكان قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]. أي: بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال. (٢)

واستدل على صحة هذا التأويل بسياق الآيات، فقوله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣]. فقوله: ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾ جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، وقال في آية الاستواء الواردة في الأعراف: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُعْشَى أَيْلَ النَّهَارِ يَظْلُمُهُ حَيْثُكَ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسْحَرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وهذا يدل على ذلك أيضاً. (٣)

وقد ذكر الرّازي اعتراضاً مفاده أن الله تعالى لم يزل مستقيماً الملك مستوياً عليه قبل خلق السموات والأرض،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٩/١٤ - ٢٧٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٧٠/١٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٧٠/١٤.

لكن التعبير القرآني جاء بلفظ (ثم) وهذا يقتضي أنه سبحانه لم يكن كذلك. فأجاب بأن الله تعالى إنما كان قبل خلق السموات والأرض قادراً على تخليقها وتكوينها، ولم يكن مكوناً ولا موجداً لها بأعيانها بالفعل؛ لأن إحياء زيد وإماتة عمرو لا يحصل إلا عند هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك، والملك بهذه الأحوال، صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض، بمعنى: أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض، إذا فمعنى التراخي أنه سبحانه يظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلقها.^(١)

وهذا التأويل من القفال (٣٦٥هـ)، لم يختره الرازي، ومع ذلك فقد عتب عليه بأنه حق صحيح وصدق وصواب، ثم خص هذه الأحقية بهذا الموضع، حيث قال: "وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع".^(٢)

وسبب تخصيص الرازي الأحقية بهذا الموضع، هو أن القفال (٣٦٥هـ) قد أول لفظ (الكرسي) الورد في آية الكرسي بالتأويل السابق ذاته، وفي آية الكرسي لا يوجد أي مانع عقلي أو شرعي من حمل لفظ (الكرسي) على ظاهره، وترك الظاهر بغير دليل لا يجوز.^(٣) وهذا يظهر مدى التزام الرازي بضوابط التأويل.

وهذا التأويل الذي ذكره الرازي هو عين ما قال به الإمام الطبري (٣١٠هـ) حيث قال في تفسير آية الاستواء من سورة يونس: "يقول تعالى ذكره: إن ربكم الذي له عبادة كل شيء، ولا تتبغي العبادة إلا له، هو الذي خلق السموات السبع والأرضين السبع في ستة أيام، وانفرد بخلقها بغير شريك ولا ظهير، ثم استوى على عرشه مدبراً للأمور وقاضياً في خلقه ما أحب، لا يضاده في قضائه أحد، ولا يتعقب تدبيره متعقب، ولا يدخل أموره خلل".^(٤) وبهذا يعلم أن الرازي لم يكن بعيداً عما قاله السلف في هذه الآيات، بل كان متبعاً لمنهجهم.

ولابد من التنبيه على أن هذا التأويل للعرش في آيات الاستواء لا يعني إنكار وجود عرش الرحمن، فقد أخبر سبحانه عن أنه خلق مخلوقاً عظيماً اسمه العرش، وغاية ما في الأمر أن هذه الآيات على هذا التأويل لم يُقصد بها هذا العرش.

إذاً فعلى هذا التأويل للفظ (العرش) يصبح معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] استقام ملك الله تعالى، واطرد أمره ونفذ حكمه في مخلوقاته.

* * *

التأويل في لفظ (استوى)

وأما التأويل الثاني وهو أن يكون التأويل في لفظة (استوى)، فيحمل الاستواء على الاستيلاء، بمعنى

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٧٠/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٧٠/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤-١٣/٧.

(٤) تفسير الطبري: ١١٤/١٢.

الاقتدار، أي أنّ الرّازيّ هنا يعود فيجعل لفظ الاستواء عائداً إلى صفة القدرة.

وقد استدل على جواز مجيء الاستواء في اللغة بمعنى الاستيلاء، بكتب اللغة والمعاجم المعتمدة، واستشهد بكتاب (ديوان الأدب)،^(١) واستدلّ باستعمال الشعراء لهذا المعنى فذكر بيت الشعر المشهور:

قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقٍ^(٢)

وهو في ذلك ينطلق من ضوابط التّأويل اللّغوية، فلا بدّ من أن يكون المعنى المختار يحتمله اللفظ ويصحّ في اللسان.

وبهذا يتبيّن بطلان ما ادّعه ابن تيمية (٧٢٨هـ) من أن الاستواء لا يكون في اللغة بمعنى الاستيلاء،^(٣) فقد استشهد الرّازيّ بأحد كتب اللغة المتقدمة، بل إنّ شيخ المفسرين الطبري (٣١٠هـ) ذكر أنّ الاستواء في اللغة يكون بمعنى الاستيلاء.^(٤)

فعلى فرض أنّ بيت الشعر الذي ذكره الرّازيّ منحول مصنوع كما ادّعى ابن تيمية (٧٢٨هـ)، فإنّ هذا المعنى مستخدم عند العرب، ومذكور في معاجمهم،^(٥) فلم تكن عمدة الرّازيّ هذا البيت فقط، خلافاً لما أوهمه كلام ابن تيمية.^(٦)

ومن المعلوم أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري قد رفض تأويل الاستواء بالاستيلاء، مستدلاً بأنّ تخصيص العرش بالاستواء ينافي أنّ يكون المراد الاستيلاء، فإله مستول على كل شيء، فتذهب فائدة هذا التخصيص،^(٧) وهنا لا بدّ من التنبيه على أنّ الإمام الأشعري لم يرفض هذا التّأويل لعدم صحته في اللغة كما هو ظاهر من تعليقه، وقد ناقش الرّازيّ هذا الإشكال في تفسيره فرأى أنه إن فسر لفظ الاستواء بالاقتدار على الاستيلاء فلا يرد الإشكال أصلاً،^(٨) والحقيقة أن الإشكال يبقى قائماً مع كلامه هذا، إلا أنه في كتابه (تأسيس التقديس) ذكر حلاً جيداً لهذا الإشكال حيث بيّن أنّ العرش أعظم المخلوقات، فكان تخصيصه بالذكر دون بقية المخلوقات لهذا السبب،^(٩) أي من باب التنبيه بالأعلى على الأدنى، فإذا كان مستولياً عليه كان مستولياً على غيره قطعاً، وبذلك لا يكون هناك

(١) جاء في ديوان الأدب ١٢٦/٤: "واستوى على بلد كذا، أي: استولى".

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٩/٢٢، عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. و ١٣٨/٢٥. والبيت من الرجز، وقائله الأخطل كما ذكر ذلك ابن عطية، أو البغيث المجاشعي كما ذكر ذلك أبو علي المرزوقي. ينظر: المحرر الوجيز: ١/١١٥. والأزمة والأمكنة: ص ٣٦.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٤٦/٥.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٤٥٦/١-٤٥٧.

(٥) ينظر على سبيل المثال: الصحاح: مادة (سوا) ٢٣٨٥/٦.

(٦) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٤٦/٥.

(٧) ينظر: الإبانة: ١٠٩/٢.

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب: ٩/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

(٩) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٢.

مانع من تفسيره بالاستيلاء.

وقد أجاب الغزالي (٥٠٥هـ) عن هذا الإشكال بطريقة أخرى، حيث ذكر أنّ سبب التخصيص هو أنه تعالى يتصرف في جميع العالم، ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض، بواسطة العرش. فإنه تعالى لا يحدث صورة في العالم ما لم يحدثها في العرش.^(١) وقد ردّ الرّازي هذا الجواب معللاً ذلك بأنه جواب قائم على أصول الفلاسفة لا أصول المتكلمين من المسلمين.^(٢) وكلام الرّازي في هذا صحيح، فكيف لنا أن نعلم صدق ما ذكره الغزالي في هذا الأمر الغيبي، دون أن يكون فيه نقل عن الله ورسوله؟!

وقد ذكر الإمام الأشعري سبباً آخر لرفضه لهذا التّأويل وهو أنّ الله تعالى "لم يزل مستولياً على كل شيء."^(٣) بمعنى أنّ الآية جاءت بلفظ يشعر بأنّ الاستواء حادث، بدليل الترتيب والتراخي حين استخدم حرف العطف (ثم)، والله مستولٍ على كل شيء منذ خلقه. وقد أجاب الرّازي عن هذا الإشكال بأنّ كلمة (ثم) لا تقتضي الترتيب والتراخي دائماً، فكأنه سبحانه قال: خلق السموات والأرض، ثم ههنا ما هو أعظم منه استوى على العرش، فإنه أعظم من الكرسي، والكرسي وسع السموات والأرض، فالترتيب هنا للحكاية لا للمحكي.^(٤) وهذا أمر ذكره أئمة اللغة، قال ابن هشام (٧٦١هـ):^(٥) "وأما المهلة فزعم الفرّاء (٢٠٧هـ) أنها قد تتخلف، بدليل قولك: أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب؛ لأنّ (ثم) في ذلك لترتيب الإخبار، ولا تراخي بين الإخبارين، وجعل منه ابن مالك (٦٧٢هـ)^(٦) قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ٥٧ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ ﴿[الأنعام: ١٥٣-١٥٤].^(٧)

ويمكن أن نجيب عن كلام الإمام أبي الحسن الأشعري بأنّ الاستواء هنا صفة فعل لا صفة ذات -وهو أحد قولي الإمام الأشعري في المسألة كما سيأتي- وعليه فلا مانع من أن تكون (ثم) للتراخي، فأفعال الله حادثة بانقاف.

(١) ينظر: إلجام العوام: ص ٣٠٨.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٣.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢٣٤.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٨/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

(٥) هو أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام النحوي الفاضل المشهور، تقفه للشافعي ثم تحنبل، وأتقن العربية ففاق الأقران بل الشيوخ، من مؤلفاته: شرح ألفية ابن مالك ومغني اللبيب عن كتب الأعراب وشذور الذهب وشرحه وقطر الندى وبلّ الصدى وشرحه، وكان كثير المخالفة لأبي حيان، قال ابن خلدون ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه، مات سنة (٧٦١هـ). ينظر: الدرر الكامنة: ٩٣/٣. بغية الوعاة: ٦٨/٢.

(٦) هو أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائفي الشافعي النحوي، نزيل دمشق، إمام النحاة وحافظ اللغة، سمع بدمشق من السخاوي، صرف همه إلى إتقان لسان العرب، وكان إماماً في القراءات وعلها. وأما اللغة فكان إليه المنتهى في الإكثار من نقل غريبها، والاطلاع على وحشيها، وأما النحو والتصريف فكان فيهما بحراً لا يجارى، وكان نظم الشعر سهلاً عليه، من أشهر مؤلفاته: الخلاصة، وهي ألفية في النحو والصرف، توفي سنة (٦٧٢هـ). ينظر: الوافي بالوفيات: ٢٨٥/٣. بغية الوعاة: ١٣٠/١.

(٧) مغني اللبيب: ص ١٦٠.

وهكذا نجد أنَّ الرَّازِيَّ لم يكن مقلِّداً لكلام الإمام الأشعري، بل كان ناقداً، فنظر إلى الأسباب والعلل التي من أجلها منع الإمام الأشعري تأويل الاستواء بالاستيلاء، وتبيَّن له أنَّ ما قاله الإمام الأشعري ليس بقوي، فعندها لا مانع من أنَّ يكون الاستيلاء أحد المعاني المحتملة من الآية على سبيل الظن لا القطع، ويعود الخلاف بينهما إلى خلاف في تحقيق المناط، فالأشعري لم يُنكر أنَّ الله مستولٍ على العرش، بل أثبت ذلك،^(١) وإنما أنكر أنَّ يكون المراد من الآية هنا هذا المعنى.

والفرق بين هذا التَّأويل والذي قبله، أنَّ المعنى على التَّأويل السابق هو نفاذ القدرة وجريان المشيئة بالتدبير، أي: حصول ذلك التدبير بالفعل، على حين لا يُقصد بالتَّأويل هذا إلا عدم خروج العرش عن الملك والسلطان، وأيضاً في التَّأويل السابق (العرش) مُكْنَى به عن جميع الملك فليس مقتصراً على العرش الذي هو ذلك المخلوق العظيم.

وبعد هذه المناقشات حول تأويل الاستواء بالاستيلاء يمكن القول بأنه لا وجه لردِّ واستبعاد هذا التَّأويل، فهو معنى صحيح ثابت في اللغة، لكن في الوقت نفسه لا يوجد دليل قاطع على أنه هو المعنى المراد من آيات الاستواء، والظن في تفسير القرآن مقبول.

والرازي بعد أن أورد أن المراد من الاستواء قد يكون الاستيلاء، ذكر أن ذلك من المحتمل أن يكون تفسيراً خاطئاً، لكنه لا يصل إلى حد الابتداع بخلاف حمل الاستواء على ظاهره من الاستقرار المكاني الذي هو قول مبتدع وقد يكفر صاحبه، حيث قال عمَّن خاض في هذه الآيات: "ومن يذهب إليه فريقان أحدهما: من يقول المراد ظاهره وهو القيام والانتصاب أو الاستقرار المكاني، وثانيهما: من يقول المراد الاستيلاء، والأول جهل محض، والثاني يجوز أن يكون جهلاً، والأول مع كونه جهلاً هو بدعة وكاد يكون كفراً، والثاني وإن كان جهلاً فليس بجهل يورث بدعة، وهذا كما أنَّ واحداً إذا اعتقد أنَّ الله يرحم الكفار ولا يعاقب أحداً منهم يكون جهلاً وبدعة وكفراً، وإذا اعتقد أنه يرحم زيدا الذي هو مستور الحال لا يكون بدعة، غاية ما يكون أنه اعتقاد غير مطابق."^(٢)

فالرازي في النص السابق يريد أن يوصل لنا معنى مهماً مفاده أنَّ تفسير لفظ استوى باستولى على فرض أنَّ أول من قال به هم المعتزلة، فلا حرج منه، بل المصير إليه أولى من القول باستقرار الله في المكان، وهذا كلام من الرازي يدل على عدم تعصبه واتباعه للحق أينما وجد. وقد ذهب كثير من العلماء إلى حمل لفظ الاستواء على الاستيلاء للسبب السابق ذاته، أعني خوفاً من حمل الاستواء على الاستقرار في المكان، ومن هؤلاء العلماء على سبيل المثال ابن الهمام (٨٦١هـ) حيث يقول: "وأما كون المراد استولى فأمر جائز الإرادة لا واجبها، إذ لا دليل عليه، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية

(١) حيث قال: "قادر على الأشياء مستول عليها." ومن جملة هذه الأشياء العرش. ينظر: الإبانة: ١٠٩/٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٣٧/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء فإنه قد ثبت إطلاقه عليه لغة.^(١)

* * *

(استوى) بمعنى: استقر

ومن التأويلات للفظ (استوى) ما ذكره الرّازي من أن استوى بمعنى: استقر.

وهذا تفسير بالظاهر لا تأويل فيه، إن حُمل الاستقرار على الاستقرار المكاني، لكنّ هذا المعنى لا يريده الرّازي وصرّح برده في مواضع لا تُحصى، ومن قبله ردّه الإمام الأشعري حيث قال: "وأنه مستو على عرشه سبحانه، بلا كيف ولا استقرار".^(٢) وإنما يريد الرّازي منه استقراراً معنوياً لا يفيد التمكن في مكان، وضرب لذلك مثلاً قولنا: استقر رأي فلان على الخروج، ولا يشك أحد أنه لا يريد أن (الرأي) في مكان اسمه الخروج، لأنّ (الرأي) لا يجوز فيه أن يقال: إنّه متمكّن، أو هو مما يدخل في مكان، وعليه فإنّ فهم التمكن عند استعمال كلمة الاستقرار مشروط بجواز التمكن، حتى إذا قال قائل: استقر زيد على السرير، يفهم منه التمكن وكونه في مكان، وإذا قال قائل: استقر الملك على فلان، لا يفهم أنّ الملك في فلان، فقول القائل: الله استقر على العرش، لا ينبغي أن يفهم كونه في مكان ما لم يعلم أنه مما يجوز عليه أن يكون في مكان، فإذا فهم كونه في مكان من هذه اللفظة مشروط بجواز أن يكون في مكان، وهو محال.^(٣)

ولعل الرّازي في تأويله هذا يحاول أن يجد محملاً صحيحاً لما نُقل من تفسير الاستواء بالاستقرار عن بعض علماء السلف الثقات كابن قتيبة (٢٧٦هـ)،^(٤) كما يريد انتشار عوام أهل مدينته (هراة) من أحوال التجسيم الذي تغلغل في قلوبهم، فقبل منهم أن يكون الاستواء بمعنى الاستقرار بشرط نفي المكان عن الله سبحانه وتعالى، ولم أجد أحداً من الباحثين تعرض لهذا الاختيار الذي قال به الرّازي مع أن في القول بهذا التأويل جمعاً للكلمة بين طوائف المسلمين دون خروج عن اللغة أو العقل.

* * *

تأويل لفظ (العرش) ولفظ (استوى) معاً

التأويل الثالث: أن نؤوّل لفظ (العرش) بالملك، ونؤوّل لفظ (استوى) بمعنى: علا واستعلى على الملك، فيكون المعنى: أن الله تعالى استعلى على الملك، بمعنى أن قدرته نفذت في ترتيب الملك والملوك.^(٥)

(١) تفسير الألوسي: ٤٧٢/٨.

(٢) الإبانة: ١١٦-١١٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٨/٢٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

(٤) ينظر: الاختلاف في اللفظ: ص ٣١.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٧١/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وهذا التأويل الذي ذكره الرّازي هنا نُقل عن السلف وعن متقدمي المذهب الأشعري، ولكنهم اكتفوا بتأويل الاستواء بالعلو دون تأويل العرش بالملك، وكلاهما جائز، ولكن إن حصل التأويل بكلمة واحدة كان ذلك أولى.

فمن قال بهذا التأويل مجاهد (١٠٢هـ) فيما نقله عنه البخاري (٢٥٦هـ) في صحيحه تعليقاً،^(١) وحكاه ابن فورك (٤٠٦هـ) عن متقدمي الأشاعرة كما نقل ذلك البيهقي (٤٥٨هـ)، وقد ذكر أنهم لا يقصدون علوّاً حسيّاً بالمسافة والكون في مكان، بل يقصدون علوّ المنزلة والسلطان.^(٢) وهو اختيار شيخ المفسرين الإمام الطبري، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]: "علا عليها علو ملك وسلطان، لا علو انتقال وزوال."^(٣) وفي آيات الاستواء على العرش أحال إلى هذه الآية،^(٤) فيكون قد اختار في تأويلها هذا المعنى، وبذلك نعلم أنّ تأويل الأشاعرة لم يكن مبتدعاً من عند أنفسهم، بل قال به السلف الصالح قبلهم.

وهو تأويل صحيح يؤيده أنّ الله سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بالعلو فقال: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿سُبْحَنَهُ وَقَعْلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]، ولا يخفى أنّ المقصود بالعلو هنا العلو المعنوي لا الحسي كما سيأتي.

هذه هي التأويلات التي ذكرها الرّازي، وهي بالمجمل قوية ومحتملة، والملاحظ أنها كلّها في تأويل المفردات لا تأويل التراكيب.

* * *

حمل لفظ (استوى) على صفة الفعل

ذكر غير الرّازي تأويلات أخرى كثيرة، أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر تأويلاً،^(٥) منها ما ذهب إليه الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) من أنّ الله فَعَلَ فِعْلاً في العرش سَمَاهُ (استواء)، كما فعل في غيره فعلاً سَمَاهُ (رزقاً) أو (نعمة)، وكما أحدث في بُنيان قوم فعلاً سَمَاهُ (إتياناً)، ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة، فجعل الإمام أبو الحسن الأشعري الاستواء من صفات الفعل لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] و(ثمّ) للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة، وقد نقل ذلك عنه البيهقي (٤٥٨هـ)^(٦) وعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ).^(٧)

(١) ينظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى السَّمَاءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ٢٩]، ١٢٤/٩.

(٢) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٣٨١.

(٣) تفسير الطبري: ٤٥٧/١.

(٤) ينظر مثلاً: تفسير الطبري: ٢٤٥/١٠.

(٥) ينظر هذه الوجوه في: نجم المهتدي ورحم المعتدي: ٣٧٥/٢-٣٨٠.

(٦) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٣٨٠.

(٧) ينظر: أصول الدين: ص ١١٣.

وقد قال الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) بهذا التّأويل انطلاقاً من أنه "ما اتصف الرَّبُّ به، وامتنع صرفه إلى صفات الذات، تعيّن صرفه إلى صفات الفعل".^(١) كما ذكر ذلك الجويني (٤٧٨هـ)، لكنه في الوقت نفسه مال إلى تضعيفه، حيث قال: "فيه وجه من البُعد، فإنّ المستوي بمعنى فاعل الاستواء في غيره، بعيد في قضية اللغة".^(٢) ولعل هذا السبب هو الذي دفع الرّازيَ لعدم ذكر هذا التّأويل في تفسيره.

حمل آيات الاستواء على الاستعارة التمثيلية

ومن التّأويلات التي تُعدُّ من أقوى ما قيل في تأويل هذه الآية، حملُ هذا التركيب على الاستعارة التمثيلية -التي هي أبلغ أنواع الاستعارة- وفيها يكون كلّ من المشبّه والمشبّه به هيئة منتزعة من متعدد، وذلك بأن تُشبّه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو عدة أمور بأخرى، ثم تُدخِلُ المشبّه في الصورة المشبّه بها مبالغةً في التشبيه.^(٣)

ففي الآية يشبّه الله سبحانه شأنه في تدبيره لأمر مُلكه ونفاذ سلطانه على كافة خلقه بحال الملك العظيم المستوي على عرش مملكته النافذ السلطان على مَنْ فيها، وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس، وممن قال بهذا التّأويل كلاً من الكوثري (١٣٧١هـ) وابن عاشور (١٣٩٣هـ)، فقد ذكر الكوثري أنّ معنى الآية أنه سبحانه بدأ يُصدر إليكم أمره ونهيه، فإله الذي يُريكم ويوصل إليكم نعمه ظاهرةً وباطنةً بعد أن مهّد لكم أسباب الحياة ووسائل استثمار نعم الله بخلق السموات والأرض، وما تتعاقب به الفصول والأيام والليالي، قد بدأ يأمركم بما يعود إليكم نفعه، وينهاكم عما يرجع إليكم ضرره، برحمته الشاملة، وهو الحقيق بالانتمار بأمره والانتهاه عما نهى عنه، وقد تعودتم أن تطيعوا أصحاب العروش والملك منكم، مع أنهم ليسوا بخالقين لكم، ولا لوسائل حياتكم، والله سبحانه هو الأجدر بالطاعة.^(٤)

فهو تمثيلُ شأنِ تصرّفه تعالى بتدبير العوالم، ولذلك نجده بهذا التركيب في الآيات السّبع واقعاً عقب ذكر خلق السموات والأرض، فالمعنى حينئذ: خلقها ثم هو يدبّر أمورها تدبير الملك أمور مملكته مستوياً على عرشه، ولذلك عقب هذا التركيب في مواقعه كلّها بما فيه معنى التصرف كقوله: ﴿يُعْشَى الْبَيْلَ النَّهَارَ﴾ [الأعراف: ٥٤] إلخ، وقوله: ﴿يَذَرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ [يونس: ٣]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ [الرعد: ٢]، وقوله: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَيْعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [يَذَرُ الْأَمْرَ مِنْ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ] [السجدة: ٤-٥].^(٥)

(١) الشامل: ص ٥٥٦.

(٢) الشامل: ص ٥٥٦.

(٣) ينظر: جواهر البلاغة: ص ٢٧٥.

(٤) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٢٢١. تعليقاً.

(٥) ينظر: التحرير والتنوير: ج ٨ القسم الثاني/ ١٦٤.

ومما يرجح الاستعارة التمثيلية على غيرها بقاء لفظ الاستواء ولفظ العرش على الحقيقة؛ "لأنَّ المُركَّب في الاستعارة التمثيلية ليس فيه إطلاق مفرداته على غير ما وضعت له، بل مفرداته باقية في معانيها، وإنما الاستعارة في مجموع المُركَّب".^(١)

وفي مناقشة الرازي للمشبهة والمجسمة أشار إلى هذه الطريقة من التأويل، حيث ذكر ضمن ردوده عليهم أنه لا يمكن أن يكون المراد من آيات الاستواء أن الله جالس في العرش، وذلك لأنَّ كل من كان حاملاً للعرش كان حاملاً لكل ما كان في العرش، فلو كان الإله في العرش للزم الملائكة أن يكونوا حاملين لله تعالى وذلك محال، لأنه يقتضي احتياج الله إليهم، وأن يكونوا أعظم قدرة من الله تعالى، وكل ذلك كفر صريح، فعلما أنه لا بد فيه من التأويل فنقول: السبب في هذا الكلام هو أنه تعالى خاطبهم بما يتعارفونه، فخلق لنفسه بيتاً يزورونه، وليس أنه يسكنه، تعالى الله عنه، وجعل في ركن البيت حجراً هو يمينه في الأرض، إذ كان من شأنهم أن يعظموا رؤساءهم بتقبيل أيمنهم، وجعل على العباد حفظة، ليس لأن النسيان يجوز عليه سبحانه، لكن هذا هو المتعارف، فكذا لما كان من شأن الملك إذا أراد محاسبة عماله جلس إليهم على سرير ووقف الأعوان حوله أحضر الله يوم القيامة عرشاً وحضرت الملائكة وحفت به، لا لأنه يقعد عليه، أو يحتاج إليه، بل لمثل ما تم ذكره في البيت الحرام والحجر الأسود.^(٢)

ويرد في ذهن الكثير سؤال عن السر في استخدام القرآن الكريم لفظ الاستواء في سبع آيات ولم يستخدم لفظ الاستعلاء أو الاستيلاء، ألا يدعو ذلك إلى حمله على حقيقته وترك تأويله؟

وقد أبدع ابن عاشور (١٣٩٣هـ) في الجواب عن هذا السؤال، وأتى بكلام متقن كعاداته، حيث ذكر أنَّ لفعل الاستواء "خصوصية في كلام العرب كان بسببها أجدَر بالدلالة على المعنى المراد تبليغه مجملاً مما يليق بصفات الله ويقرب إلى الأفهام معنى عظمتة، ولذلك اختير في هذه الآيات دون غيره من الأفعال التي فسر بها المفسرون. فالاستواء يعبر عن شأن عظيم من شؤون عظمة الخالق تعالى، اختير التعبير به على طريق الاستعارة والتمثيل؛ لأنَّ معناه أقرب معاني المواد العربية إلى المعنى المعبر عنه من شؤونه تعالى، فإن الله لما أراد تعليم معان من عالم الغيب لم يكن يتأتى ذلك في اللغة إلا بأمثلة معلومة من عالم الشهادة".^(٣)

* * *

(١) فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: ص ٥٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦٢٦/٣٠. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ آتَيْنَاهَا وَعَجَّلَ عَرْشَ رَبِّكَ وَفَعَلَهُمْ مَّيْمَنَةً﴾ [الحاقة: ١٧].

(٣) التحرير والتنوير: ج ٨ القسم الثاني/ ١٦٣.

أدلة الرّازي على حمل الآية على التأويل التفصيلي

والرّازي كما ذكرنا رجّح في سورة الأعراف التّأويل الإجمالي، لكنّه في سورة طه رجّح التّأويل التفصيلي، وهذا يدلّ على ما قد قررناه في الفصل السابق من أنّ كلا الطريقتين مرضيّان عند أئمة المذهب الأشعري.

واستدلّ على صحة ما ذهب إليه من تأويل تفصيلي بأنّ الله تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء وقد تعذّر حملُهُ على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء، وإلا لزم تعطيل اللفظ، وهو أمر غير جائز.^(١) وهذا الاستدلال منه صحيح حيث لا بدّ من أن يكون خاطبنا الله بلفظ له معنى في لسان العرب، لكنّ الرّازي أخطأ حين جعل لفظ الاستواء لا يراد به إلا الاستقرار والاستيلاء، فهناك معانٍ أخرى للاستواء ذكرها أهل اللغة كتمام الشيء والقصد إلى الشيء والإقبال والعلو والارتفاع،^(٢) وقد ذكر الرّازي بعضاً منها كما سبق، ولعلّ الرّازي في قوله في سورة طه: إنّ الاستواء يطلق على الاستقرار والاستيلاء، يريد أنّ الاستواء لفظ مشترك بين معنيين، وعلى هذا فالقول بأن استوى بمعنى استولى يعد تفسيراً بالظاهر لا تأويلاً، وهو يتماشى مع ظاهر ما فعله صاحب كتاب (الصّاح)، حيث يُفهم من كلامه أنّ الاستواء معناه الاستيلاء على الحقيقة، وذلك حين قال: "واستوى أي: استولى وظهّر".^(٣)

وفي هذا السياق يُفهم السبب في ردّ الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) لكون المراد بالاستواء الاستيلاء، فهو ردّه لا لأنه تأويل، بل لأنه رأى فيه معنى لا يجوز نسبته إلى الله كما مرّ، وهذا يجعلنا نستدلّ على أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري ترك المعنى الظاهر للآية؛ لأنه يوهّم نقصاً، وبدليل نفيه للمعنى الظاهر الآخر وهو الاستقرار، للسبب نفسه، واتّجه لتأويل الآية، وهو خلاف ما يشاع عنه.

* * *

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٩/٢٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

(٢) ينظر: الصّاح: مادة (سوا) ٢٣٨٥/٦.

(٣) الصّاح: مادة (سوا) ٢٣٨٥/٦.

المطلب الثاني: آيات العلو والفوقية والكون في السماء.

من الآيات التي توهم الجهة لله تعالى، الآيات التي في ظاهرها نسبة الفوقية لله ونسبة كونه في السماء ونسبة العلو لله سبحانه، كما قد بين الرازي ذلك.^(١)

وبما أنّ الأشاعرة قاطبة قد نفّوا الجهة عن الله، فإنهم بالتالي نفّوا علو المكان والفوقية بالمكان، وهذا الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) ينصّ على أنّ الله كان ولا زمان ولا مكان، ثم يُثبت الفوقية له سبحانه، بمعنى أنّه نفى المكان وأثبت الفوقية التي لا تتعلق بالمكان، دون أن يخوض في التفصيل، وذلك على مسلك التأويل الإجمالي، حيث يقول: "البارئ لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق، وأنه على ما لم يزل عليه، وأنه مستوٍ على عرشه كما قال، وأنه فوق كل شيء".^(٢)

وفي هذا النقل ردٌّ على بعض الباحثين^(٣) الذين ينسبون للإمام الأشعري وللمتقدمي الأشاعرة إثبات صفة العلو على ظاهرها اللغوي، أي بمعنى علو المكان، فمن الملاحظ أنّ الإمام الأشعري أثبت العلو ونفى كل اللوازم التي تعطي معنى علو المكان، فهو أثبت إجمالاً ونفى تفصيلاً، وهذا أمر لا يخالف فيه متأخرو الأشاعرة، فليس إثبات الإمام الأشعري للعلو كإثبات المجسمة والمشبهة، وهذا الإمام أبو نصر السجزي (٤٤٤هـ)^(٤) أحد أئمة أهل الحديث المعروف بحدوده على الإمام الأشعري والأشاعرة ينصّ على أنّ الإمام الأشعري لا يقول بأنّ علو الله هو علو مكان، حيث يقول: "وعند الأشعري أنّ من اعتقد أنّ الله بذاته في السماء فهو كافر".^(٥) ونقل عنه قوله عن الله تعالى: "هو مرئي ولا يرى بالأبصار عن مقابلة"^(٦)، وقوله: "إنّ الله سبحانه غير ممازج للخلق وغير مباين لهم، والامكنة غير خالية منه، وغير ممثلة به".^(٧) وهذا عين ما يعتقده الرازي حيث قال: "إنّا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات، أو نقول: إنّا ندعي وجود موجود غير حالٍ في العالم، ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم".^(٨) وكلام الباقلاني (٤٠٣هـ) -وهو من متقدمي الأشاعرة- فيه تصريح بنفي المكان والجهة الحسيّة على الله مع كونه استوى على العرش، حيث يقول: "فإن قال قائل: أين هو؟ قيل له: الأين سؤال عن المكان، وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان ولا تحيط به أقطار، غير أنّا نقول: إنه على عرشه، لا

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٩٤-١٩٥.

(٢) مقالات الإسلاميين: ٣٥١/١.

(٣) ينظر على سبيل المثال: مقالة التفويض بين السلف والمتكلمين: ص ١٠٧-١٠٩. وشعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة: ص ٢٣٧.

(٤) هو الإمام شيخ السنة أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم بن أحمد الوائلي البكري السجستاني، شيخ الحرم، ومصنّف كتاب الإبانة الكبرى في أن القرآن غير مخلوق، كان عالماً بالحديث وهو راوي الحديث المسلسل بالأولية، توفي سنة (٤٤٤هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٦٥٤/١٧. وتاج التراجم: ص ٢٠١.

(٥) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردّ على من أنكر الحرف والصوت: ص ١٢٩.

(٦) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردّ على من أنكر الحرف والصوت: ص ١٣٧.

(٧) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردّ على من أنكر الحرف والصوت: ص ١٢٨.

(٨) تأسيس التقديس: ص ٤٦.

على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة تعالى عن ذلك علواً كبيراً^(١) وعند كلام الإمام الأشعري عن رؤية الله نفى أن يكون في جهة أو مكان، حيث قال -فيما نقله عنه الشهرستاني (٥٤٨هـ)-: "ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع، فإنَّ كلَّ ذلك مستحيل".^(٢)

والحقيقة أنَّ لفظ (العلو) يُستعمل عند العرب في الجهة، ويستعمل أيضاً في القدرة، فيقال: السلطان أعلى من الوزير، ويراد علو القهر والقدرة لا علو المكان والجهة.^(٣) وكقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤].

وكذلك لفظ (فوق) يستعمل عند العرب في الجهة والمكان، ويستعمل أيضاً في الغدد، والمنزلة، والقهر، وغير ذلك. فمثال استعماله بمعنى العلو المكاني، قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ [البقرة: ٩٣]، وقوله: ﴿وَجَعَلْ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا﴾ [فصلت: ١٠]، ومثال استعماله بمعنى العدد، قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، ومثال استعماله بمعنى المنزلة، قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: ٢١٢]، ومثال استعماله بمعنى القهر والغلبة قوله تعالى عن فرعون: ﴿وَأَنَا فَوْقَهُمْ فَهُمْ رَبٌّ﴾ [الأعراف: ١٢٧].^(٤)

ومن هذا المنطلق نظر الرَّايزي والأشاعرة إلى الآيات التي تنسب لله العلو، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْأَعْلَى الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، والآيات التي تنسب لله (الفوق) كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠].

وقد بين الرَّايزي في أثناء حديثه عن نفي المكان والجهة عن الله أنَّ القواطع العقلية والنقلية دلت على امتناع الجهة والمكان على الله، وفي الوقت ذاته وردت بعض الظواهر التي تشعر بإثبات الجسمية والجهة والعلو وفوقية المكان، فأوجب الرَّايزي حمل هذه الظواهر على أحد مسلكين، الأول: التَّأويل، أي التفصيلي، والثاني: التَّقويض، أي التَّأويل الإجمالي، ثم قال عنه: وهو الحق.^(٥) إذاً فالرَّايزي في الآيات التي سنتناولها يجيز كلا طريقي التَّأويل، ويختار ويرجح التَّأويل الإجمالي، وهو بذلك يكون موافقاً لما ذهب إليه إمامه أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، وهذا خلاف ما يثار عن الرَّايزي من أنه خالف إمامه في هذه المسألة، وإنما زاد عليه ما ذكره من التَّأويلات التفصيلية للآيات.

* * *

(١) التمهيد: ص ٢٦٤.

(٢) الملل والنحل: ٨٧/١.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ص ٦٤٨-٦٤٩.

(٥) ينظر: معالم أصول الدين: ص ٤٤.

آيات العلو

ولنبداً بالحديث عن آيات العلو، فقد بينَ الرَّازِيّ أنه لا يجوز أن يكون العلو المذكور في الآيات هو علو مكان وجهة، واستدلَّ على ذلك بالعقل والنقل واللغة، وسنذكر بعض أدلته.

الأدلة العقلية على استحالة علو المكان

أما العقل فمن أقوى الأدلة العقلية وأطولها التي ذكرها الرازي في بيان استحالة الجهة والمكان على الله تعالى، أنه قام بذكر كل الاحتمالات العقلية التي تتبني على كونه في مكان وجهة ثم بين استحالة كل تلك الاحتمالات وبالتالي استحالة كونه سبحانه وتعالى في مكان وجهة، حيث بينَ أنه لو كان في مكان وجهة فنحن أمام ثلاثة احتمالات، الاحتمال الأول: أن يكون غير متناه من كل الجهات، والاحتمال الثاني أن يكون متناهياً في كل الجهات، والاحتمال الثالث أن يكون متناهياً من بعض الجهات دون البعض، والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعاً.^(١)

ثم قام الرازي ببيان سبب فساد كل احتمال منها بالتفصيل، وبدأ بالاحتمال الأول: فهو فاسد لأنه يلزم منه أن تكون ذات الله سبحانه مخالطة لجميع الأجسام، وأن تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات والله تعالى منزّه عن ذلك.

كما ينبني على هذا الاحتمال أن تكون السموات حالة في ذاته وأن تكون الأرض أيضاً حالة في ذاته، ويقال بناء على هذا الكلام: إنَّ الشيء الذي هو محل السموات إما أن يكون هو عين الشيء الذي هو محل الأرض أو غيره، فإن كان نفسه لزم كون السموات والأرض حاليتين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما أصلاً وكل حالين حلا في محل واحد لم يكن أحدهما ممتازاً عن الآخر فلزم أن يقال: السموات لا تمتاز عن الأرض في الذات، وذلك باطل، وإن كان الشيء الذي هو محل السموات هو غير الشيء الذي هو محل الأرض: لزم أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء والأبعاد، وهو محال.^(٢)

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن يقال: إنه تعالى متناه من كل الجهات. فنقول: كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لأجل تخصيص مخصّص، وكل ما كان كذلك فهو محدث، وينبني على هذا الاحتمال أيضاً أن يقال: إن جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديماً أزلياً فاعلاً للعالم، فلم لا يعقل أن يقال: خالق العالم هو الشمس أو القمر أو كوكب آخر وذلك باطل باتفاق.^(٣)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٥٨/١٤-٢٥٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٥٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٥٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وأما الاحتمال الثالث: وهو أن يقال: إنه متناه من بعض الجوانب وغير متناه من جوانب أخرى، فهذا باطل من وجوه:

الوجه الأول: إن الجانب الذي صدق عليه كونه متناهياً غير ما صدق عليه كونه غير متناه، وإلا لصدق النقيضان معاً، وهو محال عقلاً، وإذا حصل التباين لزم كون الله سبحانه وتعالى مركباً من الأجزاء والأبعاد.

الوجه الثاني: إن الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهياً، إما أن يكون مساوياً للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه، وإما أن لا يكون كذلك، والثاني باطل لأن عدم المساواة يعني اختلاف الحقيقة، ويعني أن أحد الجوانب أكمل من الآخر، وهذا نقص يستحيل على الله تعالى، والأول باطل أيضاً؛ لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية^(١) كل ما صح على واحد منها صح على الباقي، وعليه: فالجانب الذي هو غير متناه يمكن أن يصير متناهياً والجانب الذي هو متناه يمكن أن يصير غير متناه، ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته تعالى ممكناً، وكل ما كان كذلك فهو محدث، وذلك على الإله القديم محال.^(٢)

ليصل الرازي بعد هذا التقسيم الدقيق والمتن إلى نتيجة قاطعة مفادها أنه: "ثبت أنه تعالى لو كان حاصلاً في الحيز والجهة لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات، وإما أن يكون متناهياً من كل الجهات أو كان متناهياً من بعض الجهات، وغير متناه من بعضها الآخر، وثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة، فوجب أن نقول: القول بكونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة محال."^(٣)

إن فكما ذكر الرازي أن في نسبة الجهة إلى الله تعالى نقصاً، والنقص لا يليق بواجب الوجود، فالله تعالى إن كان علوه علو مكان وجهة، فإما أن يكون متناهياً أو غير متناه، فإن كان متناهياً كان طرفه الفوقاني متناهياً، فكان فوقه جهة فلا يكون هو سبحانه أعلى من جميع الأشياء، وعلى فرض التناهي فعندها يصح عليه الزيادة والنقصان ويكون اختصاصه بمقداره المعين بتخصيص مخصص، فيكون محدثاً، وأما إن كان غير متناه فالقول بوجود أبعاد غير متناهية محال.^(٤)

وكما ذكر الرازي فإن الله لو كان غير متناه من جميع الجهات يلزم أن تكون ذاته تعالى مختلطة بالقاذورات تعالى الله عن ذلك، وإن كان غير متناه من بعض الجهات ومتناهياً من بعض الجهات كان الجانب المتناهي مغايراً

(١) الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، وماهية الشيء ما به الشيء هو هو وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام. التعريفات: ص ٢٥٠-٢٥١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٥٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٥٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤/٧ عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. و ١٢٧/٣١. عند تفسير قوله تعالى:

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١].

للجانِب غير المتناهي فيكون مركباً من جزأين، وكل مركب ممكن، فيصِبُ واجبُ الوجود لذاته ممكن الوجود، وهذا محال.^(١)

ومن الأدلة القوية التي ذكرها الرازي أيضاً: أنه لو كان الله تعالى موجوداً في المكان والحيز والجهة، فهو إما أن يكون متناهيّاً من كل الجوانب، وإما أن لا يكون متناهيّاً، والقسمان باطلان، فالقول بكونه موجوداً في الحيز والجهة باطل أيضاً. أما بيان أنه لا يجوز أن يكون متناهيّاً من كل الجهات فلأن على هذا التقدير يحصل فوقه أحياء خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم في ذلك الحيز الخالي، وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالماً آخر لحصل هو تعالى تحت العالم، وذلك عند من يدعي الفوقية بالمكان والجهة الحسية محال، كما أنه يمكن أن يخلق من الجوانب الستة لذاته أجساماً أخرى، وعلى هذا التقدير فتحصل ذاته في وسط تلك الأجسام محصورة فيها، وذلك على الله تعالى محال. وأما بيان بطلان القسم الثاني: وهو أن يكون غير متناه من بعض الجهات فلأنه ثبت بالبرهان أنه يمتنع وجود بعد لا نهاية له،^(٢) وهذا الدليل مقدماته هي عين مقدمات الدليل الأول الذي ذكره، لكنه أكمله بطريقة مختلفة، ليصل إلى النتيجة نفسها.

ومن الأدلة المهمة أيضاً: الجهات كلها لها نفس المعنى والمفهوم لذلك فهي كلها متساوية في تمام الماهية، فلو كان الله تعالى مختصاً بجهة ما دون غيرها من الجهات لكان محدثاً، وهذا محال فذاك محال، وبيان الملازمة: أنه لما ثبت أن الجهات كلها متساوية، فلو اختص ذات الله تعالى بجهة ومكان معين لكان اختصاصه به بسبب أن مخصّصاً خصّصه بذلك المكان والجهة، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث، فوجب أن يكون اختصاص ذات الله بالحيز والجهة والمكان المعين محدثاً، وهو على الله تعالى محال.^(٣)

وقد أورد الرازي على هذا الدليل اعتراضاً للمجسمة والمشبّهة، حيث قالوا: إنّ الجهات مختلفة فبعضها علو وبعضها سفلى، فلم لا يجوز أن يقال ذات الله تعالى مختصة بجهة علو؟ فأجاب الرازي على كلامهم بحجة قاطعة لا تقبل الطعن، حيث ذكر أن كون بعض الجهات جهة علو وبعضها جهة سفلى هي أحوال لا تحصل إلا بالنسبة إلى وجود هذا العالم، فلما كان هذا العالم محدثاً كان قبل حدوثه لا علو ولا سفلى ولا يمين ولا يسار، بل ليس إلا الخلاء المحض، وبناء عليه يعود الإلزام الذي ذكره الرازي.^(٤)

ومن الأدلة التي استدلل بها الرازي على نفي الجهة والمكان: أنه لو كان البارئ تعالى موجوداً في المكان والجهة لكان هذا المكان والجهة، إما أن يكون موجوداً مشاركاً إليه، وإما أن يكون عدماً، والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى حاصلًا في الحيز والجهة باطلاً.^(٥)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٧/٣١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ لِلْمَلِكِ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦١/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦١/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٠-٢٥٩/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

أما بيان فساد القسم الأول: فلأنه يلزم من كون البارئ تعالى قديماً أزلياً كون الحيز والجهة أزليين، وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل في الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى وذلك بإجماع أكثر العقلاء باطل.

وأما بيان فساد القسم الثاني: فهو من وجهين، أحدهما: أن عدم نفي محض، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفاً لغيره وجهة لغيره. وثانيهما: أن كل ما كان حاصلاً في جهة فجهته متميزة في الحس عن جهة غيره، فلو كانت تلك الجهة عدماً محضاً للزم كون عدم المحض مشاراً إليه بالحس، وذلك باطل، فثبت أنه تعالى لو كان حاصلاً في حيز وجهة لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين فوجب أن يكون القول به باطلاً.^(١)

ومن الأدلة التي ذكرها أيضاً أن العالم كرة، ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علواً بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض يكون سفلاً بالنسبة إلى الوجه الثاني، فينقلب غاية العلو غاية السفلى.^(٢)

ومن هذه الأدلة أيضاً ما ذكره من أن "كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته، وللآخر بتبعية الأول كان ذلك الحكم في الذاتي أتم وأكمل، وفي العرضي أقل وأضعف، فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية، ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولاً بتبعية حصوله في المكان، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى، فيكون علو الله ناقصاً وعلو غيره كاملاً وذلك محال."^(٣)

ومن الأدلة أيضاً: ما ذكره من أنه لو امتنع وجود الله تعالى إلا بحيث يكون مختصاً بالمكان والجهة لكانت ذات البارئ مفتقرة في تحققها ووجودها إلى الغير، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته، ولما كان هذا محالاً في حق الله كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالاً، فلا شك أن الحيز والجهة أمر مغاير لذات الله تعالى، فحينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقرة في تحققها إلى أمر يغايرها، وكل ما افتقر تحققه إلى ما يغايره كان ممكناً لذاته. والدليل عليه: أن الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه والمفتقر إلى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه فلو كان الواجب لذاته مفتقراً إلى الغير لزم أن يصدق عليه النقيضان، وهو محال، فثبت أنه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكناً لذاته لا واجباً لذاته، وذلك محال، كما أنه لو كانت ذات الله تعالى مختصة بجهة وحيز لكانت ذاتها مفتقرة إلى ذلك الحيز، وكان ذلك الحيز غنياً بتحقيقه عن ذات الله تعالى وحينئذ يلزم أن يقال: الحيز واجب لذاته غني عن غيره وأن يقال ذات الله تعالى مفتقرة في ذاتها واجبة بغيرها وذلك يقدر في قولنا: الإله تعالى واجب الوجود لذاته.^(٤)

ومن الأدلة التي أوردها الرازي وهو دليل قوي ما ذكره من أن الله تعالى لو كان مختصاً بحيز ومكان وجهة

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٠/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

(٣) مفاتيح الغيب: ١٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٠/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فإما أنه يستطيع أن يتحرك عن تلك الجهة أو لا يمكنه ذلك، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونه موجوداً في الحيز والمكان والجهة، أما بيان بطلان القسم الأول: وهو أنه يمكنه أن يتحرك، فيقال: هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث، فيلزم أن تكون ذاته تعالى محدثة، وهو محال، وأما القسم الثاني: وهو أنه يكون مختصاً بحيز ومكان وجهة مع أنه لا يُقدَّر أن يتحرك عنه، فهذا أيضاً محال؛ لأنه يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص، وهو على الله محال.^(١)

كما أنه استشهد أيضاً ببعض الأدلة التي ذكرها في بيانه استحالة أن يكون الاستواء بمعنى الاستقرار في المكان، والتي تم ذكرها قبل قليل من أن الأرض كرة ومن أن ذلك يلزم منه أن يكون كمال الجهة ذاتياً وكمال الله تبعياً.^(٢)

ومن الأدلة القوية التي استشهد بها على نفي علو المكان عن الله ما ذكره من أنه لو كان الله سبحانه تعالى موجوداً في حيز ومكان وجهة لكان مشاراً إليه إشارة حسية بالأصابع، وكل ما كان كذلك فإما أن لا يقبل القسمة، وإما أن يقبل القسمة. فإن قلنا: إنه تعالى يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بالأصابع مع أنه لا يقبل القسمة أبداً فيكون الإله حينئذ ذلك نقطة لا تنقسم وجوهرراً فرداً لا ينقسم فيكون في غاية الصغر والحقارة وهذا باطل بإجماع جميع العقلاء، لأن الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى جسماً صغيراً كان أو كبيراً، والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزأ فثبت أن هذا بإجماع العقلاء باطل.

وأما القسم الثاني: وهو أنه سبحانه يقبل القسمة، فيقال: كل ما كان كذلك فذاته مركبة، وكل مركب فهو ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو مفتقر إلى الموجد والمؤثر، وذلك على الإله الواجب لذاته محال.^(٣)

وأدلة الرَّايزي هنا قاطعة وقوية ويقينية يظهر من خلالها استحالة هذا المعنى للعلو من الناحية العقلية، فلا بد أن يكون غير مراد من الآية قطعاً، ولكن ما المراد؟ هذا أمر تحدده اللغة والسياق.

* * *

الأدلة اللغوية على استحالة علو المكان

أما اللغة: فإن العلو -كما مرّ سابقاً- له عدة معانٍ غير العلو بالجهة، واستدل الرَّايزي بسياق الكلام، لبيان المعنى المراد من العلو في قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، حيث إنّ بداية الآية والآية التي تليها

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٣/١٤-٢٦٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦١/١٤-٢٦٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

تتفاي أن يكون المراد هو العلو بالجهة.^(١)

أما بداية الآية فتتفاي علو الجهة؛ لأنّ هذا العلو عبارة عن كون الله في غاية البعد عن العالم، وهذا لا يناسب استحقاق التسبيح والثناء والتعظيم، أما العلو بمعنى كمال القدرة والتفرد بالتخليق والإبداع فيناسب ذلك، والسورة ههنا مذكورة لبيان وصفه تعالى بما لأجله يستحق الحمد والثناء والتعظيم.

وأما ما بعد الآية فلأنه أردف قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾ بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾ [الأعلى: ٢]، والخالقية تتناسب العلو بحسب القدرة لا العلو بحسب الجهة.^(٢)

* * *

الأدلة النقلية على استحالة علو المكان

وأما النقل: فقد ذكر الرازي أنّ القرآن استعمل لفظ العلو بمعنى العلو بالقدرة والرتبة في آيات كثيرة، منها: قول الله تعالى لموسى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨] حيث فسرهما بالغلبة الظاهرة،^(٣) وقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ وَأَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، حيث فسرهما بعدة وجوه منها: "أنّ حالكم أعلى من حالهم في القتل لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد."^(٤) وقوله: ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠] حيث فسرهما بأنه تعالى "جعل يوم بدر كلمة الشرك ساقطة دنيئة حقيرة، وكلمة الله هي العليا."^(٥) وقوله على لسان فرعون: ﴿قَالَ أَنَا رَبُّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]،^(٦) فهو استعمال شائع في القرآن الكريم، ومعهود عند العرب وقت نزول القرآن.

وقد استدل بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَن مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ﴾ [الأنعام: ١٢]، على أن المكان والمكانيات بأسرها ملك لله تعالى وملكوته، وبقوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي الْآلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١٣] على أن الزمان والزمانيات بأسرها ملك لله تعالى وملكوته، فتعالى وتقدس عن أن يكون علوه بسبب المكان.^(٧)

وعليه فيكون المعنى المراد من العلو في قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [الأعلى: ١] علو الملك والسلطان والقدرة. والرازي يذكر احتمال أن تكون الآية هنا جاءت تأمرنا بتنزيه اسم الله الأعلى عن أن يفسر بالعلو

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٧/٣١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٧/٣١.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٤/٢٢.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧١/٩.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٤/١٦.

(٦) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٥.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٤/٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

في المكان، وحمله على العلو بالقهر والاقترار.^(١) وهذه الآية استدلت بها المجسمة على أن الله في جهة ومكان، واستدل بها الرازي على تنزيه الله تعالى عن ذلك، ولا شك في أن ما ذهب إليه الرازي أقوى دليلاً فهو مؤيد بالعقل واللغة، وبذلك يكون لفظ الأعلى تنبيهاً على استحقاق الله التنزيه من كل نقص فكأنه قال سبحانه: فإنه الأعلى، أي فإنه العالي على كل شيء بملكه وسلطانه وقدرته.^(٢)

وعند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ذكر الرّازي أن المشبهة حملوا لفظ (العلي) على علو المكان والجهة، وأما أهل التنزيه والتقديس فيحملون هذا اللفظ على كونه منزهاً عن صفات النقائص والحاجات.^(٣) وهو موافق لمسلك الإمام الطبري (٣١٠هـ) من حيث تنزيه الله، حيث أول العلو في هذه الآية بعلو القدرة.^(٤)

وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤] ذكر الرازي أن علوه سبحانه ليس بعلو الجهة، وكبره ليس بكبر الجثة، بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات.^(٥)

ثم ذكر الرازي بيان التناسق البديع لهذا المعنى التنزيهي للعلو والكبر في هذا الموضع من الآية، وذكر في بيانه وجوهاً:

منها: أن المقصود منه تهديد الأزواج على ظلم نسائهم، والمعنى أنهم إن ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم، فالله سبحانه علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم، فلا ينبغي أن تغتروا بكونكم أعلى يدا منهن، وأكبر درجة منهن.

ومنها: أنه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم إلا ما تطيقون، فكذلك لا تكلفوهن محبتكم، فإنهن لا يقدرن على ذلك.

ومنها: أنه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي إذا تاب، بل يغفر له، فإذا تابت المرأة عن نشوزها فأنتم أولى بأن تقبلوا توبتها وتركوا معاقبتها.^(٦)

وهنا يظهر بشكل جلي شدة اهتمام الرازي في تأويلاته للكلمة بانسجام هذا التأويل مع نظم الآية، فلا تفهم الكلمة بعيدة عن سياقها الواردة فيه.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٥/٣١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢٧/٣١.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٥/١.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٥٤٤/٤.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٣/١٠.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٣/١٠.

إذاً، فالرازي لم ينف ولم يردّ علو الله كما زعم بعض الباحثين،^(١) وإنما الذي نفاه هو العلو بالمكان فقط، وذلك لاستحالة المكان على الله تعالى مع إثباته للعلو المطلق لله.

* * *

آيات الفوقية

وأما آيات الفوقية فإنّ لفظ الفوق كما يستعمل بمعنى الجهة، فهو يستعمل أيضاً في الرتبة والقدرة، كما قال الله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۝٧٦﴾ [يوسف: ٧٦].

ويوجّه الرازي سؤالاً قوياً انطلاقاً مما سبق، فيقول: إذا كان لفظ الفوق محتملاً للفوقية في الرتبة، والفوقية في الجهة، فلماذا تُحمل الآيات التي تنسب لله الفوق كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَفْهَرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، لماذا تُحمل على الفوقية في الجهة؟ لا نجد سبباً لذلك إلا الفكر القائم على التشبيه، وقياس الغائب على الشاهد.

ثم يذكر الرازي ما يدعم قوله بحمل الفوقية في الآيات السابقة على فوقية القدرة، فاستدل بمعارضة الفوقية بمعنى الجهة والمكان لآيات أخرى من القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿وَتَحْتَ أَكُفٍّ إِلَيْهِ مِنْ حَلِيٍّ أَلْوِيْدٍ ۝١٦﴾ [لق: ١٦]، وقوله: ﴿وَلَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فُلْأَنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فإن قالوا: المعية في هذه الآيات تحمل على العلم والحفظ والحراسة، فيقال لهم: وكذلك في الآيات التي فيها نسبة الفوق، تحمل على الفوقية بالقهر والقدرة.

كما استدل بدليل العقل حيث إنّ الفوقية الحاصلة بسبب الجهة، ليست صفة مدح؛ لأنّ تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز، وحاصلة للمتمكّن في ذلك الحيز بسبب ذلك الحيز، فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح، للزم أن تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالى.^(٢)

واستدل بأنّ المكان والحيز والجهة أمور مخلوقة حادثة، والله موجود قبلها، فعند خلقها يجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت وإلا فقد حدثت لله صفة ووقع التغيير في ذات الله تعالى، وذلك محال.^(٣)

ومن الأدلة العقلية البرهانية التي ذكرها الرازي أنّ الله إنّ كان موجوداً في جهة هي فوق العالم فهو إما أن يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب، وهذا يقتضي أن يكون إله العالم في الصغر والحقارة

(١) ينظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١/١٢٩. وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: ٢/٢٨٤. وشعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة: ص ٢٣٧.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٢/٤٩٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَفْهَرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

كالجوهر الفرد،^(١) فلو جاز ذلك فلمّاذا لا يجوز أن يكون إله العالم بعض الذرات الموجودة في الهواء! وذلك لا يقول به عاقل.

وإما أن يكون ذاهباً في الأقطار ممتدداً في الجهات، فعندها يكون إله العالم متبعضاً متجزئاً، وذلك على الله محال.^(٢)

ومن هذه الأدلة العقلية التي ذكرها أن المكان أمر قابل للقسمة والتجزئة، وكل ما كان كذلك فهو مخلوق لأنه ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد، ويكون موجد موجوداً قبله فيكون ذات الله تعالى قد كانت موجودة قبل وجود المكان والجهة والحيز. وإذا ثبت هذا فبَعْدَ خلق المكان والحيز والجهة وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت وإلا فقد وقع التغيير في ذات الله تعالى وذلك محال. وبناء على ما سبق فيجب القول بكون الله منزهاً عن الأحياز والجهات في جميع الأوقات.^(٣)

ومن هذه الأدلة العقلية أيضاً ما ذكره انطلاقاً من كروية الأرض فالذي يكون فوق رؤوس أهل الشمال يكون تحت أقدام أهل الجنوب، وإذا ثبت هذا، فإما أن يقال: إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم، وهذا باطل، لأن كونه فوقاً لبعضهم يوجب كونه تحتاً لآخرين، وذلك مخالف لظاهر الآية، أو يقال: إنه تعالى فوق الكل، وهذا يوجب كونه تعالى محيطاً بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك، وذلك لا يقول به مسلم.^(٤)

وإضافة إلى هذه الأدلة العقلية فقد أورد الأدلة العقلية التي ذكرها حين ناقش المشبهة في فهمهم لآيات العلو.^(٥)

وأما من ناحية اللغة، ففي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَقْسَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ وَهُوَ الْكَبِيرُ الْخَبِيرُ ۝﴾ [الأنعام: ١٨]، استدلال بالسياق فالفوقية فيها مقرونة بالقهر، والقاهر مشعر بكمال القدرة، كما أن لفظ الفوقية أتبع بلفظ (عباده) وهذا اللفظ مشعر بالملوكية والمقدورية، وهذا يدل على أنها فوقية بالقدرة، لا بمعنى الجهة،^(٦) كما أن الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة، ولا يقال: إنه فوق السلطان.

ولكنه أورد إشكالاً على هذا التأويل، حيث إن لفظ القاهر مشعر بكمال القدرة، فإذا حملنا لفظ فوق على القدرة أيضاً صار في النظم تكرار، فلا بدّ من حمله على فوقية المكان والجهة. وقد أجاب عن هذا الإشكال فأجاد في جوابه حيث بيّن أنّ الذات قد تكون موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض وقوله فوق عباده دل على أن

(١) الجوهر الفرد هو: بالجزء الذي لا يتجزأ. الكليات: ص ٥٣٣.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَقْسَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٨].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٦/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَقْسَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٨].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٦/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَقْسَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٨].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٥/١٢-٤٩٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَقْسَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٨].

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٦/١٢.

ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل.^(١)

كما أن هذه الآية ذكرت بعد قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعَزَّ اللَّهُ أَقْبَدُ وَلِيَّكَ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤] فردت على من يتخذ ولياً من دون الله، فكأنه قال: إنه تعالى فوق كل عباده، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله ولياً. وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على الفوقية بالقدرة والقوة والقهر، لا فوقية المكان والجهة؛ لأنه لا يلزم من مجرد كونه في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيداً، وأن يكون الرجوع إليه في كل الحاجات لازماً.^(٢) فالمرتفع في المكان قد يكون مقهوراً.^(٣)

وهنا يظهر مدى التزام الرازي بسياق الآية وحرصه على اتساق نظم القرآن واتساق اللفظ المؤول مع بقية ألفاظ الآية، ليكون تأويله قد أرشد إليه القرآن نفسه، لا ليكون التأويل نابعاً من اعتقادات مسبقة يبحث عن صحتها في القرآن.

وفي قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ذكر الرّازي أن الجار والمجرور يتعلقان بالفعل (يخافون) لا بالاسم، فيكون المعنى: يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم، وتقدير الآية: يخافون من فوقهم ربهم.^(٤) وقد جعل الرّازي هذا المعنى محتملاً للآية وبذلك يسقط استدلال المشبهة،^(٥) فالدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال. وقد قوى الرازي ودعم ما ذهب إليه من خلال قواعد أصول الفقه واللغة، حيث إن الله تعالى لما قال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وجب أن يكون المقتضي والدافع لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم لما ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف يشعر بكون الحكم معللاً بذلك الوصف، والتعليل إنما يصح لو كان المراد بالفوقية الفوقية بالقهر والقدرة؛ لأنها هي الموجبة للخوف، أما الفوقية بالجهة والمكان فهي لا توجب الخوف بدليل أن حارس البيت فوق الملك بالمكان والجهة مع أنه يخاف من الملك لا العكس.^(٦)

وقد تعرض الرّازي هنا لمن يتهم الأشاعرة بتعطيل الصفات، موضحاً أن التعطيل هنا يكون عند نفي فوقية القهر والقدرة؛ لأنها هي الموجبة للخوف، بخلاف فوقية الجهة والمكان فهي لا توجب الخوف.^(٧)

ولابد من التنبيه على أن ما فعله الرّازي في آيات الفوقية، يمكن عدّه من قبيل التفسير لا التأويل، فاستعمال لفظ (فوق) في القهر والقدرة هو من باب الحقيقة لا المجاز، كما ذكر الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)،^(٨) وعبارة

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٦/١٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٦/١٢. وتأسيس التقديس: ص ٢٠٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣/١٣.

(٤) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٤.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٠٨/٢٠.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٠٨/٢٠.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٠٨/٢٠.

(٨) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ص ٦٤٨.

الطبري تشير لذلك أيضاً حيث قال - عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّا قَوْفُهُمْ قَهْرُوتٌ ۝﴾ [الأعراف: ١٢٧] - : "وإنما عالون عليهم بالقهر، يعني بقهر الملك والسلطان. وقد بينا أن كل شيء عالٍ بقهرٍ وغلبة على شيء، فإن العرب تقول: هو فوقه." ^(١) فيكون اللفظ مشتركاً بين القهر وبين الجهة، وقد ظهر من خلال الأدلة أن المراد بالفوقية فوقية القهر، ومن المقرر عند علماء الأصول أن المشترك لا يستخدم في كلا معنييه بوقت واحد.

وهكذا نجد الرّازي قد اختار أن يكون المراد بالفوقية فوقية القدرة لا فوقية الجهة، وكان له أسبابه المعتمدة القوية والصحيحة، منها: التمسك بتنزيه الله ونفي النقائص عنه. ومنها: أن آيات الفوقية تدل بسياقها على فوقية القدرة والقهر. ومنها: وجود آيات أخرى تعارض بظاهرها الفوقية بالجهة والمكان كآيات القرب والمعية. ومنها: ما صحّ عنده عقلاً ونقلًا من أن كل الأماكن مخلوقة وحادثة، وأن الله لا تحدث له صفة. ومنها: أن الجهة أمر اعتباري.

* * *

الآيات التي أوهمت حلول الله تعالى في السماء

وأما الآيات التي أوهمت حلول الله تعالى في السموات، كقوله تعالى: ﴿ءَأَمْسُرُ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۝ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْصِي لِي أَمْرًا كُلُّ مُؤْمِنٍ فَذَرِكُوا أَتَقَاتِلُونَ﴾ [آل عمران: ٥٥]، فهذه الآيات تعامل معها الرّازي بطرق مختلفة، فأحياناً حملها على الظاهر وأحياناً أولها.

الآية الأولى: قوله تعالى:

﴿ءَأَمْسُرُ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]

في هذه الآية أول الرّازي مرّةً، وترك التّأويل مرّةً، فعندما ترك تأويلها أبقى حرف الجرّ (في) على حقيقته من الظرفية، وبين أن الآية لم تذكر أن المراد بـ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ الله تعالى، فيحتمل أن يكون المراد الملك الموكل بالعذاب، وهو جبريل عليه السلام، والمعنى: هل تأمنون من جبريل الموجود في السماء أن يخسف بكم الأرض بأمر الله وإذنه. ^(٢)

وذكر الرّازي وجهاً آخر لا تأويل فيه أيضاً، وهو: أن الكلام جاء على معتقدات العرب المشركين حيث كانوا مقرّين بوجود الإله، لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء، فكأنه تعالى قال لهم: أتأمنون من قد أقررتم بأنه في السماء، واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء أن يخسف بكم الأرض، وهذا الكلام من الرّازي قد يستكره البعض، ولكنه في الحقيقة أسلوب شائع عند العرب، وقد جاء في القرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرْكَائِيَ﴾ [النحل: ٢٧] فلا مانع من

(١) تفسير الطبري: ٣٧٠/١٠-٣٧١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠. وتأسيس التقديس: ص ٢٠٧.

إيراد الكلام حسب اعتقاد المخاطب وإن لم يكن مطابقاً للواقع.^(١)

وعندما أَوَّلَ الرَّازِيّ ذَكَرَ عدة احتمالات وتأويلات كلّها جارية وفق ضوابط التّأويل، وقد بيّن الرّازي أنّ المشبهة الذين استدّلوا بهذه الآية على إثبات المكان لله اضطروا لأنّ يؤوّلوا هذه الآية، فلو أجروها على ظاهرها لكان معنى الآية أنّ الله موجود في السماء بذاته حقيقة، وكونه في السماء يقتضي كون السماء محيطّة به من جميع الجوانب، فيكون أصغر من السماء، والسماء أصغر من العرش بكثير، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئاً صغيراً جداً بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق أهل الإسلام محال.^(٢)

ولذلك قالت المشبهة: حرف الجر (في) المراد منه (على)، وقولهم هذا هو في الحقيقة نوع تأويل؛ لأنّ الأصل في حرف الجرّ (في) الظرفية، ولا يُحمل على معنى (على) إلا مجازاً، فالمشبهة وقعوا في التّأويل الذي حذروا منه ليصلوا إلى ما رسّخ في أذهانهم من فكر تشبيهي، وتأويلهم وإن كان صحيحاً من حيث اللغة، إلا أنه لم يستكمل شروط التّأويل وضوابطه، فخالف الضوابط العقليّة للتّأويل، أما تأويلات الأشاعرة التي ذكرها الرّازي فهي موافقة للعقل والشرع واللغة.

والرّازي فيما أورده على المشبهة هنا مصيب، فهل يُعقل أن يكون الله الذي وسع كرسيّه السموات والأرض أصغر من الكرسي الذي خلقه، ثمّ لو كان في السماء لكانت السماء محيطّة به، وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]. ولذلك نصّ القاضي عياض (٥٤٤هـ) على إجماع المسلمين قاطبة أنّ هذه الآية مؤوّلّة.^(٣)

وأما وجوه التّأويلات الصحيحة المحتملة التي ذكرها الرّازي فهي:

أن يكون تقدير الآية: (أأنتم من في السماء عذابه)؛ وذلك لأنّ عادة الله تعالى جارية، بأنّه إنما ينزل البلاء على من يكفر بالله ويعصيه من السماء، فالسماء موضع عذابه تعالى، كما أنها موضع نزول رحماته.^(٤)

أو أن يكون تقدير الآية: (أأنتم من في السماء سلطانه وملكه وقدرته)، والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعتظيم قدرته.^(٥)

إذا فالرّازي قد انطلق في تعامله مع هذه الآية ابتداء من حملها على المحكم، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ﴾ [الأنعام: ١٢]، فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكاً لنفسه وهذا محال، فعلمنا أنّ هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها إلى التّأويل، وعند ذلك عدّها كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْفَاعِلُ عَلَيَّ أَنْ

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠.

(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ٢٤/٥.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠.

يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أُنُفُوكُمْ ﴿٦٥﴾ [الأنعام: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ [الفصص: ٨١]،^(١) إذ المقصود بالجهة في الآيات الثلاث الجهة التي يأتي منها العذاب، كما أنه لا مانع عنده من تفسيرها بظاهاها إن راعينا التنزيه.

* * *

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَكُنْ ابْنُ لِي صَرَخًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]

ذكر الرَّايزي أنَّ المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنَّ الله تعالى في السماء، وكان استشهادهم بالآية من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: إنَّ فرعون كان من المنكرين لوجود الله، وكل ما يذكره في صفات الله تعالى فإنما يكون قد سمع موسى يصف الله تعالى به، فلو أنه لم يسمع موسى يصف الله تعالى بأنه موجود في السماء لما طلبه في السماء.^(٢)

الوجه الثاني: إنَّ فرعون قال: ﴿وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]، فكأنَّ التقدير: فأطلع إلى الإله الذي يزعم موسى أنه موجود في السماء، وإنِّي لأظن موسى كاذباً في ادَّعائه أنَّ الإله موجود في السماء، وذلك يدل على أنَّ دين موسى هو أنَّ الإله موجود في السماء.^(٣)

الوجه الثالث: إنَّ فرعون مع نهاية كفره لما طلب الإله فقد طلبه في السماء، وهذا يدل على أنَّ العلم بأنَّ إله العالم موجود في السماء علم متقرّر في عقل الصّديق والزّنديق، والملحد والموحد، والعالم والجاهل والصغير والكبير.^(٤)

ثم ردَّ الرَّايزي على كلام المشبهة واصفاً إياهم بالجهل والضلال، حيث إنهم جعلوا قول فرعون حجة لهم على صحة دينهم، وتركوا ما قاله موسى عليه السلام في جوابه لسؤال فرعون عن تعريف إله العالم بأنه الخالق لكل شيء سبحانه، ولم يزد على صفة الخالقية فقال: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ۖ هُوَ هَدَى ﴿٥٠﴾﴾ [طه: ٥٠] وقال: ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الشعراء: ٢٦] وقال: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٥٠]

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٩٢/٣٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٤/٢٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٤/٢٧.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٤/٢٧.

[٢٨].^(١) وقال: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٤]، ولم يقل: الرب في السماء.^(٢)

ليصل الرازي بعد ذلك إلى أنَّ المشبهة يتبعون فرعون والمنزهة يتبعون موسى، فيقول: "فظهر أنَّ تعريف ذات الله بكونه في السماء دين فرعون، وتعريفه بالخالقية والموجدية دين موسى، فمن قال بالأول كان على دين فرعون، ومن قال بالثاني كان على دين موسى."^(٣) وكلامه الأخير هذا أقرب إلى الأدلة الخطابية لفرعون كما ذكر الرازي لم يكن يؤمن بوجود الإله أصلاً حتى يكون دينه التشبيه، هذا كان ردّ الرازي على شبهات المشبهة والمجسمة حول هذه الآية من حيث الإجمال.

أما ردوده على الوجوه التي ذكروها، فردّ على الوجه الأول بأنه غير مُسلم، فما ذكره فرعون من هذا الاعتقاد هو مِنْ قِبَل نفسه، ولا دليل على أنه قد سمعه من موسى.^(٤)

وأما الثاني: فلعَلَّ فرعون لما سمع موسى عليه السلام يقول: رب السموات والأرض، ظنَّ أنه عنى به أنه ربُّ السموات، كما يقال للواحد منّا: إنه ربُّ الدار، بمعنى كونه ساكناً فيه.^(٥) وهذا الظن لا يصدر إلا من أحمق، وفرعون قد بلغ من الحمق بحيث لا يبعد نسبة هذا القول الرديء له، ثم يقول الرازي متهمّاً بالمشبهة: "فإن استبعد الخصم نسبة هذا الخبال إليه كان ذلك لائقاً بهم، لأنهم لما كانوا على دين فرعون وجب عليهم تعظيمه،"^(٦) وهو ردّ ضعيف من الرّازي.

وأما الثالث: فردّ الرّازي بأنه لا يُنكر أنَّ فطرة أكثر الناس تُخَيِّل إليهم صحة كون الله في السماء، لا سيما من بلغ في الحماقة إلى درجة فرعون.^(٧)

وهنا نرى في ردود الرّازي شيئاً من الاستخفاف بالمشبهة، خلافاً لما نراه يفعله في ردّه على المعتزلة، حيث نجد الردود العلمية المتقنة البعيدة عن الانتقاص منهم، وبالجملّة فإنَّ الوجوه التي ذكرها المشبهة عبارة عن أدلة خطابية لا برهانية، وردود الرّازي كانت على شاكلة أدلتهم.

ولكنّ الرازي ختم كلامه ببيان المعنى الصحيح للآية والسبب الحقيقي في قول فرعون لهذا الكلام، فأتى بكلام رصين متقن، حيث قال: "والذي عندي في تفسير هذه الآية أن فرعون كان من الدهرية وقرضه من ذكر هذا الكلام إيراد شبهة في نفي الصانع، وتقديره أنه قال: إنّا لا نرى شيئاً نحكم عليه بأنه إله العالم فلم يجز إثبات هذا الإله، أما إنه لا نراه فلأنه لو كان موجوداً لكان في السماء، ونحن لا سبيل لنا إلى صعود السموات، فكيف

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٤/٢٧-٥١٥.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢١١.

(٣) مفاتيح الغيب: ٥١٥/٢٧.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٥/٢٧.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٥/٢٧.

(٦) مفاتيح الغيب: ٥١٥/٢٧.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٥/٢٧.

يمكننا أن نراه؟ ثم إنه لأجل المبالغة في بيان أنه لا يمكنه صعود السموات قال: يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب، والمقصود أنه لما عرف كل أحد أن هذا الطريق ممتنع كان الوصول إلى معرفة وجود الله بطريق الحس ممتنعاً.^(١)

وقد نظر الرازي قول فرعون هذا بقوله تعالى: ﴿إِنِّي اسْتَطَعْتُ أَنْ أَبْتَنِي نَقْعًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَاتِي﴾ [الأنعام: ٣٥] فهذا القول كما يبين الرازي: "ليس المراد منه أن محمداً صلى الله عليه وسلم طلب نقعاً في الأرض أو وضع سلماً إلى السماء، بل المعنى أنه لما عرف أن هذا المعنى ممتنع فقد عرف أنه لا سبيل إلى تحصيل ذلك المقصود، فكذا ههنا غرض فرعون من قوله: يا هامان ابن لي صرحاً، يعني أن الاطلاع على إله موسى لما كان لا سبيل إليه إلا بهذا الطريق وكان هذا الطريق ممتنعاً، فحينئذ يظهر منه أنه لا سبيل إلى معرفة الإله الذي يثبتته موسى."^(٢)

* * *

الآية الثالثة: قوله تعالى:

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنِي مَرْيَمَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]

وأما هذه الآية فقد ذكر الرازي قبل أن يبدأ في تأويلها أن المشبهة يتمسكون بها لإثبات أن السماء مكان لله سبحانه وتعالى، ثم بين أن استحالة المكان على الله تعالى ثابتة بالدلائل القطعية، فعندها لابد من التأويل، ولم يذكر تلك الدلائل وأحال إلى بقية مواضع تفسيره التي ذكرت فيها تلك الدلائل بكثرة،^(٣) ثم ذكر وجهين للتأويل كلاهما تقبله اللغة ولا ينافي السياق ولا ينافي التنزيه، بل إنه ذكر أدلة على أن التأويلات التي أوردها مستخدمة في القرآن.

فأما الوجه الأول الذي ذكره في التأويل فأن يكون المراد: إلى محل كرامتي، وجعل ذلك رفعاً إليه للتخيم والتعظيم، فهو كقوله تعالى على لسان إبراهيم: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَّهَدِينَ﴾ [الصافات: ٩٩] وإنما ذهب إبراهيم من العراق إلى الشام، وكقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٠٠]. وكما يقول السلطان: ارفعوا هذا الأمر إلى القاضي، وكما يسمى الحجاج زوار الله، ويسمى المجاورون حيران الله، والمراد من

(١) مفاتيح الغيب: ٥١٥/٢٧.

(٢) مفاتيح الغيب: ٥١٥-٥١٦.

وهذه شبهة أثارها فرعون، وقد رد الرازي عليها بقوله: "واعلم أن هذه الشبهة فاسدة؛ لأن طرق العلم ثلاثة الحس والخبر والنظر، ولا يلزم من انتفاء طريق واحد وهو الحس انتفاء المطلوب، وذلك لأن موسى عليه السلام كان قد بين لفرعون أن الطريق في معرفة الله تعالى إنما هو الحجة والدليل كما قال: ﴿قَالَ رَبُّكَ الرَّبُّ الْكَرِيمُ﴾ [الشعراء: ٢٦] وقال: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٨] إلا أن فرعون لخبثه ومكره تغافل عن ذلك الدليل، وألقى إلى الجهال أنه لما كان لا طريق إلى الإحساس بهذا الإله وجب نفيه." مفاتيح الغيب: ٥١٦/٢٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٣٨/٨.

كل ذلك التفضيم والتعظيم.^(١) فكلمة (إلى) موجودة في كل الأمثلة السابقة مع أنه لم يلزم أن يكون الإله موجوداً في ذلك المكان، فكذلك ههنا.^(٢)

وأما الوجه الثاني: أن يكون قوله: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] معناه أنه يُرفع إلى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله؛ ففي الأرض قد يتولى الخلق الحكم، أما في السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر إلا الله. فهو كقوله تعالى: ﴿وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠].^(٣)

ثم ختم الردّ عليهم بأنه على فرض صحّة كون الله في مكان، فإن هذه الآية لا تصلح شاهداً لهذا المعنى؛ لأنّ ارتفاع عيسى إلى مكان الله ليس سبباً للنفع، إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلبه من الثواب والراحة، فعندها لابدّ من حمل اللفظ على أنّ المراد: ورافعك إلى محل ثوابك ومجازاتك،^(٤) وهذا وجه ثالث في التّأويل، وهو في الحقيقة رد خطابي من الرّازي لا برهاني.

* * *

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]

عند هذه الآية بيّن الرّازي تمسك المشبهة بها واستدلالهم من خلالها على أنّ الله في مكان وجهة، وذلك من خلال لفظ (عند) المشعر بذلك.^(٥)

وحين أراد الإجابة عن إشكالهم اكتفى بردّ القارئ إلى ما ذكره سابقاً من أدلة عقلية ونقلية عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْمَرْثَىٰ﴾ [الأعراف: ٥٤] تثبت أنه يمتنع كونه تعالى حاصلاً في المكان والجهة، وهو أكثر موضع توسع فيه الرّازي في ذكر الأدلة.^(٦)

لينتقل بعد ذلك إلى الحكم على الآية بوجوب تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وذكر في تأويلها عدة وجوه محتملة، هي:

الوجه الأول: أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ولا شك أن هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا ها هنا. وأيضاً جاء في الأحاديث القدسية أنه سبحانه وتعالى قال عن نفسه: (أنا عند المنكسرة قلوبهم

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٣٨/٨. ٢٦٢/١١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٤٥/٢٦.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٣٨/٨. ٢٦٢/١١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٣٨/٨.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٤٥/١٥.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٤٥/١٥.

لأجلي^(١) ولا خلاف أن هذه العندية ليست لأجل المكان والجهة، فكذا هنا.

والوجه الثاني: أن المراد القرب بالشرف، يقال: للوزير قربة عظيمة من الأمير، وليس المراد منه القرب بالجهة، لأنَّ البواب والفرّاش يكون أقرب إلى الملك في الجهة والحيز والمكان من الوزير، فعلمنا أن القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة.

والوجه الثالث: أن هذا تشريف للملائكة بإضافتهم إلى الله من حيث إنه أسكنهم في المكان الذي كرّمه وشرفه وجعله منزل الأنوار ومصعد الأرواح والطاعات والكرامات.

والوجه الرابع: إنما قال تعالى في صفة الملائكة: (الذين عند ربك) لأنهم رسل الله إلى الخلق كما يقال: إن عند الخليفة جيشاً عظيماً، وإن كانوا متفرقين في البلد، فكذا هذه الآية.^(٢)

* * *

^(١) حديث ذكره الغزالي في كتابه بداية الهداية، ولا ذكر له في كتب الحديث المسندة، كما يفهم من كلام الحافظ السخاوي. ينظر: المقاصد الحسنة: ص ١٦٩.

^(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٥/٤٤٥-٤٤٦.

المطلب الثالث: آيات الإحاطة والقرب والمعية والكون في كل مكان.

وردت آيات قد يوهم ظاهرها أنّ الله معنا بذاته وقريب منّا مكاناً، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلِئِنْ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْآرِيدِ﴾ [لق: ١٦].

والقرب هو نسبة بين أمرين المعتبر فيه ضيق المسافة بينهما أو انعدامها، فيكون القرب في أكمل صورته هو الاتصال والملاصقة، ولما كان القرب لغة من صفات الأجسام فقد قام الرّازيّ وعلماء الأشاعرة وكثير من علماء بقية الفرق بصرف القرب الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز عن ظاهره، ومقصودهم تنزيه الله عن صفات الحوادث؛ لأنّ القرب بحسب اللغة يقتضي الكون في مكان، والله تعالى قد تنزّه عن المكان والزمان، وكذلك الأمر في المعية والإحاطة.^(١)

الآية الأولى: قوله تعالى:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]

قد حدّد الرّازيّ رأيه بوضوح عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، حيث قال: "ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ."^(٢)

وهو يستدلّ من خلال نظم الآية على أنّ القرب المذكور فيها ليس قرباً بالجهة، ويعدّ هذه الآية من أقوى الدلائل على ذلك؛ لأنه تعالى لو كان قربُه قرب مكان لما كان قريباً من الكل، فإذا كان قريباً من حملة العرش كان بعيداً من غيرهم، وإذا كان قريباً ممن هو بالشرق كان بعيداً ممن هو بالمغرب.

ولكن الآية دلّت على كونه تعالى قريباً من الكل، فلا بدّ أنّ يكون القرب المذكور في هذه الآية ليس قرباً بحسب الجهة.^(٣)

وكان الرّازيّ قبل ذلك قد ذكر الأدلة العقلية التي ذكرها سابقاً عندما ناقش أدلة الاستواء وبيّن بطلان واستحالة كون الله في مكان.

وأضاف أيضاً من الأدلة العقلية: أنه لو كان في مكان مشاراً إليه بالחסّ لكان منقسماً، إذ يمتنع أن يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد، فإن كان كبيراً لكان منقسماً ولكانت ماهيته مفتقرة في تحققها إلى تحقق كل

(١) ينظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: ٨٣٠/٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦١/٥.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦١/٥.

واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره، فلو كان في مكان لكان مفتقراً إلى غيره، والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر إلى الخالق، وذلك في حق الخالق القديم محال، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه بالمكان.^(١)

ومن هذه الأدلة العقلية التي ذكرها الرازي: أنه لو كان الله سبحانه وتعالى في المكان لكان إما أن يكون غير متناه من جميع الجهات، وهذا محال وباطل عقلاً؛ لأن البراهين القاطعة دلّت على أن فرض بُعد غير متناه محال، أو أن يكون غير متناه عن جهة دون جهة، محال أيضاً لهذا الوجه المتناهي، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناهيًا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه، فيلزم منه كونه تعالى مركباً من أجزاء مختلفة الطبائع، والخصم لا يقول بذلك، أو كان متناهيًا من كل الجوانب، وهذا باطل بالاتفاق بين كل المسلمين، فبطل القول بأنه تعالى في الجهة، وأنّ القرب المقصود به قرب المكان.^(٢)

والأدلة التي ذكرها الرازي قطعية برهانية لا تقبل الطعن، والتقسيمات التي ذكرها في هذه الأدلة حاصرة، فكلامه صحيح فيما ذهب إليه من وجوب تأويل هذه الآية وأمثالها.

وبعد أن أبطل الرّازي هنا المعنى التشبيهي من خلال الآية والأدلة العقلية، ذكر احتمالين لمعنى القرب لا مانع منهما عقلاً كما أنّ اللغة تقبلهما، المعنى الأول: أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم، والمعنى الثاني: أن المراد من هذا القرب العلم والحفظ، ومثّل لذلك بأن المسلمين يقولون: إنه تعالى بكل مكان، ويريدون بذلك: التدبير والحفظ والحراسة.^(٣)

وعلى المعنى الثاني حمل الرّازي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]،^(٤) وقوله: ﴿وَيَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [لق: ١٦]،^(٥) وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧].^(٦)

إذا فالرّازي ذكر تأويلين محتملين للآية دون أن يختار ويرجح أحدهما، لأنه لا دليل قاطع على ذلك، ولكنه لم يذكر كل الوجوه المحتملة، فقد ذكر وجوهاً أخرى للتأويل في كتابه (لوامع البينات)، منها: أنه قريب بالإجابة ممن يدعوه.^(٧)

أما في آيات أخرى فإنه يجزم بالتأويل الذي اختاره؛ لأنّ سياق النصّ يأبى غيره كما في قوله تعالى: ﴿لَا

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦١/٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦١/٥.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦٢/٥.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٤٩/٢٩.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٤/٢٨.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩٠/٢٩.

(٧) ينظر: لوامع البينات: ص ٣٥٨.

تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا ﴿التوبة: ٤٠﴾ حيث قال: "لا شك أن المراد من هذه المعية: المعية بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة." (١)

* * *

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣]

وعند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣] ذكر الرازي تمسك المجبِّمة والمشبَّهة بهذه الآية، للدلالة على أن الله في السماء، مع أن نسبة السماء والأرض إلى الله واحدة في الآية، فإذا نسبنا له كونه في السماء بذاته فسيكون أيضاً في الأرض بذاته، وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معاً وهو محال عقلاً، لكن المجبِّمة قالوا: لا نلتزم أن يكون في الأرض بذاته؛ لأننا نقول أجمعنا على أنه ليس بموجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ على ذلك الظاهر، واستدلوا لبقاء هذا الظاهر بقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]. (٢)

وقولهم: لا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، كلام مقبول وصحيح، ولذلك ناقش الرازي هذه المقولة، وبيَّن أن هذا الظاهر أيضاً غير مراد بل لا يجوز، وذكر على ذلك عدة أدلة:

منها: أن الله تعالى قال: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢] وقال ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: ٦] فبيَّن أن كل ما في السموات والأرض مملوك لله تعالى، فلو كان الله أحد الأشياء الموجودة في السموات للزم كونه مملوكاً لنفسه، وذلك محال.

وقد أورد الرازي اعتراضاً محتملاً على هذا الدليل، فقد يقول المشبهة: إن كلمة (ما) في الآية مختصة بمن لا يعقل فلا يدخل فيها ذات الله تعالى. ثم ردَّ الرازي على هذا الكلام بأنه غير مسلم، واستدلَّ باستخدام القرآن لكلمة (ما) في حق الله عز وجل، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الأنعام: ٥١] و﴿وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٥-٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٣]. (٣)

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [الأنعام: ٣] إما أن يكون المراد منه أنه موجود في جميع السموات، أو المراد أنه موجود في سماء واحدة. فإن كان المراد الثاني ففيه ترك للظاهر دون دليل، وإن كان المراد

(١) مفاتيح الغيب: ٥١/١٦.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨١/١٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

الأول فهو على قسمين، فإما أن يكون الحاصل منه تعالى في أحد السموات عين الحاصل منه في سائر السموات أو غيره، والقسم الأول: يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل، والقسم الثاني: يقتضي كونه تعالى مركباً من الأجزاء والأبعاض وهو محال.^(١)

ومنها: أنه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات أو لا يقدر؟ فإن كان لا يقدر فهذا حكم على الله بالعجز، فلا يجوز، وإن كان يقدر فهو يقتضي أنه تعالى لو فعل ذلك لصار سبحانه تحت هذا العالم، وهذا خلاف ما يعتقدون من كونه فوق العالم بذاته ولا يجوز كونه تحت العالم.^(٢)

ومنها: أن الله لو كان موجوداً في السموات لكان محدوداً متناهياً، وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكناً، وكل ما كان كذلك فلا بد أن يكون اختصاصه بالمقدار المعين دون مقدار آخر عائد لتخصيص مخصص وتقدير مقدر، وكل ما كان كذلك فهو محدث.^(٣)

ثم انتقل الرازي إلى ذكر الأدلة النقلية، فذكر أن الله تعالى قال في مواضع أخرى من القرآن: ﴿وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْآرِيدِ ۝﴾ [لق: ١٦]، وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فهذه الآيات ظاهراً يُثبت كون الله في كل مكان، وعليه فتأويل هذه الآيات ليس بأولى من تأويل تلك الآية.^(٤)

كما ذكر الرازي أن مما استدلل به المشبهة أن من القراء من يقف عند قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ ثم يبتدئ فيقول: ﴿وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ [الأنعام: ٣] والمعنى: أنه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض، فيكون قوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ﴾ صلة لقوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّهُمْ﴾.^(٥)

وهذا الدليل من المشبهة لم يرد عليه الرازي، وذلك لأنه أثبت فيما سبق استحالة المكان على الله تعالى، وعليه؛ فإن الوقف على قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [الأنعام: ٣] لا يسوغ لنا حمل هذا الجزء من الآية على ظاهره، فهو واجب التأويل، فيسقط استدلالهم.

وبعد أن بين الرازي أن التأويل واجب في الآية، ذكر الوجوه المحتملة للتأويل دون أن يرجح بينها، وهي ثلاثة:

الأول: أن قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] يعني: وهو الله في تدبير السموات والأرض، كما يقال: فلان في أمر كذا، أي: في تدبيره وإصلاح مهماته، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨١/١٢.

الْأَرْضِ إِلَهُ ﴿﴾ [الزخرف: ٨٤].

والثاني: أن قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ﴾ كلام تام، ثم ابتداء وقال: ﴿فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَجَهْرَهُمْ﴾ [الأنعام: ٣] والمعنى: أن الله سبحانه وتعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة، ويعلم في الأرض سرائر الإنس والجن.^(١)

والثالث: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير، وتقديره: وهو الله يعلم في السموات وفي الأرض سرهم وجهرهم.^(٢) وهذا التأويل مع احتمالاه وصحته إلا أن فيه تكلف واضح، وفي التأويلين السابقين غنى عنه، فالآية تستقيم دون أن نقدم ونؤخر فيها.

الرابع: أن يكون المراد من لفظ الجلالة (الله) المعبود، فيصبح معنى الآية: وهو المعبود في السماء والأرض، ويكون الضمير (هو) لإفادة الحصر، وبذلك يزول إشكال وشبه المشبهة، إلا أن هذا الوجه من التأويل لا يصح إلا إذا جعلنا لفظ الجلالة (الله) اسماً مشتقاً، فأما لو جعلناه اسم علم شخص قائم مقام التعيين لم يصح إدخال ضمير الحصر عليه.^(٣)

وقد استدلل الرازي بسياق الآيات ليبين صحة ما ذهب إليه من وجوب تأويل الآية وصرفها عن ظاهرها، فهذه الآية سبقت بآيتين هما قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١-٢] والمقصود منهما إقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار وكمال قدرته، فجاءت هذه الآية لبيان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، فدلّت على كمال العلم، وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الإلهية، وحينئذ تبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بإنكار المعاد، وصحة الحشر والنشر.^(٤)

وهنا نجد اتّساق الرّايّ في منهجه في تأويلاته، حيث إنّه لم يفعل ما فعلته المشبهة من تأويل آيات القرب والمعية وترك آيات الاستواء على ظاهرها، فجعلوا آيات المعية من المتشابهة وآيات الاستواء من المحكم وحملوا تلك على هذه، أما الرّايّ فعّد الجميع من المتشابهة فأول الجميع حينما وجدت الدواعي العقلية والشرعية لذلك، فلم يكن تأويله تابعاً لأرائه بل كان وفق الضوابط الصحيحة، وهذا المعنى قد نبّه عليه الرّايّ في تفسيره لآيات المعية، فقال: "إذا جوّزنا التّأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع."^(٥)

إنّ البحث بتجرّد يوصل الباحث إلى أنّ آيات الاستواء فيها ما يمنع كونها محكمة وبالتالي منع حملها على ظاهرها ووجوب تأويلها كما الأمر في آيات المعية، ففي آيات الاستواء أو الفوقية وفي آيات المعية الاستحالة

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨٢/١٢.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨١/١٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ٤٤٩/٢٩.

العقلية موجودة، والتعبير المجازي حاضر مستخدم عند العرب، والآيات المحكمة التي تُصَرَّف إليها واحدة، وذلك خلافاً لما فعلته المشبهة، وقد ردَّ الرَّازِيَّ عليهم، بأنه إذا جاز حملُ المعية على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة، فلم لا يجوز حملُ الفوقية والاستواء في الآيات الواردة فيها على الفوقية بالقهر والقدرة والسلطان؟!^(١)

* * *

الآية الثالثة: قوله تعالى:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]

عند هذه الآية نجد الرازي لم يفصل القول فيها كغيرها من الآيات، ولعل ذلك اكتفاء منه بما كتب في تفسير غيرها مما سبقها من الآيات، لا سيما وأنَّ سورة الحديد في الجزء السابع والعشرين، أي في أواخر المصحف، فذكر فقط وجوه التأويل دون أدلة ذلك التأويل وهذه الوجوه هي أن المراد بالمعية إما المعية بالعلم وإما المعية بالحفظ والحراسة.^(٢)

وكان الرَّازِيَّ قد بيّن سابقاً أنَّ كلمة (مع) إذا استعملت في متمكّنين يُفهم منها اقترانهما بالذات، كقولنا: زيد مع عمرو، فإذا استعملت هذه الكلمة، وكان الله في مكان -على دعوى من قال: إنَّ الله مكانه فوق العرش- ونحن متمكّنون، فينبغي أن يكون قوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] للاقتران بالذات، والأمر ليس كذلك بالمشاهدة، فلما قالوا: لا بدَّ أن تحمل كلمة (مع) على المجاز، وهو المعية بالعلم والنصرة، ردَّ عليهم الرَّازِيَّ وقال: كلمة (على) في آية الاستواء كذلك تستعمل لكون حكمه على الغير، كقول القائل: لولا فلان على فلان لأشرف على الهلاك، فلماذا لا نقول في (استوى على العرش): إنه استوى عليه بحكمه، كما نقول: هو معنا بعلمه؟!^(٣) ما هذا إلا تحكُّم واضح ناشئ عن اعتقاد كون الله موجوداً بذاته فوق العرش، قال الرَّازِيَّ: "وليس تأويل هذه الآيات [أي: آيات المعية] لنفي الآيات التي تمسَّكوا بها على ظاهرها [أي: آيات الاستواء] أولى من العكس".^(٤)

وقد أوَّل ابن تيمية (٧٢٨هـ) آيات القرب والمعية، ثم ادَّعى أنَّ ما فعله لا يُعَدُّ تأويلاً، وأنَّ ما فعله هو الظاهر من النصِّ، فظاهر النصِّ كما يقول مقصود به القرب بالحفظ أو المعية بالعلم أو النصر، وأنَّ الأصل في المعية أنها لا تقتضي قرب الذات ووجودها معهم، "وذلك أنَّ كلمة (مع) في اللغة إذا أُطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال".^(٥) وهو في كلامه هذا يَرُدُّ على

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ٢٠٤.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٤٩/٢٩.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٣٨/٢٥-١٣٩.

(٤) تأسيس التقديس: ص ٢٠٠.

(٥) مجموع الفتاوى: ١٠٣/٥.

كلام الرّازي الذي نقلناه آنفاً من أنّ كلمة (مع) إذا استعملت في متمكّنين يفهم منها اقترانها بالذات.

ورده على الرّازي غير صحيح، فالصواب ما قاله الرّازي؛ لأنّ الأصل في لفظ (مع) إذا أطلق على ما له ذات أن تكون المعية عندها بالذات، فإنّ صُرفت المعية لصفة من صفات الذات كان هذا مجازاً وصرفاً للظاهر؛ لأنّ الأصل في الكلام أن يكون عن الذات لا الصّفات، ولولا القرينة العقلية المانعة من حمل الآية على ظاهرها لما جاز لنا صرفها عنه.

قال أبو حيان (٧٤٥هـ): "وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التّأويل فيها، وأنها لا تُحمل على ظاهرها من المعية بالذات، وهي حُجّة على مَنْ منع التّأويل في غيرها مما يجرى مجراها من استحالة الحمل على ظاهرها." (١) وقال الرّازي: "انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيّز، فإذا قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] لابدّ فيه من التّأويل." (٢)

وهكذا نجد أن الرّازي -وغيره من الأشاعرة- قد اتفق مع المشبهة في ضرورة تأويل آيات المعية والقرب، ولكن الرّازي حين أوّل تلك الآيات فقد قام بذلك وفق منهج متناسق غير مضطرب، فقد قام بتأويل كلّ الآيات التي تنسب إلى الله المعية والقرب، حيث قال: "إذا جوّزنا التّأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع." (٣) وهو محقّ في ذلك، بخلاف المشبهة الذين قام منهجهم على التحكّم، فأوّلوا بعض الآيات ومنعوا التّأويل في بعض الآيات مع تحقق كلّ شروط التّأويل في الآيات التي امتنعوا من تأويلها، بل إنّ ما تركوا تأويله وحملوه على ظاهره أقرب إلى التّأويل مما أوّلوه، فمثلاً آيات المعية التي أوّلوها، بعضها وردّ على سبيل الحصر، كقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ وَلَا مَخْصَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]، والحصر نوع من أنواع التأكيد، بخلاف آيات الاستواء التي لا حصر فيها، فتكون أقرب للتصرف في ظاهرها، كما أنّ كلّ آيات المعية وردت بصيغة الجمل الاسمية التي تدلّ على الثبوت والدوام، أما آيات الاستواء فجاءت بصيغة الفعل (استوى)، والفعل وضعاً لا يدلّ على الثبوت والدوام، وما يدلّ على الثبوت والدوام أبعد عن التّأويل من الذي يفيد التجدد، فالاستواء إذاً أقرب إلى التّأويل من القرب والمعية، ومع ذلك فقد أوّل المشبهة القرب والمعية وأثبتوا الاستواء على ظاهره، أمّا الرّازي والأشاعرة فأوّلوهما جميعاً.

* * *

(١) البحر المحيط في التفسير: ١٠/١٠١.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٤٩/٢٩.

(٣) مفاتيح الغيب: ٤٤٩/٢٩.

المبحث الثاني: النصوص الموهمة للتركيب والتجسيم وموقف الرّازيّ منها

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: آيات اليد

المطلب الثاني: آيات الوجه

المطلب الثالث: آيات العين

المطلب الرابع: آيات الساق والجنب والقبضة واليمين

المطلب الخامس: آيات النور

المطلب الأول: آيات اليد

ورد لفظ اليد منسوباً إلى الله في آيات كثيرة، وبصيغ مختلفة، فمرة وَرَدَ بالإنفراد، كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقول الله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِيهِمْ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، ومرة وَرَدَ بالثنائية كما في قول الله تعالى مخاطباً إبليس: ﴿قَالَ يَبْلِغُ مَا مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِكَ﴾ [ص: ٧٥]، وقول الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ومرة وَرَدَ بالجمع كما في قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١].

موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من هذه الآيات

منهج الأشاعرة جميعاً في التعامل مع هذه الآيات كان دائراً بين التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي، فهذا الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) صاحب المذهب يميل إلى التأويل الإجمالي، فيثبت لله صفة اليمين بلا كيف،^(١) ثم ينفي عنها أن تكون جارحة، حيث ذكر لقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِكَ﴾ [ص: ٧٥] أربعة احتمالات لليد، الأول: أن تكون بمعنى الجارحة، وقد نزه أبو الحسن الأشعري الله تعالى عن ذلك، الثاني: أن تكون بمعنى النعمة، وقد رد أبو الحسن الأشعري هذا القول من جهة اللغة، حيث إنَّ العرب لا تقول: عملتُ بيدي، ويريدون نعمتي، الثالث: أن تكون بمعنى القدرة، وقد ردَّ هذا التأويل؛ لأنه حينها لن يكون لآدم على إبليس مزية في ذلك، فكلاهما مخلوقان بالقدرة، والله تعالى أراد أن يُري إبليس فضل آدم عليه؛ إذ خلقه بيديه دونه، وعندما بَطَلَ عند أبي الحسن الأشعري هذه الثلاثة، قال بالاحتمال الرابع: وهو إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين، ولا توصفان إلا كما وصف الله تعالى.^(٢)

وهذا الكلام من أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) اختيار وميل إلى أحد نوعي التأويل الإجمالي حيث أثبت صفةً سمعية، لكنّه فوّض معناها إلى الله سبحانه وتعالى، ونفى عنها المعنى الحقيقي لليد عند العرب الذي هو الجارحة.

وقد لَحَّصَ لنا الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) اختياره ذلك حيث يقول: "إنَّ اليمين صفتان قائمتان بالذات، لا نتوصل بالعقل إلى معرفتهما لولا ورود السمع... وكل صفة سمعية فتفصيل القول فيها موقوف على السمع، كما يتوقف أصل إثباتها على السمع."^(٣)

(١) ينظر: الإبانة: ١٢٥/٢.

(٢) ينظر: الإبانة: ١٣٢/٢-١٣٤.

(٣) الشامل: ص ٣٢٢. باختصار يسير.

ولابدّ من التنبيه على أنّ تسمية أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) هنا لليد صفة يعدّ منه تأويلاً للآية، إذ إنّ اليد في حقيقة اللغة هي الجارحة التي هي جسم وعضو مركب تقوم بها الصّفات، والصفة معنى يقوم بالجسم لا بصفة ثانية، فاليد لا تكون صفة إلا مجازاً. ولعلّ أبا الحسن الأشعري فعل ذلك لأنه رأى أنّ يُقرّب الأمر إلى العوام الذين فهموا من اليد الجارحة، فأراد أن يصرفهم عن الجارحة فقال لهم: هي صفة، فلا يمكن أن نقول: اليد هنا هي الجارحة والعضو ثم نقول: وهي صفة لله سبحانه، ومن قال ذلك من المجسّمة فهو متناقض في كلامه، ولذا نصّ أبو الحسن الأشعري صراحة أنّ اليد هنا ليست جارحة.

ومن خلال ردّ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) على مَنْ قال: إنّ اليد هنا إن لم تكن بمعنى النعمة فهي بمعنى الجارحة،^(١) يتبيّن أنه يناقش المعتزلة الذين يرفضون التّأويل الإجمالي ولا يقبلونه، ويوجبون التّأويل التفصيلي، وهنا يظهر أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري لم يرفض التّأويل التفصيلي، إنما رفض أن يكون هو الطريق الوحيد في فهم الآية، وببّين صحة التّأويل الإجمالي. فالمعتزلة يرفضون مسلك التّأويل الإجمالي في التعامل مع آيات الصّفات ويقولون فقط بالتّأويل التفصيلي، وهذا أحد الوجوه التي يفترق بها الأشاعرة عن المعتزلة في التعامل مع آيات الصّفات.

وأما عن تأويل اليد بالقدرة، فقد رفضه هنا فقط لأنه رأى أنّ في ذلك إبطالاً لتفضيل آدم على إبليس، لا لكونه يرفض التّأويل التفصيلي. وقد نبّه على ذلك البيهقي (٤٥٨هـ) حيث ذكر أنّ اليد في غير هذه الآية تأتي بمعنى القوة، وبمعنى الملك والقدرة، وبمعنى النعمة، وتأتي زائدة، أما في هذه الآية فلا تأتي بهذه المعاني؛ لأنّ الاشتراك يقع حينئذ بين آدم وإبليس، فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص، فلم يبق إلا أن تُحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفاً له، دون خلق إبليس.^(٢) وكلام البيهقي هنا ومن قبله الإمام الأشعري دليل على أنهما وجدا في تأويل اليد بالقدرة إشكالات لا يمكن معها القول به، لا أنهما يرفضان مبدأ التّأويل التفصيلي، فلا يعني تأويل لفظ اليد في آية تأويلاً تفصيلياً أن تكون كل الآيات الواردة فيها اليد مؤولة تأويلاً تفصيلياً، بل قد يكون التّأويل فيها إجمالياً، وقد تُحمل على حقيقتها كأن تكون أضيفت للمخلوق، كما أنه لا يعني إن حمل عالم آية من الآيات على التّأويل الإجمالي أن يُحمل كلّ الآيات عليه، بل لكل آية سياق ولكل آية درجة وضوح تختلف عن الآيات الأخرى.

ومع ذلك فقد نقل الرّازي^(٣) وغيره من أئمة المذهب^(٤) عن الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) قولاً آخر بتأويل اليد بالقدرة، فيكون الأشعري قد سلك كلا طريقي التّأويل.

(١) ينظر: الإبانة: ١٣٦/٢.

(٢) ينظر: الأسماء والصّفات: ص ٣٠٢.

(٣) ينظر: نهاية العقول: ٤٧٤/٣.

(٤) ينظر: شرح المقاصد: ١١٠/٢. وتحريير المطالب: ص ١٧٤.

موقف الرّازي من هذه الآيات

عدّ الرّازي الكلام عن هذه الآيات من الأمور المهمة وذلك لورود آيات كثيرة فيها ذكر لليد مضافة لله تعالى،^(١) وذكر أقوال الفرق فيها، وبدأ بأقوال المجسّمة الذين ذهبوا إلى أنّ اليد في هذه الآيات عضو جسماني كما هي في حق المخلوقين، واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَجْعَلْ يَمِينَهُ يَمِينًا أَمْ لَهُمْ أُيْرٌ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، ووجه استدلالهم أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام؛ لأنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلهاً. واحتجوا أيضاً بأن اسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء آخر لا يجوز؛ لأنه ترك للظاهر.^(٢)

وقد نبّه الرّازي على أنّ إبطال كلامهم يكون بإبطال الأصل الذي انطلقوا منه، ألا وهو التجسيم، وهو في ذلك محقّ، فلا مانع إنّ كان الله جسماً من حَمَلِ اليدين على الجارحة، بل الأصل حملها على ذلك، وأمّا إنّ ثبت استحالة الجسمية على الله فعندها يستحيل أنّ تكون اليدان جارحتين، ويبطل كلامهم من أساسه، ولذلك بعد أن أبطل الرّازي أصل معتقدهم الذي انطلقوا منه وهو التجسيم لم يَعدْ للرّد على شبههم التي ذكروها، لأن بطلان الأصل بطلان للفرع.

واستدل الرّازي على بطلان كون الإله جسماً بثلاثة أدلة:

الأول: أنّ الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدّثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدّث.

الثاني: أنّ كلّ جسم هو متناه في المقدار، وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدّث.

الثالث: أنّ كلّ جسم هو مؤلّف من الأجزاء، وكلّ ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال، وكلّ ما كان كذلك افتقر إلى ما يركّبه ويؤلّفه، وكلّ ما كان كذلك فهو محدّث.^(٣)

وقد انتهج الرّازي هذا النهج في غالب آيات الصّفات، فكان يأتي بالأدلة القطعيّة على بطلان كون الله تعالى جسماً، ليصل بعد ذلك إلى أنّ اللفظ المنسوب إلى الله لا بدّ من أن يؤوّل ويترك ظاهره، بل إنّ القسم الأول من كتابه (تأسيس التقديس) وهو يعدل ثلث الكتاب خصّصه لبيان استحالة الجسمية على الله تعالى.

ومع أنه في هذا الموضوع من تفسيره لم يناقش المجسمة في استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ أَجْعَلْ يَمِينَهُ يَمِينًا أَمْ لَهُمْ أُيْرٌ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥] إلا أنه في موضع آخر من تفسيره تعرض لشبهات المجسمة التي قالوها انطلاقاً من هذه الآية وفندّها، حيث قالوا: إن الله تعالى جعل عدم هذه الأعضاء لهذه الأصنام دليلاً على عدم إلهيتها، فلو لم تكن هذه الأعضاء موجودة لله تعالى

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأُنْزِلُوا بِمَا قَالُوا أَلَمْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأُنْزِلُوا بِمَا قَالُوا أَلَمْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَأُنْزِلُوا بِمَا قَالُوا أَلَمْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

لكان عدمها دليلاً على عدم الإلهية وذلك باطل، فوجب القول بإثبات هذه الأعضاء لله تعالى.^(١)

وقد أجاب الرازي عن كلامهم هذا -الذي قد يلتبس على كثير من الناس- من وجهين:

الوجه الأول بين فيه الرازي أن المقصود من هذه الآية: بيان أن الإنسان أفضل وأكمل حالاً من الأصنام؛ لأن الإنسان له رجل يمشي بها، وله يد يبطش بها، وله عين يبصر بها، وله أذن يسمع بها، أما الصنم فرجله غير ماشية، ويده غير باطشة، وعينه غير مبصرة، وأذنه غير سامعة، وإذا كان الأمر كذلك فإن الإنسان أفضل وأكمل حالاً من الأصنام، واشتغال الأفضل الأكمل بعبادة الأخس الأدون جهل، فهذا هو المقصود من ذكر هذا الكلام، لا ما ذهب إليه المشبهة جهلاً منهم بربهم.^(٢)

وأما الوجه الثاني الذي أورده الرازي فهو بيان أن المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التي ذكرها قبل هذه الآية وهي قوله: ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرٌ وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٢] يعني كيف تحسن عبادة من لا يقدر على النفع والضرر، ثم قرر الله تعالى ذلك بأن هذه الأصنام لم يحصل لها أرجل ماشية، وأيد باطشة، وأعين باصرة، وأذان سامعة، ومتى كان الأمر كذلك لم تكن قادرة على الإنفاع والإضرار، فامتنع كونها آلهة، أما إله العالم سبحانه وتعالى فهو وإن كان متعالياً عن هذه الجوارح والأعضاء إلا أنه موصوف بكمال القدرة على النفع والضرر، وهو موصوف بكمال السمع والبصر، فظهر الفرق بين الخالق سبحانه وبين هذه الأصنام التي يعبدونها.^(٣)

* * *

أدلة إقناعية من الرّازي لبيان بطلان نسبة الجوارح لله

وعند قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَى﴾ [ص: ٧٥] ذكر ما يعتقده المجسّمة من إثبات الجوارح والأعضاء لله تعالى من خلال هذه الآية وما أشبهها، ثم عَقَّبَ بأنه ذَكَرَ في تفسيره كثيراً من الدلائل العقلية التي تفيد نفي ذلك نفيّاً قاطعاً، فاكتمى في تفسير هذه الآية بذكر أدلة إقناعية لا برهانية أوصلها إلى اثني عشر دليلاً.^(٤)

ولعله فعل هذا ليسهل على العامي فهمها وتزول شكوك التجسيم من قلب من عشت فيه خصوصاً وأن مذهب التجسيم يستهوي العوام؛ لأنه يصعب عليهم إدراك موجود ليس جسماً ولا قائماً بجسم، وقد كان الرّازي يعيش

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٣٢/١٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ يَمْسُوْنَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ آيَةٌ يَبْطِشُونَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ يَهَّأَ﴾ [الأعراف: ١٩٥]

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٣٢/١٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ يَمْسُوْنَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ آيَةٌ يَبْطِشُونَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ يَهَّأَ﴾ [الأعراف: ١٩٥]

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٣٢-٤٣٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ يَمْسُوْنَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ آيَةٌ يَبْطِشُونَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ يَهَّأَ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ يَهَّأَ﴾ [الأعراف: ١٩٥]

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٠/٢٦.

في بلدة (هراة) التي كثر في أهلها التجسيم، ومن هذه الأدلة والإلزامات التي ذكرها:

-إنَّ مَنْ قال إنه مركب من الأعضاء والأجزاء، فإما أن يُثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها، وإما أن يزيد عليها، فإن كان لا يزيد على ما في القرآن لزمه إثبات صورة لا يمكن أن يُزاد عليها في القُبْح؛ لأنَّ الحاصل من هذه الصورة مجردُ رقعة الوجه، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، ويكون عليها عيون كثيرة وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وجنب واحد وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿يَحْسِرَنَّ عَلَىٰ مَا قَرَضْتُ فِي جَنِّي اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] ويكون عليه أيدٍ كثيرة وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِن مَّاءٍ عَمَلَتِ أَيْدِيَنَا أَعْمَالًا﴾ [يس: ٧١]، وساق واحدة وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، ومعلوم أنَّ هذه الصورة أقبحُ الصور، ولو كان الموصوف بهذه الصفات عبداً لم يرغب أحد في شرائه، فكيف يقول العاقل إنَّ ربَّ العالمين موصوف بهذه الصورة؟! وأما إن كان المجسم يزيد على ما في القرآن ويُنقص، فحينئذ يبطل مذهبه في الحمل على مجرد الظواهر، ولا بدَّ له من قبول دلائل العقل.^(١)

-ومنها: أن يقال للمجسمة الذين أثبتوا الأعضاء لله تعالى: إنَّ أثبتتم له عضو الرجل فهو رجل، وإنَّ أثبتتم له عضو النساء فهو أنثى، وإن نفيتوهما فهو خَصِي أو عَيْنٍ، تعالى الله عن كل ذلك.^(٢)

-ومنها: أن الله في ذاته سبحانه وتعالى، إما أن يكون جسماً صلباً لا ينغمز البتة، فيكون حجراً صلباً، وإما أن يكون قابلاً للانغماز، فيكون لِيناً قابلاً للتفرق والتمزق، والله تعالى عن كل ذلك.^(٣)

-ومنها: أنه قد ثبت أن العالم كرة، فإن كان الله تعالى جسماً في جهة فوق بالنسبة إلى قوم كان في جهة تحت بالنسبة إلى قوم آخرين وذلك باطل، وإن كان في جهة فوق بالنسبة إلى الكل، فحينئذ يكون جسماً محيطاً بهذا العالم من كل الجوانب، فيكون إله العالم على هذا القول فلماً من الأفلاك.^(٤)

-ومنها: أنه إن كان الإله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك كان كالमित، وإن كان يفعل هذه الأشياء، كان إنساناً محتاجاً إلى الأكل والشرب والجماع، وذلك باطل،^(٥) وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

-ومنها: أننا لو اعتقدنا أنَّ الله جسم فلا يمكننا بحال من الأحوال الرّد على من ادّعى إلهية الشمس أو القمر أو النجوم.^(٦)

(١) ينظر : مفاتيح الغيب: ٤١٠/٢٦.

(٢) ينظر : مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦.

(٣) ينظر : مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦.

(٤) ينظر : مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦.

(٥) ينظر : مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦.

(٦) ينظر : مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦.

-ومنها: أنَّ هذا الجسم الذي قلتم به إن كان لا يمكنه أن يتحرك عن مكانه، كان كالمقعد العاجز، وإن كان بإمكانه الحركة، كان محلاً للتغيرات، فدخل تحت قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ لَا أُجِبُ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].^(١)

-ومنها: أنه سبحانه لو كان مركباً من الأجزاء والأبعاد لكان محتاجاً إليها، وذلك يمنع من كونه غنياً على الإطلاق، وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨].^(٢)

-ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ولفظ الأحد مبالغة في الوحدة، وذلك ينافي كونه مركباً من الأجزاء والأبعاد.^(٣)

وهذه الأدلة الثلاثة الأخيرة يظهر من خلالها كيف أن الرّازي لم يفهم المتشابه منفصلاً عن المحكم، بل فهمه في ضوئه، وعلى أساس أن المحكم هو الأصل في فهم المتشابه، وبذلك تكون آيات القرآن تؤدي معنى متناسقاً لا متناقضاً.

وعند قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، قال الرّازي: "قُتِبَ بهذه الوجوه أنه يتمتع كونه تعالى جسماً، فيمتنع أن تكون يده عضواً جسمانياً".^(٤)

وانطلاقاً من كلامه الرصين هذا يمكن القول: إنَّ اليد أو العين أو الوجه أو غيرها من الجوارح والأعضاء وكذا العلو والاستواء والمعية إذا أُضيفت إلى جسم فالأصل أن تُحمل على الجوارح والأعضاء وعلى علو المكان والاستقرار المكاني والمعية بالذات، أما إن أُضيفت إلى ما ليس بجسم فالأصل أن تُحمل على معنى مجازي من المعاني المحتملة في اللغة يُختار من خلال سياق الكلام.

وهذا الذي فعله الرّازي في الواقع لابد أن يكون أمراً متفقاً عليه بين العقلاء الذين يفهمون دلالات اللغة، فعندما يُقرأ قوله تعالى: ﴿فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جَبْرَكُمُ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: ١٢] يُعلم مباشرة أنَّ اليدين هنا ليستا جارحتين، لأنَّ النَّجْوَى ليست بجسم، وكذا قوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبا: ٤٦].

لذا فتأويل الرّازي وبقية الأشاعرة لهذه الآيات ليس نابعاً من جعل المذهب متبوعاً والنص القرآني تابعاً، وليس انطلاقاً من أصول كلامية وضعوها واتفقوا عليها ثم وجدوا الآيات القرآنية تخالف هذه الأصول فقاموا بتأويل الآيات، خلافاً لما يشيعه بعض الباحثين عنهم ويشنّعه عليهم، حيث قال أحدهم: "لما تعارضت عندهم الأصول العقلية التي قرروها بعيداً عن الشرع مع النصوص الشرعية وقعوا في مأزق ردِّ الكلِّ أو أخذ الكلِّ، فوجدوا في

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٢/٢٦.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١١/٢٦.

(٤) مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢.

التأويل مهرباً عقلياً ومخرجاً من التعارض الذي اختلقته أوهامهم.^(١)

* * *

الطرق المقبولة عند علماء الأشاعرة في التعامل مع آيات اليد

إنَّ الرَّاظِيَّ بعد أن بيّن استحالة المعنى الظاهر والحقيقي للفظ اليد، ذكر طرق العلماء المقبولة في التعامل مع أمثال هذه الآيات، فذكر التأويل الإجمالي بقسميه، القسم الأول: مَنْ أثبت صفة وهي مخالفة لصفة القدرة ومن شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء، ونسبه لأبي الحسن الأشعري، ثم نقل دليله حيث قال: "والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء"،^(٢) وبين الرازي أن قوله هذا هو أحد أقوال الإمام الأشعري في المسألة، فلم يقتصر الإمام الأشعري عليه، والقسم الثاني: مَنْ توقف في الإثبات والنفي، وكلا القسمين يقول بنفي المعنى الحقيقي لليد وهو الجارحة.^(٣)

ثم ذكر الرازي طريق التأويل التفصيلي، وفصل فيه، فبدأ ببيان أن لفظ اليد في اللغة يأتي على معانٍ كثيرة عدّة،^(٤)

وهو بعمله هذا يُدَلِّل على أن الآية ليست نصاً في موضوعها، بل هي تحتل معاني عدّة، ولذا يجوز التأويل فيها، أما لو لم يكن لها إلا معنى واحد لما جاز له أن يصرفها لمعان لا تعرفها العرب، ثم ذكر الرازي بعض معاني اليد في اللغة.^(٥)

وقد بين الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤] أن العرب تستخدم تعبير غل اليد وبسطها مجازاً عن البخل والجود، وعدّه مجازاً مشهوراً، واستشهد له بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الأنعام: ١٤٠] ثم ذكر أقوال أئمة العربية في العلاقة لهذا المجاز فقال: "قالوا: والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لدفع المال ولإنفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والأنامل. فقليل للجواد: فياوض الكف مبسوط اليد، وبسط البنان تره الأنامل. ويقال للبخل: كز الأصابع مقبوض الكف جعد الأنامل."^(٦)

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٥١. وينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١/٤١٤.

(٢) مفاتيح الغيب: ٣٩٦/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤].

(٦) مفاتيح الغيب: ٣٩٤/١٢.

وهو بهذا يبين أن ما ذهب إليه مجاز مستخدم عند العرب، وليس اختراعاً من عنده لجعل الآية توافق مذهبه.

ولم يغفل الرازي توافق هذا التأويل مع سياق الآيات، فذكر سؤالاً محتملاً مفاده أنه إذا كان المراد من قوله تعالى ﴿يَذُكُّ اللَّهُ مَعْلُومَةً﴾ [المائدة: ٦٤] البخل وجب أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] أيضاً البخل لتصح المطابقة، والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك؟!

فأجاب بجواب متقن حيث قال: "قوله: ﴿يَذُكُّ اللَّهُ مَعْلُومَةً﴾ [المائدة: ٦٤] عبارة عن عدم المكنة من البذل والإعطاء، ثم إن عدم المكنة من الإعطاء تارة يكون لأجل البخل، وتارة يكون لأجل الفقر، وتارة يكون لأجل العجز، فكذا قوله: ﴿عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل، وعلى هذا التقدير فإنه يزول الإشكال." (١)

وقد ذكر لقوله تعالى: ﴿بَلْ يَذَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، خمسة معانٍ، ودلّ على كل معنى بمثال لبيان صحته واستخدام العرب له، في حين تأتي اليد في اللغة على معانٍ أكثر من ذلك بكثير أوصلها ابن حجر (٨٥٢هـ) إلى خمسة وعشرين معنى ما بين حقيقة ومجاز. (٢)

وهذه المعاني الخمسة التي ذكرها الرازي هي: المعنى الأول: الجارحة، وهو المعنى الحقيقي لليد وبقيّة معانيها مجازية، (٣) والمعنى الثاني: النعمة، كقولك: لفلان عندي يد أشكره عليها، والمعنى الثالث: القوة، قال تعالى: ﴿أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥] حيث فسره العلماء: بذوي القوى والعقول، وحكى سيبويه (١٨٠هـ) أنهم قالوا: لا يد لك بهذا، والمعنى سلب كمال القدرة، والمعنى الرابع: الملك، يقال: هذه الضيعة في يد فلان، أي: في ملكه، قال تعالى: ﴿الَّذِي يَكْنُوهُ عُقْدَةُ الْكَافِرِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي: يملك ذلك، والمعنى الخامس: شدة العناية والاختصاص، قال تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات. (٤)

وبعد أن ذكر هذه المعاني الخمسة قال: "اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة." (٥) أي أنه نفى أن تحمل الآية على الجارحة؛ لأنها منفية قطعاً بما سبق ذكره من أدلة، كما أنه لم يحدد للآية معنى من المعاني المحتملة لليد؛ لأن النصّ يحتملها كلها على سبيل الظن ولا قاطع في المسألة،

(١) مفاتيح الغيب: ٣٩٤/١٢.

(٢) ينظر: فتح الباري: ٣٩٤/١٣.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٦٦.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ٣٩٥/١٢.

ولكنه مال إلى ترجيح معنى النعمة في كتابه (تأسيس التقديس).^(١) ففي تفسيره وقف من التأويل الإجمالي والتفصيلي موقف المحايد دون ترجيح جانب على آخر، وفي التأسيس مال إلى التأويل التفصيلي، وهذا يؤكد ما تم ذكره سابقاً من أن كلا الطريقتين معمول بهما عند أئمة الأشاعرة.

واختار في كتابه (تأسيس التقديس) عند قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِكَ يَدَيَّ أَتَكْبَرُ ۚ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ۝ ﴾ [ص: ٧٥] أن تكون اليد بمعنى القدرة، وذكر لذلك ثلاثة أدلة هي:

الدليل الأول: إن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكناً من الإيجاد والتكوين ونقل الشي من العدم إلى الوجود، فلما كان المسمى باليد كذلك كان المراد نفس القدرة.

والدليل الثاني: إن قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدوراً وإلا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى المخصص لكن المصحح للمقدورية هو الإمكان فهذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدور لله تعالى، ولا شك أن وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى، فلو فرضناه صفة أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال.

والدليل الثالث: إن إثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها، فلم يجز إثباتها لانعقاد الإجماع على أن إثبات صفة من صفات الله من غير دليل لا يجوز.^(٢) وهذه أدلة قوية من الرازي، ولا بد لكل عاقل أن يسلمها للرازي، خصوصاً لدليله الثاني، لأنه دليل عقلي قطعي يقيني.

* * *

الإشكالات الواردة على التأويل التفصيلي لآيات اليد

وقد ذكر الرّازي أنّ غالب المفسرين اختاروا تأويل اليد في قوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤]، بالقدرة أو النعمة، وقد أورد إشكالاً على هذين التأويلين ثم أجاب عنه.

والإشكال هو إن فُسرَت اليد بالقدرة فإن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة، وإثبات الأيدي تارة أخرى، وإن فُسرَت اليد بالنعمة فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله سبحانه غير محدودة.^(٣)

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٦٧.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٦٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٦/١٢.

وهذا الإشكال في الحقيقة أورده الباقلاني (٤٠٣هـ) حيث لم يُنف أن تأتي اليد في اللغة بمعنى القدرة أو النعمة، ولكن التنشئة دعت له للقول بأن القدرة والنعمة غير مرادتين من الآية.^(١)

وقد أجاب الرّازي عن هذا الإشكال -إن فسّرنا اليد بالقدرة- بأن اليهود جعلوا قولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم، فقيل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، أي: ليس الأمر على ما وصفتُم الله به من البخل، بل هو سبحانه جواد على سبيل الكمال، فإن من أعطى بيديه أعطى على أكمل الوجوه.^(٢) أي أعطى بغاية السخاء مع كمال القدرة على ذلك، وقد ذكر الرّازي قبل ذلك أن عدم التمكن من البذل والعطاء يكون تارة لأجل البخل وتارة لأجل الفقر وتارة لأجل العجز.

وأما إن فسّرنا اليد بالنعمة فالجواب من وجهين، الأول: أن التنشئة بحسب الجنس، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها، مثلاً: نعمة الدين ونعمة الدنيا، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن.

الثاني: أن المراد بالتنشئة المبالغة في وصف النعمة، كقولهم (لبيك) حيث إن معناه: إقامة على طاعتك بعد إقامة، وقولهم (سعديك) معناه: مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين، فكذلك الآية هنا المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة، وليست كما ادّعى اليهود من أنها مقبوضة ممتنعة.^(٣)

وذكر في كتابه (مفاتيح الغيب) لقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَكَ﴾ [ص: ٧٥] احتمالات ثلاثة، الأول: أن تكون بمعنى القدرة، والثاني: أن تكون بمعنى النعمة، والثالث: أن تكون زائدة للتأكيد، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الأعراف: ٥٧].^(٤)

وفي كتابه (الإشارة في أصول الكلام) ذكر قول الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) من أن اليد في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَكَ﴾ [ص: ٧٥] صفةٌ معنى زائدة على الصفات السبع، ثم عَقَّب عليه بقوله: "الأصح حمل اليدين على القدرة"^(٥)، فهذا العبارة منه ترجيح للتأويل التفصيلي مع عدم رفضه للتأويل الإجمالي الذي قال به أبو الحسن الأشعري، حيث إنه عبر بلفظ الأصح، ومقابل الأصح الصحيح لا الباطل، فالرّازي لم يُبطل قول أبي الحسن الأشعري، لكنه رأى أن هناك قولاً أقوى منه، فتقوية الرّازي للتأويل التفصيلي لا يعني رده للتأويل الإجمالي أبداً، بل يعني أن الاعتراضات التي ذكرها أصحاب التأويل الإجمالي قد وَجَدَ أجوبة لها، وبذلك لا مانع من القول بالتأويل التفصيلي في هذه الآية.

وفي كتابه (تأسيس التقديس) ذكر الانتقادات التي وُجّهت على تأويل اليد بالقدرة في هذه الآية وأجاب

(١) ينظر: التمهيد: ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٦/١٢.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٩٦/١٢.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٢/٢٦.

(٥) الإشارة في أصول الكلام: ص ١٨٨.

عنها، وهي انتقادات قوية محتملة، وليست مجرد شبهات، وهي ثلاثة انتقادات:

الانتقاد الأول: إنّ نظم الآية مشعر بأنّ علة السجود لآدم أنه تعالى اصطفاها من خلال خلقه بيديه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة، لكانت علة السجود حاصلة في كل المخلوقات، فوجب هذا الحكم في الكل، وهذا لم يحصل.

وقد ردّ الرّازيّ بأنه لو كان خلق آدم باليدين يوجب مزيد اصطفاء، لكان خلق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب اصطفاءها على كل بني آدم بما فيهم الأنبياء لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِن مَّاءٍ عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]،^(١) وهذا الردّ من الرّازيّ قوي، ولا يمكن التخلّص منه، فإن قالوا: إنّ اليد في قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ زائدة، فسيقول لهم الرّازيّ وكذلك اليد في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] زائدة، فإن منعوا ذلك منع الرّازيّ ذلك من آية خلق الأنعام، وبذلك يكون ردّ الرّازيّ هنا ملزماً.

كما يمكن أن تُحمل آية خلق آدم على آية أخرى وردت في القصة نفسها ولا ذكر لليد فيها، وهي قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ آلَا تُسْجَدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] فعندها لا مانع من أن تكون اليد هنا زائدة، وإن كان الأولى خلاف ذلك، ولكن هذا الردّ مناسب لمن تأوّل آية خلق الأنعام ولم يؤوّل آية خلق آدم.

ومما ذكره الرّازيّ أيضاً في ردّه على الانتقاد الأول أنه لم لا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] هو بيان شدة عناية الله تعالى في إيجاد آدم وتكوينه، وهذا النوع من العناية، ما كان حاصلًا في حقّ غير آدم عليه السلام.^(٢)

وهو قريب من جواب صاحب (المواقف) وشارحه حيث ذكرا أنّ تخصيص خلق آدم باليدين تشريف وتكريم له، وهو كإضافة الكعبة إلى نفسه في قوله: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥] فهو تشريف للكعبة حيث إنّ الله مالك للمخلوقات كلها، وتخصيص المؤمنين بالعبودية في قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَئْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الإسراء: ٦٥].^(٣)

كما أنّ هذا الانتقاد لمن تأمله يجده وارداً على التأويل الإجمالي أيضاً، فعلى فرض صحة خلق آدم بصفة اليدين وخلق إبليس بصفة القدرة، فأين يحصل الاصطفاء؟ حيث إنّ لا تفريق بين صفات الله، فلا يجوز أن نقول: هذه الصفة أفضل من هذه، كأن يقال: العلم أفضل من القدرة.

الانتقاد الثاني: إنّ اليد موصوفة بالتنشئة، وهذا يعني أنّ الله قدرتين لا قدرة واحدة.

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ١٦٨-١٦٩.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ١٦٩.

(٣) ينظر: شرح المواقف: ٨/١١٠.

وقد ردّ الرّازيّ هذا الانتقاد مبيناً أنّ التنشئة أحياناً لا تدلّ على حصول العدد، بدليل: قوله تعالى: ﴿فَقَدَرُوا بَيْنَ يَدَيْ جَحْمُوكُمْ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: ١٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الأعراف: ٥٧]،^(١) وهي هنا جاءت للتأكيد على كمال القدرة الإلهية.

وكلام الرّازيّ من حيث اللغة صحيح فقد جاء في كتاب (تهذيب اللغة): "والعرب تقول: ما لي يد، أي: ما لي به قوة، وما لي به يدان وما لهم بذلك أيد أي: قوة."^(٢)

وأيضاً فإنّ هذا الانتقاد وارد على التّأويل الإجماليّ أيضاً، فمن قال: إنهما يدان، أثبت صفتين لله هما اليدان، فلماذا يُنكر أن يكون هناك قدرتان؟! فإن قال المقصود صفة واحدة هي اليد، فيقال له: فلماذا أنكرت أن يكون المقصود قدرة واحدة؟

الانتقاد الثالث: إنّ قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] يدل على كونه مخصوصاً بأنه مخلوق باليد، وهذا يدل على نفي الحكم عمّا عداه، فوجب في كل من سوى آدم ألا يكونوا مخلوقين باليدين، ولا يُشك في أنهم مخلوقون بالقدرة، وذلك يقتضي أن تكون اليد شيئاً غير القدرة.

وهذا الانتقاد غير مقبول فلا يمكن أن نقول بحال: إنّ الله لم يخلق آدم بقدرته، لأنّ خلقه كان بالقدرة اتفاقاً، ولا يمكن أن يقال: خلقه بقدرته ويديه؛ لأنه لا يجتمع مؤثران على أثر واحد.

وقد ردّ الرّازيّ هذا الانتقاد معيداً ما ذكره في رده للانتقاد الأول من أنّ الخلق باليدين عبارة عن الخلق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريفات وهذا المجموع ما كان حاصلًا في حقّ غير آدم عليه السلام.^(٣) أي إنّ التخصيص ليس لمجرد أصل الخلق باليد التي هي القدرة، بل لإفادة ما وراء ذلك من التشريف ومزيد العناية.

وأورد الرّازيّ في تفسيره هذه الانتقادات وانتقادات أخرى لتأويل اليد بالقدرة والنعمة وللقول بزيادتها، ملحاً إلى قوتها، فكان مما ذكره فيما يتعلق بحمل اليد على القدرة: أنه يرد على هذا التّأويل أن ظاهر الآية يقتضي إثبات اليدين، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لزم إثبات قدرتين لله وهو باطل، كما يرد عليه أن الآية تقتضي أن كون آدم مخلوقاً باليدين يوجب فضيلته وكونه مسجوداً للملائكة، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكان آدم مخلوقاً بالقدرة، لكن جميع المكوّنات مخلوقة بقدرة الله تعالى فكما أن آدم عليه السلام مخلوق بيد الله تعالى فكذلك إبليس مخلوق بيد الله تعالى، وعلى تقدير أن تكون اليد عبارة عن القدرة، لم تكن هذه العلة^(٤) علة لكون آدم مسجوداً لإبليس أولى من أن يكون إبليس مسجوداً لآدم، وحينئذ يختل نظم الآية ويبطل، كما يرد عليه أنه جاء في الحديث أنه صلى الله

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ١٦٨-١٦٩.

(٢) تهذيب اللغة: ١٦٨/١٤.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ١٦٨-١٦٩.

(٤) العلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه. التعريفات: ص ٢٠١.

عليه وسلم قال: (كلتا يديه يمين)^(١)، ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق بالقدرة.^(٢)

وكان مما ذكره فيما يتعلق بحمل اليدين على النعمتين أنه يرد على هذا التأويل: أن نعم الله تعالى كثيرة كما قال سبحانه: ﴿وَلَا تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل: ١٨] وظاهر الآية يدل على أن اليد لا تزيد على الاثنتين. كما يرد عليه أنه لو كانت اليد عبارة عن النعمة فنقول النعمة مخلوقة لله فحينئذ لا يكون آدم مخلوقاً لله تعالى بل يكون مخلوقاً لبعض المخلوقات، وأن يكون سبباً لمزيد النقصان أولى من أن يكون سبباً لمزيد الكمال. كما يرد عليه أنه لو كانت اليد عبارة عن النعمة لكان قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] معناه تبارك الذي بنعمته الملك، ولكان قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] معناه نعمته ميسورتان، ومعلوم أن كل ذلك فاسد.^(٣)

وكان مما ذكره فيما يتعلق بحمل لفظ (يدي) على كونه لفظ زائد لأجل التأكيد: أن لفظ اليد قد يستعمل في حق من يكون هذا العضو حاصلاً له كقولهم في حق من جنى بلسانه: هذا ما كسبت يداك، والسبب في هذا أن محل القدرة هو اليد فأطلق اسم اليد على القدرة، وعلى هذا التقدير فيصير المراد من لفظ اليد القدرة، وقد تقدم إبطال هذا الوجه.^(٤)

وقد يستعمل اللفظ حق من لا يكون هذا العضو حاصلاً في حقه كقوله تعالى: ﴿يَنْ يَدَيَّ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦] إلا أنا نقول هذا المجاز بهذا اللفظ مذكور، والمجاز لا يقاس عليه ولا يكون مطرداً، فلا جرم لا يجوز أن يقال إن هذا المعنى إنما حصل بيد العذاب، مع أن أصحاب هذا الكلام يسلّمون بأن قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الْكَلْبُ نَامِئاً لَا يُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيَّ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١] قد يجوز أن يراد به التأكيد والصلة، لكنهم يقولون: إن المذكور في هذه الآية ليس هذا اللفظ بل قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ وبما أن القياس في المجازات باطل، فقد سقطت الحجة تماماً.^(٥)

ولم يجب الرأزي عن هذه الاعتراضات القوية جواباً تفصيلياً، لأنه رأى في تفسيره أن تأويل اليد بما سبق لا يخلو من الاعتراضات والإشكالات، ولذا مال في تفسيره بعد كثير بحث منه إلى أن يؤول اليد بالعناية الشديدة، وبذلك لا يرد أي إشكال من الإشكالات السابقة، فقال: "والذي تلخص عندي في هذا الباب أن السلطان العظيم لا يُقدّم على عمل شيء بيده إلا إذا كانت غاية عنايته مصروفة إلى ذلك العمل، فإذا كانت العناية الشديدة من لوازم

(١) أخرجه مسلم عن عبد الله بن عمرو، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ١٤٥٨/٣، رقم (١٨٢٧).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٢/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنَّ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٢/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنَّ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٢/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنَّ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٢/٢٦-٤١٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنَّ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

العمل باليد أمكن جعله مجازاً عنه عند قيام الدلائل القاهرة. فهذا ما لخصناه في هذا الباب.^(١)

وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] اكتفى الرازي ببيان معنى يد الله في الآية دون أن يتعرض ولو إشارة إلى استحالة المعنى الظاهري، بل تعامل مع الآية وكأن التأويل فيها أمر مسلم، ولعله فعل ذلك لكون هذه الآية في أواخر التفسير فاكتفى بما ذكره فيما قبل هذه الآية من آيات بين فيها استحالة المعنى التجسيمي، إضافة إلى أن الاختصار في الأجزاء الأخيرة من تفسيره ملحوظ لكل قارئ، ولعل السبب طبيعة النفس البشرية حيث تبدأ العمل بقوة ونشاط ثم ما تلبث في نهايته أن تسارع إلى الفراغ منه.

وكان قد ذكر في الآية عدة وجوه، ولم يغفل أن يربط بين تأويله للفظ اليد وسياق الآية لتكون منسجمة ومترابطة، وقد بين أن اليد في نسبتها إلى الله وفي نسبتها إلى الصحابة المبايعين لرسول الله صلى الله عليه وسلم إما أن تكون بمعنى واحد، وعندها يكون في تأويلها وجهان، أحدهما: يد الله بمعنى نعمة الله عليهم فوق إحسانهم إلى الله كما قال تعالى: ﴿بَلِ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧] وثانيهما: يد الله فوق أيديهم أي نصرته إياهم أقوى وأعلى من نصرتهم إياه، يقال: اليد لفلان، أي الغلبة والنصرة والقهر.

وإما أن تكون نسبتها إلى الله بمعنى وفي نسبتها إلى الصحابة المبايعين بمعنى آخر، فتكون في حق الله تعالى بمعنى الحفظ، وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة.^(٢)

وقد بين الرازي أن كون اليد كناية عن الحفظ مأخوذ من حال المتبايعين إذا مدّ كل واحد منهما يده إلى صاحبه في البيع والشراء، وبينهما شخص ثالث متوسط لا يريد أن يتقاسم العقد من غير إتمام البيع، فيضع يده على يديهما، ويحفظ أيديهما إلى أن يتم العقد، ولا يترك أحدهما يترك يد الآخر، فوضع اليد فوق الأيدي صار سبباً للحفظ على البيعة، فقال تعالى: يد الله فوق أيديهم يحفظهم على البيعة كما يحفظ ذلك الإنسان المتوسط أيدي المتبايعين.^(٣)

وكعادته لم ينس الرازي أن يبين تناسق الآية على كل وجه من وجوه التأويل التي ذكرها، فقال: وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَكَنَّ فَإِنَّمَا يَنْكُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [الفتح: ١٠] فعلى تأويل اليد بالنعمة أو الغلبة والقوة، فلأن من نكث فوّت على نفسه الإحسان الجزيل في مقابلة العمل القليل، فقد خسر ونكثه على نفسه، وأما على تأويل اليد بالحفظ، فهو عائد إلى قوله: ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] يعني من يبايعك أيها النبي إذا نكث لا يكون نكثه عائداً إليك، لأن البيعة مع الله، ولا يكون نكثه عائداً إلى الله، لأنه سبحانه وتعالى لا يتضرر بشيء، فضرره لا يعود إلا إليه.^(٤)

(١) مفاتيح الغيب: ٤١٣/٢٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرٰهٖمُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِدَنًى﴾ [ص: ١٧٥].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٣/٢٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٣/٢٨.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٣/٢٨.

بعض النتائج المهمة المستفادة مما سبق

- كلُّ الأشاعرة متفقون على تأويل هذه الآيات، فأبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) سلك في آيات اليد مسلك التأويل الإجمالي مرة وسلك التأويل التفصيلي مرة، فهو مع ترجيحه جانب التأويل الإجمالي إلا أنه لم يرفض التأويل التفصيلي، والرّازي سلك المسلكين إلا أنه مال إلى التأويل التفصيلي، ولم يرفض التأويل الإجمالي، فعلى هذا يكون الرّازي متابعاً لإمامه غير مخالف له، خلافاً لما يشيعه بعض الباحثين، فكلا المسلكين يُعدان ضمن المذهب الأشعري، قال الإمام عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ): "زعم بعض أصحابنا أنّ اليمين صفتان لله، وتأويلهما بعض أصحابنا على معنى القدرة... وذلك صحيح على المذهب."^(١)

- هذه التأويلات لم يتفرّد بها الأشاعرة بل قال بها بعض السلف، كعبد الله بن عباس (٦٨هـ) الذي أوّل قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] حيث قال: إنّ اليهود يعنون أنه سبحانه بخيل أمسك ما عنده،^(٢) وكذلك مجاهد (١٠٢هـ) حيث جعل اليد في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّْ﴾ [ص: ٧٥] زائدة للتأكيد.^(٣)

- من يؤوّل تفصيلاً لفظ اليد في نصٍّ من النصوص لا يلزمه التأويل التفصيلي في كلّ النصوص، فقد يؤوّل في نصٍّ آخر تأويلاً إجمالياً.

- تعدّدت مواقف الرّازي من آيات اليد فمرة لا يرجّح شيئاً، ومرة يرجّح معنى القدرة، ومرة يرجّح معنى العناية الشديدة، وهذا يدل على تجرّده وصدقه في البحث عن الحق، وأنّ المسألة دقيقة تحتاج لبحث كبير، وأنها ظنية احتمالية لا يمكن القطع فيها برأي من الآراء.

- فهم الرّازي والأشاعرة آيات اليد على ضوء المحكم من كتاب الله تعالى، وأوّلوها على وفق الضوابط العقلية والشرعية واللغوية لا وفق الهوى والتعصب للمذهب.

- كانت معظم ردود الرّازي على المجيئة الذين حملوا اليد على الجارحة والعضو، أمّا ما أورده أصحاب التأويل الإجمالي على أصحاب التأويل التفصيلي من إشكالات واعتراضات، فقد ذكرها الرّازي وبين قوتها ثم أجاب عنها.

- لم يكن الخلاف بين الأشاعرة في إثبات الجارحة أو نفيها، فهم متفقون على نفي الجارحة، وإنما الخلاف في أيّ طرق التأويل أولى، لذا فالخلاف بينهم خلاف في تحقيق المناط لمسألة ظنيّة اجتهادية، إذ إنّ اليد أو الوجه أو العين في كل الآيات نُسبت لله على سبيل الإضافة، التي تحتل لغة الصفة وغيرها.

(١) أصول الدين: ص ١١١. باختصار يسير.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٥٥٣/٨.

(٣) ينظر: تفسير الثعلبي: ٢١٦/٨. وتفسير القرطبي: ٢٢٨/١٥.

- وإن أردنا التعبير بطريقة أخرى نقول: إنّ أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) جعل اليد صفة سمعية معنوية قائمة بذات الله زائدة على الصّفات السبع، وأجاز في قول آخر أن تكون بمعنى القدرة، أما الرّازي فأجاز ذلك، ولكنه في ختام بحثه للمسألة مال إلى أنّ المراد منها شدة العناية.

- فكيف بعد هذا كلّه يكون الرّازي مخالفاً لأبي الحسن لأشعري مع أنه قد قرّر صحة مسلك التّأويل الإجمالي الذي سلكه الإمام الأشعري؟!

* * *

المطلب الثاني: آيات الوجه

يذكر لنا الإمام عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ) مذهب المشبهة في هذه الآيات، وأنهم على قولين: الأول: أن الله وجهاً كوجه الإنسان، الثاني: أن الله وجهاً هو عضو له لكنه لا يشبه وجه الإنسان.^(١)

أما الأشاعرة فتعاملوا مع الوجه المضاف إلى الله كما تعاملوا مع بقية الإضافات من خلال منهج التأويل بفرعيه الإجمالي والتفصيلي.

فالإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) صاحب المذهب له في لفظ الوجه مسلكان اثنان، الأول: التأويل الإجمالي، حيث أثبت الوجه صفةً معنى زائدة على الصفات السبع مع نفيه أن يكون الوجه عضواً ونفيه الكيف عنه، وبهذا يفارق المشبهة والمجسمة، فلم يحمل لفظ الوجه على الحقيقة الذي هو العضو المعروف من الإنسان. ودليله في إثباتها النقل دون العقل، لذا تسمى صفة سمعية أو خبرية. والمسلك الثاني: التأويل التفصيلي، فالوجه يراد به الوجود أو ذات الله سبحانه.^(٢) وقد رجح الجويني (٤٧٨هـ) أن الذي ارتضاه الإمام أبو الحسن الأشعري هو مسلك التأويل التفصيلي، حيث قال: "وأما الوجه فالمراد به عند معظم أئمتنا وجود البارئ تعالى، وهو الذي ارتضاه شيخنا."^(٣)

وكما ذكرنا سابقاً فإن هذا لا يُعد تناقضاً من الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، فلتأويل الإجمالي مجاله وزمانه، وللتأويل التفصيلي ظروفه وأوانه.

وكذا فعل القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) حين أولّ الوجه تأويلاً إجمالياً مرة، حيث أثبتته صفة سمعية منزّهة عن العضو،^(٤) وأولّه تأويلاً تفصيلياً مرة أخرى، حيث أولّ الوجه بالذات في قوله تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] وكذا في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٢٨].^(٥)

ومن هنا يتبين خطأ أحد الباحثين حيث قال: "فالتأويل لهذه الصفات -أعني صفة الوجه واليدين والعين- عند الأشعرية جاء بعد الباقلاني (٤٠٣هـ)."^(٦)

* * *

(١) ينظر: أصول الدين: ص ١٠٩-١١٠.

(٢) ينظر: الإبانة: ٢٢/٢. نهاية العقول: ٤٧٤/٣. وأبكار الأفكار: ٤٥٢/١. والكامل في اختصار الشامل: ٤٩١/٢. وشرح المقاصد: ١١٠/٢.

وشرح المواقف: ٨٦/٨. وتحرير المطالب: ص ١٧٤.

(٣) تفسير القرطبي: ١٦٥/١٧.

(٤) ينظر: التمهيد: ص ٢٦٢.

(٥) ينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: ص ٣٦.

(٦) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٥٣٨/٢.

تأويل آيات الوجه عند السلف

إن تأويل الوجه وَرَدَ عن السلف قَبْلَ الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، وعليه فليست تأويلات الأشاعرة تبعاً للمعتزلة أو اختراعاً من أنفسهم أو خروجاً عن منهج سلف الأمة، بل منهجهم وارد عن سلف الأمة.

فقد نقل القرطبي (٦٧١هـ) عن ابن عباس (٦٨هـ) تأويله الوجه بالذات في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].^(١)

وروى الطبري (٣١٠هـ) بسنده عن مجاهد (١٠٢هـ) تأويل قوله تعالى: ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَرَوْهُ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فقال: المراد قِبلة الله، وقيل: رضا الله.^(٢)

وفي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ذكر الطبري (٣١٠هـ) لها تأويلين، الأول: إلا هو، والثاني: إلا ما أريد به رضاه.^(٣)

وكذا أول الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) قوله تعالى: ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَرَوْهُ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فقال: "فَتَرَهُ الوجه الذي وجهكم الله إليه".^(٤)

وكذا البخاري (٢٥٦هـ) أول الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] على تأويلين، الأول: إلا ملكه سبحانه، والثاني: إلا ما أريد به مرضاته.^(٥) وعليه فالمتَّبِعُ لآيات الوجه في (تفسير الطبري) وما قاله سلف الأمة فيها يجد أن الأشاعرة لم يخرجوا عن قول سلف الأمة فكانوا بين تأويل إجمالي وتأويل تفصيلي.

* * *

موقف الرَّايزي من آيات الوجه

سلك الرَّايزي في آيات الوجه مسلك التأويل التفصيلي فقط، دون ذكره للتأويل الإجمالي، إما اكتفاء منه بما ذكره من قبل في تقرير كِلَا المذهبين عند تفسيره لآية المحكم والمتشابه في سورة آل عمران، أو لأنه رأى قوة الأدلة المعينة للمعنى، فليست هناك اعتراضات قوية في آيات الوجه كذلك التي في آيات اليبدين، وسياق الآيات يشهد بوضوح على المراد من الوجه.

(١) ينظر: تفسير القرطبي: ١٦٥/١٧.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٤٥٩/٢.

(٣) ينظر: تفسير الطبري: ٢٥٣/١٨.

(٤) الأسماء والصفات: ص ٢٩٣.

(٥) ينظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، ١١٢/٦.

بل إِنَّ الرَّازِيَّ عَدَّ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه، فلو كان الله تعالى جسماً وله وجه جسماني لكان وجهه مختصاً بجانب معين وجهة معينة، وعندها لن يَصْدُقَ قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فلما نصَّ الله تعالى على ذلك علمنا أنه سبحانه منزّه عن الجسمية.^(١)

* * *

أدلة المجسّمة على أنّ الوجه في الآيات عضو وردّ الرّازي عليها

وقد ذكر الرّازي تمسك المجسّمة بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] لتقرير مذهبهم القائل بأن الله جسم، وذلك أنّ الآية تدلّ على ثبوت الوجه لله تعالى، والوجه لا يحصل إلا لمن كان جسماً، فأجاب عليهم من الآية نفسها، قائلاً: "إنّ الوجه وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنّا بيّنا أنّا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ لأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً."^(٢)

وكذا فعل عند قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: ٢٨] حيث ذكر استدلال المجسّمة، فردّ عليهم من خلال ردّ المتشابهة إلى المحكم فقال: "قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] يقتضي الوجدانية التامة، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء."^(٣)

وكذا فعل عند قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨] حيث ذكر استدلال المجسّمة بظاهر الآية على تجسيمهم فالوجه هو الجارحة في اللغة، ثم بيّن الرّازي استحالة أن يكون الوجه عضواً من خلال العقل والنقل، فقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨] يدلّ على أنه لا يبقى إلا وجه الله تعالى، فعلى تأويله بالذات لا إشكال فيه؛ لأنّ المعنى لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء وهو كذلك، أما على قول المجسم فيلزم ألا تبقى يده التي أثبتها ورجله التي قال بها، ثم ذكر الرّازي التزام بعض المشبهة هذا اللازم الشنيع مع أنه لا يقول به عاقل.^(٤)

* * *

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٥٤٢/١٢.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/٢٥.

اعتراضات على تأويل آيات الوجه

وذكر الرّازي الاعتراض السابق نفسه على لسان خصمه ووجهه للقول الذي اختاره الرّازي وارتضاه، فعلى تأويل الوجه بالذات يلزم ألا يبقى علم الله تعالى ولا قدرة الله تعالى؛ لأنّ الوجه أريد به الذات، والذات غير الصّفات. ثم أجاب الرّازي عنه بأنّ الذات لا تُعقل دون الصّفات، ومثّل لذلك بقوله: "إنّ قول القائل: لم يبق لفلان إلا ثوب، يتناول الثوب وما قام به من اللون والطول والعرض، وإذا قال: لم يبق إلا كفه، لا يدل على بقاء جيبه وذيله، فكذلك قولنا: يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته وإذا قلتم: لا يبقى غير وجهه بمعنى العضو يلزمه أن لا تبقى يده." (١)

وقد ردّ أحد الباحثين المعاصرين على الرّازي استدلاله قائلاً: "ونحن نعارض هذا الاستدلال بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجه على الحقيقة لما جاء استعمال هذا اللفظ في معنى الذات؛ فإنّ اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتاً للموصوف، حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه." (٢)

وكلام الباحث هذا فيه إثبات للاشتراك بين صفات الخالق وصفات المخلوقين، ثم إنّ الكلام الذي اعترض به لا أصل له عند علماء اللغة، بل هو محض تحكّم من قائله ليُحمّل النصّ ما لا يحتمله وبذلك جعل النصّ تابعاً لمذهبه مع أنّ الأمر يجب أن يكون عكس ذلك، والعرب قد استعملت لفظ الوجه في غير معناه الأصلي، مع عدم ثبوت المعنى الأصلي للموصوف، كما في قول الشاعر:

وَصَوْتُ حُسَامِي مُطَرِبِي وَبَرِيْقُهُ إِذَا إِسْوَدَّ وَجْهُ الْأُفْقِ بِالنَّقَعِ مِقْبَاسِي (٣)

وقول الآخر:

وَفَزَتْ كِلَابٌ عَلَى وَجْهِهَا خَلَا جَعْفَرٌ قَبْلَ وَجْهِ النَّهَارِ (٤)

بل قد ورد في القرآن الكريم أيضاً لفظ الوجه في غير معناه الأصلي، مع عدم ثبوت المعنى الأصلي للموصوف، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَافِقَةُ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا ءَاخِرَهُ ۚ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ٥٣﴾ [آل عمران: ٧٢].

إذاً فالصحيح ما ذكره علماء البلاغة من أنّ المجاز له علاقات كثيرة يمكن من خلالها إطلاق اللفظ وإرادة معنى غير المعنى الحقيقي للفظ، كعلاقة السببية والمسببية والجزئية والكلية واعتبار ما كان واعتبار ما يكون والحالية

(١) مفاتيح الغيب: ٣٥٥/٢٩. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُكُلَ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ٥٣﴾ [الرحمن: ٢٧]. وينظر: تفسير آيات العقيدة: ٥١١/٢.

(٢) شرح العقيدة الواسطية للهراس: ص ١١٤.

(٣) البيت من البحر الطويل، قاله عنتر بن شداد. ينظر: شرح ديوان عنتر: ص ٨٨.

(٤) البيت من البحر المتقارب، قالته الفارعة بنت معاوية القشيرية، وهي شاعرة جاهلية. ينظر: أشعار النساء: ص ٦٧.

والمحلية والآلية وغيرها كثير. (١)

والرَّازِيَّ وانطلاقاً من التزامه بالضوابط اللغوية للتأويل لم يُغفل هذا الجانب فذكر العلاقة بين استخدام لفظ الوجه وإرادة الذات مرة، وبين الوجه وإرادة الرضى مرة ثانية، فبيّن أنّ أهل اللغة يطلقون الوجه ويريدون به الذات، وذكر السبب في حسن إطلاق لفظ الوجه على الذات حيث إنّ الوجه يستعمل في العرف لحقيقة الإنسان، فالإنسان إذا رأى وجه غيره يقول: رأيته، أمّا إذا رأى يده فلا يقول: رأيته، فإذا رأى الإنسان وجه الإنسان حكم عليه بأحكام ما كان يحكم بها لولا رؤيته وجهه، فكان الوجه أدلّ على حقيقة الإنسان وأحكامه من غيره، فاستعمل الوجه في الحقيقة في الإنسان ثم نُقل إلى غيره من الأجسام، ثم نُقل إلى ما ليس بجسم، يقال في الكلام: هذا وجهٌ حسنٌ وهذا وجهٌ ضعيف. فالوجه أولٌ ما وُضع للعضو حقيقة، ثم استعمل واشتُق منه غيره مجازاً. (٢)

كما أنّ الرّازيَّ بيّن السبب في جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى، وهو أنّ الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه عنه، فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلاً إليه، حُسّن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى. (٣)

وعوداً على الاعتراض الذي أورده الرّازيَّ على المجسّمة بأنه يلزمهم من إثبات الوجه جارحةً ألا تبقى يده التي أثبتوها ورجله التي قالوا بها، فالله تعالى يقول: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] فقد أورد بعض متأخري الأشاعرة الاعتراض نفسه على الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) القائل بالتأويل الإجمالي، حيث إنّ عدّ الوجه صفة يلزم منه ألا تبقى الذات. (٤)

وفي الحقيقة فإنّ هذا الاعتراض غير وارد على قول الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)؛ لأنّه أثبت صفة الوجه معنى قائمة بالذات، فلا يعقل وجودها إلا بوجود الذات، أمّا على قول المجسّمة بأن الوجه عضو فالإشكال وارد، حيث يمكن هلاك الذات وبقاء جزء جسماني منها هو الوجه.

* * *

الأدلة التي ذكرها الرّازيَّ على استحالة كون الوجه في الآيات عضواً وجارحة

ومن الأدلة التي ذكرها الرّازيَّ لبيان استحالة أن يكون الوجه في الآيات عضواً وجارحة، أنّ قوله تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام، ومن المعلوم أنّ الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون الوجه كنايةً عن الذات.

(١) أوصلها السيوطي إلى عشرين نوعاً. ينظر: الإنثاق: ١٥٠٩/٤-١٥١٧.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٥-٣٥٦. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. وتأسيس التقديس: ص ١٥٩.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٥٩.

(٤) ينظر: حاشية حسن جلبي على شرح المواقف: ١١١/٨.

وأيضاً من الأدلة التي ذكرها أن قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: ٢٠] لا يمكن حمل شيء منهما على الظاهر؛ لأن وجهه تعالى - على مذهب المجبّمة - قديم أزلي، والقديم الأزلي لا يُراد؛ لأن معنى إرادة الشيء إرادة حصوله ودخوله في الوجود، وذلك في حق الله محال؛ لأن وجوده سبحانه قديم أزلي. (١)

ومن الأدلة أيضاً أن المذكورين في الآيات كانوا يعبدون الله تعالى ويطلبون تجلياً مخصوصاً، فما كانوا يريدون وجهه الله كيف كان، فلو كان وجهه غضبان عليهم لا يريدونه، وإنما يريدون منه كونه راضياً عنهم، وذلك يدل على أنه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات الجارحة، بل المراد منها شيء آخر، وهو كونه راضياً عنهم. (٢)

وهنا يسأل الرّازي سؤالاً يخطر في البال، وهو: لماذا لم يرد التعبير الإلهي: (ويبقى ربك)، فتحصل الفائدة من غير وقوع في توهّم ما لا يليق بالله سبحانه من أعضاء وأجزاء؟

فأجاب بأنّ التعبير بلفظ: (ويبقى ربك) يوهم أنّ الربّ إذا بقي رباً قلّه في ذلك الزمان مربوب، وكذلك لو قال: يبقى الخالق والرازق وغيرهما، فلما قال: ﴿وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] أنسي المربوب فحصل القطع بالبقاء للحق، فذكر الوجه يفيد هذه الفائدة. (٣)

وكذا عند قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٢] ذكر الرّازي حكمتين للتعبير بلفظ الوجه، الأولى: أنّ المرء إذا قال: فعلته لوجه زيد، فهو أشرف في الذكر من قوله: فعلته له؛ لأنّ وجه الشيء أشرف ما فيه، ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ. والثانية: أنّ المرء إذا قال: فعلت هذا الفعل له، فيحتمل أن يكون فعله له ولغيره أيضاً، أما إذا قال: فعلت هذا الفعل لوجهه، فهذا يدل على أنه فعل الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة. (٤)

* * *

التأويلات التفصيلية التي ذكرها الرّازي لآيات الوجه

بعد أن بين الرّازي استحالة حمل لفظ الوجه على ظاهره ذكر الأوجه المحتملة في تأويله، وهي تختلف بين آية وأخرى حسب السياق، ففي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] ذكر أربعة وجوه للتأويل، الأول: أنّ إضافة وجهه الله كإضافة بيت الله وناقة الله، والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف، فقوله: فثم وجهه الله أي: فثم وجهه الذي وجهكم إليه؛ لأنّ المشرق والمغرب له بوجهيهما، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها، فأَيّ وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصّبه وعيّنه

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٥٨.

(٢) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٥٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٦/٢٩. ٣٨٣/٢٩.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦٦/٧-٦٧.

فهو قبلة.^(١)

الثاني: أن يكون المراد من الوجه القصد والنية، واستشهد لجوازه من اللغة والقرآن، فاستشهد له بقول الشاعر:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ^(٢)

واستشهد له أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩].^(٣)

الثالث: أن يكون المراد من لفظ الوجه: فنمَّ مرضاة الله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطْعُكُمْ لِرَبِّهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] يعني لرضوان الله، وقد ذكر الرَّاظي وجه استعارة الوجه للرضى، وهو أن من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يَقْرُبُ مِنْ وجهه، فكذلك مَنْ يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يَقْرُبُ مِنْ مرضاته، فلهذا سَمِيَ طلب الرضى بطلب وجهه.^(٤)

الرابع: أن لفظ الوجه زائد، وقد عدَّ الرَّاظي هذا التَّأْوِيلَ صحيحاً من حيث اللغة، ولكنه مع صحته من حيث اللغة إلا أن الإشكال يبقى، لأنَّ المعنى سيكون فأينما تولوا فثمَّ الله، والله منزّه عن الحيز والمكان، لذا رأى الرَّاظي أنه لا بدَّ من القول بأحد التَّأْوِيلَاتِ الثلاثة السابقة.^(٥)

وأما لفظ الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] فقد ذكر له ثلاثة أوجه للتأويل، الأول: إنَّ الوجه هو الوجود والحقيقة، حيث يقال: وجه هذا الأمر كذا، أي: حقيقته.

الثاني: إنَّ لفظ الوجه زائد، والمراد كل شيء هالك إلا هو.^(٦)

الثالث: يعني ما كان لرضا الله.^(٧)

وعند قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَظِيمِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: ٢٨] ذكر تأويلين، الأول: أن لفظ الوجه زائد للتعظيم، ويكون المعنى: يريدونه، إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم، كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل، والثاني: أن لفظ الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضى، لأنَّ من أحبَّ ذاتاً أحبَّ أن يرى وجهه، فرؤية الوجه من لوازم المحبة.^(٨)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٢) البيت من البحر البسيط ولا يُعرف قائله. وقد ذكره سيبويه (١٨٠هـ) في كتابه. ينظر: الكتاب: ٣٧/١.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/٢٥.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٤٢/١٢.

والوجه الأول الذي ذكره الرازي هنا يمكن رده من كلام الرازي نفسه، في رده على المجسمة الذين حملوا قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الكهف: ٢٨] على ظاهره، حيث قال بأن القديم الأزلي لا يراد؛ لأن معنى إرادة الشيء إرادة حصوله ودخوله في الوجود، وذلك في حق الله محال؛ لأن وجوده سبحانه قديم أزلي.^(١)

وعند قوله تعالى: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُطْعَمُونَ لِرَبِّهِ اللَّهِ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾ [الإنسان: ٩] ذكر أن الآية الأولى نزلت في حق أبي بكر، والآية الثانية نزلت في حق علي بن أبي طالب، وقد دلت الآيتان على أن كل واحد منهما إنما فعل ما فعله لوجه الله، فيكون المراد من الوجه رضا الله تعالى.^(٢)

إذا فالرَّازي جعل الآيات التي ذكر فيها الوجه منسوباً إلى الله على قسمين، قسم أوله بالذات كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقسم أوله بالرضى كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُطْعَمُونَ لِرَبِّهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: ٢٠].^(٣)

وبذلك يمكن القول: إن التأويل الذي اتخذه الرَّازي هنا منهجاً له لم يخرجْه عن منهج إمامه أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) بل هو موافق لمذهبه وقوله، كما أنه لم يخرجْه عن السُّنة ولم يوقعه في البدعة، بل هو موافق لمذهب السلف وأقوالهم إن قارنا قوله بما قاله ونقله شيخ المفسرين الطبري (٣١٠هـ) في تفسيره من أقوال عن السلف في معنى الوجه.

* * *

(١) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٥٨.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٨٩/٣١.

(٣) ينظر: تأسيس التقديس: ص ١٥٩-١٦٠.

المطلب الثالث: آيات العين

وردت إضافة العين إلى الله في القرآن الكريم في خمس آيات:

الآية الأولى: قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: ٣٧]،

والآية الثانية: قول الله تعالى لنوح عليه السلام: وقوله: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾

[المؤمنون: ٢٧]،

والآية الثالثة: قوله تعالى عن سفينة نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]،

والآية الرابعة: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَلَضَعْنَا عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]،

والآية الخامسة قول الله تعالى لسيدنا محمد عليه السلام: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨].

* * *

موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من آيات العين

وللإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في هذه المسألة كما في سابقتها مسلكان، المسلك الأول: التأويل الإجمالي، حيث إنه أثبت لله العين صفة سمعية معنوية، ثم نفى عنها الكيف والحد. والمسلك الثاني: التأويل التفصيلي، حيث قال: إِنَّ الْعَيْنَ بِمَعْنَى الْبَصَرِ.^(١)

وقد تم التنبيه سابقاً على أَنَّ أبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في الإبانة فيما نقله ابن عساكر (٥٧١هـ) أثبت لله عيناً بالافراد،^(٢) ولم يقل: لله عينان. والافراد هو الموافق للقرآن الكريم، فلم يرد في آية أو حديث صحيح إضافة عينين إلى الله.

ولذا مَنْ أثبت لله عينين فهو مشبه قاس الله سبحانه وتعالى على المحسوس المشاهد من الخلائق، لذا قال ابن حزم (٤٥٦هـ): "ولا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عينين؛ لأن النص لم يأت بذلك."^(٣) وقال الكوثري (١٣٧١هـ): "لم ترد صيغة التثنية في الكتاب ولا في السنة، وما يروى عن أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) من ذلك فمدسوس في كتبه بالنظر إلى نقل الكافة عنه، وأما من قال: له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارية."^(٤)

(١) ينظر: الإبانة: ١٢١/٢. نهاية العقول: ٤٧٤/٣. وأبكار الأفكار: ٤٥٢/١. والكامل في اختصار الشامل: ٤٩١/٢. وشرح المقاصد: ١١٠/٢.

وشرح المواقف: ٨٦/٨. وتحرير المطالب: ص ١٧٤.

(٢) ينظر: تبیین کذب المفتری: ص ١٢٥.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ١٢٧/٢-١٢٨.

(٤) الأسماء والصفات: ص ٢٩٧. تعليقا.

إذاً فما ورد في كتب الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) من نسبة العينين إلى الله مدسوس عليه، ولا يُعبر عن رأيه، فإنَّ الإمام الأشعري حين سلك مسلك التأويل الإجمالي أثبت لله عيناً لا عينين، وهذا ما فعله أتباعه حين سلكوا مسلك التأويل الإجمالي فأثبتوا صفة العين بالإنفراد،^(١) ومن قبلهم شيخ المفسرين الطبري (٣١٠هـ) عند قوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: ٣٧] أثبت العين صفة بالإنفراد، وروى الأفراد عن ابن عباس (٦٨هـ) وقتادة (١١٨هـ).^(٢)

لذا فمن يتهم الأشاعرة بمخالفة السلف، ويزعم أنَّ السلف قد أثبتوا لله عينين،^(٣) فهو واهم، فلم يُنقل عن أحد من السلف - حسب اطلاعي على تفسير آيات العين - إثبات عينين لله، حتى جاء ابن خزيمة (٣١١هـ) وادّعى ذلك ادّعاء دون دليل في كتابه (التوحيد)،^(٤) وهو الكتاب الذي ألّف الرّازي كتابه (تأسيس التقديس) للردّ على أوهامه.

ونلاحظ تشبيه الخالق بالمخلوق في كلام من أثبت العينين لله، حيث يقول أحدهم: "إنَّ لله عينين اثنتين، ينظر بهما حقيقة على الوجه اللائق به".^(٥) ففي قوله هذا إثبات لمعنى العضو مع ترك التلفظ بذلك، فلا يكفيه بعد ذلك أن يقول: على الوجه اللائق به، ولا تُشبهان أعين المخلوقين، فهو أثبت العينين كأداة وعضو للإبصار، وهذا نوع من تشبيه الخالق بالمخلوق.

والأشاعرة قد تابعوا إمامهم، فسلخوا المسلكين في آيات الوجه، كما ذكر ذلك البيهقي (٤٥٨هـ)، وكلاهما مرَضِيَّان، وكلاهما متفقان على تنزيه الله عن النقص وعن التشبيه، فليست العين حدقة كما يتوهم المشبهة والمجسّمة.^(٦)

* * *

بيان الرّازي لاستحالة حمل آيات العين على ظاهرها

أما الرّازي فسلك أحد المسلكين اللذين سلكما إمامه أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، حيث قال بالتأويل التفصيلي لهذه الآيات، وهو بالمجمل يرى أنَّ تُحمل العين على شدة العناية والحراسة.^(٧)

وقد بيّن استحالة حمل العين في الآيات على الجارحة عقلاً ولغة ونقلًا، أما من جهة النّقل فإنَّ قوله تعالى:

(١) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٣٩٢/١٢-٣٩٣.

(٣) ينظر: الصواعق المرسلّة: ٢٦٠/١.

(٤) ينظر: التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل: ٩٧/١.

(٥) مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين: ٥٨/٤.

(٦) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٢٩٧.

(٧) ينظر: تأسيس التقديس: ١٦٢.

﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: ٣٧] يقتضي أن تكون لله تعالى أعين كثيرة، وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَوْضَعْنَا عَلَى عَيْنَيْكَ﴾ [طه: ٣٩]، كما استدل بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. (١)

ولكن هذا الدليل منه ليس بالقوي، فيمكن للمجسم أن يقول: إن ذكر العدد الأقل لا ينفي الأكبر، ولكن كلام المجسم أيضاً مردود لأنه أثبت عينين ولم يثبت أعين، والأصل حمل النص على ظاهره، فإن أوله، فيقال له، ما الداعي لتأويلك، ولماذا نأخذ تأويلك القائم على التشبيه، ونترك تأويل الرازي القائم على التنزيه؟! (٢)

وأما من جهة اللغة فإن قوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: ٣٧] إن بقي على ظاهره فهو يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل. (٣)

وأما من جهة العقل فقد ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاد. (٤)

كما أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَوْضَعْنَا عَلَى عَيْنَيْكَ﴾ [طه: ٣٩] يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين ملتصقاً بها مستعلياً عليها، وهذا لا يقول به عاقل. (٥)

ومن الأدلة التي استدلل بها الرازي أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح، (٦) وهو في الواقع دليل خطابي غير برهاني، إلا أنه ينفع في رد دعوى المجسم، فمقدمات الدليل صحيحة على ما يعتقدونه من أن العين هي العضو والباصرة وأنها في الوجه.

لذا وصل الرازي إلى نتيجة من خلال ما سبق مفادها أن ظاهر لفظ العين غير مراد قطعاً، وقد وجّه ابن تيمية (٧٢٨هـ) نقداً للرازي على كلامه هذا، (٦) حيث قال: "ادّعى أن ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه أنه على هذه الصورة الشنيعة القبيحة، فلا يكون الله كما وصف به نفسه، إذ قد وصف نفسه بأقبح الصفات في ظاهر خطابه، ويكفي المرء المؤمن أن يعلم أن هؤلاء يجعلون القرآن بهذه الصفة، فهل هذا إلا من جنس قول الذين جعلوا القرآن عذيين!" (٧)

وكلامه هذا مبني على مغالطات، فقد تبين معنا كما مر سابقاً أن الظاهر دالٌّ على معناه الراجح بنفسه دون قرينة، وأن المؤول دالٌّ على المعنى الذي هو مرجوح بالنظر إلى نفس اللفظ والتجرد عن القرينة، ودالٌّ عليه

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٤٤/١٧.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٤٤/١٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٤٤/١٧.

(٤) ينظر: تأسيس التقديس: ١٦٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤١٠/٢٦.

(٦) أقصد ما قاله الرازي من أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح.

(٧) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: ٤٦٢/٥-٤٦٣.

بقريئة تجعله أرجح من دلالة الظاهر على المعنى الراجح، فكلامه مجرد تحريك لمشاعر العوام الذين لا يعرفون المصطلحات، فالرّازي لم يؤوّل النصّ^(١) بل أوّل الظاهر الذي هو محتمل للحقيقة والمجاز، ولم يؤوّل تشهياً، بل أوّل لوجود قريئة تدلّ على أنّ المراد منه المعنى المجازي، ولولا القريئة لما جاز له صرفه للمعنى المجازي، فبدلاً من أن يشارك ابن تيمية (٧٢٨هـ) الرّازي في نفي الظاهر الموهّم للتشبيه، وصف كلام الرّازي بأنه افتراء وإيمان ببعض الكتاب وكفر ببعض.

* * *

التأويلات التفصيلية التي ذكرها الرّازي لآيات العين

وبعد أن بيّن الرّازي استحالة حمل اللفظ على ظاهره، ذكر وجوب التأويل، ثمّ الوجوه المقبولة في التأويل.

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: ٣٧] ذكر الرّازي وجهين للتأويل:

الأول: أنّ معنى ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: بعين الملك الذي كان يُعرفه كيف يتخذ السفينة، وهذا أمر لابدّ منه لصنع السفينة، أي: أن يكون عالماً بكيفية تأليف السفينة وتركيبها.

الثاني: أنّ من كان عظيم العناية بالشئ فإنه يضع عينه عليه، فلمّا كان وضع العين على الشئ سبباً لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط، فهذا قال المفسرون: معنى ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: بحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع سوء عنك، وأيضاً هذا أمر لابدّ منه لصنع السفينة، أي أن يكون في منعة من أعدائه فلا يمنعه من صنعها.^(٢)

وهذه الآية قد ورد تأويلها عن الصحابة والتابعين، فأوّلها ابن عباس (٦٨هـ): بمرأى منّا، وأوّلها الضحاك (١٠٥هـ): بمنظر منّا، وأوّلها مقاتل (١٥٠هـ): بعلمنا.^(٤) وأوّلها الربيع (١٤٠هـ): بحفظنا.^(٥)

وعند قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [المؤمنون: ٢٧] قال الرّازي: "﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: بحفظنا وكلائنا، كأنّ معه من الله حافظاً يكلّؤه بعينه، لئلا يُتعرض له ولا يُفَسد عليه مفسدٌ عمله."^(٦) وهو تأويل قريب من تأويل شيخ المفسرين الطبري (٣١٠هـ)، حيث قال فيها: "بمرأى منّا ومنظر."^(٧)

(١) أقصد النصّ بمعناه الأصولي، لا بمعنى آيات القرآن عامة.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٤٤/١٧.

(٣) هو الضحاك بن مزاحم الهلالي يكنى أبا القاسم، كان صاحب تفسير، لقي سعيد بن جبير بالري فأخذ عنه التفسير، مات (١٠٥هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٠٠/٦. وطبقات المفسرين للأندوني: ص ١٠.

(٤) ينظر: تفسير الثعلبي: ١٦٦/٥. والتفسير الوسيط: ٥٧٢/٢. وتفسير البغوي: ٤٧٧/٢.

(٥) ينظر: التفسير الوسيط: ٥٧٢/٢.

(٦) مفاتيح الغيب: ٢٧٢/٢٣.

(٧) تفسير الطبري: ٣٥/١٧.

وقد ردّ ابن تيمية (٧٢٨هـ) على الرّازي في أنه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بالكلاءة إلا إن كان من أصحاب الأعين،^(١) وقد سبق الرّد على الفكرة نفسها في المطلب السابق، وهنا نذكر أنّ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) يرى أنّ مثل هذه الفكرة سبب للوقوع في التشبيه، "وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أنّ كلّ اسم يُستعار فلا بدّ من أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه يتناوله في حال المجاز، كما يتناول مُسمّاه في حال الحقيقة، ثم نظروا في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَضَمَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] و: ﴿وَأَصْبَحَ الْفُلُكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، فلمّا لم يجدوا للفظه العين ما يتناوله على حدّ تناول النور مثلاً للهدى والبيان ارتبكوا في الشكّ وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه.^(٢)

وعند قوله تعالى: ﴿وَلَضَمَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] يذهب إلى أنّ معنى الآية: لتُربّي على وفق إرادتي، فمن صَنَعَ لإنسان شيئاً وهو حاضر ينظر إليه صَنَعَهُ له كما يحب، ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه، ثم يذكر الرّازي في كيفية المجاز في الآية قولين:

الأول: المراد من العين العلم، أي تربّي على علم منّي، فلمّا كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أنّ الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه.

الثاني: المراد من العين الحراسة؛ وذلك لأنّ الناظر إلى الشيء يحرسه عمّا يؤذيه، فالعين كأنها سبب الحراسة، فأطلق اسم السبب على المسبب على سبيل المجاز المرسل، وهو كقوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَتَمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦]. ويقال: عين الله عليك، إذا دعا لك بالحفظ.^(٣)

وفي الحقيقة فإنّ بيان الرّازي لهذا المجاز وشرحه بهذه الطريقة وكذا شرّحه في آيات الوجه موجه للعوام ولمن لم يتذوق بلاغة العرب، حيث لا حاجة لمثل هذا التعمق في بيان المجاز، يقول الجرجاني (٤٧١هـ): "مثل هذا التعمق، فإنه نفسه قد يصير سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه."^(٤)

ثم يذكر الرّازي تأويل الباقلاني (٤٠٣هـ) للعين في قوله تعالى: ﴿وَلَضَمَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] بالحفظ والرعاية، ويستشهد الباقلاني لذلك بسياق الآيات حيث إن الآية التي تليها هي قوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُنْثَىٰ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُمْ ۖ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه: ٤٠] وهذا من حفظ الله ورعايته لموسى.^(٥) وما ذهب إليه الرّازي والباقلاني (٤٠٣هـ) هو ما ذهب إليه الطبري (٣١٠هـ)، حيث قال: "وعنى بقوله:

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: ٩٤/٥.

(٢) أسرار البلاغة: ص ٥٠.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٨/٢٢-٤٩.

(٤) أسرار البلاغة: ص ٥٠.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٩/٢٢.

﴿عَلَى عَيْنَيْهِ﴾ [طه: ٣٩] بمرأى مني ومحبة وإرادة. ^(١)

وعند قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] أَوَّلُ الرَّازِي لفظ العين بالحفظ مرة وبالرؤية مرة. ^(٢)

فأما على تأويله بالحفظ، فإنه تعالى لما بين أنهم يكيّدون رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتضى في العرف المبادرة إلى إهلاكهم؛ لئلا يتم كيدهم، لذا قال له: اصبر ولا تخف، فإنك محفوظ بأعيننا.

وأما على تأويله بالرؤية، ففيه وجهان، الأول: أنه تعالى أمره بالصبر وترك الدعاء عليهم فإنه بمرأى من الله، ورؤية الله له تقتضي أن يكون عليه الصلاة والسلام على أفضل الأحوال، وكونه مسجاً لله أفضل من كونه داعياً على عباد خلقهم الله، فكأنه قال له: اختر الأفضل فإنك بمرأى منّا.

الثاني: أن من يشكو حاله عند غيره يكون فيه إنباء عن عدم علم المشكّو إليه بحال الشاكي، فقال تعالى: اصبر ولا تشكّ حالك فإنك بأعيننا نراك فلا فائدة في شكوك. ^(٣)

وهذا التأويل أيضاً هو نفس تأويل الطبري (٣١٠هـ) للفظ العين في هذه الآية، حيث يقول: "إنك بمرأى منّا نراك ونرى عملك، ونحن نحوطك ونحفظك، فلا يصل إليك من أراذك بسوء من المشركين." ^(٤)

وقد بين الرازي وجه تعلق الباء في قوله: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ على جميع وجوه التأويل المحتمل الذي أورده، فإن أولنا العين بالحفظ، فتقديره: محفوظ بأعيننا، وإن أولنا العين بالعلم، فمعناه: بمرأى منّا، أي بمكان نراك، وتقديره: فإنك بأعيننا مرئي، وحينئذ هو كقول القائل: رأيته بعيني، وإن كان رؤية الله ليست بآلة. ^(٥)

وعند قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] قال الرّازي: "﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: بمرأى منّا أو بحفظنا؛ لأنّ العين آلة ذلك فتستعمل فيه." ^(٦) ثم بين أنّ التعبير بهذا اللفظ أبلغ من أن يقول: بحفظنا، معللاً ذلك بقول القائل: اجعل هذا نُصَبَ عينك، ولا يقول: احفظه، وما ذاك إلا طلباً للمبالغة. ^(٧)

وهذا التأويل من الرّازي هو عين تأويل الطبري (٣١٠هـ)، حيث قال في تفسيره للآية: "تجري السفينة التي حملنا نوحاً فيها بمرأى منّا ومنظر." ^(٨) كما يروي الطبري بسنده عن سفيان الثوري (١٦١هـ) أنّه تأوّلها بقوله:

(١) تفسير الطبري: ٦٠/١٦.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢٩/٢٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢٩/٢٨.

(٤) تفسير الطبري: ٦٠٥/٢١.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢٩/٢٨.

(٦) مفاتيح الغيب: ٢٩٧/٢٩.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٩٨/٢٩.

(٨) تفسير الطبري: ١٢٦/٢٢.

بأمرنا.^(١)

وبهذا يتبين أنَّ الرَّازِيَّ لم يخرج عما قاله إمامه أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، ولا عما قاله سلف الأمة انطلاقاً مما ذكره الطبري ورواه وما روي عن ابن عباس (٦٨هـ)، وعليه فلا يُقبل ما رمى به بعض الباحثين الرَّازِيَّ والأشاعرة من كونهم على ابتداعٍ وضلالٍ وانتهاجٍ لنهج التَّأويل الفاسد وعداءٍ لمذهب السلف وتعميدٍ لمذهب الجهمية،^(٢) بسبب ما قالوه وذهبوا إليه من تأويلٍ لآيات العين وغيرها من الآيات الموهمة للتشبيه.

وهناك رأي للزركشي (٧٩٤هـ) وهو حمل اللفظ على الحقيقة لا المجاز، حيث يقول: "وأما العين في الأصل فهي صفة ومصدر لمن قامت به، ثم غُبر عن حقيقة الشيء بالعين، وحينئذٍ فإضافتها للبارئ في قوله: ﴿وَالضُّمُّعُ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] حقيقة لا مجاز كما تَوَهَّم أَكْثَرُ النَّاسِ؛ لأنه صفة في معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجاز في تسمية العضو بها."^(٣) وهذا الرأي في الحقيقة عكسٌ للأمر وتجاهلٌ ظاهرٌ لما تقرَّر في الأصول من أنَّ حقَّ ما لا يتبادر من الكلام غيره عند الإطلاق والتجرد عن القرينة أن يكون هو حقيقةً وأصلٌ ما وُضع له اللفظ، وأنَّ حقَّ ما يتبادر غيره لولا القرينة أن يكون هو المجاز، قال العضد الإيجي (٧٥٦هـ) متكلماً عن مُعرِّفات المجاز: "ومنها أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة، عكس الحقيقة فإنها تُعرف بالألَّا يتبادر غيره لولا القرينة."^(٤) إذاً فالتبادر إلى الذهن أقوى أمارات الحقيقة، ولا شك في تبادر عكس ما يقوله الزركشي (٧٩٤هـ) تماماً إلى الذهن.

* * *

(١) ينظر: تفسير الطبري: ١٢٦/٢٢.

(٢) ينظر: المفسرون بين التأويل والإثبات: ٩٢٩/٢.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٨٧/٢.

(٤) حاشية البناني على جمع الجوامع: ٣٢٣/١.

المطلب الرابع: آيات الساق والجنب والقبضة واليمين

آية الساق

ورد في القرآن في سورة القلم قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى الشُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝﴾ [القلم: ٤٢] وهذه الآية فيها ذكر للساق منكراً دون إضافتها إلى أحد، فحملها المشبهة والمجسمة على ساق الله تعالى التي هي جزء من الله، بينما نزه الرازي والأشاعرة الله عن ذلك.

وكانت بداية الرازي مع تحديد هذا اليوم الذي يكشف فيه عن ساق، أهو يوم القيامة أو هو يوم في الدنيا؟ وذكر أنّ فيه قولين: الأول: أنه يوم القيامة، وعليه جمهور المفسرين، وعلى هذا القول ففي تأويل الساق وجوه: التأويل الأول: أنه الشدة،^(١) وروي أنه سئل ابن عباس عن هذه الآية، فقال: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

سن لنا قومك ضرب الأعناق وقامت الحرب بنا على ساق^(٢)

ثم قال ابن عباس: وهو كرب وشدة.^(٣) وروى مجاهد عنه قال: هو أشد ساعة في القيامة.^(٤)

ثم ذكر الرازي عدة أبيات شعرية تؤيد وتؤكد أن العرب كانت تستخدم لفظ الساق في الشدة والحرب والأمر العظيم،^(٥) ومن هذه الأبيات:

فإن شمريت لك عن ساقها فدنّها ربيع ولا تسأم^(٦)

ومنها:

كشفت لكم عن ساقها وبدا من الشر الصراح^(٧)

وقال آخر:

ألا رب سامي الطرف من آل مازن إذا شمريت عن ساقها الحرب شمراً^(٨)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠.

(٢) البيت من الرجز، ولم أعثر على قائله.

(٣) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: ١٨٣/٢. وقال ابن حجر: "وأُسند البيهقي الأثر المذكور عن ابن عباس بسندين كل منهما حسن... وأسند البيهقي من وجه آخر صحيح عن بن عباس قال يريد يوم القيامة "فتح الباري: ٤٢٨/١٣.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ١٨٨/٢٣.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠.

(٦) البيت من الرجز، قائله قيس بن زهير، ينظر: لسان العرب، مادة (وي هـ) ٥٦٣/١٣.

(٧) البيت من البحر الكامل، قائله سعد بن مالك جد طرفة بن العبد. ينظر: ديوان الحماسة ١٤٤/١.

(٨) البيت من البحر الطويل، قائله جرير. ينظر: ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب ١٨٠/١.

وقال آخر:

قد شمريت عن ساقها فشدوا وجدّت الحرب بكم فجذوا^(١)

ثم ذكر الرازي ما قاله ابن قتيبة (٢٧٦هـ) من أن: "أصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجِدّ فيه، شَمَر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة." ^(٢) فقال الرازي معقّباً على كلام ابن قتيبة: "واعلم أنّ هذا اعتراف من أهل اللغة بأنّ استعمال الساق في الشدة مجاز، وأجمع العلماء على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة، فإذا أقمنا الدلائل القاطعة على أنه تعالى، يستحيل أن يكون جسماً، فحينئذ يجب صرف اللفظ إلى المجاز." ^(٣)

إذاً، فالرازي هنا بيّن أنّ العرب تستخدم الساق مجازاً عن الشدة، ثم بيّن أنّ المعنى التجسيمي يستحيل في حق الله، فيجب المصير إلى التأويل، وهذا الفعل منه تقيد بضوابط التأويل وشروطه، وعدم المصير إليه إلا عند الحاجة والضرورة.

وقد ذكر الرازي هنا ما قاله الزمخشري في هذه الآية من أنّ معناها الشدة، فمعنى قوله: يوم يكشف عن ساق يوم يشتد الأمر وينتقم، ولا كشف ثم، ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلوله، ولا يد ثم ولا غل. ^(٤) والزمخشري معروف بشدة تعلقه وحبّه وإتقانه لعلم البيان، فاستثمر الكلام هنا لبيان أهمية هذا العلم وأسراره، الأمر الذي لم يعجب الرازي، فقال: إما أن يدعي الزمخشري أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل، وهذا باطل بإجماع المسلمين، "لأنّا إنّ جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد، فإنهم يقولون في قوله: ﴿جَنَّتِ تَجَرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥] ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ويقولون في قوله: ﴿أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] ليس هناك لا سجود ولا ركوع، وإنما هو مثلّ للتعظيم، ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين." ^(٥)

وإما يقول الزمخشري: إنه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة، وهذا هو الذي يقول به ويعول عليه كل المتكلمين، فأين هذه الدقائق التي استقرّد هو بمعرفتها والاطلاع عليها بواسطة علم البيان. ^(٦)

ونحن هنا مع الرازي في أنه لا يجوز التأويل بغير دليل وضرورة، ومعه في رفض التأويلات الفاسدة، ومعه في أن تأويلات الفلاسفة غير مقبولة في ميزان العقل والنقل، ومعه في الردّ على الزمخشري إن كان هذا

(١) البيت من الرجز، قائله رويشد بن رميذ العنبري. ينظر: العقد الفريد: ١٢٠/٤.

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن: ص ٨٩.

(٣) مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠.

(٤) ينظر: تفسير الزمخشري: ص ٩٤٧.

(٥) مفاتيح الغيب: ٦١٣/٣٠.

(٦) مفاتيح الغيب: ٦١٣-٦١٤/٣٠.

مراده، ولكن الحقيقة أن الزمخشري لم يقصد ذلك، وهو لا يخالف في أن الأصل في الكلام الحقيقة وأنه لا يجوز الانتقال إلى المجاز إلا بدليل، ولكن الزمخشري لم يقصد ما فهمه الرازي، فكلام الزمخشري أيضاً حق وصواب فيما يتعلق بأهمية علم البيان لمعرفة أساليب العرب في التعبير، فلا يرد عليه ما أورده الرازي، وليس في كلام الزمخشري فتح لباب تأويلات الفلاسفة الفاسدة.

ولا بدّ من التنبيه على أن ما ذهب إليه الرازي هنا من تأويل الساق بالشدة، مروي عن عدد من الصحابة إضافة إلى عبد الله بن عباس، وقد نقل ذلك كثير من المفسرين، وعلى رأسهم شيخ المفسرين الإمام الطبري.^(١)

التأويل الثاني: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] أي عن أصل الأمر، وساق الشيء أصله الذي به قوامه كساق الشجر، وساق الإنسان، أي يظهر يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها.^(٢)

التأويل الثالث: يوم يكشف عن ساق جهنم، أو عن ساق العرش، أو عن ساق ملك مهيب عظيم، واللفظ لا يدل إلا على ساق، فأما أن ذلك الساق ساق أي شيء هو فليس في اللفظ ما يدل عليه.^(٣)

القول الثاني: أن قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] ليس المراد منه يوم القيامة، بل هو في الدنيا، وهذا قول أبي مسلم قال: إنه لا يمكن حمله على يوم القيامة لأنه تعالى قال في وصف هذا اليوم: ﴿وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: ٤٢] ويوم القيامة ليس فيه تعبد ولا تكليف، بل المراد منه، إما آخر أيام الرجل في دنياه كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ﴾ [الفرقان: ٢٢] ثم إنه يرى الناس يدعون إلى الصلوات إذا حضرت أوقاتها، وهو لا يستطيع الصلاة لأنه الوقت الذي لا ينفع نفساً إيمانها، وإما حال الهرم والمرض والعجز، وقد كانوا قبل ذلك اليوم يدعون إلى السجود وهم سالمون مما بهم الآن، إما من الشدة النازلة بهم من هول ما عاينوا عند الموت أو من العجز والهرم، ونظير هذه الآية قوله: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾ [الواقعة: ٨٣].^(٤)

وقد بين الرازي أنه لا نزاع في أنه يمكن حمل اللفظ على ما قاله أبو مسلم، فالآية محتملة له، ولكن ادعاء أبي مسلم بأنه لا يمكن حمل الآية على يوم القيامة بسبب أن الأمر بالسجود حاصل ههنا، والتكاليف زائلة يوم القيامة، فالجواب عن كلامه أن ذلك لا يكون على سبيل التكليف، بل على سبيل التقريع والتخجيل، فلم الادعاء بأن ذلك غير جائز؟!^(٥)

وعلى تفسير اليوم في الآية على ما قاله أبو مسلم فلا يمكن إضافة لفظ الساق إلى الله تعالى باتفاق المنزهة والمشبّهة كما لا يخفى، وأما على تفسير يوم بيوم القيامة، فهنا يقول المشبهة: إن المراد بالساق ساق الله

(١) ينظر: تفسير الطبري: ١٨٨/٢٣.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٤/٣٠.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٤/٣٠.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٤/٣٠.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٤/٣٠.

سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقد بيّن الرازي بطلان قول المشبهة هذا من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن دلائل العقل القاطعة دلّت على أن كل جسم محدث، لأن كل جسم متناه، وكل متناه محدث، ولأن كل جسم فإنه لا ينفك عن الحركة والسكون، وكل ما كان كذلك فهو محدث، ولأن كل جسم ممكن، وكل ممكن محدث.^(١)

الوجه الثاني: أنه لو كان المراد ساق الله لكان من حق لفظ الساق أن يعرف، لأنها ساق مخصوصة معهودة، وهي ساق الرحمن، أما لو حملناه على الشدة، ففائدة التكرير الدلالة على التعظيم، كأنه قيل: يوم يكشف عن شدة، وأي شدة، لا يمكن وصفها.

الوجه الثالث: أن التعريف لا يحصل بالكشف عن الساق، وإنما يحصل بكشف الوجه.^(٢)

وبهذا يتبين بطلان مذهب المجسمة في هذه الآية من حمل الساق على ساق الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

* * *

آية الجنب

وردت في القرآن آية فيها إضافة الجنب إلى الله، وهي قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرُنِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لِنَاصِرِيْنَ﴾ [الزمر: ٥٦].

والجنب في اللغة: "شِقُّ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ"^(٣) فهو ناحية الشيء ومكانه، كما هو الجهة من الجسد التي فيها اليد والرجل.

والآية واضحة في أن المراد منها المعنى المجازي، لذلك نجد بعض من أثبت الوجه والقدم والساق على أنها أجزاء لله لا تتفصل عنه، عند هذه الآية لم يشر إلى أن فيها إثبات صفة لله تعالى، فمثلاً يقول ابن تيمية: "فهذا إخبار أنه يوم القيامة يعذب نفوساً لم يغفر لها كالتى كذبت بآياته واستكبرت وكانت من الكافرين، ومثل هذه الذنوب غفرها الله لآخرين لأنهم تابوا منها."^(٤) ولم يزد شيئاً على هذا الكلام.

ولكن بعض من أثبت الأعضاء لله كما ذكر الرازي استدلوا بهذه الآية على إثبات الجنب لله، تعالى عن

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٤/٣٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦١٤/٣٠.

(٣) لسان العرب: مادة (ج ن ب) ٢٥٧/١.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٧/١٦.

(١). ذلك.

ولم يتطرق الرازي لإعادة الدلائل العقلية القطعية التي تبين استحالة إثبات الأعضاء في حق الله تبارك وتعالى مكتفياً بما ذكره في الآيات السابقة، إلا أنه هنا افترض تنزلاً أن يكون المراد من الجنب عضواً مخصوصاً لله تعالى، فلا تستقيم الآية، لأنه يمتنع وقوع التفريط فيه، فلذلك لا بدّ من التأويل.^(٢)

ثم ذكر الرازي أقوال المفسرين في معنى الجنب في الآية، وبدأ بترجمان القرآن سيدنا عبد الله بن عباس حيث قال: يريد ضيعة من ثواب الله، وذكر ما قاله مقاتل من أنّ المعنى: ضيعة من ذكر الله، وقول مجاهد: في أمر الله، وقول الحسن: في طاعة الله.^(٣)

ثم عقّب الرازي على هذه النقول بكلام متقن يتضح من خلاله منهجه في التعامل مع هذه الآيات، حيث قال: "واعلم أن الإكثار من هذه العبارات لا يفيد شرح الصدور وشفاء الغليل"،^(٤) وذلك لأنّ النقول قد تقابل بنقول أخرى، أو قد تكون النقول غير صحيحة، فبين وجه حسن المجاز هنا والعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، ثم استشهد على ذلك بالشعر العربي، حيث قال: "الجنب سمي جنباً لأنه جانب من جوانب ذلك الشيء، والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه، فلما حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازماً للشيء وتابعاً له، لا جرم حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة، قال الشاعر: (٥)

أما تتقين الله في جنب وامق له كبد حرى عليك تقطع"^(٦)

وقد ذكر الرازي سابقاً أنّ مَنْ قال من المجسمة إن الإله مركب من الأعضاء والأجزاء، فإما أن يُثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها، وإما أن يزيد عليها، فإن كان لا يزيد على ما في القرآن لزمه إثبات صورة لا يمكن أن يُزاد عليها في القُبْح؛ لأنّ الحاصل من هذه الصورة مجرد رقة الوجه، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨]، ويكون عليها عيون كثيرة وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وجنب واحد وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿يَحْسَرَتُنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] ويكون عليه أيدٍ كثيرة وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عَمَلَتِ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]، وساقٍ واحدة وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، ومعلوم أنّ هذه الصورة أقرب الصور، ولو كان الموصوف بهذه الصفات عبداً لم يرغب أحد في شرائه، فكيف يقول العاقل إنّ ربّ العالمين

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٦٦/٢٧.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٦٦/٢٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٦٦/٢٧.

(٤) مفاتيح الغيب: ٤٦٦/٢٧.

(٥) البيت من البحر الطويل، قاله جميل بثينة، انظر: ديوان جميل بن معمر: ص ٢٩.

(٦) مفاتيح الغيب: ٤٦٦/٢٧.

موصوف بهذه الصورة؟! وأما إن كان المجسم يزيد على ما في القرآن ويُقَص، فحينئذ يبطل مذهبه في الحمل على مجرد الظواهر، ولابد له من قبول دلائل العقل.^(١)

والعجب من ابن القيم حيث رد على الرازي استدلاله بدل أن يؤيده، فقال: "هب أن القرآن دلّ ظاهره على إثبات جنب هو صفة، فمن أين يدل ظاهره أو باطنه على أنه جنب واحد وشق واحد؟ ومعلوم أن إطلاق مثل هذا لا يدل على أنه شق واحد كما قال النبي لعمران بن حصين: صلّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب وهذا لا يدل على أنه ليس لعمران بن حصين إلا جنب واحد، فإن قيل المراد على جنب من جنبك قلنا فقد علم أن ذكر الجنب مفرد لا يدل على نفي أن يكون له جنب آخر."^(٢)

فالرازي هنا ينطلق في كلامه من أن المجسمة وقفوا على ظاهر اللفظ ولم يتجاوزوه أبداً ومنعوا من ذلك، فعندها لا يجوز إلا إثبات جنب واحد.

* * *

آيات القبضة واليمين

وردت في القرآن آية فيها إضافة القبضة لله وآياتان فيها إضافة اليمين لله تعالى، وهذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَمِينُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿لَاخِذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝﴾ [الحاقة: ٤٥].

وعند آية سورة الزمر ذكر الرازي بشكل واضح قانونه في التأويل الذي يمشي عليه في سائر آيات الصفات المتشابهة، حيث قال: الأصل في علم القرآن أن يعتقد أن الأصل في الكلام حمله على حقيقته، فإن قام دليل منفصل على أنه يتعذر حمله على حقيقته، فحينئذ يتعين صرفه إلى مجازه، فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفه إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين، فنقول: وهنا لفظ القبضة ولفظ اليمين حقيقة في الجارحة المخصوصة، ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حملها على المجازات، ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصح جعله مجازاً عن تلك الحقيقة، ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره، وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق.^(٣)

وفي الكلام السابق نرى مدى التزام الرازي بالظاهر، ووضعه الشروط والضوابط التي لا بد من توافرها لتركه والأخذ بالمعنى المجازي.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٦/٤١٠.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: ص ٣٦.

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٧/٤٧٤.

ثم طبق هذا القانون الذي وضعه على هذه الآية فقال: لا شك أن لفظ القبضة واليمين مشعر بهذه الأعضاء والجوارح، إلا أن الدلائل العقلية قامت على امتناع ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى، فوجب حمل هذه الأعضاء على وجوه المجاز، فنقول إنه يقال: فلان في قبضة فلان إذا كان تحت تدبيره وتسخيره. قال تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاهِجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۚ﴾ [المعارج: ٣٠] والمراد منه كونه مملوكاً له، ويقال هذه الدار في يد فلان، وفلان صاحب اليد، والمراد من الكل القدرة، والفقهاء يقولون في الشروط وقبض فلان كذا وصار في قبضته، ولا يريدون إلا خلوص ملكه، وإذا ثبت تعذر حمل هذه الألفاظ على حقائقها وجب حملها على مجازاتها صونا لهذه النصوص عن التعطيل، فهذا هو الكلام الحقيقي في هذا الباب.^(١)

ليصل بعد ذلك إلى نتيجة مفادها أن "حاصل القول في القبضة واليمين هو القدرة الكاملة الوافية بحفظ هذه الأجسام العظيمة."^(٢)

وهنا يظهر مدى التزام الرازي بما ذكره من ضوابط وقيود في التأويل، فلم يكن يؤول تشهياً ولا تقليداً ولا انطلاقاً من أفكار مذهبية مسبقة أنزل الآية عليها.

وهنا أيضاً تعرض الرازي للزمخشري، وما ذلك إلا لأنه عظم علم البيان، ولعل الرازي لم يجانب الصواب في ما ذكره عن الزمخشري فالأخير لا يؤول دون ضوابط أيضاً، وما ذكره لا يخرج عما قاله العلماء بشهادة الرازي نفسه حيث قال في نهاية رده عليه: "فأنت ما أتيت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق."^(٣) بل وذكر قول الزمخشري في مكان آخر من تفسيره مقراً له دون أن ينسبه إليه ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ۝﴾ [البقرة: ٢١٠] قال: "المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفرع، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝﴾ [الزمر: ٦٧] من غير تصوير قبضة وطي ويمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفي بالجلي، فكذا ههنا."^(٤)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٤/٢٧.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٧٥/٢٧.

(٣) مفاتيح الغيب: ٤٧٤/٢٧.

(٤) مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥.

المطلب الخامس: آيات النور

جاء في القرآن نسبة لفظ النور إلى الله، حيث قال تعالى: ﴿* اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَيْفَ تَكُونُ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجْجَةٍ الزُّجْجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٣٥]. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [التوبة: ٣٦]. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الصف: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِئَتْ بِالشَّاهِدِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَفُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٦٩].

وقد بحث الرازي في تفسيره في عدة مواضع جواز إطلاق اسم النور على الله ومعنى هذا الإطلاق، وقد بين أن لفظ النور في اللغة موضوع للكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على الأرض والجدران، وأنه بهذا المعنى يستحيل أن يكون هو الله أو صفة له سبحانه.^(١)

ثم ناقش القائلين بالجسمية والقائلين بأن النور إله، وقسم القائلين بهذا المعنى اللغوي في هذه الآيات إلى فريقين، الفريق الأول المانوية^(٢) الذين لا يؤمنون بالقرآن، والمجسمة الذين يؤمنون بالقرآن، فأما المانوية فقد كانت كل ردوده عليهم عقلية دون اللجوء إلى أدلة النقل، وهذا من دقة الرازي، فكيف يمكن لي أن أرد على إنسان وأستدل عليه بالقرآن، وهو لا يؤمن بكونه كتاباً إلهياً! أما المجسمة الذين يؤمنون بالقرآن فقد استدل في الرد عليهم بالإضافة لأدلة العقل بأدلة النقل.

أما الوجوه العقلية التي ذكرها في رده على المانوية فهي:

الوجه الأول: إن هذه الكيفية إن كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالاً على حدوثها، وإن كانت عرضاً فقد ثبت حدوث جميع الأعراض القائمة بالأجسام. وبعبارة أخرى يمكن القول: النور إما أن يكون جسماً أو كيفية في جسم، والجسم محدث فكيفياته أيضاً محدثة، وجل الله عن أن يكون محدثاً.^(٣)

الوجه الثاني: سواء قلنا النور جسم أو أمر حال في الجسم فهو منقسم، لأنه إن كان جسماً فلا شك في أنه منقسم، وإن كان حالاً فيه، فالحال في المنقسم منقسم، وعلى التقديرين فالنور منقسم وكل منقسم فإنه يفترق في تحققه إلى تحقق أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره، وكل مفترق فهو في تحققه مفترق إلى غيره، والمفترق إلى الغير

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٨/٢٣.

(٢) المانوية أتباع ماني وقد كان رجلاً نقاشاً خفيف اليد، ظهر في زمن سابور بن ازدشير بن بابك، وادعى النبوة، وقال: إن للعالم أصليين نور وظلمة، وكلاهما قديمان، فقبل سابور قوله، فلما تسلم الملك بهرام أخذ ماني وسلحه وحشا بجلده تبناً وعلفه، وقتل أصحابه إلا من هرب والتحق بالصين ودعوا إلى دين ماني، فقبل أهل الصين منهم. ينظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص ٨٨.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٨/٢٣. ١١٦/١.

ممکن لذاته محدث بغيره، فالنور محدث فلا يكون إلهاً.^(١)

الوجه الثالث: إنَّ هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب ألا يزول هذا النور لامتناع الزوال على الله تعالى.

الوجه الرابع: إن هذا النور المحسوس يقع بطلوع الشمس والكواكب، وذلك على الله محال.

الوجه الخامس: إن هذه الأنوار لو كانت أزلية فهي إما أن تكون متحركة وهذا غير جائز؛ لأن الحركة معناها الانتقال من مكان إلى مكان فالحركة مسبقة بالحصول في المكان الأول، والأزلي يمتنع أن يكون مسبوقاً بالغير فالحركة الأزلية محال. أو تكون هذه الأنوار ساكنة، وهذا غير جائز أيضاً؛ لأن السكون لو كان أزلياً لكان ممتنع الزوال، لكن السكون جائز الزوال، لأننا نرى الأنوار تنتقل من مكان إلى مكان، فدل ذلك على حدوث الأنوار.^(٢)

الوجه السادس: إن النور إما أن يكون جسماً وهذا محال لأننا قد نعقل الجسم جسماً مع الذهول عن كونه نيراً ولأن الجسم قد يستتير بعد أن كان مظلماً، فلا بدّ إذاً أن يكون النور كيفية قائمة بالجسم، لكن الكيفية القائمة بالجسم محتاجة إلى الجسم، والمحتاج إلى الغير لا يكون إلهاً.^(٣)

الوجه السابع: إنَّ النور تضاده الظلمة، والله منزّه عن أن يكون له ضد.^(٤)

الوجه الثامن: إنَّ النور يزول ويحصل له أقول، والله سبحانه وتعالى منزّه عن الأقول والزوال.^(٥)

وأما المجسمة المعترفون بصحة القرآن فاحتج الرازي على فساد قولهم بوجهين:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝﴾ [الشورى: ١١] فلو كان الله نوراً لبطلت هذه الآية؛ لأن الأنوار كلها متماثلة.

الوجه الثاني: إن قوله تعالى في نفس الآية: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ صريح في أنّ ذات الله ليست نفس النور، بل النور مضاف إليه، حيث إنّه سبحانه أضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكة، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور، بل هو خالق النور،^(٦) وكذا قوله: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾.^(٧)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٨/٢٣.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٨/٢٣-٣٧٩.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٩/٢٣.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٩/٢٣.

ثم يذكر الرازي بعد هذه الأدلة اعتراضاً من المجسمة حاصله أن ظاهر قوله تعالى: ﴿* اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أنه سبحانه في ذاته نور، وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ يقتضي ألا يكون هو في ذاته نوراً، وبينهما تناقض فلماذا تحمل الأولى على الثانية ولا تحمل الثانية على الأولى؟

ثم بيّن الرازي الإجابة عن هذا السؤال بمثال، كقول القائل: زيد كرم وجود، ثم يقول: ينعش الناس بكرمه وجوده، وعلى هذا الطريق لا تناقض.^(١)

الوجه الثالث: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالى فيستحيل أن يكون الإله نوراً، فثبت أنه لا بد من التأويل.^(٢)

وبعد ذكر الرازي للأدلة العقلية القطعية والأدلة النقلية الدالة على استحالة أن يكون الله هو هذا النور المحسوس في الكون يصل إلى نتيجة مفادها أن قوله تعالى: ﴿* اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ من التشابهات التي يجب أن نفهمها على ضوء المحكمات من الآيات.^(٣)

وبعد أن بيّن الرازي استحالة أن يكون الله هو النور، بيّن معنى نسبة النور إلى الله سبحانه وتعالى، وذكر أقوال العلماء والمفسرين في تأويل هذه الآية، وبيّن المقتضي لحسن إطلاق لفظ النور على الله سبحانه بناء على كل تأويل من التأويلات، وهذه الأقوال هي:

القول الأول: إنَّ النور سبب للظهور، وإنَّ الهداية لما شاركت النور في هذا المعنى صح إطلاق اسم النور على الهداية، والدليل على ذلك هو قول الله تعالى: ﴿* اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]. وقوله: ﴿* أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] وقال: ﴿* وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] فقوله: ﴿* اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي ذو نور السموات والأرض، والنور هو الهداية، والحاصل أنَّ المراد من الآية على هذا القول أنَّ الله هادي أهل السموات والأرض، وهو قول ابن عباس وأكثر المفسرين.^(٤)

القول الثاني: إنَّ المراد من هذا التعبير أنَّ الله سبحانه مدبّر السموات والأرض بحكمة بالغة وحجة نيرة، فوصف نفسه بذلك كما يوصف الرئيس العالم بأنه نور البلد، فإنه إذا كان مدبرهم تدبيراً حسناً فهو لهم كالنور الذي يهتدى به إلى مسالك الطرق.

وقد استشهد الرازي لهذا القول بقول الشاعر:

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٩/٢٣.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٩/٢٣.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١، ٣٧٩/٢٣.

وأنت لنا نور وغيث وعصمة^(١)

ونسب الرازي هذا القول إلى الأصم والزجاج^(٢).

القول الثالث: المراد من الآية أنه سبحانه ناظم السموات والأرض على الترتيب الأحسن، فإنه قد يُعبر بالنور على النظام، يقال ما أرى لهذا الأمر نوراً^(٣).

القول الرابع: معناه منور السموات والأرض، ثم بين الرازي أن أصحاب هذا القول ذكروا ثلاثة أوجه لكونه تعالى منور السموات والأرض، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأول: أنه سبحانه منور السماء بالملائكة والأرض بالأنبياء.

والوجه الثاني: أنه سبحانه منورهما بالشمس والقمر والكواكب.

والوجه الثالث: أنه زين السماء بالشمس والقمر والكواكب، وزين الأرض بالأنبياء والعلماء، وهو مروي عن أبي بن كعب والحسن وأبي العالية^(٤).

وقد رجح الرازي من بين هذه الأقوال القول الأول مستشهداً بسياق الآية، وهذا يدل على أهمية السياق عنده وحرصه على عدم تفكك نظم الآية، فبين الرازي أن قوله تعالى في آخر الآية: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ يدل على أن المراد بالنور الهداية إلى العلم والعمل^(٥).

ومن الوجوه التي ذكرها الرازي في هذه الآية معتمداً على قراءة شاذة حاملاً الآية على ظاهرها، حيث ذكر أنه قد قرئت الآية ((لله نور السموات والأرض)) وعلى هذا فلا إشكال من حملها على ظاهرها^(٦)، ولكن هذه القراءة لم تثبت، ولم أجد من ذكرها غيره من المفسرين.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِئَتْ بِالسَّاعَةِ وَالسَّهَدَاءُ وَفُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٦٩]. تعرض لقول المجسمة إن الله نور محض، وأنه سبحانه إذا حضر في تلك الأرض لأجل القضاء بين عباده أشرقت تلك الأرض بنور الله، وأكدوا هذا بقوله تعالى: ﴿* اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].^(٧)

(١) صدر بيت قاله جرير، وعجزه: ونبت لمن يرجو نداك وريق. وهو من البحر الطويل. ينظر: ديوان جرير شرح محمد بن حبيب: ٣٧٤/١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٩/٢٣.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٩/٢٣.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٧٩/٢٣.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧.

وقد بيّن الرازي هنا سبب رفضه كلام المجسمة والسبب في حمله الكلام على المجاز والتأويل، وهو تعذر حمل الكلام على الحقيقة، ثم إنّه أول لفظ النور في الآية بالعدل، ولكنه مع تأويله هذا ذكر أنه لابدّ من بيان أنّ لفظ (النور) قد يُستعمل في معنى (العدل)، وفعلاً ذَكَرَ ذلك من كلام العرب فبيّن أنّ الناس يقولون للملك العادل: أشرقت الآفاق بعدلك، وأضاءت الدنيا بقسطك، كما يقولون: أظلمت البلاد بجورك، ثم استدلّ بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الظلم ظلمات يوم القيامة).^(١)

ومما سبق يظهر لنا مدى التزام الرازي بضوابط التأويل حيث لابدّ من أن يكون المعنى المختار يحتمله اللفظ، صحيحاً في اللسان العربي، معهوداً في خطابهم زمن نزول الوحي.

ولم يكتف الرازي ببيان كون النور يأتي بمعنى العدل، بل صرح بأنه لا بدّ من أن يكون النور في هذا الموضع بمعنى العدل، وأن يكون هذا المعنى الأرجح من غيره من المعاني، وهذا منه اهتمام بسياق الآية، واستدل على ما أراد بقوله: "وأما بيان أن المراد من النور هاهنا العدل فقط أنه قال: ﴿وَجَاءَهُ بِالتَّيِّبِينَ وَالشُّهَدَاءَ﴾ [الزمر: ٦٩] ومعلوم أن المجيء بالشهداء ليس إلا لإظهار العدل، وأيضاً قال في آخر الآية: ﴿وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٦٩] فدل هذا على أن المراد من ذلك النور إزالة ذلك الظلم، فكأنه تعالى فتح هذه الآية بإثبات العدل وختمها بنفي الظلم."^(٢)

ولكنّ الرازي بعد كل هذه الجولة في الردّ على المجسمة، ارتأى أن يجري الآية على ظاهرها، من خلال بيان أنه ليس كل ما أضيف لله هو صفة له، فالآية كما يذكر الرازي ليس فيها إلا الدلالة على أنه يحصل هناك نور مضاف إلى الله تعالى، ولا يلزم كون ذلك صفة ذات الله تعالى، لأنه يكفي في صدق الإضافة أدنى سبب، فلمّا كان ذلك النور من خلق الله، وشرّفه بأن أضافه إلى نفسه كان ذلك النور نور الله، كإضافة: بيت الله، وناقاة الله.^(٣)

وفي الحقيقة فإنّ هذا الجواب من الرازي أقوى من تأويله للنور بالعدل، لأن هذا الجواب لا يحتاج معه إلى ترك الحقيقة والذهاب إلى المجاز.

وقد ذكر الرازي احتمالاً ثالثاً للآية وهو أنه قد يقال: فلان رب هذه الأرض ورب هذه الدار ورب هذه الجارية، ولا يبعد أن يكون رب هذه الأرض المقصود بالآية هو ملكاً من الملائكة، وعلى هذا التقدير الذي ذكره الرازي لا يمتنع كونه نوراً، وأيضاً تحمل الآية على حقيقتها.^(٤)

ولكن هذا الكلام من الرازي مجرد احتمال، ولا بدّ لصحته من ورود دليل عليه، أما مجرد الاحتمال في

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧. والحديث سبق تخريجه.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٧/٢٧.

هذه المسائل فلا يكفي، ولكنّ الرازي منهجه ذكر كل الوجوه المحتملة في التأويل حتى لو كانت ضعيفة، وذلك
لصرف أوهام المجسمة بأي طريقة عما قالوه واعتقدوه.

* * *

المبحث الثالث: النصوص الموهمة للحركة والانفعالات وموقف الرّازي منها.

المطلب الأول: الآيات الموهمة للحركة والانتقال.

وردت في القرآن بعض الآيات التي تُوهم الحركة والمجيء والإتيان على الله سبحانه وتعالى، كقوله عز وجل: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].

وقد تعامل الأشاعرة مع هذه الآيات كما تعاملوا مع غيرها من الآيات التي في ظاهرها ما لا يليق بالله سبحانه وتعالى، فنقلوا المعنى غير اللاتقي من اللفظ، ثم بعد ذلك بعضهم وقف عند هذا الحد، وبعضهم تابع فذكر المعاني اللائقة التي يحتملها اللفظ، وإنما قالوا بوجوب صرف هذه الآيات عن ظاهرها للأدلة القاطعة في ذلك فالعقل يُحيل على الله سبحانه كونه في مكان، كما يُحيل العقل كون الله آتياً وجائياً على وجه الحركة والنقل من مكان إلى مكان؛ إذ يتعالى الله عن ذلك كله، ولولا هذه الحجة لوجب حمل الكلام على ظاهره.

* * *

موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من هذه الآيات

وقد ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) إلى أنّ الإتيان والمجيء من أفعال الله سبحانه وتعالى، فهو فعل فعلاً سَمَاءً مجيئاً وفعل فعلاً سَمَاءً إتياناً، أيّ هما عنده من صفات الفعل كما هو الحال في الاستواء، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة.^(١) وقد قال بذلك انطلاقاً من أنه "ما اتّصف الربُّ به، وامتنع صرّفه إلى صفات الذات، تعيّن صرّفه إلى صفات الفعل".^(٢)

قال أبو بكر البيهقي (٤٥٨هـ): "وأما الإتيان والمجيء فعلى قول أبي الحسن الأشعري -رضي الله عنه- يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلاً يسمّيه إتياناً ومجيئاً، لا بأن يتحرك أو ينتقل، فإنّ الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحدٌ صمدٌ ليس كمثله شيء".^(٣)

وقد جعل الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] كقوله عز وجل: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ فَهَزَزَهُمْ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦] ولم يُردّ به إتياناً من حيث النقلة، إنما أراد إحداث الفعل الذي به خرب بنيانهم وخرّ عليهم السقف من فوقهم، فسَمَّى

(١) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٣٨٠. أصول الدين: ص ١١٣. الانتصار للقرآن: ٧٣٧/٢.

(٢) الشامل: ص ٥٥٦.

(٣) الأسماء والصفات: ص ٤١٤.

ذلك الفعل إتياناً.^(١)

إذا فأبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) قال بالتأويل الإجمالي هنا، إذ إنه أثبت صفة فعل لا صفة ذات، وعلى فرض أنه أثبتها صفة ذات فقد نفى عن الله الجسمية والحركة والسكون، حيث يقول: "إن من جاز عليه الأقول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله."^(٢) فأبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) أثبت لفظة المجيء لله كصفة ونفى معناها المعروف، حيث يقول: "وليس مجيئه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم: جاءت زيدا الحمى، أنها تنقلت إليه، أو تحركت من مكان كانت فيه، إذ لم تكن جسماً ولا جوهرًا."^(٣)

والتأويل التفصيلي في هذه الآيات مذكور عند قدماء الأشاعرة كالباقلائي (٤٠٣هـ)^(٤) وابن فورك (٤٠٦هـ).^(٥)

* * *

موقف الرّازي من هذه الآيات

أما الرّازي فلم يخرج فيما قاله عن المنهج الأشعري، إلا أنه كان أكثر من توسع في تأويل هذه الآيات، حيث إنه قسم الكلام في هذه الآيات إلى قسمين: القسم الأول: جعل لبيان استحالة حمل اللفظ على ظاهره الحسي، وذكر لذلك أدلة قاطعة عقلية ونقلية. والقسم الثاني: بيان الوجوه المحتملة في تأويل هذه الآيات.

* * *

بيان الرّازي استحالة حمل ألفاظ هذه الآيات على ظاهرها الحسي

أما القسم الأول من كلام الرّازي فقد حشد فيه من الأدلة على أنه سبحانه وتعالى منزّه عن المجيء والإتيان الشيء الكثير، وسنذكر بعضها، فأول هذه الأدلة التي ذكرها الإجماع على أنه تعالى منزّه عن المجيء والإتيان، والإجماع دليل شرعي لا يجوز تجاوزه.

ومن هذه الأدلة التي ذكرها الرازي ما ثبت في علم الأصول من أنّ كلّ ما يصحّ عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، والله سبحانه قديم فيستحيل أن

(١) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٤١٤.

(٢) استحسان الخوض في علم الكلام: ص ١١.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٤) ينظر: الانتصار للقرآن: ٧٣٦/٢-٧٣٧.

(٥) ينظر: مشكل الحديث: ص ٩٨-١٠٠.

يكون محدثاً.^(١)

ومن هذه الأدلة التي ذكرها: أَنَّ كُلَّ ما يصحّ عليه الانتقال من مكان إلى مكان، فإما أَنْ يكون صغير الحجم وذلك لا يجوز في حق الله، وإما أَنْ يكون شيئاً كبيراً فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاد، وهذا دليل الافتقار، وذلك لأنَّ المركب يكون مفتقراً في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده إلى المرجح والموجد، فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم، وهذا كله ينافي وجوب الوجود.^(٢)

ومنها: أَنَّ كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصاً بمقدار معين، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص، فاخصا صه بذلك القدر المعين لا بُدَّ أَنْ يكون لترجيح مرجح، وتخصيص مخصّص، وكل ما كان كذلك كان فعلاً لفاعل مختار، وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق، والإله سبحانه وتعالى قديم وأزلي فيمتنع أَنْ يتصف بالحركة والانتقال.^(٣)

وهذه كلّها أدلة عقلية برهانية كما لا يخفى، وقد ذكر أدلة أخرى استفادها من النقل، منها: أَنَّ الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله: ﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور، فمن جَوَز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام، وكذَّب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك.^(٤)

ومنها: أنه متى جَوَزنا أَنْ يتصف الله بالمجيء والذهاب فحينئذ لا يمكننا أَنْ نحكم بنفي الإلهية عن الشمس والقمر، فلا عيب فيهما يمنع من القول بإلهيتهما سوى أنهما جسمان يجوز عليهما الغيبة والحضور، فمن جَوَز المجيء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بإلهية الشمس؟ وما الذي أوجب عليه الحكم بإثبات موجود آخر يزعم أنه إله!^(٥)

ومنها: أَنَّ فرعون لما سأل موسى عليه السلام وطلب منه معرفة الماهية والجنس والجوهر لله تعالى، فقال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝﴾ [الشعراء: ٢٣]، فلو كان تعالى جسماً موصوفاً بالأشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس إلا بذكر الصورة والشكل والقدر، وكان جواب موسى عليه السلام خطأ وباطلاً، وذلك عند قوله: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٤] ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ۝﴾ [الشعراء: ٢٦] ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: ٢٨]، وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب، وتصويب فرعون

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٦/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَلْ يَظُنُّونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٦/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَلْ يَظُنُّونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَلْ يَظُنُّونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَلْ يَظُنُّونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَلْ يَظُنُّونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

في قوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكَ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧] ولما كان كل ذلك باطلاً، علمنا أن الله تعالى منزّه عن أن يكون جسماً، وأن يكون في مكان، ومنزّه عن أن يصح عليه المجيء والذهاب.^(١)

ومن هذه الأدلة: أنه تعالى قال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] والأحد هو الكامل في الوجدانية، وكل جسم فهو منقسم بحسب الإشارة إلى جزأين، فلما وصف الله تعالى نفسه بكونه أحداً امتنع أن يكون جسماً أو متحيزاً، وبناء على ذلك فيمتنع عليه سبحانه المجيء والذهاب.^(٢)

ومنها أيضاً: أن الله تعالى قال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] أي شبيهاً، ولو كان الله سبحانه جسماً متحيزاً لكان مشابهاً للأجسام في الجسمية، إنما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية، وذلك إما بالحجم أو بالصفات والكيفيات، وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات.^(٣)

ومنها أيضاً أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ولو كان الله تعالى جسماً لكان مثلاً للأجسام، ولكان مشاركاً لسائر الأجسام في عموم الجسمية، فعند ذلك لا يخلو:

إما أن يكون مخالفاً في خصوص ذاته المخصوصة، فعند ذلك يكون ما به المشاركة غير ما به الممايزة، فعموم كونه جسماً مغاير لخصوص ذاته المخصوصة، وهذا محال؛ لأننا إذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسماً كنا قد جعلنا الجسم صفة، وهذا محال؛ لأن الجسم ذات الصفة، وإن قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسماً وغير موصوف بكونه جسماً، فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئاً مغايراً للمفهوم من الجسم، وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسماً.

وإما أن لا يكون مخالفاً في ذاته سائر الأجسام في خصوصية، فحينئذ يكون مثلاً لها مطلقاً، وكل ما صح عليها فقد صح عليه، فإذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب في ذاته أن تكون كذلك، وكل ذلك محال، فثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولا بمتحيز، وأنه لا يصح المجيء والذهاب عليه.^(٤)

وبهذا يتبين لنا أن الرازي كان له دوافعه العقلية والنقلية الصحيحة التي دعتة للتأويل وترك ظاهر اللفظ، ولم يكن في ذلك ماشياً وراء مذهب انطلق منه وحمل القرآن عليه.

* * *

التأويلات التفصيلية التي ذكرها الرازي لهذه الآيات

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

وبعد أن أثبت الرّازي أن الله تعالى ليس بجسم، ولا بمتحيز، وأنه لا يصح المجيء والذهاب عليه، انتقل إلى القسم الثاني من الكلام عن هذه الآيات، وهو ذكر التّأويلات لها.

وقد بدأ الرّازي هذا القسم ببيان المسلكين المتبعين والمعتمدين عند الأشاعرة في التعامل مع أمثال هذه الآيات المتشابهة، فذكر المسلك الأول وهو التّأويل الإجمالي، ونسبه إلى السلف الصالح، وهنا الرّازي يقوم بتصوير هذا المسلك، ويرى فيه العصمة من الخطأ، حيث يقول: "لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال، علمنا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر، فإن عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ، فالأولى السكوت عن التّأويل، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى".^(١)

ثم ذكر المسلك الثاني للأشاعرة، وهو مسلك التّأويل التفصيلي، وقد نسبه الرّازي إلى جمهور المتكلمين، فذكر كثيراً من الوجوه المحتملة في تأويل هذه الآية، والملاحظ أن الرّازي هنا لم يرجح مسلكاً على آخر، بل ذكر كلا المسلكين مرتضياً لهما.

* * *

الآية الأولى: قوله تعالى:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ اللَّغَمِ﴾ [البقرة: ٢١٠]

عند هذه الآية ذكر الرّازي الأوجه المحتملة في تأويلها، وهي:

الوجه الأول: المراد من الآية: هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله، فجعل مجيء الآيات مجيئاً له سبحانه على التّفخيم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك، إذا جاء جيش عظيم من جهته، واستدل الرّازي على صحة هذا التّأويل بالسّياق، حيث إنه تعالى قال في الآية السابقة: ﴿فَإِنْ زُلْزِلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩] فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ اللَّغَمِ وَالْمَلَكُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ومعلوم أنه -إن كان يصح المجيء على الله- لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم، فهو يثيب المؤمنين ويقربهم، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد، والمقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد، فلذا وجب أن يُضمَر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية، وقد علّق الرّازي على هذا التّأويل بأنه تأويل حسنٌ موافق لنظم الآية.^(٢) وهو في ذلك محق، فساق الآية يشهد لما قاله من تأويل للمجيء.

(١) مفاتيح الغيب: ٣٥٨/٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٨/٥.

والوجه الثاني: أن يكون المراد: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، وقد انطلق الرّازي في تأويله هنا من أنه ليس كل ما أضيف لله سبحانه وتعالى هو صفة له سبحانه، ووضع لذلك قانوناً فقال: "ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى شيء، فإن كان ذلك محالاً فالواجب صرفه إلى التأويل، كما قاله العلماء في قوله: ﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾ [المائدة: ٣٣] والمراد: يحاربون أولياءه، وقال: ﴿وَسَعَلَ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والمراد: وأسأل أهل القرية، فكذا قوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] المراد به: يأتيهم أمر الله، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] المراد: جاء أمر ربك.^(١)

وهنا نلاحظ استشهاد الرّازي لصحة هذا التأويل باللغة وبالمحكم من كتاب الله، فهذا يسمى حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور، يقال: ضرب الأمير فلاناً، والمراد أنه أمر بذلك، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه، ثم أثبت صحة هذا التأويل بدليلين، فدليله الأول: حمل فيه هذه الآية المتشابهة على المحكم من كتاب الله، فقوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] إخبار عن حال القيامة، ثم ذكر الله هذه الواقعة عينها في سورة النحل، فقال: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣] فصار هذا المحكم مفسراً لذلك المتشابه؛ لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم ينبغ حمل بعضها على البعض. ودليله الثاني كان السياق، حيث إنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿وَفُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، فلا بد أن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه، وذاك المعهود هو ما تم إضمماره من إتيان الأمر.^(٢)

ثم أورد الرّازي اعتراضاً من خصومه عليه في هذا التأويل، حيث إن أمر الله سبحانه وتعالى صفة قديمة عند الأشاعرة، فالإتيان عليها محال، وقد ردّ الرازي على هذا الإشكال من خلال بيان معنى الأمر في اللغة، فمن معانيه: الفعل، كقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجْدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] ومن معانيه: الطريق، كقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، فيحمل الأمر ههنا على الفعل، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال العظيمة وإظهار الآيات المبيّنة،^(٣) وبهذا يعود هذا الوجه من التأويل الذي ذكره الرّازي إلى الوجه الذي قبله.

ومن معاني الأمر: الطلب من الأعلى للأدنى، وهو ضد النهي، فإن حملت الآية عليه ففيها احتمالان، الاحتمال الأول: أن يكون التقدير: أن منادياً ينادي يوم القيامة: ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا، فذاك هو إتيان الأمر، وعندها يكون قوله: ﴿فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَكَةِ﴾ [البقرة: ٢١٠] أي: مع ظُلل، وتقدير الكلام: إن سماع ذلك

(١) مفاتيح الغيب: ٣٥٨/٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٨/٥.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥.

النداء ووصول تلك الظل يكون في زمان واحد.^(١)

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظل من الغمام: حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يُعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد.^(٢)

وهذا التأويل من الرّازي مقبول من حيث اللغة، وجائز من حيث الشرع وغير مخالف للعقل، والأخذ به أفضل من حمل الآية على ظاهرها غير المراد أصلاً، والرّازي لم يجزم بأحد التأويلين التفصيليين، بل لم يرجح التأويل التفصيلي على الإجمالي هنا، وهذا أحد أهم الفروق بينه وبين المعتزلة، حيث إنهم يوجبون التأويل التفصيلي ويجزمون به.

الوجه الثالث في التأويل: أن المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي به تهويلاً عليهم، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد، وإذا لم يذكر كان أبلغ لذهاب فكرهم في كل وجه، ومثله قوله تعالى: ﴿فَأَنَّى اللَّهُ بُنِيَ لَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ النَّارُ مِنْ قَبْلِهِمْ وَآتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ۝﴾ [النحل: ٢٦] فقلوه: ﴿وَآتَاهُمُ الْعَذَابُ﴾ كالتفسير لقوله تعالى: ﴿فَأَنَّى اللَّهُ بُنِيَ لَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ النَّارُ مِنْ قَبْلِهِمْ وَآتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ۝﴾ [النحل: ٢٦] والمعنى أتاهاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا، ويقال في العرف إذا سُمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور.^(٣) فاستشهد الرّازي لهذا التأويل باللغة وباستخدام القرآن له في مواطن أخرى.

الوجه الرابع: أن يكون حرف الجر (في) بمعنى الباء، وحروف الجر يقوم بعضها مقام البعض، وتقدير الكلام: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظل من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة.^(٤)

وهذا الوجه اختاره الإمام الماتريدي (٣٣٣هـ) في تفسيره،^(٥) ومعلوم أن ورود حرف الجر (في) بمعنى الباء في اللغة على سبيل المجاز أمر غير مستنكر، وإنما خلافهم هل يكون المجاز بالذات أم بالتبع، وهل هو مجاز

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥. وتأسيس التقديس: ص ١٤٣-١٤٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥. وتأسيس التقديس: ص ١٤٤.

(٥) ينظر: تفسير الماتريدي: ١٠٤/٢.

إفراد^(١) أم تركيب^(٢). (٣)

الوجه الخامس: أنَّ المقصود من الآية تصوير وتمثيل عظمة يوم القيامة وشدة أهواله؛ وذلك لأنَّ جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشدَّ من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع، وقد جعل الرَّازِيَّ هذا التصويرَ والتمثيلَ نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَمِينَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧] من غير تصوير قبضة وطي ويمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفي بالجلي.^(٤)

وقد وقع الرَّازِيَّ هنا في تناقض صريح، إذ إنَّ هذا الوجه الذي ذكره الرَّازِيَّ هنا مرتضياً له، قد رده في الآية التي جعلها نظيرة للآية التي نتكلم عنها، بل قد شنع على الزمخشري (٥٣٨هـ) سلوكه هذا الوجه، وعده طريقاً فاسداً.^(٥)

الوجه السادس وقد نقله القفال (٣٦٥هـ) عن أبي العالية (٩٠هـ):^(٦) وهو أنَّ الإتيان في الظُّل مضاف إلى الملائكة، فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الإتيان فقط، ففي الكلام تقديم وتأخير، وقد جعل الرَّازِيَّ هذا الوجه منكراً.^(٧)

ولعل إنكار الرازي لهذا الوجه هو ما فيه من تفكيك لنظم الآية، وفي الحقيقة على فرض صحة هذا الوجه، فإن الإشكال يبقى قائماً، حيث بقيت نسبة الإتيان إلى الله، فلا داعي لهذا التأويل.

وبعد أن ذكر الرَّازِيَّ الوجوه المحتملة في تأويل هذه الآية، اعتمد قولاً لعله لم يسبق إليه حيث رأى أنه لا مانع من حمل الآية على ظاهرها، وعليه فلا يجوز تأويلها، ولا يجوز حمل اللفظ على المجاز، حيث إنه من خلال تفسيره لهذه الآية وما سبقها تبين له أنها قد نزلت في حق اليهود وكانت خطاباً معهم، وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دين الإسلام إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، وهذا الأمر ليس غريباً عنهم، فقد فعلوا مع

(١) المجاز المفرد: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح. ينظر: التعريفات: ص ٢٥٩.

(٢) المجاز المركب: هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي أي بالمعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ بالمطابقة للمبالغة في التشبيه كما يقال للمتروك في أمر إنني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى. ينظر: التعريفات: ص ٢٥٩.

(٣) ينظر تفصيل ذلك في: حاشية البناني على جمع الجوامع: ٣٢١/١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٤٧٤/٢٧. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَمِينَهُ﴾ [الزمر: ٦٧].

(٦) هو رفيع بن مهران الرياحي من كبار التابعين أسلم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين، قد سمع من عمر، وأبي بن كعب، وغيرهما من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان ثقة كثير الحديث. ينظر: طبقات ابن سعد: ١١٢/٧.

(٧) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٦٠/٥.

موسى مثل ذلك فقالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، فإذا كانت الآية حكاية عن حال اليهود فلا مانع من إجراء الآية على ظاهرها دون حاجة للتأويل؛ وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه، وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلّى لموسى عليه السلام على جبل الطور في ظل من الغمام، فطلبوا مثل ذلك في زمان سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، إذاً فهذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز، وقد عدّ الرّازي هذا القول أظهر وأوضح من كلّ ما مرّ من التأويلات السابقة.^(١)

وهو في هذا يضرب مثلاً في شدة تمسكه بظاهر القرآن حين لا يوجد مانع منه لا عقلاً ولا نقلاً ولا لغة، ومن أدلة تمسكه بالظاهر أيضاً: أنه عندما تكلم عن إتيان الملائكة في الآية جعل الحمل على الحقيقة واجباً، حيث قال: "وإتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها."^(٢)

وقد أورد الرّازي إشكالاً على ما اختاره من حمل الآية على ظاهرها، مضمونه أنّ نظم الآية يضطرب حيث إنها ختمت بقوله تعالى: ﴿وَالَى اللَّهُ مُرْجِعُ الْأُمُورِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، فأجاب عن ذلك بأنّ الله تعالى لما حكى عناد اليهود وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد، ذكر بعده ما يجري مجرى التهديد لهم، وهو قوله: ﴿وَالَى اللَّهُ مُرْجِعُ الْأُمُورِ﴾ [البقرة: ٢١٠].^(٣)

وهذا يدل على اهتمام الرّازي بنظم الآية، وعدم تفسيره وتأويله للآية بما يجعلها مضطربة النظم أو منافرة لسياقها الواردة فيه.

وقد اعترض الألوسي (١٢٧٠هـ) على هذا القول للرّازي وعدّه قولاً بعيداً باطلاً،^(٤) ولم يذكر سبب بطلانه، ولا عبرة فيما ذكره الألوسي، ثم إنّ مما يشهد لاختيار الرّازي أنّ الآية لا تدل إلا على أنّ قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية أيّة دلالة على أنهم محقّقون في ذلك الانتظار أو مبطلون، فهي كآيات التي تنقل اعتقادات غير المسلمين، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٠].

* * *

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٥٩/٥-٣٦٠. وتأسيس التقديس: ص ١٤٦-١٤٥.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٦١/٥.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٦٠/٥. وتأسيس التقديس: ص ١٤٦.

(٤) ينظر: تفسير الألوسي: ٦٢/٨.

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]

وعند هذه الآية جعل الرازي ردَّ سيدنا إبراهيم عليه السلام على عبدة الكواكب من أقوى الأدلة القاطعة على امتناع اتصاف الله سبحانه بالمجيء والذهاب، فحمل الآية هنا على المحكم من حجج إبراهيم.

وقد ذكر في هذه الآية قولين، الأول: أنها على سبيل المجاز، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنَّى اللَّهُ بُنِيَ لَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوَقِهِمْ وَأَتَتْهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦] فالمراد من الآية: أتاها الله بزلزل قلع بها بنيانهم، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧] فالمراد من الآية: يؤذون أولياء الله. وكذلك هنا يكون المراد: يأتي ربك بالعذاب، أو: يأتي أمر ربك.^(١)

أما القول الثاني الذي ذكره ورَّجَّحه، فهو حمل الآية على ظاهرها وترك تأويلها كما في سابقتها؛ لأنَّ الكلام فيها حكاية عن الكفار، واعتقاد الكافر ليس بحجة.^(٢)

وقد أورد الرازي إشكالاً على سياق الآية، حيث إنَّ قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته؛ تجنباً للتكرار، حيث أتى بعد هذا التركيب مباشرة قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] وهو عين التَّأْوِيل الذي حُمِلَت الآية عليه، فيجب حمله على أنَّ المراد منه إتيان الرب.

وهو إشكال قوي، ولكنه على المعنى الذي اختاره الرازي من حمل الآية على اعتقاد المشركين، غير وارد أبداً، وبهذا أجاب الرازي، ثم إنه أجاب أيضاً على فرض أنَّ الصحيح هو تأويل الآية لا حملها على الظاهر، فجعل الإتيان الأول: إتيان الله بالعذاب، وجعل الإتيان الثاني: إتيان معجزات الله،^(٣) وبذلك يكون قد فرَّق بينهما، فصَحَّ العطف، ولم يقع التكرار.

* * *

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]

وعند هذه الآية أعاد الرازي التأكيد على أنَّ العقل يُحِيل قطعاً الحركة والسكون على الله؛ لأنهما من صفات الأجسام، والأجسام لا تكون قديمة.^(٤)

والآية هنا تخالف الآيتين السابقتين إذ لا يصحُّ تفسيرها على أنها تتحدث عن اعتقاد قوم مشركين، بل

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٨٨/١٤.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٨٨/١٤.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٨٨/١٤.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٥٩/٣١.

تروي ما سيحدث يوم القيامة، وبهذا لا يمكن حملها على ظاهرها، ولذلك؛ فالتأويل فيها واجبٌ.

وقد جعل الرّازي تأويلها على طريقتين، الطريقة الأولى: على تقدير حذف المضاف، والثانية: دون تقدير مضاف محذوف.

أما الطريقة الأولى: فذكر فيها أربعة وجوه محتملة، هي:

الوجه الأول: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

الوجه الثاني: وجاء قهر ربك، كما يقال: جاءت بنا أمية، أي: قهرهم.

الوجه الثالث: وجاء جلائل آيات ربك؛ لأنّ هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر عظام وجلائل الآيات، فجعل مجيئها مجيئاً له تفخيماً لشأن تلك الآيات.^(١)

الوجه الرابع: وجاء ظهور ربك؛ وذلك لأنّ معرفة الله تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] أي: زالت الشبهة وارتفعت الشكوك.^(٢)

وأما الطريقة الثانية: فذكر فيها وجهين:

الوجه الأول: أنّ هذا تمثيل لظهور آيات الله وتبيين آثار قهره وسلطانه، مُثِّلَت هذه الحالة بحال الملك إذا حضر بنفسه، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة ما لا يظهر بحضور عساكره كلّها.^(٣)

الوجه الثاني: أنّ الربّ هو المربي، ولعل ملكاً هو أعظم الملائكة هو مربّي للنبي صلى الله عليه وسلم جاء، فكان هو المراد من قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].^(٤)

وهذه الوجوه التي ذكرها الرّازي كلها تحتلها الآية، ولا مانع منها عقلاً ولا شرعاً، إلا أنّ الوجه الأخير الذي ذكره من أنّ المراد بالربّ ملكاً عظيماً كان مربياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، هو احتمال بعيد جداً، ولا يمكن القول به لمجرد صحة احتماله، بل لا بدّ أن يكون له دليل شرعي، وهذا غير موجود، وفي الوجوه التي قبله كفاية وغنية عنه، ولعل الرّازي قد جانب الصواب حين ذكره دون إشارة منه إلى ضعفه.

إذاً، فالرّازي في هذه الآيات ذكر كلا المسلكين المرضيين عند الأشاعرة، إلا أنه مال إلى حمل أول آيتين من الآيات على ظاهرهما التزاماً منه بضوابط التأويل، فتَرَكَ التّأويل فيهما، مع جَعْلُهُ التّأويل فيهما محتملاً، أما الآية الأخيرة وهي قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] فقد كان التّأويل فيها لازماً، وهذا التّأويل جارٍ على قواعد

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٥٩/٣١.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٥٩/٣١.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٥٩/٣١.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٥٩/٣١. وتأسيس التقديس: ص ١٤٦-١٤٧.

المذهب الأشعري، فليس فيه خروج عن رأي الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ).

كما أنه ورد عن علماء السلف تأويل للآيات السابقة، ففي قول الله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] قال ابن عباس (٦٨هـ) والحسن البصري (١١٠هـ) والصَّحَّاح (١٠٥هـ): يتنزل أمر ربك فيهم بالقتل، وقال الرَّجَّاج (٣١١هـ): أو يأتي إهلاك ربك إياهم بعذاب عاجل أو بالقيامة.^(١) وقال مجاهد (١٠٢هـ): يأتي قضاء ربك في القيامة.^(٢)

وفي قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ذكر القاضي أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ)^(٣) عن أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) أنه قال: المراد به: قدرته وأمره.^(٤) وفي قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] قال الحسن البصري (١١٠هـ): أمره وقضاؤه.^(٥) وقال أحمد ابن حنبل (٢٤١هـ): جاء ثوابه، وقد نقل البيهقي (٤٥٨هـ) عنه هذا التأويل وقال عن سنده: صحيح لا غبار عليه، كما ذكر ابن كثير (٧٧٤هـ).^(٦)

وهذه النقول السابقة كلها تؤكد ما ذكره أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي من أن "السلف لم يفسروا الآيات والأحاديث المتشابهة تفسيراً جسمى أو عضوياً، وإنما فهموا منها أموراً معنوية محضة تليق بذاته سبحانه وتعالى".^(٧) فكيف بعد أن وردت هذه التأويلات عن السلف يُتهم الأشاعرة وخصوصاً المتأخرين منهم كالرَّازي بأنهم خالفوا السلف؟! بل إن بعضهم جعل هذه التأويلات من "باب تحريف الكلم عن مواضعه، من جنس تأويلات القرامطة"^(٨) والباطنية، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمّه.^(٩)

* * *

(١) ينظر: التفسير الوسيط: ٣٤٠/٢. تفسير الماوردي: ١٩٠/٢. زاد المسير: ٩٥/٢. تفسير القرطبي: ١٤٤/٧.

(٢) ينظر: تفسير الماوردي: ١٩٠/٢.

(٣) هو القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد البغدادي الحنبلي، ابن الفراء، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف المفيدة في المذهب. ولم تكن له يد طولى في معرفة الحديث، فربما احتج بالواهي، من كتبه: إبطال تأويل الصفات وأحكام القرآن ومسائل الإيمان والمعتمد، والرد على الكرامية والرد على السالمية والمجسمة والرد على الجهمية، مات سنة (٤٥٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٨٩/١٨. الوافي بالوفيات: ٧/٣.

(٤) ينظر: زاد المسير: ١٧٤/١.

(٥) ينظر: التفسير الوسيط: ٤٨٤/٤. تفسير الثعلبي: ٢٠١/١٠.

(٦) ينظر: البداية والنهاية: ٣٨٦/١٤.

(٧) تفسير آيات العقيدة: ٢١٦/١.

(٨) أتباع حمدان القرمطي، وهم من الفرق الباطنية التي تتظاهر بالإسلام وهي ليست كذلك، اجتمع منهم قوم وقطعوا الطريق على الحجاج وقتلوه، وأرادوا أن يخربوا مكة، فدفع الله شرهم، وكان بدء ظهورهم في أواخر عهد الدولة العباسية، يقولون إن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام، ويزعمون أن الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض وإنما هو شكر للنعم وأن الرب لا يحتاج إلى عبادة خلقه وإنما ذلك شكرهم فمن شاء فعل ومن شاء لم يفعل، وزعموا أنه لا جنة ولا نار ولا بعث ولا نشور وأن كل ما ذكر الله عز و جل في كتابه من جنة ونار وحساب وميزان وعذاب ونعيم فإنما هو في الحياة الدنيا فقط وأن مات بلى جسده ولحق روحه بالنور الذي تولد منه حتى يرجع كما كان، وقوم منهم يقولون بتناسخ الروح من الأبدان. ينظر: التنبيه والرد: ص ٣٠. واعتقادات فرق المسلمين: ص ٧٩.

(٩) مجموع الفتاوى: ٦٩/٤.

المطلب الثاني: الآيات الموهمة للانفعالات النفسية والعواطف.

وردت في القرآن الكريم بعض الأفعال المنسوبة إلى الله والتي معناها الحقيقي انفعالات وأعراض نفسية وبعضها يتوقف على سبب خارجي غير ذات المتَّصِف بها، كالرضى والغضب والعجب والسخط والرحمة والمكر والحياء والحب، فهذه الألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حقِّ الله تعالى على الحقيقة، ومن هذه الآيات على سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦]، والغضب في اللغة تغيّر يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام.

وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَحِبُّهُ وَيَسْحَرُونَ﴾ [الصفات: ١٢] فمن قرأ ﴿عَجِبْتُ﴾ بضم التاء كان التَّعَجُّب منسوباً إلى الله، والتَّعَجُّب عبارة عن حالة تُعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾ [البقرة: ٢٦] والحياء عبارة عن تغيّر يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح.

وقوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] والمكر عبارة عن الاحتيال في إيصال الشرِّ.

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] والاستهزاء جهل؛ لأنَّ الاستهزاء لا ينفك عن التلبس، بدليل أنَّ بني إسرائيل لما قالوا لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧].

وقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] فالمحبة هي انفعال بالمحبيب يؤلِّد في الإنسان إرادة سعادة المحبوب وتحقيق ما يحبه.^(١)

* * *

موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من هذه الآيات

وقد كان منهج الإمام الأشعري مع هذه الصفات عموماً هو التَّأْوِيلُ التفصيلي دون التَّأْوِيلُ الإجمالي، ففي كتابه (رسالة إلى أهل الثغر) قال: "وأجمعوا على أنه عز وجل يرضى عن الطائعين له، وأنَّ رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحبُّ التَّوَّابِينَ ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأنَّ غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم على غضبه شيء."^(٢)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١/١٤١. عند كلامه على المباحث المتعلقة بالبسملة.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر: ص ٢٣١.

ولم يَنْقَل عنه أَتْبَاعُهُ فِي هَذِهِ الصِّفَات إِلَّا التَّأْوِيلُ التَّفْصِيلِيُّ، فَهَذَا ابْنُ فُورْكَ (٤٠٦هـ) يَقُولُ: "فَأَمَّا مَا يُوَصِّفُ بِأَنَّهُ مُحِبٌّ رَاضٍ أَوْ سَاخِطٌ مُعَادٍ فَذَلِكَ عِنْدَهُ يَرْجِعُ إِلَى الْإِرَادَةِ، وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ رَضَى اللَّهُ تَعَالَى عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِرَادَتَهُ أَنْ يُثَبِّهَهُمْ وَيَمْدَحَهُمْ، وَسُخِطَهُ عَلَى الْكَافِرِينَ إِرَادَتُهُ أَنْ يِعَاقِبَهُمْ وَيَذُمَّهُمْ، وَكَذَلِكَ مُحِبَّتُهُ وَعِدَاوَتُهُ، وَكَذَلِكَ كَانَ يَقُولُ فِي مَعْنَى رَحْمَتِهِ: إِنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى الْإِرَادَةِ."^(١) وَأَيْضاً الْبِيهَقِيُّ (٤٥٨هـ) لَمْ يَنْقَلْ عَنْهُ فِي هَذِهِ الصِّفَات إِلَّا التَّأْوِيلَ التَّفْصِيلِيَّ.^(٢)

إِذَا، فَالْأَشْعَرِيُّ هُنَا اسْتَعْمَلَ الْمَسْلُوكَ الثَّانِي فِي التَّأْوِيلِ، وَأَوَّلَ تَأْوِيلًا تَفْصِيلِيًّا وَعَيَّنَ الْمَعْنَى الْمُرَادَ، وَفِي هَذَا رَدٌّ عَلَى أَحَدِ الْبَاحِثِينَ الَّذِي نَسَبَ لَهُ أَنَّهُ أَثْبَتَ هَذِهِ الصِّفَاتَ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى ظَاهِرِهَا، وَمَنْعَ مِنْ تَأْوِيلِهَا، وَعَدَّ مَنْ تَأَوَّلَهَا مُبْتَدِعَةً جَهْمِيَّةً.^(٣)

* * *

قَاعِدَةُ كَلِيَّةٍ مِنَ الرَّازِيٍّ لِلتَّعَامُلِ مَعَ هَذِهِ الْآيَاتِ

وَإِذَا جِئْنَا إِلَى الرَّازِيٍّ فَإِنَّا نَجِدُهُ قَالاً بِمَا قَالَ بِهِ إِمَامُهُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ (٣٢٤هـ)، فَيَقُولُ مِثْلًا: "الرَّحْمَةُ هِيَ إِرَادَةُ الْخَيْرِ، وَالْغَضَبُ هُوَ إِرَادَةُ الْإِنْتِقَامِ"،^(٤) وَلَكِنَّ الرَّازِيَّ زَادَ عَلَى الْإِمَامِ الْأَشْعَرِيِّ أَنَّهُ جَوَّزَ بَقِيَّةَ مَسَالِكِ التَّأْوِيلِ وَذَكَرَهَا.

وَالرَّازِيُّ فِي هَذِهِ الصِّفَاتِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِهِ يَضَعُ قَاعِدَةَ كَلِيَّةً لِلتَّعَامُلِ مَعَهَا مِفَادَهَا: أَنَّ جَمِيعَ الْأَعْرَاضِ النَّفْسَانِيَّةِ كَالرَّحْمَةِ وَالْفَرَحِ وَالسَّرُورِ وَالْغَضَبِ وَالْحَيَاءِ وَالْغِيْرَةِ وَالْمَكْرَ وَالْخِدَاعَ وَالتَّكْبِرَ وَالِاسْتِهْزَاءَ وَالْعَجَبَ، كُلُّهَا لَهَا أَوَائِلٌ وَلَهَا غَايَاتٌ، أَيْ تَوْجِدُ مَعَهَا أُمُورٌ فِي الْبِدَايَةِ، وَتَوْجِدُ مَعَهَا آثَارٌ تَصْدُرُ عَنْهَا فِي النِّهَايَةِ، فَإِذَا أُضِيفَتْ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَلْفَافِ تَكُونُ مَحْمُولَةً عَلَى نِهَايَاتِ الْأَعْرَاضِ لَا عَلَى بَدَايَاتِ الْأَعْرَاضِ.^(٥) حَيْثُ يَقُولُ الرَّازِيُّ: "إِنَّ كُلَّ صِفَةٍ تَثْبِتُ لِلْعَبْدِ مِمَّا يَخْتَصُّ بِالْأَجْسَامِ، إِذَا وُصِفَ اللَّهُ تَعَالَى بِذَلِكَ، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى نِهَايَاتِ الْأَعْرَاضِ، لَا عَلَى بَدَايَاتِ الْأَعْرَاضِ."^(٦)

وَقَدْ ذَكَرَ الرَّازِيُّ لَذَلِكَ أَمْتَلَةً: فَالْغَضَبُ مِثْلًا أَوَّلُهُ غَلِيَانُ دَمِ الْقَلْبِ، وَغَايَتُهُ إِرَادَةُ إِبْصَالِ الضَّرَرِ إِلَى الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِ، فَلَفْظُ الْغَضَبِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَحْمِلُ عَلَى أَوَّلِهِ الَّذِي هُوَ غَلِيَانُ دَمِ الْقَلْبِ، بَلْ عَلَى غَايَتِهِ الَّذِي هُوَ إِرَادَةُ

(١) مجرد مقالات الأشعري: ص ٤٥.

(٢) ينظر: الأسماء والصفات: ص ٤٦٥.

(٣) ينظر: الأشاعرة في ميزان أهل السنة: ص ٧١٨.

(٤) مفاتيح الغيب: ٤٨٩/١٢.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢٣/١، ١٤١/١، ٣٦١/٢، ٣٢٤/٢٦. وينظر: أسرار التنزيل: ص ٥٥٢. تفسير آيات العقيدة: ٥١٤/٢.

(٦) مفاتيح الغيب: ٣٦١/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَكَلًا مَآبِعُودَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]. تأسيس التقديس: ص ١٩٢.

الإضرار،^(١) أو على إنزال العقاب بالمغضوب عليه،^(٢) فإذا وَرَدَ الغضب في حق الله تعالى فيُحمل على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦].

والحياء حالة تحصل للإنسان لها مبدأ ومنتهى، أمّا المبدأ فهو التغيُّر الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن يُنسب إلى القبيح، وأمّا النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى؛ لأنه تَغَيَّرَ يلحق البدن، وذلك لا يُعقل إلا في حق الجسم، إلا أن لفظ الحياء وارد في الشرع نسبته إلى الله سبحانه، فإذا لا يكون المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل المراد منه ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته.^(٣)

والرَّازِي لم يتوسع كثيراً في الكلام عن هذه الصِّفَات في تفسيره، وإنما اكتفى بما وضعه من قانون كلي في أول تفسيره للتعامل مع هذه الصِّفَات.

وسنأخذ مثالين لتعامل الرَّازِي مع الآيات التي ورد فيها ذكر هذه الصِّفَات، المثال الأول: العَجَب، والمثال الثاني: المحبة.

* * *

المثال الأول: قوله تعالى:

﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصافات: ١٢].

وردت في القرآن آية واحدة فيها نسبة العَجَب إلى الله، وهي قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصافات: ١٢] على قراءة من قرأها بضم التاء (عجبث) وهي قراءة متواترة من القراءات العشر قرأ بها حمزة الزيات (١٥٦هـ)^(٤) والكسائي (١٨٩هـ)،^(٥) وهي قراءة ابن عباس (٦٨هـ) وابن مسعود (٣٢هـ).^(٦)

وقد تكلم الرَّازِي بكلام متقن في هذه الآية، فذكر إنكار بعض القراء لقراءة الضمّ مستدلين بأنّ القراءة بالضمّ تؤدي إلى إسناد العَجَب إلى الله تعالى وذلك محال؛ لأن التعجُّب حالة تحصل عند الجهل بصفة الشيء ومعلوم أنّ الجهل على الله محال.^(٧)

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٢٣/١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَرِطُ الَّذِينَ آمَنُوا بِعَدُوِّهِمْ عَدُوًّا وَلَا خَالِيَةٍ﴾ [الفاتحة: ٧].

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٦١/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٦١/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]. تأسيس التقديس: ص ١٩٢.

(٤) هو حمزة الزيات بن حبيب بن عمارة ويكنى أبا عمارة، كان أحد القراء السبعة، وعنه أخذ الكسائي القراءة، وكان صاحب فرائض، مات سنة (١٥٦هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٨٥/٦ وفيات الأعيان: ٢١٦/٢.

(٥) ينظر: السبعة في القراءات: ص ٥٤٧. والحجة في القراءات السبع: ص ٣٠١.

(٦) ينظر: تفسير الطبري: ٥١٣/١٩. مفاتيح الغيب: ٣٢٣/٢٦.

(٧) مفاتيح الغيب: ٣٢٣/٢٦.

ثم أتبع ذلك برّد أصحاب قراءة الضمّ على هذا الدليل، وهو من وجهين:

الوجه الأول الذي ذكره الرازي: عدم التسليم بأن القراءة بالضم دالة على إسناد التعجّب إلى الله تعالى، بل يكون التقدير في الآية: قل يا محمد: بل عَجِبْتُ ويسخرون، ونظيره قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨] فمعناه أن هؤلاء ممن يجب أن تقولوا فيهم: ما أسمعهم وأبصرهم يوم القيامة، وكذا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة: ١٧٥].

الوجه الثاني: التسليم بأن القراءة بالضمّ دالة على إسناد التعجّب إلى الله تعالى، ولكن أين المحال الذي ادّعيتموه في ذلك؟^(١) وقد أخرج ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ) من طريق الأعمش (١٤٧هـ)^(٢) عن شريح القاضي (٨٢هـ)^(٣) أنه كان يقرأ هذه الآية بالنصب، ويقول: إن الله لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم، قال الأعمش: فذكرت ذلك لإبراهيم النخعي (٩٦هـ)، فقال: إن شريحاً كان معجباً برأيه، وعبد الله بن مسعود (٣٢هـ) رضي الله عنه كان أعلم منه، وكان يقرأها: (بل عجبْتُ).^(٤)

ثم ذكر الرازي ما يراه الصواب والتحقيق في ذلك حيث قال: "وتحقيق القول فيه أن نقول: دلّ القرآن والخبر على جواز إضافة العجب إلى الله سبحانه وتعالى".^(٥) إذاً، فالرازي يرى جواز إضافة العجب إلى الله تبارك وتعالى ولا ينفي ذلك، ثم ختم كلامه بما لا مزيد عليه في التحقيق حيث قال: "والأقرب أن يقال: القراءة بالضمّ، إن ثبتت بالتواتر وجب المصير إليها، ويكون التأويل ما ذكرناه، وإن لم تثبت هذه القراءة بالتواتر كانت القراءة بفتح التاء أولى".^(٦)

إذاً، إذا ثبتت القراءة، فالواجب الأخذ بها وعدم إنكارها، ثم تووّل، لا أن تُنكر مع تواترها، فالرازي لو كان يردّ النصّ ويقدم عقله عليه كما يُتهم لردّ هذه القراءة، بل إنّ غيره من الأئمة قد ردّ قراءات متواترة لكونها تخالف قاعدة نحوية! وهذا يدلّ على شدة تمسك الرازي بالنصّ الوارد وجعل الصدارة له.

فعلى القراءة بالضمّ، أثبت الرازي جواز إضافة العجب إلى الله، ثم بعد ذلك أوّل هذا العجب، على قاعدته التي ذكرها سابقاً من كون هذه الألفاظ محمولة على نهايات الأعراس لا على بدايات الأعراس، فمن تعجّب من شيء فإنه يستعظمه ويكون عند الجهل بسبب الشيء.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٢٣/٢٦.

(٢) والأعمش هو سليمان بن مهران يكنى أبا محمد الأسدي، كان ثقة عالماً فاضلاً، رأى أنس بن مالك، وروى عنه سفيان الثوري وشعبة بن الحجاج، توفي سنة (١٤٧هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ٣٤٢/٦. وفيات الأعيان: ٤٠٠/٢.

(٣) هو شريح القاضي بن الحارث بن قيس، وكان يكنى أبا أمية، من كبار التابعين، وكان شاعراً وفقياً وقاضياً، استقضاه عمر بن الخطاب على الكوفة، وأقره علي بن أبي طالب، مات سنة (٨٢هـ). ينظر: طبقات ابن سعد: ١٣١/٦. طبقات الفقهاء للشيرازي: ص ٨٠.

(٤) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم الرازي: ٣٢٠٦-٣٢٠٧.

(٥) مفاتيح الغيب: ٣٢٣/٢٦.

(٦) مفاتيح الغيب: ٣٢٣/٢٦.

إِنَّ الْعَجَبَ مِنْ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خِلَافَ الْعَجَبِ مِنَ الْبَشَرِ، فَالتَّعَجُّبُ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مَحْمُولٌ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى يَسْتَعْظِمُ تِلْكَ الْحَالَةَ إِنْ كَانَتْ قَبِيحَةً فَيَتَرْتَبُ الْعِقَابُ الْعَظِيمُ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَتْ حَسَنَةً فَيَتَرْتَبُ الثَّوَابُ الْعَظِيمُ عَلَيْهِ.^(١)

فَيَكُونُ مَعْنَى التَّعَجُّبِ الْمُنْسُوبِ لِلَّهِ تَعَالَى فِعْلاً، بِحَيْثُ لَوْ صَدَرَ مِثْلُ هَذَا الْفِعْلِ عَنِ الْخَلْقِ لَدَلَّ عَلَى حُصُولِ التَّعَجُّبِ فِي قُلُوبِهِمْ، وَبِهَذَا التَّأْوِيلِ يُضَافُ الْمَكْرُ وَالِاسْتِهْزَاءُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.^(٢) وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى يُمْكِنُ الْقَوْلُ: نِسْبَةُ الْعَجَبِ إِلَى اللَّهِ لَا مِنْ حَيْثُ جَهْلُ السَّبَبِ وَالْإِنْفِعَالِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الْمُتَعَجِّبِ مِنْهُ، لِاسْتِحَالَةِ كُلِّ هَذِهِ الْأُمُورِ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَإِنَّمَا يَكُونُ بِمَعْنَى عَظُمِ قَدْرِ الْمُتَعَجِّبِ مِنْهُ.

وَيَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ عَلَى قِرَاءَةِ الضَّمِّ: بَلْ عَظُمَ عِنْدَ اللَّهِ اتِّخَاذُ الْمُشْرِكِينَ مَعَهُ شَرِيكاً وَتَكْذِيبُهُمُ لِلْقُرْآنِ وَهُمْ يَسْخَرُونَ.^(٣)

إِذَا فَالتَّعَجُّبُ كَمَا يَبَيِّنُ الرَّازِيُّ هُوَ اسْتِعْظَامُ الشَّيْءِ مَعَ خِفَاءِ سَبَبِ حُصُولِ ذَلِكَ الشَّيْءِ فَمَا لَمْ يَوْجَدْ الْمَعْنِيَانِ لَا يَحْصُلُ التَّعَجُّبُ هَذَا هُوَ الْأَصْلُ وَهَذَا هُوَ الْإِطْلَاقُ الْحَقِيقِيُّ لِلْفِعْلِ التَّعَجُّبِ، لَكِنْ قَدْ تَسْتَعْمَلُ لَفْظَةُ التَّعَجُّبِ عِنْدَ مَجْرَدِ الْاسْتِعْظَامِ مِنْ غَيْرِ خِفَاءِ السَّبَبِ أَوْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لِلْعَظَمَةِ سَبَبُ حُصُولِ، وَذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ، فَمَنْ أَنْكَرَ نِسْبَةَ التَّعَجُّبِ إِلَى اللَّهِ -كَشُرَيْحِ الْقَاضِي (٨٢هـ)- فَهُوَ إِنَّمَا نَظَرَ إِلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ لِلْكَلِمَةِ، فَإِنَّهُ رَأَى أَنَّ خِفَاءَ شَيْءٍ مَا عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ، أَمَا مَنْ نَظَرَ إِلَى أَنَّ التَّعَجُّبَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ مَجْرَدُ الْاسْتِعْظَامِ، وَإِنْ كَانَ فِي حَقِّ الْعِبَادِ لَا بَدَّ مَعَ الْاسْتِعْظَامِ مِنْ خِفَاءِ السَّبَبِ، فَقَالَ بِجَوَازِ نِسْبَةِ التَّعَجُّبِ بِهَذَا الْمَعْنَى إِلَى اللَّهِ.^(٤) وَهَذَا تَحْقِيقٌ فِي غَايَةِ الدَّقَّةِ يَظْهَرُ مِنْ خِلَالِهِ أَنَّ الْخِلَافَ بَيْنَ السَّلَفِ فِي إِطْلَاقِ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى اللَّهِ خِلَافٌ لَفْظِي لَا مَعْنَوِي، إِذْ إِنَّ صَاحِبَ كُلِّ قَوْلٍ نَظَرَ إِلَى مَعْنَى مُغَايِرٍ لِلْمَعْنَى الَّتِي نَظَرَ إِلَيْهِ الْآخَرُ.

وَمَا ذَكَرَهُ الرَّازِيُّ هُوَ عَيْنُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ إِمَامُ الْمَفْسَرِينَ الطَّبْرِيُّ (٣١٠هـ) بَلْ لَعَلَّ الرَّازِيَّ لَمْ يَزِدْ عَمَّا قَالَهُ الطَّبْرِيُّ، فَقَدْ قَالَ عِنْدَ هَذِهِ الْآيَةِ: اخْتَلَفَتْ الْقِرَاءَةُ فِي قِرَاءَةِ ذَلِكَ، فَقَرَأَتْهُ عَامَةً قِرَاءَةَ الْكُوفَةِ بِضَمِّ التَّاءِ مِنْ (عَجِبْتَ)، بِمَعْنَى: بَلْ عَظُمَ عِنْدِي وَكَبُرَ اتِّخَاذُهُمْ لِي شَرِيكاً، وَتَكْذِيبُهُمْ تَنْزِيلِي وَهُمْ يَسْخَرُونَ، وَقَرَأَ عَامَةً قِرَاءَةَ الْمَدِينَةِ وَالْبَصْرَةِ وَبَعْضُ قِرَاءَةِ الْكُوفَةِ بِفَتْحِ التَّاءِ بِمَعْنَى: بَلْ عَجِبْتُ أَنْتَ يَا مُحَمَّدُ وَيَسْخَرُونَ مِنْ هَذَا الْقُرْآنِ، ثُمَّ قَالَ الطَّبْرِيُّ: "وَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ فِي ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمَا قِرَاءَتَانِ مَشْهُورَتَانِ فِي قِرَاءَةِ الْأُمُصَارِ، فَبَأَيَّتَهُمَا قَرَأَ الْقَارِئُ فَمُصِيبٌ، فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: وَكَيْفَ يَكُونُ مُصِيباً الْقَارِئُ بِهِمَا مَعَ اخْتِلَافٍ مَعْنِيئَهُمَا؟ قِيلَ: إِنَّهُمَا وَإِنْ اخْتَلَفَ مَعْنِيئُهُمَا فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مَعْنِيئِهِمَا صَحِيحٌ، قَدْ عَجِبَ مُحَمَّدٌ مِمَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنَ الْفَضْلِ، وَسَخِرَ مِنْهُ أَهْلُ الشِّرْكِ بِاللَّهِ، وَقَدْ عَجِبَ رَبُّنَا مِنْ عَظِيمِ مَا قَالَهُ

(١) ينظر: الحجة في القراءات السبع: ص ٣٠١. ومفاتيح الغيب: ٣٢٣/٢٦.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٤٠/٢١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِ الْظَالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ ﴿٥٣﴾ لمريم: ٣٨.

(٣) ينظر: تفسير الطبري: ٥١٣/١٩.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٠٧/٥. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابِ بِالْمَغْفِرَةِ قَمَّا أَصْرَحَهُ عَلَى الْكَارِ﴾ ﴿١٧٥﴾ البقرة: ١٧٥.

المشركون في الله، وسخر المشركون بما قالوه.^(١)

* * *

المثال الثاني:

الآيات التي تنسب لله الحب

وأما الآيات التي وردت فيها المحبة فكثيرة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّادِقِينَ﴾ [آل عمران: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وقد بدأ الرازي بذكر إجماع الأمة على إثبات صفة المحبة لله تعالى، ومستنده في هذا الإجماع الذي ذكره ورود هذه الصفة ونسبتها إلى الله في آيات كثيرة.^(٢)

وفي ذكر الرازي لهذا الإجماع ردٌّ على بعض الباحثين المعاصرين الذي يقولون: إنَّ الرازي لا يثبت من الصِّفات إلا ما أثبتته العقل، ولا يعتدُّ بالنقل.^(٣)

وبعد أن ذكر الإجماع على ثبوتها ذكر اتفاقهم على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء؛ لأنَّ كلَّ ذلك في حقِّ الله تعالى محال بالاتفاق،^(٤) وإنما اختلفوا في تفسير المحبة في حق الله تعالى على ثلاثة أقوال:

فالقول الأول: أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد.

والقول الثاني: أنها عبارة عن إرادة لإيصال الثواب والخير إلى العبد.

والقول الثالث: أن محبة الله تعالى للعبد صفة معنى قائمة بذات الله، وهي غير صفة الإرادة، وذلك لأنَّا نجد في الشاهد أن الأب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن، فكانت هذه الإرادة

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٩/٥١٣.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٨٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

(٣) ينظر على سبيل المثال: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصِّفات والرد عليها من كلام ابن تيمية: ١/١٥١. ومنهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٣١. والتعليقات المفيدة على منهج الأشاعرة في العقيدة: ص ٨٣.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٨٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

أثراً من آثار تلك المحبة وثمرتها وفائدها من فوائدها.^(١)

وقد مال الرّازي إلى ترجيح القول الثالث، مع تصحيحه للقولين الأولين اللذين يتماشيان مع القاعدة الكلّية التي ذكرها من أنّ هذه الأعراض إذا أضيفت لله فنفسها بنهاياتها، والفرق بين القول الأول والثاني أنّ الثاني يجعلها صفة ذات فيعيدها إلى صفة الإرادة وهو ما صرح به أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، والأول يجعلها صفة فعل لله تعالى، وكلاهما مقبول عند الرّازي، فمثلاً عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] قال: "الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة إيصال الخير والنعمة فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال وعلى هذا التقدير الثاني تكون من صفات الذات."^(٢) ومرة يؤوّل الغضب بأنه إرادة الانتقام،^(٣) ومرة يؤوّل بأنه نفس العقوبة.^(٤)

وعوداً على القول الثالث الذي اختاره الرّازي في المحبة، فقد أورد هو نفسه اعتراضاً عليه مفاده أنّ المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حقّ الله تعالى محال، فأجاب عن ذلك بأنه لم لا يجوز أن يقال: محبة الله تعالى صفة أخرى، سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها إرادة إيصال الخير والثواب إلى العبد؟

بمعنى أنه يُثبت صفة لله اسمها المحبة لا تُعلم ماهيتها إلا أنه يُعلم أنها محبة منزّهة عن ميل الطبع وشهوة النفس، حيث عبّر عن ذلك بقوله: "هي محبة بلا كيف."^(٥) ولعلّه في ذلك انطلق من أنّ عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء.

ويصل بعد ذلك إلى نتيجة مهمة مفادها أنّ حصر المحبة بإرادة إيصال الثواب أو إيصال الثواب ليس له دليل قوي معتبر، وعليه فلا مانع من حملها على صفة معنى والله أعلم بها، حيث يقول: "فثبت أنّ جزم المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع. بل أقصى ما في الباب أن يقال لا دليل على إثبات صفة أخرى سوى الإرادة فوجب نفيها، لكنّا بينّا في كتاب (نهاية العقول) أنّ هذه الطريقة ضعيفة ساقطة."^(٦)

* * *

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٨٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٨٥/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٣٤/٣. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَاءَ وَيَغْضَبُ مِنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٦١].

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٦١/٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُ فَنَافِقُهُ﴾ [البقرة: ٢٦].

(٥) مفاتيح الغيب: ٢٨٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

(٦) مفاتيح الغيب: ٢٨٢/١٤. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

إذاً فهذه الصِّفات كالرُضى والغضب والعَجَب والسخط والرحمة والمكر والحياء والحب، التي هي في المخلوقات ناتجة عن انفعالات نفسية، يجوز إطلاقها على الله إنْ ورد فيها نقل ثابت صحيح، ويكون التعامل معها بأحد ثلاثة مسالك، المسلك الأول: القول بأنها تعود إلى الإرادة، فتكون صفة ذات، والمسلك الثاني: القول بأنها هي نفس الفعل، فتكون صفة فعل، والمسلك الثالث: القول بأنها صفة معنى غير الإرادة، وهي بلا كيف، كل ذلك مع تنزيه الله سبحانه وتعالى عن المعاني غير اللائقة به مما يقتضي التشبيه أو نسبة التغيير أو النقص أو الحدوث له سبحانه.

وقد تبين لنا أن هذه الصِّفات تختلف عن غيرها من اليد والوجه والعين في أنها معان لا أعضاء وجوارح وأجزاء، والمعاني يسهل إثباتها بحقائق مختلفة عن الحقائق التي هي في المخلوقين، أما اليد والوجه والعين وما شابه ذلك فحقيقتها واحدة وإنما الخلاف سيكون في الكيفية، ولعل هذا الأمر هو الذي جعل الرّازي يتساهل في حمل هذه الصِّفات على حقيقتها مع نفي المعاني غير اللائقة بالله وهي هنا الانفعالات، وجعله أيضاً لا يتوسّع في بحثها كتوسّعه في تلك، فالخلاف فيها بسيط سائغ مقبول.

* * *

الخاتمة

أهم النتائج والتوصيات التي
وصل إليها البحث

وبعد هذه الدراسة لموقف الأشاعرة من آيات الصفات من خلال الرازي، وكيفية تعاملهم معها، ومدى التزامهم بضوابط التأويل، يمكن الإشارة إلى أهم النتائج التي وصلت إليها، وهي:

- ١- التأويل ليس محصوراً بمتأخري الأشاعرة، فمن قال به متقدمو الأشاعرة وغيرهم، واشتغال العلماء بالتأويل لم يكن محصوراً في علماء الكلام، بل دخل التأويل في كثير من العلوم، فعرفه واشتغل به الفلاسفة وعلماء التفسير والأصوليون والفقهاء وأهل اللغة وأهل الحديث والتصوف.
- ٢- يستحدث العلماء مصطلحات لها معان خاصة بحيث يكون لها أصل لغوي كما فعلوا في معنى التأويل، فالصلة وثيقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للتأويل، فالتأويل لغة هو: الرجوع إلى الأصل، واصطلاحاً رجوع من نوع خاص مندرج تحت الرجوع اللغوي، فهو: رجوع بالآية إلى ما تحتمله من المعاني الدقيقة.
- ٣- إن تعريف المحكم والمتشابه الذي ورد في آية آل عمران لابد أن يكون له صلة وثيقة بما تعارف عليه العرب الخُص وقت نزول الوحي، كما أن كل تعريف للمحكم لا يكون محصله أنه ما كان راجح الدلالة على معناه بنفسه، وأن المتشابه ما ليس كذلك، هو ضعيف ومردود. وقسمة آيات القرآن في آية آل عمران إلى محكمات ومتشابهات قسمة حاصرة، والمتشابهات في القرآن أقل بكثير من المحكمات. وما فعله بعض الأشاعرة من محاولة الجمع بين كافة ما قيل في تعريف للمحكم والمتشابه وتصويبه، كان خطأً.
- ٤- كان الرّازي ينظر إلى القرآن باعتباره نصاً واحداً، حيث يقوم بحمل متشابهه على محكمه، كي لا يُعطى المتشابه معنى منافراً للمحكم، وقد وظّف الرّازي مسألة المحكم والمتشابه في تقرير التأويل، واعتبار المؤول من المتشابه، وعدّ الضابط في تمييز الآية المحكمة هو كونها غير مخالفة لقواطع العقل، والآية المتشابهة بكون ظاهرها مخالفاً للعقل القاطع، ومن خلال ذلك كله يكون المذهب تابعاً للقرآن لا العكس.
- ٥- يتفق المعتزلة مع الأشاعرة في تعريف المحكم والمتشابه، وكذلك يتفقون معهم في تعريف التأويل، فالآلية التأويلية والتي هي (صرف الظاهر من اللفظ إلى المؤول لدليل) لا تختلف بينهم، وإنما الخلاف حاصل في دوافع التأويل وشروطه، كما أن المعتزلة في الناحية التطبيقية خالفوا قواعد التأويل وقاموا بالتأويل للاستحالة العادية لا العقلية، نصرة لمذهبهم، كما في تأويلهم لآيات الرؤية.
- ٦- التأويل الذي تنازع فيه الأشاعرة كما تنازع فيه غيرهم من حيث معرفة الراسخين في العلم له من عدمها، المراد منه التفسير الذي يشمل التأويل بمعناه الاصطلاحي.
- ٧- آيات الصفات الخبرية أبرز الأمثلة على المتشابه الذي يخضع للتأويل. فظاهر الآيات الموهمة للتشبيه والتجسيم والنقص في حق الله تعالى لا بد أن يُصرف إلى معانٍ أخرى لا تُلحق بكماله سبحانه، ولا يترتب على ورود هذه الظواهر مع إرادة صرفها إعنات للخلق، وتفرقة الرّازي والأشاعرة بين هذه الظواهر وبين غيرها مما لا يوهم نقصاً في صفاته سبحانه، ليس تحكماً منهم، ولا تفرقة بين التماثلات، إنما هو مقتضى المنطق السليم. فالقول بأن الصفات كلها في ميزان واحد فيه مغالطة، فلا بد من التفريق بين ما وضع لصفة المخلوق ولا يصح إطلاقه على الخالق إلا بانتقال من الوضع الأولي الحقيقي إلى الوضع التأويلي المجازي، وبين غيره.

٨- لأبي الحسن الأشعري في تأويل آيات الصِّفات مسلكان إجمالي وتفصيلي، ودعوى رجوع الأشعري عن التأويل باطلة، فاتِّباع متأخري الأشاعرة كالرَّازي لمسلك التأويل التفصيلي هو اتِّباع لأحد مسلكي إمامهم، ولا صحة لحصر التأويل في متأخري الأشاعرة، فلا يعد فعلهم خروجاً عن قواعد المذهب الأشعري ولا اقتراباً من أقوال المعتزلة كما ظن كثير من الباحثين، والخلاف بين علماء الأشاعرة هو في ترجيح مسلك على مسلك، فخلافاً بين الحسن والأحسن. وما شاع عند كثير من الباحثين من أن السلف تركوا التأويل التفصيلي، ليس على إطلاقه، بل وردت عنهم تأويلات تفصيلية لآيات الصِّفات، إلا أنَّ الغالب عليهم كان ترك التأويل التفصيلي. لذلك يُعدُّ المذهب الأشعري امتداداً لمذهب السلف الصالح في التعامل مع آيات الصِّفات، وما فعله الأشاعرة هو وضع تعريف واصطلاح للتأويل وبيان ضوابطه وقواعده، وبهذا يمكن القول بأنَّ التأويل صناعة سلف الأمة. وقد تبين أنَّ كثيراً من تأويلات الرَّازي والأشاعرة كانت متفقة مع أقوال السلف أنفسهم بناء على ما نقله الطبري عنهم.

٩- للأشاعرة قديماً وحديثاً طريقتان في تأويل آيات الصِّفات، التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي، ولا منافرة بينهما، ولا تناقض، وعلماء الأشاعرة صَحَّحوا كلا الطريقتين انطلاقاً من أنَّه لا تناقض بينهما، لذا يوجد من الأشاعرة من أجاز التأويل التفصيلي لكنه في التطبيق العملي قلَّ منه كالإمام الأشعري، ومنهم من توسَّع فيه كالرَّازي، فالمذهب يحتمل كلا الطريقتين. وهما وسيلة لفهم النصوص مبنية على أصول متفق عليها هي الإيمان بقضية القرآن وصحته، مع اعتقاده تنزيه الله عن النقص ومشابهة الخلق، وأنه لا تعارض بين العقل والنقل، أو بين نقل ونقل. وعليه، فالمذهب الأشعري متناسق، لم يطرأ عليه تطور من حيث عقائده، والخلاف في مسألة التأويل التفصيلي وعلم الراسخين بالمتشابه بين الأشاعرة أنفسهم ليس مسألة أصلية بل هو مسألة فرعية اجتهادية، فلم يقل الأشاعرة بوجوب التأويلات التفصيلية، بل صرَّح الرَّازي بأنَّ الاشتغال بها يكون على سبيل التبرع؛ لأنَّ الواجب عندهم هو التنزيه، إلا أنه قد يكون التأويل التفصيلي ضرورة حتمية حين يتوقف عليه الدفاع عن العقيدة والدين، ضدَّ شبهات الملاحدة، أو استجابة لبعض أسئلة العوام التي لا تزول إلا به.

١٠- عاش الرَّازي في بيئة مليئة بالمشبهة والمجسِّمة، مما جعله يميل إلى التأويل التفصيلي، بينما عاش الأشعري في بيئة يكثر فيها المعتزلة، مما جعله يميل إلى التأويل الإجمالي، ولو كان الأشعري في زمان الرَّازي لقال بقوله، والعكس صحيح في غالب الظن، ومع أنَّ اختلاف الزمان والعصر أكثر سبب ذكره الباحثون لاختلاف مناهج التأويل بين المتقدمين والمتأخرين في التعامل مع آيات الصِّفات، إلا أنَّ هناك أسباباً أكثر أهمية لم يتعرضوا لها، أهمُّها ظنيَّة دلالة هذه الآيات، وكون الخلاف في تحقيق المناط. فلا تقليد في التأويل؛ لأنَّ الدليل هو المتَّبِع دون أصحاب المذاهب، وهذا من أسباب وجود خلاف في المذهب الأشعري في تأويل بعض الآيات. فالأشاعرة أصحاب مذهب لا أصحاب وحي، وهم يحاولون أن يجتهدوا في فهم الشريعة، فالنقد الذاتي الذي ينطلق من داخل المذهب ومن كبار أعلامه ومحققيه هو ظاهرة صحيَّة تدل على تماسك المذهب وقوة تأسيسه المعرفي، فاختلاف كبار علماء الأشاعرة ومحققي مذهبهم أمر يتفق ومقاصد الشريعة في جواز الاختلاف في الأمور الفرعية ذات الطابع الاجتهادي، ولعل هذا من أهم مقتضيات التوفيق لبقاء هذا المذهب الذي عليه جلَّ المسلمين إلى يومنا هذا.

١١- انتقد الرّازي الإمام أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل الفرعية الاجتهادية وخالفه فيها، وانتقد الأشاعرة المتأخرون الرّازي في بعض تلك المسائل، إلا أن مسألة آيات الصّفات لم يكن فيها خلاف بينهم كما ظهر، فقد التزم الرّازي في تعامله مع آيات الصّفات بقواعد المذهب الأشعري، وهذا الالتزام كان عن اجتهاد لا عن تقليد. وقول كثير من الباحثين عن الرّازي أنّه يقدّم عقله على كلام الله ورسوله قول غير صحيح، بل عدّ الرّازي النقل أصلاً قائماً بذاته ننبه إلى صحته العقل، والعقل أصلاً قائماً بذاته وجّه إليه النقل، فالنقل رسالة من الله، والعقل آلة من الله، ولا تعارض بينهما، فكان الرّازي يجمع جمعاً محكماً متقناً بين العقل والنقل، وهو بذلك تابع الأشاعرة عموماً والغزالي خصوصاً، وخالف المعتزلة الذين غالوا في العقل، وخالف الحشوية الذين غالوا في النقل، وما نقل عنه من عبارات تُوهم تقديم العقل على النقل مطلقاً، فقد جاءت في سياق التثبّت من صحة النصّ من جهة، وفي صحة دلالاته من جهة أخرى.

١٢- لا يُقبل تأويل إلا إذا كان متقيداً بضوابط التأويل العقلية والشرعية واللغوية، فإن خالفها المؤول أصبح تأويله فاسداً مردوداً، وقد تبين أنّ الرّازي والأشاعرة قد التزموا بضوابط التأويل ولم يتجاوزوها، فكانت دائرة التأويل عندهم ضيقة وفي حدود الضرورة، الأمر الذي منعهم من الانحراف في التأويل، فلم يكن تأويلهم تلاعباً بالألفاظ، ولا انحرافاً بمعنى النصوص عن مدلولها، ولا تفلسفاً فكرياً بعيداً عما يدعو إليه النص القرآني، فالتأويلات التي قال بها الأشاعرة تأويلات قريبة يسيغها العقل السليم، ولا ينفر منها الذوق العربي الخالص، فمن غير المقبول خلط بعض الباحثين بين تأويل الأشاعرة المعتمد على ضوابط وقواعد علمية وبين تأويل الباطنية والقرامطة والفلاسفة الذي لا يعتمد على ضوابط علمية، لإيهام القارئ أنّ التأويل أمر مناف للدين. كما أنّ اتهام بعض الباحثين للرّازي والأشاعرة بأنهم من نفاة الصّفات وبأنهم معطلة، غير منصف ولا موضوعي، فالأشاعرة لم ينفوا الصّفات، وإنما نفوا ما يتعلق بها من معان لا تليق بذات الله سبحانه، وعليه فحقيقة مذهب الأشاعرة ليس نفي الصّفات، وإنما نفي المعنى التشبيهي الموهوم للتجسيم الذي قد يفهم من الآية. والأشاعرة بتأويلاتهم الملتزمة بالضوابط العلمية ليسوا معطلة؛ لأنّ التعطيل يكون بنفي ما ثبت بالدليل القطعي أنه كمال الله، أو بإفراغ الآية من معناها بالكلية، وكأنها كلمات مهملة، فكما أنه لا يجوز فتح باب التأويل على مصراعيه دون قيود وشروط وضوابط، فكذلك لا يجوز غلقه بالكلية.

١٣- احتفى الرّازي -شأنه شأن الأشاعرة- باللغة، وجعل لها مكانة سامية في تأويل النص القرآني وفهمه، فالتأويل نابع من طبيعة اللغة العربية، وهو يشبه إلى حدّ كبير موضوعات علوم البيان من مجاز وكناية واستعارة، فهذه الأنواع البلاغية لا تفسّر إلا عن طريق صرف الألفاظ عن ظاهرها إلى المقصود من ورائها، وهذا هو التأويل بعينه، لذلك فالرّازي يرى أنه لا يوجد في القرآن ما لا يمكن فهمه، لا بالحقيقة ولا بالمجاز، وكان لا يتوسع في المجاز، بل كان يراه ضرورة يقتضيها عدم إمكان حمل الكلام على حقيقته، فكانت تأويلات الرّازي في حدود التأويل اللغوي القائم على المجاز في اللغة.

١٤- لدى دراسة نماذج عديدة من تأويلات الرّازي لآيات الصّفات، تبين أنّ لديه انسجاماً بين النظرية والتطبيق في موضوع التأويل، وهذا دليل على تماسك مذهبه وخلوه من الاضطراب. فكان تأويله متسقاً منهجياً، لا

متناقضاً، وكانت كل تأويلاته لآيات الصِّفات لها ما يبررها في العقل القطعي، ولها ما يساندها في الشرع المحكم، ولها ما يدعمها في اللغة العربية. وعدم التسليم ببعض التأويلات التي قال بها الرَّازي، أو نفي بعض الأشاعرة التأويل عن بعض الآيات، لا يعني نفي التأويل بالمطلق، فبعض التأويلات يمكن أن توصف بالخطأ، وذلك بحسب الدليل.

١٥- في الوقت الذي تأثر فيه الرَّازي بمن قبله من الأشاعرة وخصوصاً الغزالي في تأويل آيات الصِّفات، فإنه ترك أثراً كبيراً في كثير من المفسرين الذين جاؤوا بعده، فأصبح القانون الكلي في التأويل الذي صاغه مرجعاً أساسياً في تأويل آيات الصِّفات لدى المفسرين.

* * *

التوصيات:

أن يقتصر البحث في موضوع تأويل آيات الصِّفات وما يتعلق به على طلاب العلم وتهيئة الأجواء الحوارية بين الفرق الإسلامية لدراسة آيات الصِّفات وما يتعلق بها على أطر تخصصية واسعة، وإشراف متخصصين ومتمرسين في إدارة الحوار. وعدم الكلام بهذا الموضوع مع العامة من باب درء الفتن إلا إن وجد من يثير هذه المسائل فعندها لا بدّ لطلاب العلم من بيان وجه الحق في المسألة.

دراسة كتاب الباحث محمد صالح الزركان دراسة نقدية لبيان ما أصاب فيه وما أخطأ فيما نسبته للإمام الرَّازي.

دراسة موقف الفرق الكلامية من آيات الصِّفات دراسة مقارنة، لبيان نقاط الاختلاف بين هذه المدارس وسبب اختلافهم.

المساهمة الفعالة في كتابة الأبحاث والمقالات في الرِّدّ على الشبه التي تثار من حين إلى آخر حول شخصية الرَّازي ومنهجه.

التوصية بتدريس جزء من تفسير الرَّازي وكتاب تأسيس التقديس في مرحلة الدراسات العليا.

* * *

وفي الختام أسأل الله تعالى أن أكون وفقت فيما وصلت إليه، وأن يجعل عملي مقبولاً مبروراً، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس الآثار
- فهرس الأشعار
- فهرس الأعلام
- فهرس المصطلحات
- فهرس الفرق الكلامية
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿الْم ١﴾	١	البقرة	٨٤
﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ١﴾	٢	البقرة	١٠٩-١٢٧
﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ٢﴾	١٥	البقرة	٣٥٨
﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ٣﴾	٢٢	البقرة	٧٨
﴿فَأَنزَلْنَا سُورَةَ الْقُرْآنِ مِّن مَّاءٍ ٤﴾	٢٣	البقرة	١١٣
﴿جَنَّتِ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ٥﴾	٢٥	البقرة	١٧٣-٣٣٤
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا... وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ٦﴾	٢٦	البقرة	٨١-٣٥٨
﴿ثُمَّ أُنزِلَتْ إِلَى السَّمَاءِ ٧﴾	٢٩	البقرة	٢٧١
﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٨﴾	٤٤	البقرة	١٧٩
﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهَنَّمَ ٩﴾	٥٥	البقرة	٣٥٤
﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُذُّوا فَذَرَوْهُ خَائِفِينَ ١٠﴾	٦٥	البقرة	١٧٥
﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَن أَكُونَ مِنَ الْغَافِلِينَ ١١﴾	٦٧	البقرة	٣٥٨
﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ ١٢﴾	٩٣	البقرة	٢٧٦
﴿وَاللَّهُ الشَّرِيفُ وَالْمُغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَجَهَّ وَجْهُهُ لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ١٣﴾	١١٥	البقرة	١٩٣-١٩٦-١٩٨- ٢٠٠-٢٠١-٢٠٣- ٢٠٦-٢٠٧-٢٩٧- ٣١٩-٣٢٠-٣٣٢
﴿وَعِذْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَرَا بَنَيْنَا لِلطَّائِفِينَ ١٤﴾	١٢٥	البقرة	٢٠١-٣١٢
﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ١٥﴾	١٤٣	البقرة	١٨٨
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَاحِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ١٦﴾	١٦٤	البقرة	٦٠
﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ١٧﴾	١٧٥	البقرة	٣٦١
﴿هُدًى لِّلنَّاسِ ١٨﴾	١٨٥	البقرة	١٠٩
﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ١٩﴾	١٨٦	البقرة	١٦٧-٢٨٤-٢٩٤

٣٦٣	البقرة	١٩٠	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُنْتَعِبِينَ﴾
٣٦٣	البقرة	١٩٥	﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾
٣٥٠-١٨٥	البقرة	٢٠٩	﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
-١٧٢-١٦٧-١٣٤ -١٩٠-١٨٥-١٧٥ -٣٣٩-٢٩٢-٢٠٤ -٣٥١-٣٥٠-٣٤٦ ٣٥٧-٣٥٤-٥٣٣-٣٥٢	البقرة	٢١٠	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفُصِّحَ الْأَمْرُ وَلِلَّهِ اللَّهُ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾
٢٧٦	البقرة	٢١٢	﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوَقَّعَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾
٣٦٣	البقرة	٢٢٢	﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾
١٢٩	البقرة	٢٣١	﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَكُلُّ شَيْءًا عَلَيْهِ﴾
١٢٩	البقرة	٢٣٣	﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾
٣٠٩	البقرة	٢٣٧	﴿الَّذِي يَكْبِتُ عَقْدَةَ الزَّكَاةِ﴾
٢٨٣-٢٧٦-٢٧١-١٦٧	البقرة	٢٥٥	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾
٣٢٣	البقرة	٢٧٢	﴿وَمَا تُنْفِقُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾
١١٠	البقرة	٢٨٥	﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾
-٧٢-٧١-٦٦-١٦-١٥ -٩٨-٩٧-٩٦-٩٢-٨٠ -١٠٢-١٠١-١٠٠ -١١٦-١١٤-١٠٤ ٢٤٩-١٣٩-١٢٢-١١٩	آل عمران	٧	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾
١٠٣	آل عمران	١٨	﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾
٣٥٨	آل عمران	٥٤	﴿وَمَكُرُوا وَكَرَّ اللَّهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ الْمَكْرِينَ﴾
٢٩١-٢٧٨-١٦٢	آل عمران	٥٥	﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾
٣٢١	آل عمران	٧٢	﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفَرُوا ءَاخِرَهُ﴾
٧٢	آل عمران	١٣٨	﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾
٢٨٢	آل عمران	١٣٩	﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾

١٣٨	آل عمران	١٤٢	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّادِقِينَ﴾ ١٣٨
٣٦٣	آل عمران	١٤٦	﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ ١٤٦
١٨٥	آل عمران	١٦١	﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ ١٦١
١٧٩	آل عمران	١٩٠	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ أَلْيَلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ ١٩٠
٥٨	آل عمران	١٩١	﴿مَا خَلَقْتُ هَذَا بَطَلًا سُبْحَتَكَ﴾ ١٩١
٧٣	النساء	٣	﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنْ وَوَلَدْتُمْ وَلَكُمْ رِزْقٌ﴾ ٣
٢٧٦	النساء	١١	﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ ١١
٥٤	النساء	٢٦	﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ٢٦
٩٤-١٥	النساء	٥٩	﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ ٥٩
١١٦	النساء	٧٨	﴿قَالَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ ٧٨
١٨٠-١٠٩	النساء	٨٢	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُتُرَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ ٨٢
١٠٩	النساء	٨٣	﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَيطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ ٨٣
٢٩١	النساء	١٠٠	﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ ١٠٠
٢١٤	النساء	١١٣	﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ ١١٣
١١٠	النساء	١٧٤	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأُنزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ ١٧٤
١٠٩	المائدة	١٥	﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ ١٥
٢٥١	المائدة	٣٣	﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾ ٣٣
٣٦٣-٣٥٨	المائدة	٥٤	﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُمْ﴾ ٥٤
-١٧٢-١٣٤-١٢٩ -٢١٧-٢١٢-١٩٧ -٣٠٧-٣٠٢-٢٣٣ -٣١٠-٣٠٩-٣٠٨ ٣١٦-٣١٤-٣١١	المائدة	٦٤	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ ٦٤
٢٩٨-٢٩٧-٢٩٦	الأنعام	٣	﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ ٣
٢٩٦-٢٨٩-٢٨٢-٢٠٤	الأنعام	١٢	﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ﴾ ١٢
٢٨٢	الأنعام	١٣	﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي الْأَلْيَلِ وَالنَّهَارِ﴾ ١٣
٢٨٦	الأنعام	١٤	﴿قُلْ أَغْنَى اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ١٤

١٨	الأنعام	١٩٤-٢١٥-٢٧٦- ٢٨٥-٢٨٤	﴿وَهُوَ الْغَافِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْكَبِيرُ الْحَكِيمُ ١٨﴾
٢٥	الأنعام	١٢٣	﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمُ آكُفَةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ٢٥﴾
٣٠	الأنعام	٢٠٤	﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ ٣٠﴾
٣٨	الأنعام	١٠٩	﴿مَا قَرَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ٣٨﴾
٣٩	الأنعام	١٧٥	﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٣٩﴾
٦٥	الأنعام	٢٨٩	﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَنْفُسِكُمْ ٦٥﴾
٧٢	الأنعام	١٨٠ ت	﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ٧٢﴾
٧٦	الأنعام	١٧١-١٧٢-٣٠٧-٣٤٨	﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ٧٦﴾
٧٩	الأنعام	٣٢٤	﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ٧٩﴾
٨٢	الأنعام	٢٠٥	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ٨٢﴾
٩٧	الأنعام	٢١٧	﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ ٩٧﴾
١٠٠	الأنعام	٦٢	﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِبِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُمُ بَيْنِينَ وَنَسَبَ يَنْبَغٍ عَلَيْهِمْ سُجُودَهُ وَقَالُوا عَمَّا يُصُفُّونَ ١٠٠﴾
١٠٣	الأنعام	١٢٣	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ١٠٣﴾
١٢٥	الأنعام	٨١	﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢٥﴾
١٥١	الأنعام	٧٤	﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْهِ إِلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَأَ ١٥١﴾
١٥٨	الأنعام	٣٤٦-٣٥٥-٣٥٧	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ١٥٨﴾
١	الأعراف	٨٠ ت	﴿الْمَصِّ ١﴾
١٢	الأعراف	٣١٢	﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ ١٢﴾
٥٣	الأعراف	١٤-١٥-١٦-٩٢-٩٥- ١٩١	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ ٥٣﴾
٥٤	الأعراف	١٢٠-١٣٦-١٩٤- ١٩٥-٢١٣-٢٥٤- ٢٥٥-٢٦٠-٢٦١-	﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْمَرْثَىٰ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ ٥٤﴾

٢٦٦-٢٦٥-٢٦٢ ٢٩٢-٢٧٢-٢٧١			حَيْثَا وَالسَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالْجُودُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٦﴾
٣٦٤	الأعراف	٥٦	﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿٥٧﴾
٣١٣-٣١١	الأعراف	٥٧	﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾
٨٣-٨٢	الأعراف	١٠٧	﴿تُعْبَادُ مُبِينٌ﴾ ﴿١٠٨﴾
٢٨٧-٢٧٦	الأعراف	١٢٧	﴿وَلَنَا فَوْقَهُمْ قَهْرُونَ﴾ ﴿١٢٨﴾
١٠٧	الأعراف	١٧٢	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ
٢٠٥-٢٠٤	الأعراف	١٩٥	﴿أَلَهُمْ أَجَلٌ يَّمْسُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آيَةٌ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يَّبْصُرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾
٣٦٣	التوبة	٤	﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ ﴿٥﴾
٣٥٤	التوبة	٣٠	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ بْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾
٢٩٩-٢٩٦-٢٨٢	التوبة	٤٠	﴿لَا تَخْزَنَ إِنَّ اللَّهَ مَعَ تَالِفِ الطَّاغُوتِ فَانزِلْ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدُهُ بِجُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾
٢٠٣	التوبة	٦٧	﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾
٢٧١ ت	التوبة	١٢٩	﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ ﴿١٣٠﴾
٢٧١	يونس	١	﴿الر﴾
٢٧٢-٢٦٥-٢٥٩-٢٥٤	يونس	٣	﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾
٨٠	يونس	١٨	﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ﴿١٩﴾
١١٢	يونس	٣٨	﴿يُسَوِّدُ وَنَالِهِ﴾
١٠٩	يونس	٥٧	﴿وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٥٨﴾
١١٠-٦٧-٦٦	هود	١	﴿يَكُنْزٍ أَخْكَمْتَ ءَالِيَهُ﴾
٢٧١-٢٥٩	هود	٧	﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾
٢٢٨-٢٢٧-٢٢٦ ٢٣٠-٢٢٩	هود	٣٧	﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا﴾
٢٠١	هود	٦٤	﴿نَاقَهُ اللَّهُ﴾
٣٥١	هود	٩٧	﴿وَمَا أَمْرٌ فَرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ ﴿٩٨﴾
٩٤	يوسف	٣٦	﴿يَبْقَا بَنَاتِي بِرِشِيدٍ﴾

٩٣	يوسف	٣٧	﴿قَالَ لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُزْقَايَاهُ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾
٢٨٤	يوسف	٧٦	﴿وَقَوَّحْ كُلِّي ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ ۝﴾
٣٥١-١٨٣	يوسف	٨٢	﴿وَسَقِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِدَّ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾
٢٠١	يوسف	٨٧	﴿رَوْحَ اللَّهِ﴾
٨٠	الرعد	١	﴿الْمَر﴾
٢٧٢-٢٥٤	الرعد	٢	﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾
٩١	إبراهيم	٤٥	﴿فَعَلْنَا﴾
١٠٩	إبراهيم	٥٢	﴿هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِمِثْلِ الذَّنْبِ ۝﴾
٩١	الحجر	٦٦	﴿وَقَضَيْنَا﴾
٦١	النحل	٣	﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝﴾
٦١	النحل	٤	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝﴾
٦١	النحل	٥	﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ﴾
٦٢	النحل	١٠	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝﴾
٦٢	النحل	١٤	﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبًا وَنَخْلًا ۝﴾
٦٢	النحل	١٥	﴿وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ نَعْمِدَ بِكُمُ الْأَنْهَارَ وَسُبُلًا لِمَعْلَمِكُمْ تَهْتَدُونَ ۝﴾
٣٥٥-٣٥٢-٣٤٦	النحل	٢٦	﴿فَأَنَّى لِلَّهِ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ قَوْفِهِمْ وَأَتَتْهُمْ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ۝﴾
	النحل	٢٧	﴿إِنَّ شُرَكَّاءِي﴾
٣٥١-٢٠٤	النحل	٣٣	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾
٢٨٨	النحل	٤٤	﴿لِئَلَّيْنِ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾
٢٨٦-٢٨٤-٢٧٦-١٩٠	النحل	٥٠	﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ قَوْفِهِمْ﴾
٥٩	النحل	٦٦	﴿فَلَا لَكُمْ فِي الْأَنْعَمِ لَعْنَةُ شُفَيْكُم مِمَّا فِي بُطُونِهِمْ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَالِقًا لِلشَّرِيبِ ۝﴾
١٥٥-١٤٩	النحل	٧٨	﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾
١٠٢	النحل	٨٣	﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾

١٠٩	النحل	٨٩	﴿وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾
٢٩٤	النحل	١٢٨	﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾
١١٠	الإسراء	٩	﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾
١٩٥-١٥٠	الإسراء	٣٦	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾
١١٦	الإسراء	٤٥	﴿وَلَا قَرَارَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ جَبَابًا مَسْئُورًا﴾
١١٦	الإسراء	٤٦	﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾
٣١٢	الإسراء	٦٥	﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾
٣٢٥-٣٢٤-٣٢٣-٣٢٠	الكهف	٢٨	﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْرِ وَالْعَيْشِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾
١٢٣	الكهف	٢٩	﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾
٩٤-١٥	الكهف	٧٨	﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾
٩٤	الكهف	٨٢	﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾
١٠٧	مريم	١٧	﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾
٣٦١	مريم	٣٨	﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾
٢٠٣	مريم	٦٤	﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾
٣٤٩-١٩١	مريم	٦٥	﴿هَلْ نَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾
٢٦١-٢٦٠	طه	٤	﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى﴾
-١٢٨-١٢٥-١٢٣ -١٣٦-١٣٤-١٣٣ -٢٠٤-١٧٢-١٤٧ -٢٣٢-٢٢٠-٢١٧ ٢٦١-٢٥٤	طه	٥	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
٢٦٩-٢٦١	طه	٦	﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾
٨٣-٨٢	طه	٢٠	﴿حَيَّةٌ تَسْعَى﴾
-٣٢٦-١٩٤-١٣٤ ٣٣٢-٣٣١-٣٣٠-٣٢٨	طه	٣٩	﴿وَلَوْضَعَ عَلَى عَيْنِي﴾
٣٣٠	طه	٤٠	﴿إِذْ تَمْشِي لُحُوكُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُمْ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾

٢٠٣	طه	٥٢	﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾
٢٨٢	طه	٦٨	﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْآخِلَى﴾
١١٠	طه	١٢٣	﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾
١١٠	طه	١٢٤	﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾
١٤٧	الأنبياء	٢	﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا أَصْتَمَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾
١٨٠-٦٠	الأنبياء	٢٢	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ فَسَدَّتَا﴾
٧٨	الأنبياء	٣٠	﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾
١٧٥	الأنبياء	٤٧	﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾
١٠٣	الأنبياء	٧٢	﴿وَوَهَبْنَا لَهُمُ إِنْ شَاءَ رَبُّهُمْ رَغَاءً وَمِنْ يَدِهِمْ شَتَّى﴾
١١٩	الحج	٥٤	﴿وَلَنْ يَكُونَ اللَّهُ لَهَادٍ لِلَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾
٣٣٤-١٧٣	الحج	٧٧	﴿أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾
٧٩-٧٨	المؤمنون	١٤	﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَاقَةً﴾
٣٢٩-٣٢٦	المؤمنون	٢٧	﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ يَا عِيسَى وَوَحَيْنَا﴾
٣٤٣-٣٤٠-١٩٤-١٠٧	النور	٣٥	﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
٢٥٤	الفرقان	٥٩	﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهِ خَيْرَ﴾
٣٤٨-٢٦٣	الشعراء	٢٣	﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾
١٠٩	الشعراء	١٩٢	﴿وَلَهُ تَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
١٠٩	الشعراء	١٩٣	﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾
١٠٩	الشعراء	١٩٤	﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾
١٨١-١٠٩	الشعراء	١٩٥	﴿يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾
٨٣-٨٢	النمل	١٢	﴿وَادْخُلْ يَدَاكَ﴾
١٠٢	النمل	١٤	﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾
٨٣-٨٢	القصص	٣٢	﴿أَسْلَكَ يَدَاكَ﴾
٢٨٩	القصص	٨١	﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾
٣١٨-٣٠٦-١٣٤ ٣٢٢-٣٢٠-٣١٩ ٣٣٧-٣٢٥-٣٢٤	القصص	٨٨	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾
١٠٩	العنكبوت	٥١	﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾
١٧٩	الروم	٢٧	﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾

٢٠٥	لقمان	١٣	﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ ٣١
٢٧٢-٢٥٤	السجدة	٤	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ ٥١
٢٧٢	السجدة	٥	﴿يُذِخِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾
٣٥٥	الأحزاب	٥٧	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾
١٨٣	سبأ	٣٣	﴿بَلْ مَكْرٌ آلِيلٍ وَالتَّهَارِ﴾
٣١٤-٣٠٧	سبأ	٤٦	﴿بَيْنَ يَدَيَّ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾
٣٣٧-٣١٦-٣٠٦-٣٠٢	يس	٧١	﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِن مَّاءٍ عَمَلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾
١٧٩	يس	٧٨	﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ٥٨
١٧٩	يس	٧٩	﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾
٣٠٢	يس	٨٣	﴿فَسَبِّحْنِ الَّذِي يَبْدِيهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾
٣٦٠-٣٥٨	الصفافات	١٢	﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ ٥٩
٢٩١	الصفافات	٩٩	﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَمِيعِينَ﴾ ٦٠
٧٢	ص	٢٩	﴿كَذَّبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَذَّبَ رُؤُوسَ الْفَاسِقِينَ﴾
٣٠٩-٢١٠	ص	٤٥	﴿وَأَذْكُرْ عَبْدًا نَّازِهًا وَاسْتَحَقُّ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ ٦١
-١٦٢-١٣٤-١٢٠ -٢٣٦-٢٣٣-٢١٦ -٣٠٥-٣٠٢-٢٣٧ -٣١١-٣١٠-٣٠٩ ٣١٦-٣١٣-٣١٢	ص	٧٥	﴿قَالَ يَإِذَايَلَيْسَ مَا مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾
٩٦	الزمر	٩	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾
٦٩-٦٦	الزمر	٢٣	﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّتَابِعًا﴾
٣٣٧-٣٣٦-٣٠٦	الزمر	٥٦	﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرُنِي عَلَىٰ مَا قَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾
٥٩	الزمر	٦٠	﴿وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ ٦٢

١٣٤-١٩٠-٣٣٨- ٣٥٣-٣٣٩	الزمر	٦٧	﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾
١٩٠-١٩٨-٢٠٢- ٣٤٠-٣٤٣-٣٤٤	الزمر	٦٩	﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِئَتْ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءُ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٩﴾﴾
٢٦٣-٢٨٧-٢٨٩	غافر	٣٦	﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَكُنْ آتِنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا ﴿٣٧﴾﴾
٢٦٣-٢٨٧-٢٨٩	غافر	٣٧	﴿أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا ﴿٣٧﴾﴾
١٢٣-٢٨٨	فصلت	٥	﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْتِفٍ مِمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ فِي إِذْكَانَا وَفُرُ﴿٥﴾﴾
١٧٦	فصلت	١٠	﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا ﴿١٠﴾﴾
٢٨٨	فصلت	٥٤	﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴿٥٤﴾﴾
١٢٣-١٣٧-١٤٠- ١٤٨-١٩١-٢٣٠- ٢٦١-٢٦٢-٣٢٨- ٣٤١-٣٤٢-٣٤٩	الشورى	١١	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١١﴾﴾
٢٧٦	الزخرف	٣٢	﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ﴿٣٢﴾﴾
١٧٥	الزخرف	٨١	﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَالِدِينَ ﴿٨١﴾﴾
٢٠٣-٢٦٢-٢٩٧-٢٩٨	الزخرف	٨٤	﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ ﴿٨٤﴾﴾
١٩٣	الدخان	٤٩	﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾
١٨٦	الجاتية	٢٤	﴿مَوْتُ وَخَيًا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴿٢٤﴾﴾
٨١	محمد	١٧	﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا زَكَاةً هُدى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴿١٧﴾﴾
١٠٩	محمد	٢٤	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ أَمَّرَ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾
٢٦٣-٣٠٧	محمد	٣٨	﴿وَاللَّهُ الْعَزِيزُ الْفَقْرَاءُ ﴿٣٨﴾﴾
٣٥٨-٣٦٠	الفتح	٦	﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴿٦﴾﴾
١٢٨-١٣٤-١٩٧- ٢٣٣-٢٣٥-٣٠٢-٣١٥	الفتح	١٠	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴿١٠﴾﴾
٢٠٣-٢٦٢-٢٨٤- ٢٩٤-٢٩٥-٢٩٧	ق	١٦	﴿وَتَحْنُ أَوْفَى إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْأَرْدِ ﴿١٦﴾﴾
١٣٢	ق	٣٠	﴿وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴿٣٠﴾﴾

١٨٠	الطور	٣٥	﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ٣٥﴾
٣٣١-٣٢٦-٢٧١	الطور	٤٨	﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾
١٠٩	القمر	٥	﴿حِكْمَةً بَلِغَةً﴾
-٣٠٦-١٣٤-١٣٠ ٣٣٧-٣٣١-٣٢٦	القمر	١٤	﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ ١٤﴾
٣٥١	القمر	٥٠	﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَفِجٍ بَالْبَصَرِ ٥٠﴾
٢١٤	الرحمن	١	﴿الرَّحْمَنُ ١﴾
٢١٤	الرحمن	٢	﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ ٢﴾
-٣٠٨-١٩٦-١٣٤ ٣٢٥-٣٢٣-٣٢٢	الرحمن	٢٧	﴿وَيَعْلَمُ رَيْكَ دُورَ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ٢٧﴾
١٧٩	الواقعة	٥٨	﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾
١٧٩	الواقعة	٥٩	﴿ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ٥٩﴾
-٢٠٣-٢٠٢-١٤٧ -٢٨٤-٢٦٢-٢٥٥ -٢٩٥-٢٩٤-٢٩٢ ٣٠٠-٢٩٩	الحديد	٤	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَزِلُّ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٤﴾
١٩١	الحديد	١٣	﴿انظُرُوا نَفْسًا نَقَبَتْ مِنْ تُونُكُمُ﴾
٣٠٠-٢٩٥	المجادلة	٧	﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾
٣١٣-٣٠٧	المجادلة	١٢	﴿فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾
٣١٤-٣٠٢	الملك	١	﴿تَبَرَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمَلِكُ﴾
٢٨٧-٢٠٤-٢٠٠	الملك	١٦	﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾
-٣٠٦-١٩٠-١٦٢ ٣٣٧-٣٣٥-٣٣٣	القلم	٤٢	﴿وَقَدْ يَكْنُفُ عَنْ سَاقٍ﴾
١١٦	القيامة	١٩	﴿قُلْ لِمَنْ عَلَيْنَا يَبَاهُ ١٩﴾
١٩١	القيامة	٢٢	﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرٌ ٢٢﴾
١٢٣-١٩١	القيامة	٢٣	﴿إِلَى رَيْبِهَا نَاطِلَةٌ ٢٣﴾
٣٢٥-٣٢٤	الإنسان	٩	﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾
٢٨٢-٢٧٦	النازعات	٢٤	﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ٢٤﴾
٧٩	النازعات	٤٢	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِمُهَا ٤٢﴾
١٢٣	التكوير	٢٩	﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٢٩﴾
٢٨٢-٢٨١	الأعلى	١	﴿سَيَبِحُ سَمْرَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ١﴾
٣٢٥-٢٨٢	الأعلى	٢	﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ٢﴾

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾	٢٢	الفجر	-١٤٠-١٣٤-١٠٤ -٣٤٦-٢١٨-١٤٧ ٣٥٧-٣٥٦-٣٥٥-٣٥١
﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَيْنَهَا﴾	٥	الشمس	٢٩٦
﴿وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَاها﴾	٦	الشمس	٢٩٦
﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾	٧	الشمس	٢٩٦
﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾	٢٠	الليل	٣٢٥-٣٢٣
﴿وَلَا أَنْتُمْ عِبْدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾	٣	الكافرون	٢٩٦
﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾	٣	النصر	٩٢
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾	١	الإخلاص	-١٩١-١٦٧-١٢٧-٧٧ -٣٠٧-٢٦٢-٢٠٤ ٣٤٩-٣٢٠
﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾	٢	الإخلاص	١٩١-٧٧
﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾	٣	الإخلاص	١٩١-٧٧
﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾	٤	الإخلاص	١٩١-٧٧

فهرس الأحاديث

الصفحة	المخرج	الراوي	طرف الحديث
١١٥	البيهقي	معقل بن يسار	اعملوا بالقرآن، أحلّوا حلاله، وحرموا حرامه، واقتدوا به
١١٥	الحاكم	معقل بن يسار	اعملوا بكتاب الله ولا تكذبوا بشيء منه، فما اشتبه عليكم منه
١١٤	الدارمي وابن حبان	النعمان بن بشير	إنّ الحلال بيّن، وإنّ الحرام بيّن، وبينهما متشابهاً
١١٥	البخاري ومسلم	النعمان بن بشير	إنّ الحلال بيّن، وإنّ الحرام بيّن، وبينهما مشتبهات
١٤٦	مسلم	أبو هريرة	إنّ الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضتُ
١٠٦	الديلمي	أبو هريرة	إنّ من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله
٢٠٥	البخاري	ابن عمر	إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه
٧١	الطبري وابن أبي حاتم	الربيع بن أنس	بلى، قالها عليه الصلاة والسلام حينما سأله نصارى نجران: ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟
١٣٢	عبد الرزاق	أبو هريرة	تحتاج الجنة والنار
١١٤	مسلم	جابر بن عبد الله	تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به
١٧٧	الترمذي	علي بن أبي طالب	رفع القلم عن ثلاثة
٩٢	البخاري	عائشة	سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي
١٩٠- ٣٤٤	مسلم	جابر بن عبد الله	الظلم ظلمات يوم القيامة
٥٠ ت	الدارقطني	ابن عباس	القرآن ذلّ ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه
١١٥	أحمد	ابن عباس	اللهم علّمه التأويل، وفقهه في الدين
٨٠ ت	الطبري	جابر بن عبد الله بن رثاب	مرّ أبو ياسر بنُ أخطَب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو فاتحة سورة البقرة
٩٧	الطبري	أبو الدرداء	من برّت يمينه، صدّق لسانه واستقام له قلبه
٤٦	الترمذي	ابن عباس	من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار
١٠١	الطبراني والبيهقي	أبو هريرة	يرث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه

فهرس الآثار

الصفحة	المخرج	القائل	طرف الأثر
٢٣٧	القاسم بن سلام	مسروق	اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية على الله عز وجل
٣٦١	ابن أبي حاتم	شريح القاضي	إن الله لا يعجب من شيء
١٠٥- ١٠٧	الطبري	ابن عباس	أنا ممن يعلم تأويله
١٠٤	الطبري	ابن عباس	تفسير القرآن على أربعة أوجه
٢٣٨	القاسم بن سلام	إبراهيم النخعي	كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه
١٣٢	عبد الرزاق	ابن عباس	ما فرق من هؤلاء يجدون عند محكمه
١٢٩	الطبري	ابن عباس	يعنون: أن خير الله ممسك، وعطاءه محبوس

فهرس الأشعار

صدر البيت	كلمة القافية	قائله	عدد الأبيات	البحر	الصفحة
كشفت لكم عن ساقها	الصراح	سعد بن مالك	١	الكامل	٣٣٣
قد شمريت عن ساقها فشدوا	فجدوا	رويشد بن رميض	١	الرجز	٣٣٤
وفرت كلاب على وجهها	النهار	الفارعة القشيرية	١	المتقارب	٣٢١
ألا رب سامي الطرف من آل مازن	شمرا	جرير	١	الطويل	٣٣٣
وَصَوْتُ حُسَامِي مُطْرِبِي وَبَرِيْقُهُ	مقباسي	عنتره بن شداد	١	الطويل	٣٨٦
أما تتقين الله في جنب وامق	تقطع	جميل بثينة	١	الطويل	٣٣٧
قد استوى بشر على العراق	مهرق	الأخطل أو البعيث	١	الرجز	٣٥٢
سن لنا قومك ضرب الأعناق	ساق	غير معروف	١	الرجز	٣٣٣
وأنت لنا نور وغيث وعصمة	وريق	جرير	١	الطويل	٣٤٣
نهاية إقدام العقول عقال	ضلال	الرازي	٣	الطويل	٢٢٧
أستغفر الله ذنباً لست محصيه	والعمل	غير معروف	١	البسيط	٣٢٤
أقسام حكم العقل لا محاله	الاستحاله	أحمد الدريد	٢	الرجز	١٧٨
فإن شمريت لك عن ساقها	تسام	قيس بن زهير	١	الرجز	٣٣٣
وكل نصّ أوهم التشبيها	تنزيها	اللقاني	١	الرجز	٢٢٩

فهرس الأعلام

الصفحة	اسم العلم
١١١	الأرموي محمود بن أبي بكر
٨٥-٨٠	ابن إسحاق محمد
١٨٢-٤٩-٤٠	الإسفرابيني إبراهيم بن محمد
٢١٠-٣٧	الإسماعيلي أحمد بن إبراهيم
٧٩-٧٨	الأصم عبد الرحمن بن كيسان
١٣٣-٦٨	الأصمعي عبد الملك بن قريب
٤٢	ابن أبي أصيبعة أحمد بن القاسم
٣٦١	الأعمش سليمان بن مهران
٣٥٤-١٣٥-١٠٣-٩٧-٩٤-٧٣-٦٧	الألوسي محمود بن عبد الله
١٨-٨٥-٨٦-١١٠-١٤٨-١٥٨-١٧٠-١٧١-١٧٧-٢١٩-١٨٧	الأمدي علي بن أبي علي
١٠٠	الأنصاري زكريا بن محمد
٤٠	الأنصاري سلمان بن ناصر
٢٤٤-١٣٣-٢٣	الأوزاعي عبد الرحمن بن عمرو
٣٣٢-١٦٥	الإيجي عبد الرحمن بن أحمد
٢١٢-١٥٨-١٥٧-١٥٠-١١٣-١٠٨-١٠٧-٤٩-٤٦-٣٤٧-٣٣٠-٣١٨-٣١١-٢٧٥	الباقلاني محمد بن الطيب
٤٠	الباهلي أبو الحسن
١٨٩-٤١	البصري أبو الحسين
٣١٨-٣١٦-٢٧١-١٣٣-٣٢	البغدادى عبد القاهر
٩٩-٩٧-٩٤-٩٣	البغوي الحسين بن مسعود
٥٢	البلخي عبد الله بن أحمد
٢٤٠-٢٣٤-٢٠٩-١٣٥	البوطي محمد سعيد
٢٩	البويطي يوسف بن يحيى
٢٤٩-١٤٣-١٣٩-١١٢-٩٥-٩٤-٩٣-٦٨	البيضاوي عبد الله بن عمر
٢٣٦-٢٣٢-٢٢٢-٢١٩-٢١٥-٢١٢-١٧٤-١١٥-٢٢-٣٥٩-٣٥٧-٣٤٦-٣٢٧-٣٠٣-٢٧١	البيهقي أحمد بن الحسين
٢١٧-١١٤-١٠٣-٣٥-٣٠	التقازاني مسعود بن عمر

ابن تيمية	٣٦-٣٧-٨٥-٩٢-٩٥-١٣٦-١٣٧-١٤٧-١٥٤-١٥٥-٣٣٦-٣٣٠-٣٢٩-٣٢٨-٢٩٩-٢٦٧-٢٦٤-١٦٠-١٥٦
الثعالبي عبد الرحمن بن محمد	٧٢
الثعلبي أحمد بن محمد	٩٣-٩٧
الثوري سفيان	٢٣-٧١-٧٩-١٣٠-١٣٣-٣٣١
جابر بن عبد الله بن رثاب	٧٠-٧٩
الجبائي محمد بن عبد الوهاب	٥٢-٩٨
الجرجاني عبد القاهر	٥٣-١٨٨-٣٣٠
حاجي عبد العزيز	٤٦-٤٩-٥٢-٥٣-١٠٧-١٣٥-١٤٧-١٥٣-١٥٧-١٥٩-١٧٣-١٨٨-١٩٠-٢٠٥-٢٠٧-٢٠٩-٢١٣-٢٣١-٢٤١-٢٤٥-٣٥٧
ابن جزيء محمد بن أحمد	٢٤-٧٢-٧٤-٩٤
الجصاص أحمد بن علي	٧٠-٨٥-١٢٦
ابن جني عثمان بن جني	١٨٢-١٨٣
ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي	٢٤-٢٥-٩٤-١٦٢-٢٠١
جولد تسيهر	٢٢٥
الجويني عبد الملك بن عبد الله	١٧-٣٣-٤٠-٤٦-٨٥-٨٦-١٤٧-١٥٨-١٦٠-١٨١-١٨٢-١٨٦-١٨٨-١٩٧-٢٠١-٢٠٢-٢٠٥-٢٠٧-٢٠٨-٢٠٩-٢١٩-٢٢١-٢٢٥-٢٢٨-٢٤٥-٢٧٢-٣١٨
الجيلي مجد الدين	٤٠
ابن الحاجب عثمان بن عمر	٨٥-٨٦
الحارث المحاسبي	٢٩
الحاكم الجشمي	٢١١
ابن حبيب النيسابوري الحسن بن محمد	٦٦
ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي	٧١-١٦٣-٢٤٣-٢٤٦-٣٠٩
ابن حزم علي بن أحمد	٧٦-١٣٠-١٤٧-٣٢٦
أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف	٧٢-٧٦-٩٧-١٠٣-١٣٥-١٩٣
ابن خزيمة محمد بن إسحاق	٢٥-٢١١-٣٢٧
الخطابي حمد بن محمد	٢٢-١٣٣-٢٣٢-٢٤٦-٢٩٠
الخطيب البغدادي أحمد بن علي	١٦٢

١٠٣-٦٧	الخفاجي أحمد بن محمد
٢٦	الدارمي عثمان بن سعيد
١٨٢	داود الظاهري
٢٤٨-١٩٧	ابن دقيق العيد محمد بن علي
١٤٤-١١٥-٧٥	الذهبي محمد بن أحمد
٤٠	الرازي عمر بن الحسين
٢٨٧-١٤١-١٠٨-٨٤	الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد
٧١	الربيع بن أنس
١٣٢	ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد
١٣٩-٧٥	رشيد رضا
٢١١	ركن الدين الخوارزمي
٢٥٧-٣٤٣-٩٣-٩٢	الزجاج إبراهيم بن محمد
٢١٢-٨٥-٨٠-٢١	الزرقاني عبد العظيم
٤٣	الزركان محمد صالح
-٢٤٩-٢٣٢-٢٢٩-١٩٧-١٤٣-١٢٥-١١١-٧٤-٢٢ ٣٣٢	الزركشي محمد بن بهادر
-١٤١-١٤٠-١٠٣-٩٥-٩٣-٩٠-٧٣-٦٩-٦٧-٥٣ ٣٥٣-٣٣٩-٣٣٥-٣٣٤-١٤٢	الزمخشري محمود بن عمر
٣٦٠	الزيات حمزة بن حبيب
٢٣٧	سالم بن عبد الله
٢٤٨-٢٤٢-٢٤١-٢٢٢-٢٠٨-١٩٢-٩٩-٣٠-٢٢	السبكي عبد الوهاب بن علي
١٣٠	-السبكي علي بن عبد الكافي
٢٧٥	السجزي أبو النصر
١٧٦-٩٦-٩١	السدي إسماعيل بن عبد الرحمن
٧٦	السرخسي محمد بن أحمد
٩٣-٧٣	أبو السعود العمادي
١٣٤	السمعاني منصور بن محمد
٤١١-٤٠٩	السنوسي محمد بن يوسف
٢٤٩-١٩٧-١٥٣-١٣٤-٩٨-٩٣-٨٢-٧٩	السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر
٢١٠-١٨٩-١٨٧-١٧٧-١٢١-٧٢-٢٤	الشاطبي إبراهيم بن موسى
٣٦٢-٣٦١	شريح القاضي

٢١٩-١٥٦-٩٠-٨٣-١٩	الشریف الجرجاني علي بن محمد
٢٧٦-١٦٣-٢٢	الشهرستاني محمد بن أبي القاسم
٩٤-٨٨-٨١-٧٦	الشوكاني محمد بن علي
٢٤٨-٢٢-٤١	الصفدي خليل بن أبيك
٣٥٩-٣٢٧	الضحاك بن مزاحم
١٣٢	طاووس بن كيسان
-٩١-٨٥-٨١-٨٠-٧٩-٧٧-٧٦-٧٥-٧١-٧٠-١٦ -٢١٠-١٩٣-١٨٨-١٨٤-١٧١-١٣٠-٩٨-٩٧-٩٣ -٣١٩-٢٨٧-٢٨٣-٢٧١-٢٦٧-٢٦٦-٢٣٧-٢١٢ ٣٦٢-٣٣٥-٣٣٢-٣٣١-٣٣٠-٣٢٩-٣٢٧-٣٢٥	الطبري محمد بن جرير
٢١١	الطبري أبو الحسن
١٣٤-٢٢	الطوفي سليمان بن عبد القوي
٧٣	الطبيي الحسين بن محمد
٢٧٣-٢٧٢-١١٣-١٠٧-٩٧-٩٤-٧٣	ابن عاشور محمد الطاهر
١٣٢-٧٩	عامر الشعبي
١٨٢-١٤٠-١٣٩-١٣٨-١٢٥-٩٠-٥٩-٥٦	عبد الجبار الهمذاني
١٣٣-٢٣	عبد الله بن المبارك
١١٥	عبيد الله بن أبي حميد
٩٥-١٦	أبو عبيدة معمر بن المثنى
١٠٦	العراقي عبد الرحيم بن الحسين
٢٤٣-١٩٧-١٩٣	العز بن عبد السلام
-٢٤٧-٢٤١-٢٢٥-٢٢٤-٢٢٣-٢٢٢-٥٢-٣٦-٣٤ ٣٥٦-٣٢٦	ابن عساكر علي بن أبي محمد
١٢٢-٩٥-٨٥-٨١-٧٥-٧٣-٧١	ابن عطية عبد الحق بن غالب
٢١٩	العلائي خليل بن كيكلي
٢٨٨-٢١٨	عياض بن موسى
١٣٣-٦٩-٢٣	ابن عيينة سفيان
-١٠٨-٨٦-٨٥-٨١-٤٩-٤٦-٣٤-٢٤-٢٣-١٨-١٧ -١٥٣-١٥١-١٤٢-١٤١-١٣٩-١٣١-١٢١-١١٩ -٢٠٨-٢٠٥-٢٠٠-١٧٩-١٧٧-١٧٦-١٦٠-١٥٨	الغزالي محمد بن محمد

٢٠٩-٢١٥-٢١٦-٢١٩-٢٢٠-٢٢٨-٢٣٠-٢٣٣-٢٧٠-٢٤٠-٢٤١-٢٤٣-٢٤٥-٢٤٧-٢٤٨-٢٦٨-٢٦٩-٢٧٠	
٤٢	الغوري شهاب الدين
٤٢	الغوري غياث الدين
٣٥٧	الفراء أبو يعلى محمد بن الحسين
٢٦٨-٩٨-٩٣	الفراء يحيى بن زياد
١٧-٢٢-١٠٨-١٣٣-١٥٣-١٥٨-٢٢٦-٢٧١-٣٤٧	ابن فورك محمد بن الحسن
٣٥٩	
٢٣٧	القاسم بن محمد
٣٢٧-٨٤	قتادة بن دعامة
١١٣-١٤١-١٤٢-١٨٣-١٩٠-٢٧٠-٣٣٤	ابن قتيبة عبد الله بن مسلم
١٣٤	ابن قدامة عبد الله بن أحمد
٢٢-١١١-٢٤٢	القرافي أحمد بن إدريس
٦٩-٧٩-٨٣-٨٥-٩٤-٩٧-١١٩	القرطبي محمد بن أحمد
١١٥	القطان عمران
٤١	القطب المصري إبراهيم بن علي
١٢٠-٢٦٦-٣٥٣	القفال محمد بن علي
٢١٩	القيرواني ابن أبي كُدَيْة
١٣٧-١٥٤-٣٣٨	ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر
٦٩-٧٠-٨١-٨٥-٩٤-١٠٨-٢٢١-٢٣٦-٣٥٧	ابن كثير إسماعيل بن عمر
٢٩	الكرابيبي الحسين بن علي
٩٨-٣٦٠	الكسائي علي بن حمزة
٤١	الكثيبي عبد الرحمن بن محمد
٢٩-٢١١-٢٢١-٢٤٥	ابن كُلاب عبد الله بن سعيد
٤٠	الكمال السيمناني
١٧١	الكِنَاني عبد العزيز بن يحيى
٢١-١٥٤-١٩٣-٢٢٣-٢٧٢-٣٢٦	الكوثري محمد زاهد
١٣٤	ابن اللبان محمد بن أحمد
٢٢٩-٢٤٩	اللقاني إبراهيم بن إبراهيم
٢٣-١٣٣-٢٤٤	الليث بن سعد
٣٠-٩٤-٩٧-٢٤١-٣٥٢	الماتريدي أبو منصور

٩٨	المازري محمد بن علي
٢٦٨	ابن مالك محمد بن عبد الله
٩٧-٩٤-٨٥-٨٢-٦٩	الماوردي علي بن محمد
٨١-٨٥-١٠٥-١٠٨-١١٥-١٧٥-٢٧١-٣١٦-٣١٩- ٣٥٧-٣٣٣	مجاهد بن جبر
٨٥	محمد بن جعفر بن الزبير
٢٦	محمد بن كزّام
٥٩	محمد عبده
١٣٤	المرداوي علي بن سليمان
١٣٥	مرعي الكرمي
٢٦	المريسي بشر بن غياث
١٧١	المزني إسماعيل بن يحيى
٢٣٧	مسروق بن الأجدع
٣٣٥-١٨٥-١٢٦	أبو مسلم الأصفهاني
١٥٥	المطيعي بخيت
١١٥	معقل بن يسار
٣٣٧-٣٢٩-٩٦	مقاتل بن سليمان
٦٨-٦٧	ابن منظور محمد بن مكرم
٢٣٧	نافع مولى ابن عمر
١٠٥	ابن أبي نجيح عبد الله
٣٦١-٢٣٨	النخعي إبراهيم
٩٣	النسفي عبد الله بن أحمد
٣٠	النسفي عمر بن محمد
١٥٣-١٤٦-١١١-٢٢	النووي يحيى بن شرف
٢٦٨	ابن هشام عبد الله بن يوسف
٢٦٩-٨٨	ابن الهمام محمد بن عبد الواحد
١١٥	الهيثمي علي بن أبي بكر
٩٧-٩٦	الواحدي علي بن أحمد
٢٨	واصل بن عطاء

فهرس المصطلحات العلمية

صفحات الورود	
٣٦-١٦٤-١٦٩-١٧٠-١٧١-٢٣١-٢٧٧-٢٨٠-٣٢٣-٣٢٥-٣٤٨-٣٤١	الأزلي
١٧-١٨-١٩-٢١-٢٦-٧٠-٨٤-٩١-٩٣-١٨٣-٢٠٩-٢٥٤-٣٦٨-٣٦٧	الاصطلاح
٣٥	الأمر الاعتباري
١٦٨-١٧٨-٢٣٢-٢٣٩-٣١٠	الإمكان
٢٤٤	أهل الأهواء
٣٤-٥٩	أهل القبلة
١٧	التباين
١٦٤-٢٠٦-٢٣٥-٢٣٦-٢٣٧-٢٦٩-٣١٦-٣٦٨	تحقيق المناط
٣٣	التسلسل
٨٣	التشابه اللفظي
٢١٦-٢١٧-٢٧٢-٢٧٣-٣٣٩-٣٥٣-٣٥٦	التمثيل
١٤١	التوهم والتخييل
٣٨-١١٨-١٢٣-١٦٧-١٦٨-١٧٢-٢٠٣-٢٠٩-٢١٤-٢٢٠-٢٣٣-٢٤٧-٢٥٤-٢٥٥-٢٥٦-٢٥٨-٢٦٢-٢٦٣-٢٧٥-٢٧٦-٢٧٧-٢٨٧-٢٨٦-٢٨٥-٢٨٤-٢٨١-٢٨٠-٢٧٩-٢٧٨-٢٧٧-٣٣٦-٣٠٠-٢٩٤-٢٩٣-٢٩٢	الجهة
٥٨-١٦٤-١٦٥-٢١٨-٣٤٧-٣٤٨	الجوهر
٢٨١-٢٨٤-٢٩٤	الجوهر الفرد
٣٧-١٠٧-١٦٧-١٦٩-١٧٠-١٧١-١٧٢-٢٠٤-٢٩٤	الحادث
٣٥-١٢٨	الحد
١٦-١٧-١٨-٣٣-٦٧-٩١-١٦٩-١٧٥-١٨٢-١٨٣-١٨٤-١٨٥-١٨٦-١٨٩-١٩٦-٢٠٦-٢١٧-٢٣١-٢٨٧-٣١٨-٣٢١-٣٩٦-٣٥٤-٣٤٤-٣٣٥-٣٣٢-٣٢٢	الحقيقة
١٧٤	الحكم العادي
٢٤-١٢٥-١٦٧-٢٥٥-٢٥٦-٢٥٧-٢٦٠-٢٧٧-٢٧٨-٢٧٩-٢٨٠-٢٨١-٢٨٤-٢٨٥-٢٩٣-٣٠٠-٣٢٤	الحيز
٧٥-١٨٣	الخاص

٣٠٥-٢٦٣-٢٥٩-٢٥٨-٦٠	الدليل الإقناعي
٣٤٨-٣٢٨-٣٠٥-٢٩٥-٢٩٢-٢٩٠-٢٨٤-٢٦٣-٢٥٨	الدليل البرهاني
٣٢٨-٢٩٢-٢٩٠-٢٥٩	الدليل الخطابي
١٧٧-١٥٩-١٥٨-١٥٧-٥٧-٣٣	الدور
-١٩٧-١٧٢-١٧١-١٧٠-١٦٤-١٦٣-٥٨-٣٦-٢١-٢٠-١٩ ٣٢٥-٣٢٢-٣٢١-٣٠٠-٢٩٩-٢٨٦-٢٨١-٢١٦-٢١٤-٢٠٨	الذات
٣٥	الرسم
٣٢٣-٣٢٠-٢٩٤-٢٨٢-٢٢٦-٢٠٧-١٦٩-١٥٧	الزمان
٥٠	السبر
١٦٩	السرمدى
-٣٠٠-٢٨٠-٢٦٨-٢٠٢-١٧٠-١٦٩-١٦٨-٣٧-٣٦-٢٠ ٣٦٥-٣٦٤-٣٤٧-٣٤٦-٣٤٤	صفات الذات
٣٦٥-٣٦٤-٣٤٧-٣٤٦-٢٧٢-٢٧١-٢٦٨-٣٧-٢٠	صفات الفعل
-١٠٣-١٠٢-٩٩-٩٨-٩٠-٨٩-٨٨-٨٧-٧٤-٣٣-١٨-١٧ -١٧٥-١٦٣-١٦١-١٦٠-١٤٧-١٢٦-١٢٤-١٢٠-١١٩-١١٣ -٢٠١-٢٠٠-١٩٦-١٩٥-١٩٢-١٨٨-١٨٦-١٨٥-١٨٤-١٧٦ -٣٠٨-٢٩٦-٢٧٤-٢٦٦-٢٦٠-٢٣٢-٢٣٠-٢١٧-٢٠٥-٢٠٢ ٣٦٧-٣٣٠-٣٢٩-٣٢٨-٣٢٣	الظاهر
-١٩٧-١٧٦-١٦٠-١٥٥-١٢٦-١٢٤-١١٧-٩٩-٣١-١٧ ٣٠٩-٢٩٠-٢٦٩-٢٤٧-٢٢٦-٢٢٢-١٩٨	الظن
١٨٣-١٠٠	العام
١٦٥-٥٨	العرض
٣١٣	العلة
١٧٤-٨٤-١٦	العموم والخصوص المطلق
٣٣٦-١٧٠-١٣٨	القدم
٣٦٥-٣٢٦-٣١٨-٢٣٢-٣٨	الكيف
١١٠	اللفظ المهمل
٣٤٨-٢٩٥-٢٧٩-٢٧٨	الماهية
١٧٨	المبادئ الأولى الذهنية
١٧٨	مبدأ التناقض
١٧٨	مبدأ العلوية

المجاز	١٦-١٧-١٨-٣٣-٣٨-٦٦-٦٧-٩٩-١٢٤-١٣٨-١٥٤-١٥٥-١٦٢-١٧٥-١٨٢-١٨٣-١٨٤-١٨٥-١٨٦-١٨٩-١٩٠-١٩٢-١٩٦-٢١٥-٢١٦-٢١٧-٢٣١-٢٤٦-٢٨٧-٢٩٩-٣٠٨-٣١٤-٣٢١-٣٢٩-٣٣٠-٣٣٢-٣٣٤-٣٣٥-٣٣٧-٣٣٨-٣٣٩-٣٤٤-٣٥٢-٣٥٣-٣٥٤-٣٥٥-٣٦٢-٣٦٧-٣٦٩
المجاز المركب	٣٥٣
المجاز المفرد	٣٥٣
المجمل	٨٧-٨٣-٧٨
المحال العقلي	١٢٥-١٧٣-١٧٤-١٧٨-٢٠٠-٢١٧-٢٥٨-٣٦١
المحدث	٣٦-١٤٧-١٦٩-١٧٢-١٧٥-٣٠٤-٣٤٧
المرتجل	١٧
المستحيل العادي	١٢٥-١٧٣-١٧٤
المشترك	٨٦-٨٧-١٩٩-٢٨٧
المشيئة	٢٨-٢٦٥-٢٦٩
المطلق	١٠٠-٢٠٤-
المقيد	١٠٠-١٥٤-٢٠٤
المؤول	٧٨-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩١-١١٨-١٢٨
النص	١٨-٨٧-١٨٦
واجب الوجود لذاته	١٦٤-١٦٧-٢٧٩-٢٨٠
والاستطاعة	٢٩
والقضاء والقدر	٢٩
الوجوب	١٧١-١٧٨-٢٣٢
الوعد والوعيد	٢٨

فهرس الفرق الكلامية

الفرقة	الصفحة
الإباضية	٢٧
أهل السنة والجماعة	٢١-٢٦-٢٨-٢٩-٣٠-٣٢-٣٨-٤٢-٤٤-٤٦-٤٩-٥٣-٥٤-٥٥-٥٧-٥٩-٩٩-١١١-١٢٢-١٢٣-١٢٥-١٣١-١٣٥-١٥١-١٥٢-١٥٩-١٦٤-١٧٣-١٨١-١٨٤-٢٠١-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٢٦-٢٣٢-٢٣٦-٢٤٠-٢٤٢-٢٤٥-٢٤٨
الباطنية	٥٧-١٤٨-١٧٣-١٨٦-١٨٨-٢١٧-٣٥٧-٣٦٩
الجبرية	٢٢٨
الجهمية المعطلة	١٢١-١٣٧-١٤٨-٢٤١-٢٥٧-٣٣٢
الحشوية	٢٣-٢٥-٣٦-٥٢-١٠٧-١١٠-١١١-١٣٦-١٥١-١٨٢-٢٠٢-٢١٢-٢٢٢-٢٤٣-٢٤٥-٢٤٦-٢٥٠-٢٥٤-٣٦٩
الخوارج	٢٧-٢٨-٥٩-٦٢
الروافض	٢٢٨
الزيدية	٢٧
الشيعة	٢٧-٢٨-٥٩-٦٢
القَدَرية	٢٧
القرامطة	٣٦٩-٣٥٧
الكرامية	٣٩-٤٢-٤٣-٦٢-٧١-١٧٢-١٧٣-٢٤١-٢٤٤
الماتريدية	٣٠-١٥٨
المجسمة	٣٦-٣٨-٤٣-٥٧-٦٢-١٤٧-١٩٣-١٩٤-١٩٨-٢٠٢-٢٠٤-٢٠٦-٢١١-٢٢١-٢٣١-٢٤١-٢٤٧-٢٥٠-٢٥٤-٢٥٧-٢٥٩-٢٦٣-٢٦٤-٢٧٣-٢٧٥-٢٨٣-٢٩٠-٢٩٣-٣٠٣-٣٠٤-٣٠٥-٣١٦-٣١٨-٣٢٠-٣٢٢-٣٢٣-٣٢٥-٣٢٧-٣٢٨-٣٣٣-٣٣٦-٣٣٧-٣٣٨-٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٣-٣٤٤-٣٤٥-٣٦٠
المرجئة	٢٨-١٢١-٢٢٨
المشبهة	٣٨-٦٢-١٠٧-١٦٢-١٩٤-٢٠٠-٢٠٣-٢٠٤-٢١٠-٢١١-٢٢١-٢٣١-٢٤١-٢٤٤-٢٤٧-٢٥٧-٢٦٢-٢٦٤-٢٧٥-٢٧٩-٢٨٣-٢٨٥-٢٨٦-٢٨٨-٢٨٩-٢٩٠-٢٩١-٢٩٢-٢٩٦-٢٩٧

-٣٣٦-٣٣٥-٣٣٣-٣٢٧-٣٢٠-٣١٨-٣٠٥-٣٠٠-٢٩٩-٢٩٨ ٣٣٨	
-١٢٣-١٢١-١٠٨-٩٠-٦٢-٥٩-٥٤-٥٢-٣١-٢٩-٢٨-٢٧ -١٧١-١٦٤-١٥٩-١٥٨-١٥٦-١٥٤-١٥١-١٤٧-١٢٦-١٢٥ -٢٤١-٢٢٦-٢٢٥-٢٢٣-٢١١-٢٠٦-٢٠٥-١٩١-١٧٥-١٧٣ ٣٦٩-٣٦٨-٣٦٧-٣٥٢-٣٠٣-٢٩٠-٢٦٩-٢٤٥-٢٤٤	المعتزلة

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- ١- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق حسن السقاف، دار الإمام النووي، الأردن، ط/٢٠٠٥.
- ٢- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط/١٩٧٧.
- ٣- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد حامد محمد، دار المحور الأدبي، مصر، ط/٢٠١٧.
- ٤- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، د.تح.، طبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر اباد، الهند، ط/١٩٣٩.
- ٥- أبكار الأفكار في أصول الدين: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الأمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٢/٢٠٠٤.
- ٦- الإبهاج في شرح المنهاج: نقي الدين علي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط/٢٠٠٤.
- ٧- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن علي بن أبي علي الأمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/٢/١٩٨٢.
- ٨- الأربعين في أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/١/١٩٨٦.
- ٩- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط/١/٢٠٠٩.
- ١٠- استحسان الخوض في علم الكلام: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: صفوت جودة أحمد، دار الحرم للتراث، مصر، ط/٢٠٠٢.
- ١١- أسرار التنزيل وأنوار التأويل: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: محمود أحمد وبابا الشيخ وصالح محمد، دار المعرفة، لبنان، ط/١/٢٠١١.
- ١٢- الأسماء والصفات: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط/١٩٩٩.
- ١٣- الإشارة في أصول الفقه: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١/٢٠٠٣.
- ١٤- الإشارة في أصول الكلام: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: محمد زينو وسليم شعبانية، دار البيروت، دمشق، ط/١/٢٠١٦.
- ١٥- أصول الدين: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، د.تح، طبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، استانبول، ط/١/١٩٢٨.
- ١٦- اعتقاد أئمة الحديث: أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، تحقيق: محمد عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، الرياض، ط/١/١٩٩١.
- ١٧- الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: أبو الفضل عبد الله محمد الصديق الغماري، دار العهد الجديد للطباعة، مصر، ط/١/١٩٥٩.
- ١٨- اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط/١٩٣٨.
- ١٩- إعجاز القرآن: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط/١٩٩٧.
- ٢٠- الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أنس الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، ط/١/٢٠٠٨.
- ٢١- أقسام اللذات: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق أيمن شحادة، مطبعة بريل (Koninklijke Brill)، هولندا، ط/٢٠٠٦.
- ٢٢- إجماع العوام عن علم الكلام، مطبوع ضمن كتاب: مجموعة رسائل الإمام الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: مكتب الدراسات بدار الفكر، دار الفكر، بيروت، ط/١/١٩٩٥.
- ٢٣- الانتصار للقرآن: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح، الأردن، ودار ابن حزم، لبنان، ط/١/٢٠٠١.

- ٢٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط٢/٢٠٠٠.
- ٢٥- إيضاح المحصول من برهان الأصول: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، تحقيق: عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١/٢٠٠٠.
- ٢٦- البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢/١٩٩٢.
- ٢٧- البدر الطالع في حل جمع الجوامع: جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المحلي، تحقيق: مرتضى علي الداغستاني، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط١/٢٠٠٥.
- ٢٨- البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، طبع على نفقة خليفة بن حمد، قطر، ط١/١٩٧٩.
- ٢٩- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط١/١٩٥٧.
- ٣٠- تأسيس التقديس: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أنس الشرفاوي وأحمد الخطيب، دار نور الصباح، دمشق، ط١/٢٠١١.
- ٣١- تأويل الآيات المشككة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان: أبو الحسن علي بن محمد الطبري، تحقيق: ناصر محمدي، دار الآفاق العربية، مصر، ط١/٢٠١٥.
- ٣٢- التبصير في معالم الدين: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، دار العاصمة، السعودية، ط١/١٩٩٦.
- ٣٣- تبين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر الدمشقي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط١/١٩٩٩.
- ٣٤- تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب: أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي، تحقيق: نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط١/٢٠٠٨.
- ٣٥- التحصيل من المحصول: سراج الدين محمود بن أبي بكر الأزموي، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/١٩٨٨.
- ٣٦- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل: أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، تحقيق: الهادي شبلي ويوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، ط١/٢٠٠٢.
- ٣٧- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط٢/٢٠٠٦.
- ٣٨- تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ٣٩- التلخيص في أصول الفقه: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١/١٩٩٦.
- ٤٠- التمهيد: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: رتشد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ط١/١٩٥٧.
- ٤١- جمع الجوامع في أصول الفقه: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢/٢٠٠٣.
- ٤٢- حاشية الأنصاري على شرح المحلي على جمع الجوامع: شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق: حامد عبد الله المحلاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٦.

- ٤٣- حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: رشيد بن عمر أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٥.
- ٤٤- الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية: أبو بكر محمد بن سابق الصقلي، تحقيق: محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١/٢٠٠٨.
- ٤٥- الحدود في الأصول: أبو بكر بن فورك، تحقيق: محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١/١٩٩٩.
- ٤٦- دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط٣/١٩٩٢.
- ٤٧- رسالة إلى أهل الثغر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢/٢٠٠٢.
- ٤٨- السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط٢/٢٠٠٣.
- ٤٩- شرح العقائد العضدية مع حاشية الكليني: جلال الدين محمد بن أسعد الدواني الصديقي، تحقيق: علي رضا الاستانبولي وآخرون، المطبعة العثمانية، إستانبول، ط١/١٨٩٨.
- ٥٠- عيون المناظرات: أبو علي عمر السكوني، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ط١/١٩٧٦.
- ٥١- غاية المرام في علم الكلام: أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط١/١٩٧١.
- ٥٢- غياث الأمم في التياث الظلم: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ط٢/١٩٨٤.
- ٥٣- الفرق بين الفرق: أبو منصور البغدادي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، مصر، ط١/د.ت.
- ٥٤- فضائح الباطنية: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة، ط١/١٩٦٤.
- ٥٥- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمود ببجو، دار البيروتي، دمشق، ط١/٢٠٠٩.
- ٥٦- قانون التأويل: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي، تحقيق: محمد السليمان، دار القبلة، جدة، ط١/١٩٨٦.
- ٥٧- قانون التأويل: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، مصر، ط١/١٩٤٠.
- ٥٨- قواعد العقائد: حجة الإسلام محمد الغزالي، تحقيق: محمد عقيل المهدي، دار الحديث، القاهرة، ط٢/د.ت.
- ٥٩- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: حمودة غراب، مطبعة مصر، مصر، ط١/١٩٥٥.
- ٦٠- لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، المطبعة الأشرفية، مصر، ط١/١٩٥٣.
- ٦١- مجرد مقالات الأشعري: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ط١/١٩٨٧.
- ٦٢- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١/١٩٧٨.
- ٦٣- المحصول من علم الأصول: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢/١٩٩٢.
- ٦٤- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب المالكي، تحقيق: أحمد فريد مزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٨.
- ٦٥- المسائل الخمسون في أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط٢/١٩٩٠.
- ٦٦- المستصفى من علم أصول الفقه: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، السعودية، د.ت.

- ٦٧- مشكل الحديث: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط١/٢٠٠٣.
- ٦٨- المطالب العالية من العلم الإلهي: فخر الدين محمد الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٨٧.
- ٦٩- معالم أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، ط١/١٩٨٤.
- ٧٠- معيد النعم ومبيد النقم: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: محمد علي النجار وأبو زيد شلبي ومحمد أبو العيون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢/١٩٩٣.
- ٧١- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: لجنة الدراسات في الدار الطابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣/١٩٩٩.
- ٧٢- المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، دمشق، ط١/١٩٩١.
- ٧٣- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط١/١٩٩٠.
- ٧٤- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١/٢٠٠٥.
- ٧٥- مقدمة جامع التفسير مع الفاتحة ومطالع البقرة: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط١/١٩٨٤.
- ٧٦- الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢/١٩٩٢.
- ٧٧- المنتخب من المحصول: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مكان المخطوط: موقع مخطوطات الأزهر الشريف على الشبكة العنكبوتية، مصر، تحت رقم (٣٠٤٧٧٨) (مخطوط).
- ٧٨- المنحول من تعليقات الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٣/١٩٩٨.
- ٧٩- الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط٢/١٩٧٥.
- ٨٠- المواقف في علم الكلام: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، د.ت.ح.، دار عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٩٩.
- ٨١- نهاية الإقدام في علم الكلام: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١/١٩٩٢.
- ٨٢- نهاية العقول في دراية الأصول: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، ط١/٢٠١٥.

ثانياً: المراجع:

- ٨٣- الإبانة الكبرى: عبيد الله بن محمد الشهير بابن بطة العكبري، تحقيق: الوليد بن سيف النصر، دار الراية، الرياض، ط١/١٩٩٧.
- ٨٤- أبو الحسن الأشعري: حمودة غرابية، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ط١/١٩٧٣.
- ٨٥- الاتجاهات المعاصرة في تعليم اللغة العربية: محمد عبد الوهاب عطية، كلية التربية قسم المناهج وطرق التدريس، جامعة الأزهر، القاهرة، ط١/٢٠٠٠.
- ٨٦- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: مرتضى محمد بن محمد الزبيدي، د.ت.ح.، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١/١٩٩٤.
- ٨٧- إتيقان البرهان في علوم القرآن: فضل حسن عباس، دار النفائس الأردن، ط٢/٢٠١٠.
- ٨٨- إتيقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، السعودية، ط١/٢٠٠٥.
- ٨٩- آثار البلاد وأخبار العباد: زكريا بن محمد القزويني، د.ت.ح.، دار صادر، بيروت، ط١/١٩٦٠.

- ٩٠- إثارة الفوائد المجموعة في الإشارة إلى الفرائد المسموعة: الحافظ صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلاني، تحقيق: مرزوق الزهراني، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط١/٢٠٠٤.
- ٩١- أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: منيف العتيبي، رسالة دكتوراه قدمت في كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، السعودية، عام ١٩٩٩.
- ٩٢- أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢/١٩٩٢.
- ٩٣- أحكام القرآن: عماد الدين أبو الحسن علي بن محمد الكيا الهراسي، تحقيق: موسى علي وعزة عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢/١٩٨٥.
- ٩٤- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١/١٩٨٣.
- ٩٥- إحياء علوم الدين: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، د.ت.ح.، دار المنهاج، جدة، ط١/٢٠١١.
- ٩٦- إخبار العلماء بأخبار الحكماء: جمال الدين علي بن يوسف القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط١/٢٠٠٥.
- ٩٧- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١/٢٠٠١.
- ٩٨- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم تفسير أبي السعود: أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ٩٩- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٩٩.
- ١٠٠- الأزمنة والأمكنة: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٦.
- ١٠١- أساس البلاغة: جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٨.
- ١٠٢- الأشاعرة في ميزان أهل السنة: فيصل قزاز الجاسم، المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة، الكويت، ط١/٢٠٠٧.
- ١٠٣- أشعار النساء: أبو عبيد الله بن محمد المرزباني، تحقيق: سامي مكي العاني وهلال ناجي، دار عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٩٥.
- ١٠٤- الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية: عبد القادر محمد عطا صوفي، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، ط١/١٩٩٨..
- ١٠٥- أصول السرخسي: شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- ١٠٦- إغانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد: صالح بن فوزان الفوزان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣/٢٠٠٢.
- ١٠٧- الاعتصام: إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: محمد الشقير وسعد آل حميد وهشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١/٢٠٠٨.
- ١٠٨- الإعجاز العلمي للقرآن الكريم (ضمن الموسوعة القرآنية المتخصصة): أحمد فؤاد باشا، أشرف على الموسوعة: محمود زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ط٣/٢٠٠٣.
- ١٠٩- إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد المرادي النحاس، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط٢/١٩٨٥.
- ١١٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين: شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مكتبة الإيمان، القاهرة، ط١/١٩٩٩.
- ١١١- أعلام نهج البلاغة: علي بن ناصر السرخسي، تحقيق: عزيز الله العطاردي، مؤسسة الطباعة والنشر ووزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١/١٩٩٤.
- ١١٢- الأعلام: خير الدين بن محمود الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٥/٢٠٠٢.

- ١١٣- اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد: أحمد زروق الفاسي، تحقيق: نزار حمادي، دار ابن عرفة، تونس، د.ت.
- ١١٤- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات: زين الدين مرعي بن يوسف الكرسي المقدسي الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/١٩٨٥.
- ١١٥- الإقناع في مسائل الإجماع: أبو الحسن علي بن محمد بن القطان الفاسي، تحقيق: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، ط١/٢٠١١.
- ١١٦- الإكليل على مدارك التنزيل وحقائق التأويل: محمد عبد الحق بن شاه الهندي الحنفي، تحقيق: محيي الدين أسامة البيرقدار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٢.
- ١١٧- أمالي المرتضى: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١/١٩٥٤.
- ١١٨- الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة (نحو وسطية إسلامية جامعة) أعمال الملتقى العالمي الخامس لرابطة خريجي الأزهر، باعتناء: شيخ الأزهر أحمد الطيب، دار القدس العربي، مصر، ط١/٢٠١٤.
- ١١٩- إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري: عبد القادر محمد الحسين، دار المشرق للكتاب، دمشق، ط١/٢٠١٠.
- ١٢٠- الأمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، دار السلام، مصر، ط١/١٩٩٨.
- ١٢١- أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم: مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، ط١/٢٠١٣.
- ١٢٢- أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم: حمد السنان وفوزي العنجري، دار الضياء، الكويت، ط٢/٢٠١٠.
- ١٢٣- البحر المحيط في التفسير: أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط١/١٩٩٩.
- ١٢٤- البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط١/١٩٩٧.
- ١٢٥- بعض أفكار ابن تيمية في العقيدة تحليل ومقارنة: محمد سالم أبو عاصي، دار الصديق للعلوم، دمشق، ط١/٢٠١١.
- ١٢٦- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، ط١/١٩٦٤.
- ١٢٧- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تحقيق: يحيى محمد الهندي وآخرون، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط١/٢٠٠٥.
- ١٢٨- البيان لما يشغل الأذهان: علي جمعة محمد، دار المعارف، مصر، ط١/٢٠١٥.
- ١٢٩- تاج التراجم: أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطُوبغا الحنفي، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط١/١٩٩٢.
- ١٣٠- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: محمود الطناحي وآخرون، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، ط١/١٩٩٣.
- ١٣١- تاريخ الإسلام: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١/٢٠٠٣.
- ١٣٢- تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، تحقيق وتعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣/١٩٤٨.
- ١٣٣- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.
- ١٣٤- تاريخ مدينة دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر، تحقيق: محب الدين عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، لبنان، ط١/١٩٩٧.
- ١٣٥- التأويل في مختلف المذاهب والآراء: محمد هادي معرفة، مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ط١/٢٠٠٦.
- ١٣٦- تأويل مشكل القرآن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢/٢٠٠٧.

- ١٣٧- تأويل مشكلات البخاري: محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة، ط١/٢٠١٥.
- ١٣٨- تبديد الظلام المخيم على نونية ابن القيم: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط٢/٢٠٠٣.
- ١٣٩- التحرير شرح التحرير في أصول الفقه: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط١/٢٠٠٠.
- ١٤٠- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحات الحنفية والشافعية: كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، تحقيق: محمد أمين عمران، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١/١٩٣٢.
- ١٤١- التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، دار التونسية للنشر، تونس، ط١/١٩٨٤.
- ١٤٢- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب، دمشق، ط١/٢٠٠٥.
- ١٤٣- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى السبتي، تحقيق: محمد بن شريفة، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط٢/١٩٨٣.
- ١٤٤- التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزيء الكلبي الغرناطي، تحقيق: أبو بكر بن عبد الله سعداوي، المنتدى الإسلامي، الشارقة، ط١/٢٠١٢.
- ١٤٥- تعريف الخلف بمنهج السلف: إبراهيم البريكاني، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١/١٩٩٧.
- ١٤٦- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط٣/٢٠٠٨.
- ١٤٧- التعليقات المفيدة على منهج الأشاعرة في العقيدة: أحمد سالم المصري، دار التأصيل، مصر، ط٣/٢٠٠٨.
- ١٤٨- تفسير البغوي معالم التنزيل: محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرشي، دار طيبة، الرياض، ط١/١٩٨٩.
- ١٤٩- تفسير الثعالبي المسمى الجواهر الحسان في تفسير القرآن: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ١٥٠- تفسير الثعالبي المسمى بالكشف والبيان عن تفسير القرآن: أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/٢٠٠٢.
- ١٥١- تفسير الجلالين: جلال الدين المحلي وجمال الدين السيوطي، د.تح.، دار ابن كثير، دمشق، ط١٦/٢٠١٤.
- ١٥٢- تفسير الخطيب الشربيني المسمى السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، تحقيق: إبراهيم عبد الغفار الدسوقي، المطبعة الأميرية بولاق، القاهرة، ط١/١٨٦٨.
- ١٥٣- تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط١/٢٠٠١.
- ١٥٤- تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاکر ومحمود شاکر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢/د.ت.
- ١٥٥- تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير): عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق: مصطفى محمد ومحمد رشاد ومحمد العجاوي وعلي الباقي، مؤسسة قرطبة، مصر، ط١/٢٠٠٠.
- ١٥٦- تفسير القرآن العظيم: أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ط١/١٩٩٧.
- ١٥٧- تفسير القرآن: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي السمعاني، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم عباس، دار الوطن، الرياض، ط١/١٩٩٧.

- ١٥٨- تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢/١٩٦٤.
- ١٥٩- تفسير الماتريدي المسمى بتأويلات أهل السنة: أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٥.
- ١٦٠- تفسير الماوردي (النكت والعيون): أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ١٦١- تفسير المنار: محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط٣/١٩٤٨.
- ١٦٢- تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دمشق، ط١/١٩٩٨.
- ١٦٣- تفسير آيات العقيدة: أستاذنا الدكتور عبد العزيز حاجي، دار الصابوني، مصر، ط١/٢٠٠٣.
- ١٦٤- التفسير ورجاله: محمد الفاضل بن عاشور، طبع مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ط١/١٩٧٠.
- ١٦٥- التفكير الفلسفي في الإسلام: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط٢/١٩٨٤.
- ١٦٦- التقريب والإرشاد (الصغير): القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو زيند، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢/١٩٩٨.
- ١٦٧- تقارير الشربيني على جمع الجوامع بهامش حاشية العطار: عبد الرحمن الشربيني، د.ت.ح.، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ١٦٨- تلخيص التمهيد: محمد هادي معرفة، مؤسسة التمهيد، إيران، ط٢/٢٠١٢.
- ١٦٩- تلخيص المستدرک: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، د.ت.ح.، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١/١٩٢٢.
- ١٧٠- تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود: عبد العزيز عبد الجبار الحاضري، مكتبة اليسر، دمشق، ط١/٢٠٠٧.
- ١٧١- تنظيمات معاصرة للمناهج رؤى تربوية للقرن الحادي والعشرين: وليم عبيد ومجدي عزيز إبراهيم، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط٢/١٩٩٢.
- ١٧٢- تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/٢٠٠١.
- ١٧٣- تهذيب شرح السنوسية: سعيد فودة، دار الرازي، الأردن، ط٢/٢٠٠٤.
- ١٧٤- التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، دار الرشد، الرياض، ط١/١٩٨٨.
- ١٧٥- تيسير التحرير: محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه، د.ت.ح.، دار الفكر، بيروت، ط١/١٩٩٦. مصوراً عن مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١/١٩٣٢.
- ١٧٦- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، تحقيق وتعرية: حسن هاني فحس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٠.
- ١٧٧- الجامع الكبير (سنن الترمذي): أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١/١٩٩٦.
- ١٧٨- الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط١/١٩٥٢.
- ١٧٩- جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١/١٩٨٧.
- ١٨٠- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد بن إبراهيم الهاشمي، تحقيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١/١٩٩٩.
- ١٨١- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، دار مير محمد كتب خانة، كراتشي، د.ت.

- ١٨٢- حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد: إبراهيم الباجوري، تحقيق: علي جمعة، دار السلام، مصر، ط١/٢٠٠٢.
- ١٨٣- حاشية الباجوري على متن السنوسية: إبراهيم الباجوري، د.ت.ح.، المكتبة المحمودية، القاهرة، د.ت.
- ١٨٤- حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع: مصطفى محمد البناني، دار الفكر، بيروت، ط١/١٩٨٢.
- ١٨٥- حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، د.ت.ح.، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ١٨٦- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك: أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ١٨٧- حاشية الطيبي على الكشف المسماء فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: محمد عبد الرحيم سلطان العلماء وآخرون، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات، ط١/٢٠١٣.
- ١٨٨- حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع وبهامشه تقارير الشربيني: حسن بن محمد بن محمود العطار، د.ت.ح.، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ١٨٩- حاشية المطيعي على شرح الدردير على الخريدة البهية: محمد بخيت المطيعي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٠.
- ١٩٠- حاشية عبد الحكيم السالكوتي على الخيالي (ضمن مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية): عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السالكوتي، د.ت.ح.، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، ط١/١٣٢٩هـ.
- ١٩١- حاشيتا القونوي على البيضاوي: عصام الدين إسماعيل بن محمد القونوي الحنفي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠١.
- ١٩٢- الحجة في القراءات السبع: الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الرسالة، بيروت، ط١/٢٠٠٠.
- ١٩٣- حقائق التأويل في متشابه التنزيل: الشريف الرضي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٨.
- ١٩٤- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: عبد الرزاق بن حسن البيطار الميداني الدمشقي، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط٢/١٩٩٣.
- ١٩٥- الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن: أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن مسلم بن ميمون الكناني المكي، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقهري، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط٢/٢٠٠٢.
- ١٩٦- الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط١/٢٠٠٦ مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، ط١/١٩٥٢.
- ١٩٧- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ١٩٨- الدارس في تاريخ المدارس: عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، تحقيق: جعفر الحسني، المجمع العلمي العربي بدمشق ومطبعة الترقى، دمشق، ط١/١٩٥١.
- ١٩٩- درة تعارض العقل والنقل: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط٢/١٩٩١.
- ٢٠٠- دراسات في مناهج المفسرين: إبراهيم خليفة، د.ط. د.ت.
- ٢٠١- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، د.ت.ح.، دار الجيل، بيروت، ط١/١٩٩٣.
- ٢٠٢- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي، تحقيق: حسن السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، ط٤/٢٠٠٧.
- ٢٠٣- دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد: تقي الدين أبو بكر الحصني الشافعي، تحقيق: عبد الواحد مصطفى، دار الرازي، الأردن، ط١/٢٠٠٣.

- ٢٠٤- رأي في المقامات: عبد الرحمن باغي، دار الفكر، الأردن، ط١/١٩٨٥.
- ٢٠٥- رجال فقدناهم: مجد مكي، دار ابن حزم، بيروت، ط١/٢٠١٢.
- ٢٠٦- الرد على من أنكر الحرف والصوت: أبي نصر عبيد الله بن سعيد السجزي، تحقيق: محمد باكريم باعبد الله، دار الراية، الرياض، ط١/١٩٩٤.
- ٢٠٧- رسالة إبليس إلى إخوانه المناhuis: الحاكم الجشمي، تحقيق: حسين المدرسي، دار المنتخب، طهران، ط١/١٩٨٦.
- ٢٠٨- رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت.
- ٢٠٩- الرسالة التدمرية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١/٢٠٠٠.
- ٢١٠- رسالة التوحيد: محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط١/١٩٩٤.
- ٢١١- رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، ط١/٢٠١٥.
- ٢١٢- الرسالة: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة البابي الحلبي، مصر، ط١/١٩٤٠.
- ٢١٣- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: أبو النصر عبيد الله بن سعيد السجزي، تحقيق: محمد باكريم باعبد الله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط٢/٢٠٠٢.
- ٢١٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل محمود شكري الألوسي، د.ت.ح.، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ٢١٥- روضة الطالبين وعمدة السالكين (مطبوع ضمن كتاب: مجموعة رسائل الإمام الغزالي): أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: مكتب الدراسات بدار الفكر، بيروت، ط١/١٩٩٥.
- ٢١٦- روضة الناظر وجنة المناظر: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مؤسسة الريان، السعودية، ط٢/٢٠٠٢.
- ٢١٧- الرياض المونقة في آراء أهل العلم: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أسعد جمعة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ومركز النشر الجامعي، تونس، ط١/٢٠٠٤.
- ٢١٨- زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/٢٠٠١.
- ٢١٩- الزبدة الهندية في شرح الخريدة البهية: عبد القادر محمد الحسين، دار البيروتي، دمشق، ط١/٢٠١٨.
- ٢٢٠- السبعة في القراءات: أبو بكر بن مجاهد البغدادي، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٢/١٩٧٩.
- ٢٢١- السلفية فترة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: أستاذنا الشهيد محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط٤/٢٠١٠.
- ٢٢٢- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل: محمد بخيت المطيعي، د.ت.ح.، عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٨٢. (مصورة عن المكتبة السلفية في القاهرة)
- ٢٢٣- السنة: أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ط١/١٩٨٩.
- ٢٢٤- سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/٢٠٠٤.
- ٢٢٥- السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣/٢٠٠٣.
- ٢٢٦- سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣/١٩٨٥.

- ٢٢٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١/١٩٨٦.
- ٢٢٨- شرح التصريح على التوضيح: خالد بن عبد الله الأزهرى الوقاد، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٠.
- ٢٢٩- شرح التلويح على التوضيح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، د.تج.، مكتبة صبيح، مصر، ط١/١٩٥٧.
- ٢٣٠- شرح الدماميني علي مغني اللبيب: محمد بن أبي بكر الدماميني، تحقيق: أحمد عزو عناية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١/٢٠٠٧.
- ٢٣١- شرح السنة: إسماعيل بن يحيى المزني، تحقيق: جمال عزون، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، ط١/١٩٩٥.
- ٢٣٢- شرح العقيدة الأصفهانية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١/١٩٩٥.
- ٢٣٣- شرح العقيدة السفارينية: محمد بن صالح ابن عثيمين، دار الوطن، الرياض، ط١/٢٠٠٥.
- ٢٣٤- شرح العقيدة الطحاوية: عبد الغني الغنيمي دمشقي، تحقيق: محمد مطيع الحافظ ورياض المالح، دار الفكر، دمشق، ط٣/١٩٩٥.
- ٢٣٥- شرح العقيدة الواسطية: محمد بن خليل هزاس، تحقيق: علوي بن عبد القادر السقاف، دار الهجرة، السعودية، ط٣/١٩٩٤.
- ٢٣٦- شرح العقيدة الواسطية: محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: سعد الصميل، دار ابن الجوزي، السعودية، ط٦/١٤٢١.
- ٢٣٧- شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، السعودية، ط٢/١٩٩٧.
- ٢٣٨- شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، د.تج.، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط١/١٩٨١.
- ٢٣٩- شرح المقدمات: أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: نزار حمادي، مكتبة المعارف، مصر، ط١/٢٠٠٩.
- ٢٤٠- شرح المواقف: الشريف علي بن محمد الجرجاني، د.تج.، مطبعة السعادة، مصر، ط١/١٩٠٧.
- ٢٤١- شرح الورقات: جلال الدين أحمد بن محمد المحلي، تحقيق: أحمد الطهطاوي، دار الفضيلة، مصر، ط١/٢٠٠٢.
- ٢٤٢- شرح أم البراهين: أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، د.تج.، مطبعة الاستقامة، مصر، ط١/١٩٣٢.
- ٢٤٣- شرح حديث النزول: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، السعودية، ط١/١٩٩٣.
- ٢٤٤- شرح ديوان عنتره: الخطيب التبريزي، تحقيق: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٩٢.
- ٢٤٥- شرح عيون الحكمة لابن سينا: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مؤسسة الصادق، طهران، ط١/١٩٩٤.
- ٢٤٦- شرح مختصر الروضة: أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/١٩٨٧.
- ٢٤٧- شرح معالم أصول الدين للرازي: شرف الدين عبد الله بن محمد ابن التلمساني، تحقيق: نزار حمادي، دار الفتح، الأردن، ط١/٢٠١٠.
- ٢٤٨- الشريعة: أبو بكر محمد بن الحسين الأجزري، تحقيق: عبد الله بن عمر الدميحي، دار الوطن، الرياض، ط٢/١٩٩٩.
- ٢٤٩- شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة: خليل إبراهيم الموصلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٩٠.
- ٢٥٠- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط٤/١٩٩٠.
- ٢٥١- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان المسمى بالإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: أبو حاتم محمد بن حبان الدارمي البُستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢/١٩٩٣.
- ٢٥٢- صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، المدينة المنورة، ط١/٢٠٠١.

- ٢٥٣- صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١/١٩٩١.
- ٢٥٤- الصِّفَات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه: محمد أمان بن علي جامي، مكتبة الفرقان، عجمان، ط٣/٢٠٠٢.
- ٢٥٥- الصِّفَات الخيرية عند أهل السنة والجماعة: محمد عياش الكبيسي، المكتب المصري الحديث، مصر، ط١/٢٠٠٠.
- ٢٥٦- الصِّفَات: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عبد الله الغنيمان، دار ابن الجوزي، السعودي، ط١/٢٠٠٨.
- ٢٥٧- الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط١/١٩٨٧.
- ٢٥٨- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١/١٩٩١.
- ٢٥٩- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن نقي الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، مصر، ط٢/١٩٩٣.
- ٢٦٠- طبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبه، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ٢٦١- طبقات الشافعية: إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١/٢٠٠٤.
- ٢٦٢- طبقات الفقهاء: أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، لبنان، ط١/١٩٧٠.
- ٢٦٣- الطبقات الكبرى: أبو عبد الله محمد بن سعد، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١/١٩٦٨.
- ٢٦٤- طبقات المفسرين: أحمد بن محمد الأندروي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١/١٩٩٧.
- ٢٦٥- طبقات المفسرين: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١/١٣٩٦هـ.
- ٢٦٦- عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي: أبو بكر بن العربي المالكي، د.ت.ج.، دار الكتب العلمية، مصورة عن طبعة قديمة، د.ت.
- ٢٦٧- العرش: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محمد خليفة التميمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، ط٢/٢٠٠٣.
- ٢٦٨- العقد المنظوم في الخصوص والعموم: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: أحمد عبد الله، دار الكتبي، مصر، ط١/١٩٩٩.
- ٢٦٩- العقيدة الإسلامية وأسسها: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٨/١٩٩٧.
- ٢٧٠- العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر: أستاذنا الشهيد محمد سعيد رمضان البوطي، جامعة دمشق، ط١/١٩٩٩.
- ٢٧١- عقيدة الإمام الأشعري مذهب السواد الأعظم من المسلمين في الأصول: مصطفى بن عبد الرحمن العطاس، دار الأصول، اليمن، د.ت.
- ٢٧٢- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١/١٩٩٢.
- ٢٧٣- العقيدة رواية أبي بكر الخلال: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: عبد العزيز السيروان، دار قتيبة، دمشق، ط١/١٩٨٧.
- ٢٧٤- العقيدة والشرعية في الإسلام: جولد تسيهر، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، ط٢/١٩٥٨.
- ٢٧٥- العلو للعلي الغفاري في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط١/١٩٩٥.
- ٢٧٦- علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، العراق، ط٣/١٩٩٣.
- ٢٧٧- عمدة أهل التوفيق بشرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: أحمد علي الشاذلي، مطبعة جريدة الإسلام، القاهرة، ط١/١٨٩٨.

- ٢٧٨-العواصم من القواصم: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، تحقيق: عمار طالبي، مكتبة دار التراث، مصر، ط١/١٩٧٤.
- ٢٧٩-عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام: يحيى هاشم حسن فرغل، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، القاهرة، ط١/١٩٧٢.
- ٢٨٠-عون المريد لشرح جوهرة التوحيد: عبد الكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني، دار البشائر، دمشق، ط٢/١٩٩٩.
- ٢٨١-العين: خليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- ٢٨٢-عيون الأنباء في طبقات الأطباء: موفق الدين أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، تحقيق: امرؤ القيس بن الطحان، المطبعة الوهبية، مصر، ط١/١٨٨٢.
- ٢٨٣-الفتاوى الحديثية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، د.ت.ح.، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن طبعة عيسى البابي الحلبي الثانية.
- ٢٨٤-فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: جمع وتحقيق: محمد بوزغيبية، مركز جمعة الماجد للطباعة، الإمارات، ط١/٢٠٠٤.
- ٢٨٥-فتح الباري شرح صحيح البخاري: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، ط١/١٩٦٠.
- ٢٨٦-فتح الباري شرح صحيح البخاري: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: محمود بن شعبان ومجدي عبد الخالق وإبراهيم القاضي وعزت المرسي وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط١/١٩٩٦.
- ٢٨٧-فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان ومعه حواشي ياسين الحمصي: شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٨.
- ٢٨٨-فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (تفسير الشوكاني): محمد علي الشوكاني، تحقيق: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، ط٤/٢٠٠٧.
- ٢٨٩-الفتوى الحموية الكبرى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، تحقيق: حمد عبد المحسن التويجري، دار الصميعة، الرياض، ط٢/٢٠٠٤.
- ٢٩٠-فجر الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠/١٩٦٩.
- ٢٩١-فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد صالح الزركان، دار الفكر، بيروت، ط١/١٩٧١.
- ٢٩٢-الفرق الإسلامية الكلامية مدخل ودراسة: علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢/١٩٩٥.
- ٢٩٣-الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق): شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد سراج وعلي جمعة، دار السلام، القاهرة، ط١/٢٠٠١.
- ٢٩٤-الفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، تحقيق: عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، ط١/١٩٢٨.
- ٢٩٥-الفصول المفيدة في الواو المزیدة: أبو سعيد خليل بن كيكلي العلاتي، تحقيق: حسن موسى الشاعر، دار البشير، عمان، ط١/١٩٩٠.
- ٢٩٦-الفصول في الأصول: أبو بكر أحمد الرازي الجصاص، تحقيق: عجیل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط٢/١٩٩٤.
- ٢٩٧-فضائل القرآن: أبو غنيد القاسم بن سلام، تحقيق: وهبة سليمان غاوجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٥.
- ٢٩٨-الفقه الأكبر: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: محمد أفندي محمد، المطبعة الأدبية، مصر، ط١/د.ت.
- ٢٩٩-الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط٢/٢٠٠٠.
- ٣٠٠-فنون الأفنان في عيون علوم القرآن: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار البشائر، بيروت، ط١/١٩٨٧.

- ٣٠١- فهرس ابن خير الإشبيلي: أبو بكر محمد بن خير الإشبيلي، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١/٢٠٠٩.
- ٣٠٢- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: إبراهيم مذكور، دار المعارف، مصر، ط٣/١٩٧٦.
- ٣٠٣- في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين: أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥/١٩٨٥.
- ٣٠٤- فيض الباري على صحيح البخاري: محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي الديوبندي، تحقيق: محمد بدر عالم الميرتشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠٥.
- ٣٠٥- القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية: عبد العزيز المجذوب، دار ابن حزم، بيروت، ط١/٢٠٠٩.
- ٣٠٦- القضاء والقدر في الإسلام: فاروق الدسوقي، دار الاعتصام، القاهرة، ط/١٩٩٦.
- ٣٠٧- قواطع الأدلة في أصول الفقه: أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله الجكمي، مكتبة التوبة، السعودية، ط١/١٩٩٨.
- ٣٠٨- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة السنة، القاهرة، ط٢/١٩٩٤.
- ٣٠٩- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية: محمد بن أحمد بن جزئي الكلبي الغرناطي، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، ط١/٢٠١٣.
- ٣١٠- القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام: سيف علي العصري، دار الفتح، الأردن، ط١/٢٠١٠.
- ٣١١- الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل: محمد ابن الأمير، تحقيق: جمال عبد المنعم، دار السلام، مصر، ط١/٢٠٠٩.
- ٣١٢- الكامل في التاريخ: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ابن الأثير الجزري، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ٣١٣- الكامل في ضعفاء الرجال: أبو أحمد بن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ٣١٤- كبرى اليقينيات الكونية: أستاذنا الشهيد محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط٨/١٩٩٩.
- ٣١٥- الكتاب: سيويه أبو بشر عمرو بن عثمان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣/١٩٨٨.
- ٣١٦- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: خليل مأمون شيا، دار المعرفة، بيروت، ط٣/٢٠٠٩.
- ٣١٧- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، د.ت.ح.، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، إستانبول، ط١/١٨٩١.
- ٣١٨- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١/١٩٩٨.
- ٣١٩- الكفاية في علم الرواية: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٢.
- ٣٢٠- كفى تقريباً للأمة باسم السلف: عمر عبد الله كامل، دار المصطفى، مصر، ط١/٢٠٠٤.
- ٣٢١- الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢/١٩٩٨.
- ٣٢٢- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥/١٩٨١.
- ٣٢٣- لسان العرب: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، د.ت.ح.، دار صادر، بيروت، ط٤/٢٠٠٧.
- ٣٢٤- لسان الميزان: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢/٢٠٠٢.
- ٣٢٥- اللمع في أصول الفقه: أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: عبد القادر الخطيب الحسني، دار الحديث الكنانية، المغرب، ط١/٢٠١٢.

- ٣٢٦- لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط٣/١٩٩٥.
- ٣٢٧- المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية: أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرنى الطنجي، تحقيق: جمال البختي، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ط١/٢٠١٧.
- ٣٢٨- المبسوط: شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، د.تح.، دار المعرفة، بيروت، ط/١٩٩٣.
- ٣٢٩- متشابه القرآن دراسة موضوعية: عدنان زرزور، دار الفتح، دمشق، ط١/١٩٦٩.
- ٣٣٠- متشابه القرآن: القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، ط/١٩٦٩.
- ٣٣١- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١/١٩٦١.
- ٣٣٢- المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: عبد العزيز المطعني، مكتبة وهبة، مصر، ١/١٩٨٥.
- ٣٣٣- مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي، تحقيق: باسم بكداش، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٣.
- ٣٣٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ط/١٩٩٤.
- ٣٣٥- مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط/١٩٩٥.
- ٣٣٦- المجموع شرح المذهب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين النووي، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط/٢٠٠٠.
- ٣٣٧- مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين: محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، السعودية، ط/١٩٩٣.
- ٣٣٨- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠٠١.
- ٣٣٩- المدخل إلى دراسة علم الكلام: حسن محمود الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط٢/٢٠٠١.
- ٣٤٠- مدخل إلى علم الكلام: محمد صالح محمد السيد، دار قباء، القاهرة، ط/٢٠٠١.
- ٣٤١- المدخل لدراسة القرآن الكريم: محمد بن محمد أبو شهبه، دار اللواء، السعودية، ط٣/١٩٨٧.
- ٣٤٢- مذاهب الإسلاميين: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢/١٩٧٩.
- ٣٤٣- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ٣٤٤- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ملا علي القاري، د.تح.، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١/٢٠٠٢.
- ٣٤٥- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٠.
- ٣٤٦- مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية: شمس الدين أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا، تحقيق: سعيد فودة، دار الفتح، الأردن، ط١/٢٠٠٩.
- ٣٤٧- المستدرك على الصحيحين: الحافظ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، د.تح.، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١/١٩٢٢.
- ٣٤٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/١٩٩٥.
- ٣٤٩- مسند البزار: أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط١/١٩٨٨.
- ٣٥٠- مسند الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، السعودية، ط١/٢٠٠٠.
- ٣٥١- مسند الشاميين: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/١٩٨٤.

- ٣٥٢- مشارق الأنوار على صحاح الآثار: القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، المكتبة العتيقة، تونس، ودار التراث، القاهرة، د.ت.
- ٣٥٣- مشكاة المصابيح: ولي الدين محمد بن عبد الله التبريزي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣/١٩٨٥.
- ٣٥٤- المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١/١٩٧٠.
- ٣٥٥- معالم السنن: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، تحقيق: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط١/١٩٣٢.
- ٣٥٦- معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٨٨.
- ٣٥٧- معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، د.ت.ح.، دار عالم الكتب، بيروت، ط٣/١٩٨٣.
- ٣٥٨- معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني: عبد القادر محمد الحسين، دار الغوثاني، دمشق، ط٢/٢٠١٠.
- ٣٥٩- المعتزلة بين القديم والحديث: محمد العبدو وطارق عبد الحليم، دار الأرقم، برمنجهام، ط١/١٩٨٧.
- ٣٦٠- المعتزلة: زهدي جار الله، المطبعة الأهلية، بيروت، ط١/١٩٧٤.
- ٣٦١- المعتمد في أصول الدين: ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، تحقيق: مارتين مكدومت وويلفرد مادلونغ، دار الهدى، لندن، ط١/١٩٩١.
- ٣٦٢- معجم التعريفات: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الفضيلة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٨٥.
- ٣٦٣- معجم ديوان الأدب: أبو إبراهيم إسحاق الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ط٣/٢٠٠٣.
- ٣٦٤- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط١/١٩٧٩.
- ٣٦٥- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط٦/١٩٨٥.
- ٣٦٦- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار ابن حزم، بيروت، ط١/٢٠٠٥.
- ٣٦٧- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: عصام الدين أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده، د.ت.ح.، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٨٥.
- ٣٦٨- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد عبد الرحمن المغراوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/٢٠٠٠.
- ٣٦٩- المفصل في صنعة الإعراب: جار الله أبو القاسم محمود الزمخشري، تحقيق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط١/١٩٩٣.
- ٣٧٠- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٨٥.
- ٣٧١- مقالة التفويض بين السلف والمتكلمين: محمد بن محمود آل خضير، دار تكوين للدراسات، السعودية، ط٢/٢٠١٦.
- ٣٧٢- المقدمات الأساسية في علوم القرآن: عبد الله الجديع، مركز البحوث الإسلامية، بريطانيا، ط١/٢٠٠١.
- ٣٧٣- مقدمات الإمام الكوثري: محمد زاهد الكوثري، دار الثريا، دمشق، ط١/١٩٩٧.
- ٣٧٤- مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشداوي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط١/٢٠٠٥.
- ٣٧٥- ملجمة المجسمة: علاء الدين محمد بن محمد البخاري، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، ط١/٢٠١٣.
- ٣٧٦- المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره: محمد علي الحسن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/٢٠٠٠.
- ٣٧٧- مناقب الإمام الشافعي: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١/١٩٨٦.
- ٣٧٨- مناهج العقول شرح نهاية السؤل: محمد بن الحسن البدخشي، د.ت.ح.، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ط١/١٩٦٩.
- ٣٧٩- مناهج المفسرين: منيع بن عبد الحليم محمود، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١/٢٠٠٠.

- ٣٨٠- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب: أمين الخولي، دار المعرفة، مصر، ط١/١٩٦١.
- ٣٨١- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١/١٩٩٥.
- ٣٨٢- المنتقى من مناهج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ط٣/١٩٩٢.
- ٣٨٣- منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر: ملا علي القاري، تحقيق: وهبة سليمان غاوجي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١/١٩٩٨.
- ٣٨٤- المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي: محمد العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١/١٩٩٢.
- ٣٨٥- مناهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: نقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط١/١٩٨٦.
- ٣٨٦- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين النووي، د.تج.، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط١/١٩٢٩.
- ٣٨٧- منهج الأشاعرة في العقيدة: سفر عبد الرحمن الحوالي، الدار السلفية، الكويت، ط١/١٩٨٦.
- ٣٨٨- منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة: خديجة الحمادي العبدالله، دار النوادر، دمشق، ط١/٢٠١٢.
- ٣٨٩- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: عطية سالم، الدار السلفية، الكويت، ط٤/١٩٨٤.
- ٣٩٠- موسوعة أهل السنة في نقد أصول فرقة الأحياء: عبد الرحمن دمشقية، مكتبة الشقري، الرياض، ط١/١٩٩٧.
- ٣٩١- الموضوعات من الأحاديث المرفوعات: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، تحقيق: نور الدين شكري بوياجيلار، أضواء السلف، السعودية، ط١/١٩٩٧.
- ٣٩٢- موقف ابن تيمية من الأشاعرة: عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد الرياض، ط١/١٩٩٥.
- ٣٩٣- موقف الإمام الغزالي من علم الكلام: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح، الأردن، ط١/٢٠٠٩.
- ٣٩٤- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢/١٩٨١.
- ٣٩٥- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات: ابتسام محمد جمال، رسالة دكتوراه قدمت في كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، السعودية، عام ١٩٩١.
- ٣٩٦- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط١/١٩٦٣.
- ٣٩٧- الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١/١٩٩٧.
- ٣٩٨- النبوات: نقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد العزيز صالح الطويان، أضواء السلف، السعودية، ط١/٢٠٠٠.
- ٣٩٩- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: جمال الدين يوسف بن تغري بردي الحنفي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ط١/١٩٦٣.
- ٤٠٠- نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة: شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، باريس، ط١/٢٠٠٧.
- ٤٠١- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط٣/٢٠٠٠.
- ٤٠٢- النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٢/١٩٥٥.
- ٤٠٣- نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة: محمد زاهد الكوثري، دار الجيل، القاهرة، ط٢/١٩٨٧.
- ٤٠٤- نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشعري: وهبة سليمان غاوجي، دار ابن حزم، بيروت، ط١/١٩٨٩.
- ٤٠٥- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، د.تج.، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢/١٩٩٢.

- ٤٠٦- نفائس الأصول في شرح المحصول: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط١/١٩٩٥.
- ٤٠٧- نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١/١٣٨٨هـ.
- ٤٠٨- نقد الخطاب الاستشرافي: ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١/٢٠٠٢.
- ٤٠٩- النقد والتقويم: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الرازي، الأردن، ط١/٢٠٠٤.
- ٤١٠- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد: أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: رشيد حسن الألمعي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١/١٩٩٨.
- ٤١١- نقض الرسالة التدمرية: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الرازي، الأردن، ط١/٢٠٠٤.
- ٤١٢- النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة: محمد بن سلامة الأنصاري التونسي، تحقيق: الميلوي بن جمعة والحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف، بيروت، د.ت.
- ٤١٣- النكت على مقدمة ابن الصلاح: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: زين فريج، أضواء السلف، الرياض، ط١/١٩٩٨.
- ٤١٤- نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه التكروري التتبيكي السوداني، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، ط٢/٢٠٠٠.
- ٤١٥- هداية المريد لجوهرة التوحيد: برهان الدين إبراهيم اللقاني المالكي، تحقيق: مروان البجاوي، دار البصائر، مصر، ط١/٢٠٠٩.
- ٤١٦- هدية العارفين: إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، د.ت.ح. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/١٩٩٣.
- ٤١٧- الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط١/٢٠٠٠.
- ٤١٨- الوجيز في أصول التشريع الإسلامي: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣/١٩٩٠.
- ٤١٩- الوسيط في تفسير القرآن المجيد: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، وأحمد محمد صيرة وأحمد الجمل وعبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٤.
- ٤٢٠- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١/١٩٧٠.
- ٤٢١- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤/٢٠١٨.

ثالثاً: الأبحاث المنشورة في مجلات محكمة:

- ٤٢٢- الإسلام ومشكلة الوحدة الفكرية قراءة في التأويل: تاج الدين مصطفى، بحث في مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، العدد السادس ص٧٥-٩٨، عام ٢٠٠٢م.
- ٤٢٣- الأطوار العقدية في المذهب الأشعري: عبد الله بن دحين السهلي، مجلة الدراسات العربية والإسلامية، الكويت، العدد ٨٧، السنة ٢٦، ص٨٩-١٤٠، عام ٢٠١١.
- ٤٢٤- كتاب الإبانة عن أصول الديانة تحقيق في نسبته إلى أبي الحسن الأشعري: خالد زهري، مجلة الإبانة، الصادرة عن مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، العدد الأول، عام ٢٠١٣.
- ٤٢٥- معاني المحكم والمتشابه في القرآن: أحمد حسن فرحات، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد الخامس، ص١٤٠-٢٠٨، عام ١٩٨٦.

رابعاً: أبحاث منشورة على المواقع الالكترونية:

٤٢٦- بيان القرآن في قواعد القرآن في المحكم والمتشابه: سعيد فودة، ملف وورد منشور في موقع منتدى الأصليين على الانترنت.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١	الإهداء
٢	الشكر
٤	المقدمة
٥	أهمية الموضوع
٥	أسباب اختيار الموضوع
٥	أهداف البحث
٦	صعوبات البحث
٦	الدراسات السابقة
٨	الجديد في البحث
٨	منهجي في البحث
٩	حدود البحث
١٠	خطة البحث
١٢	الفصل التمهيدي: التعريف بمفردات البحث
١٤	المبحث الأول: تعريف التأويل
١٤	المطلب الأول: التأويل لغة
١٦	المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً
١٨	الانتقادات الموجهة لتعريف الغزالي والرازي للتأويل
١٩	المبحث الثاني: تعريف آيات الصِّفات
١٩	المطلب الأول: التعريف الإضافي
٢١	المطلب الثاني: التعريف اللقبّي لآيات الصِّفات
٢٧	المبحث الثالث: التعريف بالأشاعرة
٢٧	المطلب الأول: تاريخ نشأة الأشاعرة
٣٢	المطلب الثاني: أصول المذهب الأشعري وأهم معتقداته
٣٢	أصول المذهب الأشعري
٣٤	أهم معتقدات المذهب الأشعري
٣٩	المبحث الرابع: التعريف بالرازي وتفسيره
٣٩	المطلب الأول: حياته الشخصية والعلمية

٣٩	اسمه ونسبه
٤٠	حياته العلمية
٤٠	شيوخه
٤١	منهجه في التعليم
٤٢	بعض مؤلفات الرازي
٤٤	منهجه في التأليف
٤٦	المطلب الثاني: التعريف بتفسير الرازي
٤٦	منهجه في التفسير
٤٩	مميزات تفسير الرَّازيِّ
٥٢	أهداف الرَّازيِّ من تأليفه للتفسير الكبير
٥٧	المطلب الثالث: منهج الرازي في دراسة العقيدة من خلال تفسيره
٦٣	الفصل الأول: المحكم والمتشابه في آيات الصِّفات، وضابطهما وحكُّ ورود المتشابهات..
٦٥	المبحث الأول: تعريف المحكم والمتشابه، ومدى إمكانية معرفة المتشابه
٦٥	المطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه
٦٥	معنى المحكم لغة
٦٥	معنى المتشابه لغة
٦٦	استخدام القرآن للفظ المحكم والمتشابه
٧٠	المحكم والمتشابه اصطلاحاً
٧٤	القول الأول في تعريف المحكم والمتشابه
٧٦	القول الثاني في تعريف المحكم والمتشابه
٧٨	القول الثالث في تعريف المحكم والمتشابه
٧٩	القول الرابع في تعريف المحكم والمتشابه
٨١	القول الخامس في تعريف المحكم والمتشابه
٨٢	القول السادس في تعريف المحكم والمتشابه
٨٢	القول السابع في تعريف المحكم والمتشابه
٨٣	القول الثامن في تعريف المحكم والمتشابه
٨٣	القول التاسع في تعريف المحكم والمتشابه
٨٤	القول العاشر في تعريف المحكم والمتشابه
٨٥	القول الحادي عشر والمعتمد في تعريف المحكم والمتشابه

٨٨	ملاحظات نقدية حول تعريف الرَّازِيّ
٩١	المطلب الثاني: معنى التأويل الوارد في آية آل عمران
٩٦	المطلب الثالث: الراسخون في العلم بين العلم بتأويل المتشابه والجهل به
٩٨	القول الأول: إنّ المتشابه لا يعلمه إلا الله، وليس للراسخين في العلم نصيب من العلم به.
٩٩	الدليل الأول للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٠	الدليل الثاني للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠١	الدليل الثالث للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٢	الدليل الرابع للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٤	الدليل الخامس للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٤	الدليل السادس للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٥	الدليل السابع للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٦	الدليل الثامن للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٦	الدليل التاسع للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٦	الدليل العاشر للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٧	الدليل الحادي عشر للقائلين بعدم علم الراسخين في العلم بالمتشابه
١٠٨	القول الثاني: إنّ المتشابه يمكن أن يعلمه الراسخون في العلم
١٠٨	الدليل الأول للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٠	الدليل الثاني للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٢	الدليل الثالث للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٣	الدليل الرابع للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٤	الدليل الخامس للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٤	الدليل السادس للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٤	الدليل السابع للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٦	الدليل الثامن للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٦	الدليل التاسع للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١١٦	الدليل العاشر للقائلين بإمكانية معرفة الراسخين في العلم للمتشابه
١٢٣	المبحث الثاني: ضابط الإحكام والتشابه عند الرازي، والحكمة من ورود المتشابهات
١٢٣	المطلب الأول: ضابط الإحكام والتشابه في الآيات عند الرازي
١٢٨	المطلب الثاني: آيات الصِّفات بين التشابه والإحكام

١٢٨	أهم الفروق بين آيات الصِّفات الخبرية وآيات صفات المعاني
١٣٨	المطلب الثالث: الحكيم من ورود المتشابهات في القرآن عموماً وآيات الصِّفات خصوصاً
١٣٨	الوجه الأول
١٣٩	الوجه الثاني
١٣٩	الوجه الثالث
١٤٠	الوجه الرابع
١٤١	الوجه الخامس
١٤٢	الوجه السادس
١٤٢	الوجه السابع
١٤٢	الوجه الثامن
١٤٣	الوجه التاسع
١٤٣	الوجه العاشر
١٤٤	الفصل الثاني: حقيقة التأويل عند الأشاعرة.
١٤٦	المبحث الأول: ضوابط التأويل عند الأشاعرة
١٤٩	المطلب الأول: الضوابط العقلية
١٤٩	الضابط العقلي الأول: تقديم الدليل القطعي مهما كانت جهته على الدليل الظني
١٤٩	علاقة العقل بالنقل عند الأشاعرة
١٥٣	الأدلة النقلية بين الظنية والقطعية عند الأشاعرة
١٥٥	تقديم العقل على النقل عند الأشاعرة
١٦٣	الضابط العقلي الثاني: العقل يوجبُ لله كلَّ كمال، ويُحيلُ في حقه كلَّ نقص
١٦٩	الضابط العقلي الثالث: لا تحدث لله صفة
١٧٣	الضابط العقلي الرابع: يكون التأويل عند الاستحالة العقلية
١٧٧	الدواعي التي حملت الأشاعرة على القول بالضوابط العقلية في التأويل
١٨١	المطلب الثاني: الضوابط اللغوية
١٨٢	الضابط اللغوي الأول: الأصل في الكلام الحقيقة
١٨٦	الضابط اللغوي الثاني: التأويل للظواهر لا للنصوص
١٨٧	الضابط اللغوي الثالث: يكون المعنى المختار يحتمله اللفظ، صحيحاً في اللسان العربي
١٩١	الضابط اللغوي الرابع: وجود دليل أو قرينة على أنّ ظاهر اللفظ غير مراد
١٩٥	الضابط اللغوي الخامس: وجود دليل أو قرينة على أنّ المعنى المختار هو المراد

١٩٩	المطلب الثالث: الضوابط الشرعية
٢٠٠	الضابط الشرعي الأول: تنزيه الله عن النقائص سواء علمنا المعنى أم جهلناه
٢٠١	الضابط الشرعي الثاني: ليس كل ما أضيف لله صفة له
٢٠٢	الضابط الشرعي الثالث: ألا يخالف التأويل نصاً شرعياً محكماً
٢٠٥	الضابط الشرعي الرابع: النص هو الأساس والحاكم، والمذهب تابع له لا متبوع
٢٠٨	المبحث الثاني: مناهج التأويل عند الأشاعرة وأسباب تعدد مناهجهم
٢٠٩	المطلب الأول: مناهج التأويل عند الأشاعرة
٢٠٩	منهج التأويل الإجمالي
٢١٠	الطريقة الأولى للتأويل الإجمالي
٢١٢	الطريقة الثانية للتأويل الإجمالي
٢١٢	التأويل الإجمالي لا تجهيل فيه ولا تعطيل
٢١٤	الأمر الواجب على من يسلك مسلك التأويل الإجمالي
٢١٦	منهج التأويل التفصيلي
٢١٦	الطريقة الأولى للتأويل التفصيلي
٢١٦	الطريقة الثانية للتأويل التفصيلي
٢١٨	التأويل الإجمالي والتفصيلي مسلكان متبعان لكل أئمة الأشاعرة
٢٢١	تراجع أئمة الأشاعرة عن التأويل التفصيلي آخر حياتهم
٢٢٢	مناقشة مدى صحة تراجع أبو الحسن الأشعري عن التأويل
٢٢٤	زمن تأليف كتاب (الإبانة)
٢٢٥	كيفية الاستفادة من كتاب (الإبانة) بعد ثبوت الدس فيه
٢٣٠	المطلب الثاني: نقاط الاتفاق والاختلاف في مناهج التأويل
٢٣٠	الاتفاق في المنطلق، وهو: ردّ المتشابه إلى المحكم
٢٣٠	الاتفاق في الغاية، وهي: تنزيه الله عن ظاهر اللفظ الموهم للجوارح والأعضاء ومثابته المخلوقات
٢٣١	الاتفاق في اعتقاد وجود فارق بين حقيقة المخلوق والخالق
٢٣٢	الاتفاق على نفي الكيفيات عن صفات الله سبحانه وتعالى
٢٣٣	الاتفاق على معرفة المعنى الإجمالي للآية كاملة
٢٣٤	نقطة الاختلاف بين المنهجين
٢٣٥	المطلب الثالث: أسباب تعدد مناهج التأويل لدى الأشاعرة
٢٣٥	السبب الأول: ظنيّة المسألة

٢٣٦	السبب الثاني: الخلاف في تحقيق المناط
٢٣٧	السبب الثالث: خوف السلف من تفسير القرآن لشدة ورعهم
٢٣٩	السبب الرابع: التأويل وسيلة
٢٤٠	السبب الخامس: المذهب الأشعري قائم على الاجتهاد، واتباعه يكون بالمناهج لا بالمسائل
٢٤٢	السبب السادس: اختلاف العصر والزمان
٢٤٤	أطوار المذهب الأشعري
٢٤٧	الرازبي والفلسفة
٢٤٩	السبب السابع: الخلاف في (الواو) في آية آل عمران بين العطف والاستئناف
٢٥١	الفصل الثالث: صور لتأويل آيات الصِّفات عند الرازي
٢٥٤	المبحث الأول: النصوص الموهمة للجهة والمكان وموقف الرازي منها
٢٥٤	المطلب الأول: آيات الاستواء
٢٥٥	الأدلة العقلية التي انطلق منها الرّازبي في تأويل آيات الاستواء
٢٦٠	الأدلة اللغوية التي انطلق منها الرّازبي في تأويل آيات الاستواء
٢٦١	الأدلة الشرعية التي انطلق منها الرّازبي في تأويل آيات الاستواء
٢٦٣	الرّازبي في آيات الاستواء بين التّأويل الإجمالي والتّأويل التفصيلي
٢٦٥	التّأويل في لفظ العرش
٢٦٧	التّأويل في لفظ استوى
٢٧٠	تأويل لفظ (العرش) ولفظ (استوى) معاً
٢٧١	حمل الاستواء على صفة الفعل
٢٧٢	حمل آيات الاستواء على الاستعارة التمثيلية
٢٧٤	أدلة الرّازبي على حمل الآية على التّأويل التفصيلي
٢٧٥	المطلب الثاني: آيات العلو والفوقية والكون في السماء
٢٧٧	آيات العلو
٢٧٧	الأدلة العقلية على استحالة علو المكان
٢٨١	الأدلة اللغوية على استحالة علو المكان
٢٨٢	الأدلة النقلية على استحالة علو المكان
٢٨٤	آيات الفوقية
٢٨٧	الآيات التي أوهمت حلول الله تعالى في السماء
٢٨٩	قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٢٨٩﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾

٢٩١	قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ نَبِّئِ النَّاسَ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آلَ عَادَ﴾
٢٩٤	المطلب الثالث: آيات الإحاطة والقرب والمعية والكون في كل مكان
٢٩٤	قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾
٢٩٦	قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَهَجَرَكُمْ﴾
٣٠١	المبحث الثاني: النصوص الموهمة للتركيب والتجسيم وموقف الرازي منها
٣٠٢	المطلب الأول: آيات اليد
٣٠٢	موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من هذه الآيات
٣٠٤	موقف الرّازي من هذه الآيات
٣٠٥	أدلة إقناعية من الرّازي لبيان بطلان نسبة الجوارح لله
٣٠٨	الطرق المقبولة عند علماء الأشاعرة في التعامل مع آيات اليد
٣١٠	الإشكالات الواردة على التأويل التفصيلي لآيات اليد
٣١٨	المطلب الثاني: آيات الوجه
٣١٩	تأويل آيات الوجه عند السلف
٣١٩	موقف الرّازي من آيات الوجه
٣٢٠	أدلة المجسمة على أنّ الوجه في الآيات عضو وردّ الرّازي عليها
٣٢١	اعتراضات على تأويل آيات الوجه
٣٢٢	الأدلة التي ذكرها الرّازي على استحالة كون الوجه في الآيات عضواً وجارحة
٣٢٣	التأويلات التفصيلية التي ذكرها الرّازي لآيات الوجه
٣٢٦	المطلب الثالث: آيات العين
٣٢٦	موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من آيات العين
٣٢٧	بيان الرّازي لاستحالة حمل آيات العين على ظاهرها
٣٢٩	التأويلات التفصيلية التي ذكرها الرّازي لآيات العين
٣٣٣	المطلب الرابع: آيات الساق والجنب والقبضة واليمين
٣٣٣	آية الساق
٣٣٦	آية الجنب
٣٣٨	آيات القبضة واليمين
٣٤٠	المطلب الخامس: آيات النور
٣٤٦	المبحث الثالث: النصوص الموهمة للحركة والانفعالات وموقف الرازي منها
٣٤٦	المطلب الأول: الآيات الموهمة للحركة والانتقال

٣٤٦	موقف الإمام أبو الحسن الأشعري من هذه الآيات
٣٤٧	موقف الرّازي من هذه الآيات
٣٤٧	بيان الرّازي استحالة حمل ألفاظ هذه الآيات على ظاهرها الحسي
٣٥٠	التأويلات التفصيلية التي ذكرها الرّازي لهذه الآيات
٣٥٠	قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾
٣٥٥	قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾
٣٥٥	قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾
٣٥٨	المطلب الثاني: الآيات الموهمة للانفعالات النفسية والعواطف
٣٥٨	موقف الإمام أبي الحسن الأشعري من هذه الآيات
٣٥٩	قاعدة كلية من الرّازي للتعامل مع هذه الآيات
٣٦٠	قوله تعالى: ﴿بَلْ يَحْجِبَتِ وَيَسْخَرُونَ﴾
٣٦٣	الآيات التي تنسب لله الحب
٣٦٦	الخاتمة
٣٧١	الفهارس العامة
٣٧٢	فهرس الآيات
٣٨٤	فهرس الأحاديث
٣٨٥	فهرس الآثار
٣٨٦	فهرس الأشعار
٣٨٧	فهرس الأعلام
٣٩٣	فهرس المصطلحات
٣٩٦	فهرس الفرق الكلامية
٣٩٨	فهرس المصادر والمراجع
٤١٧	فهرس الموضوعات

Syrian Arab Republic

Damascus University

Sharia College

Qur'an and Hadith Department



Interpretation of the descriptive verses for Asharia

A critical study

Al-Razi Example

A dissertation for the requirement of a PhD degree in interpretation
and Qur'anic studies

Prepared by: Abd Al-Rahman Ma'moon Al-Maghribi

Supervised by: Nassar Nassar

Abstract

In His holy book, Allah (the Almighty) mentioned some descriptions and actions that their literal meanings may falsely assign to Him shortage or make Him similar to His creatures. The Companions did not need to deal with these verses because of the purity of their hearts and the soundness of their tongue and because they were busy with their worship. However, after the wide spread of Islam and the conversion of some of followers of the philosophies to Islam, these verses came into question. As a result, many of the scholars were obliged to interpret these verses.

The issue of interpreting the descriptive verses was the dividing line between the Islamic sects. A movement keeps the door wide open for the interpretation while another strongly refuses it. Another resorts to it when necessary based on rules. This movement resorts to interpretation in case of necessity and when it is linguistically permissible. Ash'ari theology had many choices in the descriptive verses. Imam Fakhr al-din al- Razi was the centerpiece among Ash'ari schools. He came after many cases had been recorded by his formers like al- Baqillani, al- Juwayni and al- Gazali. Started from what they had built, Al-Razi was creative in building an unprecedented edifice of knowledge.

This paper had discovered the main basics and rules that Ash'aria generally and al-Razi particularly relied on in interpreting the descriptive verses. It shows the harmony between the Ash'ari scholars and the rules they put in their interpretations of the descriptive verses. It tries to reach the real reasons behind the differences between the Asharia themselves in this issue.

Keywords:

Interpretation, descriptive verses, Asharia, Fakhr al-din al- Razi, Abu al-Gassan al-Ash'ari