

الصفات الإلهية

بين

تفسير الكشاف للزمخشري (538هـ)

وتفسير مفاتيح الغيب للرازي (606هـ)

عرضاً ونقداً

د خرصان محمد عبد الله خرصان

أصل هذا البحث رسالة دكتوراه من جامعة الملايا وكانت تحت إشراف
الدكتور/ عبد العزيز برغوث، نائب مدير الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
والأستاذ دكتور/ كمال الدين نور الدين مرجوبي، الأستاذ المشارك بقسم
العقيدة والأديان جامعة العلوم الإسلامية الماليزية كمشرفين خارجيين،
والدكتور/ علي ساجد كمشرف داخلي

إهداء

أهدي هذا العمل إلى والدي الكريم الذي كان مشروعه تعلمي.

وإلى والدي العزيزة التي أمدتني بدعائها.

وإلى زوجتي التي باعت ذهبها في أول سفرة.

كلمة شكر

الحمد لله رب العالمين، القائل: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [سورة إبراهيم: 7]، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، القائل: ((لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ))⁽¹⁾، والقائل: ((مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ))⁽²⁾.

وعليه أقدم شكري لجامعة ملايا أكاديمية الدراسات الإسلامية قسم العقيدة والفكر الإسلامي لما أتاحوا لي من فرصة أن أحضر رسالة الدكتوراه تحت إشراف فضيلة الدكتور/ فيزوري عبد اللطيف والذي كان معي أحمًا كبيرًا، وناصحًا أمينًا، تميز بالموضوعية والعلمية مما شجعني على أن أكتب هذا البحث واثقًا بالله تعالى ثم بمنهج الجامعة العلمي.

وأشكر الأخ حمد بن عبدالله العطية الذي كان له الدور الأكبر في إعانتي، وعمي العميد أحمد عبدالله خرصان الذي كان همه حصولي على الدكتوراه وإلى كل أخ وقف معي، وإلى كل من تعلمت على يديه، وإلى وزارة الأوقاف القطرية التي هيئت لنا الظروف وأمدتنا بالكتب العلمية النافعة وإلى دار الكتب القطرية، ومكتبة علي بن عبد الله آل ثاني، ومكتبة جامعة قطر، ومكتبة الريان، ودار الأنصاري.

سائلًا المولى ﷻ أن يجزيهم على ذلك خير الجزاء، وأن يوفقنا جميعاً وأن يهدينا إلى سواء

(1) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت)، كتاب الأدب، باب: في شكر المعروف، 255/4، حديث رقم (4811). وسنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، 1998م)، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، 403/3، حديث رقم (1954).

(2) سنن الترمذي، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، 403/3، حديث رقم (1955).

السبيل، إِنَّهُ وَليَ ذلِكَ، والقادر عليه وحده، إنه جوادٌ كريمٌ.

استهلال

قال تعالى

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ
يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

[سورة الأعراف: 180].

وقال تعالى:

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا
وَأَتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾

[سورة الإسراء: 110].

ملخص البحث

هذه الدراسة تركز على قضية الصفات الإلهية بين علمين من أعلام الكلام هما الزمخشري والفخر الرازي من خلال تفسيريهما بعنوان: (الصفات الإلهية بين الكشاف للزمخشري (538هـ) ومفاتيح الغيب للرازي (606هـ): عرضاً ونقداً)، وتخصيصي لكتابي تفسير الكشاف وتفسير مفاتيح الغيب؛ لأن الزمخشري يُعدّ من أهم مصادر المعتزلة ومن سار على نهجهم من الخوارج والشيعة، أو من وافقه في تأويل بعض الصفات.

وكذلك الرازي يعد مصدراً خصباً لمن يتأول الصفات فقد سبكها بطريقته التي فاقت من سبقه من حيث كثرة جمع التأويلات ولوازمها .. وكذلك يعد موسوعة في معرفة معتقدات المذاهب والرد عليها.

وتبرز أهمية البحث في أن موضوع الصفات من أهم موضوعات العقيدة الإسلامية لارتباطه بالإيمان بالله تعالى. فذات الله تعالى لا تقوم ولا تعرف إلا بالصفات؛ فتوحيد الأسماء والصفات من أهم المطالب، وحقيقة العبودية لله تعالى لا تتحقق ولا تتم إلا بمعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته.

وقد انقسم الناس في صفات الله تعالى إلى مثبتة ومؤولة ومفوضة ومجسمة. ومازالت هذه المواقف مستمرة إلى يومنا هذا. واستخدمت في هذه الدراسة كلاً من المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. فالفصل الأول: عبارة عن تمهيد يتضمن التعريف بعنوان البحث وتفسير الكشاف للزمخشري وتفسير مفاتيح الغيب للرازي، ومنهجيهما في التفسير، وأثر الزمخشري في الرازي، وأثرهما على من جاء من بعدهما.

أما الفصل الثاني فهو مدخل في باب الأسماء والصفات وقسمته على ثلاث مباحث، فالمبحث الأول: تكلمت فيه عن الأسس التي بنى عليها المتكلمون موقفهم من الصفات. أما المبحث الثاني: فقد تكلمت فيه عن موقف المذاهب من الصفات حسب

الاستقراء، فموقفهم يدور على أربعة مواقف وهي: التأويل، والتفويض والتشبيه، والإثبات. والمبحث الثالث: ناقشت علاقة الصفات بالذات من حيث الوحدة، وقيام الأسماء والصفات بالذات، وتحدد الصفات. فالكل يسعى إلى تحقيق التوحيد. ولكن مفهومه يختلف من مذهب لآخر: فلل فلاسفة مفهوم، وللمعتزلة مفهوم، وللأشاعرة مفهوم، ولأهل الإثبات مفهوم؛ وعلى ضوءه حكموا على الصفات من حيث قيامها بالذات، أو عدمه ومن حيث تجردها وتعلقها بأفعاله، وهنا يتميز الرازي بالقول المعتمد عنده بتجدد الأفعال في ذات الله تعالى.

أما الفصل الثالث والرابع: فهما أساس البحث، فتناولت فيهما كثيراً من الصفات الذاتية، والفعلية لله سبحانه وتعالى من خلال تفسير الكشاف للزمخشري ومفاتيح الغيب للفخر الرازي، فقارنت بينهما من حيث: تعريفها، وأدلتها، وما يثبتون، وما ينفون منها، وما يتفقون عليه، كتأويل الصفات الفعلية وفقاً لمذهبهما، مع وجود قول للرازي يثبت لله تعالى صفة المحبة، والمكر. وكذلك ذكرت قول مذهبهما بصورة مختصرة توضيحاً للصفات، وإكمالاً للصورة، ثم قولي كباحث في هذه الصفات، واختتمت البحث بنتائج ذكرتها في آخره، والحمد لله رب العالمين.

ABSTRAK

Kajian ini membincangkan tentang isu sifat-sifat ketuhanan di kalangan dua tokoh ulung dalam bidang Ilmu Kalam iaitu al-Zamakhshari dan al-Fakhr al-Razi melalui karya tafsirnya dengan tajuk kajian: "Sifat-sifat ketuhanan antara *al-Kashshaf* karya al-Zamakhshari (w. 538) dan *Mafatih al-Ghayb* karya al-Razi (w. 606): satu analisis kritikal. Penulis memilih kitab *al-Kashshaf* dan *Mafatih al-Ghayb* sebagai sample kajian sebab al-Zamakhshari termasuk di antara sumber rujukan terpenting dalam mazhab Muktaẓilah dan golongan yang semanhaj dengannya seperti Khawarij dan Shi'ah atau golongan yang sependapat dengannya dalam mentakwilkan sifat-sifat *mutashabihat*. Begitu juga al-Razi dianggap sebagai sumber rujukan utama bagi golongan yang beliau mempunyai manhaj tersendiri yang mengungguli 'mentak wilkan sifat-sifat Allah al-Razi juga 'pendahulunya di mana beliau banyak mentakwilkan ayat-ayat sifat dianggap sebagai ulama ensiklopedik dalam mengetahui akidah beberapa mazhab dan bantahannya. Di antara kepentingan kajian ini ialah bahawa kajian tentang sifat-sifat Allah adalah di antara perbincangan akidah Islam yang sangat penting kerana ianya berkaitan dengan keimanan kepada Allah s. w. t. di mana Zat Allah s. w. t. tidak dapat dikenali kecuali melalui sifat-sifat-Nya. Tauhid *asma' wa sifat* adalah tuntutan yang amat penting dalam akidah. Hakikat penghambaan diri kepada Allah s. w. t. tidak akan tercapai kecuali dengan mengenali Allah s. w. t. dan nama-nama-Nya serta sifat-sifat-Nya. Dalam perbincangan sifat-sifat Allah s. w. t. manusia terbahagi kepada beberapa golongan yang mentakwilkan 'golongan iaitu golongan yang menetapkan (*muthbitah*) golongan yang menyerahkan maksud sebenarnya kepada Allah s. w. t. '(*mu'awwilah*) (*mufawwidah*) dan golongan yang menyerupakannya dengan makhluk (*mujassimah*). Sikap tersebut masih berterusan hingga ke hari ini. Dalam menjalankan kajian ini metode analisis dan metode perbandingan. 'penulis menggunakan metode induktif empat bab dan penutup. Bab 'Penulis membahagikan kajian ini kepada pendahuluan memperkenalkan tafsir *al-Kashshaf* 'satu merangkumi pengenalan tentang tajuk kajian karya al-Zamakhshari dan *Mafatih Al-Ghayb* karya Al-Razi serta metodologi pengaruh pemikiran al-Zamakhshari terhadap pemikiran al-Razi dan 'pentafsirannya pengaruh keduanya terhadap generasi selepas mereka. Bab dua menghuraikan konsep nama-nama dan sifat-sifat Allah s. w. t. serta membahagikannya kepada tiga sub-topik: asas yang menjadi landasan sikap Ulama Kalam dalam memahami sifat-sifat 'Pertama sikap masyarakat dalam memahami sifat-sifat Allah s. w. t. 'Allah s. w. t. Kedua 'tafwid 'sikap mereka berkisar pada empat sikap iaitu: *takwil* 'berdasarkan kajian induktif 'hubung kait antara sifat dengan Zat dari segi kesatuannya 'tashbih dan *ithbat*. Ketiga nama dan sifat berdiri di atas Zat dan pembaharuan sifat. Semua mazhab berusaha namun masing-masing mazhab berbeza pandangan 'untuk mengesakan Allah s. w. t. begitu juga 'ahli falsafah mempunyai pemahaman tersendiri 'dalam memahaminya mereka membicarakan tentang 'Asya'irah dan mazhab *lithbat*. Dalam hal ini 'Muktaẓilah adakah sifat itu sentiasa 'adakah ianya berdiri di atas Zat atau tidak 'sifat-sifat Allah baru dan bergantung kepada perbuatan-Nya. Di sinilah al-Razi mempunyai pandangan tersendiri yang muktamad bahawa perbuatan Allah s. w. t. sentiasa baru pada Zat-Nya. Bab tiga dan bab empat adalah merupakan inti kajian yang membincangkan sifat-sifat *Dhatiyah* dan *Fi'liyah* dalam kitab *al-Kashshaf* dan *Mafatih al-Ghayb*. Penulis apa yang 'dalil-dalil 'membandingkan antara dua karya tersebut dari segi definisi apa yang mereka nafikan dan apa yang mereka sepakati seperti 'mereka tetapkan dalam hal ini al-Razi 'mentakwilkan sifat-sifat *fi'liyah* menurut mazhab mereka menetapkan bagi Allah s. w. t. sifat cinta dan makar. Penulis telah pun menjelaskan pandangan keduanya mengenai sifat-sifat Allah s. w. t. secara ringkas. Demi penulis turut mengemukakan pandangan penulis sendiri 'menyempurnakan kajian ini sebagai seorang pengkaji. Kajian ini diakhiri dengan satu penutup yang merangkumi .hasil kajian dan saranan. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam

ABSTRACT

This study is based on the issue of divine attributes between two Al Zamakshari and Fakhr Al Razi through the the scholars of speech interpretation entitled: (Divine Attributes In *Al-Kashaf* By Al-Zamakshari (Explanation And Criticism) (538h) And *Mafatih Al-Ghayb* By Al-Razi (606h) I have selected these two books *Al Kashaf* and *Mafatih Al Ghayb* because Al Zamakshari is considered to be one of the important source of the Mu'tazila and those who followed the same way from the Khawarij and Shiites and those who agree with interpretation of some divine attributes. On the other Al Razi is considered to be a great source for those who interpret the hand he formatted it in his own way which exceeded the previous divine attributes Al Razi is scholars who came before him in term of interpretations. Moreover considered to be an Encyclopedia in knowing the beliefs of Madhadbs and the answer for them. The importance of this research is in term of the topic of the attributes because it's the most important topic in the Islamic faith since it The term of Allah is understood by its is related to the faith in Allah Almighty believing in the names and attributes of Allah is the attributes. Therefore most important requirements and the essence of worshipping Allah Almighty can not be achieved and done except by knowing Allah's names and his attributes. People were divided in attributing Allah Almighty to Múlh Mufawidah and Mujasimaha and these opinions are still ongoing Muthbatah until today. I used in this study both the inductive and analytical methods and the comparative method as well. The research was divided into an introduction and four chapters and a conclusion. First chapter is an introductory which includes the definition of the research title and interpretation of *Al Kashaf* for Al Zamakshari and *Mafatih Al Ghayb* for Al Razi and their methods in interpretation and the impact of Al Zamakshari in Al Razi and their impact on those who came after them. The second chapter it's divided into three topics. In is an introductory in the names and attributes the first topic I talked about the foundations which the scholars of speech based their opinions of the divine attributes on. In the second topic I talked about the opinions of the people regarding the attributes which based on they believe in Ta'weel Tafweed Tashbeeh and Ithbat. In inductive method the third topic I discussed the relationship between the attributes and the Allah in the term of unity. Everyone seeks to achieve Tawheed but the concept is different from one madhab to another. For the philosophers have Ash'ari have their own Mu'tazilah have their own concept their own concept the people of proof have their concept and on these basis they concept judge the attributes and here Al Razi specialized in his saying of renewing They are the main the acts of Allah Almighty. Third and fourth chapters chapters in the research I talked in them about the Dhateeah and Fi'leeah attributes in *Al Kashaf* and *Mafatih AlGayb*. I compared between them in term what they prove and what they deny and what they agree proof of definition upon like attributing the Fi'leeah and dhateeh acts according to their madhab. a saying of Al Razi where he proves Allah love and cunning In addition attributes. As well as I mentioned their sayings of their madhabs in brief explaining the attributes and then my saying as a researcher in these attributes. I concluded the reaseach with the results I mentioned at the end

.the Lord of the Worlds and all praise be to Allah

المقدمة

إن الحمد لله نحمده تعالى، ونستعينه، ونستغفره ونسترضيه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ

مُسَامِرُونَ ﴿١٠٢﴾ [سورة آل عمران: 102].

أما بعد:

فإن توحيد الأسماء والصفات من أعظم المطالب، وأشرف المقاصد، وأنبل الغايات؛ لأنه متعلق بالله سبحانه وتعالى وبأسمائه وصفاته، وشرف العلم بشرف المعلوم؛ فمن أراد تحقيق التوحيد والوصول إلى الرتب العالية: من معرفة الله تعالى وحبه، وخشيته، والإنابة إليه، ومراقبته، والتوكل عليه؛ فعليه بمطالعة أسماء الله وصفاته، وتمثلها في سلوكه، وحياته، والعيش معها في حله، وترحاله، وليله ونهاره، وذلك بالنظر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ؛ لأن فيهما الهدى والنور لكل ما تحتاجه الأمة، وأعظم ما تحتاجه توحيد الله بمعرفة أسمائه وصفاته، فمن المستحيل أن تحقق المعرفة بالله وبأسمائه وصفاته من غيرهما ومن المستحيل أن يهملها القرآن و السنة أو يرمزان إليها إشارة أو يأتي بما ظاهره التضليل والكفر مع توارد الآيات والأحاديث لإثبات ذلك.

لأن الله أعلم بنفسه وأصدق قياً وأحسن حديثاً، أنزل القرآن بلغة العرب واضحة جلياً، قال تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [سورة يوسف: 2]، وأمر بتدبره ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة ص: 29].

وبين أهمية الرسول ﷺ لما يقوم به من تبين لمعاني كتاب الله. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا

إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة النحل: 44].

وسمى الله رسوله مبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً وقال ﷺ: ((تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك» (1)).⁽¹⁾، وقال أيضاً: ((ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم))⁽²⁾، وقال أبو ذر رضى الله عنه: ((لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتقلب في السماء طائر إلا ذكرنا منه علماً))⁽³⁾.

فهذه الدلائل تنص على أن معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته تكون من القرآن والسنة.

وقد التحق الرسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى بعد أن أدى الرسالة وبلغ الأمانة ونصح الأمة واكتمل الدين، وجاء بعده الصحابة الكرام فامشوا على نهجه، ولم يختلفوا في أصول الدين، «وهم في أثناء ذلك كله على كلمة واحدة: في أبواب العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، وفي سائر أصول الدين. وإنما كانوا يختلفون في فروع الفقه: كميراث الجد مع الاخوة... وكان اختلافهم هذا لا يورث تضليلاً، ولا تفسيقاً»⁽⁴⁾.

قال المقرئزي: «ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصفه الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ، بل كلهم فهموا معنى

(1) مسند الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط: (مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ-1999م)، حديث رقم (17142): 367/28.

(2) صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت)، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، حديث رقم (1844): 1472/3.

(3) مسند الإمام أحمد، حديث رقم (21439): 346/35.

(4) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفرايني، أبو منصور، البغدادي، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م)، ص14.

ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم! ولا فَرَّقَ أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية: من العلم والقدرة، والحياة والإرادة، والسمع والبصر، والكلام والجلال، والإكرام والجود والإنعام، والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحداً، وهكذا أثبتوا ﷺ ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبتوا ﷺ بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيءٍ من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة مُحَمَّدٍ ﷺ سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة»⁽¹⁾.

وكان مقتل عثمان رضي الله عنه بداية الخلاف. يقول الإمام أبو الحسن الأشعري، رحمه الله: «اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة، ضلل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم»⁽²⁾.

ثم اختلفوا بعد ذلك في شأن علي رضي الله عنه وأصحاب الجمل، وفي شأن معاوية وأهل صفين، وتطورت الأحداث، وخرجت الخوارج على علي رضي الله عنه، وقالوا: بكفر علي ومعاوية رضي الله عنهما ومن معهم، وكفروا مرتكب الكبيرة، فناظرهم علي وابن عباس؛ ورجع منهم الكثير. وحدث التشيع المذموم الغالي في عهد علي رضي الله عنه بقيادة ابن سبأ؛ فأنكره علي رضي الله عنه، وحرق جماعة منهم، وأنشد قائلاً:

لما رأيت الأمرَ أمراً منكراً أججت ناري ودعوت قنبراً

وبعد وفاته رضي الله عنه أحدث ابن سبأ: القول بالرجعة، والوصية، وأن علياً لم يقتل، وأن فيه جزءاً إلهياً، ثم تشعبت فرق التشيع؛ وقالوا بالوقف: أي أن الإمامة موقوفة على أئمتهم

(1) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئ، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ)، 4/188.

(2) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، (المتوفى: 330هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، (المكتبة العصرية، ط1، 1426هـ-2005م)، 1/21.

بالنص، وغلو فيهم فأعطوهم العصمة، وعلم الغيب، والتحكم في ذرات الكون.

وفي آخر عهد الصحابة نشأت القدريّة الغالية المنكرة للقدّر، وأن الأمر أنف على يد معبد الجهني فأنكر عليهم الصحابة وتبرؤ منهم وبعد عهد الصحابة ظهرت الجهمية بقيادة الجهم بن صفوان الذي: نفى الصفات الأزليّة، وأن الله لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد، وأن العباد مجبورون على أفعالهم، وأن الإيمان هو المعرفة.

ثم ظهرت المعتزلة على يد واصل بن عطاء، وجعلوا لهم أصولاً خمسة فقالوا: وليس أحد يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، الوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فواصل ابن عطا هو الذي وضع الفكرة المعتزلية الهامة وهي نفى الصفات أي نفى قيامها بالذات، فهم يرون أن الله عالم بذاته أو عالم بعلم هو ذاته، مع اختلافهم في مفهومها، فيرى أبو الهذيل العلاف أنّها وجوها للذات، ويرى الجبائي أنّها اعتبارات للذات، ويرى ابنه أبو هاشم أنّها أحوالاً للذات، وأرجع أبو الهذيل العلاف الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، وأرجعها الجبائي إلى صفة العلم والقدرة، وأرجعها أبو الحسين إلى صفة واحدة وهي العالمية، وانتقل مذهب المعتزلة في الصفات إلى الشيعة والزيدية، والخوارج.

وفي المقابل ظهر غلو في الوجه الآخر وهو تشبيه الله تعالى بخلقه، والمشبّهة صنفان صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره وكل صنف من هذين الصنفين مفرقون على أصناف شتى.

ومع كثرة الأهواء ازداد الاختلاف؛ وظهر مشكلة القدر، وخلق القرآن، وتعطيل الصفات، والتجسيم، والإرجاء، وانقسم الناس: إلى أهل السنة ليطمئذوا عن أهل البدع من شيعة، وخوارج، وجهمية، ومعتزلة، ومعتلة، ومجسمة، ومرجئة، وحاولت كل فرقة تثبيت شرعيتها وأنّها على الصراط المستقيم.

فالشّيعَة ربطوا أنفسهم بأهل البيت ونسبوا مذهبهم في التوحيد إلى أئمتهم، وألفوا كتباً في العقيدة والتفسير تؤيد مذهبهم.

والمعتزلة قسموا أنفسهم إلى طبقات: وجعلوا الطبقة الأولى الخلفاء الراشدين، أو بعضهم؛ تقويةً لحجتهم ووضعوا أحاديث صريحة؛ ليثبتوا لأنفسهم مرجعاً شرعياً. ثم اتجهوا إلى القرآن ليفسروه حسب رغباتهم وسنداً لمنهجهم؛ ليكون لهم صبغة شرعية مستمدة من القرآن والسنة، ومن أجل ترويح بضاعتهم ويكون لها قبولاً عند الجماهير. وأثناء ظهور التفاسير المذهبية كان لأهل الاعتزال عشرات التفاسير⁽¹⁾، من أبرزها تفسير أبي علي الجبائي. قال الملطي الشافعي: «ووضع أربعين ألف ورقة في الكلام ووضع تفسير القرآن في مائة جزء وشيئا لم يسبقه أحد بمثله وسهل الجدل على الناس ثم خرج ابنه أبو هاشم فوضع مائة وستين كتابا في الجدل في أيام قلائل شيء ما وصل إلى مثله أحد قبله ولا أبوه وخالف أباه في تسعة وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسع عشرة مسألة وبين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة اختلاف كثير فاحش يكفر بعضهم بعضا في بعض»⁽²⁾.

ومن أهم المفسرين الذين اعتمد عليهم الرازي منهم: «أبي مسلم الأصفهاني مُجَدِّ بن بحر، من رجال الطبقة الثامنة المتوفى سنة 370هـ، واسم كتابه (جامع التأويل لمحكم التنزيل) ويقع في أربعة عشر مجلدا، وهو من أهم التفاسير الاعتزالية - ولعله أيضا من أخطر التفاسير بإطلاق - أكثر من الاعتماد عليه كل من الشريف المرتضى»⁽³⁾.

وفي المقابل قام أئمة الهدى أهل السنة والجماعة: كالأئمة الأربعة، والحسن البصري، والثوري، وغيرهم دفاعا عن الحق، وإبطالا للباطل، بتبين عقيدة أهل السنة، والتحذير من الأفكار المخالفة، والفرق الهالكة، وكان ذلك بعدة وسائل: ... منها تحذير الناس من بدعهم، والطعن في عدالتهم، ومناظرتهم، والكتابة عنهم: إما في صورة أبواب في كتب عامة

(1) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير: عدنان مُجَدِّ زرزور، (مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت) وقد ذكر عددا من أسماء المفسرين المعتزلة ابتداء من الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي (169-246هـ) إلى الحاكم الجشمي (المتوفى: 545هـ)، ص 123-139.

(2) التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء: مُجَدِّ بن أحمد، أبو الحسين الملطي العسقلاني، تحقيق: مُجَدِّ زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د.ط، د.ت، ص 40.

(3) الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير: عدنان زرزور، ص 135.

ككتب الحديث أو كتب التفسير أو في كتب خاصة تبين عقيدة أهل السنة وترد على أهل البدع. ومن ألف وكتب في هذا الجانب الإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والإمام أبو سعيد الدارمي المتوفي سنة (280) هـ في كتابه الرد على الجهمية، والإمام البخاري المتوفي سنة (256) في كتابه خلق أفعال العباد، والإمام ابن قتيبة المتوفي (270) في كتابه الاختلاف في اللفظ والرد على الجهميه، والإمام ابن خزيمة المتوفي(311) والإمام الملقب المتوفي (377) في كتابه الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع والإمام ابن منده (395) في كتابه الرد على الجهمية في كتابه التوحيد، وكثير من العلماء. والحرب سجل بين الحق والباطل، وإن كان الصوت الأعلى لأهل السنة، إلا إن هناك فترات تظهر لأهل البدع دويلات على نهجهم، أو حكام يتأثرون بفكرهم كما حصل للمأمون رحمه الله تعالى الذي نكّل بأهل السنة.

وكون فكر المتكلمين أرضيا يعتمد على العقل متأثرا بالفلسفة؛ أوجد عندهم تناقضاً، وتنافراً؛ أنتج فرقا تكفر بعضها البعض، وتضلل بعضها البعض، وما برز شيخ من المعتزلة أو الشيعة إلا وأسس لنفسه فرقة، يضلل غيره، أولهم شيخه الذي تربى عليه. قال البغدادي: «وأما القدرية المعتزل عن الحق فقد افتقت عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرهما»⁽¹⁾.

وهذه الإشكالات؛ جعلت كثيراً من الناس ممن أشربوا علم الكلام يتراجع عنها، خاصةً ممن تربى على أيدي أهل الحديث ولو كان وقتاً يسيراً لبركة الحق ومن هؤلاء أبي الحسن الأشعري الذي عاش في الاعتزال أربعين سنة ثم خلعه كما يلخع الثوب فانضم إلى بن كلاب.

قال الشهرستاني: «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح

(1) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، 18/1.

والأصلح فتحاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»⁽¹⁾، نسبةً لأبي الحسن الذي أسس مدرسة مزج فيها بين السنة وعلم الكلام، وأعلن أنه على مذهب الإمام أحمد، ومر بمراحل مختلف الناس في ترتيبها، ثم جاء البغدادي والجويني، ومن جاء من بعدهم، فقدموا المعرفة العقلية، وأولوا الصفات الخبرية، مع اتفاق المتقدمين والمتأخرين على تأويل الصفات الفعلية، وما يشعر بحلول الحوادث متابعة لابن كلاب واقترابا من المعتزلة.

قال د. يحيى فرغل: «رأينا في تأسيس الأشاعرة للمنهج العقلي كيف اقتربت الشقة بينهم وبين المعتزلة حتى كأن لم يكن فرق يذكر غير جرأة المعتزلة على التصريح بما يقتضيه هذا المنهج واستحياء الأشاعرة عن هذا التصريح»⁽²⁾.

واستمر هذا التطور إلى أن بلغ مداه عند الغزالي والرازي، الذين توسعا في التأويل أكثر من أسلافهم في بعض كتبهما. مع التنويه إلى جهودهم التي بذلوها في وجه الفلاسفة والفرق المنحرفة ثم استقر المذهب الأشعري على بعض المتون.

وسنقف في هذا البحث مع تفسير الكشاف للزمخشري، وتفسير مفاتيح الغيب للرازي، مع الاستئناس ببعض كتبه الكلامية، ثم التعليق عليهما لمعرفة مدى التماثل، والاختلاف بينهما ورأي كباحث. تحت اسم: الصفات الإلهية بين تفسير الكشاف للزمخشري وتفسير مفاتيح الغيب للرازي عرضاً ونقداً.

سبب اختياري للموضوع:

إن من الواجبات التي أوجبها الله تعالى على المسلم النصيحة لله ولكتابه ولرسوله وللمؤمنين، ومن النصيحة لله ووصفه بما يليق به ﷺ وتنزيهه مما لا يليق به، ومن النصيحة

(1) الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ)، (مؤسسة حلي، د.م، د.ط، د.ت)، 93/1.

(2) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية: د يحيى هاشم فرغل، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1971)، ص264.

لكتابه بيان أعظم مطلب جاء به، وهو وصف الله بصفات الكمال، وتنزيهه عن النقص. ومن النصيحة لرسوله الاعتقاد بأنه أعرف الناس بربه، فوصفه بصفات الكمال ونزّهه من كل نقص وأنه بلغ الرسالة وأدى الأمانة؛ ونصح الأمة، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨﴾ وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٩﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الصفافات:180-182]، ومن النصيحة للمؤمنين أن يصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ولا تمثيل، وتنبهوا لهم بما وقع فيه كثير من المفسرين بتأويل صفات الله باسم التنزيه والخوف من التجسيم.

وتخصيصي لكتابي الكشاف ومفاتيح الغيب لعدة أسباب:

1. إن الزمخشري يُعدّ من أهم مصادر المعتزلة ومن سار على نهجهم من الخوارج والشيعية أو من وافقه في تأويل بعض الصفات.
2. إن الرازي يعد مصدرا خصباً لمن يتأول الصفات لأنه سبكه بطريقته التي فاقت من سبقه من حيث كثرة جمع التأويلات ولوازمها. ولأن الرازي يعد موسوعة في معرفة معتقدات المذاهب والرد عليها.
3. إن المذهب المعتزلي والمذهب الأشعري استقرا على أسس عامة، فنريد أن نعرف موقف الزمخشري والرازي من هذه الأسس من حيث الموافقة والمخالفة.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الآتي:

- 1- يُعد موضوع الصفات من أهم موضوعات العقيدة الإسلامية لارتباطه بالإيمان بالله تعالى فذات الله تعالى لا تقوم ولا تعرف إلا بالصفات؛ فتوحيد الأسماء والصفات من أهم المطالب.
- 2- حقيقة العبودية لا تتحقق ولا تتم إلا بمعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته.
- 3- إن اختياري لشخصيتي الزمخشري والرازي والمقارنة بينهما نظراً لمكانتهما

العلمية وأثرهما البالغ على من جاء من بعدهما.

4- تظهر أهمية هذه الدراسة من كونها تكشف عن جوانب الاختلاف والتأثر بين المدارس الكلامية قديماً وحديثاً.

مشكلة البحث:

بعد أن توسعت رقعة الدولة الإسلامية ودخول أصحاب الديانات والمذاهب الفكرية الشرقية في الإسلام كانت هناك رواسب في معتقداتهم ومن أهم هذه الرواسب مشكلة الصفات الإلهية؛ فانعكس ذلك على تفكير الناس في بلاد المسلمين؛ فانقسموا فيها إلى من يثبت لله هذه الصفات من غير تعطيل ولا تشبيه، وإلى معطلة ينفون ما أثبت الله لنفسه مع اختلاف دراجاتهم في التأويل باسم التنزيه وإلى مشبهة شبهوا الله بخلقه، وحاول كل فريق تأييد فكرته ومنهجه بأنواع البراهين العقلية والسمعية ومن ضمن هذه البراهين تفسير القرآن الكريم وفقاً للمذهب والمدرسة التي ينتمي إليها حتى يكون له متكأ وصبغة شرعية وحجة ينفي بها ما اتهمه من خالفه بأنه مبتدع مخالف للشرع، ومن هؤلاء المفسرين الزمخشري والرازي، ونحن من خلال تفسيرهما نستعرض هذه المشكلة من حيث الاختلاف والاتفاق بينهما مع تعليق للباحث.

أسئلة البحث:

من فرضية البحث يمكن أن نستخلص الأسئلة التالية.

- 1- ما هي الصفة وما علاقتها بالذات؟
- 2- ماهي الأسس التي بنت عليها المذاهب موقفها من الصفات؟
- 3- ما هو موقف المذاهب من الصفات؟
- 4- هل للفلسفات والديانات السابقة أثر في تفكير المسلمين؟
- 5- ما هو موقف الزمخشري والرازي من صفات الله تعالى وما هو تعليقي كباحث؟

أهداف البحث:

- معرفة موقف الزمخشري والرازي من صفات الله ﷻ من خلال الكشف للزمخشري ومفاتيح الغيب للرازي حيث أنهما أساس البحث مع التعرّيج لمذهبهما والمذاهب الأخرى، ومدى التشابه والاختلاف بينهما ثم تعليقي كباحث أبين فيه رأيي .
- معرفة الأسس التي بنى عليها المتكلمون موقفهم من الصفات.
- معرفة موقف المذاهب من الصفات الإلهية، حيث انقسموا إلى مثبتة، ومؤولة، ومفوضة، ومجسمة.
- بيان استمرارية هذه المواقف من الصفات ومحاولة حل هذه المشكلة.

منهج البحث:

- قارنت بين تفسير الكشف وتفسير مفاتيح الغيب في الصفات الإلهية مع الاستئناس ببعض كتب الرازي مثل المطالب العالية وأساس التقديس والأربعين وأصول الدين. وعليه اتخذت المنهج المقارن.
- موضوع البحث يعتمد على الدراسة المكتبية وعليه يكون المنهج المتبع هو المنهج الوصفي التحليلي والإستقرائي المستنبط من الكتب والرسائل العلمية وكذلك كتب المتكلمين وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ولجويني والغزالي والرازي وبعض الكتب والرسائل التي ألّفت في العصر الحديث
- حرصت أن يكون التعليق مدعماً بأقوال السلف ومن سار على نهجهم؛ لأن مشكلة الصفات نشأت في عهدهم وكان لهم موقف، وفهّمهم مقدّم على غيرهم.
- حرصت على أن أبين علاقة بعض التأويلات عندهما بأصلها الفلسفي.
- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها وأرقامها معتمداً على المصحف الرقمي وفق مصحف المدينة.
- خرجت الأحاديث النبوية تخريجاً علمياً مختصراً معتمداً على بعض المصادر الموثوقة بما

كالصحيحين أو تصحيح الألباني لغيرهما.
- ترجمت لمجموعة من الأعلام بطريقة موجزة.

الدراسات حول تفسير الكشاف وتفسير مفاتيح الغيب:

أولاً: الدراسات عن تفسير الكشاف.

قالوا عنه قديماً لتمييزه باللغة: (ولما كان كتاب الكشاف) هو: الكافل في هذا الفن، اشتهر في الآفاق، واعتنى الأئمة المحققون بالكتابة عليه⁽¹⁾. أما حديثاً فقد قامت حوله دراسات تهتم بموقفه العقدي وموقفه اللغوي، فالزمخشري إمام في هذا المجال وصاحب اليد الطولى. ومما رفع من شأنه في هذا الجانب ربطُ بلاغته وفصاحته بمذهبه وبتفسير القرآن الكريم مما جعل كثيراً من الباحثين يتهافتون إلى تفسيره. ومن الدراسات الحديثة حول تفسيره:

1- الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري: دراسة للدكتور فاضل صالح السامرائي

رسالة دكتوراه جامعة بغداد 1971م مطبعة الإرشاد، وموضوع الرسالة يدور حول جهود الزمخشري في النحو والصرف، إلا أن المؤلف جعل الباب الرابع حول أثر المعتزلة على المؤلف، إذ يرى أن المذهب له أثر في سلوك ونفسية الباحث وكيف وجه الزمخشري موهبته في خدمة المذهب وذلك باستخدامه لبراعته اللغوية واستعمال المجاز وقاعدة التنزيه عن التشبيه في تأويل الصفات وقاعدة التنزيه عن الشرفي تأويل آيات القدر وكذلك كيف تعامل مع الأحاديث التي لا تناسب مذهبه.

2- القراءات القرآنية في كتاب الكشاف للزمخشري: رسالة دكتوراه للباحث نضال مُجَدِّد

الفراية سنة 2006 م جامعة مؤتة، فقد تناول جانب القراءات عند الزمخشري واهتمامه بالقراءات وأنه أحياناً يوجهها حول مذهبه وقد يطعن فيها إذا خالفت

(1) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله كاتب جليي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة المتوفى (1067هـ)، (مكتبة المثنى، بغداد، د.ط، 1941م)، 1475/2.

المذهب، وقد يرد على بعض المعتزلة الذين يتخذون قراءات شاذة لمآربهم كما في قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) أن الكلم بمعنى الجرح، فقال: إن هذا من بدع التفاسير، وركز على نقطة مهمة وهي أن الزمخشري يهتم بالجانب الدلالي (المعنى) فكانت الدلالة هدفه وغايته وهذا له أثر كبير في تأويل الصفات.

3- أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشف للباحث مهند حسن حمد الجبالي: درجة الماجستير قسم اللغة العربية جامعة اليرموك 2001م وقد تكلم عن كيفية تأثير الاعتزال في الزمخشري حيث جعله يقلب اللغة من أجل مذهبه، وبدأ الباحث يفصل في ذلك بتقسيم البحث على حسب الأصول الخمسة للمعتزلة ويبين أثر المعتزلة في كل باب، فيعنون في كل باب:

- أثر قضية التوحيد في توجيه الزمخشري.

- أثر قضية الصفات وهكذا، فيبين فيه وجهة المعتزلة حتى يظهر أثرهم عليه ثم يعلق على ذلك.

4- تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشف للزمخشري: للباحث خالد سوماني دراسة ماجستير جامعة مولود معمري تيزي وزو الجزائر. فبدأ بنشأة المعتزلة وأصولهم الخمسة ثم التأويل بواسطة قواعد أصولية وفلسفية عند المعتزلة ثم عند الزمخشري كنظرية المقاصد والاقتضاء والتضمن والمضمر ثم الدلائل اللغوية والنحوية والعقلية مع وجود ألفاظ تجديدية كمصطلح التداولية وغيره.

5- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات⁽¹⁾: للدكتور محمد بن عبد الرحمن المغراوي رسالة دكتوراه قسم العقيدة الجامعة الإسلامية السعودية فقد قسم المفسرين حسب المذهب وسرد عددًا كبيرًا منهم، وطريقته تقوم على أخذ مجموعة من الصفات من هذه التفاسير والتعليق عليه، ومن ضمن هذه التفاسير «الكشاف» للزمخشري.

6- وهناك دراسة قوية عنوانها «منهج الزمخشري في تفسير القرآن الكريم وبيان إعجازه» للدكتور مصطفى الضاوي الجويني، وقد قسم الكتاب إلى أربعة أبواب، وخص الفصل الأول عن مدرسة الاعتزال وأهميتها وجهودها في مواجهة الزنادقة والمجسمة، ثم تكلم عن وسائلهم في الدعوة لمنهجهم، فذكر أن الوسيلة الأولى هي العقل، والثانية البلاغة والفصاحة بانتخاب اللفظ الأنيق، والتعبير الرائق الجميل، والمعتزلة أصحاب السبق في

(1) المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد بن عبد الرحمن المغراوي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م).

هذا المجال، ولعل صحيفة بشر وآراء الجاحظ من خير ما يعد في أصول البلاغة، ثم ربطوا قدرتهم بالتفسير حتى تقبل أفكارهم، فذكر عشرات المفسرين والبلغاء ابتداء من واصل بن عطاء إلى الزمخشري، وكيف صوبوا قوة بلاغتهم ومعرفتهم بالعربية في التفسير في خدمة مذهبهم، وخاصة مذهبهم في صفات الله تعالى⁽¹⁾.

7- وكذلك دراسة عنوانها «المسائل الاعتزالية في الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير»⁽²⁾ للأستاذ الدكتور صالح بن غُرم الله الغامدي عميد كلية المعلمين في الباحة السعودية، ومنهجه يقوم على عرض آراء الزمخشري الاعتزالية مع حاشية ابن المنير، ثم تعليقه عليهما.

وتتميز رسالتي -إن شاء الله- أن خصصتُ البحث في الصفات الإلهية في الكشاف مع مقارنته بمفاتيح الغيب للرازي بخلاف الدراسات التي تكلمت عن موقفه إما بصورة عامة في جميع المسائل الكلامية، أو من حيث قدرته البلاغية أو كيفية توظيفها في خدمة المنهج المعتزلي.

ثانياً: الدراسات عن تفسير مفاتيح الغيب:

الرازي متكلم فيلسوف، كتبه وأقواله مثيرة للجدل ومحل للاستفسار والبحث. له في كل مدرسة سهم، وله على كل مدرسة تعقبات، لذلك كثر مُحْبُوهُ وكثر منتقده، فكثرت الدراسات حوله. ومن أهم هذه الدراسات:

1- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: د. مُجَّد صالح الزركان، رسالة ماجستير وهي من أعمق الرسائل حول الرازي إذ كانت شاملة لجميع المسائل الكلامية مع عرض موسع لحياة الرازي وكتبه فقد ناقش موضوع الصفات ثم العالم ثم الإنسان ثم مَرَّجِه بين علم الكلام والفلسفة، وتمتاز دراسته للصفات بأنه تكلم أولاً عن مبادئها ثم تناولها بالتفصيل

(1) منهج الزمخشري في تفسير القرآن الكريم وبيان إعجازه وبيانه: د مصطفى الصاوي الجويني، (مكتبة الدراسات الأدبية، عين شمس، دار المعارف، مصر، ط2، د.ت)، ص280-282.

(2) طبع في دار الأندلس للنشر والتوزيع، السعودية، حائل، ط1، 1418هـ-1998م.

من أغلب كتب الرازي، فأعطى صورة متكاملة لموقف الرازي من الصفات، ووصل إلى نتائج علمية تبين موقف الرازي من الصفات بعيداً عن التعصب له أو عليه، مع الاعتذار للرازي بأنه رجع بالأخير عن شطحاته كما في كتابه اللذة، ومن النتائج التي توصل لها الزرکان أن الرازي لم يتقيد بمذهب الأشعري والأشعرية، بل عارضهم في نقاط ليست بالقليلة، ونقد كثيراً من استدلالاتهم وأنه اتفق مع المعتزلة وابن رشد في نواح عديدة.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الزرکان: إن الرازي مضطرب في الصفات، وإن العقول عاجزة عن معرفة الله تعالى، وإن أدلة الوحداية عنده مزيج بين أدلة القرآن والمتكلمين والفلاسفة، ومال إلى التغير في الصفات وتحدد الحوادث في ذات الله تعالى، وإن الله يدبر العالم ويخلقه بواسطة الفلك المحيط.

وإن كتابه المباحث المشرقية قريب إلى الفلسفة أكثر من علم الكلام؛ تسببت في نقلة نوعية لمن جاء من بعده متأثراً به كطوابع الأنوار للبيضاوي، والمقاصد للتفتازاني، والمواقف للإيجي⁽¹⁾.

2- الرازي مفسراً: رسالة دكتوراه، للدكتور محسن عبد الحميد كلية الآداب جامعة بغداد. وحجم الرسالة ثلاث مائة صفحة وست وأربعون صفحة في ثلاثة أبواب، ناقش في الباب الأول حياة الرازي، أورد في الباب الثاني تعريفاً بالكتاب من حيث مصادره ومنهجه وقيمه، والباب الثالث موضوعاته الكبرى وحددها بإعجاز القرآن والعلوم الكونية والعقائد والفقه وأصوله والفرق والأديان والذي يهمننا هو جانب العقائد.

وخلص إلى نتيجة مفادها أن الرازي استعمل جميع البراهين التي استعملها الفلاسفة والمتكلمون على وجود الله تعالى ورأى أن موقفه من الصفات طبقاً لما عليه الأشاعرة وهذا غير صواب، وقد استشهد على ذلك بما يخالف الأشاعرة فالذي استشهد به يظهر فيه أن

(1) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: رسالة ماجستير مُجد صالح الزرکان، (دار الأندلس للنشر والتوزيع، السعودية، حائل، ط1، 1418هـ-1998م)، ص628.

الصفات تنقسم إلى سلبية وإضافية، وهذا هو رأي الفلاسفة لا الأشاعرة، لذلك وضحنا موقفه من الصفات الذي كان بين الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة ووصل إلى نتيجة في القدر أن الرازي جبري فيقول: ولا أخالف الحقيقة إذا قلت: إن الرازي غالى أكثر من جميع متكلمي الأشعرية في القول في الجبر وإنكار حرية الإرادة الإنسانية بأي شكل من الأشكال⁽¹⁾، وأنه في مسألة الإيمان جهمي مخالف لأبي الحسن الأشعري مستشهداً بقول د. علي سامي النشار: «ومذهب الرازي هذا هو عين مذهب جهم بن صفوان الذي أنكره الجمهرة الغفيرة من علماء الإسلام»⁽²⁾.

3- الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي: د. عمر التريكي، رسالة دكتوراه جامعة تونس الشركة التونسية للتوزيع وحجم الرسالة ثلاث مئة صفحة، وقسم الرسالة إلى جزئين: الجزء الأول: معرفة الله تعالى وجعل تحته سبعة فصول، تكلم عن أثر المعرفة الشريفة على الرازي وجمعه بين العقل والكشف للوصول إلى المعرفة. والجزء الثاني: ذات الله تعالى وجعل تحته أربعة فصول. ومما تميز به بحث د. التريكي أنه خصص كتابه للذات الإلهية عند الفخر الرازي .. ودراسته للصفات كانت بصورة عامة ولم يفصل في صفات معينة كالعلم والقدرة وإنما تناولها إجمالاً وقد يضرب بها أمثلة.

ومشكلة التريكي الموافقة المطلقة للرازي في كل شيء باسم التنزيه ولم ينظر إلى أصله الأشعري ومدى علاقته مع هذا الأصل رغم أنه وصل إلى نتائج فلسفية بحتة عند الرازي كإمكانية الصفات أو أن أسماء الله وصفاته لا تدل على معان قائمة بذات الله تعالى. خلافاً لمنهج الأشعرية.

4- التفكير الفلسفي لدى الفخر الرازي ونقده للفلاسفة والمتكلمين، رسالة دكتوراه للباحث الرشيد قوقام جامعة الجزائر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة 2004-2005م، والباحث هنا تكلم عن جميع المسائل الفلسفية التي خاض فيها

(1) الرازي مفسراً: محسن عبد الحميد، (دار الحرية، بغداد، ط1، 1974م)، ص294.

(2) المرجع السابق، ص 298.

الرازي، ورأى أنه جمع بين مدرسة الكلام والفلاسفة فصارت مدرسة واحدة، وأنه تميز بجرية الفكر وعدم التقيد بالمذهب، وأن الصفات عنده إضافية أو سلبية، وأن الصفات مهما تعددت وكثرت تبقى الذات واحدة، وأنه يوافق الفلاسفة والمعتزلة بنفيهم قيام الصفات بالذات خلافاً للأشاعرة⁽¹⁾.

5- الأثر الفلسفي في التفسير: د. بكار محمود الحاج جاسم، والبحث رسالة دكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من كلية دار العلوم القاهرة سنة 2003م، فالعنوان كاف في تعريف الكتاب فقد بين مدى تأثير المفسرين بالفلسفة، وعلى رأسهم الفخر الرازي الذي جعله مفتاحاً لهذا الباب وخلص إلى نتائج اخترت منها:

1. قد تأثر بعض المفسرين تأثراً سلبياً بما قاله الفلاسفة في المسائل الإلهية، ابتداء من الحديث عن الوجود والماهية، فأروا أن وجود الله تعالى عين ماهيته، ورأوا أن ماهيات الأشياء ثابتة أزلاً، غير مجعولة. ثم تحدثوا عن أدلة وجود الله تعالى، فاستدلوا بأدلة الفلاسفة في إثبات وجوده، كدليل الإمكان والحركة، ورأوا في تفسيرهم لبعض الآيات الكريمة ما يشير إلى هذه الأدلة. وكذلك تأثروا بما قاله الفلاسفة في حديثهم عن الصفات الإلهية، فقد قسّموا الصفات إلى قسمين: صفات سلبية، وصفات ثبوتية ورأوا أن الصفة هي عين ذاته.

2. ثبت لنا من خلال هذا البحث أن تفسير الرازي كان هو المصدر الأول الذي أفاد منه جمهور المفسرين الذين جاؤوا من بعده، فتأثروا به تأثراً واضحاً، وهذا الأثر لا يقتصر على مسائل الفلسفة فحسب، بل له امتداد واسع في كثير من المسائل، وهذا موضوع يستحق البحث والدراسة، فأوصي الباحثين بالالتفات إليه⁽²⁾.

وقد كتب كذلك عن الرازي الكثير، منهم، د. فتح الله خليف⁽³⁾. ود. أحمد

(1) التفكير الفلسفي لدى الفخر الرازي ونقده للمتكلمين والفلاسفة: الرشيد فوقام (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراة، 2004-2005، جامعة الجزائر)، ص 552-564.

(2) الأثر الفلسفي في التفسير: بكار محمود الحاج جاسم، (دار النوادر، دمشق، ط1، 2008م).

(3) فلاسفة الإسلام: فتح الله خليف، (دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، د.ط، د.ت)، ص 345-404.

صبحي⁽¹⁾، وعبد العزيز المجدوب⁽²⁾. ود. مُجَّد العريني⁽³⁾ وغيرهم.

أما ما تميز به هذا البحث عن هذه البحوث هو أني خصصت البحث بكتابه التفسير (مفاتيح الغيب) مع الاستئناس ببعض كتبه وقارنته بالكشاف للزمخشري، وذكرت موقفي كباحث، وخصصت البحث في الصفات بخلاف الباحثين السابقين الذين تناولوا الرازي كفيلسوف وأشعري أو كأشعري أو كمفسر أو غير ذلك.

خطة البحث:

حاولت قدر المستطاع أن تكون خطة البحث شاملة بحيث تحقق الهدف المنشود، وذلك بوضع تمهيد وأسس كمفاتيح للدخول في موضوع الصفات، ثم قمت بدراسة مقارنة للصفات عند الكشاف ومفاتيح الغيب وتتمثل خطة البحث بمقدمة وأربعة فصول، كآتي:

• المقدمة: وتشتمل على افتتاحية وأسباب اختيار الموضوع، وإشكاليته، وأسئلته، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

• الفصل الأول: عبارة عن تمهيد في مبحثين، يتضمن:

- المبحث الأول: التعريف بعنوان البحث وتفسير الكشاف للزمخشري ومفاتيح الغيب للرازي.

- المبحث الثاني: منهجهما في التفسير وأثر الزمخشري في الرازي، وأثرهما على من جاء من بعدهما.

• الفصل الثاني: مدخل في باب الأسماء والصفات.

وفيه ثلاث مباحث:

- المبحث الأول: تكلمت عن الأسس التي بنى عليها المتكلمون موقفهم من

(1) في علم الكلام دراسة فلسفية: أحمد محمود صبحي، (دار النهضة العربية، ط5، 1985م)، 330/2.

(2) انظر: الإمام الحكيم الفخر الرازي من خلال تفسيره، عبد العزيز المجدوب، (الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط2، 1400هـ-1980م)، ص105-171.

(3) المنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي: د. مُجَّد العريني، (دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992م) ص22.

الصفات وذكرت أربعة أسس: الأول: نظرية المعرفة، والثاني: أدلة وجود الله تعالى، والثالث: المحكم والمتشابه، والرابع: الحقيقة والمجاز.

- المبحث الثاني: تكلمت عن موقف المذاهب من الصفات حسب الاستقراء، فموقفهم يدور على أربعة مواقف وهي: التأويل، والتفويض والتشبيه، والإثبات.
- المبحث الثالث: ناقشت علاقة الصفات بالذات من حيث الوحدة، وقيام الأسماء الصفات بالذات، وتحدد الصفات.

• الفصل الثالث: عن الصفات الذاتية.

وفيه سبعة مباحث:

- المبحث الأول: صفة العلم.

وفيه مطلبان:

■ المطلب الأول: الاستدلال عليها في الكشف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.

■ المطلب الثاني: عموم علم الله تعالى في الكشف، عموم علم الله تعالى في مفاتيح الغيب.

- المبحث الثاني: صفة القدرة.

وفيه مطلبان:

■ المطلب الأول: الاستدلال عليها في الكشف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.

■ المطلب الثاني: عموم صفة القدرة: عموم صفة القدرة في الكشف، عموم صفة القدرة في مفاتيح الغيب.

- المبحث الثالث: صفة الإرادة.

وفيه أربعة مطالب:

■ المطلب الأول: تعريف الإرادة.

■ المطلب الثاني: الاستدلال على صفة الإرادة: الاستدلال عليها في

الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.

■ المطلب الثالث: علاقة الإرادة بأفعال العباد: علاقة الإرادة بأفعال العباد

من الكشاف، علاقة الإرادة بأفعال العباد من مفاتيح الغيب.

■ المطلب الرابع: الحكمة والتعليل: الحكمة والتعليل في الكشاف، الحكمة

والتعليل في مفاتيح الغيب.

- المبحث الرابع: صفة الحياة.

وفيه مطلبان:

■ المطلب الأول: تعريف صفة الحياة.

■ المطلب الثاني: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في

مفاتيح الغيب.

- المبحث الخامس: صفة السمع والبصر.

وفيه مطلبان:

■ المطلب الأول: الاستدلال على صفتي السمع والبصر، الاستدلال عليها

في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.

■ المطلب الثاني: علاقة السمع والبصر بذات الله تعالى.

- المبحث السادس: صفة الكلام.

وفيه مطلبان:

■ المطلب الأول: صفة الكلام في الكشاف.

■ المطلب الثاني: صفة الكلام في مفاتيح الغيب.

- المبحث السابع: تأويل صفة الوجه والعين واليد.

وفيه ثلاثة مطالب:

■ المطلب الأول: صفة الوجه.

- أولاً: تأويل صفة الوجه في الكشاف.

- ثانياً: تأويل صفة الوجه في مفاتيح الغيب.

- المطلب الثاني: صفة العين:
- أولاً: تأويل صفة العين في الكشف.
- ثانياً: تأويل صفة العين في مفاتيح الغيب.
- المطلب الثالث: صفة اليد.
- أولاً: تأويل صفة اليد في الكشف.
- ثانياً: تأويل صفة اليد في مفاتيح الغيب.

• الفصل الرابع: عن الصفات الفعلية.

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: صفة العلو والاستواء.
 - أولاً صفة العلو والاستواء في الكشف.
 - ثانياً: صفة العلو والاستواء في مفاتيح الغيب.
 - المبحث الثاني: صفة الرؤية.
 - أولاً: الرؤية في الكشف.
 - ثانياً: الرؤية في مفاتيح الغيب.
 - المبحث الثالث: صفة المجيء.
 - أولاً: تأويل صفة المجيء في الكشف.
 - ثانياً: تأويل صفة المجيء في مفاتيح الغيب.
 - المبحث الرابع: صفة الغضب والمحبة والرحمة والحياء.
- وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: صفة المحبة.
- أولاً: تأويل المحبة في الكشف.
- ثانياً: تأويل المحبة في مفاتيح الغيب.
- المطلب الثاني: صفة الغضب.
- أولاً: تأويل الغضب في الكشف.

- ثانياً: تأويل الغضب في مفاتيح الغيب.
- المطلب الثالث: صفة الرحمة.
- أولاً: تأويل الرحمة في الكشاف.
- ثانياً: تأويل الرحمة في مفاتيح الغيب.
- المطلب الرابع: صفة الحياء.
- أولاً: تأويل الحياء في الكشاف.
- ثانياً: تأويل الحياء في مفاتيح الغيب.
- **المبحث الخامس: الخداع والاستهزاء والمكر.**
- وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: الخداع.
- أولاً: تأويل الخداع في الكشاف.
- ثانياً: تأويل الخداع في مفاتيح الغيب.
- المطلب الثاني: الاستهزاء.
- أولاً: تأويل الاستهزاء في الكشاف.
- ثانياً: تأويل الاستهزاء في مفاتيح الغيب.
- المطلب الثالث: المكر.
- أولاً: تأويل المكر في الكشاف.
- ثانياً: تأويل المكر في مفاتيح الغيب.

الخاتمة: ختمت بها البحث وفيها نتائج ذكرتها في آخر البحث.

- المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

الفصل الأول التمهيدي

المبحث الأول تعريفات

المطلب الأول

تعريف الصفة

الصفة لغة: الحلية اللازمة للشيء⁽¹⁾. و«الصفة: الحالة التي عليها الشيء من حليته ونعته»⁽²⁾.

وقال صاحب معجم مقاييس اللغة: الصفة: «تحلية الشيء .. والصفة الأمانة اللازمة للشيء ... ويقال اتصف الشيء في عين الناظر احتمال أن يوصف»⁽³⁾.

وقال صاحب التعريفات: «الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل قصير، وعامل وأحمق وغيرها، وهي الإمارة اللازمة والعلامة الدالة على الشيء كالعلم والجهل والسواد والبياض، وهي عند النحويين تختلف إذ هي مرادفة للنعت عندهم كاسم الفاعل واسم المفعول»⁽⁴⁾.

الصفة اصطلاحًا: ما قام بالذات من المعاني والنعوت أو ما دلت على معنى زائد على

(1) المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هندراوي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م)، 383/8.

(2) انظر: المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، (دار الدعوة، د.ط، د.ت)، 1037/2. وانظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية، د.م، د.ط، د.ت) 461/4.

(3) معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، أبو الحسن (المتوفى: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ-1979م)، 115/6.

(4) انظر: التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى 816هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م)، ص133.

الذات. أو هي: ما قام بالذات الإلهية مما يميزها عن غيرها. ووردت به نصوص الكتاب والسنة⁽¹⁾.

وتسميتها صفاتٍ ثابتةً بالسنة كما في حديث الصحابي الذي قال عن سورة الإخلاص: «إني أحبها، لأنها صفة الرحمن»، فقال النبي ﷺ: ((أخبروه أن الله يجبه))⁽²⁾. قال الإمام أحمد رحمه الله: "لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لا نتجاوز القرآن والسنة"⁽³⁾.

والوصف قول الواصف، سواءً قامت الصفة بالموصوف أم لم تقم.

وتأتي الصفة بمعنى الوصف كما قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً﴾

(1) انظر: الصفات الإلهية تعريفها، أقسامها: د محمد بن خليفة التميمي، (أضواء السلف، الرياض، ط1، 1422هـ-2002م) ص14. وانظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه: د. محمد أمان الجامي، (المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1408هـ)، ص84.

(2) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى التوحيد، حديث رقم (7375): 115/9. والمسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، باب فضل قراءة قل هو الله أحد، 557/1، حديث رقم (831).

(3) مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د.ط، 1416هـ-1995م)، 26/5.

والفرق بين الأسماء والصفات: حيث أن الأسماء هي كل ما دل على ذات الله تعالى مع صفات الكمال القائمة به كالسميع والصير، والصفات هي نعوت الكمال القائمة بذات الله تعالى والسمع، والبصر.

والصفة عند المعتزلة هي الوصف الذي هو نفس القول⁽¹⁾.

والصفات عند الأشاعرة: تنقسم إلى صفات نفسية وهي: صفات ثبوتية يدل الوصف بها على الذات، وإلى صفات المعاني وهي: صفات ثبوتية تدل على معنى زائد على الذات. وقولهم ثبوتية تخرج منها السلبية وهي: سلب ما لا يليق بالله تعالى⁽²⁾.

وقولي «بينهما» أي مقارنة بينهما فاتخذت المنهج المقارن والمُقارَنة: التلاقي في زمان أو مكان كالملايسة⁽³⁾.

«وَ(قَرَنَ) الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ وَصَلَهُ بِهِ وَبَابُهُ ضَرْبٌ وَنَصْرٌ (فَارْتَنَّهُ قِرَانًا) صَاحِبَتُهُ وَ(الْقِرَانُ) أَنْ تَقْرَنَ بَيْنَ تَمْرَتَيْنِ تَأْكُلُهُمَا وَبَابُهُ قِرَانِ الْقِرَانِ (الْقِرَانُ) الصَّاحِبُ»⁽⁴⁾.

أما قارن: بمعنى فاضل ووازن: فهو اصطلاح وافد؛ إذ الموازنة بين الأمرين: الترجيح بينهما⁽⁵⁾.

ومن خلال ما ذكره أهل اللغة فالمقارنة تأتي بمعنى الملاقاة والوصل والمصاحبة، أو

(1) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: مُجَّد بن الطيب بن مُجَّد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، 1407هـ-1987م)، ص253.

(2) تحفة المرید بشرح جوهرة التوحيد: إبراهيم بن مُجَّد بن أحمد الشافعي البيجوري، تحقيق: علي جمعة الشافعي (دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 1422هـ-2002م)، ص64.

(3) دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م)، باب الميم مع القاف، 216/3.

(4) مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله مُجَّد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، (المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420هـ-1999م)، ص252.

(5) معجم المناهي اللفظية: بكر عبد الله أبو زيد، (دار العصمة الرياض، ط3، د.ت)، ص407.

على ما تعارف عليه بعض المتأخرين بمعنى الموازنة والمفاضلة فنقوم بملاقاء أو وصل أو موازنة بين رأي صاحب الكشاف في صفات الله تعالى مع رأي صاحب المفاتيح من حيث الاتفاق والاختلاف.

وقولي: (عَرَضًا ونَقْدًا) أي أَعْرَضَ وجهة نظر كل منهما من حيث التشابه والاختلاف، ثم أقوم بالتعليق عليهما كباحث بما أراه موافقاً للحق والصواب وبالله التوفيق.

المطلب الثاني

التعريف بتفسير الكشاف وتفسير مفاتيح الغيب

أولاً: تعريف تفسير الكشاف للزمخشري:

اسمه: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

والكشف: رَفَعُكَ شيئاً عما يواريه ويغطيه⁽¹⁾. «وكشف الأمر يكشفه كشفاً:

أظهره»⁽²⁾.

وغرض الزمخشري في تفسيره هو الغوصُ في معاني القرآن الباطنة وإظهارها للعيان

عن طريق علم المعاني والبيان عوضاً عن الظاهر الذي يراه مخالفاً لأهل الاعتزال فيقول:

«ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين

بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان. وتعب في التنقيح عنهما أزمنةً، بعد أن يكون آخذاً

من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين، تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات،

فارساً في علم الإعراب، مقدماً في حملة الكتاب، متصرفاً، ذا دراية بأساليب النظم والنثر، قد

علم كيف يرتب الكلام، ويؤلف، وكيف يُنظّم، ويُرصّف»⁽³⁾.

مدحه لكتابه الكشاف:

أثنى الزمخشري على تفسيره لما تميز فيه من بلاغة وفصاحة سخرها لخدمة المذهب

الاعتزالي، فقال:

إن التفاسير في الدنيا بلا وليس فيها لعمرى مثل كشافي

(1) تهذيب اللغة: مُجَدُّ بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى 370هـ)، ت: مُجَدُّ عوض مرعب، (دار

إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م)، 7/10.

(2) المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى (المتوفى: 458هـ). ت: عبد الحميد

هنداوي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م)، 689/6.

(3) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري

جار الله، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ)، المقدمة ص3.

إن كنت تبغى الهدى فالزم فالجهل كالداء والكشاف

سبب تأليفه:

يقول الزمخشري مبيناً سبب تأليفه للكشاف: «ولقد رأيت إخواننا في الدين ... كلما رجعوا إلي في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب، حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أُملي عليهم الكشاف من حقائق التنزيل»⁽²⁾، فقام بتأليفه في مكة المكرمة وفرغ من تأليفه صحوة يوم الاثنين، الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر، في عام: ثمان وعشرين وخمسمائة. في مقدار مدة خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه⁽³⁾.

وموقف الناس من تفسيره بين رأيين، بين ممدوح وذام، فالأول يراه الإمام الكبير في التفسير والنحو واللغة وعلم البيان، وأنه إمام عصره من غير مدافع، تُشَدُّ إليه الرحال في فنونه⁽⁴⁾، وأعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه⁽⁵⁾.

والرأي الذام له بسبب اعتزله⁽⁶⁾ ودسه في التفسير مقولات أهل البدع، وذمه لأهل السنة وإساءة الأدب مع الأنبياء⁽⁷⁾، حتى قال تاج الدين السبكي عنه: «رجل مبتدع متاجر ببدعته، يضع من قدر النبوة كثيراً، ويسئ أدبه على أهل السنة والجماعة، والواجب كَشَطُّ ما

(1) التفسير والمفسرون: الدكتور مُجَدِّد السيد حسين الذهبي، (مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت)، 308/1.

(2) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: المقدمة، ص3.

(3) المرجع السابق، ص3.

(4) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُجَدِّد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي ت: إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، ط1، 1994م)، 168/5.

(5) سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله مُجَدِّد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ-1985م)، 17/15.

(6) المرجع السابق، 18/15.

(7) انظر الكشاف: عند قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾، وعند قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾.

في الكشف من ذلك كله»⁽¹⁾، مع الإعتراف بفضلها من حيث علوم اللغة.

ثانياً: تعريف تفسير مفاتيح الغيب للرازي:

المفاتيح: جمع مفتاح، وهو في الأصل مما يُتوصل به إلى استخراج المغلقات التي يتعذر الوصول إليها.

وفاتحة كل شيء: مبدؤه الذي يفتح به ما بعده، وبه سُميت فاتحة الكتاب⁽²⁾.

فسمي كتابه «مفاتيح الغيب» إشارة لما يفتح الله عليه من المعارف فيقول: «اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة (الفاتحة) يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة»⁽³⁾.

بل قال: «إنَّ هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها»⁽⁴⁾، وعند تفسير قوله

تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [سورة الأنعام: 59] فسر المفاتيح لغةً بالذي يفتح به أو المخازن، «لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقفال»⁽⁵⁾.

ثم انطلق إلى قول الفلاسفة وكأنه يرى في قولهم سبيلاً إلى معرفة الغيب، وذلك عن

(1) التفسير والمفسرون: الذهبي، 304/1.

(2) التوقيف على مهمات التعاريف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ): تحقيق: عبد الخالق ثروت، (عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ-1990م)، ص256.

(3) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ)، 22/1.

(4) المرجع السابق، 26/1.

(5) المرجع السابق، 10/13.

طريق النفس الكاملة التي تنكشف لها المغيبات⁽¹⁾ فيقول: «إن القضايا العقلية المحضنة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة»⁽²⁾.

وتعجز العقول عن هذه المعرفة، لأن العقول تتحير وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مبادئ الأشياء وحقائقها⁽³⁾، لذلك فضل الرازي المعرفة الكشفية الذوقية على المعرفة العقلية.

ونظرًا لتوسع الرازي في شتى العلوم سواءً في الكلام أو الفلسفة أو العلوم المتعلقة بالقرآن، مثل نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، وأسرار القرآن، وشرح الأسماء الحسنى، وأساس التقديس، وغيرها من الكتب مهدت له أن يكتب مفاتيح الغيب الذي يُعدّ جامعًا لفكره من جميع الكتب، وخالصة رأيه في أكثر المسائل فدججها بالتفسير.

كتابته في مدن مختلفة:

الرازي مولع بالرحلة من بلد إلى بلد، سواءً كانت لطلب العلم أو لنشره أو لقاء الملوك والأمراء يقول الزركان: «وبعد أن طوّف الفخر بكثير من مدن إيران وتركستان وأفغانستان والجزء الغربي من الهند»⁽⁴⁾.

وقد ذكر في تفسيره «مفاتيح الغيب» بعض رحلاته. ففي آخر تفسير سورة إبراهيم

(1) الكشف هو رفع الساتر. وقال بعضهم لغةً: رفع الحجاب، واصطلاحاً: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الخفية الحقيقية وجوداً أو شهوداً. انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين مُجَدِّد، 562/1.

(2) يشير إلى ما يراه الفلاسفة بأن كمال النفس الناطقة بمعرفة الحق سبحانه. انظر: مفاتيح الغيب: 11/13. وانظر: الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين: مُجَدِّد عثمان نجاتي، (دار الشروق، مصر، ط1، 1993م) ص251.

(3) مفاتيح الغيب: 11/13.

(4) فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية، مُجَدِّد صالح الزركان، رسالة جامعية مقدمة إلى جامعة القاهرة، (دار الفكر، بيروت، ط1، 1963م)، ص21.

يقول: «تم تفسير هذه السورة يوم الجمعة في أواخر شعبان سنة إحدى وستمائة ختم بالخير والغفران في صحراء بغداد»⁽¹⁾.

وفي آخر سورة تفسير سورة الإسراء يقول: «تم تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء بين الظهر والعصر يوم العشرين من شهر المحرم في بلدة غزني سنة إحدى وستمائة»⁽²⁾.

لم يكتب التفسير مرتباً:

الذي يقرأ تفسير الرازي يجده يقول عند المواضع المكررة التي لا يريد أن يعيد الكلام فيها بأنه قد بينه في سورة كذا، وقد تكون هذه السورة من السور المتأخرة، كما قال في تفسير سورة مريم: «وقد بينا الكلام فيه في سورة الحج في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [سورة الحج:52]»⁽³⁾، أو بالنظر إلى التاريخ الذي يذكره عند إكماله لتفسير السورة يلاحظ أن هناك سوراً فسرهما ليس على حسب ترتيب سور القرآن.

طول المدة:

كتب الرازي تفسيره في مدة زمنية لا تقل عن ثمانية أعوام، فقد قال في تفسير سورة آل عمران: «تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة»⁽⁴⁾، وقال بعد تفسيره سورة الفتح: «تم تفسير هذه السورة يوم الخميس السابع عشر من شهر ذي الحجة سنة ثلاث وستمائة من الهجرة النبوية»⁽⁵⁾ مع أنه ليس سورة آل عمران أول سورة قام بتفسيرها، وطول المدة قد يؤثر في نفسية المفسر، وقد تختلف وجهة نظره من سنة لأخرى، وهذا يلحظ من خلال تناقضه في بعض المواضع. انظر موقفه من صفة الاستواء.

(1) مفاتيح الغيب: 115/19.

(2) المرجع السابق، 420/21.

(3) المرجع السابق، 548/21.

(4) مفاتيح الغيب، 474/9.

(5) المرجع السابق، 90/28.

هل أكمل الرازي تفسيره؟

اختلف الباحثون حول هذه إلى قولين:

الأول: أنه لم يكمله وممن قال بذلك: ابن خلكان⁽¹⁾: وابن العماد⁽²⁾ وحاجي خليفة⁽³⁾ والسبكي⁽⁴⁾. وهو رأي الجمهور.

الثاني: أن الرازي أكمله ومانسب لمن كمله من تلاميذه عبارة عن بعض المسودات بيد بعض تلاميذه وهذا قول مُجَّد الفاضل بن عاشور من المتأخرين حيث يقول: «والذي يبدو في نظرنا فيصلاً بين ذلك كله: أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه، فأقبل على تصنيفه وتحريره، وألحق في ذلك الفرع بالأصل.

فالكتاب بروحه هو للرازي كله وتحريره، هو من وضعه في الأول، ووضع تلميذه الخوي في الآخر. على أن تحقيق محل الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع، لا سيما وبين أيدينا أدلة على أن تفسير الرازي قد كان ذكره شائعاً ونصه مفقوداً في أوائل القرن الثامن ببلاد العجم كما ورد ذلك في كلام للإمام شرف الدين الطيبي في حاشيته على الكشاف نقلاً عن والده ومن ذلك يستترب أن مطلع النص التحريري للكتاب إنما كان من الشام، موطن الشهاب الخوي بحيث لم ينتشر في أقصى بلاد العجم إلا في القرن الثامن»⁽⁵⁾.

(1) وفيات الأعيان، 449/4.

(2) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد بن مُجَّد ابن العماد العكبري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: 1089هـ) تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، (دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1406هـ-1986م)، 25/5.

(3) كشف الظنون: 1765/2.

(4) طبقات الشافعية: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: د. محمود مُجَّد الطناحي، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، ط2، 1413هـ)، 28/9.

(5) التفسير ورجاله: مُجَّد الفاضل ابن عاشور، ص80-88.

والملاحظ أن المتقدمين اختلفوا في كيفية تكملته ولم يذكرو القول الآخر بأن الرازي أكمله.

أما كيفية التكملة، يقول مُجَّد حسين الذهبي: «إن الإمام فخر الدين، كتب تفسيره هذا إلى سورة الأنبياء، فأتى بعده شهاب الدين الخوئي، فشرع في تكملة هذا التفسير ولكنه لم يتمه، فأتى بعده نجم الدين القموي فأكمل ما بقي منه.

كما يجوز أن يكون الخوئي أكمله إلى النهاية، والقموي كتب تكملة أخرى غير التي كتبها الخوئي، وهذا هو الظاهر من عبارة صاحب كشف الظنون»⁽¹⁾.

وهناك بحث دقيق للشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني⁽²⁾، إذ يرى أن التفسير من أوله إلى سورة القصص من تأليف الرازي، ثم بعد ذلك تبدأ تكملة متقطعة فيقول: «الأصل من هذا الكتاب وهو القدر الذي هو من تصنيف الفخر الرازي وهو من أول الكتاب إلى آخر تفسير سورة القصص، ثم من أول تفسير الصافات إلى آخر تفسير سورة الأحقاف، ثم تفسير سورة الحديد والمجادلة والحشر، ثم من أول تفسير سورة الملك إلى آخر الكتاب، وما عدا ذلك فهو من تصنيف أحمد بن خليل الخولي، وهو من التكملة المنسوبة إليه، فإن تكملته تشمل زيادة على ما ذكر تعليقاً على الأصل، هذا ما ظهر لي. والله أعلم».

وأيد ذلك بشواهد إذ يقول: وقع في القسم الذي زعم الخفاجي أنه التكملة في مواضع منه نصوص تبين أن تلك المواضع من تصنيف الفخر، فمنها ما هو صريح كقوله في تفسير سورة الأنبياء: «أما المأخذ الأول: فقد تكلمنا فيه في الجملة في كتابنا المسمى بالمحصول في الأصول»⁽³⁾.

وفي تفسير سورة الزمر: «الثالث: كان الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله

(1) انظر: التفسير والمفسرون: د. مُجَّد السيد حسين الذهبي 208/1.

(2) بحث حول تفسير الرازي: للشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني (ت1368هـ)، ملتقى أهل الحديث.

(3) مفاتيح الغيب 164/22.

يقول⁽¹⁾. وفي تفسير سورة الفجر: «وجواب المعارضة بالنفس مذكور في كتابنا المسمى بلباب الإشارات»⁽²⁾.

ومن خلال قراءتي لتفسير الرازي أقرأ بعض السور أشعر أنني انتقلت إلى شيخ آخر في بعض الصور، لكن الموضوع الذي يهمني هل هناك فروق جوهرية في موضوع الصفات فالمتتبع لتفسير الرازي لا يلاحظ أن هناك فروقاً لعدة أسباب:

- **الأول:** أن الذين نسب إليهم التكملة من طلابه أو على منهجه ممن برزوا في الكلام والفلسفة.

- **الثاني:** إن الرازي لم يفسر القرآن مرتباً وبعض السور المتأخرة التي تتكلم عن جانب التوحيد والصفات فيها دلائل على أنها من تفسيره كسورة الإخلاص.

- **الثالث:** إن موضوع الصفات موضوع متكرر وقد أشبعه في السور المتقدمة التي هي من تفسيره فمن كمل عمل على نفس السياق.

- **الرابع:** قوة أسلوب الرازي وغزارة معرفته جعلت من يكمل تفسيره يحاكيه حتى لا يظهر الغبن.

(1) المرجع السابق، 426/26.

(2) المرجع السابق، 162/31.

المطلب الثالث

التعريف بالزَمخشي والرازي

أولاً: التعريف بالزَمخشي:

هو الإمام، العلامة، أبو القاسم، جار الله: محمود بن عمر. الزَمخشي، الخوارزمي نسبة إلى زَمخشر وخوارزم ولد سنة 467هـ حيث ترعرع وطلب العلم في موطنه، ثم رحل إلى بخارى لطلب العلم وبعدها توجه إلى خراسان واتصل ببعض أمرائها ومدحهم ولم يتفاعلوا معه ولم ينل منهم شيئاً ثم توجه إلى أصفهان وأُصيب بمرض فلما شفاه الله توجه إلى بغداد فدرس فيها وناظر أهلها ثم انتقل إلى مكة وجاور بها زماناً، فلقب بجار الله، وتواصل مع أميرها أبي الحسين علي بن عيسى بن حمزة بن هواس الشريف - وكان محباً للعلم وأهله - فأكرمه، وكان ذا علم، فتعلم من الزَمخشي وعلمه، ودرس في مكة كتاب سيوييه، فاشتاق إلى وطنه ورجع إليه، ولكن نفسه لم تطمئن إليها بعد سكنه بمكة، فقرر العودة إلى مكة، وفي طريقه ومروره بالشام اتصل بأميرها الملقب بتاج الملوك فأكرمه وأحسن إليه، ثم عاد إلى مكة وعاش فيها ثلاث سنين، وألف كتابه الكشاف، ولكن حب الوطن في القلب مغروسٌ، فاشتاق إلى وطنه مرة أخرى فعاد إليه وأقام في خوارزم إلى أن توفي سنة 538هـ⁽¹⁾.

مذهبه العقدي:

معتزلي ويفتخر بذلك⁽²⁾.

أول ما صنف (الكشاف) استفتح الخطبة بقوله: الحمد لله الذي خلق القرآن. فقيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس! فغيره بقوله: «الحمد لله الذي جعل القرآن. وجعل عندهم، بمعنى: خلق»⁽³⁾. لذلك حرص على أن يخدم مذهبه من خلال التفسير، فسعى

(1) انظر: وفيات الأعيان، 169/5، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1950م)، 445/2.

(2) التفسير والمفسرون: للذهبي 304/1.

(3) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1475/2.

جاهداً لتأييد كل ما هو موافق للمذهب مؤولاً كل ما يخالفه. قال عنه الذهبي⁽¹⁾: وكان داعية للاعتزال، الله يسامحه⁽²⁾.

مذهبه الفقهي:

أما مذهبه الفقهي فهو حنفي المذهب، فالمعتزلة غاليتهم على المذهب الحنفي إذ هو أقرب المذاهب إليهم وطناً ومنهجاً فيقول مبيناً انتماءه للمذهب الحنفي: وعند أصحابنا لا تجب المتعة إلا لهذه وحدها - يعني المطلقة قبل الدخول - وتستحب لسائر المطلقات ولا تجب⁽³⁾.

ولم يكن متعصباً للمذهب ففي مسألة قراءة القرآن بالفارسية رد قول أبي حنيفة «لأنّ في كلام العرب خصوصاً في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه وأساليبه من لطائف المعاني والأغراض ما لا يستقل بأدائه لسان من فارسية وغيرها، وما كان أبو حنيفة يحسن الفارسية، فلم يكن ذلك منه عن تحقق وتبصر»، وعندما ينقل الخلاف في المذاهب الفقهية ينقلها بأدب مع المخالف والترحم على أصحابها وأتباعهم فيقول في مسألة البسملة، بعد ذكر قول الأحناف: «وقراء مكة والكوفة وفقهاؤهما على أنّها آية من الفاتحة ومن كل سورة، وعليه الشافعي وأصحابه رحمهم الله ولذلك يجهرون بها»⁽⁴⁾.

مؤلفاته:

الزمخشري اشتهر بالتفسير واللغة والبلاغة والقراءات وأهم كتبه: الكشاف، المحاجة

(1) الإمام الذهبي شمس الدين ت748هـ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، التركماني الأصل، ثم الدمشقي، من أهم مصنفاته تاريخ الإسلام؛ سير أعلام النبلاء؛ طبقات الحفاظ؛ طبقات القراء؛ مختصر تهذيب الكمال؛ الكاشف؛ التجريد في أسماء الصحابة؛ والميزان في الضعفاء؛ تلخيص المستدرک للحاكم؛ مختصر سنن البيهقي وغيرها. الأعلام للزركلي 326/5.

(2) سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي 18/15 دار الحديث - القاهرة.

(3) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: 285/1.

(4) المرجع السابق، 45/1.

بالمسائل النحوية، أساس البلاغة، الأتموزج في النحو، والمفرد والمؤلف في النحو، ورؤوس المسائل في الفقه، وشرح أبيات كتاب سيبويه، والمستقصى في أمثال العرب، القسطاس في العروض، ومعجم الحدود، والمنهاج في الأصول، ومقدمة الآداب، وديوان الرسائل، وديوان الشعر، والأمال في كل فن⁽¹⁾.

شعره:

الزَمَخْشَرِي بليغ ونحوي، وله معرفة تامة بلغة العرب، وعنده موهبة الشعر؛ ومن ثم اجتمع له روعة في الشعر وقوة في النظم، وله أبيات حكم وأمثال ومن ذلك قوله:

يَا مَنْ يَرَى مَدَّ البَعُوضِ جَنَاحَهَا فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ البَهِيمِ الأَيْلِ
وَيَرَى عُرُوقَ نِبَاطِهَا فِي نُحْرِهَا وَالمُخَّ فِي تَلْكَ العِظَامِ التَّحَا⁽²⁾

شيوخه:

قوة الطالب من قوة الشيخ فالزَمَخْشَرِي درس على يد علماء بارزين باللغة والأصول والاعتزال، ومن أهم مشايخه الذين ظهر أثرهم عليه:

1- محمود بن جرير الضبي الأصبهاني، أبو مضر: أول من أدخل مذهب المعتزلة إلى خوارزم ونشره فيها. كان عالم عصره باللغة والنحو والطب، يضرب به المثل في أنواع الفضائل. أقام مدة في خوارزم. وتخرج عليه جماعة، منهم الإمام الزَمَخْشَرِي. له (زاد الراكب) في الأدب والأخبار ت705هـ⁽³⁾.

2- أبو الخطّاب نصر بن أحمد بن عبد الله بن البطر البزاز، مُسَنِّد بغداد. وكان صحيح

(1) انظر: وفيات الأعيان: 168/5-169. وانظر: هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: الباباني 446/2.

(2) الكشف، 116/1.

(3) الأعلام، للزركلي: 167 / 7. هدية العارفين: الباباني، 402/2.

السمع، انفراد برواية عن جماعة. حدث عنه الزمخشري ت 494هـ⁽¹⁾.

3- المحسن بن مُجَدِّد بن كرامة الملقب بالحاكم الجشمي زيدي معتزلي برز في التفسير وعلم الكلام واستفاد الزمخشري من تفسيره؛ إذ هو من مشايخه؛ وله نقولات عنه وإن لم يصرح بها ت 494هـ⁽²⁾.

4- عبد الله بن طلحة بن مُجَدِّد بن عبد الله اليابري الأندلسي المالكي الفقيه درس عليه كتاب سيبويه في مكة ت 455هـ⁽³⁾.

طلابه:

كما كان أثر قوة مشايخه عليه كذلك كان قوة أثره على طلابه، فقد برز منهم أعلام، ومنهم:

1. الموفق بن مُجَدِّد بن أحمد بن سعيد ابن إسحاق - المكي المعروف بأخطب أهل خوارزم وكان فقيهاً أديباً أخذ الأدب عن الزمخشري (ت 568هـ)⁽⁴⁾.
2. أبو الفضل البقالي الخوارزمي الملقب بزین المشايخ، كان إماماً في الأدب والبلاغة والتفسير ومن كتبه (منازل العرب ومياهاها) و(الهداية) في المعاني والبيان ت 562هـ⁽⁵⁾.
3. علي بن مُجَدِّد بن علي بن أحمد بن مروا من علماء المعتزلة قرأ الأدب على الزمخشري ومن أعراف الناس بغرائب الزمخشري ت 560هـ⁽⁶⁾ وغيرهم من الطلاب.

(1) سير أعلام النبلاء: للذهبي، 120/14. شذرات الذهب: لابن العماد الحنبلي، 409/5. وانظر: البداية والنهاية: عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (774 هـ)، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات بدار هجر، (هجر للطباعة والنشر، الجيزة، ط1، 1417هـ-1997م)، 199/12.

(2) الأعلام، الزركلي، 289/5.

(3) هداية العارفين: 455/1.

(4) وفيات الأعيان: 371/5، والأعلام: 333/7.

(5) الأعلام، الزركلي: 335/6.

(6) المرجع السابق: 329/4.

ثانياً: التعريف بالفخر الرازي:

هو مُحَمَّد بن ضياء الدين عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين أبو عبد الله القرشي التيمي الطبرسي البكري الرازي، ويكنى بابن الخطيب وبأبي عبد الله⁽¹⁾ وابن خطيب الرِّي⁽²⁾.

ولد الرازي في مدينة الري واختلف العلماء في تاريخ ميلاده⁽³⁾ بين سنة 543هـ وسنة 544هـ، والراجح أنه ولد سنة 544هـ، كما ذكر ابن خلكان⁽⁴⁾، ويؤيد ذلك قوله في سورة يوسف آية (42): «وإذا عول العبد على الله ولم يرجع إلى أحد من الخلق [نال] حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه فهذه التجربة قد استمرت لي من أول عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين، فعند هذا استقر قلبي على أنه لا مصلحة للإنسان في التعويل على شيء سوى فضل الله تعالى وإحسانه»⁽⁵⁾. وتم تفسير سورة يوسف سنة إحدى وستمئة وهذا يطابق سنة 544هـ.

وترعرع الرازي في بيت علم، فأبوه الإمام ضياء الدين عمر من فقهاء الشافعية ووعاظها لذلك لُقِّب بخطيب الري⁽⁶⁾. وينعت الفخر (بابن الخطيب) يقول في التفسير عن أبيه: «وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول: إن لله تعالى في كل جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة»⁽⁷⁾.

(1) وفيات الأعيان: 249/4.

(2) البداية والنهاية: 55/13.

(3) معجم المؤلفين: عمر بن رضا بن مُحَمَّد راعب بن عبد الغني كحالة دمشقي (المتوفى: 1408هـ) (مكتبة المثني، بيروت، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت)، 97/11.

(4) وفيات الأعيان: 252/4. الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، (دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ-2000م)، 175/4.

(5) مفاتيح الغيب: 116/18.

(6) وفيات الأعيان: 252/4.

(7) مفاتيح الغيب: 20/1.

فاشتغل في طلب العلم على يد أبيه إلى أن مات رحمه الله تعالى، ثم قصد الكمال السمناني واشتغل عليه مدة فدرس عليه علوم الفقه والأصول والحكمة، وعلى مجد الدين الجيلي العلوم الحكمية وبعض كتب الفارابي وابن سينا، وزامل السهروردي المتصوف صاحب مذهب الإشراق، ويقال: إنه حفظ الشامل لإمام الحرمين والمستصفي للغزالي والمعتمد لأبي الحسن البصري، ثم قصد خوارزم حيث ناظر هناك بعض المعتزلة ولم ينجح فيها، ثم عاد إلى الري ولم يستقر فيها، فتوجه إلى خراسان لملاقاة السلطان علاء الدين تكش⁽¹⁾.

علاقته بالسلطين: له علاقة مع كل من:

السلطان علاء الدين شاه الخوارزمي وامتدحه بقصيدة يقول فيها:

الدينُ مدوْدُ الرواقِ موطد والكفرُ محلولُ النِّطاقِ مهدد
بعد علاء الدين والملك الذي أرني خصائص العلاء والسوْدود
وعمل مربيا لولده.

واتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري صاحب غزنة فأكرمه إكراما عظيما⁽²⁾. ثم عاد إلى خراسان واتصل بالسلطان شاه بن مُحمَّد بن تكش الخوارزمي⁽³⁾.

وتواصل مع السلطان أبي المؤيد سام بن عمد بن مسعود بن الحسين الذي كتب له لوامع البيئات وبالغ في مدحه كما في مقدمة لوامع البيئات⁽⁴⁾.

وتراسل مع زين الله سيف الدين الأيوبي الذي كتب له كتاب التأسيس ولم يلتق

(1) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن الخنيلي، 70/4.

(2) الوافي بالوفيات: 176/4.

(3) وفيات الأعيان: 250/4. الوافي بالوفيات: 176/4.

(4) مقدمة لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات: فخر الدين مُحمَّد بن عمر الخطيب الرازي الشافعي (المتوفى: 606هـ)، (المطبقة الشرقية، ط1، مصر، 1323هـ)، ص14.

به⁽¹⁾. واتصل ببهاء الدين سام أمير باميان وأهداه كتاب البراهين البهائية.

وهذه العلاقات أوجدت له مكانة عالية عند الحكام وثروة طائلة، وقد ذكر بعض المؤرخين أن من أسباب ثروته أنه زوّج ولديه على ابنتي طبيب صاحب ثروة طائلة في مروى، فمات الطبيب فاستولى عليها **الفخر الرازي**⁽²⁾.

مذهبه العقدي:

الرازي في الأصل أشعري المذهب، وإن خالف المذهب الأشعري في كثير من المسائل، وهذا مما سناقشه في بحثنا، ويذكر انتماءه للأشاعرة صراحةً كما في سائر كتبه، وقد ذكر انتماءه في مفاتيح الغيب للمذهب بصور مختلفة كتسميتهم بالأصحاب⁽³⁾، أو يذكر بعض آراء أعلام الأشاعرة ويُنْبِغُه بقوله: (مِنَّا)، كقوله في مسألة المفاضلة بين الأنبياء والملائكة: فالأشاعرة يرون الأنبياء أفضل من الملائكة، وهو يرجح أفضلية الملائكة على الأنبياء فيقول: «وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحلبي من فقهاءنا»⁽⁴⁾. ويقول: «واعلم أن الأستاذ أبا بكر بن فورك زعم أنا إذا سمعنا هذه الحروف والأصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى وأما سائر الأصحاب فقد أنكروا عليه هذا القول»⁽⁵⁾.

مذهبه الفقهي:

هو شافعي المذهب وحريص على انتمائه للشافعية⁽⁶⁾ مؤيدا لأقوالهم الفقهية⁽⁷⁾، وله

(1) أساس التقديس: أبو عبد الله مُحَمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري: (مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ-1986م)، ص 10.

(2) وفيات الأعيان: 250/4. الوافي بالوفيات: 176/4.

(3) انظر: تفسير الزمخشري = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، 167/1، 209.

(4) مفاتيح الغيب: 430/2.

(5) المرجع السابق: 530/15.

(6) وفيات الأعيان: 250/4 الوافي بالوفيات: 176/4.

(7) مفاتيح الغيب: 156/1.

كتاب في مناقب الإمام الشافعي⁽¹⁾، ولا يكاد يمر بآية من آيات الأحكام إلا ويذكر مذاهب الفقهاء فيها، مع ترويجه لمذهب الشافعي - الذي يُقَلِّده - بالأدلة والبراهين⁽²⁾.

وقد يخالفهم في بعض المسائل كما في مسألة الجهر بآمين إذ يقول في سورة الأعراف: «قال أبو حنيفة رحمة الله، إخفاء التأمين أفضل. وقال الشافعي رحمه الله⁽³⁾: إعلانه أفضل، واحتج أبو حنيفة على صحة قوله، قال: في قوله: (آمين) وجهان: أحدهما: أنه دعاء. والثاني: أنه من أسماء. فإن كان دعاءً وجب إخفاؤه لقوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [سورة الأعراف:55] [الأعراف:55] وإن كان اسماً من أسماء الله تعالى وجب إخفاؤه لقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [سورة الأعراف:205] [الأعراف:205]، فإن لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول»⁽⁴⁾.

شيوخه: للرازي شيوخ كثير أبرزهم:

1- أبوه، يقول في التفسير «سمعت شيخي ووالدي رحمه الله»⁽⁵⁾

2- الكمال السماني ودرس عليه الفقه⁽¹⁾.

(1) وفيات الأعيان: 249/4 الأعلام للزركلي: 313/6.

(2) التفسير والمفسرون: 210/1.

(3) الإمام الشافعي (ت 204هـ) مُجَّد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية وكان الشافعي كثير المناقب جم المفاخر منقطع القرين، اجتمعت فيه من العلوم بكتاب الله وسنة الرسول ﷺ، وكلام الصحابة ﷺ وآثارهم، واختلاف أقاويل العلماء وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والعربية والشعر حتى إن الأصمعي مع جلاله قدره في هذا الشأن قرأ عليه أشعار الهذليين ما لم يجتمع في غيره، حتى قال أحمد بن حنبل ﷺ: «ما عرفت ناسخ الحديث ومنسوخه حتى جالست الشافعي»، وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: «ما رأيت رجلاً قط أكمل من الشافعي». قال إسحاق بن راهويه: «لقيني أحمد بن حنبل بمكة فقال: تعال حتى أريك رجلاً لم تر عينك مثله، قال: فأقامني على الشافعي»، من أهم مصنفاته الأم ومسند الشافعي. انظر: شذرات الذهب، 20/3، وفيات الأعيان، 163/4، الوافي بالوفيات،

121/2-122، الأعلام للزركلي، 26/6.

(4) مفاتيح الغيب: 282/14.

(5) المرجع السابق: 144/12.

3- المجد الجيلي. زميل السهروردي وقد درس الرازي عليه الفلسفة⁽²⁾.

طلابه:

كان يحضر درسه الآلاف من الطلاب من أنواع الطبقات وكان يُشدّ له الرحال، وإذا ركب مشي معه نحو الثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك⁽³⁾، فهذا في السفر فما بالك بالإقامة، وهو كذلك يشد الرحال من بلد إلى آخر، فله في كل بلد يرحل إليها طلاب، ومما تميز به التوسع في علم الكلام والفلسفة، فكان أكثر من برع وظهر من طلابه من له باع في الكلام والفلسفة ومن أشهرهم:

- 1- زين الدين الكشي وله كتاب يسمى كشف حقائق الحقائق في الفلسفة⁽⁴⁾.
- 2- قطب الدين المصري (ت618هـ) إبراهيم بن علي بن مُحمَّد السلمي، المعروف بالقطب المصري: طبيب، مغربي الأصل، أقام مدة بمصر ورحل إلى خراسان فتتلمذ لل**فخر الرازي**، وصنفا كتبا في الطب والفلسفة، شرح كليات القانون لابن سينا وقتل بنيسابور لما استباحها التتار⁽⁵⁾.
- 3- أفضل الدين الخونجي له كتاب اسمه كشف الأسرار⁽⁶⁾.
- 4- أثير الدين الأبهري منطقي من حذاق الفكر الفلسفي، له اشتغال بالحكمة والطبيعات والفلك، وله مؤلفات من أشهرها هداية الحكمة.
- 5- شمس الدين الخوئي كان متمكنا في الطب والكلام والفلسفة، ونُسب إليه أنه أتم

(1) وفيات الأعيان: 250/4، الوافي بالوفيات: 176/4.

(2) المرجعين السابقين.

(3) الوافي بالوفيات، 175/4.

(4) كشف الظنون، حاجي خليفة، 633/1.

(5) الأعلام: للزركلي 50/1. شذرات الذهب: 739/7. هدية العارفين: 145/2.

(6) شذرات الذهب: لابن العماد، 236/5.

التفسير الكبير للرازي. ويرجح ابن العماد الحنبلي⁽¹⁾ والصفدي⁽²⁾ أنه تلميذ قطب الدين المصري تلميذ الرازي ويرجح الذهبي أنه قرأ على يد الفخر الرازي⁽³⁾.

6- تاج الدين الأرموي العلامة الأصولي تاج الدين أبو الفضل مُجَّد بن الحسين بن عبد الله الأرموي صاحب الحاصل من المحصل وتلميذ فخر الدين ابن الخطيب من مشاهير أئمة العقول⁽⁴⁾.

7- شمس الدين خسروشاهي، نسبة إلى خسروشاه، قرية بمرو- أبو مُجَّد عبد الحميد بن عيسى بن عمريه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزي الشافعي، العلامة المتكلم. أخذ الكلام عن الإمام فخر الدين الرازي⁽⁵⁾.

علومه ومعارفه:

له معرفة بكثير من العلوم فقد كتب في كل من، الطب والفلسفة والكلام والتفسير وأصول الفقه والبلاغة والنحو، والسحر والتنجيم. وانظر إلى مؤلفاته في هذه الفنون.

مؤلفات الرازي:

أورد كثير من المترجمين مؤلفات الرازي نذكر من أهمها:

مفاتيح الغيب، أسرار التنزيل وأنوار التأويل. كتاب نهاية العقول، كتاب المحصول في علم الأصول. كتاب المحصل، كتاب الملخص في الحكمة، كتاب شرح عيون الحكمة. كتاب المباحث المشرقية. كتاب لباب الإشارات، كتاب المطالب العالية في الحكمة، كتاب شرح الإشارات. كتاب الأربعين في أصول الدين. كتاب تنبيه الإشارة في الأصول. كتاب المعالم في الأصلين. كتاب تفسير أسماء الله الحسنى. كتاب السر المكتوم. كتاب تأسيس

(1) المرجع السابق، 739/7.

(2) الوافي بالوفيات: 223/6.

(3) سير أعلام النبلاء، 319/16.

(4) المرجع السابق، 471 / 16.

(5) شذرات الذهب: 441/7.

التقديس.. كتاب فضائل الصحابة الراشدين⁽¹⁾.

وقد أشار في التفسير لبعض الكتب كالأربعين في أصول الدين⁽²⁾ وكتاب (الجبر والقدر)⁽³⁾ وكتاب تأسيس التقديس⁽⁴⁾ وكتاب لوامع البيئات في الأسماء والصفات⁽⁵⁾ وكتاب (المحصول من الأصول)⁽⁶⁾ وكتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز⁽⁷⁾.

شعره:

نظرًا لمعرفته بالعربية وفنونها واطلاعه على كثير من الكتب في هذا الباب وما رزقه الله من مواهب ومنها الشعر مكنته لأن يقول شعراً وقد ذكر ابن كثير عن ابن الأثير في الكامل من أشعاره: ومنها قوله:

إليك إله الخلق وجهي وأنت الذي أدعوه في السر
وأنت غيائي عند كل ملمة وأنت ملاذي في حياتي وفي قبري⁽⁸⁾

وله قصيدة في رثاء ولده مُحَمَّد الذي توفي في ريعان شبابه⁽⁹⁾ وأبياته المشهورة في دم علم الكلام (نهاية إقدام العقول)⁽¹⁰⁾.

سبب وفاته:

من أشد الفرق التي احتدم الصراع معها فرقة الكرامية حيث كان لهم وجود قوي في

(1) الأعلام: للزركلي 313/6، وفيات الأعيان: 252 / 4.

(2) مفاتيح الغيب: 93/13.

(3) المرجع السابق، 100/13.

(4) المرجع السابق، 13/22.

(5) المرجع السابق، 33/22.

(6) المرجع السابق، 180/16.

(7) المرجع السابق، 107/2.

(8) البداية والنهاية 56/13.

(9) مفاتيح الغيب: 198/18.

(10) وفيات الأعيان 250/4.

البيئة التي كان يعيش فيها الرازي، فقيل: إن سبب وفاته أنهم دسوا له السم⁽¹⁾.

وفاته:

لقد اختلف العلماء في تاريخ وفاته كما اختلفوا في تاريخ ميلاده، فهناك من يرى أنه توفي بكرة يوم عيد الفطر سنة 606هـ⁽²⁾، ومنهم من يرى أنه توفي في شهر ذي الحجة سنة 606هـ⁽³⁾.

(1) شذرات الذهب: لابن العماد الحنبلي، 21/5.

(2) المرجع السابق، 21/5.

(3) البداية والنهاية: 55/13، وفيات والأعيان: 252/4.

المبحث الثاني منهج الزمخشري والرازي في التفسير وأثرهما

المطلب الأول

منهج الزمخشري والرازي في التفسير

أولاً: منهج الزمخشري في الكشف:

1- استغل الزمخشري براعته البلاغية ومعرفته بالعربية لخدمة ونشر مذهب المعتزلة، وتأويل ما يخالفه، يقول ابن خلدون: «ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب الكشاف للزمخشري من أهل خوارزم العراق، إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة»⁽¹⁾ لأنه يدس ما يدعو إليه فلا يعرف ذلك إلا من فطن وأن هناك من «بحثوا عليه وبيّنوا دسائسه وأفردوها بالتصنيف ومن رسخت قدمه في السنة وقرأ طرفاً من اختلاف المقالات انتفع بتفسيره ولم يضره ما يخشى من دسائسه»⁽²⁾؟ وهذا يتبين في:

أ- اعتماده على المعاني اللغوية كتفسير الرؤية بالرجاء فيقول: والذي يصح معه أن يكون من قوله الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء. ومنه قول القائل: وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدني نعماً⁽³⁾

ب- اعتماده على الأساليب البلاغية كالمجاز. مثل ت أويله اليد عند قوله تعالى ﴿بَلِّ

يَدَاهُ مَبْسُوطَتَيْنِ﴾ [سورة المائدة: 64] فيقول: «ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا

غل ولا بسط ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً»⁽⁴⁾.

ج- اعتماده على تأويل المحكم والمتشابهة فالحكم ما وافق المعتزلة، والمتشابهة ما خالف

(1) مقدمة ابن خلدون: (المكتبة التجارية، لبنان، د.ط، د.ت)، 95/2.

(2) لسان الميزان: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1390هـ-1971م)، 4/6.

(3) الكشاف: 663/4.

(4) المرجع السابق، 687/1.

المعتزلة كما في آية السابعة من سورة آل عمران، ومثّل لهما بقوله تعالى: ﴿لَا

تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٣٣﴾ [سورة

الأنعام:103] محكم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّهَا نَظِيرَةٌ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة القيامة:23] متشابه.

2- اعتزازه بالاعتزال والمعتزلة فيلقبهم بأهل العدل والتوحيد ويقحمهم في تفسيره، فيقول في مقدمة تفسيره: «رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العادلة الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية... حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أُملى عليهم (الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل)»⁽¹⁾.

3- نبزه للمخالفين للاعتزال واتهامهم بالجهل أو التجسيم، وحمل الآيات التي وردت في حق

اليهود والنصارى في حق مخالفيه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا

مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ [سورة آل عمران:105]،

«وقيل: هم مبتدعو هذه الأمة وهم المشبهة والمجبرة والحشوية وأشباههم»⁽²⁾.

4- قلة معرفته بالحديث وهي سمة عامة لأهل الرأي إلا القليل منهم؛ لذا تجد الكشاف مُلغى

بالأحاديث الضعيفة خاصة في فضائل السور، فقد اعتاد أن يجعل في آخر كل سورة حديثاً وينبذ الحديث الذي لا يتماشى مع مذهبه كحديث الرؤية الذي نبزه بالمرقوع⁽³⁾.

5- معرفته بالقراءات جعلت كتابه مصدراً لها خاصة الرازي. وإن كان يرد القراءة التي لا

توافق مذهبه⁽⁴⁾، وهذا من الشناعات التي وقع فيها. انظر كلامه عند قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمُ شُرَكَاءَهُمْ

لِيُرَدُّوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمُ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ

(1) الكشاف: المقدمة، ص3.

(2) المرجع السابق، 399/1.

(3) انظر: الكشاف: المقدمة، 43/1.

(4) المرجع السابق، 66/2.

وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿٣٧﴾ [سورة الأنعام: 137] .

6- الاستعانة بالقراءات المختلفة في التفسير لما فيها من المعاني فيقول عند قوله تعالى:

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

﴿٣٦﴾ [سورة آل عمران: 36] «تعظيما لموضوعها وتجهيلا لها بقدر ما وهب لها منه، ومعناه:

والله أعلم بالشيء الذي وضعت وما علق به من عظام الأمور، وأن يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فذلك تحسرت، وفي قراءة ابن عباس:

﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾ [سورة آل عمران: 36] على خطاب الله تعالى لها أي إنك لا

تعلمين قدر هذا الموهوب وما علم الله من عظم شأنه وعلو قدره وقرئ (وضعت) بمعنى ولعل الله تعالى فيه سرا وحكمة ولعل هذه الأنتى خير من الذكر تسلية لنفسها»⁽¹⁾.

7- استخدام أسلوب السؤال والجواب مما يثير القارئ ويحثه على الانتباه: مثال ذلك «فإن

قلت: فلم حذف الألف في الخط وأثبتت في قوله: ﴿بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾؟ قلت: قد اتبعوا في حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذي عليه وضع الخط لكثرة الاستعمال»⁽²⁾.

8- تفسيره بأصول التفسير المتبعة وذلك بتفسيره القرآن بالقرآن، أو بالسنة، أو بأقوال الصحابة والتابعين، أو بلغة العرب وذلك فيما لا يخالف مذهبه.

أولاً: تفسيره بالقرآن، كتفسيره قوله تعالى ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة: 4]

ومعناه: مالك الأمر كله في يوم الدين كقوله: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

﴿١٦﴾ [سورة غافر: 16] ⁽³⁾.

ثانياً: تفسيره بالحديث، عند قوله تعالى: ﴿مُكَلِّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ

(1) الكشاف: 356/1.

(2) المرجع السابق، 5/1.

(3) المرجع السابق، 55/1.

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

﴿سورة المائدة:4﴾ «وقرئ ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ [سورة المائدة:4] بالتخفيف، والإمساك على صاحبه أن لا يأكل منه، لقوله ﷺ لعدي بن حاتم: ((وإن أكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه))⁽¹⁾»⁽²⁾.

ثالثاً: تفسيره بأقوال الصحابة، كقول ابن عباس في الرشد عند قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [سورة النساء:6] وعن ابن عباس: «الصلاح في العقل والحفظ للمال»⁽³⁾.

رابعاً: تفسيره بأقوال التابعين، عند قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [سورة البقرة:238] «والقنوت أن تذكر الله قائماً، وعن عكرمة: كانوا يتكلمون في الصلاة فنهاها. وعن مجاهد: هو الركود وكف الأيدي والبصر»⁽⁴⁾.

خامساً: تفسيره بأقوال العرب وأشعارهم، كتفسير الضَّبْح في قوله تعالى: ﴿وَالْعَدِيدِ ضَبْحًا﴾ [سورة العاديات:1] «أقسم بخيل الغزاة تعدو فتضبح. والضبح: صوت أنفاسها إذا عدون». وعن ابن عباس أنه حكاه فقال: أح أح. قال عنتره: والخيل

(1) سنن أبي داود الطيالسي: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: 204هـ)، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، (دار هجر، مصر، ط1، 1419هـ-1999م)، حديث رقم (1123): 365/2. سنن النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ-1986م)، كتاب الصيد والذبائح، إذا وجد مع كلبه كلباً غيره، حديث رقم (4272): 183/7.

(2) الكشاف، 607/1.

(3) المرجع السابق، 473/1.

(4) المرجع السابق، 288/1.

تكدر حين تضبح في حياض الموت ضبحاً»⁽¹⁾.

ثانياً: منهج الرازي في مفاتيح الغيب:

1. مزج التفسير بالفلسفة: «معظم اهتمامات الرازي مُنصبة في علم الكلام والفلسفة حتى غلبت عليه الروح الكلامية والفلسفية في كتاباته في الفقه وأصوله وتفسير القرآن»⁽²⁾. ويقول الدكتور "حسين أتابي" عميد كلية الإلهيات في أنقرة: «إنه مزج التفسير بالفلسفة وإنه استوعب فلسفة أرسطو النقلية، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام، ونتيجة لما قام به الرازي أصبح علم الكلام فلسفة، ويمكن بعبارة أخرى أنه جعل تلك الفلسفة كلاماً، وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة... وأنه على ضوء فلسفة (أرسطو) التقليدية قد أعطى اتجاهها جديداً لعلم الكلام فأثر بذلك على الفكر»⁽³⁾.

2. جمع المسائل الغريبة في التفسير: يقول ابن خلكان عنه: «إنه جمع فيه كل غريب وغريبة»⁽⁴⁾. ويقول الرازي في وصيته: «فاعلموا أي كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب من كل شيء شيئاً لا أقف على كميته وكيفيته»⁽⁵⁾.

3. الاستطراد الزائد في المسائل، يقول: «اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة»⁽⁶⁾، ورحم الله رشيد رضا إذ يقول: «وقد أطال الفخر الرازي في استطرادات عديدة، ومسائل مستنبطة من لوازم للمعاني قريبة أو بعيدة، ولكنها تشغل مريد الاهتداء

(1) المرجع السابق، 693/4.

(2) فلاسفة الإسلام: فتح الله خليف، ص 295.

(3) مقدمة المطالب العالية، 8/1.

(4) التفسير والمفسرون، للذهبي، 209/1.

(5) شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، 41/7.

(6) مفاتيح الغيب: 15/1.

بالقرآن»⁽¹⁾.

4. لم يقطع في كثير من المسائل العظام التي ناقشها⁽²⁾، منها مسألة الصفات ويظهر هذا جلياً في مفاتيح الغيب⁽³⁾.
5. تقرير مناهج الآخرين وتوضيحها بغض النظر هل هي صواب أم خطأ⁽⁴⁾، فيورد الشبهات ولم يحقق في الرد عليها، يقول عنه الإيجي: «فإن هذا منشأً للشبهات التي طَوَّلَ به الكتب، وعدَّ ذلك تبخراً في العلوم»⁽⁵⁾.
6. كثرة النقولات في كل الفنون، ولقد شهد على نفسه بقوله: ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
7. قلة معرفته بالحديث فيستدل بالأحاديث الموضوعة والضعيفة⁽⁶⁾، ويرد الآحاد وقد يطعن في صحتها، ويؤول الأحاديث المتواترة والمشهورة وما اتفق عليه الجمهور. أما إذا وافقت على ما يريد فإنه يستدل بها ويعمل بظاهرها⁽⁷⁾.
8. إن نصوص النقل ظنية الدلالة لوجود الاحتمالات العشرة، لذا قدم العقل على النقل. انظر مطلب نظرية المعرفة⁽⁸⁾.
9. تركه للإسرائيليات والخرافات والأساطير التي ملأت كتب التفسير الأخرى لأنها لا

(1) تفسير المنار: مُجَّد رشيد بن علي رضا بن مُجَّد شمس الدين بن مُجَّد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: 1354هـ)، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990م) 88/1.

(2) في علم الكلام دراسة فلسفية، أحمد صبحي، 353/2.

(3) المرجع السابق، 353/2.

(4) المطالب العالمة، وهو المسمى في لسان اليونانيين (باثولوجيا)، وفي لسان المسلمين: علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية: فخر الدين الرازي (ت606هـ)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ-1987م)، 306/1-307.

(5) المواقف: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (دار الجيل، لبنان، ط1، 1997م)، 11/3.

(6) مفاتيح الغيب: 226/1.

(7) المرجع السابق، 64/17.

(8) المرجع السابق، 147/7.

تتفق مع تفكيره العلمي ونظره العقلي⁽¹⁾.

10. اهتمامه بعلم المناسبات بين الآيات أو بين السور.

11. اهتمامه بالجانب النحوي والبلاغي في بيان جمال النظم القرآني وما فيه من المعاني

إلى حد الاستطراد في بعض المسائل، ومثال على ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ

وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ ﴿١٠﴾ فِيهَا فَلَكَهٗمُ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ ﴿١١﴾ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ

وَالرَّيْحَانُ ﴿١٢﴾ [سورة الرحمن:10-12] فقد توسع في جمال النظم وما تحمله من

المعاني⁽²⁾.

12. تفسيره للقرآن بأصول التفسير المتبعة، وذلك بتفسيره القرآن بالقرآن أو بالسنة أو

بأقوال الصحابة والتابعين أو بلغة العرب وذلك فيما لا يخالف عقيدته وآراءه.

أولاً: بالقرآن: كتفسيره للمستقر عند قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ

وَمَتَعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ [سورة البقرة:36] «المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى ﴿إِلَىٰ

رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ﴿١٢﴾ [سورة القيامة:12] وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله

تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ [سورة الفرقان:24]، وَقَالَ تَعَالَى:

﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [سورة الأنعام:98]»⁽³⁾.

ثانياً: بالسنة: كتفسير الرسول ﷺ للقوة بالرمي عند قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا

أَسْطَظَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ﴾ [سورة الأنفال:60] «روي أنه ﷺ قرأ هذه الآية على المنبر وقال: ((ألا

إن القوة الرمي))⁽⁴⁾ قالها ثلاثاً»⁽¹⁾.

(1) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، (دار القلم، دمشق، ط3، 1429هـ-

2008)، ص491.

(2) انظر: مفاتيح الغيب، 29/ 83-84.

(3) المرجع السابق، 17/3.

(4) سنن أبي داود، باب من يغزو يلتمس الدنيا، 169/4، حديث رقم (2514)، ومسند الإمام أحمد،

ثالثا: بأقوال الصحابة: كما في تفسير المستقر «وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: المستقر هو القبر، أي قبوركم تكونون فيها.»⁽²⁾.

رابعا: بأقوال التابعين: كقوله عند قوله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمْعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [سورة التوبة: 47] فأما قوله: ﴿وَفِيكُمْ سَمْعُونَ لَهُمْ﴾ [سورة التوبة: 47] «ففيه قولان: الأول: المراد: فيكم عيون لهم ينقلون إليهم ما يسمعون منكم، وهذا قول مجاهد وابن زيد. والثاني: قال قتادة: فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم»⁽³⁾.

خامسا: بلغة العرب وأشعارهم: كقولهم إن الثياب قد يراد به النفس، كقوله عند قوله تعالى: ﴿وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ﴾ [سورة المدثر: 4] «وقد يجعل لفظ الثياب كناية عن النفس. قال عنتره: فشككت بالرمح الأصم ثيابه (أي نفسه)»⁽⁴⁾.

642/28، حديث رقم (17432)، وسنن الترمذي، باب ومن سورة الأنفال، 270/5، حديث رقم (3083).

(1) مفاتيح الغيب، 464/4.

(2) مفاتيح الغيب، 464/3.

(3) المرجع السابق، 64/12.

(4) مفاتيح الغيب، 698/30.

المطلب الثاني

أثر الزمخشري في الرازي وأثرهما على من أتى بعدهما

أولاً: أثر الزمخشري فيمن بعده بشكل عام:

لقد احتوى كشاف الزمخشري على صورة مكتملة لمذهب المعتزلة وكثير من الفنون كالتفسير والبلاغة والنحو والقراءات مما جعله مرجعاً مهماً لمعرفة الاعتزال ومصدرًا للمفسرين واللغويين، لذلك تجد كثيراً من كتب الكلام تستشهد بكتب الزمخشري، وكذلك كتب التفسير خاصة التي تهتم بالجانب اللغوي أو الجانب العقدي، والرازي خير مثال فقد نقل منه في كل الفنون.

وجاء البيضاوي الذي مزج بين الكشاف ومفاتيح الغيب قال الشيخ محي الدين شيخ زاده في مقدمته: «هذا كتاب عظيم الشأن غني عن البيان لخص فيه من "الكشاف" ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام»⁽¹⁾.

ويقول صاحب كشف الظنون عن تفسير البيضاوي: «لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان»⁽²⁾، وقال د. الذهبي عن تفسير النسفي: «هذا التفسير اختصره من تفسير البيضاوي ومن الكشاف للزمخشري»⁽³⁾. وقد آثره بعض المفسرين على غيره قال ابن حجر: «ومنهم من يرى مطالعة كتاب الزمخشري ويؤثره على غيره من السادة كابن عطية»⁽⁴⁾.

ويكفيك في معرفة أهمية الكشاف أن كثيراً ممن جاء من بعده اقتبس منه، واستشهد

(1) كشف الظنون، 186/1. وانظر: تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ)، 14/1.

(2) التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، 214/1.

(3) المرجع السابق، 305/1.

(4) لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (دار البشائر الإسلامية ط1، 2002م)، 8/8، رقم (7606).

به سواءً في القديم أو الحديث: وانظر البحر المحيط في التفسير⁽¹⁾، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون⁽²⁾. واللباب في علوم الكتاب⁽³⁾، ومحاسن التأويل⁽⁴⁾، والتحرير والتنوير⁽⁵⁾، وتفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)⁽⁶⁾، وإعراب القرآن وبيانه⁽⁷⁾، والتفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج⁽⁸⁾، وهؤلاء الذين ذكرتهم ممن أكثر الأخذَ عنه؛ وبهذا يظهر أهمية الكشاف في التفسير مع الحذر من اعتزاله.

ثانياً: تأثير الرازي بالزَمخشري من خلال تفسيريهما:

من أهم المراجع التي بين يدي الرازي كتاب الكشاف، ولقد استفاد منه كثيراً، ونقل عنه بالنص. وأثر الكشاف موجود داخل المفاتيح وقد شاهد ذلك كثير ممن درس الرازي أو تفسيره يقول د. العماري: «إن تفسير الكشاف كله مثبت في تفسير الرازي»⁽⁹⁾.

ويقول د. أحمد هندراوي: «ويمكنني بعد معايشة المسائل البيانية في التفسير الكبير، ومصاحبتهامدة من الزمان أن أقول: إن الإمام الرازي كان يعتمد في كثير من آرائه البيانية على الشيخ عبد القاهر الجرجاني، والزمخشري، وإن كان اعتماده، وتأثره بالزمخشري، يفوق العد»⁽¹⁰⁾.

-
- (1) أبو حيان مُجَّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ).
 - (2) أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ).
 - (3) أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: 775هـ).
 - (4) مُجَّد جمال الدين بن مُجَّد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ).
 - (5) مُجَّد الطاهر بن مُجَّد بن مُجَّد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ).
 - (6) مُجَّد رشيد بن علي رضا بن مُجَّد بن مُجَّد بماء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: 1354هـ).
 - (7) محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (المتوفى: 1403هـ).
 - (8) وهبة بن مصطفى الزحيلي (معاصر).
 - (9) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: علي مُجَّد حسن العماري، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر، د.ط، د.ت، ص 156.
 - (10) تفسير الفخر الرازي دراسة بلاغية تفصيلية، للدكتور أحمد عبد الغفار هندراوي هلال، (مكتبة وهبة، د.م، د.ط، 1999م)، ص 33.

وتقول: د/ فائزه سالم صالح يجيي: «أول ما يلفت الباحث من النواحي البلاغية في تفسير الفخر الرازي كثرة نقولاته عن الزمخشري... وينقل عن الكشاف بطريقتين إما بذكر اسمه وإما ينقل عنه كأنك تقرأ في الكشاف ولا يذكر مصدره، وضربت مثلاً على ذلك عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [سورة البقرة:19] فقد نقل الرازي حرفياً من الكشاف ولم يشر إلى نقله من الكشاف»⁽¹⁾.

وما يدل مدى استفادة الرازي من تفسير الكشاف فقد ذكره في مفاتيح الغيب أكثر من ألف ومائتين مرة فنقل عنه في القراءات واللغة والتفسير وقد ينقل عنه من غير ذكر مصدره، أما بالنسبة للصفات الإلهية فإنك تلاحظ تشابهاً كبيراً بين التفسيرين خاصة بالنسبة للصفات التي يتفق مع المعتزلة على تأويلها فتجد كلام الرازي تلخيصاً لما قاله الزمخشري ومن نقل عنهم من المعتزلة كأبي مسلم وغيره وإن لم يصرح في الغالب، وانظر عند تأويل الغضب أو الحياء بل إن قانونه المشهور في التأويل بالنسبة للصفات التي يسميها النفسية تجده يؤدي إلى نتيجة قريبة من تأويلات الزمخشري إلا أن الرازي يمتاز بالفهم الواسع والقدرة التي تجعله يستوعب المسألة ثم يخرجها بأسلوب آخر والنتيجة واحدة وإن اختلفت الصيغة.

ثالثاً: أثر الرازي بمن جاء من بعده:

إن بصمات الرازي على من جاء من بعده واضحة، فكتبه أصبحت مرجعاً للمتكلمين، ومصدراً أساسياً لهم سواء الذين مزجوا الكلام بالفلسفة أو الذين لم يتوسعوا في العلوم الفلسفية. يقول ابن خلدون: «وبما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في

(1) علم المعاني في التفسير الكبير للفخر الرازي وأثره في الدراسات البلاغية: فائزة صالح يجيي أحمد، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في علم البلاغة، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى)، ص572-583.

الطبيعيات والإلهيات ... وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي⁽¹⁾ - رحمه الله - وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم»⁽²⁾.

ويقول الدكتور "حسين أتابي" عميد كلية الإلهيات في أنقرة: «إنه مزج التفسير بالفلسفة وإنه استوعب فلسفة أرسطو النقلية، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام، ونتيجة لما قام به الرازي أصبح علم الكلام فلسفة، ويمكن بعبارة أخرى أنه جعل تلك الفلسفة كلاماً، وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة... وأنه على ضوء فلسفة (أرسطو) التقليدية قد أعطى اتجاهها جديداً لعلم الكلام فأثر بذلك على الفكر»⁽³⁾.

قال الشيخ "محي الدين شيخ زاده" على تفسير البيضاوي في مقدمته: «وتفسيره عظيم الشأن غني عن البيان لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام»⁽⁴⁾.

وانظر (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للبيضاوي. و(مدارك التنزيل وحقائق التأويل) للتقي. و(لباب التأويل في معاني التنزيل) للبخازن و(البحر المحيط) لأبي حيان، وغيرها من كتب التفسير.

(1) هو: أبو حامد الغزالي ت 505هـ: مُجَدِّدٌ بن مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن أحمد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله، لقي الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه ثم فوض إليه الوزير تدريس مدرسته النظامية بمدينة بغداد، وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون منها ما هو أشهرها كتاب الخلاصة في الفقه، ومنها "إحياء علوم الدين" وهو من أنفس الكتب وأجملها، وله في أصول الفقه "المستصفى" وله المنحول والمنتحل في علم الجدل، وله تهافت الفلاسفة، ومحك النظر، ومعيار العلم والمقاصد والمضنون به على غير أهله، والمقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، ومشكاة الأنوار، والمنقذ من الضلال، ثم ألزم بالعود إلى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية، فأجاب إلى ذلك بعد تكرار المعاولات، ثم ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه، واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين. وفيات الأعيان 416/4-418، والوافي بالوفيات 211/1، وهداية العارفين 81-79/2.

(2) مقدمة ابن خلدون، ص 436.

(3) مقدمة المطالب العالية، 8/1.

(4) تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل: حاشية الشيخ محي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، 14/1. وانظر: كشف الظنون، 168/1.

أما كتب الكلام فهناك كتب تعد تلخيصاً واختصاراً لكتبه، فكتاب (المواقف) للإيجي، و(طوالع البيضاوي)، و(شرح المقاصد) للسعد تُعدُّ نموذجاً على ذلك مع الاستدراك منهم لبعض مواقفه ونقده في بعض المسائل. يقول الدكتور "صالح موسى شرف": «إن السعد في مقاصده ينقل كثيراً من كتاب المواقف ومن المطالب العالية، ومن كتاب الشفاء والنجاة والقانون لابن سينا»⁽¹⁾.

وتوسعه الزائد خاصة مع الفلسفة جعل كثيراً من المتكلمين ينقده بشدة كابن التلمساني والسنوسي وغيرهم، وهذا التوسُّع من الرازي أوجد ردة فعلٍ وهي العودة إلى المذهب الأشعري بأفكاره العامة التي انتقل المذهب فيها بعد ذلك إلى مرحلة التلخيص والتهذيب، واتخاذ بعض كتب الغزالي كالاقتصاد والقواعد وأساس التقديس للرازي منهجاً عاماً، وجاءت بعض المتون بعد ذلك لتثبيت هذا المنهج ككتب السنوسي الكبرى والصغرى، وجوهرة التوحيد للقائي والخريدة للدرديري مع الاستفادة من كتب الرازي في الرد على المخالفين.

رابعاً: نقد الرازي للكشاف:

من أهم مصادر الرازي الكشاف، وقد بينا مدى تأثيره بالزمخشري، إلا أن له انتقادات عليه من حيث العموم، كانتقاده لمذهبه المعتزلي، أو من حيث الخصوص، كانتقاده عندما يبالغ في الغلو من شأن المعتزلة، فيحصر الإسلام فيهم، ويخرج مَنْ خالفهم من دائرته، كقول الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19] «فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيهه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام وهذا بين جلي كما

(1) شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (المتوفى: 791)، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، تصدير: صالح موسى شرف، (دار المعارف النعمانية، باكستان، 1401هـ-1981م)، 15/1.

تري»⁽¹⁾.

فيرد عليه **الرازي** ويتهمه بأنه مسكين فضولي؛ لم يشم رائحة العلم، فيقول: «ولقد خاض صاحب (الكشاف) هاهنا في التعصب للاعتزال وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الأشياء إلا أنه فضولي كثيرا الخوض فيما لا يعرف، وزعم أن الآية دلت على أن من أجاز الرؤية، أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، والعجب أن أكابر المعتزلة وعظماؤهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنه لو كان مرثيا لكان جسما، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع، فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من أين وجد ذلك»⁽²⁾.

وعلى كل فقد انتقد الفخر الرازي الزمخشري من عدة نواح:

1. **من الناحية العقديّة:** الرازي له انتقادات قوية على المعتزلة في جميع المسائل الكلامية ويدخل الزمخشري فيها وله انتقادات خاصة **للزمخشري كقوله** عند مسألة الاستواء في سورة طه: «لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: «استوى فلان على العرش يريدون مَلَكًا، وإن لم يقعد على السرير ألبته»⁽³⁾.

فيرد عليه **الرازي** «لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنية فإنهم أيضا يقولون المراد من قوله: فاخلع نعليك [طه: 12] الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور فعل»⁽⁴⁾.

2. **من الناحية اللغوية:** وذلك عندما اشتق **الزمخشري** الصلاة من الصلويين يقول في

(1) الكشاف: 373/1.

(2) مفاتيح الغيب: 179/7.

(3) الكشاف، 54/3.

(4) مفاتيح الغيب: 7/22.

الكشاف وحقيقة صلى: «حرّك الصلوتين؛ لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده»⁽¹⁾.

فيرد عليه الرازي بقوله: «أن هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب (الكشاف) يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دوراناً على ألسنة المسلمين، واشتقاقه من تحريك الصلوتين من أبعد الأشياء اشتهاراً فيما بين أهل النقل، ولو جوزنا أن يقال: مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره، ثم إنه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الأحاد لكان مثله في سائر الألفاظ جائزاً، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تتبادر أفهامنا إليه من المعاني في زماننا هذا، لاحتمال أنها كانت في زمان الرسول موضوعة لمعان آخر، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني، إلا أن تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة، فلما كان ذلك باطلاً بإجماع المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل»⁽²⁾.

3. من ناحية النكت البلاغية: كقول الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿تَخُنْ خَلْقَهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ [سورة الإنسان: 28]، وحقه أن يجيء بيان، لا بإذا»⁽³⁾.

فيرد عليه الرازي بقوله: «واعلم أن هذا الكلام كأنه طعن في لفظ القرآن، وهو ضعيف لأن كل واحد من (إن) و(إذا) حرف الشرط، إلا أن حرف (إن) لا يستعمل فيما يكون معلوم الوقوع، فلا يقال: إن طلعت الشمس أكرمتك، أما حرف (إذا) فإنه يستعمل فيما كان معلوم الوقوع، تقول: آتيتك إذا طلعت الشمس، فهاهنا لما كان الله تعالى عالماً بأنه سيجيء وقت يبدل الله فيه أولئك الكفرة بأمثالهم في الخلق وأضدادهم

(1) الكشاف، 82/1.

(2) مفاتيح الغيب: 275/2.

(3) الكشاف: 676/4.

في الطاعة، لا جرم حسن استعمال حرف إذا»⁽¹⁾.

4. من الناحية الأدبية والأخلاقية: وذلك عندما انتقد الزمخشري الصوفية بقوله فيهم:

«وإذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله، ولا يدري ما محبة الله. وما تصفيقه وطربه ونعرتة وصعقته إلا أنه تصوّر في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسامها الله بجهله ودعارته، ثم صفق وطرب ونعر وصعق تصوّرها، وربما رأيت المنّي قد ملأ إزار ذلك المحب عند صعقته، وحمقى العامة على حواليه قد ملؤا أدرانهم بالدموع لما رققهم من حاله»⁽²⁾.

فيرد عليه الرازي فيقول: «خاض صاحب (الكشاف) في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى وكتب هاهنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش فهب أنه اجتراً على الطعن في أولياء الله تعالى فكيف اجتراً على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى، نسأل الله العصمة والهداية»⁽³⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 761/30.

(2) الكشاف: 382/1.

(3) مفاتيح الغيب: 198/8.

الفصل الثاني مقدمات في الصفات

المبحث الأول الأسس التي بنى عليها المتكلمون منهجهم

تمهيد:

الأسس لغة: «الأس والأسس والأساس: كل مبتدئ شيء. والأس والأساس: أصل البناء، والأسس مقصور منه، وأسست داراً إذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها، وهذا تأسيس حسن. وأس الإنسان وأسه أصله، وقيل: هو أصل كل شيء»⁽¹⁾.

والمقصود هنا بالأسس الأصول والوسائل التي اعتمد عليها المتكلمون لتبرير آرائهم. لأنه ما من رأي قام في المجتمعات وأصبح له وجوداً وأثراً في الناس إلا وله أصل قام عليه، وقَعَدَ له أصحابه ما يبرره حتى يتسنى قبوله، ولما رأى المتكلمون موقفهم من الصفات يقوم على التأويل مع جود التفاوت بينهم فيه، وضعوا أسساً بنو عليها منهجهم في التعامل مع صفات الله **عَزَّ وَجَلَّ**، ومن هذه الأسس:

نظرية المعرفة، والغاية منها معرفة الله معرفة يقينية، ولا يقين عندهم إلا بالعقل، فوجب معرفة الله وصفاته عن طريق العقل.

والأساس الثاني: الاستدلال على وجود الله تعالى، فأثبتوا وجوده بدليل الحدوث⁽²⁾ وكونه مخالفاً للموجودات. وعليه نفى المعتزلة قيام الصفات بالذات، وأنكر المتكلمون قيام الصفات الفعلية حتى لا يكون الله محلاً للحوادث، واستعانوا على ما اعتمدوا من تصور للصفات على المحكم والمتشابه، فما وافق مذهبهم فهو المحكم وما خالفه فهو المتشابه، أو استعانوا بمظلة المجاز، فما وافق عقولهم فهو الحقيقة وما خالفها فهو المجاز. وقد ناقشنا هذه الأسس وعلاقتها بالصفات تحت أربعة مطالب:

(1) انظر: لسان العرب، ابن منظور، 6/6.

(2) والحدوث هو حصول الشيء بعد أن لم يكن، والحادثة ما كان لوجوده ابتداءً.

المطلب الأول نظرية المعرفة

أعظم شيء هو معرفة الله تعالى، وطريق ذلك كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لأن الله أعلم بنفسه، وكلامه أصدق قيلاً وأحسن حديثاً. ولقد حاولت البشرية منذ زمن بعيد الوصول إلى المعرفة من غير هدي من الله فضلت سواء السبيل، بل إن المعرفة المزعومة التي أتت من قبل البشرية كانت سبباً في إفساد المعرفة الحقيقية؛ لأن «الفلسفة اليونانية في عالم العقيدة فلسفة وثنية... وإنما لا نقيم عقيدتنا على فكر بشري مهما كان هذا الفكر عبقرياً»⁽¹⁾، لذلك كان أبعدهُ الناس عن الصواب في توحيد الله تعالى أهل الفلسفة.

ونظرية المعرفة موجودة في كتب المتكلمين تأثروا بها على صبغتها المختلطة، كما نرى في مقدمة كتب القاضي عبد الجبار وكتب الباقلاني⁽²⁾ ومن جاء من بعد هم؛ انظر مقدمة أصول الدين للبغدادي، ومحصل أفكار المتقدمين للرازي والمواقف للإيجي فنراهم يبدوون أولاً بالعلم وتعريفه وأنواعه وغاياته. قبل أن تظهر كعلم مستقل⁽³⁾

وتدور نظرية المعرفة حول: تفسير المعرفة، وإمكاناتها، وأصلها، وطرق معرفتها ومصادرها، ومناهج البحث فيها.

وقد تكلم الزمخشري عن المعرفة بصورة مجملة وطبقها من غير ذكر أصولها، بخلاف الرازي الفيلسوف المتكلم الذي فصل في تعريفها واختلاف الناس فيها وفي أنواعها وغايتها وعلاقتها بأسماء الله تعالى وصفاته.

(1) الإسلام والعقل: الامام عبد الحليم محمود، (دار المعارف، ط2، د.ت)، ص132.

(2) إن كلاً من الباقلاني والقاضي عبد الجبار أخذوا من معين واحد في مسألة العلم تأثراً بأبي علي الجبائي وأبنته أبي هاشم انظر: الإتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، ط4، 1998م)، ص59.

(3) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، (دار الفرقان للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1424هـ-2004م)، ص66.

أولاً: الكشف ونظرية المعرفة:

هناك خلاف عند المتكلمين والفلاسفة حول العلاقة بين المعرفة والعلم فبعضهم يرى أن العلم هو المعرفة ويرى آخرون غير ذلك، أما بالنسبة للزخشي فيرى أن العلم هو المعرفة، فيقول: «ومعنى العلم المعرفة»⁽¹⁾، ويذكر مدارك المعرفة عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ [سورة الحج:8]، «وقيل: الأول في المقلدين والمراد بالعلم: العلم الضروري. وبالهدى: الاستدلال والنظر؛ لأنه يهدي إلى المعرفة، وبالكتاب المنير: الوحي، أي يجادل بظن وتخمين، لا بأحد هذه الثلاثة»⁽²⁾.

ويرى أن حصول المعرفة بعد النظر تكون كسبية، وفي اليوم الآخر تكون اضطرارية فيقول: «وأن يهدد أعداءه بما سيربهم الله من آياته التي تلجئهم إلى المعرفة، والإقرار بأنها آيات الله. وذلك حين لا تنفعهم المعرفة. يعني في الآخرة»⁽³⁾.

ويرى أيضاً أن المعرفة عن طريق النظر⁽⁴⁾ هو السلوك السوي للموحدين فيقول عند قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الذاريات:20] «الموحدين الذين سلكوا الطريق السوي البرهاني الموصل إلى المعرفة، فهم نظارون بعيون باصرة وأفهام نافذة»⁽⁵⁾.

وأن الموجب للمعرفة العقل قبل الشرع، ولا يشترط بعثة الرسل وإنزال الكتب. فيقول عند قوله تعالى ﴿قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا

(1) الكشف: 227/1.

(2) المرجع السابق، 147/3.

(3) المرجع السابق، 395/3.

(4) والنظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية، أو ظنية، ليتوصل بها إلى تحصيل علم، أو ظن "3، وقال: «النظر ترتيب تصديقات، ليتوصل بها إلى تصديقات آخر». انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين، محمد بن عمر الخطيب الرازي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د.ط، د.ت)، ص40.

(5) الكشف: 402/4.

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ [سورة البقرة: 38] «وأنه إن لم يبعث رسولاً ولم ينزل كتاباً كان الإيمان به وتوحيده واجباً لما رُكِبَ فيهم من العقول ونُصِبَ لهم من الأدلة ومكَّنهم من النظر والاستدلال»⁽¹⁾.

وأن الحجة لازمة على الناس لأن الأدلة العقلية بين أيديهم فيقول: عند قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [سورة الإسراء: 15] «قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل، لأنَّ معهم أدلة العقل التي بها يُعرَفُ الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها لا يصح إلا بعد الإيمان.

وبعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة، لئلا يقولوا: كنا غافلين، فلولا بعث إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل»⁽²⁾.

ويؤكد ذلك بأن وظيفة الرسل هي التنبيه كما يراه المعتزلة، فيقول: «قلت: الرسل منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر كما يرى علماء أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع، فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميماً للإلزام الحجة لئلا يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سنة الغفلة وينبهنا لما وجب الانتباه له»⁽³⁾.

حتى الرسل -عليهم السلام- ما عرفوا الله إلا عن طريق العقل والنظر، فيقول عن إبراهيم عليه السلام عند قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [سورة البقرة: 131] «قال له: أسلم أخطر ببالك النظر في الدلائل المؤدية إلى المعرفة والإسلام (وقال أسلمت) أي فنظر وعرف. وعن عيسى عليه السلام عند قوله تعالى: ﴿وَجِئْتَكُمْ

(1) المرجع السابق، 158/1.

(2) الكشاف، 611/2.

(3) المرجع السابق، 625/1.

بِعَايَةِ مَنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ۝ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿﴾ حيث هداه للنظر في أدلة العقل والاستدلال»⁽¹⁾.

وأن محمداً ﷺ نهي عن عبادة الأوثان بأدلة العقل، وأنه عرف ربه بالعقل وأن الشرع إذ وافق العقل يكون للاعتضاد لا الاعتماد وأن العقل كاف للمعرفة⁽²⁾: عند قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأَمَرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [سورة غافر: 66].

لذلك استدل على وجود الله وعلى إثبات الصفات بالأدلة العقلية، وإن كان ذلك عند تفسير الآيات المناسبة للصفات، فيعضد الدليل⁽³⁾ العقلي بالسمعي، وهذا لا مانع عند المتكلمين إذا ناسب الدليل السمعي منهجهم أو يتأولونه حسب منهجهم.

وكذلك يرى المعتزلة والزمخشري إمكانية معرفة الأحكام بالعقل وإن لم يرد دليل شرعي «لأن معرفة حسن الأشياء وقبحها يرجع إلى ذاتها، فالعقل بإمكانه الاستقلال بمعرفة الحسن والقبيح وإن لم يبعث الله رسلاً»⁽⁴⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب ونظرية المعرفة:

ذكرنا رأي صاحب الكشاف في المعرفة، أما بالنسبة للرازي الفيلسوف فإن منهجه التوسع بذكر مقدمات وآراء الناس فيها، وعلاقة المعرفة بالتوحيد، وغير ذلك، فيذكر أن الناس ينقسمون إلى فريقين حول صحة المعرفة، فيقول: «الناس فريقان منهم من أقر بالعلوم الحسية كعلمنا بأن النار حارة، والشمس مضيئة والعلوم البديهية كعلمنا بأن النفي والإثبات

(1) المرجع السابق، 216/1.

(2) المرجع السابق، 182/4.

(3) الدليل: هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة المطلوب، أو أنه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. انظر: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال بنت عبد العزيز العمرو، (د.ن، د.م، د.ط، د.ت)، ص220.

(4) انظر: الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، 81/1.

لا يجتمعان، ومنهم من أنكرها، والمنكرون هم السفسطائية، والمقرون هم الجمهور الأعظم»⁽¹⁾.

ثم المقرون بها اختلفوا حول مسمى العلم وعلاقته بالمعرفة، هل هو المعرفة أو غيرها؟ فذكر أقوالاً للمتكلمين من معتزلة وأشاعرة وفلاسفة وضَعَفَها جميعاً وذكر وجهة تضعيفها بعد ذلك.

ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة رأى «أن ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا، فلا حاجة في معرفته إلى معرف»، وما دام العلم بديهيًا فحصول المعرفة تكون ضرورية⁽²⁾.

وقد يرى أن المعرفة تكون كسبية لا ضرورية⁽³⁾، عند قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة البقرة: 78].

ولأهمية معرفة الله تعالى جعلها المتكلمون أول الواجبات يقول الرازي: «اتفق المتكلمون على أن أول الواجبات معرفة الله تعالى، أو النظر في معرفة الله أو القصد إلى ذلك النظر على الاختلاف المشهور فيما بينهم»⁽⁴⁾ لأن الواجبات متوقفة عليها⁽⁵⁾.

وشرط المعرفة اليقين فيقول عند قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ [سورة الأعراف: 184] «أمر بالفكر والتأمل والتدبر والتروي لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفانا حقيقيا تاما»⁽⁶⁾، ولا يتم اليقين إلا بعد الشك أو زوال الشبهة.

(1) مفاتيح الغيب: 410/18.

(2) حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري وبالتولد عند المعتزلة. انظر: محصل أفكار المتقدمين ص 47.

(3) مفاتيح الغيب: 565/3.

(4) المرجع السابق، 217/22.

(5) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد: لأحمد بن محمد العدوي الشهير الدرديري، (دار مكتب الهلال، بيروت)، ص 17.

(6) مفاتيح الغيب: 62/15.

و«اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقاً بالشك وقوله تعالى: ﴿وَلْيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة الأنعام:75] كالغرض من تلك الإراءة فيصير تقدير الآية نزي إبراهيم ملكوت السماوات والأرض لأجل أن يصير من الموقنين. فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل، وجب أن تكون تلك الإراءة عبارة عن الاستدلال»⁽¹⁾. ويرى أن طريق المعرفة هو: «الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [سورة النحل:78]»⁽²⁾.

ثم تتوسع عنده المعارف بالتدرج ويرتقى إلى أن يصل إلى أعلى الرتب فتتم المعرفة ابتداءً من الحسية إلى العقلية ثم إلى الكشفية، وخص المعرفة بالعقلية والكشفية فيقول: «ولتحصيل الهداية طريقان: أحدهما: طلب المعرفة بالدليل والحجة، والثاني: بتصفية الباطن والرياضة، أما طرق الاستدلال فإنها غير متناهية لأنها لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل إلا وتلك الذرة شاهدة بكمال إلهيته»⁽³⁾.

فالمعرفة العقلية: هي معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال، وذلك بتركيب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركيبها إلى استعلام المجهولات⁽⁴⁾.

فيقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ

(1) مفاتيح الغيب: 37/13.

(2) المرجع السابق، 422/2.

(3) المرجع السابق، 26/1.

(4) المرجع السابق، 482/21.

مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٦﴾ [سورة البقرة: 164].
«دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن
التقليد ليس طريقاً ألبتة إلى تحصيل هذا الغرض»⁽¹⁾.

ويؤكد أهمية المعرفة فيقول: «لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر
والاستدلال»⁽²⁾.

بل جعل معرفة الله بالنقل، وقال: «هذا من باب الحماقة المفرطة لأن صحة القرآن
وصحة نبوة الأنبياء مفرعة على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله
عقل يفهم ما يتكلم به»⁽³⁾.

وزاد هذا الاستدلال قوة حيث جعل الاستدلال به في أعلى الرتب عند قوله تعالى:
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ
﴿١٧٠﴾ [سورة آل عمران: 190] يقول: «دلت الآية على أن أعلى مراتب الصديقين التفكير في
دلائل الذات والصفات وأن التقليد أمر باطل لا عبرة به ولا التفات إليه»⁽⁴⁾.

بل زاد على ذلك حيث جعل معارف الأنبياء استدلالية، وذلك عند قوله تعالى:
﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ
﴿٧٦﴾ . يقول: «تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء برهم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما
احتاج إبراهيم إلى الاستدلال»⁽⁵⁾.

وأول قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ [سورة الإسراء: 15]

(1) مفاتيح الغيب: 162/4.

(2) المرجع السابق، 46/13.

(3) المرجع السابق، 584/27.

(4) المرجع السابق، 112/9.

(5) المرجع السابق، 46/13.

بتأويلين بعيدين: **الأول**: أن المراد بالرسول: «العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل. **والثاني**: أن نخصص عموم الآية فنقول: المراد وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع»⁽¹⁾.

وحجته بالإستدال على معرفة الله بالعقل دون النقل: «أن المطالب على ثلاثة أقسام قسم منها لا يمكن الوصول إليه بالسمع وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته وصحة المعجزات، وقسم منها لا يمكن الوصول إليه إلا بالسمع وهو وقوع كل ما علم بالعقل جواز وقوعه وقسم ثالث يمكن الوصول إليه بالعقل والسمع معاً، وهو كالعلم بأنه واحد وبأنه مرئي»⁽²⁾.

والموجب للمعرفة العقل لا الشرع موافقاً للمعتزلة ومخالفاً للأشاعرة، قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع، وقال: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع»، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 15]، فقال: «هذا الاستدلال ضعيف، وبيانه من وجهين: الأول: أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة، وهذا باطل فذاك باطل». ثم قال بعد ذلك: «فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا»⁽³⁾.

وعندما رأى أن المعرفة العقلية لا توصل إلى معرفة الله تعالى خطأ من زعم أن أول الواجبات القصد إلى النظر الصحيح فقال: «وبهذا تبين خطأ قول من زعم أن أول الواجبات القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»⁽⁴⁾ فلجأ إلى المعرفة

(1) مفاتيح الغيب: 313/20.

(2) المرجع السابق، 359/32.

(3) المرجع السابق، 312/20-313، وانظر: 185/1، 88/11.

(4) نهاية العقول في دراية الأصول، للإمام فخر الدين بن عمر الرازي، (543-606هـ)، تحقيق: سعيد عبد لاله فودة، (دار الذخائر، بيروت، ط1، 1431هـ، 2015م)، ص14.

عن طريق الكشف⁽¹⁾، واعتبر المعرفة العقلية وسيلة للمعرفة الكشفية لأن الذوق فوق العلم، كما قال شيخه الغزالي⁽²⁾.

وما قاله الرازي حول النفس يرجع إلى البيئة الشرقية التي كانت تربط النفوس بالنجوم وتؤمن بحياة النجوم وتأثيرها في الكون وعلاقتها بالنفوس أو العقول، وكتابه المباحث المشرقية وكتابه أسرار النجوم حَيَّرَ شاهدٍ على ذلك. وقال في (المطالب العالية): «والذي يدل على أن الأفلاك والكواكب أحياء عاقلة...»⁽³⁾، وأنها تفيض العلوم على النفوس التي ترتقي في المعارف إلى حد المعرفة بالفعل⁽⁴⁾ وذلك بالتدرج بأربع مراتب:

فالأولى: الارتقاء: كون النفس مستعدة لقبول هذه المعارف.

والثانية: أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية وهي المسماة بالعقل.

والثالثة: أن يحاول ذلك الإنسان تركيب تلك البديهيّات: ويتوصل بتكبيها إلى

تعرف المجهولات الكسبية.

والرابعة: أن تكون تلك المعارف القدسية والجلاليا الروحانية حاضرة بالفعل، ويكون

جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف، مستضيئا بها، مستكملا بظهورها فيه⁽⁵⁾.

(1) «الكشف في اللغة: رفع الحجاب وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمر الحقيقية وجودا وشهودًا». انظر: **التعريفات**، للجرجاني، ص184.

(2) **مشكاة الانوار**، أبو حامد مُجَدِّد بن مُجَدِّد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: أبو العلا عفيفي (الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، د.ت)، ص82.

(3) **المطالب العالية**، فخر الدين الرازي، 336/7.

(4) وترتيبه للنفس هو نفس ترتيب ابن سينا حول النفس إذ قسمها إلى أربع مراتب: العقل الهيولي وهو الاستعداد المحض لقبول المعلومات، والعقل بالملكة هو استنباط العقل النظريات من الضروريات، والعقل المستفاد هو حصول النظريات مشاهدة. انظر: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصطفى عبد الرزاق (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة)، ص70. وانظر: **الرازي وآراؤه الكلامية**، مُجَدِّد صالح الزركان، (دار الفكر، بيروت، ط1، 1963م)، ص491.

(5) **مفاتيح الغيب**: 140/13.

أو يعبر عنها بالقوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هي هي⁽¹⁾... «وهذه القوة من تلقيح الجواهر القدسية والأرواح المجردة الإلهية»⁽²⁾، التي تعتبر للأرواح كالأب فتمده بالمعارف⁽³⁾، وأعظمها الفلك الأعظم مع العلم أنه يرى أن هذا رأي الصابئة وعبدة النجوم: «وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة إليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين»⁽⁴⁾. أو يستمدونها من البشر الذين تالأت نفوسهم بالمعرفة. ف «تصير النفس كالمرآة التي يتجلى فيها قدس الملكوت ويظهر فيها جلال اللاهوت ورئيس هذه المعارف والجللاء، معرفة توحيد الله بحسب ذاته وصفاته وأفعاله»⁽⁵⁾.

تعليق الباحث:

لما توسعت رقعة الدولة الإسلامية واختلط بأصحاب الديانات السابقة والمدارس الفلسفية التي كان لها تصورات للمعرفة من حيث إمكانها وعدمها، والتي تقوم على تقسيم الوجود إلى مطلق ومقيد، أو واجب وممكن، ووضعوا الأول في مرتبة أعلى من الثاني، أو اعتبروا الأول هو الوجود الحقيقي والثاني زائفاً.

هذه النظرة طبقوها على معرفة الله تعالى وصفاته، ابتداء من فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ومن تأثر بهم من فلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا⁽⁶⁾، ثم انتقلت هذه الفكرة إلى المتكلمين وخاصة المعتزلة ومتأخري الأشاعرة، ف «بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة، وتفرع عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة

(1) انظر: الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين، مُجَّد عثمان نجاتي، (دار الشروق، مصر، 1993) ص251.

(2) مفاتيح الغيب: 372/21.

(3) والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية. انظر: مفاتيح الغيب: 187/1.

(4) انظر: مفاتيح الغيب، 210/1.

(5) مفاتيح الغيب: 114/19.

(6) الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مُجَّد البهي، (دار وهبة، د.ط، 1966م) ص265.

عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك»⁽¹⁾، فاشتروا في طبيعة المعرفة الاعتقادية التي هي ميدانهم أن تكون في مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحي، أي ما يفيد اليقين⁽²⁾. ولا يقين إلا بالعقل.

والزمخشري والرازي تبنيا هذا المنهج بأن العقل أصل للنقل في إثبات الصفات بحجة أن كل ما يتوقف العلم به بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور⁽³⁾.

فالدليل النقلي متوقف على إثبات الرسالة وثبوت الرسالة متوقفة على المعجزة والمعجزة متوقفة على صفة القدرة والعلم والحياة إذ لا يمكن معرفة المرسل إلا بهذه الصفات وإثباتها بالسمع يستلزم الدور. وعليه قسموا مسائل علم الكلام إلى قسمين: ما لا يعلم إلا بالعقل، وما لا يعلم إلا بالسمع.

يقول **الرازي**: «وذلك لأن المسائل الأصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا إلى العلم بصحته، ومنها ما لا يكون كذلك. والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات، فإننا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الأنبياء، فكل مسألة هذا شأنها فإنه يمتنع إثباتها بالقرآن وإخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإلا وقع الدور.

وأما القسم الثاني: وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن إثباته بكلام الله وإخباره ومعلوم أن قيام القيامة كذلك، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله، فثبت أن الاستدلال على قيام القيامة بإخبار الله عنه

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي عن أبي جعفر السمعي، وهو من رؤوس الأشاعرة، (دار المعرفة، بيروت، 1379) 349/13.

(2) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، يحيى فرغل، ص206.

(3) محصل أفكار المتقدمين، الفخر الرازي، ص53. والدور كما عرفه الجرجاني هو: «توقف الشيء على ما يتوقف عليه». انظر: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال عبد العزيز، ص246.

استدلال صحيح»⁽¹⁾.

وتطرف الرازي⁽²⁾ فحكم على الدلالة السمعية أنها ظنية لوجود الاحتمالات العشرة⁽³⁾، وأن وصف القرآن بالهدى محصور على الشرائع⁽⁴⁾، وقدم المعرفة العقلية على السمعية؛ لأن العقل أصل، والسمع فرع، فإذا تعارضًا «فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معاً، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل. والأول باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزها عن المكان وحاصلاً في المكان وهو محال. والثاني: أيضاً محال لأنه يلزم رفع النقيضين معاً وهو باطل. والثالث: باطل لأن العقل أصل النقل فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسول لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل»⁽⁵⁾.

ومضمون تأويلات الزمخشري تدخل في هذه التقسيمات إلا أنه قال بها حالاً وإن لم يقلها لفظاً.

وتقديم العقل على السمع ناتج عن مقدمات:

الأولى: ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

الثانية: انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة. ونرد على هاتين المقدمتين بما يلي:

أولاً: لا نسلم على وجود التعارض بين السمع والعقل كما ذكر في المقدمة الأولى

(1) مفاتيح الغيب، 167/10.

(2) «ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل حين تسربت فكرة الدور منذ الجويني ومن جاء من بعده إلى بلغ هذا الاتجاه ذروته علي يد الرازي فزاد على ما قرره المعتزلة من الدور فكرة المعارض العقلي» انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، محمد حسن الشافعي، (إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط2، 1422هـ-2001م)، ص153. وانظر: الملل والنحل، 90/1.

(3) مفاتيح الغيب: 147/7.

(4) المرجع السابق، 21/2.

(5) المرجع السابق، 9/22.

فإذا كانا قطعيين فإن النص الصريح لا يناقض العقل الصحيح، أما إذا كان أحدهما قطعياً والآخر ظنيّاً فنقدم القطعي، أما إثبات التعارض بين العقلي والنقلي وتقديم العقلي مطلقاً فهذا خطأ.

ثانياً: القول بأن العقل أصل للنقل وأن الطعن في الأصل يلزم الطعن في النقل وإبطاله، فيقال له: ليس العقل أصلاً في ثبوت السمع ولا مفيداً لله تعالى صفة الكمال. فوحدانية الله تعالى وكمال صفاته ثابتٌ له، سواءً علمناها أو لم نعلمها.

ثالثاً: ليس كل ما يعرف بالعقل أصلاً للسمع، فالغزالي والرازي والآمدي من آرائهم أن العلم بالصانع يحصل بالاضطرار⁽¹⁾، وضعفوا الدليل العقلي في إثبات بعض الصفات كصفة السمع والبصر والكلام ولجأوا إلى السمع والكمال والإجماع.

رابعاً: إن دلالة السمع متفق عليها سواء كانت ظنية أو قطعية، أما دلالة العقل فغير متفق عليها، فكل واحد يدعي أن العقل الصحيح معه وهو يناقض الآخر، وكل واحد يقول: المقطوع كذا عكس ما يقطع به عقلٌ غيره⁽²⁾.

خامساً: أن الذي قالوا عنه إنه عقلي هو في الأصل امتداد لأفكار فلسفية قلدوا بها أفلاطون وأرسطو وغيرهم، فهل اتباع هؤلاء وتقليدهم أولى من اتباع السمع، وهل هؤلاء الكفار أعلم بالله من نفسه ومن رسوله؟

سادساً: إن قوله إذا تعارض السمع والعقل وجب تقديم العقل، يقال لهم: إذا تعارض السمع والعقل وجب تقديم السمع؛ لأن العقل مقدم على السمع ومصدِّقٌ له في كل ما أخبر به، والسمع لا يصدق العقل في كل ما أخبر به، فيكفيك من العقل أنه يعرفك

(1) درء تعارض العقل والنقل: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُجَدِّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: مُجَدِّد رشاد سالم (جامعة الإمام مُجَدِّد بن سعود، السعودية، ط2، 1411هـ-1991م)، 92/1.

(2) انظر الوحي والإنسان، قراءة معرفية: مُجَدِّد السيد الجليلند، (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت) ص100.

بصدق الرسول ثم يعزل نفسه ولأن العقل يدل على الرسول دلالة عامة وأن العقل يغلط كما يغلط الحس؛ فالعقل يزكي الرسول أو المفتي أو الطبيب ثم يسلم له الأمر⁽¹⁾.

فالسمع هو الدليل الأول والمعتبر في معرفة الله تعالى وصفاته؛ لأن الله تعالى أعلم بنفسه، ورسوله أعلم الناس بربه، والله سبحانه وتعالى أقام الحجة بالرسول لا بالعقل كما قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: 165] ونفى العذاب بعدم إرسالهم كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 15] لا كما أولهما الرمخشري والرازي.

وأخيراً أين اليقين عند المتكلمين وقد صدرت منهم عبارات تعبر عن ندمهم في خوضهم في علم الكلام، ووصية الرازي عند موته شاهد آخر على كساد علم الكلام. وشعره شاهد عليه:

نهاية إقدام العقول عقاباً وغاية سعي العلمين ضلالاً

أما قول الرازي الذي أثبت فيه ضعف الأدلة السمعية لوقوفها على الاحتمالات العشرة، و«لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة، لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلية والعقلية، وكان ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً.»⁽²⁾.

فرد على هذا القول من كلام الرازي إذ يقول ردّاً على تأويل المعتزلة للهداية: «فإنه

(1) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذري الصالحي الدمشقي (المتوفى: 792هـ)، تحقيق: أحمد شاکر، (وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط1، 1418هـ)، 169/1.

(2) مفاتيح الغيب: 139/7.

التزام لإضمار زائد، وهو خلاف اللفظ، ولو جاز فتح باب أمثال هذه الإضمارات لا نقلب النفي إثباتاً وإثبات نفيًا، ويخرج كلام الله عز وجل من أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يضم في الآية ما يشاء، وحينئذ يخرج الكل عن الإفادة»⁽¹⁾.

وقانونه هذا من أثر الفلاسفة عليه، قال الزركشي: «والدليل اللفظي يفيد اليقين وفاقًا لأكثر الفقهاء والمعتزلة، وقال صاحب الأبيكار والطوالع: تواتر عندنا، وخالف الفلاسفة والرازي لتوقفه على أحد الاحتمالات العشرة»⁽²⁾.

وبعد هذا كله يرى أن المعرفة العقلية لا توصل إلى معرفة الله تعالى، وإنما توصلنا إلى معرفة وجوده ودوام وجوده وصفاته الإضافية والسلبية⁽³⁾، و«العلم بحدوث العالم وافتقاره إلى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها، قادرا على الممكنات كلها، غنيا عن الحاجات كلها»⁽⁴⁾.

وهذه أمور موجودة بالفطرة أقر بها الكفار، قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ①﴾ [سورة الزخرف: 9] فهذه الآية تضمنت أن الكفار معترفون أن الله خالق قادر عليم وهذا ما توصل إليه المتكلمون.

أما الكشف الذي ادعاه لمعرفة الله تعالى فقد سلك فيه مذهب الإشراق. هو ظهور الأنوار العقلية، ولمعائها وفيضاتها على الأنفس الكاملة، عند التجرد عن المواد الجسمية⁽⁵⁾ والكشف: «هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الخفية الحقيقية

(1) المرجع السابق، 407/15.

(2) لقطة العجلان وبله الظمان: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، (دار العلوم والحكم، سوريا، د.ط، د.ت)، ص76-77.

(3) مفاتيح الغيب: 99/1.

(4) مفاتيح الغيب: 179/5.

(5) انظر: حكمة الإشراق للسهروردي ص298، نقلا عن المعجم الفلسفي للأستاذ مراد وهبة ص68.

وجودًا أو شهودًا»⁽¹⁾.

وهو: الاستكمال بالقوة العملية والترقي في درجاتها الأربعة، **أولها**: تهذيب الظاهر بالشرائع، **وثانيها**: تهذيب الباطن من الأخلاق الذميمة، **وثالثها**: تحلي بالصور القدسية الخالصة من الشكوك والأوهام، **ورابعها**: ملاحظة جمال الله سبحانه وتعالى وجلاله وقصر النظر إلى كماله⁽²⁾.

والرازي من المعجبين المتأثرين بابن سينا إذ قام بشرح بعض كتبه⁽³⁾ واستشهاده بها وتسميته بالشيخ الرئيس وكتابه المباحث المشرقية يبين مدى تأثر **الرازي** بابن سينا سواءً كان بالمعرفة العقلية أو بالمعرفة الذوقية الفلسفية⁽⁴⁾. ويرى د: **مُجَّد صالح الزركان**⁽⁵⁾ ود: **أحمد صبحي**⁽⁶⁾ أن مصدره ابن سينا⁽⁷⁾.

والكشف الفلسفي يقوم على نفي أسماء الله وصفاته لأنها تكثر وتركب وتخالف الوحدة وصارفة عن حقيقة التوحيد وتمنع الاستغراق في معرفة الله تعالى؛ لأن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقاً في معرفة الله تعالى⁽⁸⁾ والتوحيد يتحقق بكلمة (هو) حيث يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل، ونهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة، وهو أعظم المقامات لأن **قَوْلَ الدَّاكِرِ** «يا هو توجيه لحدقة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على

(1) التعريفات: للجرجاني، ص184. والكشف منه حق ما وافق الكتاب والسنة وهو ما يظهره الله لأولياته من كرامات ومنه ما هو باطل يقوم على الخيال وتزيين الشياطين.

(2) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق، تقديم: **مُجَّد حلمي عبد الوهاب**، (دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م)، ص69.

(3) انظر: **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية**، زركان، ص83-84..

(4) انظر: **الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين**: **مُجَّد عثمان نجاتي** ص252.

(5) **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية**، ص643.

(6) **في علم الكلام دراسة فلسفية**: **أحمد صبحي**، 341/2.

(7) **نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر على النبوة**: **إبراهيم هلال**، (دار النهضة المصرية، د.ط، د.ت)، ص129.

(8) **مفاتيح الغيب**: 136/1.

رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة⁽¹⁾، وإثبات الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا حقيقة له عند التحقيق فلا يوجد إلا في الذهن ولا يمكن أن يوجد في الأعيان كالإنسان المطلق. وعدم تقييد الله بأي وصف هو تصور ابن سينا الذي يقوم على نفي الأسماء والصفات حتى لا يتميز بوصف⁽²⁾

وبعد هذا الجهد الكبير من الرازي؛ نراه في الأخير «يثبت حيرته واتهامه العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة في مسائل خالف فيها الأشاعرة واختار التوقف:

- في مسألة رؤية الله تعالى أو العكس.
- في مسألة حدوث العالم أو قدمه.
- في مسألة الجبر الاختيار.

وبالأخير يسلم كما سلم شيخه الغزالي أن دليل الأولى هو أصح الأدلة الذي يرتكز على الأدلة السمعية فيقول: (علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق)) ويقول: رأيت في بعض أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل أما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله⁽³⁾.

ثم بعد ذلك؛ يندم على انشغاله بعلم الكلام وأن أصح وسيلة للمعرفة هي السمع. «قال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطوعاني مرتين، أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: «يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى»، وروي عنه أنه قال: «لقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فلم أجدها تروي غليلا، ولا تشفي عليلا، ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن. أقرأ في التنزيل ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [سورة محمد: 38]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 1]،

(1) المرجع السابق، 138/1-139.

(2) فلاسفة الإسلام: فتح الله خليف، ص 51-54.

(3) انظر المطالب العاليه 1/44، 43 والأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية: يحي فرغل، ص 232.

وأقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥٠﴾﴾ [سورة طه: 5]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [سورة النحل: 50] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [سورة فاطر: 10]«⁽¹⁾.

وهذا يؤكد صحة منهج أهل الإثبات الذين اعتمدوا على الكتاب والسنة في معرفة الله تعالى لأن الله تعالى أعلم بنفسه وكلامه أصدق قيلاً وأحسن فهو صاحب الحجة البالغة حديثاً ورسوله أعلم الخلق بربه، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [سورة الأعراف: 180] . لأنها متضمنة لصفات الكمال كما قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [سورة النحل: 60]، وهذا هو منهج السلف الصالح، وانظر كتب السنن وكتب الإعتقاد فكلها تثبت ما أثبت الله لنفسه بالكتاب والسنة. قال الإمام أحمد «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ ولا تتجاوز القرآن والحديث»⁽²⁾.

وقال نعيم بن حماد شيخ الإمام البخاري يقول: «من شبه الله بخلقه فقد كفر ومن أنكر ما وصف به نفسه فقد كفر وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها»⁽³⁾.

وقال ابن القيم رحمه الله: «كثيراً ما كان شيخ الإسلام رحمه الله يقول: من فارق الدليل ضل السبيل، ولا دليل إلا بما جاء به الرسول ﷺ»⁽⁴⁾.

-
- (1) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، 41/7
 - (2) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية (أكثر من 9000 موقف لأكثر من 1000 عالم على مدى 15 قرناً): أبو سهل محمد بن عبد الرحمن المغراوي، (المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، النبلاء للكتاب، مراكش، المغرب ط1، د.ت) 151/9.
 - (3) العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قأيمز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، (مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1416هـ-1995م)، ص172.
 - (4) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، (المتوفى: 751هـ)، (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت)، 83/1.

وقال بن أبي العز الحنفي: «فكيف يرام الوصول إلى علم الأصول، بغير اتباع ما جاء به الرسول؟! ولقد أحسن القائل:

أيها المغتدي لتطلب علما كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كي تصحح حكما ثم أغفلت منزل الأحكام

ونبينا ﷺ أوتي فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه، فبعث بالعلوم الكلية والعلوم الأولية والأخروية على أتم الوجوه، ولكن كلما ابتدع شخص بدعة اتسعوا في جوابها، فلذلك صار كلام المتأخرين كثيرا، قليل البركة، بخلاف كلام المتقدمين، فإنه قليل، كثير البركة، لا كما يقوله ضلال المتكلمين وجهلتهم: إن طريقة القوم أسلم، وإن طريقتنا أحكم وأعلم»⁽¹⁾.

(1) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، ص25.

المطلب الثاني

أدلة وجود الله

قبل أن يستدل المتكلمون على وجود الله وصفاته يمهدون بمقدمات على أساسها يثبتون وجود الله تعالى، وصفاته فيبدأون بتعريف العلم وتقسيمه ووسائل تحصيله، لأن أول واجب عندهم هو النظر أو القصد إلى النظر المفضي إلى العلم بحدوث العالم وإن له محدثاً قال القاضي عبد الجبار فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة⁽¹⁾، وأن لها محدثاً قديماً «لأن الموجود يتردد بين القدم والحدوث فلو كان القديم⁽²⁾ محدثاً لاحتاج إلى محدث فإما أن ينتهي إلى صانع قديم أو يتسلسل إلى ما لا نهاية وذلك يوجب ألا يوجد شيء من هذه المحدثات وقد عرف خلافه⁽³⁾.

واهتمام المتكلمين بدليل الحدوث وجعله من أهم المهمات ومن أصول الدين⁽⁴⁾ رداً على الدهرين المنكرين لوجود الله تعالى والقائلين بقدم الكون وعلى الفلاسفة القائلين بقدم العالم وأن فعل الله مختص بتصوير الأشياء وتركيبها كما يصنع النجار الخشب كما يرى أفلاطون، أو أن العالم قديم بصوره وتركيبه والله علة غائية للعالم بمعنى أن الله محرك له على سبيل العشق. كما يرى أرسطو⁽⁵⁾.

(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان (مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996م)، ص33.

(2) القديم: هو الذي ليس لوجوده ابتداء. انظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش - مُجد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت) ص401.

(3) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص118.

(4) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ-1950م)، ص5.

(5) انظر: التحقيق التام في علم الكلم: مُجد حسين الظواهري، (مطبعة حجازي بالقاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1357هـ-1939م)، ص6-40.

وبالرغم من جهود المتكلمين في الرد على الفلاسفة إلا أنهم سلموا لهم ببعض المقدمات كالقول بأن الله لا تحله الحوادث فقد استدل به الفلاسفة على قدم الكون لأنه لو حدث بعد أن كان معدوماً لكان الله محلاً للحوادث، واستدل به المتكلمون على حدوث الكون لأن ما كان محلاً للحوادث فهو حادث والكون حادث متغير يتكون من جواهر وأعراض. وأن للأجسام معانٍ أربعة لا تنفك عنها وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وأن العرض يحتاج إلى موضوع، وما احتاج إلى موضوع فهو متحيز مركب محدث؛ والحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل⁽¹⁾.

وعليه لا بد من محدث قديم مخالف للموجودات وقد استدل الزمخشري بدليل الحدوث وكذلك الرازي استدل به وأضاف أدلة أخرى وإن كان المعتمد عنده دليل الوجوب والإمكان.

أولاً: استدلال الزمخشري على وجود الله تعالى:

استدل الزمخشري على إثبات وجود الله بدليل الحدوث وقد ذكره بصور مختلفة عند بعض الآيات التي تتكلم عن قدرة الله تعالى منها:

1- إن هذه المخلوقات لا تقدر على إيجاد شيء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 21]

(1) انظر: الغنية أو المغني في أصول الدين: أبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري المعروف بالمتولي الشافعي، (المتوفى: 478هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، 1406هـ-1987م)، ص16. وتمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل: أبو بكر الباقلاني، ص220. والاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2004م)، ص25. المواقف: 617/2. وشرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني (المتوفى: 791هـ)، 182/1. وغاية المرام في علم الكلام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: 631هـ) للآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د.ط، د.ت)، ص16.

وذلك بتفكر الإنسان في خلقه وخلق ما فوقه وما تحته وأنه لا يقدر على إيجاد شيء منها، فيتيقن أنه لا بد لها من خالق عالم قادر⁽¹⁾، ويظهر هذا التردد في الأحوال المختلفة، والتغيير من هيئة إلى هيئة وصفة إلى صفة: أظهر دليل وأعدل شاهد على الصانع العليم القادر⁽²⁾.

2- إن هذه المخلوقات لا تصلح أن تكون آلهة لقيام دليل الحدوث فيها عند قوله تعالى:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ

الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾ [سورة الأنعام:76] فإبراهيم عليه السلام أرشد قومه إلى النظر في الكواكب

والشمس والقمر، وأنها لا تصح أن تكون رباً لقيام دليل الحدوث فيها وأن وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها⁽³⁾.

3- تسخير السحاب وتأليفه وإنزال المطر وإحياء الأرض وتقليب الليل والنهار، وما هذه

إلا براهين في غاية الوضوح على وجوده وثبوتيه، ودلائل منادية على صفاته، لمن نظر

وفكر وتبصر وتدبر⁽⁴⁾. وذلك عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْسِلُ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ

بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ

فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ

بِالْأَبْصَارِ ﴿٤٣﴾ [سورة النور:43].

4- استخدام أسلوب الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿٧﴾﴾

[سورة نوح:17]. «استعير الإنبات للإنشاء، كما يقال: زرعك الله للخير، وكانت هذه

الاستعارة أدل على الحدوث، لأنهم إذا كانوا نباتاً كانوا محدثين لا محالة حدوث

(1) الكشاف: 93/1.

(2) المرجع السابق، 486/3.

(3) المرجع السابق، 40/2.

(4) المرجع السابق، 246/3.

النبات»⁽¹⁾.

5- الجواهر⁽²⁾ والأعراض⁽³⁾: رغم أن الزمخشري بعيد عن المصطلحات الكلامية إلا إن لها نصيباً يسيراً في كشافه، ومنها لفظ الجوهر والعرض فيقول: «أخرج الجواهر والأعراض من العدم إلى الوجود، ثم أوقع التأليف مشحوناً بضروب الحكم التي يحار الفطن فيها من غير حذو على مثال واقتداء بمؤلف ولكن اختراعاً وإبداعاً من عند قادر جلت قدرته وجلت حكمته»⁽⁴⁾.

وذلك عند قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ۝١١﴾

أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْتَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ۝١٧﴾ [سورة آل عمران: 50-67].

ثانياً: استدلال الفخر الرازي على وجود الله تعالى:

استدل الفخر على إثبات وجود الله بأدلة كثيرة أبرزها دليل الإمكان، وجعله دليل الخواص، ودليل الحدوث وجعله دليل الأنبياء، بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل فهو الأنسب للعوام. فقسم الناس حول فهم هذه الأدلة إلى خواص وأوساط وعوام⁽⁵⁾.

وتكمن فضيلة دليل الإمكان عنده لكونه يبدأ من الخالق إلى المخلوق وهو الأشرف وقد ثبت في العلوم العقلية أن طريق الخلق في معرفة الصانع على وجهين منهم من عرف الصانع ثم توسل بمعرفته إلى معرفة مخلوقاته، وهذا هو الطريق الأشرف الأعلى ومنهم من

(1) الكشاف، 618/4.

(2) الجوهر هو: الجزء الذي لا يتجزأ.

(3) العرض: «ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد إلا في محل يقوم به». انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو 770هـ)، (المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت) 402/2.

(4) الكشاف: 32/3.

(5) مفاتيح الغيب: 43/13.

عكس وهو طريق الجمهور⁽¹⁾.

وقسم كلاً من دليل الإمكان والحدوث إلى قسمين: فصارت أربعة

فيقول: «قد ذكرنا في هذا الكتاب وفي الكتب العقلية أن الدليل الدال على وجود الصانع تعالى إما الامكان وإما الحدوث وكلاهما إما في الذوات وإما في الصفات فيكون مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع أربعة وهي إمكان الذوات وإمكان الصفات وحدوث الذوات وحدوث الصفات»⁽²⁾.

1- إمكان الذوات: يقوم هذا الدليل على تقسيم الموجود إلى واجب وممكن:

فإن كان الموجود واجب الوجود بذاته فهو المقصود، وإن كان الموجود ممكناً فهو محتاج إلى مؤثر، والمؤثر يحتاج إلى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل⁽³⁾، وهو باطل، أو ينتهي إلى واجب الوجود⁽⁴⁾.

2- حدوث الذوات: وذلك بالنظر إلى هذه الأجسام بأنها محدثة للزومها الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وكل مُحدَث فله مُحدِث، ويشهد لذلك بدهاة العقول، فإن من رأى بناءً ربيعاً حادثاً جزم بأن له بائياً، وذلك المحدث يمتنع أن يكون جسمانياً وإلا لزم كونه مُحدِثاً لنفسه، وهو محال⁽⁵⁾.

3- إمكان الصفات: وهذا الدليل يقوم على تماثل الأجسام في تمام الماهية، فاختصاص كل جسم بما له من الصفات فلا بد له من مخصص، فاختصاص جسم الفلك بما به صار فلكاً، واختصاص جسم الأرض بما صار به جسماً فلا بد له من مخصص، وذلك

(1) المرجع السابق، 113/23 وانظر: 90/1.

(2) مفاتيح الغيب: 8/17.

(3) «التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية» وسمي بذلك تشبيهاً بالسلسلة. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص 57.

(4) مفاتيح الغيب: 42/20، انظر: معالم أصول الدين: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت)، ص 44.

(5) مفاتيح الغيب: 97/13، 140/22. معالم أصول الدين، الرازي، ص 45.

المخصص إن كان جسماً افتقر في تركيبه وتألفه إلى نفسه وهو محال وإذا لم يكن جسماً فهو المطلوب⁽¹⁾.

4- **حدوث الصفات:** وهو محصور بدليل الأنفس مثل ما نشاهد من تحول النطفة إلى علقة... أو في الآفاق مثل ما نشاهد في أحوال السموات والأرض⁽²⁾.

وأضاف ثلاثة أدلة أخرى وهي الفطرة والجوهر الفرد والحركة.

5- **الجوهر الفرد:** عرف الجوهر بأنه الجزء الذي لا يتجزأ وتتكون المخلوقات باجتماع هذه الجواهر ولا يكون ذلك إلا من خالق مدبر موجود، فيقول: «فقلوه: (رب العالمين) إشارة إلى أن كل ما سواه فهو مفتقر إليه محتاج في وجوده إلى إيجاد، وفي بقائه إلى إبقائه، فكان هذا إشارة إلى أن كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الأعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الإله الحكيم القادر»⁽³⁾.

ويقول: «إنك إذا أخذت تفاحة واحدة فتلك التفاحة مركبة من عدد كثير من الأجزاء التي لا تتجزأ، وكل واحد من تلك الأجزاء دليل تام مستقل على وجود الإله»⁽⁴⁾.

6- **الحركة:** الكون متحرك فلا بد له من محرك ولا يعقل أن يتحرك من ذات نفسه. فيقول: «فافتقرت الأفلاك في حركاتها إلى محرك من خارج، وذلك هو محرك المتحركات، ومدبر الثوابت والسيارات، وهو الحق سبحانه وتعالى»⁽⁵⁾.

7- **الفطرة:** فالفطرة شاهدة على وجود الله، واستدل على ذلك بأوجه نوجزها فيما يلي:

أ- «إن من لطم على وجه صبي لطمه فتلك اللطمة تدل على وجود الصانع المختار، فالأن الصبي العاقل إذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح ويقول: من الذي ضربني؟، وما ذاك إلا أن شهادة فطرته تدل على أن اللطمة لما حدثت

(1) انظر: مفاتيح الغيب: 20/1.

(2) المرجع السابق، 177/19.

(3) مفاتيح الغيب: 161/1.

(4) المرجع السابق، 347/20.

(5) المرجع السابق، 170/4.

بعد عدمها وجب أن يكون حدوثها لأجل فاعل فعلها»⁽¹⁾.

ب- «أن الإقرار بوجود الصانع بديهي هو أن الفطرة شاهد بأن حدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة، مبنية على التركيبات اللطيفة الموافقة للحكم والمصلحة يستحيل إلا عند وجود نقاش عالم، وبان حكيم، ومعلوم أن آثار الحكمة في العالم العلوي والسفلي أكثر من آثار الحكمة في تلك الدار المختصرة فلما شهدت الفطرة الأصلية بافتقار النقش إلى النقاش، والبناء إلى الباني، فبأن تشهد بافتقار كل هذا العالم إلى الفاعل المختار الحكيم كان أولى»⁽²⁾.

ج- «أن الإنسان إذا وقع في محنة شديدة وبلية قوية لا يبقى في ظنه رجاء المعاونة من أحد، فكأنه بأصل خلقته ومقتضى جبلته يتضرع إلى من يخلصه منها ويخرجه عن علائقها وحبائلها وما ذاك إلا شهادة الفطرة بالافتقار إلى الصانع المدبر»⁽³⁾.

ويؤكد دليل الفطرة بقوله: «دخلت بلاد الهند فرأيت، أولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الإله، وأكثر بلاد الترك أيضا كذلك، وإنما الشأن في عبادة الأوثان، فإنها آفة عمت أكثر أطراف الأرض وهكذا الأمر كان في الزمان القديم، أعني زمان نوح وهود وصالح عليهم السلام، فهؤلاء الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - كانوا يمنعونهم من عبادة الأصنام، فكان قوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ معناه لا تعبدوا غير الله»⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، 71/19.

(2) مفاتيح الغيب، 71/19.

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق، 363/18.

تعليق الباحث:

لقد استدل الزمخشري والرازي على إثبات وجود الله تعالى بالنظر إلى المخلوقات من حيث حدوثها وإتقانها، وأنها لا تقدر أن توجد نفسها، وأنه لا بد لها من خالق، وهذا لا غبار عليه وقد دعا القرآن إليه وحث على التفكير في ملكوت السماوات والأرض، وأثنى على أولي الألباب.

واحتوى القرآن على أدلة عقلية سمعية دالة على وجود الله تعالى كقوله تعالى: ﴿أَمَرَ خَلْقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35] وعلى وحدانيته: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ إِلَهَةٍ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22] وغيرها من الأدلة الدامغة، ولكن المشكلة في اللوازم التي استلزمها المتكلمون من دليل الحدوث والإمكان.

فدليل الحدوث استدل به المعتزلة وانتقل إلى الأشاعرة، وأصله من الفلاسفة، قال الإيجي في المواقف: وهو مذهب جالينوس؛ لنا في حدوث الأجسام مسالك:

المسلك الأول: وهو المشهور أن الأجسام⁽¹⁾ لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث⁽²⁾، فأخذته المعتزلة، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه بقية الشيوخ.

(1) الجسم عند المعتزلة كما يقول القاضي عبد الجبار: «الجسم هو ما يكون طويلاً، عريضاً، عميقاً، ولا يحصل فيه الطول، والعرض، والعمق، إلا إذا تركيب من ثمانية أجزاء»، وهذا أحد التعريفات التي يذكرها الفلاسفة. أما الجسم عند الأشاعرة فيدور تعريفه على أنه المؤلف المركب، فيكون هو الذي يقبل الانقسام، وهذا تأثر منهم بتعريف الفلاسفة. قال الباقلاني: «الجسم هو المؤلف المركب». ويقول التفتازاني في شرح المقاصد: «الجسم عندنا القابل للانقسام»، فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعداً». انظر: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية: آمال بنت عبد العزيز العمرو، ص 250.

(2) شرح المواقف: علي بن محمد الجرجاني (المتوفى 816هـ) ومعه حاشية السيالكوتي والجلبي، (دار الكتب لعلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ-1998م)، 609/2.

وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله⁽¹⁾. ثم انتقل إلى الأشاعرة كما قال يحيى فرغل: وعلى كلِّ فقد تابع الأشاعرة المعتزلة في:

- أن إثبات وجود الله طريقه العقل.
- وأن إثبات وجود الله يجب أن يستبق بإثبات حدوث العالم.
- وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى:
- إثبات الأعراض وقيامها بالجوهر.
- إثبات حدوثها - أي الأعراض.
- إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض.
- الرد على من يثبتون حوادث لا نهاية لها.
- تقرير أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث⁽²⁾.

فالأشعري استدل به مع انتقاده له لما فيه من الغموض، ولكونه دليلاً فلسفياً معتزلياً فرأى أن الدليل السمعي أوضح منه، فقال: «وكان ما يستدل به من أخباره الكليلة على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل»⁽³⁾.

وقال الشهرستاني في "نهاية الأقدام": بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه في الاستدلال إلا إذا تم لهم الدليل على بطلان حوادث متعاقبة لا نهاية لها، وذكر الشهرستاني

(1) شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص 55.

(2) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، يحيى فرغل، ص 35.

(3) رسالة أهل الثغر بباب الأبواب: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د.ط، 1413)، ص 105-106.

كثيراً من اللوازم المثيرة حول هذا الدليل⁽¹⁾.

وتركه الغزالي في بعض كتبه واعتمد على دليل الفلاسفة⁽²⁾، وكذلك الرازي، لأن دليل الإمكان يقتضي ألا يكون الفاعل جسماً ولا مركباً بينما الاستدلال بدليل الحدوث لا يقتضي ذلك⁽³⁾، و«أن الاستدلال بحدوث الأعراض على وجود الصانع لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات»⁽⁴⁾، ورأى أن الناس مختلفون في إثبات الجوهر الفرد⁽⁵⁾، فكيف ثبت وجود الله تعالى على أمر ظني اختلف الناس بوجوده؟ وكيف يكون أساساً لمعرفة الله تعالى⁽⁶⁾.

ودليل الحدوث «عليه مسحة من الجدل الكريه يثير من الشكوك أكثر مما يدعو إلى الإقناع يعتاص على الفهم وأن نظريته ليست إسلامية وإنما هي نظرية إغريقية تقوم على قدم العالم وإنكار وجود الله تعالى ونقل قول ابن رشد أن مقدماته طويلة وليس بيقينية»⁽⁷⁾.

يقول الدكتور حسن الشافعي: «لقد تعرضت فكرة الجوهر الفرد لألوان من النقد من كثير من المفكرين، فمن الفلاسفة ابن سينا والفارابي والحسن بن سوار البغدادي وابن رشد وأبو البركات البغدادي، ومن المتكلمين النظام والشهرستاني والرازي، ومن الظاهرية ابن حزم ومن السلفيين ابن تيمية في كثير من كتبه وابن أبي العز الحنفي أحد المتأثرين به

(1) نهاية الأقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ)، ص10.

(2) يقول د. محمد جلال شرف ويستشهد الدكتور سليمان دنيا بما ورد عن الغزالي في كتابه "معارج القدس في مدارج معرفة النفس" من أقوال تفيد إنكاره بأن الجسم مركب من الجوهر الفرد، وهو على خلاف مذهب المتكلمين، ويتفق مع مذهب الفلاسفة الإسلاميين في تركيب الجسم من مادة وصورة تبعاً لأرسطو، الله والعلم والإنسان» ص194.

(3) قضية الألوهية بين الدين والفلسفة: محمد سيد الجليني، (دار قباء، القاهرة، د.ط 2001م)، ص87.

(4) مفاتيح الغيب، 333/2.

(5) الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (المتوفى: 606هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السقا، (مكتبة دار التضامن، القاهرة، ط1، 1986م)، ص20.

(6) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني، ص4.

(7) انظر: مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد: محمود قاسم، ص9-15.

وابن الوزير اليماني»⁽¹⁾.

وعلى ضوءه استدل المعتزلة على نفي قيام الصفات بالذات لأنها أعراض تحتاج إلى محمول، ونفوا قيام الصفات الفعلية بذاته لأنها حادثه والله ليس محلاً للحوادث، قال القاضي عبد الجبار: «ينظر في كونه قديماً فيحصل له العلم أنه ليس بجسم ولا عرض، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول، وغير ذلك من الصعود والهبوط»⁽²⁾، ووافقهم الأشاعرة⁽³⁾ فيما دون السبع الصفات، وأنهم إذا أثبتوا الصفات الفعلية لله ﷻ أو تجدد الأفعال في الصفات السبع؛ لم يكن هناك دليل على إثبات وجود الله. فاستدلوا على إثبات وجود الله بتأويل صفاته سبحانه وتعالى. وعلى ضوءه التزم جهم بفناء الجنة والنار، وأبو الهذيل بانقطاع حركة أهل الجنة والنار، والفلاسفة بقدم الكون»⁽⁴⁾.

أما دليل الإمكان فقد ظهر عند الأشاعرة المتأخرين على يد الجويني⁽⁵⁾ وتَقَوَّى عند الغزالي إذ يقول: إنه لا بد من وجود واجب الوجود لمسايرة هذا العالم ممكن الوجود⁽⁶⁾، وبرز عند الرازي إذ استدل به على إثبات وجود الله تعالى وصفاته وعلى موقفه في القدر.

وأصل هذا الدليل من الفلاسفة⁽⁷⁾، وانتقده قديماً ابن عربي الصوفي وابن تيمية السلفي والآمدي المتكلم⁽⁸⁾، وانتقده حديثاً الدكتور محمود قاسم مؤيداً لابن رشد على أنه «ليس دليلاً قرآنياً؛ بل نجده في الحقيقة مضاداً لأدلة الكتاب الكريم، وهو ينحصر في القول بأن العالم بجميع ما فيه يمكن أن يوجد على حال مختلف تماماً لِمَا هو عليه. فمن الممكن أن

(1) الآمدي وآراؤه الكلامية: د. حسن الشافعي، (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1418هـ-1998م)، ص409.

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص34-35.

(3) الآمدي وآراؤه الكلامية: د. حسن الشافعي، ص211.

(4) المواقف: الإيجي، 660/3.

(5) مقدمة مناهج الأدلة: محمود قاسم، (مكتبة الانجلو، القاهرة، د.ط، د.ت)، ص13.

(6) مقاصد الفلاسفة: أبو حامد الغزالي تحقيق: محمود بيجو، (مطابع الصباح، دمشق، د.ط، د.ت)، ص210.

(7) مفاتيح الغيب: 48/13.

(8) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية د حسن الشافعي ص410-411.

تنعكس حركاته رأساً على عقب، فمن الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى وغير ذلك، وهذا يستلزم تنقيصاً للحكمة الإلهية وإنكار وجود الأسباب الطبيعية التي خلقها الله، وتنطوي أحياناً على مماثلة بين العلم الإلهي والعالم الإنساني»⁽¹⁾.

والمشكلة الكبرى من هذا الدليل، تكمن في تعطيل الصفات الإلهية، قال الشهرستاني: مبيئاً مفهوم واجب الوجود قالت الفلاسفة: واجب الوجود بذاته لن يتصور إلا واحداً من كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار... وصفاته عندهم إما سلبية محضة وإما إضافية محضة وإما مؤلفة من سلب وإضافة، والسلوب والإضافات لا توجب كثرة في الذات⁽²⁾.

وذكر الرازي في المحصل أن للواجب خواص عشرة⁽³⁾ وخلصتها أنها لا تقوم به الصفات. وهذه الأدلة التي يقدمها الرازي على وجود الله والذي يجتهد أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد بالأثر العميق الذي حَلَّفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين⁽⁴⁾.

والنتيجة من هذا الدليل إنكار صفات الله القائمة بذاته وأن الصفات تنقسم إلى إضافية وسلبية كما يقوله الفلاسفة.

أما دليل الحركة⁽⁵⁾ فهو دليل أرسطو الذي هو أساس أدلة تعطيل صفات الله الفعلية الذي يقوم على أن الكون بحاجة إلى محرك لا يتحرك، وهذه الحركة من الكون شوقية لا بإرادة المحرك؛ لأنه لو تحرك لتغير، ولو تغير لكان محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث.

وهذا هو مصدر تأويل الصفات الفعلية، وإن كان المتكلمون يستدلون بالحركة على

(1) مقدمة مناهج الأدلة: محمود قاسم، ص 10-18.

(2) نهاية الأقدام: ص 176-177.

(3) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: الفخر الرازي، ص 99.

(4) فلاسفة المسلمين: فتح الله خليف، ص 354.

(5) مفاتيح الغيب، الرازي، 170/4.

حدوث المتحرك.

أما دليل الفطرة فهو الدليل الحق؛ لأن الفطرة مجبولة على الإيمان بالله تعالى كما قال تعالى: ﴿فَأَقْوَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الروم:30] والكفار مقرون بوجود الخالق العليم كما قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿١﴾﴾ [سورة الزخرف:9]، وأرسل الرسل من أجل تحقيق العبودية لله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَمِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة النحل:36].

فكان أول واجب هو الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله كما قال الرسول ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ((1))، ولما بعث معاذًا ﷺ إلى اليمن أمره أولاً أن يدعو الناس إلى توحيد الله تعالى.

يقول أبو المظفر السمعاني: «وعلى أننا لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا فإنهم قالوا أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري ﷻ، وهذا قول مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين ولو أنك تدبرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها لا منقولاً من النبي ﷺ ولا من الصحابة وكذلك من التابعين بعدهم، وكيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض وهم صدر هذه الأمة والسفراء بيننا وبين

(1) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، 14/1، حديث رقم (25). وصحيح مسلم: كتاب الإيمان، 51/1، حديث رقم (32).

صلى الله عليه وسلم (1).

ويقول الشهرستاني: «ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك، ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله))، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد»⁽²⁾، والرسل بُعثوا من أجل توحيد الإلهية، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل:36].

ووردت آيات كثيرة تتكلم عن توحيد الربوبية إظهاراً لعظمة الله تعالى وإلزاماً بتوحيد الإلهية كما قال تعالى: ﴿ذَالِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [سورة غافر:62]، لا كما يقول المتكلمون: إن أول واجب هو النظر أو القصد إلى النظر أو الشك وإن كان هناك من شد وأنكر وجود الله تعالى كما عليه الدهريون قديماً، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة الجاثية:24]، أو الشيعيون في العصر الحديث.

(1) الانتصار لأصحاب الحديث: أبو المظفر، منصور بن مُجَدِّد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، تحقيق: مُجَدِّد بن حسين بن حسن الجيزاني، (مكتبة أضو المنار، السعودية، ط1، 1417هـ-1996م)، ص61.

(2) وذكر أن الإقرار بوجود الله موجود بالفطر وأن دليل الحدوث والإمكان دون ما شهدت به الفطرة. انظر: نهاية الأقدام، 119-120.

المطلب الثالث

المحكم والمتشابه

مهما رفع المتكلمون من شأن العقل وجعلوه أساساً لمعرفة الله تعالى وصفاته إلا أنه لا بد لهم أن يرجعوا إلى مستند شرعي يؤيد موقفهم ويرفع من شأن حجتهم فلجؤا إلى المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، فالمحكم هو الواضح البين الذي لا لبس في فهمه إذ هو مفهوم بذاته، والمتشابه إنما يصير مفهوماً بعودته إلى المحكم، وسنقف مع الحكم والمتشابه من عدة وجوه:

تعريف المحكم والمتشابه:

ينقسم المحكم والمتشابه إلى عام وخاص:

أولاً: المحكم والمتشابه العام:

فالعام متفق على معناه بين المتكلمين وأهل الحديث والمفسرين، والإحكام العام لا يعارض الاشتباه العام. فالقرآن كله محكم وكله متشابه⁽¹⁾، كما وضحه الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ وَتُمْرُ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾﴾ [سورة هود: 1].

﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ نُظِمَتْ نِظْمًا رَصِينًا مُحْكَمًا لَا يَقَعُ فِي نَقْضٍ وَلَا خَلَلٍ، كالبناء المحكم المرصف. ويجوز أن يكون نقلاً بالهمزة، مِنْ حُكْمٍ بضم الكاف، إذا صار حكيمًا: أي جعلت حكيمة، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ [يونس: 1] وقيل: منعت من الفساد، من قولهم: أحكمت الدابة إذا وضعت عليها الحكمة لتمنعها من الجماح.

(1) انظر: البرهان في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (دار الكتب العلمية، بيروت)، 122/1-123. وانظر: البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ-1957م)، 69/2-78.

قال جرير: ابني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا
وعن قتادة: أُحكمت من الباطل»⁽¹⁾.

ويقول عن المتشابه العام عند قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾
[سورة الزمر:23] «مطلق في مشابهة بعضه بعضاً، فكان متناولاً لتشابه معانيه في الصحة
والإحكام، والبناء على الحق والصدق ومنفعة الخلق، وتناسب ألفاظه وتناصفها في التخيير
والإصابة، وتجاوب نظمه وتأليفه في الإعجاز»⁽²⁾.

ثانياً: المحكم والمتشابه الخاص:

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ
مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [سورة آل عمران:7]، فالمحكم الخاص: هو
الذي أُحكمت عباراته بأن حفظت من الاحتمال⁽³⁾.

والاشتباه الخاص: هو الذي لم تسلم آيته من الاحتمال⁽⁴⁾.

فالكل مُسَلَّم من حيث العموم أنه إذا وقع اختلاف في تأويل آية واشتبه الحكم فيها
تُرِدُّ إلى المحكم والظاهر من الكتاب وسنة الرسول ﷺ.

يقول الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى
اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾ [سورة الشورى:10] «وما

(1) الكشاف: 377/2.

(2) المرجع السابق، 123/4.

(3) المرجع السابق، 337/1.

(4) المصدر السابق، 258/1.

اختلفتم فيه من تأويل آية واشتبه عليكم فارجعوا في بيانه إلى المحكم من كتاب الله والظاهر من سنة رسول الله ﷺ»⁽¹⁾.

والمحكّمات هُنَّ أصل الكتاب فتحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها.

إلى هنا والناس متفقون. ثم يبدأ الاختلاف في فهم المحكم والمتشابه. فكل واحد يرى ما وافقه أو وافق المذهب فهو المحكم، وما خالفه فهو المتشابه ويجب رده إلى المحكم الذي يؤمن بإحكامه ولو كان في الأصل متشابه ولننظر ما قاله صاحب الكشاف وصاحب مفاتيح الغيب.

أولاً: الكشاف:

يرى الزمخشري أن ما ناسب المذهب المعتزلي فهو المحكم، وما خالفه فهو المتشابه وضرب مثلاً للمحكم قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام:103] وفقاً للمعتزلة الذين ينكرون الرؤية، وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [سورة الأعراف:28] لإنكارهم القدر.

والمتشابه كقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة القيامة:23] لأنها تدل على الرؤية خلافاً لرأي المعتزلة وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْرًا مُّزْفِيهَا﴾ [سورة الإسراء:16]⁽²⁾، خلافاً لرأي المعتزلة في القدر فأصبح المحكم والمتشابه متكافئاً له يتأول به صفات الله تعالى.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

يتكلم الرازي عن المحكم والتشابه بطريقة أهل الأصول فيقول: «اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولاً، أو مشتركاً، أو مجملاً، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر

(1) المرجع السابق، 212/4.

(2) المرجع السابق، 338/1.

المشترك هو المسمى بالمحكم»⁽¹⁾.

والمتشابه هو المرجوح وصرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد له من دليل لفظي أو عقلي. وإلى هنا والناس متفقون ويبدأ الجديد عنده:

بأن الراجح والمرجوح من النصوص الشرعية لا يعول عليها إذا خالفت المعقول لأنها ظنية الدلالة. فيقول: لا بد له من دليل لفظي أو عقلي لصرفه عن ظاهره، ثم إن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة، لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلية والعقلي،... وأنه لا يوثق بالنصوص في المسائل الأصولية، وعليه لا يعول على الأدلة اللفظية في المسائل القطعية، ولا يجوز الخوض في تعيين التأويل، ونكتفي بإقامة الدليل على أن معناه الراجح محال عقلاً⁽²⁾.

(فجعل الإحكام هو عدم المعارض العقلي، لا صفة في الخطاب وكونه في نفسه قد أحكم وبين وفصل، ولهذا استقر أمره على أن جميع الأدلة السمعية القولية متشابهة لا يحتاج بشيء منها في العمليات، فلم يبق على قوله لنا آيات محكمات وهن أم الكتاب، بحيث يرد المتشابه إليها، ولكن المردود إليه هو العقلي فما وافقه أو لم يخالفه فهو المحكم، وما خالفه فهو المتشابه، وهذا من أعظم الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته، ولهذا استقر قوله في هذا الكتاب⁽³⁾

وهذا توسع خطير يسقط الاستدلال بالنصوص ويشكك في قيمتها ويضعف من هيبتها، بل يفتح لنا مجالاً رحباً وواسعاً بأن ظاهر النصوص جاءت مناسبة للعوام فلا تدل على الحق وإنما ترمز إليه بالإشارة التي لا يفهمها إلا الخواص⁽⁴⁾ فيقول: «إن القرآن كتاب

(1) مفاتيح الغيب: 138/7.

(2) مفاتيح الغيب: 34/1، 164/7-147.

3 نقض التأسيس: المخطوط - (274/2-275). أنظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة 917/2

(4) وهذا فكرة باطنية ظهرت عند الأشاعرة ابتداءً من الغزالي. انظر: إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي، ص 96. وانظر: شرح المقاصد، للتفتازاني 67/2.

مشتتمل 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 بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي فوق في التعطيل، فكان الأصلى أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، 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، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده»⁽¹⁾.

ثم قد تكون هناك نصوص تناسب رأيه فيستدل بها وتكون محكمة والمحكم عنده هو الذي يطابق دلائل العقول في تصوره، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فهو المتشابه وذكر لنا قاعدة مهمة عند جميع المذاهب وهي: «أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة»⁽²⁾.

فضابط المحكم والمتشابه عند المذاهب ليست حقيقة المحكم والمتشابه بقدر ما توافق الأهواء، وقد طبق هذا المنهج بنفسه كما طبقه الزمخشري من قبل.

فأصبح المحكم على النص بالمتشابه متكافئاً فالنصوص التي لا توافقهم من المتشابه ومخالفة للعقل؛ ومن ثمّ وجب تأويلها. مع أن الذين ذكروا اختلاف العلماء حول معنى المحكم والمتشابه من المتقدمين - كابن جرير الطبري - لم يذكروا أن صفات الله من المتشابه؛ لأنها واضحة المعنى «يتهيأ للسامع مع معرفة معناها الذي سيقى لبيانه أن يعرف ما تتوق إليه نفسه مما يتعلق بما اشتملت عليه»⁽³⁾.

فصفات الله تعالى من المحكم لأنها معلومة المعنى ومراد الله من كلامه مفهوم وليس

(1) مفاتيح الغيب: 142/7.

(2) المرجع السابق، 144/7.

(3) العقائد القائد إلى تصحيح العقائد: عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العنمي اليماني (المتوفى: 1386هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (المكتب الإسلامي، د.م، ط1، 1404هـ-1084م)، ص187.

من المعقول أن يكون أعظم المطالب مليء بالاشتباه ومعنى وما يعلم تأويله إلا الله إبي حقيقة الصفات أما إثبات معان تليق بالله تعالى فليس من المتشابه. وكما أن الإيمان بالله أحكم المحكمات مع أننا لم نعلم كنه ذاته. كذلك صفاته من المحكمات وإن لم نعلم كنهها.

قال الإمام الطبري: «وذلك أن جميع ما أنزل الله ﷻ من آي القرآن على رسول الله ﷺ، فإنما أنزله عليه بيانا له ولأمته وهدى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل»⁽¹⁾.

وقال ابن الوزير إن صفة الرحمة من المحكم: «وقد أجمع المسلمون على حسن اطلاق الرحمة على الله من غير قرينة تشعر بالتأويل ولا توقف على عبارة التنزيل ولو كان ظاهرها القبح والذم والانتقاص لله ﷻ لم يحسن ذلك من العباد وان ورد في كلام الله أقر في موضعه على قواعد علماء الكلام على أن فطر العقول تعرف رحمة الله تعالى وسعة علمه وكمال قدرته فان العلم بضعف العباد مع تمام القدرة والمادح والمحامد وعدم المعارض يستلزم الرحمة عقلا أيضا فهي من المحكمات لامن المتشابهات على أن الله سبحانه أعلم وأحكم وأجل وأعظم وأعز في كبريائه عن أن يتخير ما ظاهره الانتقاص والذم»⁽²⁾.

قال الشيخ الألوسي: «ثم اعلم أن كثيرا من الناس جعل الصفات النقلية من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى السماء الدنيا والضحك والتعجب وأمثالها من المتشابه، ومذهب السلف والأشعري رحمه الله تعالى من أعيانهم - كما أبانت عن حاله الإبانة أنها صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا إلا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل

(1) جامع البيان في تأويل القرآن = تفسير الطبري، مُجَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422هـ-2001م)، 5/200.

(2) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد: ابن الوزير، مُجَّد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني (المتوفى: 840هـ)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م)، ص127.

العقل»⁽¹⁾.

ويقول الشيخ مُجَدُّ الأمين الشنقطي: «القاعدة الثالثة: آيات الصفات ليست من

المتشابه»⁽²⁾.

(1) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألووسي (المتوفى:

1270هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ)، 85/2.

(2) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: مُجَدُّ الأمين بن مُجَدُّ المختار الحكيني الشنقطي (1325 - 1393)،

(دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ). ص38.

المطلب الربع الحقيقة والمجاز

لقد امتازت اللغة العربية بثروة ألفاظها وتعدد معانيها، فاللفظ الواحد يحتمل عدة معانٍ يُفهم حسب السياق، وعليه يقسم علماء البيان الكلام إلى حقيقة ومجاز.
أولاً: الحقيقة:

الحقيقة في اللغة: «حق الشيء: إذا ثبت»⁽¹⁾. وتنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام:

1. لغوية.
2. عرفية.
3. شرعية.

1- الحقيقة اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة، كالأسد في الحيوان المفترس.

2- الحقيقة العرفية: تكون عامة وخاصة. فالعرفية العامة: ما تعارف عليه عامة أهل اللغة بغلبة استعمال اللفظ في بعض مدلوله، أو بتغليب المجاز على الحقيقة. فالأول: أن يكون اللفظ قد وضع في أصل اللغة لمعنى عام ثم خصصه العرف ببعض مسمياته، كلفظ دابة، فإنه في الأصل وُضع لكل ما دبّ على وجه الأرض، لكن العرف خصصه بذوات الأربع. والثاني: «أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز فيه، كالغائط، والعدرة، والراوية»⁽²⁾.

والعرفية الخاصة: ما تعارف عليه بعض الناس من الألفاظ التي وضعوها لمعنى عندهم كتعارف أهل النحو على استعمال الرفع والنصب وأدوات الجر في معان اصطلاحوا

(1) المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م)، 475/2.

(2) روضة الناظر: أبو مُجَدِّد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن مُجَدِّد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع)، 493/1. الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن مُجَدِّد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: 631هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت)، 27/1.

عليها.

3- الحقيقة الشرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الشرع كالصلاة للعبادة المخصوصة المفتحة بالتكبير المختمة بالتسليم، وكالإيمان، للاعتقاد والقول والعمل.

ثانياً: المجاز:

المجاز لغة: من الجواز، وهو العبور والانتقال والتعدي يقال: جُزْتُ الموضوع أجوزه جوازاً، أي: سلكته وسرت فيه وأجزته.

المجاز اصطلاحاً: «هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة. وقيل هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً، على وجه يصح»⁽¹⁾.

والعلاقة تربط بين ما وضع له أولاً وما وضع له ثانياً، أي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولا يكفي مجرد الاشتراك في أمر ما وإلا لجاز إطلاق كل شيء على ما عداه.

وينقسم المجاز إلى قسمين: لغوي وعقلي. فاللغوي ما كان مرجعه إلى اللغة؛ لأن الكلمة استعملت في غير ما وضعت له لغةً، وينقسم اللغوي إلى قسمين:

الأول: الاستعارة: وهي ما كانت العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمجازي المشابهة.

الثاني: الثاني: المجاز المرسل: وهو ما كانت العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي غير المشابهة، وذكر علماء البلاغة لهذا النوع علاقات من أبرزها ما جمعه صاحب جمع الجوامع، «وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة، أو باعتبار ما يكون قطعاً أو ظناً لا احتمالاً، وبالضد والمجاورة، والزيادة والنقصان، والسبب للمسبب، والكل للبعض، والمتعلق

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى: 1250هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، (دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1419هـ-1999م)، 63/1.

للمتعلق بالعكوس، وما بالفعل على ما بالقوة»⁽¹⁾.

أما المجاز العقلي: هو إسناد الفعل إلى غير من صدر منه، فالكلمة لم تخرج عن معناها اللغوي⁽²⁾.

وللمجاز العقلي علاقات وهي: السببية: كقولهم: أشابتنا الهموم. والمكانية: كقولهم: سال النهر. والزمانية: كقولهم: نهاره صائم وليله قائم.

ويفرق بين الحقيقة والمجاز بـ:

1- التنصيص بأن يقول الواضع هذه حقيقة وهذا مجاز أو يذكر حداً أو خاصة لكل منهما.

2- صحة النفي للمعنى المجازي وعدم صحته للمعنى الحقيقي.

3- ما يسبق إلى الذهن من المعاني إلى فهم السامع بدون قرينة فيعلم بذلك أنه حقيقة⁽³⁾.

الخلاف في وقوع المجاز في القرآن وفي لغة العرب:

المذهب الأول: إن القرآن واللغة فيهما مجاز كما فيهما حقيقة وهو مذهب الجمهور ورواية عن أحمد، واستدلوا على ذلك أن القرآن عربي ونزل بلغة العرب، ولغة العرب فيها المجاز؛ فاستعمل العرب لفظ الأسد للشجاع، والحمار للبليد والبحر للعالم أو الكريم واستخدموه في أشعارهم.

(1) تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ) تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، (مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418هـ-1998م) 459/1.

(2) انظر: تشنيف المسامع 230/1.

(3) انظر: مواقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضاً ونقداً (رسالة جامعية): سليمان بن صالح الغصن، (دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1416هـ-1996م)، 428/1.

وقال رسول الله ﷺ: ((إن من البيان لسحراً))⁽¹⁾، «وفي هذا دليل على مدح البيان وفضل البلاغة والتعجب بما يسمع من فصاحة أهلها وفيه المجاز والاستعارة الحسنة لأن البيان ليس بسحر على الحقيقة وفيه الإفراط في المدح لأنه لا شيء في الإعجاب والأخذ بالقلوب يبلغ مبلغ السحر وأصل لفظة السحر عند العرب الاستمالة وكل من استمالك فقد سحرك»⁽²⁾.

قال القاضي: «نص الإمام أحمد على أن المجاز في القرآن فقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِيهِ وَنُمِيتُهُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ﴾ [سورة ق: 43] [ق: 43]، ﴿وَنَعَلَمُ﴾ [سورة ق: 16] و﴿مُنْتَقِمُونَ﴾ [سورة السجدة: 22] هذا من مجاز اللغة يقول الرجل: إنا سنجري عليك رزقك . وعنه رواية أخرى: ليس في القرآن منه شيء. حكاه الفخر إسماعيل، واختاره ابن حامد»⁽³⁾.

القول الثاني: أنه ليس في لغة العرب مجاز، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، والنقل عنه مشهور، وأبي علي النحوي الفارسي، وذهب أهل الظاهر والقاضي أنه لا مجاز في القرآن، كما قال ابن الحاجب: «ذهب القاضي إلى أنه لا مجاز في القرآن»⁽⁴⁾. ووافقهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وحجتهم أن القرآن حق،

(1) صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب الخطبة، حديث رقم (5146): 19/7، وكتاب الطب، باب: إن من البيان لسحراً، حديث رقم (5767): 138/7. سنن أبي داود: أول كتاب الأدب، باب في المتشدد في الكلام، حديث رقم (5007): 354/7. المستدرک علی الصحیحین: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ-1990م)، حديث رقم (6568): 710/3.

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، (وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، د. ط، 1387هـ)، 174/5.

(3) شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى المعروف بابن النجار (المتوفى: 972هـ) تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، (مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ-1997م)، 192/2.

(4) انظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 452/1.

والحق لا يكون إلا حقيقة فلا يدخله المجاز⁽¹⁾.

وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز «حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم ... وإنما هذا اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين»⁽²⁾.

«وأول من عرف أنه تكلم بلفظ " المجاز " أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه . ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة. وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية»⁽³⁾ أي ما يفسر به الآية.

وهناك قول ثالث للرازي بمنع المجاز في الحرف والفعل والمشتق، إلا بالتبع للمصدر، فإن كان حقيقة فلا مجاز فيهما، وأيده أحمد بن قاسم العبادي⁽⁴⁾.

العلاقة بين الحقيقة والمجاز وتأويلات الصفات:

اتفق جميع القائلين بالمجاز والنافين له على أن الأصل في الكلام الحقيقة.

يقول الرازي: «وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه»⁽⁵⁾، وأنه لا بد من القرينة، «فكما لا يحمل اللفظ على العين الباصرة إلا بقرينة، كذلك لا يحمل على الفوارة إلا بقرينة»⁽⁶⁾. بل يرى عدم جواز حمل الكلام على المجاز إلا إذا تعذر حمله على

(1) المهذب في علم أصول الفقه (تحرير مسائله ودراستها دراسة نظريّة تطبيقية): عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ-1999م، 493/2.

(2) مجموع الفتاوى: ابن تيمية، 88/7. وانظر: شرح الكوكب المنير، 199/2.

(3) مجموع الفتاوى، 88/7.

(4) الآيات البينات على شرح جمع الجوامع: أحمد بن قاسم العبادي الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2012هـ)، 183/2.

(5) مفاتيح الغيب: 303/5.

(6) المرجع السابق، 296/29.

الحقيقة، فيقول: «والعدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة»⁽¹⁾.

وهذا الكلام من حيث العموم مقبول مستساغ لكن عند التفصيل والتطبيق نجد أن كل من اعتقد أن ظواهر النصوص تخالف مبدأه ومعتقده اتكأ على المجاز ليبرر مخالفته لظاهر النص ابتداءً من الفلاسفة المحسوبين على الإسلام الذين رأوا ما يوافقهم من النصوص هو الحقيقة، وما خالفهم هو المجاز وأن للنصوص ظاهراً وباطناً⁽²⁾، فتأولوا الأسماء والصفات، والنبوة، والجنة، والنار، والأمر، والنهي؛ فصار معظم القرآن عندهم مجازاً⁽³⁾.

وتأولت المعتزلة الصفات باسم المجاز، وتأولت الأشاعرة غير الصفات السبع باسم المجاز مع وجود فارق بين متقدميهم الذين أثبتوا صفة الوجه واليدين والعينين، وبين المتأخرين الذين جعلوها من باب المجاز.

فأصبح الحقيقة والمجاز يرجعان إلى مدى التوسع فيهما لا إلى الواقع؛ لذلك استنكره من استنكره وجعله ابن القيم طاغوتا عطلت به الصفات وإن كنا نقف مع الجمهور في إثبات المجاز ونخالف من أنكر المجاز في القرآن واللغة العربية ولكن المشكلة في اتخاذه وسيلة للتوسع في تأويل الصفات⁽⁴⁾.

وموضوع بحثنا الكشاف للزمخشري الذي أجمع الناس على بلاغته وعلى استغلال معرفته باللغة في تأويل الصفات تحت مظلة المجاز⁽⁵⁾، فما يوافق مذهبه يحمله على الحقيقة فيقول: «والله تعالى يوصف على الحقيقة بأنه سميع وسامع»⁽⁶⁾، والرازي غالباً ما يؤول من

(1) المرجع السابق، 132/4

(2) انظر المرجع السابق، 83/30.

(3) مفاتيح الغيب: 7/22. الفرق بين الفرق وبين الفرق الناجية: ص 287. درء النعراض: 282/8.

(4) يقول ابن خلدون منتقداً للزمخشري الذي عطل الصفات باسم المجاز: «إن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنة، لا على ما يراه المعتزلة، فأحسن في ذلك ما شاء، مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة، وفوق كل ذي علم عليم». مقدمة ابن خلدون 95/2.

(5) الكشاف: 166/2 وانظر: 188/1، 754/4.

(6) المرجع السابق، 304/3

دون ذكر الحجة البلاغية بقدر ما يؤول بحجة ما يراه أنه مخالف للعقل، وقد يستعمل المجاز في التأويل⁽¹⁾، وعندما يرى المجاز لا يتناسب مع مذهبه وفكره يرى أنه ضعيف وأن الأصل في الكلام الحقيقة، فيقول في الرد على من يثبت أثر الأسباب في المسببات: «أن الغذاء لا يفيد الشبع، وشرب الماء لا يفيد الري، بل كل ذلك يحصل بما أجرى الله العادة به عند هذه الأسباب، لأن قوله: ولنبلونكم صريح في إضافة هذه الأمور إلى الله تعالى وقول من قال: إنه تعالى لما خلق أسبابها صح منه هذا القول ضعيف لأنه مجاز والعدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة»⁽²⁾.

ويتبين لنا مما سبق أن الأصل في الصفات وغيرها أن تحمل على الحقيقة لا على المجاز.

قال الإمام ابن مندة: «ومعنى وجه الله ﷻ ها هنا على وجهين. أحدهما وجه حقيقة. والآخر: بمعنى الثواب. فأما الذي هو بمعنى الوجه في الحقيقة، ما جاء عن النبي ﷺ في حديث أبي موسى، وصهيب وغيرهم، مما ذكروا فيه الوجه. وسؤال النبي ﷺ بوجهه جل وعز، واستعاذته بوجه الله. وسؤاله النظر إلى وجهه جل وعز وقوله ﷻ: ((لا يسأل بوجه الله))⁽³⁾، وقوله: ((أضياء السموات بنور وجه الله))⁽⁴⁾، وإذا رضي ﷻ عن قوم أقبل عليهم بوجهه جل وعز. وكذلك قول الله جل وعز: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٣٢﴾﴾ [سورة القيامة: 23] وقول الأئمة بمعنى إلى الوجه حقيقة الذي وعد الله جل وعز ورسوله الأولياء وبشر به المؤمنين بأن ينظروا إلى وجه ربهم ﷻ. وأما الذي هو بمعنى الثواب فكقول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [سورة الإنسان: 9]، وقوله جل وعز: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [سورة الأنعام: 52] وما أشبه ذلك في القرآن. وقول

(1) انظر مفاتيح الغيب: 79/22 108/24 229/25 202/26 12/27.

(2) مفاتيح الغيب، 4/132.

(3) سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة بوجه الله تعالى، حديث رقم (1671): 127/2.

(4) لم أجد له أصل في كتب الحديث ولا في غيره.

النبي ﷺ: ((ما قائل يلتمس وجه الله))⁽¹⁾، وما أشبه ذلك مما جاء عن النبي ﷺ فهو على معنى الثواب»⁽²⁾.

وقال الحافظ الإمام أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله الأندلسي الطلمنكي المالكي في كتاب الوصول إلى معرفة الأصول وهو مجلدان أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ ونحو ذلك من القرآن أنه علمه وأن الله تعالى فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء

وقال أهل السنة في قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ أن الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز فقد قال قوم من المعتزلة والجهمية لا يجوز أن يسمى الله عزوجل بهذه الأسماء على الحقيقة ويسمى بها المخلوق³

وقال الإمام أبو عمر الداني: «وكل ما قاله الله تعالى، فعلى الحقيقة، لا على المجاز، إلا أن تتفق الأمة على أن شيئاً منه على المجاز كقوله تعالى: ﴿وَسَعِلِ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف:82] [يوسف:82] يريد أهلها. فأما قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء:164] [النساء:164]، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ﴾ [سورة البقرة:30]، وقوله: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ﴾ [سورة البقرة:35] [البقرة:35]، وشبه ذلك فعلى الحقيقة، لا على المجاز»⁽⁴⁾.

وقال أبو القاسم التيمي: «أن من حمل اللفظ على ظاهره، وعلى مقتضى اللغة حمله على

(1) لم أجد له أصل في كتب الحديث ولا في غيره.

(2) الرد على الجهمية: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده العبدي (المتوفى: 395هـ) تحقيق: علي محمد ناصر الفقيهي، (المكتبة الأثرية، باكستان، د.ط، د.ت)، ص54.

3 العلو للعلي الغفار الإمام الذهبي 246/1

(4) الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات: عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (المتوفى: 444هـ)، تحقيق: دغش بن شبيب العجمي، (دار الإمام أحمد، الكويت، ط1، 1421هـ-2000م)، 254/1.

حقيقته، ومن تأويله عدل به عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز إضافة المجاز إلى صفات الله وتعالى»⁽¹⁾.

ونقل إجماع أهل السنة على حمل الصفات على الحقيقة الإمام ابن عبد البر فقال: «أهل السنة مُجمِعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكتفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مُشَبَّه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الإجماع»⁽²⁾.

(1) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: للإمام إسماعيل بن مُجَدِّد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة، (المتوفى: 535هـ)، تحقيق: مُجَدِّد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، (دار الراية، الرياض، ط2، 1419هـ-1999م)، 482/1.

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبد البر، 145/7.

المبحث الثاني موقف المذاهب من الصفات الإلهية

تمهيد:

من نظر إلى موقف المذاهب قديماً أو حديثاً يرى أن موقفهم حول الصفات يدور على أربعة مواقف: التأويل، التفويض، التجسيم، الإثبات. يقول الإمام البيهقي: ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: «أحدها: أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل. والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود. والثالث: إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله تعالى»⁽¹⁾.

ومن رأى موقف المذاهب حول الصفات يدور حول هذا التقسيم ورأى أن الإثبات هو الصواب الإمام أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد إمام الحرمين إذ يقول: «إني كنت برهة من الدهر متحيراً في ثلاث مسائل مسألة الصفات ومسألة الفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد وكنت متحيراً في الأقوال المختلفة الموجودة في كتب أهل العصر في جميع ذلك من تأويل الصفات وتحريفها أو إمرارها والوقوف فيها أو إثباتها بلا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل»⁽²⁾.

وقال السنوسي الأشعري: «المذهب الثالث: حمل تلك المشكلات على إثبات صفات لله تعالى تليق بجلاله وجماله لا يعرف كنهها»⁽³⁾ بعد ذكره للتفويض والتأويل.

(1) فتح الباري، ابن حجر، 390/13.

(2) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد: عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، أبو محمد (المتوفى: 438هـ)، تحقيق: أحمد معاذ بن علوان حقي (دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م)، ص30.

(3) شرح المقدمات: أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني، تحقيق: نزار حمادي، تقديم: سعيد عبد اللطيف فودة، (مؤسسة المعارف، لبنان، ط1، 1430هـ-2009)، ص123.

ومن ذكر هذا التقسيم أيضا حديثنا الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني الذي قسم أقوال الناس في الصفات إلى احتمالات. فقال عن احتمال أهل الإثبات: وهو أن النصوص مستعملة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تليق بجلال الله عزو جل لا تشبيه فيه ولا تجسيم والألفاظ اللغوية المستعملة فيها تطلق ويراد بها معنى أعلى يليق بجلال الله وتطلق ويراد بها معنى أدنى يناسب واقع حال المخلوقات الحادثة... كإطلاق لفظ الذات والحياة ولفظ الرحمة ونظير ونظير ذلك لفظ العلم ولفظ القدرة فهي في معانيها الدنيا تطلق ويراد بها ما يناسب ما عليه المخلوقات من صفات وفي معانيها العليا تطلق ويراد بهما ما يناسب صفات الله جل وعلا. وهذا الإحتمال الذي نصره الإمام ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما وهي طريقة المحدثين وكثير من أهل السنة والجماعة وذكروا أنه هو الحق الذي لا يصح العدول عنه ورأوا أنه مذهب السلف. قالوا هذا يدل عليه إثبات أن الله سميع بصير بعد نفي مماثلة شيء له في قوله تعالى ليس كمثله شيء⁽¹⁾.

وكذلك أقر بهذا التقسيم حديثنا الدكتور يوسف القرضاوي فقال في تقديمه لكتاب القول التمام²؛ مؤيدا للدكتور محمد عياش الكبيسي: وقد انتهى الدكتور الكبيسي إلى أن في السلف من أثبت وفيهم من فوض وفيهم من أول... ورجح الدكتور يوسف التأويل في بعض الصفات الخيرية كالوجه واليد والعين، ورجح الإثبات خلافا للمفوضة ومنهم صاحب

(1) العقيدة الإسلامية وأسسها: عبد الرحمن حسن حبنكة، ص 216-220

(2) وقد ألف حديثنا الدكتور سيف العصري كتابا بعنوان القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام. ونسب التفويض إلى السلف وانكر على أهل مذهب الإثبات ورماهم بالتجسيم واستدل بأدلة عامة مجمله من أقوال بعض السلف مشتبهاة تحتل التفويض والإثبات مع أن هناك ممن ذكر أقوالهم من رواد مدرسة الإثبات كالإمام أحمد والإمام ابن خزيمة والإمام الذهبي وغيرهم ثم سرد أقوال أهل التفويض ولم يكن موضوعيا متوازنا كالشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني والدكتور محمد عياش الكبيسي اللذان اعترفا بمذهب الإثبات على ما هو عليه وغيرهم ممن هو محسوب على الأشاعرة ولم يستوعب كلام الدكتور يوسف القرضاوي في تقديمه لكتابه حيث أثبت الصفات الفعلية وصفة العلو بما يناقض مذهب سيف. انظر القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام أنظر ص 14

كتاب القول التمام فقال : وخلاصة ما انتهيت إليه أني آخذ بمذهب السلف في نصوص الصفات التي هي في البشر انفعالات مثل الرحمة والغضب والمحبة والكراهية والفرح والغيرة والعجب ونحوها فنثبتها كما أثبتنا لنفسه ولا داعي لتأويلها بل نقول رحمة ليست كرحمتنا وغضب ليس كغضبنا وفرح ليس كفرحنا كما نقول علمه لا كعلمنا وسمعه لا كسمعنا وبصره لا كبصرنا... إلخ

وأما النصوص التي تثبت لله الفوقية والعلو لله تعالى ونحوها فنثبتها له عز وجل ونفسرها بما فسرها المحققون من أئمة المنهج السلفي وأوضح مثل لهم العلامة الواسطي في كتابه (النصيحة)⁽¹⁾.

وكذلك شيخي الدكتور مُجَّد عياش الكبيسي الذي رجح مذهب التأويل والتفويض إلا أنه اعترف بوجود مذهب أهل الإثبات وأن له أدلته ورجاله قديما وحديثا⁽²⁾.

(1) تقديمه لكتاب: القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام، د سيف العصري (دار الفقيه، الإمارات، ط1، 1430هـ)، ص14.

(2) الصفات الخيرية عند أهل السنة والجماعة: د. مُجَّد عياش الكبيسي، (المكتب المصري الحديث، ط1، د.ت).

المطلب الأول

التأويل

أولاً: مقدمة حول التأويل:

بدأت رحلة التأويل من العصر الإغريقي الذي انتشرت فيه الديانات الوثنية فكانت الفلسفة عبارة عن اختيار بعض المعتقدات التي توافق العقول وترك بعضها أو تأويلها حسب تصورهم؛ إذ هدف التفلسف في أول الأمر التخلص من سلطان الكهنة والديانات الموروثة «وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الإنساني فما أيده العقل منها عُذَّ من ضروب الفلسفة وما لم يرجح لديه بقي في حيز الأساطير الدينية... على معنى أن فلسفة الإغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب»⁽¹⁾.

ومن أهم الأفكار الفلسفية التي تأثرت بها الديانات قضية إنكار قيام الصفات بالذات، وقدم الكون، ووجود مؤثر في الكون غير الله تعالى كالنجوم والأفلاك، والحلول والاتحاد، والمعرفة العقلية والكشفية.

وأول من تأثر بالفلسفة الديانة اليهودية بقيادة فيلون اليهودي الذي جعل الفلسفة هي الأصل والديانة اليهودية هي الفرع فما وافق الفلسفة أخذ به وما خالفها أوله بسم المجاز ففسر التوراة تفسيراً رمزياً⁽²⁾.

ومن فرق اليهود التي وقعت في التأويل الباطني الحسيديم الصوفية التي انشقت عن الفريسيين التلموديين، فهم يعظمون التلمود ويقبلون أقواله ويقولون بوحدة الوجود وأن لا وجود حقيقي إلا وجود الله تعالى، وأن المخلوقات ما هي إلا مظاهر لذلك الوجود وتعبير

(1) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: مُجد البهي، ص95.

(2) انظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام: على سامي النشار، (دار المعارف، القاهرة، ط8، 1397هـ-1977م)، 74/1-75.

عنه. ويقولون بالجبر⁽¹⁾.

وانتقل التأويل بعد ذلك إلى النصارى خاصة عند ما واجهتهم مشكلة بنوة عيسى عليه السلام، ومن أبرز زعماء التأويل أوريجنس المسيحي الذي ينسب إليه هذا الاتجاه الفلسفي في الديانة المسيحية كما تنسب إليه المدرسة العقلية، وقد شرح الإنجيل شرحًا حرفيًا للعامة والمبتدئين، وشرحًا أخلاقيًا للمتقدمين، وشرحًا رمزيًا صوفيًا للخاصة، وهذا الشرح الأخير هو ما يُعرف بالشرح الإشرافي أيضا لما يدّعي فيه من الاعتماد على النور الإلهي (البصيرة والإلهام) والإشراق والتجلي وصداه ما يعرف عند المسلمين بالحكمة الإشرافية⁽²⁾.

فتأول بنوة الله لعيسى عليه السلام بقربه وكلمته بالعقل، فالمسيح بعدئذٍ هو عقل الله، فيصبح المسيح عقل الله القريب منه، أي الذي يكون الوجود المرتبة الثانية بعد الله، والله والمسيح أزليان قديمان، فَحَلَّ عقل الله في عيسى فأصبح إنسان⁽³⁾.

وبقي أن نذكر أثره على المسلمين وذلك بعد أن تُرجمت كتب الفلسفة ودخول مدن في الإسلام كانت تُعدُّ معقلا للفلسفة واختلاط المسلمين بأهل الديانات والمذاهب وحققت أصحاب الأفكار الهدامة على الإسلام، وحب التطلع إلى ما عند الآخرين مع تفاعل بعض الحكام؛ ظهرت الفلسفة في بلاد المسلمين، وأبرزُ متفلسفيها الكندي والفارابي وابن سينا، فنقلوا منهج فلاسفة الإغريق إلى بلاد المسلمين وجعلوا مذهبهم هو المحكم والأساس، والمرجع المقطوع في صحته ونصوص السمع تشير إلى الحق إشارةً وظاهرها أتى مراعاةً لجمهور العوام وإن كان خلافاً للصواب.

يقول "د. علي سامي النشار": «ظهر الكندي والفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم، واتصل كل واحد من هؤلاء بتلك

(1) دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية: سعود بن عبد العزيز الخلف (مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1418هـ-1997م)، ص145.

(2) الجانب الإلهي: مُجدّ البهي، ص74 وانظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: مُجدّ علي أبو ريان، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1410هـ-1990م)، ص78.

(3) الجانب الإلهي، مُجدّ البهي، ص76.

الفلسفة على الصورة التي وصلته، وكتبوا كتبًا فلسفية، ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئًا جديدًا... كان فقط صورة مختلفة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة، مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي»⁽¹⁾.

فالفلسفة الإغريقية في نظر الفارابي طريق لرشاد الناس وهدايتهم إلى الحق، وفي نظر ابن سينا متآخية مع الدين ومؤدية إلى ما يؤدي إليه⁽²⁾، فاعتمدوا على مجموعة من الأسس من أهمها: التسليم بأن الفلسفة مجموعة من المبادئ والقواعد الصحيحة، والتسليم بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان والمتممان لها وعليهما المعول، وأن الله انقذ أهل العقول والأذهان بهذين الحكمين، كما يرى "الفارابي"، وأن الفلسفة والدين وحدة واحدة، كما يرى "ابن رشد"، وأن الوحي في الإسلام يماثل العقل والنبي يماثل الفيلسوف مع التفاوت بينهما⁽³⁾، فأصبح المرجع عندهم هو العقل الإغريقي؛ فأولو آيات القرآن تأويلًا رمزيًا بعيدا يزعمون أنه يكشف عن معانيها فعطلوا نصوص الأسماء والصفات؛ واكتفوا بالصفات الإضافية والسلبية باسم المحافظة على الوحدة، وعطلوا النبوات والبعث، وكثير من مسائل الدين.

والمعتزلة ابتداءً من واصل وأصحابه طالعوا كتب الفلسفة، وظهر ذلك في منهجهم في الاستدلال ونفيهم الصفات، كما صرح أبو الحسن الأشعري فقال: «وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله وَجَبَلٌ التي يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة»⁽⁴⁾.

(1) انظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، 49/1.

(2) الجانب الإلهي: مُجَدُّ البهي، ص 208.

(3) انظر: الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، أحمد قوشتي، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 1435هـ-2014م.

(4) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 363/2. ويقول الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام». انظر: الملل والنحل، 29/1.

ويرى "ابن النفيس" أنه لا يوجد شيء وسط بين مذهب أهل الحديث والفلسفة، فيقول: «ليس إلا مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، أما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف»⁽¹⁾.

ويؤكد "د/ مُجَّد البهي" مدى تأثير كل من فلاسفة المسلمين والمعتزلة والأشاعرة بالفلسفة اليونانية «فمن يُعرف بالفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثير عندهم أوضح عند من يعرفون بالتكلمين معتزلاً وأشاعراً على وجه العموم، والأشاعرة أقل في التأثير من المعتزلة. ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأي الحكماء ورأي الأشاعرة متقابلين، ويجعلون رأي المعتزلة وسطاً بين الرأيين»⁽²⁾.

فعلم الكلام على منهاج (المعتزلة) ومن يردون عليهم من علماء السنة هو مجموعة من الأقيسة المنطقية والتعديلات الفلسفية والدراسات العقلية المجردة⁽³⁾.

يقول الغزالي: «والأشعري والمعتزلي بزيادة بحثهما جاوزوا إلى تأويل ظواهر كثيرة، وأقرب الناس إلى الحنابلة في أمور الآخرة الأشعرية»⁽⁴⁾، فالأشاعرة مروا بمراحل مختلفة في التأويل تقرب مرة من أهل الحديث وتبعد من الفلسفة ممثلة بأبي الحسن الأشعري، وتبعد عن أهل الحديث وتقرب من المعتزلة والفلسفة متمثلة بالغزالي والرازي إلى حد أنك لا تميز بين المدرستين قال يحيى فرغل: «رأينا في تأسيس الأشاعرة للمنهج العقلي كيف اقتربت الشقة بينهم وبين المعتزلة حتى كأن لم يكن فرق يذكر غير جرأة المعتزلة على التصريح بما يقتضيه هذا المنهج واستحياء الأشاعرة عن هذا التصريح»⁽⁵⁾.

(1) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، 170/1.

(2) الجانب الإلهي: د. مُجَّد البهي، ص 23-24.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية: الشيخ مُجَّد أبو زهرة، (دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت)، ص 150.

(4) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: أبو حامد الغزالي، (د.ن، د.م، ط 1، 1413هـ-1993م)، ص 66.

(5) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية: يحيى فرغل، ص 264.

بل تأثروا مباشرة بالفلسفة واقتبسوا منها كما قال بن خلدون في المقدمة «وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم»، فابن خلدون ذكر أمرين الأول: تأثر الرازي بالغزالي، والثاني: تأثرهما بالفلاسفة.

ويبين التفتازاني كيف تدرجوا وإلى أين وصلوا فيقول: «حين حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جراً إلى أن أدرجوا معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز بينه وبين الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين»⁽¹⁾،

وقال عبد الرحمن بدوي عن من تأثر بالفلسفة: «ومن هنا سنجد في العالم الإسلامي سلسلة، تمتد من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر الهجري، تتأثر بفلسفته أو تستلهمها، أو توسع جوانب بدأها. ويكفي في ذلك أن نذكر أسماء السهروردي المقتول (المتوفى سنة 587هـ-1191م)، وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة 606هـ-1209م)، ونصير الدين الطوسي (المتوفى سنة 672هـ-1274م)، وملاً صدرا الشيرازي (المتوفى سنة 1050هـ-1640م)»⁽²⁾.

لذلك اعتبر كثير من الباحثين الغزالي من الفلاسفة لا من المتكلمين.

قال أحمد صبحي عن الغزالي: كثير من الباحثين أدرجوه ضمن الحكماء الإشراقيين واصلين بينه وبين ابن سينا من جهة والسهروردي من جهة أخرى وإنه لم يقض على الفلسفة وإنما

(1) شرح العقيدة النسفية: سعد الدين التفتازاني ص14.

(2) انظر: الفلسفة والفلاسفة، عبد الرحمن بدوي، ص82.

رجح الجانب الإشرافي الأفلاطوني على الجانب المشائي الأرسطي⁽¹⁾

فيتبين لنا أن الغزالي والرازي في قمة التطور الكلامي حيث تعاملوا مع النصوص بثلاث صور:

الأولى: التفويض: واعتبروه مذهب السلف مع ذم الغزالي له وتضعيف الرازي له.

الثانية: التأويل المتوسط: وجعلوه مناسباً للأشاعرة كما في الاقتصاد والقواعد في عقائد للغزالي وتأسيس التقديس للرازي.

الثالثة: التأويل المتطرف الفلسفي: وهذا في كتاب مشكاة الأنوار ومعارج القدس للغزالي، والمباحث المشرقية والمطالب العالية للرازي حيث تكلمتا فيهما بطريقة فلسفية من حيث المعرفة والصفات وعلاقتها بالذات؛ إذ صرحوا أن الصفات من باب الإضافات والسلوب كما هو قول الفلاسفة وتكلموا عن الوحي والنفس قريباً مما قاله ابن سينا والفارابي.

والرازي في التفسير الكبير الذي نحن بصدد جمع فيه المراحل الثلاث، والآن نقف مع التأويل من حيث تعريفه، وشروطه، وصحيحه، وفاسده، وأثره في الصفات.

ثانياً: تعريف التأويل:

التأويل لغة: مشتق من آل يؤول: إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا أي رجع إليه⁽²⁾، ومأل الأمر مرجعه.

يقول **الرازي:** «فاعلم 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: سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا:

(1). انظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، أحمد محمود صبحي، 170/2.

(2) تاج العروس، 39-31/28.

﴿سَأْتِيَنَّكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [سورة الكهف:78]، وقال تعالى:

﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى»⁽¹⁾.

وعلى كل فالتأويل عند علماء السلف وعلماء اللغة يرجع إلى معنى التفسير والعاقبة وحقيقة الشيء، فإن كان الكلام أمرا فتأويله تنفيذه، وإن كان نهيًا فتأويله تركه، وإن كان الكلام خبرًا فتأويله تحقق وقوعه⁽²⁾.

أما التأويل بمعنى صرف اللفظ من معناه الراجح إلى مرجوح محتمل، فلم يظهر إلا عند المتأخرين خاصة في الصفات، كما قال الجويني: «وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وانصرام عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان قاطعًا بأنه الوجه المتبع أي مذهب السلف»⁽³⁾، مع العلم أنه يرى أن مذهب السلف هو التفويض، وهذا اجتهاد منه والصواب أن مذهب السلف هو الإثبات.

ويرى الحافظ ابن رجب أن التأويل أول ما ظهر على يد الجهمية باسم التنزيه بأدلة العقول التي سموها قطعية وألفاظ الكتاب والسنة سموها متشابهات وأن ظاهرها تجسيم وزعموا أن ما ورد في الكتاب والسنة - مع كثرة انتشاره - من باب التوسع والتجوز. وهذا من أعظم أبواب القدح في الشريعة، وهو من جنس تأويلات الباطنية⁽⁴⁾.

وذكر البيجوري أنه مذهب الخلف وهم من كانوا بعد الخمسمائة⁽⁵⁾.

وقد عرّفه كثير من المتكلمين، ومن أبرزها تعريف إمام الحرمين وهو: «رد الظاهر إلى ما إليه

(1) مفاتيح الغيب: 152/7.

(2) انظر: شرح الكوكب المنير، 460/3.

(3) انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف الجويني (419هـ-468هـ)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ-1993م)، ص32.

(4) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، تحقيق عدد من المحققين، (مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1417هـ-1996م)، 231-230/7.

(5) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد: البيجوري، ص104.

مآله في دعوى المؤول»⁽¹⁾. وقد عرفه الماتريدي⁽²⁾، والغزالي⁽³⁾، وابن حزم⁽⁴⁾، والشوكاني⁽⁵⁾، والبيجوري⁽⁶⁾، وكثير من المتكلمين والأصوليين⁽⁷⁾.

ومن هذه التعريفات نستنتج:

- 1- أن اللفظ له معنى ظاهر وهو الأصل.
- 2- أن التأويل هو احتمال وظن بدون قطع.
- 3- أن نقل اللفظ عن ظاهره ومعناه إلى معنى آخر بدعوى من المؤول.

ثالثاً: أنواع التأويل:

ينقسم التأويل إلى صحيح وباطل.

أولاً: التأويل الصحيح:

وهو بمعنى التفسير والكشف عن مراد المتكلم، سواء وافق الظاهر كتأويل الاستواء

(1) البرهان في أصول الفقه، للجويني، 511/1.

(2) «والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع» انظر: الإتيقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1394م-1974م)، 173/2.

(3) «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر». انظر: المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م)، ص196.

(4) نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر. انظر: الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت)، 42/1.

(5) «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاقد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد: بدليل يُصَيِّره راجحاً؛ لأنه بلا دليل، أو مع دليل مرجوح، أو مساو فاسد». انظر: دراسات أصولية في القرآن الكريم، محمد إبراهيم الحفناوي، (مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة، 1422هـ-2002م)، ص264.

(6) صرف اللفظ عن ظاهره مع بيان المعنى المراد انظر: تحفة المرید، ص104.

(7) انظر: تاج العروس، للزبيدي 33/18. البرهان في علوم القرآن 561/1.

بالعلو والارتفاع، أو خالفه كتأويل الرحمة بالمطر في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [سورة الأعراف: 57]. أو تأويل الرحمة بالجنة كما في قول النبي ﷺ في الحديث القدسي الرحمة بالجنة: ((أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكَ مِنْ أَشَاءِ))⁽¹⁾. فإن ذلك هو المراد وإن أضاف الرحمة إلى نفسه؛ لأن المطر والجنة ليست من صفات الله.

شروط التأويل الصحيح:

1. أن يحتمل اللفظ المعنى المؤول به⁽²⁾ ولو باحتمال مرجوح، سواء كان لغويًا أو شرعيًا أو عرفيًا. قال الشوكاني: «أن يكون موافقا لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»⁽³⁾. قال الإمام الجويني: «ولو ساغ حمل أي لفظ على أي معنى يحتمله دون دليل لأدى ذلك إلى إبطال العمل بظواهر النصوص الشرعية وعدم الثقة بها ولصار ذلك مدخلا لكل مبطل للطعن في الشرع بتحريف نصوصه وصرفها عن ظاهرها لمجرد الاحتمال دون دليل»⁽⁴⁾.
2. أن يحتمل اللفظ المعنى المؤول به في دلالة تركيب الكلام؛ لأنه قد يكون اللفظ قابلاً للتأويل ولكن في هذا السياق غير مناسب، كتأويل اليد بالنعمة والقدرة، فتأويلها بذلك مستساغ لغةً ولكن في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيٍّ أَتَكْبَرُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة ص: 75] لا يناسب، كما قال أبو

(1) صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب قَوْلِهِ: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾، حديث رقم (4850): 138/6. وصحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء حديث رقم (2846): 2186/4.

(2) وهو الظاهر عند الجمهور، والنص عند الأحناف. لأن الظاهر عند الجمهور هو «ما احتمل أمرين فأكثر هو في أحدها أرجح». والنص هو: «ما احتمل معنى واحدا لا غير». أما النص عند الأحناف: «هو ما سيق الكلام له» انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، (دار الكتاب الإسلامي، د.م، د.ط، د.ت)، 37/1، 68.

(3) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، 34/2.

(4) حاشية على شرح جمع الجوامع: للبناني 53/2.

الحسن الأشعري والباقلاني، وابن فورك⁽¹⁾.

3. أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يوجب صَرْفَ اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، وأن يكون أقوى من الظاهر، وإلا فالأصل الأخذ بالظاهر وهذا الدليل إما أن يكون:

أ- نص: كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ [سورة المائدة:3] فهذا يقتضي تحريم كل شيء من الميتة حتى جلدها، وأوّل بتحريم الأكل، كما في حديث ميمونة عندما مرّ النبي ﷺ بشاة يجرونها ليرموها فقال: ((هَلَّا أَخَذْتُمْ إِيَّاهَا فَدَبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ؟ فَقَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ فَقَالَ: إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلَهَا))⁽²⁾ فهذا صرف العموم في الآية عن ظاهره.

ب- إجماع على التأويل: وشرطه أن يكون إجماعاً متيقناً مثاله قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [سورة الجمعة:9] والإجماع خصها بالرجال البالغين وخرج منها النساء والأطفال والعبيد والمسافرون.

ج- قاطع عقلي بعيد عن الأهواء: مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل:23] أي أوتيت من جنس ما يؤتى مثله وذكرنا (بعيدا عن الأهواء) لأن السبب الرئيس للتأويل الفاسد هو الهوى فكل مؤول يتكأ إلى القاطع العقلي الذي يتصوره، فالفلاسفة يرون القاطع العقلي غير الذي يراه المعتزلة غير الذي يراه الأشاعرة.

4. ألا يعارض التأويل نصوصا صريحة قطعية الدلالة في التشريع.

(1) انظر: الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ)، تحقيق: فوقية حسين محمود، (دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1397هـ)، ص132. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: أبو بكر الباقلاني، ص296. مشكل الحديث وبيانه: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر (المتوفى: 406هـ)، تحقيق: موسى محمد علي، (عالم الكتب، بيروت، ط2، 1985م)، ص258.

(2) صحيح المسلم: كتاب الحيض، باب طَهَارَةِ جُلُودِ الْمَيْتَةِ بِالِدِّبَاغِ، حديث رقم (363): 272/1.

ثانياً: التأويل الفاسد:

هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمِلَ للدليل فصحيح، أو ما يظن دليلاً ففاسد أو لا لشيء فعبث⁽¹⁾. أو حمل معنى ظاهر اللفظ بلا دليل محقق يخيل للسامع أنه دليل وعند التحقيق يضحل⁽²⁾. ومقصده إبطال مراد المتكلم، وكلُّ ما يؤدي إلى إبطال مراده فهو تأويل فاسد؛ لأن الأصل في الكلام حمُّله على الظاهر لفهم المراد. وقد وقع المتكلمون في هذا التأويل الفاسد وتوهموا أن ظاهر نصوص الصفات توجب التشبيه وأن الأخذ بها من أصول الكفر⁽³⁾.

أنواع التأويل الفاسد:

1. تأويل النص بلا دليل ولا قرينة ولا برهان، فهذا يُعدُّ عبثاً، كما ذكر السبكي، كتأويل الرافضة قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [سورة الرحمن:22] بالحسن والحسين⁽⁴⁾. وتأويل القَدَمِ بجماعة من الناس، كما قال ابن جماعة: «إن الرجل عبارة عن جمع كثيرٍ، كقولهم: رجل من جراد إذا كَانَ كثيراً منتشراً، ومعناه يضع فيها خلقاً كثيراً يشبهون الجراد في كثرتهم»⁽⁵⁾.
2. ما لا يحتمله النص في هذا السياق وإن احتمله في غيره، كتأويل إتيان الرب ببعض آياته، فإنه ممنوع في هذا التقسيم وإن احتمله في سياق آخر، عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي

(1) انظر: شرح الكوكب المنير: ابن النجار، 1/161.

(2) انظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي، 2/152.

(3) انظر: حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، أحمد الصاوي المالكي، 3/9.

(4) انظر: بحار الأنوار للمجلسي، 24/97. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: 733هـ)، تحقيق: وهي سليمان غاوجي الألباني، (دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1410هـ-1990م)، ص160.

(5) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص160.

بَعْضُ ءَايَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي
إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ ^ط أَنْتَظِرُونَ إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾ [سورة الأنعام: 158].

3. التأويل بالمعنى النادر لإبطال المراد من النص؛ كتأويل الرحمة بإرادة الإنعام، أو تأويل
المحبة بإرادة التوفيق لأن الأصل استعمال اللفظ في المعنى المطرد.. أو الكثير.
4. التأويل بالمعنى الحادث الذي لم يعرف في لغة العرب، كتأويل الأفلو بمعنى التغير،
والأحد بمعنى الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة فتنزع عنه جميع الصفات باسم
الأحدية.

لوازم التأويل الفاسد:

- 1- أنه من أعظم الذنوب لأنه قول على الله بلا علم.
- 2- إبطال دلالة النصوص.
- 3- إسقاط عظمة النصوص.
- 4- سبب تمزق الأمة وافتراقها.

حكم التأويل:

اختلفت أقوال الناس بحكم العمل فيه:

فطائفة ترى وجوب العمل في التأويل، وأخرى الجواز، وأخرى تجيزه للعلماء فقط،
ويختلف حسب الشخص فتأويل المجتهد له حكمه. والتأويل الناتج عن اتباع الهوى له
حكمه، والناس فيه درجات، فتأويل بعض الصفات أهون من تأويلها كلها، وتأويل
الصفات وإثبات الأسماء أهون من تعطيل الأسماء والصفات وتشبيهه بالمعدومات أو
الممتنعات⁽¹⁾. والتأويل في الفروع أهون من التأويل في الأصول.

(1) «الممتنع: هو ما لا يمكن وجوده بالخارج». انظر: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: تقي الدين
أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي

أما بالنسبة للزمخشري فقد أوّل الصفات تحت مظلة التنزيه كما هو منهج المعتزلة، أما بالنسبة للرازي فقد وافق الزمخشري في تأويل الصفات الفعلية والخبرية مع انتقاده له عند تأويل الاستواء بأنه يفتح مجالاً لتأويلات الباطنية، أما بالنسبة للصفات التي يثبتها الأشاعرة كصفات حقيقية قائمة بالذات فموقفه فيه بين إثباتها موافقاً لهم أو يتجاوز الحد في تأويلها إلى تأويل المعتزلة والفلاسفة بأنها لا تقوم بالذات وإنما عبارة عن إضافات وسلب النقائص⁽¹⁾.

والميزان فيما يجوز تأويله أو لا يجوز هو العقل، كما يقول الرازي: «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»⁽²⁾ والمشكلة أن الكل يدعي أن العقل الصحيح معه.

ونختم بحث التأويل بمقولة لأحمد أمين إذ يقول: فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين، فإذا أدهم البحث إلى أن الإنسان مختار أولوا آيات الجبر وإن أدهم إلى أن الله منزّه عن الجهة والمكان أولوا الآيات التي تُشعر أنه تعالى في السماء وأولوا الاستواء على العرش، وإذا أدهم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أن أعين الناس لا يمكن أن تراه تعالى لأنها رُكبت تركيباً بحيث لا ترى إلا ما كان في جهة: أولوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله، وهكذا. فالتأويل عنصر من أهم عناصر وأكبر مميزاتهم عن السلف⁽³⁾.

(المتوفى: 728هـ)، تحقيق: مُجّد رشاد سالم، (جامعة الإمام مُجّد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ-1986م)، 289/2.

(1) مفاتيح الغيب: 10/22 598/30.

(2) المرجع السابق، 410/15.

(3) ضحى الإسلام: أحمد أمين، (الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، د.ط، 1992م)، ص527-528.

المطلب الثاني

التفويض

أولاً: تعريفه:

التفويض لغة: (فوض) الفاء والواو والضاد أصل صحيح يدل على اتكال في الأمر على الآخر ورده عليه. من ذلك فوض إليه أمره إذا رده وجعله الحاكم فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة غافر: 44] [غافر: 44].

التفويض اصطلاحاً: للتفويض عند أصحابه معنيان. وقد أشار إليهما الفخر

الرازي.

الأول: صرف اللفظ عن ظاهره مع التعرض لمعنى اللفظ نفيًا أو إثباتًا.

الثاني: صرف اللفظ عن ظاهره مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يُترك ويُفَوَّضُ علمه لله تعالى»⁽¹⁾.

ثانيًا: مراحل التفويض:

مذهب التفويض هو المذهب الثاني عند الأشاعرة والماتريدية حيث يرون أنه مذهب السلف⁽²⁾. وأنه لا يتعارض مع التأويل فالتفويض مذهب السلف والتأويل مذهب الخلف واشتهرت عبارة (التفويض أسلم والتأويل أحكم). مع ما عليها من الملاحظات.

وسنناقشه بالنسبة للأشاعرة ونكتفي بالنسبة للماتريدية بقول المؤسس أبو منصور الماتريدي في تفسيره عند تأويله لصفة المجيء فقال: «ثم الأصل في المجيء المضاف إلى الله - تعالى - أن يتوقف فيه، ولا يقطع الحكم على شيء؛ لما ذكرنا أن المجيء ليس يراد به وجه واحد؛ لأنه إذا أضيف إلى الأعراض أريد به غير الذي يراد به إذا أضيف إلى الأجسام والأشخاص، والله أعلم.

(1) مفاتيح الغيب: 7/22.

(2) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد: البيجوري، ص 104.

والله تعالى لا يوصف بالجسمية حتى يفهم من مجيئه ما يفهم من مجيء الأجسام، ولا يوصف بالعرض؛ ليراد به ما يراد من مجيء الأعراض؛ فحقه الوقف في تفسيره مع اعتقاد ما ثبت بالتنزيل من غير تشبيهه، والله أعلم»⁽¹⁾.

أما بالنسبة للأشاعرة فقد مر التفويض بمراحل ترجع إلى مدى نظرة المتكلمين إلى النص فإن رأوا أن ظاهره مفهوم وليس فيه تشبيه أثبتوا له المعنى وإن رأوا أن ظاهره يستلزم التشبيه أولوه أو فوضوه. لذلك يختلف التفويض من متكلم إلى آخر فرأينا أن نقسم موقفهم حسب قوة التفويض.

1- الإشارة إلى التفويض وظهرت من مؤسس المذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى؛ لأن مشكلة حلول الحوادث بذات الله تعالى موجودة عنده وعند ابن كلاب تأثراً بالمعتزلة، وقد اتخذ مذهب الإثبات وهو يعارض فكرة حلول الحوادث فاتخذ مذهباً وسطاً يجمع بين ظاهر النص ومنع حلول الحوادث. فيقول في "رسالة أهل الثغر" عن صفة المجيء: «وأجمعوا على أنه **وَجَّكَ** يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المذنبين، ويعذب منهم من يشاء كما قال، وليس مجيئه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه **وَجَّكَ** ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة»⁽²⁾. وقال عن النزول: «وليس نزوله نقلة»⁽³⁾. فقوله: «مجيء» و«وليس نزوله نقلة» هذا هو التفويض.

2- التفويض مع إثبات الصفات الخبرية الواردة بالقرآن، ويمثل هذه المرحلة الإمام الخطابي

(1) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة: مُجَّد بن مُجَّد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)

د. مجدي باسلوم، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م)، 526/10.

(2) رسالة أهل الثغر بباب الأبواب: أبو الحسن الأشعري، ص128.

(3) رسالة أهل الثغر، ص129.

والإمام البيهقي⁽¹⁾.

فقد كانا يثبتان لله تعالى صفة الوجه واليدين والعين، ويؤولان الصفات الفعلية كصفة المجيء ويفوضان بعض الصفات الخبرية التي لم تثبت بالقرآن مستشهدين بأقوال السلف كقول سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه، والقاعدة العامة كل من ظن أن ظاهر هذه الصفة توجب التجسيم فوض معناها.

قال الإمام الخطابي في الحديث «يكشف ربنا عن ساقه» ، ورواه مسلم عن عيسى بن حماد عن الليث. كما رواه ابن بكير، وروي ذلك أيضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ. قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله: " هذا الحديث مما تهيب القول فيه شيوخنا، فأجروه على ظاهر لفظه، ولم يكشفوا عن باطن معناه، على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه»⁽²⁾

وفسح الإمام البيهقي المجال لأهل التأويل والتفويض وجعل للناس حول هذه النصوص ثلاثة أقوال: الإثبات والتأويل والتفويض، فيقول: «ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها: أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل، والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود، والثالث: إمرارها على ما جاءت مفوضا معناها إلى الله تعالى»⁽³⁾. ففرق بين

(1) الإمام البيهقي الشافعي (ت:458) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الإمام أبو بكر البيهقي، الخسر وجردى كان أوحد زمانه وفرد أقرانه، من كبار أصحاب أبي عبد الله الحاكم، وشيوخه أكثر من مائة شيخ، وهو أول من جمع نصوص الشافعي واحتج لها بالكتاب والسنة، قال إمام الحرمين: «ما من شافعي المذهب إلى وللشافعي عليه منة إلا أحمد البيهقي فإنه له على الشافعي منة صنف مناقب الشافعي في مجلد، والمدخل إلى السنن الكبير والسنن الصغير، والآثار، ودلائل النبوة، وشعب الإيمان، والأسماء والصفات». انظر: الوافي بالوفيات، 219/6. شذرات الذهب: 248/5. وفيات الأعيان: 75/1. سير أعلام النبلاء: 547/10.

(2) انظر: الأسماء والصفات: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، (مكتبة السوادي، جدة، ط1، د.ت)، 182/2.

(3) فتح الباري: ابن حجر، 390/13.

الإثبات والتفويض وأن التفويض مذهب متميز عن الإثبات⁽¹⁾

3- التفويض أو التأويل للصفات الخبرية، ويمثل هذا الرأي الجويني⁽²⁾، والغزالي⁽³⁾، والرازي⁽⁴⁾، ومن جاء بعدهم، فقد رأوا أن إثبات الصفات الخبرية توجب التجسيم ففوضوها ونسبوه إلى السلف وأصبح للمتكلمين حول الصفات قولان: التفويض والتأويل، وحذفوا الإثبات وليس ثلاثة كما ذكر الإمام ابن حجر⁽⁵⁾ عن الإمام البيهقي.

ثالثاً: أدلة أهل التفويض:

1- استدلوا بما نُقل عن بعض السلف أنهم قالوا: أمرؤها كما جاءت بلا كيف،

وقول أحمد: «لا كيف ولا معنى»،

وقول سفيان بن عيينة: «كل شيء وصف الله به نفسه فقراءته تفسيره» أي: على ظاهره، لا يجوز صرفه إلى المجاز بنوع من التأويل⁽⁶⁾.

2- الاستدلال بالوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: 7] ويستأنف ما بعدها، وهو رأي الجمهور.

والرازي عند هذه الآية وقف مع أهل التفويض بحجة أن المعنى الراجح إذا كان مخالفاً للعقل وصرّفناه إلى بعض المجازات اللغوية على البعض الآخر كان من ترجيح مجاز على مجاز، وهو

(1) انظر: الأسماء والصفات، للإمام البيهقي، 319-323. والاعتقاد: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُوْردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1410هـ)، 29-30.

(2) الرسالة النظامية: الإمام الجويني، ص12.

(3) انظر: إجماع العوام عن علم الكلام، 39-40.

(4) مفاتيح الغيب: 37/12.

(5) انظر الأسماء والصفات، 319-323. والاعتقاد 29-30.

(6) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: أبو عبد الله عبيد الله بن مُجَدِّد بن بطة العكبري الحنبلي (304هـ-387هـ)، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، (دار الراجية للنشر، السعودية، ط2، 1418هـ)، 58/3. وانظر: العرش: شمس الدين أبو عبد الله مُجَدِّد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: مُجَدِّد بن خليفة بن علي التميمي، (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط2، 1424هـ-2003م)، 460/2.

ضعيف لأن الترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن. والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين ... وأن الله ذم الذين يبتغون تأويله ووصفهم بالزيغ ومدح الراسخين الذين يقفون عند المتشابه، ولو كانوا يعلمون المتشابه لما كان هناك فائدة من التفريق بين المحكم والمتشابه ... وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [سورة آل عمران:7] يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا علمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة⁽¹⁾.

3- حديث: ((إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكروه أهل الغرة بالله))⁽²⁾

4- القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروية عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقا لقوله ﷺ: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)).

5- ظهور الإنقياد والتسليم و(كذلك هو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه، وتارة بما لا نقف على معناه، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للأمر⁽³⁾)

6- بقاء الفكر منشغلا والقلب ملتفتا حتى تتحقق المعرفة (هناك أوامر تظهر الحكمة منها، وهناك أوامر لم تظهر الحكمة منها، وهذه الصفات منها، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا، ومتفكرا فيه أبدا، ولباب التكليف إشغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه، فلا

(1) انظر: مفاتيح الغيب: 153/7-154.

(2) هذا الحديث لا يصح، وقد حكم عليه العلماء بالضعف الشديد، بل حكى بعضهم وضعه. ومن ضعفه الإمام أحمد بن حنبل، قال: «لا يصح هذا الحديث»، وكذلك الإمام ابن عبد البر، قال: «هذا إسناد لا تقوم به حجة»، والإمام ابن حزم، قال: «هذه رواية ساقطة». وقال الشيخ الألباني: «موضوع» انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، (دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ-1992م)، 144/1.

(3) انظر: مفاتيح الغيب: 252/2.

يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشغول الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له، فيتعبده بذلك تحصيلًا لهذه المصلحة⁽¹⁾.

7- أن القول بالتفويض قال به بعض الأئمة كالإمام الخطابي، والبيهقي، والنووي، وابن حجر⁽²⁾ في بعض الصفات اجتهادا وتورعا خاصة بعد التعمق في علم الكلام وكذلك قال به أئمة الكلام الجويني في "النظامية"⁽³⁾، والغزالي⁽⁴⁾، والرازي، على أنه مذهب السلف وصار أحد آراء الأشاعرة⁽⁵⁾.

قال الإمام النووي: «اختلفوا في آيات الصفات وأخبارها هل يخاض فيها بالتأويل أم لا، فقال قائلون: تتأول على ما يليق بها، وهذا أشهر المذهبين للمتكلمين، وقال آخرون: لا تتأول، بل يمسك عن الكلام في معناها ويوكل علمها إلى الله تعالى، ويعتقد مع ذلك تنزيه الله تعالى وانتفاء صفات الحادث عنه، فيقال مثلا: نؤمن بأن الرحمن على العرش استوى ولا نعلم حقيقة معنى ذلك والمراد به، مع أننا نعتقد أن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وأنه منزّه عن الحلول وسمات الحدوث، وهذه طريقة السلف أو جماهيرهم، وهي أسلم، إذ لا يطالب الإنسان بالخوض في ذلك، فإذا اعتقد التنزيه فلا حاجة إلى الخوض في ذلك والمخاطرة فيما لا ضرورة، بل لا حاجة إليه، فإن دعت الحاجة إلى التأويل لرد مبتدع ونحوه تأولوا حينئذ، وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء في هذا، والله أعلم»⁽⁶⁾.

رابعًا: أدلة الذين أنكروا التفويض:

الذين أنكروا التفويض هم أهل الإثبات والمعتزلة وبعض الأشاعرة الذين اعتمدوا

(1) انظر: مفاتيح الغيب: 252/2.

(2) فتح الباري، ابن حجر 458/13.

(3) الرسالة النظامية ص 32.

(4) كما في كتابه إجماع العوام الذي أجمعهم بالتفويض ص 95_97.

(5) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد: البيجوري، ص 103.

(6) المجموع شرح المهذب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، (دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت)، 25/1.

التأويل لكونه لا يقوم إلا بعد معرفة النص حتى يكون التأويل مستساعاً واستدلوا بالنقل والعقل. وانظر مبحث الإثبات والتفصيل في مناقشة الصفات في هذا البحث فإنها هي من ضمن الردود عليهم.

وقد أسهب الرازي في ذكر حجج منكري التفويض، وملخصها:

إنهم أنكروا أن يكون في القرآن كلام غير مفهوم؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ووُصف بأنه لسان عربي مبين.

والله تعالى أمرهم بتدبر القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يكون التدبر فيه؟

ووصفه الله بأنه هُدًى ونور وتبيان وذكر وكافٍ وبلاغ وبرهان مبين وهذه لا تحصل

في غير المعلوم

وقوله: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ والطاعة لا تمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن

مفهوماً.

ولو كان غير مفهوم لبطل كون الرسول ﷺ مندرًا به ولما استنبط منه أهل العلم لأن

الاستنباط منه لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه كما قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ

يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا

قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ [سورة النساء: 83].

((وأما الأخبار فقولها الكليلة): ((إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي)) فكيف

يمكن التمسك به وكيف يكون واقيا من الضلال وهو غير معلوم «(1).

قال الإمام بن قتيبة: «ولسنا ممن يزعم: أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم.

وهذا غلط من متأوليهِ على اللّغة والمعنى. ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده،

ويدلّ به على معنى أراد، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطّاعن مقال، وتعلّق علينا

(1) انظر: مفاتيح الغيب: 251/2.

بعلة»⁽¹⁾.

وقال بن فورك الأشعري: «اعلم أن أول ما في ذلك أنا قد علمنا أن النبي ﷺ إنما خاطبنا بذلك ليفيدنا أنه خاطبنا على لغة العرب بألفاظها المعقولة فيما بينها المتداولة عندهم في خطابهم فلا يخلو أن يكون قد أشار بهذه الألفاظ إلى معان صحيحة مفيدة أو لم يشير بذلك إلى معنى وهذا مما يجلب عنه أن يكون كلامه يخلو من فائدة صحيحة ومعنى معقول فإذا كان كذلك فلا بد أن يكون لهذه الألفاظ معان صحيحة ولا يخلو أن يكون إلى معرفتها طريق أو لا يكون إلى معرفتها طريق فإن لم يكن إلى معرفتها طريق وجب أن يكون تعذر ذلك لأجل أن اللغة التي خاطبنا بها غير مفهومة المعنى ولا معقول المراد والأمر بخلاف ذلك فعلم أنه لم يعم على المخاطبين من حيث أراد بهذه الألفاظ غير ما وضعت لها أو ما يقارب معانيها مما لا يخرج من مفهوم خطابها»⁽²⁾.

وأشار أن بعض أصحابه يقولون بالتفويض - ولم يقل أنه مذهب السلف - فقال: «من أصحابنا من قال إن في مشكل القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ولا نعلم تأويله لكن الله هو المخصوص بمعرفة تأويله ولكن فائدته التلاوة التي هي طاعة وهي مندوب إليها مثاب على فعلها

ومنهم من قال إنه لا متشابه في القرآن إلا والراسخون في العلم يعرفون تأويله وأن قوله والراسخون معطوف على قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: 7]»⁽³⁾.

وقال الجويني عن التفويض: «إنه يجر إلى اللبس والإيهام واستئلال العوام وتطرق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون والمعنى بقول تعالى: ﴿وَأُخِرُّ مُتَشَبِهَاتٍ﴾ [سورة آل عمران: 7] مراجعة منكري البعث لرسول ﷺ في استعجال

(1) تأويل مشكل القرآن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت)، ص 66.

(2) مشكل الحديث بيانه، بن فورك، ص 496.

(3) المرجع السابق، ص 497.

الساعة»⁽¹⁾.

وقال في البرهان: «والمختار عندنا: أن كل ما يثبت به التكليف في [العمل به يستحيل] استمرار الإجمال فيه؛ فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال»⁽²⁾، لذلك جنح إلى التأويل.

ورجح النووي ذلك فقال: «يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته»⁽³⁾، «لأنه لو ورد شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية، ولما لم يجز ذاك فكذا هذا»⁽⁴⁾.

ف «المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها، وأنه لا يليق بالحكيم وثالثها: أن التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به»⁽⁵⁾.

ويُعنون القاضي عبد الجبار «الرد على من يدعي أنه لا يُعرَف المراد من ظاهر القرآن»⁽⁶⁾.

واستهجنه الغزالي وجعله للعوام، وألّف من أجل ذلك كتابه "إلجام العوام".

وقال أبو حيان: إنه قول «من لم يعن النظر»⁽⁷⁾.

وأشد من انتقد التفويض من الأشاعرة القشيري فقال: قول من يقول استواءه صفة ذاتية لا يعقل معناها، واليد صفة ذاتية لا يعقل، معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها، تمويه

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُجد الجويني، ص 60.

(2) البرهان في أصول الفقه: الجويني، 424/1.

(3) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ)، 218/16.

(4) مفاتيح الغيب: 251/2.

(5) المرجع السابق.

(6) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 407-408.

(7) البحر المحيط في التفسير: أبو حيان مُجد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، تحقيق: صدقي مُجد جميل، (دار الفكر، بيروت، د.ط، 1420هـ)، 316/4.

ضمنه تكييف وتشبيه ودعاء إلى الجهل...، وإن أبطل الخصم بأن هذه الظواهر لا معني لها أصلاً فهو حكم بأنها ملغاة... إما أن يتراءى لنا أو يوصف لنا ونحن لا يمكن أن نتعرف على الله إلا من خلال رؤيته وهو محال في الدنيا. أو التعرف عليه من خلال تدبر صفاته. وهذا محرم عند المفوضة. ونتيجة ذلك تعطيل الله تماماً في نفس البشر. وقد قيل: الجهل بالصفات يؤدي إلى الجهل بالموصوف ويلزم منه وصف النبي بالجهل وأنه كان يدعو إلى الجهل بالله. ويلزم منه أن ألفاظ الصفات في القرآن بأحرف عربية ولكن بلغة سنسكريتية لا نعرفها. ويلزم أن الله لم ينزل آيات الصفات في القرآن العربي بصفات عربية مع أن آيات الصفات نزلت بلغة العرب فكيف تكون ألفاظا ذات معنى ولا يكون لها معنى⁽¹⁾.

أما ما ورد من عبارات للسلف كان ذلك مقابل تفسير نصوص الصفات الذي تبنته الجهمية ومن سار على نهجهم، إذ فسروها تفسيراً يعطل ما فيها من المعاني، أو تفسير المشبهة، لذلك قال السلف لا تفسر وأمرها كما جاءت مع ما تحمله من المعاني، ونفي الكيفية كما قال الإمام مالك «والكيف مجهول».

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «إذا قيل كيف يضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره»⁽²⁾.

وهؤلاء الذين وردت منهم هذا العبارات المجملة وردت منهم عبارات في الإثبات المفصل الذي يناهز التفويض، فالإمام أحمد القائل: «لا معنى ولا كيف»، هو نفسه الذي فصّل في إثبات الصفات، ورد على الجهمية في مسألة العلو وخلق القرآن وغيرها مما ينكره أهل التفويض وبشهادة مخالفه أنه يمثل مدرسة الإثبات، ويؤيد ذلك قول أحمد وغيره لمن

(1) اتحاف السادة المتقين شرح علوم الدين: مُجَّد بن مُجَّد بن الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، (مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، د.ط، 1414هـ-1994م) 110/1-111.

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبد البر، 147/7.

فسر نصوص الصفات على غير ما هي عليه أنه تفسير جهمي⁽¹⁾.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «سألت أبي -رحمه الله- عن قوم، يقولون: لما كلم الله ﷻ موسى لم يتكلم بصوت فقال أبي: بلى، إن ربك ﷻ تكلم بصوت هذه الأحاديث نروها كما جاءت»⁽²⁾، فهذا يثبت الإمام أحمد الصوت مع امرأها كما جاءت مع إنكاره لتفسير الجهمية.

وقسم الإمام أحمد الجهمية إلى ثلاثة أقسام: أحدها من قال إن القرآن كلام الله وسكت وفوض فقال: «وأما الجهمية؛ فقد أجمع من أدركنا من أهل العلم أنهم قالوا: افتقرت الجهمية على ثلاث فرق: فقال بعضهم: القرآن كلام الله وهو مخلوق، وقال بعضهم: القرآن كلام الله، وسكت وهم الواقفة، وقال بعضهم: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة. فهؤلاء كلهم جهمي»⁽³⁾.

وقال الإمام الحميدي في "أصول السنة" عندنا فذكر أشياء ثم قال وما نطق به القرآن والحديث مثل ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة المائدة: 64] ومثل قوله: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [سورة الزمر: 67]، وما أشبه هذا من القرآن والحديث لا نزيد فيه ولا نفسره ونقف على ما وقف عليه القرآن والسنة ونقول ﴿الرَّحْمَنُ﴾

(1) العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، (مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1416هـ-1995م)، ص177.

(2) السنة: أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي (المتوفى: 290هـ)، تحقيق: د. محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، (دار ابن القيم - الدمام، ط1، 1406هـ-1986م)، رقم (533).

(3) مناقب الإمام أحمد: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر، مصر، ط2، 1409هـ)، ص225-226.

عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾ [سورة طه: 5]، ومن زعم غير هذا فهو مبطل جهمي»⁽¹⁾.
فقوله: «لا نفسه» أي تفسير الجهمية، ولذلك قال: «ومن زعم غير هذا فهو مبطل
جهمي».

وقال الإمام أبو سعيد الدارمي: «فمن يلتفت إلى بشر وتفسير بشر»^{(2)؟} وقال:
«ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبي الرحمة»⁽³⁾.

وقال الإمام الترمذي في سننه: «فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما
فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد هاهنا القوة»⁽⁴⁾.

والإمام البغوي فصل في إثبات الصفات، وذكر أقوال السلف في إمرارها كما
جاءت، وبعدها فسر الاستواء بقول أبي العالية بأنه: «ارتفع فسوى خلقهن» وبقول مجاهد:
«علا على العرش»⁽⁵⁾.

وسئل أبو زرعة الرازي وسئل عن تفسير ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾
[سورة طه: 5] فغضب وقال تفسيره كما تقرأ، هو على عرشه وعلمه في كل مكان من قال غير
هذا فعليه لعنة الله»⁽⁶⁾. فقول أبي زرعة توضيح لقول من يقول: لا تفسر أو قراءته تفسيره،

(1) أصول السنة: الحافظ أبي بكر عبد الله بن الزبير الحُمَيْدِيُّ، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، (سلسلة بحوث
وتحقيقات مختارة من مجلة الحكمة)، ص 7. وانظر: العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها،
168/1.

(2) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله عز وجل من
التوحيد: أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني (المتوفى: 280هـ)، تحقيق: رشيد بن
حسن الأملعي، (مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط 1، 1418هـ-1998م) 191/2.

(3) المرجع السابق، 215/2.

(4) سنن الترمذي، بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ، 41/3، حديث رقم (662).

(5) شرح السنة: محيي السنة، أبو نُجْدٍ الحسین بن مسعود بن نُجْدٍ بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 516هـ)،
تحقيق: شعيب الأرنؤوط-نُجْدٍ زهير الشاوي، (المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، ط 2، 1403هـ-1983م)،
171/1.

(6) العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها، للذهبي، ص 188.

فقد جمع بين قوله: تفسيره قراءته، وإثبات العلو.

وقال الإمام مالك: «الاستواء معلوم والكيف مجهول». ووضحه الإمام القرطبي فقال: وقد كان السلف الأول عليه السلام لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله. ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته. قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم - يعني في اللغة - والكيف⁽¹⁾

قال الإمام الذهبي: «وقول مالك وهو قول أهل السنة قاطبة أن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجعلها»⁽²⁾. فكلام الإمام مالك قاعدة في الصفات حيث إن المعنى العام معلوم لذلك تجدد أصحابه وغيرهم يفسرون الاستواء بالعلو والارتفاع⁽³⁾.
والكيف مجهول لأنه حقيقة الشيء وكنهه ويفضي إلى التمثيل.

والذين أثبتوا لله تعالى الصفات لم يفرقوا بين صفة العلم والوجه كما يفرق أهل التفويض

قال إسحاق بن إبراهيم: «إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه، وأما إذا قال كما قال الله تعالى يد، وسمع، وبصر، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

(1) انظر: الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م)، 219/7.

(2) العلو للعلي الغفاري في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها، للذهبي، ص139.

(3) قال أبو العالية استوى ارتفع وقال مجاهد بمعنى علا. انظر: صحيح البخاري 124/9.

﴿البصير﴾ [سورة الشورى: 11]»⁽¹⁾.

وقال عبد الله بن كلاب: «أطلق اليد والعين والوجه خبراً لأن الله أطلق ذلك ولا أطلق غيره فأقول: هي صفات لله ﷻ، كما قال في العلم والقدرة والحياة أنها صفات»⁽²⁾. كما جمع بينهما الباقلاني إذ يقول: «وصفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان»⁽³⁾.

وكذلك جمع النصوص المتقاربة المعنى التي تتكلم عن موضوع واحد كنصوص العلو والمجيء واليد يدل على فهم معانيها، وانظر تبويب الإمام البخاري والإمام أحمد وبقية أئمة الحديث، فعندما تكلموا عن العلو ذكروا آيات الاستواء ثم سردوا بعد ذلك كثيراً من الآيات والأحاديث المرتبطة بالموضوع التي تفيد الإثبات وينافي التفويض.

فهذا الإمام الطبري جمع في صفة اليد؛ القبض، واليمين، والشمال، والكف، والإصبع، من أحاديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين عند تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 67]

عن ابن عباس. قوله: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ يقول: قد قبض الأرضين والسموات جميعاً بيمينه. ألم تسمع أنه قال: ﴿مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ يعني: الأرض والسموات بيمينه جميعاً، قال ابن عباس: وإنما يستعين بشماله المشغولة بيمينه.

وعن ابن عباس، قال: ما السموات السبع، والأرضون السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم.

(1) سنن الترمذي، 41/3

(2) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 173/1.

(3) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: أبو بكر الباقلاني، 298-299.

وعن ربيعة الجُرسي، قال: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ قال: ويده الأخرى خلو ليس فيها شيء.

وعن الحسن، في قوله: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ قال: كأنها جوزة بقضها وقضيضها.

حدثنا ابن بشار، قال: ثنا يحيى، عن سفيان، قال: ثني منصور وسليمان، عن إبراهيم، عن عبيدة السلماني، عن عيد الله، قال: جاء يهودي إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: يا مُحَمَّدُ إن الله يمسك السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: أنا الملك، قال: فضحك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى بدت نواجذه وقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾.

حدثنا ابن بشار، قال: ثنا يحيى، قال: ثنا فضيل بن عياض، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبيدة عن عبد الله، قال: فضحك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تعجبا وتصديقا.

يقول: رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يقول: "ياخذ الجبار سمواته وأرضه بيديه" وقبض رسول الله ﷺ يديه، وجعل يقبضهما ويبسطهما، قال: ثم يقول: "أنا الرحمن أنا الملك، أين الجبارون، أين المتكبرون" وتمايل رسول الله ﷺ عن يمينه، وعن شماله، حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه، حتى إني لأقول: أساقط هو برسول الله ﷺ؟.

وبعد هذا الإثبات الذي يمنع المجاز والتفويض يصرح برفض التأويل الذي قال به بعض أهل العربية من أهل البصرة ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 67]

يقول في قدرته نحو قوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: 36] أي وما كانت لكم عليه قدرة وليس الملك لليمين دون سائر الجسد، قال: وقوله (قبضته) نحو قولك للرجل: هذا في يدك وفي قبضتك. والأخبار التي ذكرناها عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه وغيرهم،

تشهد على بطول هذا القول⁽¹⁾.

أما حديث: ((إن من العلم كهيئة المكنون))⁽²⁾. فإنه لا أصل له.

وأما قوله: «إن هناك أوامر لا يعلم الحكمة منها»، نعم، ولكن الله أمر بتدبر القرآن فهل يعقل أن يخرج أعظم شيء وهو التوحيد وأسماء الله وصفاته من عموم الأمر بالتدبر؟

وأما قوله: «إن الصحابة لم يفسروا الحروف في أول السور» فهل تقاس أسماء الله وصفاته بالحروف بأول السور، وهل صفة الرحمة مثل (الر)؟! قال الغزالي: «ولكن لسنا نرتضي قول من يقول: إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور»⁽³⁾. وأيضا هذا دليل عليهم أن الصحابة ما فسروا الحروف ولم ينفوا أن الصحابة ما فسروا الصفات.

وتفويض نصوص الصفات ناتج عن تصور أن ظاهر النصوص يقتضي التشبيه خاصة عندما تتوارد نصوص على مسألة معينة وتؤيدها أقوال السلف فكان المخرج هو الاتكاء على التفويض.

وهو بالأخير يرجع إلى التعطيل والتأويل، كما يصرح بذلك من يقول به على أنه لا

(1) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 325/21 مُجَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ).

(2) هذا الحديث حكم عليه الأئمة بأنه غير ثابت، فقد قال شيخ الإسلام: «ليس له إسناد صحيح». وقال العراقي: «إسناده ضعيف». وقال الألباني: «ضعيف جداً». وقد تأوله بعض أهل العلم على تقدير ثبوته ببعض النصوص الواردة في إثبات بعض الصفات، فإن أهل الجهل يبادرون بإنكارها والنفرة منها، وأهل العلم بالله يبرونها كما جاءت كما هي طريقة السلف، قال ابن تيمية: «وعلى ذلك تأول يحيى بن عمار وصاحبه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري ما يروى أن من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه إلا أهل العلم بالله، فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغرة بالله، تأولوا ذلك على ما جاء من الإثبات، لأن ذلك ثابت، عن رسول الله ﷺ والسابقين والتابعين لهم بإحسان، بخلاف النفي فإنه لا يؤخذ عنهم، ولا يمكن حمله عليه. وقد جمع علماء الحديث من النقول عن السلف في الإثبات ما لا يحصي عدده إلا رب السماوات ولم يقدر أحد أن يأتي عنهم في النفي بحرف واحد. انتهى. انظر: مجموعة الرسائل والمسائل: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، علق عليه: السيد مُجَّد رشيد رضا، (لجنة التراث العربي، د.م، د.ط، د.ت)، 198/1.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، ص38.

يتم إلا بعد «التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم للتشبيه... فظهر مما قرناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي»⁽¹⁾

ورحم الله الإمام أسحاق بن راهويه الذي بيّن أن التفويض يؤول إلى التأويل فقال: «وإنما يلزم المسلم أن يثبت معرفة صفات الله بالإتباع والاستسلام كما جاء، فمن جهل معرفة ذلك حتى يقول إنما أصف ما قال الله، ولا أدري ما معاني ذلك حتى يفضي إلى أن يقول بمعنى قول الجهمية يد نعمة ويحتج بقوله: ﴿أَيَّدِينَا أَنْعَمًا﴾ [سورة يس: 71] ونحو ذلك، فقد ضل عن سواء السبيل. هذا محض كلام الجهمية حيث يؤمنون بجميع ما وصفنا من صفات الله. ثم يحرفون معنى الصفات عن جهتها التي وصف الله بها نفسه، حتى يقولوا معنى السميع هو البصير ومعنى البصير هو السميع، ويجعلون اليد يد نعمة وأشباه ذلك يحرفونها عن جهتها لأنهم هم المعطلة»⁽²⁾.

أما موقف الزمخشري من التفويض فهو الإنكار وقد ذكرنا حجج المنكرين بشكل عام. لأنه من أهل التأويل الذين يبحثون عن قرينة يستساغ بها تأويل ظاهر النص الواضح المعنى.

وأما موقف الرازي من التفويض فهو مضطرب بين إثباته وزعمه أنه مذهب السلف كما يرى بعض الأشاعرة فيقول في إثباته: «لما دل الدليل على أنه ليس المراد من لفظ القبضة واليمين هذه الأعضاء، وجب علينا أن نكتفي بهذا القدر ولا نشتغل بتعيين المراد، بل نفوض علمه إلى الله تعالى، فنقول هذا هو طريق الموحدين الذين يقولون إنا نعلم ليس مراد الله من هذه الألفاظ هذه الأعضاء، فأما تعيين المراد، فإننا نفوض ذلك العلم إلى الله

(1) تحفة المرید علی جوہرة التوحید، البيجوري، ص 129.

(2) التسعينية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728 هـ) دراسة وتحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1420-1999م)، 2/ 424.

تعالى، وهذا هو طريقة السلف المعرضين عن التأويلات»⁽¹⁾.

وبين تضعيفه؛ وأنه بين أمرين: إما أن يعود إلى التأويل أو يوسم صاحبه بالجهل فيقول عن الاستواء: «وعند هذا للناس فيه قولان، الأول: أنا لا نشتغل بالتأويل بل نقطع بأن الله تعالى منزّه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية... واعلم أن هذا القول ضعيف لوجهين: الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى منزّه عن المكان والجهة فقد قطع بأن ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس وهذا هو التأويل. وإن لم يقطع بتنزيه الله تعالى عن المكان والجهة بل بقي شاكا فيه فهو جاهل بالله تعالى، اللهم إلا أن يقول أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره بل مراده به شيء آخر ولكني لا أعين ذلك المراد خوفا من الخطأ فهذا يكون قريبا، وهو أيضا ضعيف لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب»⁽²⁾.

وقال ما يناقض التفويض: «أن الله أراد بهذه الألفاظ المعاني التي هي موضوعة لها، أم بحسب اللغة أو بحسب القرينة العرفية أو الشرعية لأنه لو لم يرد بها ذلك لكان تلبيسا، وذلك لا يليق بالحكيم فثبت بما ذكرنا أن الانتفاع بالقرآن لا يحصل إلا بعد تسليم هذين الأصلين»⁽³⁾.

(1) مفاتيح الغيب، 475/27.

(2) مفاتيح الغيب: 9/22.

(3) المرجع السابق، 419/26.

المطلب الثالث

التشبيه

أولاً: تعريف التشبيه لغةً واصطلاحاً:

التشبيه لغة: المساوات بين الشيئين.

التشبيه اصطلاحاً: هو الغلو في إثبات الصفات إلى حد مشابهة المخلوق.

والمشبهة «هم الذين يُغْلون في إثبات صفات الله تعالى، وهم ضد المعتزلة، وهم سبع

فرق»⁽¹⁾.

ثانياً: حججهم:

احتج المشبهة بأن الله أخبرنا بما نعقل، ولا نعقل إلا ما نشاهد، وأفضل ما نشاهد

من المخلوقات الإنسان؛ فشبهوا الله تعالى بصورة الإنسان لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ

فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ [سورة التين:4] وقالوا: أحسن تقويم ما كان على صورة الإله، واستدلوا

أيضاً بقوله ﷻ: ((خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ))⁽²⁾، واستدلوا على إثبات الأعضاء له بقوله

تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٧﴾ [سورة الرحمن:27] ⁽³⁾.

قال أبو مُجَّد بن حزم: «ذهب طائفة إلى القول بأن الله جسم، وحجتهم في ذلك

(1) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: للمقرئ، 4/175.

(2) صحيح البخاري، باب بدء السلام، 50/8، حديث رقم (6227).

(3) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وجماعة الصحابة: هبة الله بن الحسن بن منصور

اللالكائي أبو القاسم، تحقيق: أحمد سعد حمدان، (دار طيبة، الرياض، 1402هـ). سياق ما دلل من كتاب الله عز

وجل وسنة رسوله ﷺ على أن من صفات الله عز وجل الوجه والعينين واليدين، رقم (712): 422/3. الأسماء

والصفات: البيهقي أحمد بن الحسين أبو بكر (ت: 458)، تحقيق: عبد الله بن مُجَّد الحاشدي، (مكتبة السوادي،

جدة، ط1، د.ت)، 61/2. الإبانة: ابن بطة، 264/3. التوحيد: ابن خزيمة، رقم (43)، (44)، ص62.

الصفات: علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: علي بن مُجَّد بن ناصر الفقيهي، (د.ن، ط1، 1403هـ-1983م)،

ص61. أصول الإيمان: البغدادي، ص64.

أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فلما بطل أن يكون تعالى عرضاً ثبت أنه جسم وقالوا: إن الفعل لا يصح إلا من جسم، والباري تعالى فاعل؛ فوجب أنه جسم. واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه»⁽¹⁾، وهؤلاء هم مشبهة الصفات.

أما مشبهة الأفعال الذين شبهوا أفعال الله تعالى بأفعال خلقه فما كان حسناً عندهم فهو عند الله حسن، وما كان قبيحاً عندهم عند الله قبيح، وهؤلاء هم المعتزلة.

ثالثاً: أقسام التشبيه:

ينقسم التشبيه إلى قسمين:

القسم الأول: وهو تشبيه الخالق بالمخلوق:

كما أن أصل التعطيل ومصدره الفلاسفة، كذلك التشبيه أصله الفلاسفة، إذ يعرفونها بأنها التشبه بالإله حسب الطاقة، «فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون، ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان»⁽²⁾.

وقد أطلقوا على الله أنه جوهر وأنه جسم وعاشق ومعشوق ومبتهج ويلتذ، وهذه الألفاظ من التشبيه بما لا يخفى على عاقل⁽³⁾، وممن عرّف بالتشبيه الفيلسوف "أنكساغورس" تلميذ "أرسطو" الذي خالفه في بعض المسائل منها القول بالتجسيم فقال: «إن مبدأ الموجودات هو جسم أول متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس، ولا يناها العقل»⁽⁴⁾.

(1) الفصل في الملل والنحل: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، (مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت)، 92/2.

(2) الملل والنحل: 117/2.

(3) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، 82/5.

(4) الملل والنحل، 123/2.

وكذلك وجد التشبيه عند أهل الديانات الشرقية، كالزرادشتية أصحاب زرادشت⁽¹⁾، والثنوية⁽²⁾، والمناوية⁽³⁾، والمزدكية أصحاب مزدك⁽⁴⁾ الذي يرى أن معبوده قاعد على كرسية في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل. ومن التشبيه السائد عندهم وجود إلهين. إله للخير وإله للشر، ويعتقدون أنهما يديران الكون.

ثم انتقل التشبيه إلى أتباع الديانات، فاليهود والنصارى كانوا أصحاب توحيد يصفون الله بصفات الكمال وينزهونه من التشبيه ثم دب إليهم التشبيه، فمن مظاهر التشبيه عند اليهود ما ذكره القرآن الكريم عنهم أنهم يصفون الله بالفقر: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران: 181].

ونسب بعضهم لله الولد، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضِلُّهُمُ بَطُلُهُمْ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى

(1) الزرادشتية: «أولئك هم أصحاب زرادشت بن بورشب، الذي ظهر في زمان كشتاسب بن هراست الملك، وأبو هرکان من أذربيجان، وأمه من الري واسمها: دغدوية. انظر: الملل والنحل، 41/2.

(2) الثنوية: هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف الجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان والأجناس، والأبدان والأرواح. انظر: الملل والنحل، 49/2.

(3) المناوية: «أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية». انظر: الملل والنحل، 49/2. الفصل في الملل والنحل، 84/1، 79.

(4) أصحاب مزدك: «مزدك هو الذي ظهر في أيام قباد والد أنوشروان، ودعا قباد إلى مذهبه، فأجابه. وطلع أنوشروان على خزيه وافترائه فطلبه فوجده فقتله». انظر: الملل والنحل، 54/2.

يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ [سورة التوبة: 30].

وزعمهم أن الله استراح في السابع بعد خلق السماوات والأرض، «وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعًا إحدى رجليه على الأخرى»⁽¹⁾.

أما بالنسبة للنصارى فقد نسبوا لله تعالى الولد كما في الآية السابقة وشبهوا المخلوق بالخالق فرفعوا عيسى عليه السلام، وغالوا فيه إلى حد الربوبية وأنه بيده أتقنت العوالم، وخلق كل شيء من أجلنا⁽²⁾.

وأول ما ظهر في بلاد المسلمين على يد الرافضة المختارية⁽³⁾، إذ قالوا بالبداة وهو الظهور بعد الخفاء وهذا وصف لله بالجهل؛ ولا أظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد⁽⁴⁾.

والبيانية⁽⁵⁾ الذين زعموا أن معبودهم على صورة إنسان عضوا فعضوا، وجزاءً فجزءاً. وقال: يهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: 88]⁽⁶⁾.

(1) الملل والنحل: 217/1.

(2) انظر: الملل والنحل 221/1. وانظر: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، مُجَّد بن أبي بكر أبو عبد الله، (دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ-1990م)، 498-484/2.

(3) «المختارية: أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي، كان خارجياً، ثم صار زبيرياً، ثم صار شيعياً». انظر: الملل والنحل 147/1. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: أبي الحسين مُجَّد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي، تحقيق: مُجَّد زاهد بن الحسن الكوثري، (المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط2، 1977م)، ص160.

(4) الملل والنحل، 147/1.

(5) «البيانية: أتباع بيان بن سمعان التميمي، قالوا بانتقال الإمامة من أبي هاشم إليه، وهو من الغلاة القائلين بالهية أمير المؤمنين علي عليه السلام». انظر: الملل والنحل، 152/1.

(6) الملل والنحل، 152/1.

والمغيرية⁽¹⁾ الذين زعموا «أن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء، وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة»⁽²⁾.

والجواربية أصحاب داود الجواربي «رأس الرفض والتجسيم من مرامي جهنم»⁽³⁾، زعم أن الله جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه.

وحكي عن الجواربي أنه كان يقول: «هو أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء، وله شعر ققط»⁽⁴⁾.

والنعمانية⁽⁵⁾، أو الشيطانية «أصحاب شيطان الطاق»، إذ قال: «إن الله نور على صورة إنسان رباني»⁽⁶⁾.

والهشامية «أصحاب هشام بن الحكم الرفضى، يزعمون أن معبودهم جسم، وله نهاية وحد، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفي بعضه على بعض، ولم يعينوا طولاً غير الطويل، وإنما قالوا: (طوله مثل عرضه) على المجاز دون التحقيق»⁽⁷⁾.

وقال البغدادي: زعم هشام بن الحكم أن معبوده جسم، ذو حدٍ ونهايةٍ، وأنه طويل

(1) «والمغيرية: أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي. ادعى أن الإمامة بعد مُجَّد بن علي بن الحسين في: مُجَّد النفس الزكية». انظر: الملل والنحل، 176/1.

(2) الملل والنحل، 177/1.

(3) لسان الميزان: الحافظ ابن حجر، 415/3.

(4) الملل والنحل، 105 / 1. وانظر: مقالات الإسلاميين، ص 166.

(5) «النعمانية: أصحاب مُجَّد بن النعمان أبي جعفر الأحوال، الملقب بشيطان الطاق. وهم الشيطانية أيضاً والشيعة تقول: هو مؤمن الطاق» انظر: الملل والنحل، 186/1.

(6) الملل والنحل، 186/1.

(7) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 44/1.

عريض عميق، وأن طوله مثل عرضه»⁽¹⁾.

بل إن كتبهم تذكر ذلك، «جاء بعض الشيعة إلى إمامهم وقال له: إني أقول بقول هشام، قال إمامهم أبو الحسن علي بن محمد: ما لكم ولقول هشام! إنه ليس منّا، من زعم أن الله جسم نحن منه براء في الدنيا والآخرة»⁽²⁾.

والجواليقية «أصحاب هشام بن سالم الجواليقي، يزعمون أن رهم على صورة الإنسان، وينكرون أن يكون لحمًا ودمًا، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضًا، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم»⁽³⁾.

وانتقل بعد ذلك إلى الكرامية⁽⁴⁾ إذ يُعدُّون من مثبتي الصفات وانتهى ببعضهم القول بأن الله جسم ليس كالأجسام، وأن الله جوهر، وقولهم بحدوث الصفات في ذاته وأنها لم تكن موجودة من قبل بخلاف أهل الحديث الذين يثبتون قدم الصفات الذاتية والفعلية وتعلقها بالمشيئة.

والتشبيه لم يقتصر على الفرق المنحرفة بل تسلل إلى بعض أهل الحديث من المذاهب الأربعة، «فبالغ بعضهم في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات»⁽⁵⁾، قال شيخ الإسلام: «الزيادة في الإثبات إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين»⁽⁶⁾.

(1) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: ص 48.

(2) التوحيد: محمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بين الشيعة بالشيخ الصدوق (المتوفى: 381) ص 104. وانظر: الفرق بين الفرق، ص 47.

(3) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 46/1.

(4) «الكرامية»: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وإنما عددها من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه» انظر: الملل والنحل، 108/1.

(5) الملل والنحل، 92/1.

(6) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 51/6.

ومسألة التجسيم والتشبيه من المسائل التي تتهم الفرقُ به بعضها بعضاً فالفلاسفة يتهمون المعتزلة بالتجسيم لكونهم يثبتون لله تعالى الأسماء، والمعتزلة يتهمون الأشاعرة بالتجسيم لكونهم يثبتون قيام الصفات السبع بذات الله تعالى، ومتأخرو الأشاعرة يتهمون أهل الحديث بالتشبيه والتجسيم لكونهم يثبتون الصفات الخبرية والفعلية، وهذا هو حال الزمخشري المعتزلي؛ إذ اتهم أهل الإثبات بالمجسمة⁽¹⁾، والحشوية⁽²⁾، والمشبهة⁽³⁾، وكذلك الرازي اتهم من أثبت الصفات بالتجسيم⁽⁴⁾ والحشو⁽⁵⁾ والتشبيه⁽⁶⁾، مع أن هناك من وقع في التجسيم ورد عليه الزمخشري والرازي.

فكل من أنكر صفة وأثبتها غيره اتهمه بالتشبيه، فأهل الحديث أكثر إثباتاً فسيكونون عند غيرهم مشبهة لإثباتهم الصفات يقول أبو الحسن الأشعري بعد ذكر طوائف المشبهة:

«وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وأنه على العرش كما قال **رَبِّكَ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾** [سورة طه: 5] ولا نقدم بين يدي الله في القول بل نقول: استوى بلا كيف، وأنه نور كما قال تعالى: **﴿* اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾** [سورة النور: 35] وأن له وجهاً كما قال الله: **﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾** [سورة الرحمن: 27] وأن له يدين كما قال: **﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾** [سورة ص: 75] [ص: 75] وأن له عينين كما قال: **﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾** [سورة القمر: 14] [القمر: 14] وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: **﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾** [سورة الفجر: 22] وأنه ينزل إلى السماء

(1) الكشاف: 156/4.

(2) المرجع السابق، 331/2.

(3) المرجع السابق، 446/4.

(4) مفاتيح الغيب: 140/2، 125/31.

(5) المرجع السابق، 106/2.

(6) المرجع السابق، 61/8.

الدنيا كما جاء في الحديث ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ»⁽¹⁾.

فأبو الحسن جمع في عبارته هذه بين تبرئة أهل السنة من التشبيه مع إثباتهم الاستواء والوجه واليد والمجىء والنزول وهذا هو مذهب الإمام أحمد الذي التزمه الأشعري القائم على الإثبات مع نفي التشبيه، يقول الإمام أحمد في رواية حنبل: «المشبهة تقول: بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه»⁽²⁾ مستدلين بقوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى: 11]⁽³⁾، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ

لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [سورة مريم: 65]، وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ

لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [سورة النحل: 74]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [سورة

الإخلاص: 4]، فنزّه نفسه سبحانه عن الكفاء والمثل والندى؛ لأن الله قديم وغيره حادث، ولأنه واجب وغيره ممكن، ولأنه غنى وغيره فقير، فيمتنع أن يكون له مثل لأن المثليين يجوز لأحدهما ما يجوز للآخر ويمتنع عن أحدهما ما يمتنع عن الآخر، فيكون كل واحد قديم وحادث وواجب وممكن ورب ومربوب وهذا باطل، فلا يقاس بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي يستوي أفراده ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [سورة النحل: 60]، فكل كمال للممكن أو للمُحَدَّثِ، لا نقص

(1) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، 168/1.

(2) إبطال التأويلات: القاضي أبو يعلى، مُجَدِّد بن الحسين بن مُجَدِّد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: 458هـ)، مُجَدِّد بن

حمد الحمود النجدي، (دار إيلاف الدولية، الكويت، د.ط، د.ت)، 43/1.

(3) «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الكاف هنا فيها خلاف بين أهل العلم نحاة ومفسرين وأرباب العقائد، وأصح الأقوال أن يقال: إن الكاف هنا زائدة للتوكيد، وهل يزداد في القرآن أو يقال في القرآن ما هو زائد؟ نقول: نعم، الصحيح أنه يقال في القرآن ما هو زائد، لكن يَرِدُ السؤال: ما المراد بالزيادة؟ هل المراد بالزيادة ما خروجه كدخوله؟ الجواب: لا، وإنما المراد به أنه استعمل في غير معناه الذي وُضِعَ له في لسان العرب هذا المراد، ما المراد؟ أنه استعمل في لسان العرب في غير ما وضع له، ويفيد معنى - له معنى - وهو التوكيد» انظر: شرح العقيدة الواسطية: أبو عبد الله، أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي، (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي)، 7/7.

فيه بوجه من الوجوه فالله تعالى أولى به (1).

القسم الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق:

وهذا أصله كذلك من الفلاسفة فهم يرون أن الكواكب حية وأنها تدير الكون وتتصرف فيه وتستحق العبادة لكونها وسائط بين الإله والناس، وأن النفس إذا كملت أتت بالخوارق وعلمت الغيب، ثم انتقلت هذه الأفكار إلى بلاد المسلمين ابتداءً من ابن سبأ الذي شبه علياً عليه السلام بالله عز وجل وخصه بصفات الألوهية وتجذر قوله عند بعض فرق الشيعة، يقول المقرئ (2)، ومنهم أي الشيعة المفوضة من الإمامية: «إن الله تعالى خلق محمداً صلى الله عليه وسلم وفوض إليه خلق العالم وتدييره، وقال بعضهم: بل فوض ذلك إلى علي عليه السلام» (3).

«وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك» (4).

ثم انتقل هذا الداء العضال إلى الصوفية الفلسفية وبعض التقليدية إذ منحوا سادتهم وكبراءهم إدارة الكون والتحكم فيه فقسموهم إلى مراتب، كما قال لسان الدين ابن الخطيب: «خواص الله في أرضه ورحمة الله في بلاده على عباده: الأبدال والأقطاب والأوتاد والعرفاء والنجباء والنقباء وسيدهم الغوث» (5).

وقسمهم السلمي في طبقاته فيقول: «ولهم مراتب. الأولى مرتبة القطبية، ولا يكون

(1) انظر: شرح الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، ص 75.

(2) المقرئ (ت 845هـ) أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئ: مؤرخ الديار المصرية. أصله من بعلبك، ونسبته إلى حارة المقارزة (من حارات بعلبك في أيامه)، ولد ونشأ ومات في القاهرة، له مصنفات كثيرة من أبرزها الخطط، وتجريد التوحيد، قال الذهبي: «له مشاركة في علوم الإسلام». انظر: شذرات الذهب، 1/177. الوافي بالوفيات، 19/30. هداية العارفين، 1/127. معجم المؤلفين، 2/11.

(3) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقرئ، 3/409.

(4) الملل والنحل: للهرستاني، 1/173.

(5) التصوف المنشأ والمصادر: إحسان إلهي ظهير الباكستاني (المتوفى: 1407هـ)، (إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط 1، 1406هـ-1986م)، ص 231.

فيها أبدأً إلا واحد بعد واحد، ويسمى غوثاً، لكونه مغيثاً للخلق في أحوالهم. ثم مرتبة الإمامين، وهما كالوزيرين للسلطان. أحدهما صاحب اليمين، وهو المتصرف بإذن القطب في عالم الملكوت والغيب، وثانيهما صاحب اليسار، وهو المتصرف في عالم الملك والشهادة»⁽¹⁾.

وأن الأقطاب قد «أعطوا لغة (كُنْ) فإذا أرادوا شيئاً قالوا له: كن فيكون، سئل أحمد التيجاني عن المقالة المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني: وأمري بأمر الله إن قلت كن فيكون فقال: ذلك أن الله مُلِّكهم الخلافة العظمى واستخلفهم على مملكته تفويضاً عاماً أن يفعلوا في المملكة كل ما يريدون ويملكهم الله كل ما يريدون متى قالوا للشيء كن كان من حينه»⁽²⁾.

«فالحاصل أن الصوفية اقتبسوا من الشيعة هذه الأفكار وأخذوا منهم هذه العقائد الزائفة الزائغة الباطلة وقالوا عن أوليائهم مثل ذلك»⁽³⁾.

وذكرنا هذا الباب لأن التأويل الذي وقع فيه الزمخشري والرازي كان ردة فعل مقابل التجسيم باسم التنزيه فبالغوا في التنزيه إلى حد التعطيل مخافة من التجسيم. قال الزمخشري عن الرؤية: «وبتعالیه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصحّ فيما كان في جهة. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة»⁽⁴⁾، وقال عن صفة اليد: «فقال ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح:10] [الفتح:10] يريد أن يد رسول الله التي تعلقو أيدي المبايعين: هي يد الله، والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام»⁽⁵⁾.

فالزمخشري ومذهبه أنكروا قيام الصفات بالذات والصفات الخيرية والعلو والرؤية

(1) المرجع السابق، ص232.

(2) مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها: د جابر بن إدريس بن علي أمير، (مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1422هـ-2002م)، 156-155/3.

(3) التصوف المنشأ والمصادر: إحسان إلهي ظهير، ص229.

(4) الكشف، 153/2.

(5) الكشف، 335/4.

وقالوا بخلق القرآن واتهموا من أثبت الصفات بالمجسمة وهذا ما سنعرضه في هذا البحث.
وكذلك وقع **الزمخشري** في التشبيه وذلك بتأول الصفات باسم التنزيه والفرار من التجسيم والتشبيه الذي ظنه في الصفات
وكذلك في تشبيه أفعال الله تعالى بأفعال العباد، فما هو عند الناس حسن فهو عند الله حسن، وأن للعبد قدرة مستقلة يتصرف فيها من دون قدرة الله تعالى، فأوّل الآيات التي تخالف منهجه في القدر.

وكذلك **الرازي** فر من التجسيم إلى التعطيل باسم التنزيه فقال: «وأما التنزيه فالذي يدل على أنه ليس بجسم، ولا في مكان قوله: قل هو الله أحد فإن المركب مفتقر إلى أجزائه والمحتاج محدث، وإذا كان أحداً وجب أن لا يكون جسماً وإذا لم يكن جسماً لم يكن في المكان»⁽¹⁾.

وكذلك وقع في التشبيه حيث نسب للنجوم الحياة وجعل لها تأثيراً وقدرة على التصرف في المخلوقات، وكذلك النفس إذا وصلت إلى مرحلة الكمال⁽²⁾.

(1) مفاتيح الغيب، 325/2.

(2) المرجع السابق، 77/21-78.

المطلب الرابع

الإثبات

من خلال استقراء الواقع المذهبي شاهدنا أن موقفهم حول الصفات يدور على أربعة مواقف: التأويل، التفويض، التجسيم، الإثبات وطبقاً لتقسيم الإمام البيهقي باستثناء التشبيه لأنه خص موقف أهل الكلام، وأخرنا أهل الإثبات لأنهم الوسط بين التعطيل والتشبيه، ومنهجهم حجة على غيرهم من أهل التشبيه والتأويل والتفويض، إذ يعتبرون أنفسهم على الأصل؛ لأن الكلام يُحمّل أصلاً على الحقيقة لا على المجاز، وهذه القاعدة يُقر بها الجميع.

يقول الرازي: «أن الأصل في الكلام الحقيقة، وأنه لا يجوز العدول عنه إلا لدليل منفل، فهذا هو الطريقة التي أطبق عليها جمهور المتقدمين»⁽¹⁾.

والمعتزلة يقرون بهذا الأصل. فيعنون القاضي عبد الجبار «الرد على من يدعي أنه لا يعرف المراد من ظاهر القرآن»، وذلك مما لا إشكال في فساده، فالمعلوم من دين الأمة ضرورة أنهم كانوا يرجعون إلى ظاهر القرآن في معرفة الأحكام والحلال والحرام، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى⁽²⁾.

ويرى الإمام الشاطبي أن مخالفة الظاهر من التعمق والتكلف وإذا قلنا به لم يَبْقَ للشريعة دليل يعتمد لورود الاحتمالات ولم يكن لإنزال الكتب وإرسال الرسل فائدة إذ يلزم ألا تقوم حجة على الخلق بالأوامر والنواهي والأخبار وأنه فتح لباب السفسطة وجحد العلوم... وإن القرآن قد احتج على الكفار بالعموميات العقلية والعموميات المتفق عليها كقوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 84] ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة لم يكن بإقرارهم حجة عليهم وإن أرباب الكلام تشعبوا في الاستدلالات وإيراد الإشكالات واعتمدوا على مقدمات عقلية غير

(1) مفاتيح الغيب: 475/27.

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 407-408.

بديهية⁽¹⁾.

وعقيدة أهل الإثبات تقوم على: إثبات ما أثبتته الله لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه⁽²⁾، من غير تحريف⁽³⁾، ولا تعطيل، ولا تشبيه، ومنّ عليهم بالتعريف والتفهم.

«وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها الأخبار الصحاح، من السمع والبصر، والعين والوجه، والعلم والقوة، والقدرة والعزة، والعظمة والإرادة والمشية، والقول والكلام، والرضا والسخط، والحياة واليقظة، والفرح والضحك، وغيرها، من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه، ولا تكيف له، ولا تشبيه، ولا تحريف ولا تبديل، ولا تغيير، ولا إزالة للفظ الخبر عمّا تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر، بل يُجرونه على الظاهر»⁽⁴⁾.

والإيمان بحقائقها» قال: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لم يكيفوا شيئاً من ذلك وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل منها شيئاً على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه وهم عند من أقر بها نافون للمعبود. وتعقبه الإمام الذهبي فقال: صدق والله فإن من تأول سائر الصفات وحمل ما ورد منها على مجاز

(1) الموافقات: إبراهيم بن موسى بن مُجَدِّد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م)، 403/5.

(2) «قال نعيم بن حماد شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً». انظر: رسالة العرش، للذهبي، 305/2، وهو أثر مشهور.

(3) «التحريف: «هو صرف اللفظ عن معناه الصحيح إلى غيره مع بقاء صورة اللفظ». انظر: الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتزلة: مُجَدِّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: علي بن مُجَدِّد الدخيل الله، (دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ)، 358/1.

(4) عقيدة السلف أصحاب الحديث: الإمام الصابوني (ت: 449هـ)، (د.ن، د.م، د.ط، د.ت)، ص3.

الكلام أداه ذلك السلب إلى تعطيل الرب وأن يشابه المعدوم»⁽¹⁾ لأن الظاهر ظاهران: ظاهر يليق بالخلقين ويختص بهم، فهو غير مراد، وظاهر يليق بذي الجلال والإكرام، فهو مراد، ونفيه تعطيل⁽²⁾، و«أن من حمل اللفظ على ظاهره، وعلى مقتضى اللغة حمله على حقيقته، ومن تأويله عدل به عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز إضافة المجاز إلى صفات الله وتعالى». ⁽³⁾ لأنها «مستعملة على وجه الحقيقة لا المجاز استعمالاً شرعياً في معان تليق بجلال الله... وظاهر ما نقل عن السلف رضوان الله عليهم وهم علماء الطبقات الثلاث: الصحابة والتابعين وأتباع التابعين»⁽⁴⁾.

وهي صفات بالغة في الحسن منتهاه، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة النحل:60]، وفي الكمال غايته، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة الإخلاص:2] قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة الإخلاص:2] قال: السيد الذي كمل في سؤدده»⁽⁵⁾.

وأنه لا فرق بين الاستواء والسمع فجميع ما يلزمونا في الاستواء، والنزول، واليد، والوجه، والقدم، والضحك، والتعجب من التشبيه: نلزمهم به في الحياة، والسمع، والبصر، والعلم،

(1) انظر: العلو للعلي الأعلى للإمام الذهبي 250/1 وإثبات صفة العلو، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، تحقيق: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1409هـ-1988م)، ص189.

(2) انظر: فتح الباري: ابن رجب، 223/7.

(3) الحججة في بين المحجة في شرح عقيدة أهل السنة، 482/1.

(4) مع أنه أورد احتمال آخر لمذهب السلف وهو التفويض، إلا أنه أثبت وجود مذهب الإثبات. انظر: العقيدة الإسلامية وأسسها: عبد الرحمن حبنكة الميداني، (دار القلم، دمشق - بيروت، ط2، 1399هـ-1979م)، ص218.

(5) الأسماء والصفات: للإمام البيهقي 156/1.

فكما لا يجعلونها أعراضاً، كذلك نحن لا نجعلها جوارح، ولا مما يوصف به المخلوق»⁽¹⁾.

فأثبتوا صفات الله بلا تشبيه، ونزَّهوا من غير تعطيل، ولم يتعرَّض مع ذلك أحدٌ منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت»⁽²⁾. «نَصِفُهُ بما وصف به نفسه من الصفات التي تُوجِب عظمتَه وقُدْسَه، مما أنزله في كتابه، وبيَّنه رسوله ﷺ في خطابه، ونؤمن بأنه الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم السميع البصير، العليم القدير، الرحمن الرحيم، الملك القدوس العظيم، لطيف خبير، قريب مجيب، متكلم مريد، فعال لما يريد، يقبض ويبسط، ويرضى ويغضب، ويحب ويبغض، ويكره ويضحك، ويأمر وينهى، ذو الوجه الكريم، والسمع السميع، والبصر البصير، والكلام المبين، واليدين والقبضتين، والقدرة والسلطان، والعظمة والامتنان، لم يزل كذلك، ولا يزال، استوى على عرشه فبان من خلقه، لا يخفى عليه منهم خافية، علمه بهم محيط، وبصره بهم نافذ، وهو في ذاته وصفاته لا يشبهه شيء من مخلوقاته، ولا يمثل بشيء من جوارح مبتدعاته، وهي صفات لا تُلْقَى بجلاله وعظمته، لا تتخيل كيفيتها الظنون، ولا تراها في الدنيا العيون، بل نؤمن بحقائقها، وثبوتها، واتصاف الرب تعالى بها، وننفي عنها تأويل المتأولين، وتعطيل الجاحدين، وتمثيل المشبهين»⁽³⁾.

وقد ألفت كتب في الإثبات ككتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد، وخلق أفعال العباد للإمام البخاري، والرد على الجهمية، والرد على المريسي للإمام أبي سعيد الدارمي، ومختلف الحديث للإمام ابن قتيبة، وكتاب التوحيد لابن خزيمة، وابن منده، وعقيدة أهل

(1) انظر: النصيحة في صفات الرب جل وعلا: أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن مسعود، عماد الدين الواسطي البغدادي ثم الدمشقي، المعروف: بابن شيخ الحزامين (المتوفى: 711هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1394هـ)، ص23-24.

(2) انظر: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، للمقرئ، 188/4.

(3) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد: عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، أبو محمد (المتوفى: 438هـ)، تحقيق: أحمد معاذ بن علوان حقي: دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض. ط1، 1419-1998م)، ص27-28.

السنة للإمام اللالكائي، واعتقاد أهل الحديث للإمام أبي بكر الإسماعيلي⁽¹⁾، وعقيدة السلف أصحاب الحديث للإمام الصابوني، والتبصير في معالم الدين للإمام الطبري⁽²⁾، والحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصفهاني، وغيرهم، فكل هؤلاء ذكروا في كتبهم عقيدة أهل الحديث ويفصلون في الإثبات ويجمعون النصوص في الموضوع الواحد، فيجمعون الآيات التي ذُكرت فيها اليد، ثم الأحاديث حول الموضوع، أو يثبتون العلو ويجمعون آيات العلو وأحاديث العلو، وأقوال السلف في العلو.

ونأخذ مثلاً لذلك الإمام البخاري في كتابه "خلق أفعال العباد" في مسألة الاستواء، استدلل بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾ [سورة طه: 5]، وفسرها بقول ابن مسعود: «إن الله فوق العرش»، وذكر بعده قول قتادة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [سورة الزخرف: 84] «يُعْبَدُ فِي السَّمَاءِ، وَيُعْبَدُ فِي الْأَرْضِ».

وأردفه بقول ابن عباس: إن المراد تدبير السماوات والأرض حتى لا يقع الاشتباه كما وقع عند الجهمية. ثم سرد مجموعة من الآيات والأحاديث حول العلو واستشهد بقول وقال ابن المبارك: "لا نقول كما قالت الجهمية إنه في الأرض ههنا، بل على العرش استوى»،

(1) أبو بكر الإسماعيلي، (ت: 371هـ): أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل، الجرجاني، الإسماعيلي، الشافعي، الإمام الحافظ الحجة، الفقيه، المحدث، شيخ الإسلام. صاحب الصحيح وكبير الشافعية بناحيته. قال الحاكم عنه: كان الإسماعيلي واحد عصره، وشيخ المحدثين والفقهاء، وأجلهم في الرئاسة والمروءة، والسخاء. قال أحد مترجميه: (جمع بين الفقه والحديث ورياسة الدين والدنيا) وصنّف تصانيف تشهد له بالإمامة في الفقه والحديث، صنّف مسند عمر رضي الله عنه، والمستخرج على الصحيحين والمعجم. انظر: الوافي بالوفيات، 135/6. الأعلام، للزركلي، 1/36. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل بن مُجَدِّ أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: 1399هـ)، (طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية استانبول 1951، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان) 66/1.

(2) التبصير في معالم الدين: مُجَدِّ بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، (دار العاصمة، د.م، ط1، 1416هـ-1996م)، ص140-141.

وقيل له: كيف تعرف ربنا؟ قال: "فوق سماواته على عرشه"...، وقال: "من قال: لا إله إلا هو مخلوق، فهو كافر، وإنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية"⁽¹⁾.

وقال الإمام أبو حنيفة: «وله يد ووجه ونفس، كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له، صفاتٌ بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف»⁽²⁾.

وقال الإمام أحمد: «المشبه الذي يقول: بصر كبصري، ويَدٌ كيدي، وقدم كقدمي، ومن قال هذا فقد شبه الله»⁽³⁾.

وقال الحافظ الإمام أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله الأندلسي الطلمنكي المالكي في كتاب الوصول إلى معرفة الأصول وهو مجلدان أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ ونحو ذلك من القرآن أنه علمه وأن الله تعالى فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء

وقال أهل السنة في قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ أن الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز فقد قال قوم من المعتزلة والجهمية لا يجوز أن يسمى الله عزوجل بهذه الأسماء على الحقيقة ويسمى بها المخلوق فنفاوا عن الله الحقائق من أسمائه وأثبتوها لخلقه فإذا سئلوا ما حملهم على هذا الزيغ قالوا الاجتماع في التسمية يوجب التشبيه

قلنا: هذا خروج عن اللغة التي خوطبنا بها لأن المعقول في اللغة أن الاشتباه في اللغة

(1) خلق أفعال العباد: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت: 256هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة. (دار المعارف، الرياض، د.ط، د.ت)، ص 30-43.

(2) **الفقه الأكبر:** أبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (المتوفى: 150هـ) (مكتبة الفرقان، الإمارات، ط1، 1419هـ-1999م)، ص 27.

(3) **العرش:** للإمام الذهبي، 115/1.

لا تحصل بالتسمية وإنما تشبيه الأشياء بأنفسها أو بهيئات فيها كالبياض بالبياض والسواد بالسواد والطويل بالطويل والقصير بالقصير ولو كانت الأسماء توجب اشتباها لاشتبهت الأشياء كلها لشمول اسم الشيء لها وعموم تسمية الأشياء به فنسألهم أنقولون إن الله موجود فإن قالوا نعم قيل لهم يلزمكم على دعواكم أن يكون مشبها للموجودين وإن قالوا موجود ولا يوجب وجوده الاشتباه بينه وبين الموجودات

قلنا: فكذلك هو حي عالم قادر مرید سمیع بصير متكلم يعني ولا يلزم اشتباهه بمن اتصف بهذه الصفات⁽¹⁾.

«وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه. وأما إذا قال كما قال الله تعالى يد، وسمع، وبصر، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيها، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11]»⁽²⁾.

قال الإمام ابن خزيمة: «فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن، والعراق والشام ومصر، مذهبنا: أنا نثبت لله ما أثبتته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين، وعز أن يكون عدما كما قاله المبطلون»⁽³⁾.

ومن أكد الإثبات عند أهل الحديث أبو الحسن الأشعري الذي أعلن انتسابه إليهم

1 العلو للعلي للغفار الإمام الذهبي 246/1

(2) سنن الترمذي، 41/3.

(3) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمى النيسابوري (المتوفى: 311هـ) تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان (مكتبة الرشد، الرياض، ط5، 1414هـ-1994م)، ص10.

وجمع بين تبرئتهم من التشبيه، مع إثباتهم للاستواء والوجه واليد، وأن أهل الزيغ من المعتزلة يأولونها. وجاء بعده الباقلاني وابن فورك والخطابي والبيهقي⁽¹⁾ فأثبتوا لله الصفات الخبرية وأولوا الصفات الفعلية.

وذكر الرازي والإيجي والآمدي والتفتازاني⁽²⁾ أن أبا الحسن أثبت لله تعالى اليد صفة زائدة.

وانتقد أبو المعالي الجويني أئمته لتفريقهم بين الصفات لأنه أول ما أثبتوه من الصفات الخبرية فقال: «ذهب أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. قال: والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»⁽³⁾، ورد عليهم تأويلهم للصفات الفعلية والتفريق بينها وبين ما يشبثونه فيقول: «ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات»⁽⁴⁾.

أما أبوه -رحمهم الله تعالى جميعاً- فقد كان يرى ما يراه ابنه ثم رجع إلى الإثبات وذكر شبهة التأويل أنه كان يخاف إثبات حقائق صفة النزول والاستواء مخافة الحصر والتشبيه وأثناء مطالعته نصوص الكتاب والسنة وجدها نصوصاً تشير إلى حقائق هذه المعاني

(1) فالصفات التي يشبثها يقول: «باب ما جاء في إثبات الوجه» والتي لا يشبثها يقول فيه: باب ما جاء في ذكر كذا باب ما جاء في ذكر كذا. انظر: **الصفات والأسماء**، البيهقي، 81/2. وغير ذلك من الأبواب.

(2) **التفتازاني**: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية، والبيان، والمنطق، من كتبه تمهيد المنطق، و المطول، و المختصر اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و مقاصد الطالبين شرح العقائد النسفية. انظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، للبغدادي، 429/2.

(3) **الفتاوى الكبرى**: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ-1987م)، 603/6.

(4) **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**: عبد الرحمن بن صالح بن صالح الحمود، (مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ-1995م)، 609/2.

ووجد الرسول ﷺ يحضر مجلسه العالم والجاهل ولم يعقب على تلك النصوص مما يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها مشايخه، وأن الرسول لم يحذر الناس من الإيمان بما يظهر من كلامه، ولم ينقل من كلامه أن لهذه الصفات معاني أخرى غير ما يظهر من مدلولها مثل فوقية المرتبة ويد النعمة⁽¹⁾.

قال الشيخ عماد الدين الواسطي: «إنهم يقولون حياته ليست بعرض وعلمه كذلك وبصره كذلك هي صفات كما يليق به لا كما يليق بنا، فكذلك نقول نحن حياته معلومة وليست مكيفة وعلمه معلوم وليس مكيفا، وكذلك سمعه وبصره معلومان، وليس جميع ذلك أعراضا، بل هو كما يليق به، ومثل ذلك بعينه فوقيته واستواؤه، ونزوله فوقيته معلومة، أعني ثابتة كثبوت حقيقة السمع وحقيقة البصر، فإنهما معلومان، ولا يكيفان، كذلك فوقيته معلومة ثابتة غير مكيفة كما يليق به، واستواؤه على عرشه معلق ثابت كثبوت السمع والبصر غير مكيف، وكذلك نزوله ثابت كعلوم معلوم غير مكيف بحركة وانتقال يليق بالمخلوق، بل كما يليق بعظمته وجلاله، وصفاته معلومة من حيث الجملة، والثبوت غير معقولة له من حيث التكييف والتحديد، فيكون المؤمن بها مبصرا من وجه، أعمى من وجه، مبصرا من حيث الإثبات والوجود، أعمى من حيث التكييف والتحديد، وبها يحصل الجمع بين الإثبات لما وصف الله به نفسه وبين نفي التحريف والتشبيه والوقوف، وذلك هو مراد الله تعالى منا في إبراز صفاته لنا لنعرفه بها ونؤمن بحقائقها وننفي عنها التشبيه، ولا نعطلها بالتحريف والتأويل، ولا فرق بين الاستواء والسمع، ولا بين النزول والبصر، لأن الكل ورد في النص، فإن قالوا لنا في الاستواء شبهتم نقول لهم في السمع شبهتم ووصفتم ربكم بالعرض، وإن قالوا لا عرض بل كما يليق به، قلنا في الاستواء والنزول واليد والوجه والقدم والضحك والتعجب من التشبيه، نلزمهم به في الحياة والسمع والبصر والعلم، فكما لا يجعلونها أعراضا، كذلك نحن لا نجعلها جوارح، ولا مما يوصف به المخلوق»⁽²⁾.

(1) انظر: رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد. عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني. ص 32.

(2) النصيحة في صفات الرب جل وعلا: شيخ الخزامين، ص 22-24.

وموقف الزمخشري هو موقف المعتزلة إذ يثبتون الأسماء وينفون قيام الصفات بالذات، والرازي بين إثبات الأشاعرة المتأخرين بزيادة الصفات السبع على الذات وقد يزيد عليهم بإثبات صفة المحبة وتحدد أفعال الله تعالى وتعلقها بمشيئته وبين إثبات صفتين هما العلم والقدرة ورَدَّ جميع الصفات إليها وبين تقسيم الصفات إلى إضافية وسلبية تقسيم الفلاسفة فيكون موقفهم من أهل الإثبات اتّهامهم بالمجسمة⁽¹⁾، والحشوية⁽²⁾. وسنناقش موقفهما بالتفصيل.

(1) الكشاف: 256/4، مفاتيح الغيب: 190/12.

(2) الكشاف: 331/2، مفاتيح الغيب: 106/2.

المبحث الثالث علاقة الصفات بالذات

إن تصور علاقة الصفات بالذات يختلف من مذهب لآخر وفي هذا المبحث سننظر كيف يقيمون العلاقة بين الذات والصفات تحت مسمى الوحدة، وأسماء الله تعالى، وهل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وما هو مفهوم هذه الزيادة؟ وهل الصفات تجدد وتعلق بمشيتها؟ أم أنها لا تجدد ويقع التجدد في الإضافات لا في الذات وهذا ما سنناقشه في هذا المبحث.

المطلب الأول الوحدة

الكل ينادي بالتوحيد وتنزيه الله عن النقص من حيث العموم. ولكن عند التفصيل يختلف مفهوم التوحيد من مدرسة إلى أخرى، فالفلاسفة يستدلون على وجود الله بدليل الوجود والإمكان، وأن الممكن⁽¹⁾ لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح وهو واجب الوجود، وهذا الواجب الوجود يجب أن يكون بسيطاً أي ليس مركباً من الأجزاء لأن المركب يحتاج إلى أجزائه ولا من جنس وفصل حتى لا يكون أحد أنواعه ولا من مادة وصورة، لأنها لا تكون إلا بالأجسام فيخلصون إلى نفي قيام الصفات بذاته تعالى⁽²⁾، يقول الرازي معبراً عن رأيهم: «إنهم يرون الوحدة كمال والكثرة نقصان فصارت هذه المقدمة داعية للمبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفي الصفات»⁽³⁾.

أما التوحيد عند المعتزلة: فهو الأصل الأول من أصولهم الخمسة التي يقوم عليها الاعتزال: «وهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به»⁽⁴⁾، والتوحيد الذي يرمون إليه يقوم على نفي قيام

(1) الممكن هو الذي يقبل الوجود، ويقبل العدم. انظر: المطالب العالية، فخر الدين الرازي، 81/1.

(2) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني، ص94، وفلاسفة الإسلام: فتح الله خليف، ص50.

(3) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: فخر الدين، ص30.

(4) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص80.

الصفات بالذات، ومعنى كون الرب واحداً أن لا يكون له صفة قديمة لئلا يكون في الوجود قديمان؛ لأن أخص وصف لله ﷻ هو القدم⁽¹⁾، ومن أثبت له قدم الصفات فقد أثبت قديمين وهذا مناف للتوحيد في نظرهم ويُعدّ معتقده مجسماً وغير موحدٍ.

وأما الأشاعرة فالوحدانية عندهم أنه لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فتشمل ثلاثة أوجه:

- الأول: نفي الكثرة في ذاته تعالى ويسمى نفي الكم المتصل.
- الثاني: نفي النظير له في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل.
- الثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير⁽²⁾. وبعد استعراضنا لمفهوم الوحدة عند الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة ننظر مفهومها عند الزمخشري والرازي من خلال تفسيريهما.

أولاً: الوحدة في الكشف:

يذكر الزمخشري المعتزلة بلقبهم بأنهم أهل العدل التوحيد، لأنه كما يرى أنه أصلهم الأول وهو الإسلام⁽³⁾ ودين الله وعدله⁽⁴⁾، وأصل العبادة وأساسها وهو عهد الله الذي ركزه في عقولهم⁽⁵⁾ وهو الهداية⁽⁶⁾ ودعوة الرسل: وأن الهدف من النظر الوصول إلى التوحيد.

ولازم بين الوحدة والألوهية واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [سورة المائدة: 73] وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [الصفات: 35]، وما إله قط في الوجود

(1) انظر: مقالات الإسلاميين، 130/1.

(2) حاشية الدسوقي على أم البراهين: مُجَدِّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَرَفَةَ الدُّسُوقِيِّ المَالِكِيِّ (المتوفى: 1230هـ)، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (دار الكتب العلمية، بيروت، 2014هـ) ص 138.

(3) الكشف: 407/1.

(4) المرجع السابق: 371/1.

(5) المرجع السابق: 149/1.

(6) المرجع السابق: 40/2.

إلا إله موصوف بالوحدانية لا ثاني له، وهو الله وحده لا شريك له. والتوحيد الذي يمجده
الزرخشري هو توحيد المعتزلة الذي يقوم على نفي قيام الصفات بالذات يقول عند قوله
تعالى: ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٤﴾﴾
[سورة الأنبياء:4] [الأنبياء:4] «بأنه السميع العليم لذاته»⁽¹⁾.

ويصح الاستدلال على الوحدانية بالسمع عند قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ
إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحِدٌ فَهَلْ أَنتم مَسْلُومُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [سورة الأنبياء:108]
لأن الآية جاءت بأسلوب القصر.

أما دليل التمانع الذي يعتمد عليه المتكلمون لإثبات الوحدانية قال عنه: «إن
للمتكلمين فيه تجاؤل واطراد»⁽²⁾، والتوحيد الذي ينشده الزرخشري: أن الله عالم لذاته، قادر
لذاته، لا تقوم به الصفات لأنها لو شاركته بالقدم لشاركته بأخص وصف واستلزم تعدد
القدماء فهو ينشد إلى وحدة مطلقة بين الذات والصفات.

ثانياً: الوحدة في مفاتيح الغيب:

الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة يرون أن صفة الوحدة صفة سلبية أما بالنسبة للرازي
كما هي القاعدة العامة عنده أن يكون له في المسألة قولان، ففي أكثر كتبه أنها سلبية، وله
قول أنها ثبوتية فيعرفها بقوله: «وكقولنا حي، فإن الحياة صفة حقيقية عارية عن النسب
والإضافات»⁽³⁾، وقال في "المطالب العالية": «الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه
واجب الوجود لذاته»⁽⁴⁾، وذكر أن هناك خلافاً حول زيادتها على الذات في التفسير وأثبت
زيادتها⁽⁵⁾. وعرفها بأنها سلبية بنفي الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد

(1) الكشف: 104/3.

(2) المرجع السابق: 111/3.

(3) مفاتيح الغيب: 413/15.

(4) المطالب العالية، فخر الدين الرازي، 203/1.

(5) مفاتيح الغيب: 153/4.

والند ويقتضي نفي التحيز وبواسطته يقتضي نفي الجهة⁽¹⁾.

ويستدل على إثباتها بالوجوب والإمكان الأرسطي: «أنه لو كان مركبا لافتقر تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركبا، فإذا حقيقته سبحانه حقيقة أحادية فردية لا كثرة فيها»⁽²⁾.

وبعد استدلاله بدليل أرسطو الذي سلكه الفارابي وابن سينا⁽³⁾، وأبو البركات البغدادي⁽⁴⁾، ستكون النتائج هي نتائج تصور أرسطو، وهي نفي قيام الصفات بالذات حرصاً على الوحدة، لأن إثباتها تركيب ينافي الوحدة والبساطة واستكمال بالغير. وإليك وجوه تصوره للوحدة من كلامه مع الاختصار:

الأول: «أن حقيقة الحق منزهة عن جميع أنحاء التراكيب، والفرد المطلق لا يمكن نعته، لأن النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية»⁽⁵⁾.

الثاني: أن الصفات لا تقوم به وليست زائدة على ذاته فيقول: «أنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها»⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، 6/7 وانظر: 29/2 - 179/158.

(2) مفاتيح الغيب: 146/4.

(3) الرئيس ابن سينا (ت: 428 هـ) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات، من أشهر كتبه القانون في الطب الإشارات والتنبيهات ونقل الصفدي قوله وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية وأصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. انظر: الوافي بالوفيات 242/12. الأعلام، للزركلي، 41/2.

(4) فلاسفة المسلمين: فتح الله خليف ص 389.

(5) مفاتيح الغيب: 151/4.

(6) المرجع السابق، 148/4.

الثالث: أن الذات غير مستكملة بالصفات، فيقول: «ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لأننا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته»⁽¹⁾.

الرابع: أن أسماء الله لا تدل على حقيقته وقاصرة في الوصول إلى معرفة حقيقته⁽²⁾.

تعليق الباحث:

اكتفى الزمخشري بالثناء على التوحيد وفضل أهل التوحيد (المعتزلة) ونفى قيام الصفات بالذات وأولها تحت مسمى التوحيد وأشار إلى دليل التمانع من غير تفصيل.

أما الرازي فكلامه واضح في الغلو في تعطيل صفات الله تعالى من حيث نفى الصفات الثبوتية وعدم قيامها بالذات وأن قيامها تركيب وتكثُرُ ينافي الوحدة، وأن الذات مبدأ للصفات، وأن الصفات ممكنة، وأن أسماء الله وصفاته لا تدل على حقيقة الذات «فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج، شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء، بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به، وإن سماه المسمي جسمًا، وأيضًا فإن التوحيد إثبات لشيء هو واحد، فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه، حتى يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، ولا مجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو على حقيقة يستحق بها واحدًا»⁽³⁾.

قال د. بكار محمود الحاج: «وواضح في هذا التفسير أثر الفلسفة فقد تحدث عن

(1) المرجع السابق.

(2) مفاتيح الغيب: 153/4-159.

(3) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: محمد بن

عبد الرحمن بن قاسم، (مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط1، 1392هـ) 148/3

الماهية والوجود والواجب والممكن والوحدة والكثرة وهذه كلها مصطلحات فلسفية أبرزها في هذا التفسير»⁽¹⁾.

وقد بيّن الرازي أن الفلاسفة أرادوا المحافظة على الوحدة فوقعوا في التعطيل ثم ينقل رأيهم باسم الوحدة والتنزيه، وشرّح الوجدانية بما شرح به أرسطو واجب الوجود، فتصطدم بما أثبت الله لنفسه من صفات لأن مثل هذه الصفات بعيدة عن مفهوم الواجب⁽²⁾؛ لأنه إذا كان الله واحداً وجب ضرورة ألا تكون له صفات زائدة على ذاته فتدخل الكثرة فيها⁽³⁾، وعندما ذكر الشهرستاني مفهوم تقسيم الوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود عند الفلاسفة قال: وعن هذا نفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات⁽⁴⁾.

وكلمة التركيب من الكلمات المجملة التي تحتاج إلى تفصيل: «إن أريد بالتركيب ما هو المفهوم منه في اللغة أو في العرف العام أو عرف بعض الناس - وهو ما ركبه غيره - أو كان متفرقا فاجتمع أو ما جمع الجواهر الفردة أو المادة والصورة أو ما أمكن مفارقة بعضه لبعض فلا نسلم المقدمة الأولى ولا نسلم أن إثبات الوجه واليد مستلزم للتركيب بهذا الاعتبار . وإن أريد به التلازم على معنى امتياز شيء عن شيء في نفسه وأن هذا ليس هذا: فهذا لازم لهم في الصفات المعنوية المعلومة بالعقل كالعلم والقدرة والسمع والبصر فإن الواحدة من هذه الصفات ليست هي الأخرى ؛ بل كل صفة ممتازة بنفسها عن الأخرى وإن كانتا متلازمتين يوصف بهما موصوف واحد . ونحن نعقل هذا في صفات المخلوقين كأعضاء الشمس وأعراضها»⁽⁵⁾.

قال ابن كلاب رادا على من زعم أن الوحدة تستلزم التركيب والتحيز: «فإن قالوا

(1) الأثر الفلسفي في التفسير: بكار محمود الحاج جاسم، ذكر هذا عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

(2) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: مُجَدُّ البهيّ، ص 387.

(3) مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخوارجة زادة: رضا سعادة، (دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990م) ص 100.

(4) نهاية الأقدام: للشهرستاني ص 95.

(5) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 109/6.

فيعتقبه الطول والعرض قيل لهم هذا محال لأنه واحد لا كالأحاد عظيم لا تقاس عظمته بالمخلوقات كما أنه كبير عليم لا كالعلماء كذلك هو واحد عظيم لا كالأحاد العظماء فإن قلت العظيم لا يكون إلا متجزئاً قيل لك والعليم لا يكون إلا متجزئاً وكذلك السميع والبصير»⁽¹⁾.

وقال الغزالي: «كل تركيب يحتاج إلى مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد - فيقال له: الأول موجود قديم، لا علة له ولا موجد، فكذلك يقال: هو موصوف قديم، العلة لذاته ولا صفاته، ولا لقيام صفته بذاته»⁽²⁾.

فصارت الوحدة عند الزمخشري والرازي تعطيلاً لصفات الله تعالى. وإن كان الرازي أكثر تطرفاً من الزمخشري.

وإثبات قيام الصفات بالذات سنتكلم عنه في المطلب الثالث من هذا المبحث ونكتفي بقول إمامين من أئمة المسلمين جمعاً بين الوحدة وإثبات الصفات وأن إثبات الصفات لا ينافي الوحدة.

قال الإمام أحمد: «إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته، وضررنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار؟ واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها، فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إلهٌ واحدٌ»⁽³⁾.

وقال الشيخ عبد القادر الجيلاني: «أن تعرف أن الله واحد أحد ... إلى أن قال:

(1) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، 114/3.

(2) تحافت الفلاسفة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، سليمان دنيا، (دار المعارف القاهرة، ط6، د.ت)، ص176.

(3) الرد على الجهمية والزنادقة: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: صبري سلامة شاهين، (دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1، د.ط، د.ت)، ص140.

«وهو بجهة العلو مُستَوٍ على العرش»⁽¹⁾، فجَمَعَ بين العلو والوحدة.

فالواحد، الأحد: «وهو الذي توحد بجميع الكمالات، بحيث لا يشاركه فيها مشارك. ويجب على العبيد توحيدَه، عقلا وقولا وعملا، بأن يعترفوا بكَماله المطلق، وتفردَه بالوحدانية، ويفردوه بأنواع العبادة»⁽²⁾.

(1) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، الألوسي (المتوفى:

1317هـ) قدم له: علي السيد صبح المدني، (مطبعة المدني، د.م، د.ط، 1402هـ-1981م)، 458/1.

(2) تفسير السعدي = تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي

تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويح (مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م)، ص945.

المطلب الثاني

الاسم وعلاقته بذات الله تعالى

الاسم: معناه لغة هو ما يعرف به الشيء ويستدل عليه. وعند النحاة: ما دل على معنى ولم يقترن بزمن. وفي اشتقاقه قولان:

قال البصريون: هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به الشيء، و«لأن التسمية تنويه بالمسمى وإشادة بذكره»⁽¹⁾.

وقال الكوفيون: هو مشتق من وسم يسم سمّة، والسمّة العلامة، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى، ورجح الزمخشري والرازي قول البصرين، وحجة البصرين لو كان اشتقاق الاسم من السمّة لكان تصغيره وسيما وجمعه أوساما⁽²⁾، ومن قال: «إن الاسم مشتق من السمّة كان في الأزل بلا أسماء ولا صفات»⁽³⁾.

أما من حيث الشرع فأسماء الله تعالى: كلمات شرعية تدل على ذات الله تعالى تثبت له الكمال وتنفي عنه النقص⁽⁴⁾، وهي أسماء الله تعالى الحسنى التي تسمى بها سبحانه، واستأثر بها لنفسه جل وعلا. وسميت حسنى لأنها بلغت في الحسن منتهاه وغايته ولكونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة⁽⁵⁾، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [سورة الأعراف: 180].

وللناس حول أسماء الله تعالى أقوال: فالجهمية ينفون تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى

(1) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: 5/1.

(2) انظر: الكشاف: 48/1. مفاتيح الغيب: 95/1.

(3) تحفة المرید علی جوهرۃ التوحید: البيجوري، ص 100.

(4) انظر: الماتريدية وموقفهم من من توحيد الأسماء والصفات: للشمس السلفي الأفغاني، (مؤسسة الجامعة الأثرية بيشاور، مكتبة الصديق، الطائف، ط2، 1419هـ-1998م)، 400/2.

(5) مفاتيح الغيب: 102/1.

ويكتفون باسم الخالق والقادر فالخالق لتفرد الخلق ولأنه لا يطلق إلا عليه سبحانه وتعالى والقادر لأنهم جبرية، ويرون أن جميع أسمائه مخلوقة. وإن سمي الله بها نفسه فهي من باب المجاز.

أما المعتزلة فيثبتون لله تعالى الأسماء وينفون قيام الصفات بالذات ويقولون عليم بلا علم ويرون أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس⁽¹⁾، وأنها معاني يحدثها المسمي، أو الواصف بقصد منه.

قال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن الاسم إنما يصير اسماً بالمسمى بالقصد»⁽²⁾، وهذا يشير إلى أن أسماء الله غير توقيفية وأن آدم أو الملائكة اخترعوا اللغة قبل أن يخاطبهم الله تعالى».

كما قال القاضي عبد الجبار: «فاللغة الأولى لا بد فيها من مواضع وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفية»⁽³⁾، وقال الأشعري: «وقالت المعتزلة والخوارج: الأسماء والصفات هي الأقوال وهي قولنا قادر عالم»⁽⁴⁾.

وقال القاضي الباقلاني: «وتفخمو القول بأن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا. قالوا لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفا لنفسه لاعتقادهم خلق كلامه ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات؛ لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسمائه. ولأنهم أيضا يزعمون أن الاسم هو التسمية وهو قول المسمى لله تعالى وأن الله سبحانه كان قبل خلق كل من كلمه وأمره ونهاه بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات تعالى عن ذلك.

(1) أصول الدين: أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (المتوفى: 429هـ)، (التزم نشره وطبعه مدرسة الأهلبيات بدار فنون التركية باستنبول، مطبعة الدولة، 1346هـ-1928م)، ص 94.

(2) انظر: المغني 160/5.

(3) انظر: المغني: 160/5-166.

(4) مقالات الإسلاميين: 141/1.

وهذا القول خروج عما عليه كافة الأمة قبل خلق المعتزلة ووجودهم»⁽¹⁾.

ووافقهم ابن حزم فزعم «أن أسماء الله لا تدل على المعاني، فلا يدل عليهم على علم ولا تقدير على قدرة، بل هي أعلام محضة»⁽²⁾.

أما الأشاعرة فيقسمون أسماء الله إلى ثلاثة أقسام: «قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغني ونحو ذلك وقسم منها يستحقه لمعنى قام به كالحى والعالم والقادر - وهذا النوع أزلي مشتق من صفة له قائمة به - وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك. وأما ما اشتق من أفعاله فليس من أسمائه الأزلية»⁽³⁾.

أما بالنسبة للمتأخرين الذين رأوا أن جميعها مخلوقة لأنها أصوات مقطعة، «وتلك الأصوات أعراض غير باقية»⁽⁴⁾، وهو ما قالته المعتزلة في أسماء الله تعالى.

ولقد حاول بعض المتأخرين الجمع بين هذا القول مع ما قاله المتقدمون منهم فقالوا: «وأسماءه العظيمة قديمة عندنا معاشر أهل الحق، خلافاً للمعتزلة في قولهم إن أسماء الله تعالى حادثة وإنما من وضع الخلق. واستشكل الأول بأن الأسماء ألفاظ وهي حادثة قطعاً، فتكون الأسماء حادثة قطعاً، فكيف توصف الأسماء بالقدم؟ وأجيب بأن معنى قدمها أن الله صالح لها أزلاً فهي قديمة باعتبار الصلاحية أو من حيث علم الله تعالى وتقديره في الأزل وقيل إن قدمها من حيث مدلولها»⁽⁵⁾.

وقد تكلم الزمخشري والرازي عن علاقة الأسماء بالصفات من حيث الاسم والمسمى وهل أسماء الله توقيفية أو اصطلاحية وهل تتضمن أسماء الله صفات وغير ذلك.

(1) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: الباقلاني، ص 248.

(2) الفصل في الملل والنحل: ابن حزم، 99/2-101.

(3) أصول الدين: للبغدادي، ص 96-104.

(4) انظر: مفاتيح الغيب: 95-96.

(5) تحفة المرید علی جوهرۃ التوحید: البيجوري، ص 100.

أولاً: علاقة الأسماء بذات الله تعالى:

1- الكشاف:

يرى الزمخشري أن أسماء الله تعالى مشتملة على معان حسان فقال عند قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [سورة الأعراف:180] «التي هي أحسن الأسماء؛ لأنها تدلّ على معان حسنة من تمجيد وتقديس وغيره ذلك»⁽¹⁾.

ويقول: «والذي فضلت به أسماءه في الحسن سائر الأسماء: دلالتها على معاني

التقديس والتمجيد والتعظيم والربوبية، والأفعال التي هي النهاية في الحسن»⁽²⁾. هذا من حيث العموم، إذا كان الاسم مما لا يتعارض مع مذهبه، فإنه يثبت معناه من دون تأويل،

فيقول عن اسمي (العليم) و(القدير) عند قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ﴾: «الذي قهرهما

وسخرهما ﴿الْعَلِيمِ﴾ بتدبيرهما وتدويرهما»⁽³⁾. ويقول عنهما: «وَهُوَ ﴿الْعَزِيزِ﴾ فلا يردّ

قضاؤه، ﴿الْعَلِيمِ﴾ بمن يقضي له وبمن يقضي عليه، أو العزيز في انتقامه من المبطلين،

العليم بالفصل بينهم وبين المحقين»⁽⁴⁾. ويقول عنهما: «﴿الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ الغالب بقدرته

على كل مقدور، المحيط علماً بكل معلوم»⁽⁵⁾. ويقول عن الواحد القهار: «﴿وَهُوَ

الْوَحِيدُ الْقَهَّارُ﴾ المتوحد بالربوبية ﴿الْقَهَّارُ﴾ لا يغالب، وما عداه مربوب ومقهور»⁽⁶⁾.

أما عندما يكون معنى الاسم مما لا يناسب مذهبه فإنه يتأوله كاسم الرحمن إذ يقول

إنه: «مجاز عن انعامه على عباده، لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعروفه

(1) الكشاف: 180/2.

(2) المرجع السابق، 53/3.

(3) المرجع السابق، 50/2.

(4) المرجع السابق، 382/3.

(5) المرجع السابق، 19/4.

(6) المرجع السابق، 522/2.

وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والفسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه»⁽¹⁾.

2- مفاتيح الغيب:

الرازي كأشعري يرى أن أسماء الله الحسنى تدل على معان قائمة في ذات الله تعالى، كما قال عند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف:180] «يدل على أن الإنسان لا يدعو ربه إلا بتلك الأسماء الحسنى وهذه الدعوة لا تتأتى إلا إذا عرف معاني تلك الأسماء وعرف بالدليل أن له إلهاً ورباً خالقاً موصوفاً بتلك الصفات الشريفة المقدسة»⁽²⁾، وقد شرح أسماء الله الحسنى في كتاب خاص سماه «لوامع البيئات في الأسماء والصفات»⁽³⁾، ورغم شرحه لأسماء الله الحسنى في تفسيره إلا أنه ينحو منحاً آخر قريباً من الفلاسفة بنفي أن يكون لله تعالى اسماً؛ لأن المقصود من وضع الاسم أن يُشار بذلك الاسم إلى ذلك المسمى عند التخاطب، وذلك إنما يفيد إذا كان واحداً من المتخاطبين عارفاً بذلك المسمى⁽⁴⁾. وإذا كانت ماهية الله غير معلومة فيستحيل أن يكون لله تعالى اسماً بحسب ماهيته؛ لأن الاسم إما أن يدل على جزء من المسمى أو على ذات المسمى. وهذه الأسماء خارجة عن الماهية فتكون من باب الإضافة والسلب التي لا نهاية لها⁽⁵⁾.

وعليه فجميع الأسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا تتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه ألبتة، وأنها قاصرة عن الوصول إلى حقيقته فيقول: «فثبت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق»⁽⁶⁾ لأنه:

3. «ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه، بدليل أن المعلوم

(1) المرجع السابق، 8/1.

(2) مفاتيح الغيب: 58/15.

(3) المرجع السابق، 13/22.

(4) لوامع البيئات شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص 27.

(5) مفاتيح الغيب: 101-98/1.

(6) المرجع السابق، 159/4.

مشتق من العلم، مع أن العلم غير قائم بالمعلوم»⁽¹⁾.

4. أن هذه الأسماء مشتقة، والمشتق لا يمنع من الشركة فيقول عن اسم (الله): «أنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كلياً لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين، ولو كان كذلك لما كان قولنا: «لا إله إلا الله» توحيداً حقا مانعاً من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، لأن بتقدير أن يكون الله لفظاً مشتقاً كان قولنا: «الله» غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة، وحينئذ لا يكون قولنا: "لا إله إلا الله" موجبا للتوحيد المحض، وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا: "لا إله إلا الله" يوجب التوحيد المحض علمنا أن قولنا: (الله) اسم علم»⁽²⁾.

5. إن الأسماء نسب مع الذات اصطلاح الناس عليها. ف«كون الاسم اسماً للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلاحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص، فكأنهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أننا أردنا بها ذلك المعنى الفلاني، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى»⁽³⁾.

6. أن أسماء الله تتضمن صفات الجلال والإكرام، وأن مدح الله بمحذيين الطريقين فيه نوع من الإساءة لله تستوجب الزجر والتأديب. «إن جميع الصفات المعلومة عند الخلق: إما صفات الجلال، وإما صفات الإكرام، أما صفات الجلال فهي قولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل، وهذا فيه دقيقة، لأن من خاطب السلطان فقال: أنت لست أعمى ولست أصم ولست كذا ولا كذا ويعد أنواع المعايب

(1) المرجع السابق، 54/1.

(2) مفاتيح الغيب، 144/1.

(3) المرجع السابق: 100/1.

والنقصانات فإنه يستوجب الزجر والحجر والتأديب»⁽¹⁾.

إذا فما ذا يرى الرازي من فائدة لأسماء الله؟ فيجيب أنها وسيلة منبهة وممهدة للوصول إلى عالم القدس: «فالإنسان إذا أراد جذبها إلى عتبة عالم القدس احتاج إلى أن ينيها على كمال الحضرة المقدسة، ولا سبيل له إلى معرفة كمال الله وجلاله إلا بهذين الطريقتين، أعني ذكر صفات الجلال وصفات الإكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فإذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول: (يا هو) كأن العبد يقول: أجل حضرتك أن أمدحك وأثني عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو بإسناد كمالات المخلوقات إليك، فإن كمالك أعلى وجلالك أعظم، بل لا أمدحك ولا أثني عليك إلا بهويتك من حيث هي»⁽²⁾.

وقد يرى أن أسماء الله حجاب بين الله وخلقه وتمنع الاستغراق في معرفة الله، فيقول: «إن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقاً في معرفة الله تعالى، لأنه إذا قال: (يا رحمن) فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالباً للحصة، وكذلك إذا قال: (يا كريم، يا محسن، يا غفار، يا وهاب، يا فتاح) وإذا قال: (يا ملك) فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم، فيميل طبعه إليه فيطلب شيئاً منها، وقس عليه سائر الأسماء، أما إذا قال: (يا هو) فإنه يعرف أنه هو، وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة، فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره، ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله، وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل»⁽³⁾.

ومادام أن هذه الأسماء لا توصل إلى معرفة حقيقة الله تعالى كان أشرف الأسماء (هو) لأنه لا يتضمن وصفاً فيقول: وإن اسم الله (هو) أشرف الأسماء، فيقول: «وأما لفظ

(1) المرجع السابق: 137/1.

(2) مفاتيح الغيب: 137/1.

(3) المرجع السابق، 137-136/1.

(هو) فإنه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الألفاظ»⁽¹⁾.

وهنا نلاحظ الأثر الصوفي الفلسفي الإشراقي؛ لذلك ختم بلطفية من كلام الغزالي رحمة الله عليه أنه كان يقول: لا إله إلا الله توحيد العوام، ولا إله إلا هو توحيد الخواص، ولقد استحسنت هذا الكلام.

فإذا كان هذا موقف الرازي من الأسماء الحسنی بشكل عام، فما هو موقفه من الأسماء التي يرى أن ظاهرها التجسيم حسب زعمه؟! فمن باب أولى أن يؤولها كما في اسم (العلي)، فالرازي ينكر علو الذات فيقول: «ومن الأسماء المشعرة بالجسمية والجهة الألفاظ المشتقة من (العلو)، فمنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [سورة البقرة: 255]، ومنها قوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [سورة الأعلى: 1]»، ثم يقول: «وأما لفظ (العلي) فعند الكل من أسماء الصفات، إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الأعلى»⁽²⁾. وقال: «لا يفسر أسماءه بما لا يصح ثبوته في حقه سبحانه نحو أن يفسر الأعلى بالعلو في المكان والاستواء بالاستقرار بل يفسر العلو بالقهر والاقتران والاستواء بالاستيلاء»⁽³⁾.

ثانياً: الاسم والمسمى:

1- الكشاف:

الزنجشيري يرى ما يراه مذهبه أن الاسم غير المسمى، وقد أشار إليه في بداية تفسير البسملة فقال: «فإن قلت: ما معنى تعلق اسم الله تعالى بالقراءة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يتعلق بها تعلق القلم بالكتابة في قولك: (كتبت بالقلم)، على معنى أن المؤمن لما

(1) المرجع السابق، 151/4.

(2) مفاتيح الغيب: 1/ 134-135.

(3) المرجع السابق، 125/31.

اعتقد أن فعله لا يجيء معتدا به في الشرع واقعاً على السنة حتى يُصَدَّر بذكر اسم الله». «
 فَيُرَدُّ عليه ابن المنير معلقاً على قوله: «إن اسم الله هو الذي صَيَّر فعله معتبراً
 شرعاً»: «حيد عن الحق المعتقد لأهل السنة ... فيعتقد أن اسم الله تعالى الذي هو التسمية
 معتبرا في شرعية الفعل لا في وجوده»⁽¹⁾.

وعند قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [سورة البقرة:31] «وعلم آدم
 مسميات الأسماء، قلت: لأن التعليم وجب تعليقه بالأسماء لا بالمسميات»، فرَدَّ عليه ابن
 المنير بأن الزمخشري يفر من اعتقاد أن الاسم هو المسمى، ... لأن ذلك معتقد أهل السنة،
 فيعمل الحيلة في إبعاده عن مقتضى الآية بقوله: ﴿أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [سورة البقرة:33]
 ويتغافل عن قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ﴾ [سورة البقرة:31] فإن الضمير فيه عائد
 إلى المسميات اتفاقاً، ولم يجر إلا ذكر الأسماء، فدل على أنها المسميات»⁽²⁾.

2- مفاتيح الغيب:

استفتح الرازي هذا الموضوع بالتقليل من شأن هذه المسألة، وأن الكلام حولها يجري مجرى
 العبث، وأنها ركيكة، «وإن كان كذلك كان الخوض في ذكر الاستدلال عليه أرك وأبعد»⁽³⁾.
 وذكر موقف المذاهب حولها فيقول: «قالت الحشوية والكرامية والأشعرية: الاسم نفس
 المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن
 الاسم غير المسمى وغير التسمية»⁽⁴⁾، وهذا هو رأي الغزالي⁽⁵⁾.

(1) الكشاف: مع حاشية الانتصاف فيما تضمنه الكشاف: لابن المنير، 3/1.

(2) المرجع السابق، 125/1.

(3) مفاتيح الغيب: 126/31.

(4) المرجع السابق، 105/1.

(5) المقصد الأسنى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي،
 (الجفان والجابي، قبرص، ط1، 1407هـ-1987م)، ص24.

ثالثاً: هل أسماء الله توقيفية؟

1- الكشاف:

ينكر الزمخشري على الذين يسمون الله بغير أسمائه الحسنی فيقول عند قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [سورة الأعراف:180] «واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق والصواب فيها، فيسمونه بغير الأسماء الحسنی، وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه، كما سمعنا البدو يقولون بجهلهم: (يا أبا المكارم)، يا أبيض الوجه، يا سخي)، أو أن يأبوا تسميته ببعض أسمائه الحسنی، نحو أن يقولوا: (يا الله)، ولا يقولوا: (يا رحمن)، وقد قال الله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [سورة الإسراء:110] ... وقيل: إلحادهم في أسمائه: تسميتهم الأصنام آلهة، واشتقاقهم اللات من الله، والعزى من العزيز»⁽¹⁾.

وقد يتساهل في تسمية الله بالقديم وإن لم يرد به السمع، فيقول: «وهو القديم سبحانه»⁽²⁾.

2- مفاتيح الغيب:

توسع الرازي في هذه المسألة وذكر الخلاف فيها، فيقول: «اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية، قال بعضهم لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز، وإلا فلا»⁽³⁾.

وذكر حجج الفريقين، وذكر قول الإمام الغزالي رحمته الله ولم يعلق عليه، بأن «الاسم غير، والصفة غير، فاسمي محمد، واسمك أبو بكر، فهذا من باب الأسماء، وأما الصفات فمثل

(1) الكشاف: 180/2-181.

(2) الكشاف: 113/3.

(3) مفاتيح الغيب: 140/1.

وصف هذا الإنسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا، إذا عرفت هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف»⁽¹⁾.

أما رأيه فقد تكلم عنه في سورة الأعراف بأنها توقيفية عند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف:180] إذا يقول: «وهذا يدل على أن أسماء الله توقيفية لا اصطلاحية. ومما يؤكد هذا أنه يجوز أن يقال: يا جواد، ولا يجوز أن يقال: يا سخي»⁽²⁾.

وفي الصفحة التي قبلها جوز أن تكون أسماء الله اصطلاحية، ولكن فرق بينهما من حيث الدعاء، حيث إنه لا يجوز الدعاء إلا بالاصطلاحية؛ فيقول: «لأنا رأينا السلف يقولون: يا الله يا رحمن يا رحيم إلى سائر الأسماء الشريفة، وما رأينا ولا سمعنا أن أحدا يقول: يا ذات يا حقيقة يا مفهوم ويا معلوم، فكان الامتناع عن مثل هذه الألفاظ في معرض النداء»⁽³⁾.

أما في مباحث (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) فقد تكلم بشكل واسع⁽⁴⁾، ورأى أن أسماء الله غير توقيفية، حيث ربطها بأفعال الله تعالى ومقدوراته، فيكون له بكل فعل اسم.

فيقول: «إن أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية، فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار»⁽⁵⁾، فيكون له في كل فعل اسم، وهذا هو رأي الفلاسفة.

ويعتمد على مصادر واهية في إثبات أسماء الله تعالى ودعائه بها فيقول: «ولنختم

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، 415/15.

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق، 129-99/1.

(5) المرجع السابق، 116/1.

هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب: يا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا إله إلا هو، يا أزل، يا أبد، يا دهر، يا ديهار، يا ديهور، يا من هو الحي الذي لا يموت»⁽¹⁾.

تعليق الباحث:

لقد توسع الرازي في علاقة الأسماء بذات الله تعالى بصورة غير طبيعية تجاوز فيها المذهب الأشعري تأثراً بالفلاسفة - كما رأينا من كلامه، - واستشهد على ذلك بكلام قدماء الفلاسفة القائلين باستحالة أن يكون له اسم بحسب ذاته، و«لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود، فعند هذا قالوا: إنه ليس لتلك الحقيقة اسم، بل له لوازم معرفة، وتلك اللوازم هي أنه الأزلي الذي لا يزول، وأنه الواجب الذي لا يقبل العدم»⁽²⁾.

وهو رأي أرسطوطاليس كما قال الشهرستاني: «هو أول من تفلسف في ملطية. قال: إن للعالم مبدعاً، لا تُدرك صفته العقول من جهة هويته، وإنما يُدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يُعرف اسمه فضلاً عن هويته، إلا من نحو أفاعيله، وإبداعه، وتكوينه الأشياء. فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا»⁽³⁾.

وأخذ به فليون اليهودي فقال: إنه ليست له المحمولات (أي الصفات) المتناهية المتعارف في نظر الإنسان؛ لأنه فوق كل شيء ولذا لا يسمى ولا يحده اسم.

وهذه الطريقة في سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة في علم الكلام باسم المذهب السلبي، ونجدها بعد فيلون عند مدافعي المسيحية الذين تأثروا به وعلى الأخص عند جوستين والأدريين⁽⁴⁾.

فكانت النتيجة من الرازي مشابحة لما قاله الفلاسفة بالاكْتفاء بالسلب والإضافة

(1) مفاتيح الغيب: 140/1.

(2) المرجع السابق، 110/1.

(3) الملل والنحل: 119/2.

(4) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: مُجَّد البهي، ص 395.

فيقول: «إنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور أربعة: إما العلم بكونه موجودا، وإما العلم بدوام وجوده، وإما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية، وإما العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية»⁽¹⁾.

فالرخصري والرازي متفقان على أن الاسم غير المسمى، لأنهم يرون أن أسماء الله مخلوقة.

وهذا مذهب المعتزلة كما قال البغدادي: «ولأن من قال من القدرية: إن الاسم غير المسمى وجب على أصله أن لا يكون له في الأزل اسم ولا صفة؛ لأن الأسماء عنده تسميات وعبارات ولم يكن شيء منها في الأزل على، قولهم فإذا لم يكن معدوم في الأزل اسم ولا صفة فهذه صفة المعدوم دون الإله»⁽²⁾. وقال متولي: «للبرائ سبحانه وتعالى في الأزل اسم وصفة وأنكرت المعتزلة ذلك»⁽³⁾.

والقول بأنها مخلوقة ناتج صحيح عن تصور لصفة كلام الله تعالى، فالذين يقولون «إن الكلام مخلوق» - كالمعتزلة والجهمية - يرون أن أسماء الله مخلوقة، والقولُ بخلقها مذهبُ المعتزلة ومن سار على نهجهم كالخوارج⁽⁴⁾.

أما أهل السنة فهم يرون أن أسماء الله أزلية كما أن صفاته أزلية.

قال بن أبي زيد القيرواني: وله الأسماء الحسنی والصفات العلی، لم يزل بجميع صفاته وأسمائه، تعالى أن تكون صفاته مخلوقة، وأسمائه محدثة⁵

(1) مفاتيح الغيب: 109/1.

(2) أصول الإيمان: عبد القاهر البغدادي، ص94.

(3) عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري، أبو سعد (المتوفى: 478هـ) ص31.

(4) اعتقاد أئمة أهل الحديث: أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس بن مرداس الإسماعيلي الجرجاني (المتوفى: 371هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، (دار العاصمة، الرياض، ط1، 1412هـ) ص37-38.

5 عقيدة السلف - مقدمة أبي زيد القيرواني: ص57 لكتابه الرسالة: أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (المتوفى: 386هـ) نظمها: أحمد بن علي بن حسين بن مشرف الوهبي التميمي المالكي الأحسائي (المتوفى: 1285هـ) ت: بكر بن عبد الله أبو زيد: دار العاصمة

. يقول الإمام الطحاوي: «ما زال بأسمائه وصفاته أزليًا». وقال: ليس بعد الخلق استفاد اسم الخالق»

قال الإمام البغوي: «فلا يجوز أن يحدث له اسم بحدوث فعله، ولا يعتقد في صفات الله تعالى أنها هو ولا غيره، بل هي صفات له أزلية، لم يزل جل ذكره، ولا يزال موصوفا بما وصف به نفسه»⁽¹⁾.

لأن أسماء الله من كلامه، وكلامه تعالى غير مخلوق، فأسمائه غير مخلوقة، فهو المسمى لنفسه بتلك الأسماء، وأن أسماء الله مشتقة من صفاته - أي تلتقي معها من حيث المعنى - وصفاته أزلية، فأسمائه أزلية غير مخلوقة الأسماء، والحلف لا يعتقد إلا بأسماء الله، ولو كانت الأسماء مخلوقة لم تعتقد اليمين بها ويكون شركًا⁽²⁾.

والقول بخلق أسماء الله تعالى يفضي أن الله كان مجهولًا لا اسم له⁽³⁾. فكان القول بخلقها مخالفة واضحة لسلف الأمة.

وعلاقة الاسم بالمسمى من حيث هل هي هو أو غيره؟ فإن كان المراد أن الاسم للمسمى فهذا واضح بيّن، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [سورة الأعراف: 180] أما قول: إن الاسم غير المسمى فيحتمل حقا وباطلا، فيحتاج إلى استفصال فإن أراد القائل أن لفظ الاسم غير الذات وأنه مخلوق فباطل، وهو قول الجهمية الذي ذمه السلف، وإن أراد أن لفظ الاسم غير الذات أي زائد على الذات، وأنه غير مخلوق، لأن أسماء الله أزلية كذاته فهو حق.

أما القول بأن الاسم عين المسمى فيحتمل حقا وباطلا، فإن أراد أن الاسم يراد به

(1) شرح السنة: للإمام البغوي، 180/15.

(2) المصدر السابق، 188/1.

(3) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله عز وجل من التوحيد: أبو سعيد السجستاني، 166/1.

المسمى وأنه أزلّي غير مخلوق فحق. وهذا قاله بعض السلف كالإمام اللالكائي، وإن أراد أن الاسم عين المسمى وأراد بالاسم الذات، وأن أسماء الله مخلوقة فهذا باطل، وهذا ما يؤل إليه قول الأشاعرة، فهم وافقوا أهل الحديث لفظاً ووافقوا المعتزلة حقيقةً، فهم يرون أن أسماء الله مخلوقة، وكما قال عبد الرحمن بدوي «فهنا إذن مباحكة لفظية أكثر منها حقيقية»⁽¹⁾.

أما مسألة التوقف في أسماء الله وصفاته على السمع؛ فالزنجشيري لم يتوسع كمذهبه بإطلاق أسماء لله لم ترد بالسمع لأنهم يرون «إن اللفظ إذا دل على أن المعنى ثابت في حق الله سبحانه جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى سواء ورد التوقيف أو لم يرد»⁽²⁾ بخلاف الرازي المتكلم فقد كان له قولان التوقف على السمع وعدم التوقف وإن كان أكثر تفاعلاً مع عدم التوقف.

والصواب أن أسماء الله توقيفية؛ لأن الله أعلم بنفسه، وسمى أسمائه حسنى، والبشر قاصرون على معرفة الحسن، فقد يرون اسماً حسناً وقد يكون في حقه نقصاً وإلحاداً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْرَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 180].

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية: مُجَد أبو زهرة، ص 612.

(2) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، الرازي، ص 33.

المطلب الثالث

زيادة الصفات على الذات

أولاً: الكشف:

الزنجشيري كمتعزلي يرى ما عليه مذهبه، أن الله عالم لذاته وليس عالماً بعلم، فيقول عند قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الأنبياء:4]: «العليم لذاته»⁽¹⁾، وفي سورة يس عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس:82]: «وهو القادر العالم لذاته»⁽²⁾، وعلمه بذاته لا يمنع وصفه بالعلم أو القدرة، «فإن صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال»⁽³⁾.

وهذا التعلق من ذاته لا من صفة قائمة به، كما قال عند قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِرُكُمْ أَنْتُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران:28] «لأن نفسه وهي ذاته المميزة من سائر الذوات متصفة بعلم ذاتي لا يختص بمعلوم دون معلوم، فهي متعلقة بالمعلومات كلها، وبقدرة ذاتية لا تختص بمقدور دون مقدور، فهي قادرة على المقدورات كلها»⁽⁴⁾.

وهناك آيات يدل ظاهرها على زيادة الصفات على الذات لكونها مضافةً إلى الذات، والإضافة تدل على المغايرة بين المضاف والمضاف إليه، مثل قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [سورة النساء:166] فتأولها ببعض التأويلات فقال: «معناه أنزله ملتبساً بعلمه الخاص ... وقيل: أنزله وهو عالم بأنك أهل لإنزاله إليك وأنت

(1) الكشف: 32/3.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، 6/1.

(4) المرجع السابق، 352/1.

مُبَلِّغِهِ. وقيل: أنزله بما علم من مصالح العباد مشتملا عليه»⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [سورة الأعراف:7] «عالمين بأحوالهم الظاهرة والباطنة وأقوالهم وأفعالهم»⁽²⁾.

وصرح بوصف نفسه بالقوة عند قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [سورة فصلت:15]، فتأولها بـ «أنه يقدر لذاته على ما لا يقدرون عليه بازدياد قدرهم»⁽³⁾.

ثانيا: مفاتيح الغيب:

الرازي من حيث الأصل محسوب على الأشاعرة الذين يرون زيادة الصفات -السبع- على الذات. وأيد هذا بأنه رأي الجمهور فيقول: «فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات»⁽⁴⁾.

وصرح في تفسير سورة الأعراف بموافقته لهم بأن العلم صفة حقيقة لها تعلق بالعلوم: «وأما الصفة الحقيقية مع الإضافة، فكقولنا: عالم وقادر، فإن العلم صفة حقيقية، وله تعلق بالمعلوم والقادر، فإن القدرة صفة حقيقية، ولها تعلق بالمقدور»⁽⁵⁾.

ويقول في سورة البقرة: «إنا إذا قلنا بإثبات الصفات الحقيقية فنقول: الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل العلم والقدرة، فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بإيجاد المقدور، فهذه

(1) المرجع السابق، 592/1.

(2) المرجع السابق، 88/2.

(3) الكشف: 193/4.

(4) مفاتيح الغيب: 108/1.

(5) المرجع السابق، 413/15.

الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات»⁽¹⁾.

ولقد رد الرازي على الذين ينكرون زيادة الصفات على الذات في كتبه، وذكر في "مفاتيح الغيب" الذي هو محل بحثنا خمسة أدلة عقلية لأهل الإثبات وملخصها ما يلي:

1. «إنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا: ذات الله ذات، وبين قولنا: ذات الله عالمة قادرة، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات.

2. إنه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما، وبالعكس، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات.

3. إن كونه عالما عام التعلق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن، وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة، بل هو مختص بالجائز فقط، ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك.

4. إن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور، وكونه عالما لا يؤثر، ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك.

5. إن قولنا: موجود، يناقضه قولنا: ليس بموجود، ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم، وذلك يدل على أن المنفي بقولنا: ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا: ليس بعالم، وكذا القول في كونه قادرا»⁽²⁾.

واستدل أيضا باللغة، فإن إضافة الشيء إلى نفسه محال: عند قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ

بِعِلْمِهِ﴾ [سورة النساء: 166] «قال أصحابنا: دلت الآية على أن الله تعالى علما، وذلك لأنها تدل على إثبات علم الله تعالى، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال»⁽³⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 125/1.

(2) مفاتيح الغيب: 125/1. وبعد ذكره لهذه الأدلة شكك فيها فقال: «لما لا يكون عالما بذاته».

(3) المرجع السابق، 269/11.

و«أن العالم مشتق من العلم، والمشتق مركب والمشتق منه مفرد، وحصول المركب بدون حصول المفرد محال في بديهية العقل فكان الترجيح من جانبنا»⁽¹⁾.

والغالب عنده أنه يقسم الصفات إلى إضافية وسلبية تقسيم الفلاسفة، كما في سورة الإخلاص فيقول: «وهو أن صفات الله تعالى إما أن تكون إضافية وإما أن تكون سلبية، أما الإضافية فكقولنا: عالم قادر مريد خلاق، وأما السلبية فكقولنا: ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض والمخلوقات تدل أولاً على النوع الأول من الصفات وثانياً على النوع الثاني منها، وقولنا (الله) يدل على مجامع الصفات الإضافية، وقولنا (أحد) يدل على مجامع الصفات السلبية»⁽²⁾.

بل جعل الغاية القصوى مقصورة في معرفة الصفات السلبية، «وهي قولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان»⁽³⁾.

والإضافية وهي كونه عالماً قادراً والمفهوم من العالمية والقادرية غير الذات: «واعلم أن معرفة ذات الله تعالى والاطلاع على كنه حقيقته مما لا سبيل للخلق إليه، بل الغاية القصوى معرفة صفاته السلبية أو صفاته الإضافية. أما الصفات السلبية فهي المسماة بصفات الجلال، وأما الصفات الإضافية فهي المسماة بصفات الإكرام، فلذلك كان كمال الذكر العلي مقصوراً عليها، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: 78]»⁽⁴⁾.

وأثناء ذكره لأدلة من يقول: إن الصفات زائدة على الذات يخاطبهم لما لا تكون معللة بذاته⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، 489/18.

(2) المرجع السابق، 361/32.

(3) مفاتيح الغيب: 137/1.

(4) المرجع السابق، 216/17.

(5) المرجع السابق، 114/1.

وبعد أن ذكر حجج من أبطل زيادة الصفات على الذات يقول: «إنها بأسرها إنما تتوجه على من يقول: هذه التعلقات معللة بصفات أو بمعانٍ قائمة بالذات، ونحن لا نقول بذلك، بل قد دللنا على أن هذه التعلقات معلومات زائدة على الذات وعندنا أنها معللة بنفس الذات»⁽¹⁾.

وفي "معالم أصول الدين" يقول: «فنحن ندعي أن هذه النسبة أمر زائد على الذات، ومنهم من قال إن العلم صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة ومنهم من قال العلم صفة حقيقية توجب حالة أخرى وهي العالمية ثم إن هذه العالمية توجب تلك النسبة الخاصة والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق وأما نحن فلا ندعي إلا ثبوت هذه النسبة»⁽²⁾.

ويعرف العلم في كتابه الأربعين بأنه عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافات مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم، وأن صفة العلم غير معلومة لأن ذاته غير معلومة ولا نعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي لأجله ظاهر الإحكام والإتقان في عالم المخلوقات، فالمعلوم من علمه أمر ما لا ندري أنه ما هو⁽³⁾.

ويتجاوز الحد ويرى أن صفات الله ممكنة لكونها مفتقرة إلى الذات ويقترّب من الذين يقولون أن الصفات ترجع إلى العلم والقدرة فيجمع بين هاتين الطامتين فيقول:

«المسألة الأولى: اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم فإن قالوا: كيف أهملتم وجوب الوجود؟

قلنا: ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة إلى الذات والمفتقر إلى الذات مفتقر إلى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت أنه عين الذات، وثبت أن الصفات التي هي

(1) المطالب العالية: الفخر الرازي، 232/3.

(2) معالم أصول الدين: للرازي، ص 61.

(3) الأربعين في أصول الدين: الفخر الرازي، ص 194.

الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم»⁽¹⁾.

وله عبارة جامعة في هذا السياق، أن صفاته لا تقوم بذاته، وأن الذات مبدأ للصفات، وأن الصفات ممكنة. وهذا ما قاله عن الفلاسفة، فطبقه بحذافيره.

فيقول: «أنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلاً لها، ولا أيضاً بحسب كون ذاته مستكملة بها لأننا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصاً لذاته مستكملاً بالممكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه»⁽²⁾.

وأيد هذا الرأي عند نظرية المعرفة، والوحدة، والاسم والمسمى، والوجود والماهية⁽³⁾.

وقد يصرح أحياناً أنه عالم لذاته، وهذه عقيدة المعتزلة كما في سورة الأعراف أنه العالم لذاته⁽⁴⁾.

وقد أشار إلى تأثيره بالمعتزلة كل من صاحب المقاصد قديماً وحسن الشافعي حديثاً وغيرهم»⁽⁵⁾.

تعليق الباحث:

المعتزلة ومنهم **الزمخشري** يرون أن الله عالم بذاته وقادر بذاته وينفون ثبوت صفات أو معان قديمة قائمة بالذات. فالقول بوجود علم قديم، وقدرة قديمة، مع الذات يعني تعدد القدماء الذي يناهز الوحدة، يقول الخياط: «إنه لو كان عالماً بعلم فيما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن ذلك يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول

(1) مفاتيح الغيب: 495/12.

(2) المرجع السابق، 148/4.

(3) المرجع السابق، 99/1.

(4) المرجع السابق، 97/14.

(5) الآمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، ص 280.

فاسد»⁽¹⁾، وكذلك لو كانت زائدة على الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام والله منزه عن الجسمية»⁽²⁾.

فلا يجوز أن يكون عالماً بعلم هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى متى وجبت استغنت بوجودها عن العلة وأنه لو كان حياً بحياة أو قادراً بقدرة لكان جسماً ولو كان عالماً بعلم لكان علمه مثل علمنا⁽³⁾.

وشبهتهم قائمة على شبهة الفلاسفة وهي المحافظة على الوحدة فلو كانت الصفات قائمة بالذات لكان هناك قديمان صفة وموصوف وهذا ينافي الوحدة وتركيب وتجسيم.

أما كيفية تصور علاقة الصفات بالذات فلهم في ذلك أقوال كثيرة أبرزها كما قال أبو الحسن: «أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم ولا قدرة ولا حياة وأطلقوا أن الله علماً بمعنى عالم، وله قدرة بمعنى قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياة، ولا قالوا: له سمع ولا بصر، وإنما قالوا: قوة وعلم؛ لأنه سبحانه وتعالى أطلق ذلك، ومنهم من قال: له علم، بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك»⁽⁴⁾.

أما الأشاعرة فيرون زيادة السبع الصفات على الذات وأنها معان قائمة عليها قال الآمدي مبيناً موقف الأشاعرة: «مذهب أهل الحق أن الواجب بذاته مرید بإرادة عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سمیع بسمع بصیر ببصر متكلم بكلام، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات»⁽⁵⁾.

أما موقف الرازي من زيادة الصفات على الذات فعلى الرأي الأول يوافق الأشاعرة.

(1) الملل والنحل: 69/1.

(2) تاريخ الفكر الفلسفي: أبو ريان، ص 164.

(3) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص 129-131.

(4) مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري، 1/136.

(5) غاية المرام في علم الكلام: الآمدي، 2/38.

وعلى الرأي الثاني يوافق الفلاسفة الإلهيين باستدلاله بدليل الإمكان والنظر للوحدة بمفهومهم وتقسيمهم الصفات إلى سلبية وإضافية: فسلبية كقولنا: ليس بجوهر ولا عرض ولا حال ولا محل، وإضافية: فهي كقولنا: عالم قادر فإن المعلوم من كونه عالماً أنه موصوف بصفة ما لأجلها صح منه الإيجاد، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصوصة⁽¹⁾؛ لأن كثرة السلوب وكثرة الإضافات لا توجب كثرة في الذات والوحدة كمال والكثرة نقصان فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفي الصفات⁽²⁾. أي نفي قيامها بالذات وأن قيامها بالذات تركيب وافتقار وإمكان يستلزم التجسيم⁽³⁾.

ووصفه سبحانه وتعالى بالسلب يستلزم غاية التعطيل لأنه يؤول إلى إنكار وجود الله تعالى لا متناع ذات مجردة عن الصفات وكذلك يستلزم التمثيل لتشبيهه بالجمادات أو بالمعدومات.

فوصفه بالإضافات لا يعد إثباتاً إذ لا وجود لها بالحقيقة وإنما وجودها اعتباري معنوي لأن الإضافة هي: المعنى الذي لا يعقل إلا بوجود مقابل فهي أمر نسبي لا يوجد إلا عند وجود المضاف إليه فلا نسمي الله عالماً إلا عند وجود المعلوم ولا نسميه خالقاً إلا عند وجود المخلوق كما يتصف الرجل بوصف الأبوة عند وجود الولد وهذا غاية التعطيل لأسمائه وصفاته.

وقولهم هذا مخالف لصريح القرآن الذي أثبت إضافة الصفة إلى الموصوف، واتصافه بمدلول الصفات، والصفة غير الوصوف قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 282] وأضاف العلم إلى ذاته يدل على المغايرة قال تعالى: ﴿فَلْتَقُصِّنَّ عَلَيْهِمْ يَعْلَمُ﴾ [سورة الأعراف: 7] [الأعراف: 7]، وقال تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ يَعْلَمُهُ﴾ [سورة النساء: 166] [النساء: 166]، ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ﴾ [فاطر: 11]، وذاته لا تقوم

(1) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: الفخر الرازي، ص 26.

(2) المرجع السابق، ص 30-31.

(3) انظر: استدلاله بدليل الإمكان، ومطلب الوحدة والإسم والمسمى لعلاقتها الوثيقة بهذا الباب، ص 157.

إلا بالصفات وبإجماع العرب أنه لا يُشتق لذاتٍ من وصفٍ إلا وذلك الوصف قائم بالذات «فالقول في " صفاته " التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه . فإذا قيل صفاته ذاتية وقيل إنه محتاج إليها: كان بمنزلة قول القائل إنه محتاج إلى نفسه فإن صفاته الذاتية هي ما لا تكون النفس بدونها . وكذلك إذا قلنا : ذاته موجبة لوجوده أو هو واجب بنفسه أو هو مقتض لوجوده . فلو قال قائل : يلزم أن يكون معلولا والمعلول مفتقر قيل له : ليست العلة هنا غير المعلول والمنتفي افتقاره إلى غيره وكونه معلولا لسواه . وأما قيامه بنفسه فحق .»⁽¹⁾، فيتميز منه شيء عن شيء، مثل تميز علمه عن قدرته، أو تميز ذاته عن صفاته فهذا لا محذور فيه وإن سمي تركيب عند الفلاسفة وإنكارهم لهذا المفهوم يستلزم «أن لا يكون له وجود في الخارج لأن الموجود الذي لا يختص بأمر ثبوتي لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان»⁽²⁾.

ويستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم علماً، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات⁽³⁾، وجعل حقيقة القدرة هي حقيقة العلم هي حقيقة الحياة، وهذا معلوم الفساد بالضرورة كمن يقول: إن حقيقة اللون هي حقيقة الطعم، و«من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والصفة ليست هي الموصوف، فمن قال: العلم هو المعلوم، والمعلوم هو العلم، فضلاً له بَيِّنٌ»⁽⁴⁾.

ونفي قيام معاني الصفات بالذات من أهم الفواصل بين المعتزلة من جهة وأهل الإثبات والأشاعرة⁽⁵⁾، فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن أبا الهذيل أخذ قوله في الصفات عن أرسطاطليس الذي «قال في بعض كتبه: إن الباري عِلْمٌ كُلُّهُ، قدرة كلُّهُ، سمع كلُّهُ، بصر

(1) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 348/6.

(2) الرد على المنطقيين: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، (دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت)، ص114.

(3) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: لأبي الحسن ص31.

(4) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، 285/1..

(5) انظر: مطلب الإثبات، ص148.

كله، فَحَسَّنَ اللفظَ عند نفسه، وقال: علمه هو هو»⁽¹⁾. وعلم واجب الوجود في الفكر الإغريقي «عين ذاته فلا يضيف إليها جديدا ولا يحدث فيها تغيرا»⁽²⁾.

وقولُ الرازي الثاني الذي يرى أن الصفات ممكنة انتقد بشدة من بعض الأشاعرة كقول شرف الدين ابن التلمساني: ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة الفلاسفة في أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف كل مركب يفتقر الى جزئه وجزؤه غيره والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا.. ونعوذ بالله من زلة العالم.

وقال السنوسي: ومن أشنع من هذا، ونعوذ بالله تعالى، تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها.

ومن شنيع مذهبه أيضًا رده الصفات إلى مجرد نسب وإضافات، وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات... والذي قاده إلى أكثر هذه الآراء الفاسدة بإجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت الصفات⁽³⁾.

وقال البيجوري: «وقد أساء الفخر الأدب حيث أطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها»⁽⁴⁾. وقال السعد: «وخالف في القول بزيادة الصفات أكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفائية... وكلام الإمام الرازي في تحقيق إثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل إلى الاعتزال»⁽⁵⁾.

وهذا التوسع من الرازي ما هو إلا ثمرة من ثمار علم الكلام الذي ذمه السلف وحكموا بجرمته وتكلموا فيه بأقسى العبارات؛ فينبغي للمسلم أن يترك التعصب ويبحث عن الحق والدليل ويرجع إلى ما كتبه سلف الأمة الذين عاشروا مسألة تعطيل الصفات من قبل

(1) مقالات الإسلاميين: أبو الحسن، 364/2.

(2) الجانب الإلهي: مُجدّ البهي، ص 397.

(3) شرح السنوسية الكبرى: أبي عبد الله مُجدّ بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني، (مطبعة جريدة السلام، مصر، 1316هـ)، ص 189-190 وانظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين: مُجدّ الدسوقي، ص 107.

(4) تحفة المرید علی جوهره التوحید: البيجوري، ص 69.

(5) شرح المقاصد في علم الكلام: التفتازاني، 73/2.

الجهمية والمعتزلة وأنكروا عليهم، «وأثبتوا ما أثبتته الله لنفسه، ولم يفرقوا بين إثبات العلم والقدرة والوجه والرحمة»⁽¹⁾؛ لأن الله سبحانه أعلم بنفسه وأصدق قيلاً وأحسن حديثاً والتفصيل في إثباتها في أبوابه.

(1) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: للمقرئبي 420/3.

المطلب الرابع تجدد الصفات

أولاً: تجدد الصفات في الكشاف:

يرى الزمخشري في هذه المسألة ما يراه قومه غير أن له قولاً قوياً معتبراً يثبت فيه تجدد الصفات وتعلقها بالمشيئة.

القول الأول: عدم التجدد، وقد ناقش هذا القول عند الآيات التي ظاهرها يدل على التجدد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ﴾ [سورة البقرة: 143].

وعند قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة آل عمران: 140] فذكر لها عدة تأويلات⁽¹⁾.

1- «لنعلمه علماً يتعلق به الجزء».

2- ليعلم رسول الله والمؤمنون. وإنما أسند علمهم إلى ذاته، لأنهم خواصه وأهل الزلفى عنده.

3- معناه لنميز التابع من الناكص، كما قال: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [سورة الأنفال: 37] فوضع العلم موضع التمييز؛ لأن العلم به يقع التمييز به.

4- أراد ما تعلق به العلم من ظهور الأمر لهم، ليزدادوا إيماناً واعتباراً.

5- إن هذا من باب التمثيل أي فعلنا ذلك فعل من يريد أن يعلم الثابت على الإيمان منكم من غير الثابت».

(1) الكشاف: 200/1، 419/1، 706/2.

القول الثاني: تجدد العلم: وذلك عند قوله تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ [سورة العنكبوت: 11] فقال: «لم يزل يعلمه معدوماً، ولا يعلمه موجوداً إلا إذا وُجد وهو العلم بالكائن غير العلم بأن سيكون»⁽¹⁾.

وهذا القول للزمخشري خلاف ما عليه مذهب المعتزلة والأشاعرة لذلك انتقده ابن المنير؛ لأن الفريقين ينكرون تجدد الصفات.

ثانياً: تجدد الصفات في مفاتيح الغيب:

تميز الرازي في مسألة تجدد الصفات عن المتكلمين بأن القول بتجدد الصفات أولى الأقوال وأصحها، وله قول آخر وفقاً للنظرة العامة عند المتكلمين بعدم التجدد.

القول الأول: عدم التجدد، وإنما يقع التجدد في النسب والإضافات والتعلقات لا في حقيقة العلم⁽²⁾.

وقد ذكر هذا القول عند الآيات التي ظاهرها تجدد الصفات، كقوله تعالى:

﴿وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة آل عمران: 140]، وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجْهِدِينَ مِنْكُمْ

وَالصَّابِرِينَ﴾ [سورة محمد: 31]، وقوله: ﴿فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ [سورة العنكبوت: 3]،

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ﴾ [سورة سبأ: 21].

فاستدل الرازي بجواب المتكلمين: «بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها، فثبت أن التغيير في العلم محال إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور، يقال: هذا علم فلان والمراد معلومه، وهذه قدرة فلان

(1) الكشاف مع حاشية ابن المنير (لانتصاف فيما تضمنه الكشاف)، 439/3.

(2) مفاتيح الغيب: 195/8.

والمراد مقدوره، فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم، فالمراد بتجدد المعلوم»⁽¹⁾.

وذكر لهذه الآيات عدة تأويلات: «أحدها: ليظهر الإخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر. والثاني: ليعلم أولياء الله، فأضاف إلى نفسه تفخيماً. وثالثها: ليحكم بالامتياز، فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز، لأن الحكم بالامتياز لا يحصل إلا بعد العلم. ورابعها: ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان يعلم أنه سيقع، لأن المجازة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد»⁽²⁾.

القول الثاني: وقوع التجدد في صفات الله تعالى.

وهذا هو القول الخامس الذي جعله في التفسير ضمن الأقوال السابقة وأن الخلاف فيه مشهور، فقال: «معناه ليحصل المعدوم فيصير موجوداً، فقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [سورة البقرة:143] معناه: إلا لنعلمه موجوداً، فإن قيل: فهذا يقتضي حدوث العلم، قلنا: اختلفوا في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده إذا وجد الخلاف فيه مشهور»⁽³⁾.

وقال في "المطالب العالية": «إن المذهب الصحيح في هذا الباب قول أبي الحسين البصري: وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم»⁽⁴⁾.

وأسند ذلك بالأدلة وقال: «والدليل القاهر الذي ذكرناه يدل على أنه يجب أن يتغير العلم عند تغير المعلومات، وإن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قالت به جميع الفرق»⁽⁵⁾.

وقال: «إن مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كوناً مؤثراً، وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة، ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه

(1) المرجع السابق، 15/9.

(2) المرجع السابق.

(3) مفاتيح الغيب: 90/4.

(4) المطالب العالية، 204/3.

(5) المرجع السابق، 107/2.

علماً بذلك، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علم، وقد التزمه أبو سهل الصعلوكي، وهو الوجه ليس إلا»⁽¹⁾.

وهذا كلام واضح، أما القول بتعدد الصفات من علم وقدرة ويلزمها تعدد الكلام وتعلقه بالمشيئة والإرادة وكذلك بقية الصفات من علم وإرادة أو القول بعدم تعدد الكلام ويلزمه عدم تعدد الصفات.

ثم بدأ بشرح كيفية قولهم. فابتدأ بالأشاعرة. فقال: أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول إلا أنه لازم عليهم من وجوه أقواها.

الثالث: وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، فكونه سامعاً لذلك - الصوت إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائيًا لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة وهذا - يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله.

وأما المعتزلة فقد ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه يحدث في ذاته صفة المرادية ويحدث في كونه سامعاً مبصراً... وأما أبو الحسين البصري فقد صرح بأن علم الله يتغير عند تغير المعلومات، وإنما تلك العلوم تحدث في ذات الله تعالى⁽²⁾.

تعليق الباحث:

أثبت المعتزلة والأشاعرة وجود الله عن طريق دليل الحدوث، وعلامة حدوث المخلوقات تغيُّرها وما حَلَّتْ به الحوادثُ فهو حادث (وينساق ذلك إلى الحكم بحدوث الصانع)⁽³⁾ وعليه فقد التزموا بتنزيه الله أن تحل به الحوادث ليثبتوا وجوده ومخالفتَه للحوادث، وإلا ما خلاص لهم دليل إلى إثبات وجود الله تعالى.

(1) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الفخر الرازي، ص 169.

(2) انظر: المطالب العالمة، 107 / 3.

(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: للجويني، ص 63.

فالمعتزلة ربطوا بين كون الصفات هي الذات بعدم التجدد فيها. فالله متصف بالعلم أزلاً وأبداً، يقول القاضي عبد الجبار: «فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل وحصل عالماً بعد إذ لم يكن، لوجب أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث». ويقول: «وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالماً فيما لا يزال، هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال»⁽¹⁾.

وأنكروا الصفات الفعلية قال الأشعري: «أنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله لم يزل متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً موالياً معادياً جواداً حليماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محياً مميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً، وزعموا بأجمعهم أن ذلك أجمع من صفات الله التي يوصف بها لفعله»⁽²⁾.

أما بالنسبة للأشاعرة فقالوا بقدوم الصفات وعدم تجدها؛ لأنها لو حدثت أو تجددت لكان الله محلاً للحوادث، تأثراً بالمعتزلة وبشيخهم ابن كلاب، قال عبد الله بن كلاب: «إن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، وأنه لم يزل عالماً قادراً، حياً سمياً بصيراً، عزيزاً جليلاً، كبيراً عظيماً، جواداً متكبراً، واحداً صمداً، فرداً باقياً أولاً، سيداً مالكاً، رباً رحماناً، مريداً كارهاً، محباً مبغضاً، راضياً ساخطاً، موالياً معادياً، قائلاً متكلماً بعلم وقدرة وحياة، وسمع وبصر، وعزة وجلال، وعظمة وكبرياء، وكرم وجود، وبقاء وإلهية ورحمة، وإرادة، وكراهة وحب وبغض، ورضى وسخط، وولاية وعداوة، وكلام، وأن ذلك من صفات الذات»⁽³⁾.

ووافقه الماتريدي قال أبو منصور الماتريدي: والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 100.

(2) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري 150/1.

(3) مقالات الإسلاميين: 398/2.

يتوهم قدم تلك الأشياء ولا قوة إلا بالله¹

وبين حجتهم النسفي فقال: أما صفات الفعل كالمخلق، والترزيق، والإينعام، والإحسان، والرحمة، والمغفرة، والهداية فكلها قديمات أزليات؛ لأنها لو لك تكن قائمة بذات الله في الأزل لكانت ذات الله محلاً للحوادث وهذا ممتنع²

أما الأشاعرة فإنهم يقولون بحدوث الصفات الفعلية، وأنها مخلوقة، مثل المعتزلة، قال الشهرستاني مبيناً دليل الأشاعرة: «والدليل على أنه متكلم بكلام قديم... ويستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قديم، قائم به، صفة له، وكذلك الإرادة والسمع والبصر»⁽³⁾.

فجمهور المعتزلة والأشاعرة يرون أن الله علماً واحداً قديماً، لا تجدد له عند وجود المعلومات وإنما يتجدد التعلق بين العلم والمعلوم، وأن العلم بالشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان، وأن التغير يقع في المعلومات لا في العلم، وكذلك الإرادة بأنها قديمة أزلية واحدة وإنما يتجدد تعلقها بالمراد. وقالوا بحدوث الصفات الفعلية ورجوعها إلى صفة العلم أو القدرة أو الإرادة وماهي إلا نسبة وإضافة بين الخالق والمخلوق.

يقول الباقلاني: إن صفات ذاته هي التي لم تنزل، ولا يزال موصوفاً بها، وأن صفات أفعاله هي التي سبقها، وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها.

ونعتقد أن مشيئة الله تعالى ومحبه ورضاه ورحمته وكرهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع إلى إرادته، وأن الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة⁴

ومن نفى الإرادة أولها بالنتيجة من الصفة كالثواب للمحبة والعقاب للغضب. قال

1 التوحيد للماتريدي ص: 47

2 بحر الكلام أبو المعين النسفي ص 91

(3) الملل والنحل: الشهرستاني، 95/1.

4 الإنصاف الباقلاني ص 6

الرازي في صفة المحبة: فمن نفي الإرادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الإرادة لله تعالى فسر محبة الله بإرادته لإيصال الثواب إليه⁽¹⁾. وبقية الصفات الفعلية على شاكلتها

فهم يثبتون إمّا قديماً ملازمًا أو مخلوقًا منفصلاً، وأمّا جهّم فرأى حدوث جميع الصفات الذاتية والفعلية. فعلم الله حادث لا في محل حتى لا يكون الله محلاً للحوادث. يقول علي سامي النشار: «والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة، ستؤدي في نظر جهّم تغير الذات في العلم وبالتالي إلى تغير في الذات ... فتكون ذات الله محلاً للحوادث»⁽²⁾.

ويوضح شيخ الإسلام بن تيمية موقف المذاهب من تجدد الأفعال وتعلقها بالمشيئة إذ يقول: «وهو سبحانه إذا أراد شيئاً من ذلك فللناس فيها أقوال.

قيل: الإرادة قديمة أزلية واحدة وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، ونسبتها إلى الجميع واحدة ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص. فهذا قول ابن كلاب والأشعري. ومن تابعهما...

والقول الثاني: قول من يقول بإرادة واحدة قديمة مثل هؤلاء لكن يقول: تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة كما تقوله الكرامية وغيرهم ...

والقول الثالث قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به. ثم إما أن يقولوا بنفي الإرادة أو يفسرونها بنفس الأمر والفعل أو يقولوا بحدوث إرادة لا في محل كقول البصريين...

والقول الرابع: أنه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة. فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريد في وقته. وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها. فهو إذا

(1) مفاتيح الغيب: 107/14.

(2) نشأة الفكر الفلسفي: علي سامي النشار، (دار المعارف، القاهرة، ط9، 1995)، 338/1.

قدرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم والثاني قصد»⁽¹⁾.

وإنكار التجدد في الصفات منبعه الفلاسفة ابتداء من أرسطو الذي يرى من صفات الواجب عدم التغير، وعلى هذا أنكر فلاسفة الإسلام⁽²⁾ علم الله بالجزئيات، أو أن يكون له إرادة يفعل باختياره ما يشاء، فقالوا بقدوم الكون⁽³⁾.

قال ابن سينا: «يجب ألا يكون عالماً بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان»⁽⁴⁾.

قال الرازي في "المطالب العالية" مبيناً مذهب الفلاسفة: «إنهم ينكرون كونه تعالى عالماً بالمتغيرات من حيث إنها متغيرة وينكرون كونه تعالى عالماً بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة»⁽⁵⁾.

واحتجوا على إثبات مذهبهم: «لو فرضنا كونه عالماً بأن زيداً جالس في هذا المكان، فإذا قام زيد من ذلك المكان فعلمه بكونه جالساً، إن بقي كان ذلك جهلاً، والجهل على الله تعالى محال. وإن لم يبق كان ذلك تغيراً، والتغير على الله محال. فهذا هو الحرف الذي عليه تعويل القوم».

(1) مجموع الفتاوى: ابن تيمية 303/16

(2) تسميتهم بفلاسفة الإسلام كمصطلح عرفوا به، أو لأنهم ظهروا تحت كنف الدولة الإسلامية وبأسماء مسلمين، وإلا فقد كفر بعضهم كثير من علماء المسلمين لإنكارهم علم الله بالجزئيات، والقول بقدوم العالم، وإنكار بعث الأجساد. انظر: فضائح الباطنية: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، د.ط، د.ت)، ص 47.

(3) وقد رد الغزالي على الفلاسفة في مسألة قدم الكون في كتابه "التهافت" معتمداً على ردود يحيى النحوي على الحجج الثماني عشر التي أوردها "برقلس الأفلاطوني" الذي يرى قدم الكون في كتابه (حجج برقلس في حجج العالم). انظر: نشأة الأشاعرة: ص 442.

(4) الجانب الإلهي عند ابن سينا: سالم مرشان، (دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م)، ص 154.

(5) المطالب العالية: 152/3.

واعلم أن المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشبهة. ف «جمهور المشايخ من أهل السنة والمعتزلة من يقول: العلم الأول باقٍ. ومنهم من التزم التغيير»⁽¹⁾، فالمرجع عند المتكلمين والأصل الذي يعتمدون عليه هو كلام الفلاسفة؛ لذلك انقسموا حوله إلى فريقين تبعاً لفريقي الفلاسفة:

الفريق الأول: يرى عدم التجدد، وأن الله ليس محلاً للحوادث، ولا يتجدد له العلم، وكذلك بقية الصفات، وأن علمه بأنه وجد هو علمه بأنه سيوجد، «وهذا مأخوذ من قول الحكماء: إن علمه تعالى ليس زمانياً فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل»⁽²⁾.

فجمهور الفلاسفة والمتكلمون من معتزلة والأشاعرة يرون عدم تجدد الأفعال وعدم تعلقها بمشيئة متجددة لله تعالى، فيريدون به أنه لا يتكلم بقدرته ومشيئته، ولا ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، ولا يأتي يوم القيامة، ولا يجيء، ولا يغضب بعد أن كان راضياً، ولا يرضى بعد أن كان غضباناً، ولا يقوم به فعل البتة، ولا أمر مجدد بعد أن لم يكن، ولا يريد شيئاً بعد أن لم يكن مريداً له، ولا يقول له كن حقيقة، ولا استوى على عرشه بعد أن لم يكن مستوياً عليه، ولا يغضب يوم القيامة غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، ولا ينادي عباده يوم القيامة بعد أن لم يكن منادياً لهم، ولا يقول للمصلي إذا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الفاتحة:2] حمدني عبدي، فإذا قال: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ قال: أثنى علي عبدي، وإذا قال: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة:4] قال: مجدني عبدي، فإن هذه كلها حوادث، وهو منزه عن حلول الحوادث»⁽³⁾.

الفريق الثاني: يرى التجدد في الأفعال. وانتصر له الرازي⁽⁴⁾، وقد ذكرنا موقفه وأشكل على الغزالي الذي يرى إن هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من إشكالات الصفات

(1) المرجع السابق، 152/3.

(2) المواقف: الإيجي، ص 98/3.

(3) الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطلة: ابن قيم الجوزية، 935/3-936.

(4) يقول الزركان في نتائجه عن الرازي: «مال إلى التغيير في الصفات وتحدد الحوادث في ذات الله تعالى». انظر:

الرازي وآراؤه الكلامية، ص 628.

وقد كَعَّ -أي جن- عند كثير من المحصلين حيث «ورد بالأمر والنهي والخبر والتوراة والإنجيل والقرآن فما المانع من أن يقال: الأمر غير النهي، والقرآن غير التوراة، وقد ورد بأنه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس»⁽¹⁾. وهذه أشياء تشير إلى التعدد.

واتهم الأمدي حجة المتكلمين «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» بالضعف والفساد: فقال: «وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الرب تعالى بحجج ضعيفة»⁽²⁾. وقال: «واعلم أن هذا المسلك ضعيف»⁽³⁾، «وهذا المسلك أيضا مما يلتحق بما مضى في الفساد»⁽⁴⁾.

وقال الإسنوي: إن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه ممتنع..

قال الأصفهاني في شرح المحصول: وفيه نظر لأنه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها، وهو باطلٌ على رأينا.

قال مُجَدِّ بَحِيَّتِ المَطِيْعِي مَعْلَقًا عَلَى كَلَامِ الإسْنَوِيِّ: «الثاني: أن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل... آخره؛ كلام جيد، وأما قول الأصفهاني، وفيه نظر لأنه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطلٌ على رأينا. فنقول: لا يلزم من كونه باطلاً على رأيه أنه باطل في الواقع ونفس الأمر، فإنه لغاية الآن لم يَقم دليل على امتناع التسلسل في الآثار الموجودة في الخارج، وإن اشتهر أن التسلسل فيها محال!! ولزوم حوادث لا أول لها لا يضر بالعقيدة»⁽⁵⁾.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، ص 77.

(2) أبكار الأفكار في أصول الدين: علي بن مُجَدِّ بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الأمدي (المتوفى: 631هـ)، تحقيق: أحمد مُجَدِّ المهدي، (دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 1424هـ-2004م)، 22/2.

(3) غاية المرام في علم الكلام: ص45.

(4) المرجع السابق، ص191.

(5) حاشية شرح منهاج الوصول: مُجَدِّ بَحِيَّتِ المَطِيْعِي، 103/2.

ومن انتقد قول المتكلمين بعدم التجدد د. محمود قاسم إذ يرى أن إنكار تعدد الكلام وتعلقه بالمشيئة أمر يبدو منافياً للعقل في نظر الرجل العادي وبدعة يصرح بها الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم تعمق وأمر غير معقول لأنهم يقولون: «ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث»، وليس عند المتكلمين برهان أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون: «إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث، والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث -زعموا- حادث»⁽¹⁾.

وقد حاول الأشاعرة إبطال وجود حوادث لا أول لها عن طريق برهان التطبيق والتضاييف الذي قال عنهما محمد عبده: «إن برهان التطبيق سفسطة وبرهان التضاييف تمويه وليس له صحة على أية وجه... وقال حمود غرابة: القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التي لا نهاية لها مازال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح»⁽²⁾.

وهذه المشكلة عاصرها السلف كالإمام أحمد، والبخاري، والفضيل بن عياض وإسحاق بن راهويه، وابن قتيبة، والطبري، وغيرهم وردوا على من أنكر تعلق الأفعال بالمشيئة الله تعالى قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء»⁽³⁾. فأثبت تعلق الكلام بالمشيئة عندما تكلمت الجهمية وأنكرت تعدد الفعل وقالت إن الفعل هو المفعول، وأن الخلق هو المخلوق، ولو كان الخلق غير المخلوق فيلزم منه أمرين: إمّا أن يكون الخلق قديماً فيلزم قدم المخلوقات، أو حادث فيلزم أن تقوم به الحوادث، ثم الخلق يفتقر إلى خلق آخر، ويلزم التسلسل، وهذا باطل، وقولهم هذا غير صحيح، «بل نفس الإرادة مع القدرة تقتضي وجود الخلق كما تقتضي وجود الكلام، ولا يفتقر الخلق إلى خلق آخر، بل يفتقر إلى ما به يحصل وهو الإرادة المتقدمة»⁽⁴⁾.

(1) انظر: مقدمة مناهج الأدلة: محمود قاسم، ص 55-61.

(2) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية: يحيى فرغل، ص 36.

(3) عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة، وعثمان الدارمي: علي سامي النشار، وعمار الطالبي، (منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، 1971م)، ص 68.

(4) مجموع الفتاوى: ابن تيمية 382/16

ففرق السلف بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول، فالفعل إنما هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث، والفعل صفة، والمفعول غيره.

وقال الإمام البخاري: «وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد، لذلك قالوا: لكن مخلوق، وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة... ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق...»، وقال تعالى: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الكهف: 51]، ولم يرد بخلق السموات نفسها وقد ميز فعل السموات من السموات⁽¹⁾. وبوب الإمام البخاري في صحيحه مؤكداً تجدد أفعال الله سبحانه وتعالى فقال باب قوله تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]، و﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: 2] وقوله تعالى ﴿لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: 1]

وقال الداودي الذكر في هذه الآية هو القرآن وهو محدث عندنا وهو من صفاته تعالى ولم يزل سبحانه وتعالى بجميع صفاته... وقد أعاد الداودي نحو هذا في شرح قول عائشة ولشأني في نفسي كان أحقر من ان يتكلم الله في بأمر يتلى قال الداودي فيه أن الله تكلم ببراءة عائشة حين أنزل براءتها بخلاف قول بعض الناس انه لم يتكلم⁽²⁾ مع الملاحظ أن أغلب شراح البخاري لم يعجبهم موقفه ولا موقف من يأيده كالداودي فخطأه ابن التين وابن بطلال إذ يقول: غرض البخاري الفرق بين وصف كلام الله تعالى بأنه مخلوق وبين وصفه بأنه محدث فأحال وصفه بالخلق وأجاز وصفه بالحدث اعتماداً على الآية وهذا قول بعض المعتزلة وأهل الظاهر وهو خطأ) ووضح الإمام بن حجر رأي الإمام البخاري عند قوله باب قوله تعالى ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنْنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [فصلت: 22، 23] فقال بعد أن ذكر تأويل بن ابطال: والذي أقول ان غرضه في هذا الباب اثبات ما ذهب إليه أن الله يتكلم متى

(1) انظر: خلق أفعال العباد: للإمام البخاري، ص 113.

(2) انظر فتح الباري ابن حجر 497/13-498

شاء⁽¹⁾

وممن بين موقف الإمام البخاري وموقف الشراح وتطرق لمسأل تجدد الأفعال بشكل عام صاحب فيض الباري إذ يقول: إن ههنا أموراً غير هذه تنسب إلى الباري تعالى، كالنزول إلى السماء وغيره أسمية أفعالاً وليس نوعه قديماً، بل كلها حوادث. وهي عند الماتريديّة حادثة مخلوقة للباري تعالى. وأما على مشرب الحافظ ابن تيمية رحمته الله فالصفات الحادثة قائمة بالباري وليست بمخلوقة. فإنه لا يرى بقيام الحوادث بالقديم بأساً. ويدعي أن ذلك هو مذهب السلف، وينكر استحالة قيام الحوادث بالقديم. وفرق بين الحادث والمخلوق: بأن المخلوق يطلق على المنفصل، فسائر العالم حادث ومخلوق، بخلاف الصفات فإنها حادثة وليست بمخلوقة لقيامها بالباري تعالى.

قلت: وتساعد اللغة. فإنه يقال: إن زيدا متصف بالقيام، ولا يقال إنه خالق له، فكذلك يقال: إن الله تعالى متصف بالنزول ولا يقال: إنه خالق له. وإليه جنح البخاري رضي الله تعالى عنه وصرح أن الله تعالى متصف بصفات حادثة، غير أن الشارحين أولوا كلامه⁽²⁾.

وقال الإمام ابن قتيبة⁽³⁾ وقد سمع الله قول اليهود: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَكِيرٌ وَخَنَّ أَعْيَاءٌ﴾ [سورة آل عمران: 181] حين قالوه وعلمه قبل أن يقولوه، فهل يجوز لأحد أن يقول: إن الله سمعه قبل أن يقولوه، وكذلك قول المجادلة في زوجها: قد سمع الله جدالها وسمع محاورتها للنبي

(1) فتح الباري ابن حجر 495/13

(2) فيض الباري على صحيح البخاري 566/2 (أمالي) محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي (المتوفى: 1353هـ) ت: محمد بدر عالم الميرتقي، أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية بداهيل (جمع الأمالي وحررها ووضع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري): دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط

(3) ابن قتيبة الدّينوري (213 - 276هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، عالم وفقه وأديب وناقد ولغوي، موسوعي المعرفة، ويعد من أعلام القرن الثالث للهجرة، ولد بالكوفة، ثم انتقل إلى بغداد، حيث، وأهل السنة يحبونه ويثنون عليه، ويعدونه إماماً من أئمتهم كما فعل الخطيب البغدادي والحافظ الذهبي وابن تيمية، مؤلفاته متعددة، وتشمل موضوعاتها المعارف الدينية والتاريخية واللغوية والأدبية، ومن أشهر مؤلفاته: تأويل مشكل القرآن؛ تأويل مختلف الحديث؛ كتاب الاختلاف في اللفظ؛ الرد على الجهمية والمشبهة.

ﷺ حين جادلته وحاورته وَعَلِمَهُ قَبْلَ أَنْ تَجَادَلَ وَتَحَاوَرَ بِهِ، فَهَلْ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَهُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ، وَإِذَا لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ فَقَدْ عَلِمَ أَنْ فِي سَمِيعٍ مَعْنَى غَيْرِ مَعْنَى عَلِيمٍ، وَاللَّهُ يَقُولُ: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [سورة طه: 46]»⁽¹⁾.

وقال الفضيل بن عياض: «وإذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب ينزل عن مكانه، فقل أنت: أنا أومن برب يفعل ما يشاء»⁽²⁾، وكذلك وردت هذه العبارة عن إسحاق بن راهويه⁽³⁾، فقد فرق الإمام الفضيل بن عياض والإمام إسحاق بين راهويه بين الصفات الذاتية والفعلية وعلقا الصفات الفعلية بمشيئة الله تعالى.

وقال الإمام الطبري في إثبات المجيء لله تعالى يوم القيامة: يقول جل ثناؤه: هل ينتظر هؤلاء العادلون برهم الأوثان والأصنام إلا أن تأتيهم الملائكة"، بالموت فتقبض أرواحهم = أو أن يأتيهم ربك، يا مُجَّد، بين خلقه في موقف القيامة⁽⁴⁾.

وبوب الإمام أبو القاسم التيمي «باب الدليل من الكتاب والأثر على أن الله تعالى لم يزل متكلماً آمراً ناهياً بما شاء لما يشاء من خلقه موصوفاً بذلك»⁽⁵⁾. وقال: «والخلق غير المخلوق فالخلق صفة قائمة بذاته والمخلوق هو الموجود المخترع ولا يقوم بذاته وأن الصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القدم وإن كانت الأفعال محدثة»⁽⁶⁾.

ولا يلزم من القول بتجدد الصفات قدم المخلوقات، ف «المقصود: أن الذي دل عليه

(1) عقائد السلف (الرد على الجهمية للإمام عبد الله بن قتيبة): علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، ص173.

(2) شرح أصول الاعتقاد أهل السنة والجماعة: أبي القاسم ابن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (المتوفى: 418هـ) خرج أحاديثه: أبو يعقوب نشأت بن كمال المصري، (مكتب دار البصرة، الإسكندرية، د.ط، د.ت)، 502/3.

(3) العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها: الذهبي، 177/1.

4 جامع البيان ابن جرير الطبري 245/12

(5) الحججة في بيان المحجة: أبو القاسم التيمي 211/1.

(6) المرجع السابق، 328-327/1.

الشرع والعقل، أن كل ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن، أما كون الرب - تعالى - لم يزل معطلا عن الفعل ثم فعل، فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبت، بل كلاهما يدل على نقيضه»⁽¹⁾، لأنه لم يثبت بكتاب ولا سنة «نفي الصفات الاختيارية، من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته»⁽²⁾.

وظاهر نصوص القرآن والسنة إثبات التجدد وتعلق المخلوقات بالمشيئة، كما قال تعالى في تجدد الإرادة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس:82] وقال تعالى في تجدد الكلام: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [سورة الأعراف:143]، فأثبت زمن الكلام حين المجيء وقال الرسول ﷺ: ((إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ))⁽³⁾، فغضبه يوم القيامة غير غضبه في الدنيا دلالة واضحة على تعدد الغضب.

فالذي ندين به أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال أزلا وأبدا⁽⁴⁾، وجنس الفعل أزلي وآحاده حادث بمشيئة الله تعالى. والفعل ملازم للحى العالم القادر فلم يأت عليه زمان أنه متصف ولا أثر للصفة فكان معطلاً جل شأنه عن الكلام وغيره من الأفعال ثم فعل. فإن الله تعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء ولا يلزم من أزلية افعاله قدم المخلوقات فكل ما سوى الله تعالى مخلوق له كائن بعد أن لم يكن.

فتبين لنا أن التسلسل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: تسلسل واجب، وممكن، وممتنع: فالواجب في أفعال الله تعالى من جهة الأولية والأزلية، وأن كل فعل له - سبحانه - فهو

(1) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، ص86.

(2) المرجع السابق، ص80.

(3) صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ذُرِّيَّةٌ مِّنْ حَمَلِنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ حديث رقم (4712): 84/6. وصحيح مسلم: كتاب الإيمان، حديث رقم (194): 184/1. من حديث أبي هريرة ؓ.

(4) فالأزل يطلق على ما ليس له ماضي ولا بداية له، والأبد يطلق على ما لا نهاية له بالنسبة لنا. انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص87.

مسبوق بفعل آخر قبله كما ما دل عليه العقل والشرع من دوام أفعال الله تعالى في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيماً آخر لا نفاذ له.

وأما التسلسل الممكن: فهو في مفعولاته في طرف الأزل كما تتسلسل في طرف الأبد، فإن الله إذا لم يزل حياً قادراً مريداً متكلماً - وذلك من لوازم ذاته - فالفعل ممكن له بوجود هذه الصفات له.

وأما التسلسل الممتنع في المؤثرين أن يؤثر الشيء في الشيء إلى ما لا نهاية أو أن يكون للحادث فاعل، وللفاعل فاعل وهكذا.

«فالحاصل: أن نوع الحوادث هل يمكن دوامها في المستقبل والماضي أم لا؟ أو في المستقبل فقط؟ أو الماضي فقط؟ فيه ثلاثة أقوال معروفة لأهل النظر من المسلمين وغيرهم، أضعفها: قول من يقول، لا يمكن دوامها لا في الماضي ولا في المستقبل، كقول جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف.

وثانيها: قول من يقول: يمكن دوامها في المستقبل دون الماضي، كقول كثير من أهل الكلام ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم.

والثالث: قول من يقول: يمكن دوامها في الماضي والمستقبل، كما يقوله أئمة الحديث، وهي من المسائل الكبار. ولم يقل أحد يمكن دوامها في الماضي دون المستقبل»⁽¹⁾.

(1) شرح الطحاوية: ابن عبد العز الحنفي، ص 84.

الفصل الثالث الصفات الذاتية

تمهيد:

مشكلة الصفات من المشاكل القديمة التي ظهرت عند المسلمين، وأول من أثارها الجهمية، قال المقرئبي: «ثم حدث بعد عصر الصحابة ﷺ مذهب الجهم ابن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به فإنه نفي أن يكون لله سبحانه صفة وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية أثراً قبيحاً تولد عنها بلاء كبير كان قبل المائة من سني الهجرة فكثرت أتباعه على أقواله التي تقول إلى التعطيل»⁽¹⁾.

قال الإمام ابن حجر: «أنهم ينفون الصفات حتى نسبوا إلى التعطيل وثبت عن أبي حنيفة أنه قال بالغ جهم في نفي التشبيه حتى قال إن الله ليس بشيء»⁽²⁾.

وقال: «وإنما الذي أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله وأنه مخلوق»⁽³⁾، فنفوا الأسماء والصفات بحجة التنزيه وتأثرت بهم المعتزلة، قال النشار: «ويذهب أحمد بن حنبل إلى أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تابعا جهماً في نفي الصفات. فأثبت المعتزلة الأسماء ونفوا قيام الصفات بالذات بحجة نفي تعدد القدماء وتنزيه الله عن التشبيه، وكان ذلك على يد واصل ابن عطاء الذي وضع الفكرة المعتزلية الهامة وهي نفي الصفات»⁽⁴⁾، «وكانت هذه المقالة في بدايتها غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»⁽⁵⁾. فقالوا: «إن الله عالم بذاته بعلم هو ذاته، قادر بقدره هي ذاته، حيٌّ بحياة هي ذاته»، كما هو رأي أبي الهذيل

(1) الخطط: للمقرئبي 190/4.

(2) فتح الباري: ابن حجر العسقلاني، 345/13.

(3) المرجع السابق.

(4) نشأة الفكر: النشار، 392/1.

(5) الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، 46/1.

العلاف⁽¹⁾.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هي بعينها صفة. أو إثبات صفة هي بعينها ذات، أو الاكتفاء بنفي الضد. قال النظام: «معنى قولي: عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي: حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب»⁽²⁾. ورأيهم اقتبس من الفلاسفة «الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليس وراء الذات، معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب واللوازم»⁽³⁾.

وممن واجه المعتزلة وناظرهم "ابن كلاب" الذي كان يتكلم باسم أهل السنة فأثبت قيام الصفات بالذات، وأثبت الصفات الخبرية كالوجه واليد والعين. قال عبد الله بن كلاب: «أطلق اليد والعين والوجه خبراً؛ لأن الله أطلق ذلك، ولا أطلق غيره، فأقول: هي صفات لله وَجَّكَ كما قال في العلم والقدرة والحياة أنها صفات»⁽⁴⁾.

وأثبت العلو وجوّز السؤال بأين، فقال: «لأنك لا تسأل أحداً من الناس عربياً، ولا عجمياً، ولا مؤمناً، ولا كافراً، فنقول له: أين ربك؟! إلا قال: في السماء»⁽⁵⁾.

وتأول قيام الصفات الفعلية بالذات وأنها لا تتجدد حتى لا يكون الله محلاً للحوادث موافقاً للمعتزلة.

وممن تأثر به أبو الحسن الأشعري. قال الشهرستاني: «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة

(1) المواقف: للإيجي 661/3.

(2) مقالات الإسلاميين: أبو الحسن علي بن إسماعيل، 137/1.

(3) الملل والنحل: 50/1.

(4) مقالات الإسلاميين: 173/1.

(5) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، 194/6.

السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»⁽¹⁾.

وقد قال المقرئزي: «واقتمدى برأيه في الاعتزال عدّة سنين حتى صار من أئمة المعتزلة، ثم رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيا ونادى بأعلى صوته، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالإبصار، وأن أفعال الشرّ أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد الردّ على المعتزلة، مبين لفضائحهم ومعائبهم، وأخذ من حينئذ في الردّ عليهم، وسلك بعض طريق أبي مُحمّد عبد الله بن مُحمّد بن سعيد بن كلاب القاطن، وبنى على قواعده»⁽²⁾.

وموقف أبي الحسن من الصفات يظهر في كتابه "اللمع والإبانة" ومقالات الإسلاميين" و"رسالة أهل الثغر"، وقد أعلن في "الإبانة" موقفه: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا وَعَلَّمَ، وبسنة نبينا مُحَمَّدٍ ﷺ، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن مُحمّد بن حنبل»⁽³⁾.

وأثبت أبي الحسن قيام الصفات بالذات، وأثبت علو الله في السماء، وأن القرآن الذي بين أيدينا كلام الله حقيقة، وسرد في كتابه المقالات جملة ما عليه أهل الحديث من إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليدين والعينين وحدد موقفه منها فقال: «وبكل ما ذكرنا

(1) الملل والنحل: 93/1.

(2) الخطط: للمقرئزي، 193/4.

(3) الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري، ص20.

من قولهم نقول وإليه نذهب»⁽¹⁾.

وأما في كتابه "اللمع" الذي يميل فيه إلى أهل الكلام، وعليه اقتدى الأشاعرة من بعده، مع التوسع في علم الكلام، ابتداءً من الباقلاني الذي أدخل بعض القواعد الكلامية، إلى أن وصل مداه عند الغزالي والرازي، ثم استقر المذهب الأشعري في الصفات، وقسموها إلى عدة أقسام:

1. **النفسية:** نسبة إلى النفس وهي التي لا تعقل النفس بدونها أو هي صفة يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها مثل الوجود. وهو عين ذات الوجود وليس بصفة زائدة عليها وفي عدها من الصفات تسامح باعتبار أن الذات توصف بها في اللفظ، فيقال ذات الله موجودة فليتأمل. ومعنى كونه وجوده واجباً أنه لا يقبل الانتفاء أزلاً وأبداً»⁽²⁾.

2. **الصفات السلبية:** وهي سلب ما لا يليق بالله تعالى⁽³⁾، كالقدم والبقاء والقيام بالنفس ومخالفة الحوادث والوحدانية⁽⁴⁾.

3. **صفات المعاني:** والمعاني جمع معنى وهي لغة ما قابل الذات فتشمل النفسية والسلبية. واصطلاحاً: كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً. وهي ما دلت على معنى زائد على الذات⁽⁵⁾.

وأضاف بعضهم صفات معنوية وهي كونه عالماً قادراً مريداً حياً متكلماً سمياً بصيراً «والمحققين أن المعنوية ليست صفات زائدة على المعاني وأن الحق لا حال»⁽⁶⁾.

يقول الإمام الجويني مبيناً علاقة الصفات السبع بالذات بالمذهب الأشعري: «العالم

(1) مقالات الإسلاميين: 229/1.

(2) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد: الدرديري، ص 18-20.

(3) تحفة المرید علی جوهره التوحيد: البيجوري، ص 64.

(4) حاشية الدسوقي على أم البراهين: ص 115-142.

(5) انظر: تحفة المرید: ص 64-74. حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص 150.

(6) شرح الخريدة: أحمد الدرديري، ص 18.

بجميع المعلومات بعلم واحد والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة»⁽¹⁾.

وقال الآمدي: «مذهب أهل الحق أن الواجب بذاته مرید بإرادة عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سمیع بسمع بصیر ببصر متكلم بكلام وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات»⁽²⁾.

أما بالنسبة للصفات الخيرية فكان موقفهم منها إما التأويل أو التفويض ونسبوه للسلف وسنستعرض موقف الزمخشري والرازي من الصفات مع علاقة رأيهما بالمذهب المعتزلي والأشعري.

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: للجويني، ص 131.

(2) غاية المرام في علم الكلام: الآمدي، ص 38.

المبحث الأول صفة العلم

المطلب الأول

الاستدلال عليها في الكشف ومفاتيح الغيب

قال تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي
الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا
رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام: 59] [الأنعام: 59]، وقال تعالى:
﴿ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ وَيَعْلَمُهَا وَالْمَلَكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ
شَهِيدًا ﴾ [سورة النساء: 166].

أولاً: الكشف:

استدل الزمخشري على إثبات صفة العلم بخلق الله تعالى لهذه المخلوقات وإتقانه لها؛
إذ الخلق يستدعي القدرة والعلم، واستنبط هذا الاستدلال من اسم (الله)، فيقول: «فقوله:
﴿هُوَ اللَّهُ﴾ إشارة لهم إلى من هو خالق الأشياء وفاطرها، وفي طي ذلك وصفه بأنه قادر
عالم؛ لأن الخلق يستدعي القدرة والعلم لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام»⁽¹⁾.

ويقول عند قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 29] «فمن ثم
خلقهن خلقاً مستويا محكما من غير تفاوت مع خلق ما في الأرض على حسب حاجات
أهلها ومنافعهم ومصالحهم»⁽²⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

وكذلك استدل الرازي على صفة العلم بدليل الإتيان، فقال: «لما خلق الله العالم

(1) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: 818/4.

(2) المرجع السابق، 152/1.

مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الإحكام والإتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما»⁽¹⁾.

وبزیده قوة عندما يرى أنه مطابق لظاهر القرآن، وأنه رأي المتكلمين، حيث قال: «قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الإحكام والإتقان، ومن كان كذلك كان عالما بما فوجب كونه تعالى عالما بما»⁽²⁾. «فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن»⁽³⁾.

وكما هو معهود منه في كثير المسائل فقد يستدل بشيء ويعتمده ثم يضعفه ويثير حوله الشكوك، ومن ذلك دليل الإتقان فقد ضعفه في "المطالب العالية" وذكر عدة وجوه في تضعيفه: «منها أن الحيوانات العجم كالعنكبوت والنحل تصدر منها أعمال محكمة ومتقنة وفي غاية الدقة مع أنها ليست من أولي العلم. وأبطل استدلال الأشاعرة بهذا الدليل على علم الفاعل القادر⁽⁴⁾، لأنهم يدعون أن أفعال الله لا غاية لها ولا غرض وأنها غير معللة بشيء، وأنها يمكن أن تحدث في وقت آخر قبل وقت حدوثها، أو بعده، ويمكن أن تكون على وضع آخر وشكل آخر مخالف لما هي عليه الآن، وذلك لأن الممكن في نظرهم تتساوى بالنسبة إليه جميع الأشكال والأزمان والأوضاع. فيلاحظ الرازي تناقض الأشاعرة عند جمعهم بين إنكار الغاية والإمكان والإتقان»⁽⁵⁾.

وأضاف الرازي أدلة أخرى وهي:

1- دليل الكمال: «وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى، فإنه

لوجوب وجوده: غني عن كل ما عداه، وكمال كل شيء فهو مستفاد منه وإنه

(1) مفاتيح الغيب: 163/1.

(2) المرجع السابق، 11/13.

(3) المرجع السابق، 383/2.

(4) انظر: مفاتيح الغيب: 146/2، 16/55. المطالب العالية، 3/107-116، والمحصل، ص165.

(5) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه: مُجد صالح الزرکان، ص302، 303.

سبحانه وتعالى أكمل الكاملين في العلم والقدرة»⁽¹⁾.

2- **دليل الإرادة:** «لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون عالماً به وبتفاصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بإرادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والإرادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق الشيء لا بد وأن يكون عالماً به على سبيل التفصيل»⁽²⁾.

ويوضح هذا الدليل بقوله: «لأن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك الشيء فإن الغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصداً إليه، وكما أنه ثبت أن الخالق لا بد وأن يكون عالماً بماهية المخلوق لا بد وأن يكون عالماً بكميته»⁽³⁾.

3- **دليل اللغة:** «لأن العالم مشتق من العلم، والمشتق مركب والمشتق منه مفرد، وحصول المركب بدون حصول المفرد محال في بديهية العقل فكان الترجيح من جانبنا»⁽⁴⁾.

تعليق الباحث:

دليل الإتيان تستدل به كل الفرق لوضوحه وهو معتمد عند المعتزلة كما نقل الرازي عن أبي مسلم⁽⁵⁾. وقال القاضي عبد الجبار: «وهو أنه قد صح منه فعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً»⁽⁶⁾.

وكذلك استدل به الأشاعرة، قال السنوسي: «إنه معلوم بالبديهية أنه لا يُحْكَمُ

(1) مفاتيح الغيب: 4/176.

(2) مفاتيح الغيب: 2/383.

(3) المرجع السابق، 30/589.

(4) المرجع السابق، 18/489.

(5) المرجع السابق، 7/108.

(6) شرح الأصول الخمسة، ص 101.

الفعل، ويبرز في غاية الكمال، وما لا يحاط به من غاية المحاسن إلا من هو عليم حكيم غاية الإحكام، ومَنْ جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر على الصدفة؛ فقد خالف العقل وجحد الضرورة»⁽¹⁾.

أما تضعيف الرازي لدليل الإتيان بحجة أن بعض الحيوانات تعمل أعمالاً متقنة، فيرد عليه بأن هذه الحيوانات لا تعمل هذه الأعمال المتقنة من ذات نفسها وإنما بتقدير الله وحلِّقه، فتدل على قدرة الله وعلمه⁽²⁾.

والرازي لم يكن مبتدعاً في تضعيف هذا الدليل فقد سبقه في تضعيفه الإمام الجويني الذي رأى أن الإحكام يدل على الإرادة والقدرة لا على العلم، قال في "البرهان": «لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بأحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم»⁽³⁾.

وقال التفتازاني: «ثم المحققون من أهل المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أؤكد وأوثق من طريقة الإتيان والإحكام؛ لأن عليها سؤالاً صعباً وهو أنه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجداً يستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة»⁽⁴⁾.

ولجأ بعد ذلك إلى السمع فقال: «وقد يُتَمَسَك في كونه عالماً بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع»⁽⁵⁾، وهذا يبين أن المتكلمين لا يوجد عندهم أمرٌ مقطوع به، فدليل الإتيان من أقوى الأدلة التي يعتمد عليها المتكلمون وأهل الحديث؛ «لأنه هو الذي جاء به القرآن وشهدت به الفطرة السليمة وأيده البرهان»⁽⁶⁾.

(1) شرح السنوسية الكبرى: للإمام أبي عبد الله السنوسي، ص 150.

(2) انظر: مفاتيح الغيب: 55/16. المطالب العالية: 3/ 106-116. المحصل: ص 165.

(3) شرح السنوسية الكبرى: ص 151.

(4) انظر: شرح المقاصد، 88/2.

(5) المرجع السابق.

(6) الفخر الرازي وآراؤه: ص 308.

أما انتقاد الرازي للأشاعرة حول دليل الإتيقان فهو وجيه لكون الإتيقان لا يكون إلا لمن كان لعمله غاية، وهنا يقول الفخر الرازي: «لو كان الأمر كما يدعي الأشعري لترتب عليه أنه لا أثر لهذه التركيبات الدقيقة الموجودة في الإنسان في حصول شيء من المصلحة والمنفعة، فتخليق العين بهذه الصورة المدهشة الرائعة مثلاً غير مفيد في الإبصار بل قد يبصر بالجوهر الفرد مما يُفضي إلى القول بأنه لا حكمة من أي تنظيم ولا تركيب، ففي العالم ما دمت الذرة الواحدة المفردة يمكنها أن تحيا وتسمع وتبصر وتعقل وتقدر، فلا يعود للإحكام أي معنى، فكيف يستدل به الأشعري على العلم، مع أن مذهبه في جوهره يعارض فكرة التنظيم والإتيقان»⁽¹⁾.

أما بقية الأدلة التي استدل بها - كدليل الاختيار وغيره - فهي أدلة معتبرة موجودة عند الأشاعرة وغيرهم. يقول التفتازاني: والدليل على «أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصد»⁽²⁾.

وهذا الدليل يقوم على صفة الإرادة بتخصيص الممكنات بوجود ما وُجد منها بدلا من عدمه؛ فثبت أن الله فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار لا بد أن يكون قاصدا لما يفعله والقصد للشيء مع الجهل به محال، «فلأن الاختيار مشروط بالعلم ولا يوجد المشروط دون شرطه»⁽³⁾.

ومسألة علاقة العلم بالذات من حيث زيادتها على الذات أو تجدد العلم وتعلقه بالمشيئة تكلمنا عنها في أبواب خاصة يرجع إليها.

(1) المطالب العالية: للرازي، ص 115/3-116. وانظر: مقدمة مناهج الأدلة: د/ محمود قاسم، ص 53. الفخر

الرازي: للزركان، ص 306. الأمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، ص 252.

(2) شرح المقاصد: 87/2.

(3) فتح الباري: لابن حجر، 447/20.

المطلب الثاني

عموم العلم

أولاً: الكشف:

المعتزلة والأشاعرة يثبتون عموم علم الله تعالى لكل ما كان وما يكون لذلك يجعلون صفة العلم متعلقة بالواجب والممكن والمستحيل. يقول الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ «ما كان قبلهم، وما يكون بعدهم»⁽¹⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

قضية عموم علم الله تعالى من القضايا التي أفاض الرازي فيها وأجاد، وأبطل بها حجة المعتزلة في القدر؛ إذ العلم يقتضي وقوع المعلوم، وإلا لانقلب إلى جهل، وذلك في حق الله تعالى محال؛ فوجب أن يكون ما يقع في الكون بتقدير الله تعالى ومنها أعمال الخلق من خير وشر. وناقش الفلاسفة الذين ينكرون علم الله بالجزئيات، إذ لهم في علم الله تعالى أقوال:

الأول: أن الله لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره. وهذا قول الأفلاطونية الحديثة الذين غلوا في الوحدة حتى نفوا عنه العلم بأي شيء ولو بذاته؛ لأن العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين.

الثاني: أن الله يعلم ذاته ولا يعلم غيره؛ لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره، وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم، فيكون في ذاته كثرة غير متناهية. وهذا القول ينسب لأرسطو وأتباعه.

القول الثالث: أن الله يعلم ذاته ويعلم غيره ولكن علمه بغيره لا يتعلق بالجزئيات، وإنما يعلمها على نحو كلي أي عن طريق معرفة قوانينها العامة⁽²⁾. وهذا يُنسب لابن سينا

(1) الكشف: 301/1.

(2) غاية المرام في علم الكلام: ص 108 وانظر: المواقف: 286-287.

ومقصده من هذا القول الجمع بين قول أرسطو في أن المبدأ الأول يعقل نفسه فقط، وقول أهل الإسلام في أن الله وَعَلَّمَ يعلم جميع الموجودات⁽¹⁾. وهي من المسائل التي كفره أبو حامد لكونه يستلزم تعطيل صفة العلم،

أما الرازي فلم يكفره وناقشه، بـ «أن الإلهية لا تكمل إلا إذا كان الإله عالماً بجميع الجزئيات حتى يمكنه أن يميز المطيع عن المعاصي والمحسن عن المسيء فظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالماً بالجزئيات امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى أمراً ناهياً مثيباً معاقباً ولهذا السبب فإنه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالماً بجميع المعلومات»⁽²⁾، «ومن أقر أن الله عالم بالجزئيات، وقادر على كل الممكنات، لا بد وأن يقر بالمعاد»⁽³⁾.

ولأن الله تعالى هو الفاعل لأبدان الحيوانات وفاعلها يجب أن يكون عالماً بها وذلك يدل على كونه عالماً بالجزئيات⁽⁴⁾.

(1) الأثر الفلسفي في التفسير: ص 241.

(2) مفاتيح الغيب: 201/14.

(3) المرجع السابق، 115/7.

(4) المرجع السابق، 201/14. وانظر: أصول الدين: الفخر الرازي، ص 57.

المبحث الثاني صفة القدرة

المطلب الأول

الاستدلال عليها

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ . وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [سورة الذاريات:58] .
أولاً: الكشف:

استدل الزمخشري على إثبات القدرة بدليل الحدوث، وذلك بخلق الله تعالى لهذا الكون «لأنَّ الخلق يستدعي القدرة والعلم، لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام»⁽¹⁾.

وقال عند قوله تعالى: ﴿قَطْعٌ مُّتَجَوِّرَاتٌ﴾ [سورة الرعد:4] «بقاع مختلفة، مع كونها متجاورة متلاصقة طيبة إلى سبخة، وكريمة إلى زهيدة، وصلبة إلى رخوة، وصالحة للزرع لا للشجر إلى أخرى على عكسها، مع انتظامها جميعاً في جنس الأرضية. وذلك دليل على قادر مريدٍ مُوقِعٍ لأفعاله على وجه دون وجه»⁽²⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

استدل الرازي على إثبات القدرة بدليل الحدوث، إذ يقول: «فإننا إذا سمعنا أن بيتنا حدث بعد أن لم يكن فإن صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم نتشكك، فإنه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادراً، إذا لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه، فحدوث الأثر بعد عدمه يدل

(1) الكشف: 818/4.

(2) المرجع السابق، 512/2.

على وجود مؤثر قادر»⁽¹⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 165/1.

المطلب الثاني

عموم القدرة

أولاً: الكشف:

استدل الزمخشري على إثبات القدرة بدليل الحدوث، وذلك بخلق الله تعالى لهذا الكون «لأنّ الخلق يستدعي القدرة والعلم، لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام»⁽¹⁾.

وقال عند قوله تعالى: ﴿قَطَعُ مَّتَجَوْرَاتُ﴾ [سورة الرعد:4] «بقاع مختلفة، مع كونها متجاورة متلاصقة طيبة إلى سبخة، وكريمة إلى زهيدة، وصلبة إلى رخوة، وصالحة للزرع لا للشجر إلى أخرى على عكسها، مع انتظامها جميعاً في جنس الأرضية. وذلك دليل على قادر مريدٍ مُوقِعٍ لأفعاله على وجه دون وجه»⁽²⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

استدل الرازي على إثبات القدرة بدليل الحدوث، إذ يقول: «فإننا إذا سمعنا أن بيتنا حدث بعد أن لم يكن فإن صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم نتشكك، فإنه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرا، إذا لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه، فحدوث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر»⁽³⁾.

(1) الكشف: 818/4.

(2) المرجع السابق، 512/2.

(3) مفاتيح الغيب: 165/1.

المطلب الثاني

عموم القدرة

أولاً: الكشف:

الزنجشيري من حيث العموم يثبت عموم القدرة؛ إذ يقول: «وقدرته ذاتية لا تختص بمقدور دون مقدور، فهي قادرة على المقدورات كلها»⁽¹⁾. ويعلل عموم القدرة بكونه قادرًا بذاته «لأنه قادر الذات لا اختصاص له بمقدور دون مقدور»⁽²⁾.

مع هذا، فإنه يُجرح منها قدرته على أفعال العباد، فيقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. «وفي الأشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل، وفعل قادرٍ آخر، قلت: مشروط في حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلاً، فالمستحيل مُسْتَثْنَى في نفسه عند ذكر القادر على الأشياء كلها، فكأنه قيل على كل شيء مستقيم قدير»⁽³⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

الرازي من حيث الأصل يثبت عموم القدرة لله تعالى، واستدل على ذلك بكون «العلم والقدرة واجبين وجب أن يكون قادرا على جميع الممكنات»⁽⁴⁾، وأن الله فاعل بالاختيار وإذا كان فاعلاً بالاختيار فقدوته على الفعل والترك. وأبطل قول الفلاسفة القائمين بالوجوب واختصاص القدرة بالفعل دون الترك بعدة أدلة منها:

1- الثناء لله بالحمد، يقول عند قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

«هذه الآية تدل على أن إله العالم ليس موجبا بالذات، بل هو فاعل مختار والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم، ألا ترى أن الإنسان إذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة الحمد فإنه لا يحمد النار ولا

(1) الكشف: 352/1.

(2) المرجع السابق، 548/2.

(3) المرجع السابق، 88/1.

(4) مفاتيح الغيب: 12/31.

الجمد لما أن تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار»⁽¹⁾.

2- خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر وتصريف الرياح والسحاب وإنزال المطر، فهذه الآيات الثمان تدل على وجود الله سبحانه وتعالى، وذلك أنها لم تكن موجودة، فوجدت، فدلّت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا، لأنه لو كان المؤثر موجبا لدام الأثر بدوامه، فما كان يحصل التغير⁽²⁾.

ويرد على فريق من الفلاسفة والطبائعيين الذين يشبّون للطبائع والأفلاك تأثيرا ويجوزون حدوث النبات والحيوان لأجل تأثير الطبائع والأفلاك والأنجم، فيرد عليهم أن «تأثير الطبائع والأفلاك والأنجم والشمس والقمر بالنسبة إلى الكل واحد»⁽³⁾. «فهذا يفيد القطع بأن المؤثر في حصول هذه الصفات والألوان والأحوال ليس هو الطبيعة، بل المؤثر فيها هو الفاعل المختار الحكيم، وهو الله سبحانه وتعالى»⁽⁴⁾.

وللرازي قولان شاذان يوافق فيه الفلاسفة والصائبة من حيث:

1- صلاحية القدرة للفعل دون الترك⁽⁵⁾: وذلك عند قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا

مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ

التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ [سورة البقرة: 128]، «القدرة الصالحة للإسلام هل هي صالحة

لتركه أم لا؟ فإن لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة فخلق تلك القدرة الموجبة

فيهما جعلهما مسلمين، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم إمكانه

(1) مفاتيح الغيب: 163/1.

(2) مفاتيح الغيب: 151/1، 57/11.

(3) انظر: مفاتيح الغيب: 186/20. المطالب العالمة: 77/3-100.

(4) مفاتيح الغيب: 186/20.

(5) المرجع السابق، 55/4.

فالمقصود حاصل أما بطلانه فلأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصل والعدم نفي محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولأنه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا أنه لا قدرة على ذلك العدم المستمر، فإذن لا قدرة إلا على الوجود، فالقدرة غير صالحة إلا للوجود»⁽¹⁾.

2- تأثير الأفلاك: رغم أن الرازي يبطل قول الفلاسفة في التأثير وأن الله هو المؤثر، إلا أن أثر الفلاسفة حاضر في تفسيره، فيحاول أن يجمع بين تأثير الله وتأثير الأفلاك الذي تثبته الفلاسفة والصابئة، فيفسر العرش بالفلك الأعظم، وأن للكواكب حياة وأرواحا، فيقول: «والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية»⁽²⁾، وأنها قد تكون سعيدة أو تعيسة، ولها سلطان يسعد أحيانا ويتعس أحيانا⁽³⁾. وأن حياة الفلك كحياة كالإنسان ويصدر منه أوامر -ولكن بخلق الله- فيقول عند قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف:54] «وهذا يفيد الحصر بمعنى أنه لا خالق إلا الله، وذلك يدل على أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جني أو إنسي، فخالق/ ذلك الأمر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير»⁽⁴⁾. وأن لها تأثيرا ولكن تأثيرها بقدرة الله، فيقول: «إن العرش هو الفلك الأعظم، وفيه حياة وقوة فاعلة سارية في الأفلاك تحركها وأن مصالح العباد مرتبطة بحركاتها وتفاوت مراتبها ولكن بتقدير الله تعالى»⁽⁵⁾. أو «إن الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن جعل كل

(1) مفاتيح الغيب: 54/4. قال الزرکان بعد أن ذکر قول الرازي بالوجوب في كتابه المباحث المشرقية: «انساق فيه الرازي وراء الفلاسفة ولأن الفخر في كل كتبه الاخرى السابق منها واللاحق ينكر أشد الإنكار على من يقول في الوجوب». انظر: الفخر الرازي وآراؤه الكلامية، ص300. وانظر: الأمدي وآراءه الكلامية: حسن الشافعي، ص398.

(2) مفاتيح الغيب: 198/1.

(3) المرجع السابق، 170/4.

(4) المرجع السابق، 275/14.

(5) المرجع السابق، 273/14.

واحد من أحوالها المخصوصة سببا لحدوث حادث مخصوص في هذا العالم⁽¹⁾، كما جعل الأكل سببا للشبع، والشرب سببا للري، ومماسة النار سببا للاحتراق، فالقول بهذا المذهب لا يضر الإسلام البتة بوجه من الوجوه، والله أعلم بحقيقة الحال⁽²⁾.

تعليق الباحث:

. قول الزمخشري إن الله قادر على كل ما هو مقدور له، هذا القول ينبني على الأصل الثاني من أصول المعتزلة الذي هو العدل «وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز»⁽³⁾، فهم يرون أن الله لا يُقَدَّرُ أفعال العباد؛ لأن منها أفعالا قبيحة، والله لا يقدر القبيح ولا يفعله «لعلمه بقبحه وبغناه عنه»⁽⁴⁾. والحسن والخير ملازم لذات الله تعالى فلا يصدر عنها إلا الحسن والخير.

وقال القاضي عبد الجبار: «إنه قد ثبت في مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغني به عن القبيح، فيجب أن لا يختار القبيح؛ لأن من استغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح بحال»⁽⁵⁾.

وهذا ما يره الزمخشري، عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽⁶⁾ فيخرج المستحيل وفعل قادرٍ آخرٍ بإضافة (مستقيم) بقوله: «على كل شيء مستقيم قدير»، ليخرج أفعال العباد. وقرنها مع المستحيل، يريد أن يقول: كما استثنى المستحيل كذلك استثنى أفعال العباد؛ فإنها مخلوقة لهم، بل إن منهم من يرى استحالة قدرته على أفعال

(1) يرى الزرکان أن الرازي أنه اقتدى بأبي البركات الذي يرى أن لكل شخص أو مجموعة من الأشخاص روحا كوكبية معينة له وتؤيده وتحرسه ويعتبر لها كالأب فإن كانت طبيعته خير ألقى فيه خير وإن كانت طبيعته شر ألقى فيها شر وقال الرازي بعد ذلك هذا هو المختار عندنا. انظر: الرازي وآراءه الكلامية، ص 484. المطالب العالية: 307/2 و450.

(2) مفاتيح الغيب: 39/29.

(3) شرح الأصول الخمسة: ص 203.

(4) المرجع السابق، ص 208.

(5) المرجع السابق، ص 213.

العباد، وذكر أكثرهم أن الله **وَعَلَىٰ** غير قادر على مقدور غيره، وإن كان هو الذي أقدر القادرين على مقدوراتهم⁽¹⁾.

فالمعتزلة ومنهم **الزمنخشي** سلبوا الله كمال قدرته على كل شيء، وجعلوا أفعال العباد خارجة على قدرة الله سبحانه وتعالى⁽²⁾.

فالواجب أن نثبت لله ما أثبت لنفسه من كمال قدرته على كل شيء، فإنه لا يؤمن أحد بتمام الربوبية، إلا من آمن بأن كل شيء داخل في قدرة الله تعالى.

أما المستحيل فليس بشيء «مثل كون الشيء موجودا معدوما في حال واحدة، فهذا لا حقيقة له ولا يتصور وجوده ولا يسمى شيء باتفاق العقلاء» وأما المعدوم الممكن فليس بشيء حتى يوجد ويكون شيئا مذكورا، وإذا لم يوجد يكون شيئا في الذكر والكتاب لا في الخارج. وهذه هي مسألة هل المعدوم شيء أم لا⁽³⁾.

ومسألة أفعال العباد سنفصلها عند صفة الإرادة، إن شاء الله، واقتصرنا هنا على إثبات عموم قدرة الله تعالى وأن أفعال العباد داخلية فيها.

أما عموم القدرة في مفاتيح الغيب فالأصل عند **الرازي** أنه يثبت عموم قدرة الله تعالى وكما لها، وأن الله خالق كل شيء ومدبر كل شيء، واستفاد من إثبات علم الله تعالى الأزلي ودليل الوجوب والإمكان والحدوث لتعميم قدرة الله على كل شيء، وقد ناقش المعتزلة الذين ينكرون قدرة الله على أفعال العباد والفلاسفة في عموم القدرة، وأن لا موجد ولا مؤثر إلا الله تعالى، وأن الله قادر على الفعل والترك، وليس قدرة الله محصورة في الفعل دون الترك، وجمع الأدلة العقلية وعضدها بالنقلية للرد عليهم، وتفسيره مليء بهذه الردود.

إلا أنه أحيانا يرى رأي الفلاسفة في صلاحية القدرة على الفعل دون الترك أو تأثير الأفلاك - كما ذكرنا - وقوله: «إن القدرة صالحة للفعل دون الترك يكفي في فساده» قوله:

(1) أصول الدين: عبد القاهر، ص 111 وانظر: المواقف، ص 284.

(2) منهاج السنة: ابن تيمية 291/2-293.

(3) شرح الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، ص 93/1.

«إن أصحاب الديانات السماوية يقرون بعموم قدرته على الفعل والترك، بخلاف الفلاسفة الذين يرون قدرته على الفعل دون الترك»، وهذا الرأي ذكره من ضمن حجج الفلاسفة القائلين بالوجوب في كتابه "المطالب العالية" الذي أورد فيه حجج الفريقين⁽¹⁾.

قال الزرکان بعد أن ذكر قول الرازي بالوجوب في كتابه المباحث المشرقية: «انساق فيه الرازي وراء الفلاسفة ولأن الفخر في كل كتبه الاخرى السابق منها واللاحق ينكر أشد الإنكار على من يقول في الوجوب»².

أما تأثير الأفلاك فقد أسهب الرازي في إثبات عموم قدرة الله تعالى، وردّ على الفلاسفة والصابئة القائلين بتأثير الأفلاك ومن ردوده عليهم:

1- ما ذكره من أدلة تثبت لله تعالى عموم القدرة والتي قد ذكرناها.

2- إن القول بأن لها تأثيراً طعن في الدين، كما قال: «إن صانعها أودع فيها قوى مؤثرة في أحوال هذا العالم، فهذا يطعن في الدين البتة»⁽³⁾.

3- إنه قول الفلاسفة: «قلنا: إن جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحياء ناطقة»⁽⁴⁾. وقال: «واعلم أن حكماء الإسلام استدلوا بقوله: ﴿أَمَّا لَهُم مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ﴾ [سورة ص:10]، على أن الأجرام الفلكية وما أودع الله فيها من القوى والخواص أسباب لحوادث العالم السفلي لأن الله تعالى سمى الفلكيات أسباباً وذلك يدل على ما قلناه والله أعلم»⁽⁵⁾.

(1) المطالب العالية: ابن حجر العسقلاني، 77/3.

2 انظر: الفخر الرازي وآراؤه الكلامية، ص300. وانظر: الآمدي وآراءه الكلامية: حسن الشافعي، ص398.

(3) مفاتيح الغيب: 31/31.

(4) المرجع السابق، 418/18.

(5) المرجع السابق، 370/26.

4- إنه قول أهل الشرك من الصابئة والمانوية⁽¹⁾.

فمن هذه النصوص يرى أن كل شيء يرجع إلى الله حسب دليل الإمكان، وأن لا مؤثر إلا الله، ويبطل قول الفلاسفة والصابئة والمنجمين، وأن القول بإثبات الطبائع وإثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الطلمسات باطل، وأحيانا يجمع بين القولين ويثبت لها تأثيرا وحياة وأمرا، ولكن بتقدير الله، أو «إن الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن جعل كل واحد من أحوالها المخصوصة سببا لحدوث حادث مخصوص في هذا العالم، كما جعل الأكل سببا للشبع، والشرب سببا للري، ومماسة النار سببا للاحتراق، فالقول بهذا المذهب لا يضر الإسلام البتة بوجه من الوجوه، والله أعلم بحقيقة الحال»⁽²⁾، وهذا يبين مدى تأثره بالفلسفة.

(1) المرجع السابق، 210/1.

(2) المرجع السابق، 31/31.

المبحث الثالث صفة الإرادة

المطلب الأول

تعريف الإرادة

قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنعام: 125]، وقال سبحانه: ﴿يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 185].

عرف الزمخشري الإرادة بأنها «نقيض الكراهة، وهي مصدر أردت الشيء إذا طلبته نفسك ومال إليه قلبك»⁽¹⁾.

أما الرازي فقد عرفها بأنها «ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته»⁽²⁾. فيرى أنها صفة ثابتة في حق الله تعالى، وإن كان له قول آخر يرجعها فيه إلى صفة العلم، فيوافق فيه الفلاسفة وفريقا من المعتزلة - كما في "المطالب العالية" - فبعد أن ذكر حجج المثبتين للإرادة كصفة، رد عليهم بكلام الفلاسفة وعقب عليها بردود من عنده، وقال: «إنا لا نعرف ألبنة من معنى الإرادة والكراهية إلا ميل الطبع إلى جلب المنافع، وميله إلى دفع المضار، ولما كان ذلك في حق الله تعالى ممتنعاً كان إثبات الإرادة في حقه غير معقول»⁽³⁾.

(1) الكشف: 117/1.

(2) مفاتيح الغيب، 365/2.

(3) انظر: المطالب العالية: 179/3.

تعليق الباحث:

قبل أن نعلق على رأيهما حول الإرادة نذكر مواقف الناس من الإرادة حتى يتجلى الأمر:

يقول الرازي: «واختلفوا في كونه تعالى مريداً مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية إنه معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره، ومنهم من قال إنه أمر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسن البصري⁽¹⁾: معناه علمه تعالى باشماله الفعل على المصلحة أو المفسدة، ويسمون هذا العلم بالداعي أو الصارف، وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهما إنه صفة زائدة على العلم»⁽²⁾

فالزنجشيري مع المعتزلة الذين يرون أنها صفة زائدة على صفة العلم. وقد وضع ذلك عند ذكره لأقوال المعتزلة حول الإرادة فقال: «وقد اختلفوا في إرادة الله، فبعضهم على أن (للباري) مثل صفة المرید منا التي هي القصد وهو أمر زائد على كونه عالماً غير ساهٍ، وبعضهم على أن معنى إرادته لأفعاله هو أنه فعلها وهو غير ساهٍ ولا مُكْرَه، ومعنى إرادته لأفعال غيره أنه أمر بها»⁽³⁾.

وعرفها وفقاً لمذهب المعتزلة بأنها المحبة وحصرتها بالمحبة فغير صحيح، «ولا نسلم له أن المحبة هي الإرادة، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة آل عمران:32]، ومعلوم أنه أراد وجودهم وخلقهم، وإنما معنى أنه لا يحبهم أي لا يرضى عملهم

(1) أبو الحسين البصري (ت: 436هـ)، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، سكن بغداد، تكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم لأعلام المشار إليه في هذا الفن إمام وقته، وله التصانيف الفاتحة في أصول الفقه، منه المعتمد وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول. انظر: وفيات الأعيان 271/4.

(2) مفاتيح الغيب: 365/2.

(3) الكشف: 117/1.

أو لا يغفر لهم⁽¹⁾، فيكون معنى قوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [سورة البقرة: 205] أي لا يرضاه ربنا كقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: 7]، أي لا يرضاه لهم ديناً وإن أراد وقوعه منهم⁽²⁾.

أما الرازي فقوله: إنها صفة يفرق العاقل بينها وبين علمه وقدرته، أي أنها صفة مستقلة، وقوله الثاني أنها تعود إلى العلم فهذا قول الفلاسفة وفريق من المعتزلة وهو خلاف قول الأشاعرة وأهل الإثبات⁽³⁾.

(1) هذا إذا ماتوا وهم كفار فإن الله لا يغفر لهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾، وقال: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾.

(2) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي (المتوفى: 558هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، (أضواء السلف، الرياض، ط1، 1419هـ-1999م)،

(3) انظر: مطلب "زيادة الصفات على الذات"، ص178.

المطلب الثاني الاستدلال عليها

أولاً: الكشاف:

استدل صاحب الكشاف على إثبات صفة الإرادة بدليل الاختصاص الذي يستدل به المعتزلة والأشاعرة، وذلك بالنظر للأرض وما فيها من قطع متجاورات متلاصقات طيبة وسبخة، وصلبة ورخوة، وصالحة للزرع وغير صالحة، والزرع والنخل والكروم ويسقى بماء واحد وثمارها وألوانها وطعومها مختلفة تدل على القادر المريد، كما قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَاتٌ وَجَنَّتْ مِنْ أَعْتَبٍ وَزَرَعٌ وَمَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ [سورة الرعد: 4] (1).

ثانياً: مفاتيح الغيب:

استدل صاحب المفاتيح بنفس الدليل عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ [سورة البقرة: 164] «هذه الأمور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة... فهي من حيث إنها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادراً؛ لأنه لو كان المؤثر موجبا لدام الأثر بدوامه، فما كان يحصل التغير ومن حيث إنها وقعت على وجه الإحكام والإتقان دلت على علم الصانع، ومن حيث إن حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على إرادة الصانع، ومن حيث إنها وقعت على وجه

(1) الكشاف: 512/3.

الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع⁽¹⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 173/4

المطلب الثالث الإرادة وأفعال العباد

أولاً: الكشف:

قبل أن يكون الزمخشري مفسراً ولغوياً فهو صاحب مذهب متوغل فيه إلى النخاع مستغلاً جميع قدراته لنصرة مذهبه الاعتزالي وما تأتي له فرصة من قريب أو بعيد إلا ويحاول الدخول من قبيلها لنصرة مذهبه.

فهو يرى أن كل ما يقع في الكون من نفع وضر أو خير وشر أو مصائب بإرادة الله سبحانه وتعالى، ولا راد لما يريد ويستثنى من ذلك أعمال الخلق، وذلك أن إرادة الله تتعلق بأفعاله وأفعال عبادته، فإذا أراد شيئاً من أفعاله كان ولم يمتنع للاقتدار وخلص الداعي، وإن كان من أفعال عبادته: فإما أن يريد لها وهم مختارون لها أو مضطرون إليها بقسره وإجائه، فإن أرادها وقد قسروا عليها فحكمها حكم أفعاله، وإن أرادها على أن يختاروها - وهو عالم أنهم لا يختارونها - لم يقدح ذلك في اقتداره⁽¹⁾.

لأن إرادته هذه ليس إلا أن يأمرهم به والعبد هو الذي يحدث فعله، ويقال لمحدثه: فاعل، ويقال لفاعل الضرب: فاعل، وللقاتل فاعل القتل، وللمزكي فاعل التزكية، والتحقيق في جميع الحوادث أنه من فعل الله أو فعل بعض الخلق⁽²⁾. و«لو كان مريدًا للعبادة منهم لكانوا كلهم عبادًا؟ قلت: إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنين، فاختر بعضهم ترك العبادة مع كونه مريدًا لها، ولو أرادها على القسر والإجاء لوجدت من جميعهم»⁽³⁾.

وقد وردت نصوص صريحة تثبت هداية الله لبعض الخلق، وتقدير الله السابق لكل ما يقع من العباد من خير أو شر فيسعى جاهداً إلى تأويلها:

(1) الكشف: 513/3.

(2) المرجع السابق، 176/3.

(3) المرجع السابق، 406/4.

فالهداية يؤولها باللفظ لمن يستحق، عند قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾ [سورة الأنعام:125] : «يهديه أي يلفظ به ولا يريد يلفظ إلا بمن له لطف»⁽¹⁾ أو عرف أنه من أهل اللطف⁽²⁾.

والتقدير يؤوله بالعلم عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَمْرَاتُهُ قَدَرْنَا إِنِّهَا لَمِنَ الْغَيْرِيبِ ﴿٦٠﴾ [سورة الحجر:60] «فإن قلت: لم جاز تعليق فعل التقدير في قوله: ﴿قَدَرْنَا إِنِّهَا لَمِنَ الْغَيْرِيبِ ﴿٦٠﴾ [سورة الحجر:60] والتعليق من خصائص أفعال القلوب؟ قلت: لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسر العلماء تقدير الله أعمال العباد: بالعلم»⁽³⁾.

أما النصوص الصريحة التي تنسب إلى الله الإضلال أو ما شابهه فحاول جاهداً تأويلها بعدة أوجه بكل ما أوتي من قوة بلاغية ومن هذه الأوجه:

1- يخذله ويخليه وشأنه⁽⁴⁾، ومعنى يخذله: يمنعه الألفاف، وإنما يمنعها مَنْ علم أنها لا تنفع فيه⁽⁵⁾، وذلك عند قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾ [سورة الأنعام:125] .

(1) الكشاف: 64/2.

(2) المرجع السابق، 291/2.

(3) المرجع السابق، 582/2.

(4) المرجع السابق، 64/ 2.

(5) المرجع السابق، 416/3.

2- تنبيهاً على تماديهم في الطغيان وبلوغهم الغاية فيه حتى إن أرحم الرحمين لا يريد أن يرحمهم⁽¹⁾، عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَلِّعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَصْرِوْاَ اللَّهُ شَيْئاً يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِزْباً فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة آل عمران: 176].

3- ثبت عليهم قول الله الذي كتبه في اللوح المحفوظ أنهم يموتون كفاراً عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽²⁾.

4- تسميتهم بذلك عند قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى التَّارِطِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ [سورة القصص: 41] فقد قال: «قلت: معناه ودعوناهم أئمة دعاة إلى النار»⁽³⁾.

5- توغلهم في موجبات الهلاك وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول النار⁽⁴⁾، وذلك عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 179].

6- الإغواء بمعنى التكليف عند قوله تعالى: ﴿قَالَ فِيمَا آغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الأعراف: 16] [الأعراف: 16]، «فبسبب إغوائك إياي لأقعدنّ لهم. وهو تكليفه إياه ما وقع به في الغي ولم يثبت»⁽⁵⁾.

أما بالنسبة للختم والطبع والتغشية والران فيقول: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة

(1) الكشاف: 443/1.

(2) المرجع السابق، 371/2.

(3) المرجع السابق، 416/3.

(4) المرجع السابق، 179/2.

(5) المرجع السابق، 87/2.

وإنما هو:

- 1- من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل.
- 2- تعبيراً عن ترك القسر والإلجاء، وهو أنهم لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن لم يبق إلا القسر والإلجاء، وهو لم يقسرهم إبقاءً للتكليف عبر عن ترك القسر والإلجاء بالختم.

3- حكاية لما كان الكفرة يقولونه تحكماً بهم من قولهم: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّا عٰلِمُونَ ﴿٥﴾﴾ [سورة فصلت:5] .

- 4- الحكم عليهم بالتغشية والختم لما علم من زيغهم وعتوهم⁽¹⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

المتتبع لتفسير الرازي يرى أن الآيات المرتبطة بالقدرة والإرادة قد تتبعها أكثر من غيرها، وقلما تجد آية مرتبطة بالموضوع إلا ويذكر أقوال الناس فيها خاصة المعتزلة والرد عليهم. أما بالنسبة لموقفه فهو يرى أن كل ما يقع في الكون بقضاء الله وقدره وإرادته استناداً على دليل الوجوب والإمكان وعلى علم الله السابق⁽²⁾. ويؤيد ذلك بالآيات الصريحة في هذا الموضوع فهو يرى أن الدلائل العقلية القاطعة تدل على أن الهداية والإضلال لا تكون إلا من الله تعالى لوجوه:

- 1- أن خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع، فمن علم الله منه الإيمان لم يقدر على الكفر⁽³⁾.
- 2- أن كل أحد يقصد حصول الإيمان والمعرفة، فإذا حصل الكفر عقبيه علمنا أنه ليس منه بل من غيره⁽⁴⁾. ويختتم بقوله: «ولا بيان أقوى من أن يتطابق البرهان مع

(1) الكشف: 91/1 بتصرف بسيط.

(2) مقدمة لباب الإشارات: للفخر الرازي حجازي السقا، ص6.

(3) مفاتيح الغيب: 407/15.

(4) المرجع السابق، 407/15.

ظاهر القرآن».

3- أن الفعل يتوقف على حصول الداعي، وإلا لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وهو محال. وحصول ذلك الداعي ليس من العبد وإلا لزم التسلسل، بل هو من الله تعالى ... وهو كلام مقرر ببرهان قطعي⁽¹⁾.

وهذه الأدلة هي نفس الحجج التي يوردها كأدلة للجهمية الجبرية⁽²⁾، لذلك يرى أن القول بالجبر لا محيص عنه ولا خلاص عنه وأن «الإنسان مضطر في صورة مختار»⁽³⁾، «وإذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوما لا محيص عنه ... وأنه لا خلاص من الاعتراف بالجبر»⁽⁴⁾.

ثم أيد ذلك بموقف شيخه الغزالي في كتاب (الإحياء) الذي جعل فصلاً في تقرير مذهب الجبر»⁽⁵⁾.

فالإنسان في نظر الرازي مضطر حقيقة وإن كان العمل ينسب إليه ظاهراً، وقد لاحظ موقفه الدكتور محمد صالح الزرکان⁽⁶⁾، والدكتور محسن عبد الحميد الذي أيد ذلك بنقله عن الدكتور على سامي النشار ما يؤيد أنه جبري⁽⁷⁾.

وعند عرضه لتعارض المسألة يذكر الجبرية وأهل السنة بقول واحد مقابل المعتزلة؛ لذلك لم يتفاعل مع كسب⁽⁸⁾ الأشاعرة، فيقول عنه: «عند هذا التحقيق يظهر أن الكسب

(1) مفاتيح الغيب: 177/16.

(2) المرجع السابق، 184/1، 204/1، 42/2.

(3) المرجع السابق، 542/24.

(4) المرجع السابق، 411/15.

(5) مفاتيح الغيب: 53/15.

(6) فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية: للزرکان ص 533.

(7) الرازي مفسراً محسن: عبد الحميد، ص 198.

(8) الكسب: هو مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له.

انظر: شرح المواظف للزنجاني، تحقيق د. أحمد المهدي، (مكتبة الأزهر، 1396هـ)، ص 237.

اسم بلا مسمى»⁽¹⁾، وأن القول بالكسب قول قديم، «فأما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام»⁽²⁾.

ومرة يفسر (الكسب) بما يخالف المذهب، «وهو عبارة عن كون أعضائه سليمة صالحة للفعل والترك فما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع صدور الفعل والترك عنه، فإذا انضاف إليه الداعي إلى الفعل أو الداعي إلى الترك وجب صدور ذلك الفعل أو الترك عنه»⁽³⁾.

وقد تتضارب عنده الأدلة وتتعارض وتكون المسألة عويصة وتقع في حيز التعارض، «وأقول هاهنا سر آخر، وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر. وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة»⁽⁴⁾.

وقد يعتذر للفريقين بأن كلا منهما ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه، إلا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح. فالكل لا يحاول إلا التقديس والتعظيم⁽⁵⁾.

وأحيانا ينكر على الذين يقولون: إن الله يخلق أفعال العباد؛ لأنه مخالف للدلائل العقلية لأنه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما، ولا ثوابا ولا عقابا، ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد⁽⁶⁾.

(1) محصل أفكار المتقدمين: الفخر الرازي، ص 199.

(2) مفاتيح الغيب: 338/5.

(3) المرجع السابق، 501/27.

(4) المرجع السابق، 48/2. وانظر: 77/3، 54/4، 165/13.

(5) مفاتيح الغيب: 293/2.

(6) المرجع السابق، 35/4.

تعليق الباحث:

مشكلة القدر من أقدم المشاكل التي وقعت فيها الأمة وظهرت في آخر عهد الصحابة الكرام، وكان موقفهم واضح منها ومن القائلين بها حيث أنكروا عليهم وأمروا بهجرهم وعدم إتباع جنائزهم.

وأول من أظهر هذه البدعة الشنعاء معبد الجهني، قال طاووس: «احذروا معبد الجهني فإنه قدرى»⁽¹⁾، أخذها من رجل يقال له سوسن. قال الإمام الأوزاعي: «أول من نطق بالقدر: رجل من أهل العراق يقال له: سوسن، وكان نصرانيا فأسلم، ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد»⁽²⁾.

والقدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع إلى ذلك ملكٌ مقرب ولا نبي مرسل، فالواجب التسليم لله تعالى؛ لأنه سبحانه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء:23]، وقد وردت نصوصٌ كثيرةٌ تُثبتُ لله المشيئة المطلقة في كل شيء، كما قال تعالى ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، وآياتٌ تثبتُ للعبد مشيئةً واختياراً، كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ۗ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [سورة الكهف:29]، ووردت آياتٌ تُنسبُ الإضلال لله تعالى، كما قال تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء:88]، وآياتٌ تُنسبُ الضلال للعبد، كما قال تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة:7] .

فانقسم الناس حول هذه الآيات - كما ذكرنا- إلى جبرية وقدرية، ضلوا عن سواء السبيل، وهدى الله أهل السنة إلى الصراط المستقيم، فسلموا لجميع الآيات، سواء التي تثبت

(1) شرح اعتقاد أهل السنة: الإمام اللكائي، 763/2.

(2) الشريعة: للإمام أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجرى البغدادي (المتوفى: 360هـ). تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، (دار الوطن، الرياض، ط2، 1420هـ-1999م)، 959/2.

أن كل ما يقع في الكون بقضاء الله وقدره، أو التي تثبت للعبد قدرة وإرادة حقيقية.

فالزَمخشري مثَّلَ مدرسته خير تمثيل، واستدل بالنصوص التي توافق مذهبه وجعلها محكمة، والنصوص التي تخالف مذهبه تَعَسَّفَ في تأويلها رغم كثرتها وتواردها وتنوعها مما يمنع التأويل، وهذا ناتج عن تقديم العقل على النقل وتشبيه الله بخلقه، فالمعتزلة يرون أن ما هو حسن في عقولهم فهو عند الله حسن، وما هو ظلم عندهم فهو عند الله ظلم، فهم مُشَبَّهة في أفعال العباد.

ورغم ما بذله **الزَمخشري** من جُهد إلا أنه لم يثبت أمام كثرة النصوص التي تُثبت أن الله تعالى خالق لأفعال العباد من خير أو شر، وخالف منهجه ومذهبه، فرأى أن أفعال الله كلها حسنة، وذلك عند قوله تعالى ﴿قَالَ إِنِّي أَنَا اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 30] : «أي: أعلم من المصالح في ذلك ما هو خفي عليكم. فإن قلت: هلا بين لهم تلك المصالح قلت كفى العباد أن يعلموا أن أفعال الله كلها حسنة وحكمة وإن خفي عليهم وجه الحسن والحكمة»⁽¹⁾.

وزاد هذا الأمر وضوحًا عند قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ

مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سورة التغابن: 2] فيقول: «فإن قلت: نعم، إن العباد هم الفاعلون للكفر، ولكن قد سبق في علم الحكيم أنه إذا خلقهم لم يفعلوا إلا الكفر ولم يختاروا غيره، فما دعاه إلى خلقهم مع علمه بما يكون منهم؟ وهل خلق القبيح وخلق فاعل القبيح إلا واحد؟ وهل مثله إلا مثل من وهب سيفًا باترا لمن شهر بقطع السبيل وقتل النفس المحرمة فقتل به مؤمنًا؟ أما يطبق العقلاء على ذم الواهب وتعنيفه والدق في فروته كما يذمون القاتل؟ بل إنحأؤهم باللوائم على الواهب أشد؟ قلت: قد علمنا أن الله حكيم عالم بقبح القبيح عالم بغناه عنه، فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة، وخلق فاعل القبيح فعله، فوجب أن يكون حسنًا، وأن يكون له وجه حسن؛ وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدر في حسنه،

(1) الكشاف: 125/1.

كما لا يقدر في حسن أكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها»⁽¹⁾.

وللفلسفة والأديان السابقة نصيب في فكرهم، فكما أن هناك تأثيرًا واضحًا في مسألة الصفات، كذلك هناك تأثير في مسألة القدر، قال زهدي جار الله: «إن تعمق المعتزلة في دراسة الفلسفة اليونانية ترك في عقائدهم أثرًا بعيدا ولاسيما في مسألة القدر. فإنهم أخذوا قول أرسطو إن الله تعالى ليس له مطلق التصرف، يفعل ما يريد، بل هو نظام» أي أنه يسير على نظام لا يمكنه مخالفته⁽²⁾.

وقولهم بالصلاح والأصلح أخذوه كذلك من الفلاسفة، ورأى الشهرستاني أن النظام اقتبسه عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئًا لا يفعله.. وبضيف زهدي جار الله: وقد يكون النظام اقتبسها عن اللاهوت المسيحي، فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح ولاسيما يحيى الدمشقي يتناوله بالبحث والشرح⁽³⁾.

والرازي قال بالأقوال كلها - كما ذكرنا - وإن كان قوله المعتمد أن كل شيء بقدر الله تعالى، وهذا صحيح لا ريب فيه، وأما قوله: «إن العبد مجبور في صورة مختار»، فغير صحيح، لأن العبد له قدرة حقيقية يفعل بها وتُنسب الأفعال إليه، وبسببها يُسمَّى مصليًا أو سارقًا والعبد يفرق بين العمل الاضطراري والعمل الاختياري، والله أرسل رسلاً وأنزل كتبًا لإقامة الحججة ولو كان العبد مجبورًا لما كان هناك فائدة منها. والرسول ﷺ سئل عن قيمة العمل مادام أن الآجال قد كتبت فقال: ((اعملوا فكل ميسر لما خلق له))⁽⁴⁾، والناس بطبعهم يسعون إلى ما يلائمهم في أمور الدنيا، ولا يتكلمون على المكتوب، كذلك أعمال الآخرة، والله المستعان.

أما قول الرازي: إنها عويصة وإن الأدلة متضاربة، فهذا غير صحيح، فالقرآن يشبه

(1) الكشف: 546/4.

(2) المعتزلة: زهدي جار الله، (الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1974م)، ص102.

(3) المرجع السابق، ص103.

(4) صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب ﴿فَسُنِّيْهِرُهُ لِّلْعُسْرِ﴾، حديث رقم (4949): 176/6.

وصحيح مسلم: كتاب القدر، حديث رقم (2647): 2040/4.

بعضه بعضًا وآياته كلها محكمة لا تناقض فيه ولا اضطراب كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

﴿سورة النساء: 82﴾ فالخلل يرجع إلى عقول المعتزلة الذين أخذوا بنصف الأدلة، وعقول

الجبرية الذين أخذوا بالنصف الآخر، ولم يهتدوا للجمع بينها؛ لأن المعيار عندهم ليس النصوص وإنما العقول المتناقضة التي يعتبرونها قاطعةً فلو كانت قاطعة لما تضاربت القواطع.

وأما القول بالكسب فإنه يؤول للجبر، كما قال الزركشي: «فهو اختيار ممزوج بجبر»⁽¹⁾. وكما قال البيجوري: «فهو مجبورٌ باطنًا مختارٌ ظاهرًا»⁽²⁾، لذلك جَوَّز الأشاعرة التكليف بما لا يطاق، وأنكروا الحكمة والتعليل لأنهما من لوازم القول بالجبر. أما قوله الموافق للمعتزلة فقد تكلمنا عنه عند التعليق على الكشاف.

ونختم هذا الموضوع بالمسك بقوله الموافق لأهل الحديث: «إن الصراط المستقيم بين الجبر والقدر، وأن من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله»⁽³⁾.

وخطأ المعتزلة يرجع إلى أمرين:

الأول: أن الأمر والمحبة والرضا والإرادة والمشية سيان، فكل ما أمر به فقد رضي به، وكل ما أَرَادَهُ فقد أحبه، فلم يفرقوا بين نوعي الإرادة والأمر⁽⁴⁾.

الأمر الثاني: عدم التفريق بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول.

أما خطأ الجبرية ومن تبعهم فقد أثبتوا الإرادة الكونية، وكل ما يقع تابع لها والله يحبه

(1) انظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي، 963/4.

(2) تحفة المرید: للبيجوري، ص 118.

(3) مفاتيح الغيب: 152/1.

(4) تشنيف المسامع: 296/2.

ويرضاه. وأنكروا أن يكون للعبد قدرة وإرادة.

وحاول الأشاعرة الجمع بين الأدلة التي يستدل به الجبرية والمعتزلة وأن يكونوا وسطاً بين طرفين فقالوا: «لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضرورة أن للعبد مدخل في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش أحتجنا من التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختيار منه كسب»⁽¹⁾، فالأعمال تنسب إلى العبد مجازاً والفاعل حقيقة هو الله تعالى⁽²⁾، فيؤمنون بعموم القدرة والإرادة الكونية وكل شيء واقع بتقدير الله تعالى وإرادته ومشئته، وأن الله راض به ويحبه، سواء كان خيراً أو شراً، وهذا رأي الجمهور منهم، وذهب الباقيون إلى المغايرة فقالوا: لو كانت الإرادة هي المحبة والرضا لكان الباري سبحانه وتعالى محباً للفساد وراضياً للكفر وهو محال لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: 7] «وأجاب الأولون بأنه لا يرضى الكفر دينا وشرعا بل يعاقب عليه أو حمل العباد على الموفقين للإيمان»⁽³⁾.

فالملاحظ في الفريقين (الجبرية والقدرية) أنهم لم يفرقوا بين إرادة الله تعالى الكونية وإرادته الشرعية وبين إرادته لفعله وإرادته لمفعوله.

فإرادته الكونية: هي المشيئة العامة الشاملة المستلزمة لكل ما يقع في الكون من محبوب وغير محبوب ومن كفر وإسلام وخير وشر وطاعة ومعصية وهذه التي يقال فيها ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(١٥٧) وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١٦٥) [سورة الأنعام: 125].

(1) تحفة المرید: البيجوري ص 117.

(2) مقدمة لباب الإشارات: ص 6.

(3) تشنيف المسامع: الزركشي، 296/2.

أما إرادته الشرعية: هي التي تتعلق بما يؤمر الله به عباده من فعل الخيرات وترك المنكرات وتتضمن محبة الله للمراد ورضاه به وهذه الإرادة قد تقع وقد لا تقع قال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 185].

والفرق بين الإرادتين:

أ- من حيث الوقوع فالأولى لا بد أن تقع والثانية قد تقع وقد لا تقع.
ب- من حيث التعلق فالأولى متعلقة بما يحبه الله وما لا يحبه والثانية متعلقة بما يحبه الله.

وإرادة الله تعالى المتعلقة بالفعل تنقسم إلى قسمين:

الأولى: إرادته تعالى لأفعاله: فأفعاله كلها خير وحكمة لا شر فيها كما قال الرسول ﷺ ((وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ))⁽¹⁾.

أما إرادته تعالى لمفعولاته فهي نوعان:

- 1- إرادته سبحانه وتعالى أن يفعل ومرادها فعله القائم به.
- 2- إرادته أن يفعل عبده ومرادها مفعوله المنفصل عنه، وهذا المفعول قد يريد الله من عبده أن يفعل ويعينه عليه، وقد يريد من عبده أن يفعل ولا يعينه عليه، فمفعولاته مورد الانقسام إلى خير وشر، ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر إلى الله، بل لا يذكر الشر إلا على أحد أوجه ثلاثة:

الأول: في عموم المخلوقات قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ

(1) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدُعَاءِ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ وَقِيَامِهِ، 534/1، حديث رقم (771).

الْقَهْرُ ﴿١٦﴾ [سورة الرعد: 16] .

الثاني: حذف الفاعل مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشْرُّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ

أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ [سورة الجن: 10] .

الثالث: إضافته إلى السبب قال تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾

[سورة الفلق: 5] .

فكل دليل صحيح احتجت به الجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تبارك وتعالى ومشيتته وأنه لا خالق غيره وأنه على كل شيء قدير ولا يستثنى من هذا العموم فرد من أفراد الممكنات وهذا حق ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً مريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته وأنه هو الفاعل حقيقة وأفعاله قائمة به وأنها فعل له لا لله، وأنها قائمة به لا بالله. وكل دليل صحيح يقيمه القدرية فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم قائم بهم واقع بقدرتهم ومشيتتهم وإرادتهم وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون سبحانه قادراً على أفعالهم⁽¹⁾.

(1) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن

قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، (دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1398هـ-1978م)، ص113.

المطلب الرابع الحكمة والتعليل

أولاً: الكشاف:

لقد أسهب صاحب الكشاف في إثبات الحكمة والتعليل لأفعال الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتكلم في ذلك عند كثير من الآيات؛ لأن الله حكيم، والحكيم لا يفعل فعلاً عبثاً⁽¹⁾ لأنه قبيح⁽²⁾، وأن معنى «سبحانك اعتراضاً للتنزيه من العبث وأن يخلق شيئاً بغير حكمة»⁽³⁾ ومَنْ جحد الحكمة في خلق العالم فقد سَقَّه الخالق، وظهر بذلك أنه لا يَعْرِفه ولا يُقَدِّره حق قدره، فكان إقراره بكونه خالقاً كلاً إقراراً⁽⁴⁾، فكل شيء خلق بالحق أي «بالحكمة والغرض الصحيح والأمر العظيم، ولم يخلقها عبثاً»⁽⁵⁾.

وقد بين الله لنا الحكمة كما في لغة العرب بلام التعليل فيقول: «واللام داخلة للتعليل على معنى أخذ الله ميثاقهم لتؤمنن بالرسول ولتنصرنه لأجل أني آتيتكم الحكمة». وكذلك الحكمة من خلق السماوات والأرض «هي أن يجعلها مساكن لعباده، وينعم عليهم فيها بفنون النعم، ويكلفهم الطاعات واجتناب المعاصي، فمن شكر وأطاع: أثابه، ومن كفر وعصى عاقبه. ولما أشبه ذلك اختبار المختبر قال: ﴿لِيَبْلُوكُمْ﴾»⁽⁶⁾.

والحكمة من الجزاء «هو أن الغرض ومقتضى الحكمة بابتداء الخلق وإعادته هو جزاء المكلفين على أعمالهم»⁽⁷⁾.

(1) الكشاف: 516/4.

(2) المرجع السابق، 99/2.

(3) المرجع السابق، 348/1.

(4) المرجع السابق، 27/4.

(5) المرجع السابق، 402/2.

(6) المرجع السابق، 283/2.

(7) المرجع السابق، 245/2.

وقد تظهر لنا الحكمة وقد تغيب لقصور عقولنا مع المسلم أنه سبحانه لا يفعل شيئاً إلا للحكمة فيقول: «ويجوز أن يخبرنا بأن له من الخلائق ما لا علم لنا به، ليزيدنا دلالة على اقتداره بالإخبار بذلك، وإن طوى عنا علمه لحكمة له في طيّه.

أما عندما يرى أن التعليل لا يناسب مذهبه يحوله إلى المجاز كما في قوله تعالى:

﴿فَالْتَقَطَهُ ءِآلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمْلَانَ

وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ ﴿٨﴾ [سورة القصص:8] . «التعليل فيها وارد على طريق

المجاز دون الحقيقة. أن هذه اللام حكمها حكم الأسد، حيث استعيرت لما يشبه التعليل،

كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد»⁽¹⁾. وكذلك لام ﴿لِيُعَذِّبَ﴾ [سورة الأحزاب:73] لام

التعليل على طريق المجاز⁽²⁾.

ويربط الحكمة بالحسن والقبح الذاتي، يقول: «إنما أحل ما أحل لحكمة ومصلحة

عرفها في إحلاله، فإذا حرّم كان ذلك قلب المصلحة مفسدة»⁽³⁾.

وقال بالصلاح والأصلح واللفظ وتنفيذ الوعد والوعيد طبقاً لموقفه من الحكمة

والتعليل، فأوجب على الله إثابة المطيع وعقاب العصاة «لأن من لم يعذب لم يكن له بدّ من

الثواب»⁽⁴⁾. وقال عند قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ﴾ [سورة الأنعام:146] «أي: فيما

أوعدنا به العصاة لا نُخلفه، كما لا نخلف ما وعدناه أهل الطاعة. فلما عصوا وبغوا ألحقنا

بهم الوعيد وأحللنا بهم العقاب»⁽⁵⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

يرى الأشاعرة أن أفعال الله غير معللة بالأغراض لذلك يؤلون الآيات التي تدل على

(1) الكشاف: 398/3.

(2) المرجع السابق، 475/3.

(3) المرجع السابق، 568/4.

(4) المرجع السابق، 12/2.

(5) المرجع السابق، 72/2.

التعليل. والرازي من قومه فيقول: «اللام في قوله: ﴿لَسِين﴾ تدل على أن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، ونظيره آيات كثيرة منها قوله: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ﴾ [سورة إبراهيم: 1] وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56] وجوابه: أنه لما ثبت بالعقل امتناع التعليل وجب صرفه إلى التأويل⁽¹⁾.

فأولوا الحكمة بمعنى العلم: قال الرازي: «واعلم أن أهل السنة⁽²⁾ لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا: معنى كونه تعالى حكيمًا كونه عالما بعواقب الأمور. وقالت المعتزلة: هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفًا للشيء على نفسه وهو محال»⁽³⁾.

وقال عند قوله تعالى: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [سورة المائدة: 64] «قال أصحابنا: دلت الآية على أنه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدينا»⁽⁴⁾.

وبين حجة المنكرين للحكمة والتعليل ونسبها إلى الأصحاب، «قال أصحابنا: إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على الله تعالى محال. فإن قيل: فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره، قلنا: عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور، وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى، فلا يكون مؤثرا فيه. وثانيها: أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال. وثالثها: أنه تعالى لو فعل فعلا

(1) مفاتيح الغيب: 231/20.

(2) يقصد الأشاعرة.

(3) مفاتيح الغيب: 182/10.

(4) المرجع السابق، 397/12.

لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديماً لزم قدم الفعل وإن كان محدثاً كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال. **ورابعها:** أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا في اللام في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: 29]، وفي قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [سورة الذاريات: 56] فقالوا إنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة⁽¹⁾.

والرازي كما عهدناه ولا بد وأن يكون له رأياً آخراً يثبت فيه الحكمة لله تعالى مخالفاً مذهبه، فيقول: «وإن أردنا تحديدها بما يدخل فيه حكمة الله تعالى، فنقول حصول العلم على وفق المعلوم»⁽²⁾. ويقول: «والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصالحتهم في الحال وفي المال ومن العباد أيضاً كذلك ثم قد حدثت الحكمة بألفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الأشياء بحقائقها»⁽³⁾، ويعلل فيها الأحكام والأفعال فيقول: «إن غالب أحكام الشرع معلل برعاية الأصلح»⁽⁴⁾.

ويقول في قصة آدم عليه السلام مع الملائكة: «فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [سورة البقرة: 30] والمراد إني لما كنت عالماً بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم»⁽⁵⁾. ويقول: «فسبحان الخالق المدبر بالحكمة

(1) المرجع السابق، 379/2 وانظر: حاشية زادة على تفسير البيضاوي، 7/ 713-714.

(2) مفاتيح الغيب: 118/25.

(3) المرجع السابق، 422/2.

(4) المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ-1997م)، 114/5.

(5) مفاتيح الغيب: 325/2.

البالغة والقدرة الغير المتناهية»⁽¹⁾.

تعليق الباحث:

أثبت الزمخشري الحكمة والتعليل وفقا لما عليه مذهبه⁽²⁾، وهذا حق وصواب حيث ظاهر النصوص يؤيد ذلك وفقا لعلم الله تعالى وكماله، وأخطأ مع قومه عندما ربطوا الحكمة بالحسن والقبح والصلاح، فقالوا: حُسْنُ الأشياء وقبحها يرجع إلى ذاتها، ومن ثمَّ أوجبوا معرفة الله بالعقل، والشرع مؤيد ومُتَبِّه، لذلك، أوجبوا على الله تعالى إثابة المطيع وعقاب العصاة. والله أجل أن يوجب عليه عباده شيئا ومن هم العباد حتى يوجبوا على الله شيئا؟ تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا.

وإن أوجب على نفسه كما في حديث معاذ رضي الله عنه قال: ((عن معاذ بن جبل قال : كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمار يقال له عفير قال : فقال : (يا معاذ ! تدرى ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله ؟) قال قلت : الله ورسوله أعلم قال : (فإن حق الله على العباد أن يعبدوا الله ولا يشركون به شيئا وحق العباد على الله عز وجل أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا) قال قلت : يا رسول الله ! أفلا أبشر الناس قال : (لا تبشرهم فيتكلموا))⁽³⁾.

فهذا حق أوجبه على نفسه ولم توجهه المعتزلة ولا أهل الكون أجمعين؛ لأنهم لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا حياة ولا نشورا. وهذا الحق الذي أوجبه على نفسه تَفَضُّلٌ وإحسان على عباده المؤمنين. وعفوه عن المسيئين لا يُعَدُّ نقصًا، وإنما هو لكماله وإحسانه، وهو أرحم الراحمين.

(1) المرجع السابق، 100/2.

(2) المعتزلة يثبتون حكمة وغاية لأفعال الله عز وجل لأنه حكيم، والفعل من غير غرض سَفَهٌ وعبث، والحكيم الذي يفعل فعلا إما أن ينتفع به، أو ينتفع به غيره، والله منزه عن المنفعة تعين أن يفعل لينتفع به غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من لطف أو صلاح أو أصلح. نهاية الأقدام في علم الكلام: ص 294.

(3) صحيح البخاري: كتاب الجهاد، بابُ اسْمِ الْقَرْسِ وَالْحِمَارِ حديث رقم (2856): 29/4. وصحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غَيْرُ شَاكٍ فِيهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَحُرِّمَ عَلَى النَّارِ، حديث رقم (30): 58/1.

ولكون المسألة عند **الزمخشري** عقلية لم يستمر على الإثبات فعندما وجد بعض نصوص إثبات الحكمة تتصادم مع معتقده لجأ إلى تأويلها، وهذه مشكلة المتكلمين مع النصوص التي لا توافق عقولهم وأهواءهم.

أما **الرازي** فقد وقع في هذه المسألة وفقاً لما عليه أهل الجبر والأشاعرة والفلاسفة، فالجبرية يقولون: العبد مجبور فالتزموا بإنكار الحكمة والتعليل، والأشاعرة قالوا بنفس النتيجة، فجوزوا تكليف ما لا يطاق، وتعذيب المؤمن، وإدخال الكافر الجنة، كما قال **الرازي**: «عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره لأنه تعالى خالق مالك، والمالك لا اعتراض عليه في فعله»⁽¹⁾.

وقال **البيجوري**: «والكل بخلقه فليست الطاعة مستلزماً الثواب، وليست المعصية مستلزماً العذاب، وإنما هما أمارتان تدلان على الثواب لمن أطاع، والعقاب لمن عصى، حتى ولو عكس دلالتهما بأن قال: من أطاعني عذبتة، ومن عصاني أثبته لكان ذلك منه حسناً فلا حرج عليه؛ لا يسئل عما يفعل»⁽²⁾.

أما الفلاسفة فهم يرون «واجب الوجود لا يجوز أن يفعل فعلاً لعله ليحمد ويتزين بالشكر... والعالي لا يريد أمراً لأجل السافل بل الأفعال صدرت عن المبدأ الأول، وهي استندت إلى العقل الفعال، وإنما أبدع العقل بلوازمه وأبدع بتوسطه سائر الأشياء على وجه اللزوم له ضرورة؛ إذ ليس يتصور وجود واجب الوجود إلا كذلك»⁽³⁾. يقول ابن سينا: «الله لا يفعل لغرض، وإلا لكان مستكملاً بهذا الغرض»⁽⁴⁾. وقول الفلاسفة يقوم على أن الله موجب، وليس له إرادة فيفعل باختياره.

(1) مفاتيح الغيب: 323/2.

(2) تحفة المرید علی جوهر التوحید: ص 121-122.

(3) نهاية الأقدام في علم الكلام: ص 391. انظر: ابن سينا بين الدين والفلسفة، محمود غرابية، (دار الطباعة والنشر الإسلامية، د.م، د.ط، د.ت)، ص 123-124.

(4) فلاسفة الإسلام: فتح الله خليف، ص 57.

فالأشاعرة والفلاسفة يتفقون على نفي الغرض⁽¹⁾، ويختلفون من حيث إن الأشاعرة يثبتون له الإرادة التي تستلزم القصد، والفلاسفة ينكرون الإرادة حيث يقولون: إنه موجب ولا إرادة له. فينكرون القصد والإرادة والغرض⁽²⁾.

والصحيح: أن الله أثبت لأفعاله حكمة ووردت نصوص متنوعة تمنع الاحتمال في تأويلها وإليك بعض أنواعها⁽³⁾:

أولاً: التصريح بالحكمة وما تصرف منها قال تعالى: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ
الذُّرُ ﴿٥﴾﴾ [سورة القمر: 5] .

ثانياً: تسمية نفسه بالحكيم، قال تعالى: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا
إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾ [سورة البقرة: 32] .

ثالثاً: التصريح بلام التعليل أو كي أو ذكر المفعول لأجله أو الإخبار عن الغايات من المخلوقات أو استنكاره سبحانه على من زعم أنه يخلق الخلق لغير غاية.

رابعاً: إخباره أنه فعل كذا لأجل كذا، وأمر بكذا لأجل كذا، وقد وردت في هذا آيات كثيرة قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة النحل: 44] .

أما قول الرازي: «إن الله لو فعل لغرض لكان في ذاته مستكملاً بذلك الغرض»، فالجواب عليهم:

1- إن من صفات الله الحكمة، والصفة لا تنفك عن الموصوف؛ لأنها قائمة بذاته فلا

(1) انظر: شرح المواقف: للجرجاني 224/8.

(2) باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات: محمد خليل هراس، (دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ-1984م)، ص171. وانظر: شرح المواقف، للجرجاني 242/8.

(3) انظر: مختصر شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: للإمام العالم ابن القيم الجوزية، اختصار الشيخ خالد العك، (دار المعرفة، بيروت) 65-80.

يستكمل بغيره لأنه كامل بذاته وصفاته.

2- إن الأفعال حادثة قبل أن تكون ولم يقولوا: إنه كان ناقصًا فاستكمل بغيره، فكذلك بالحكمة؛ فما الفرق بينهما؟⁽¹⁾.

3- قوله: «لو كان فاعلاً لعلّة»: فإما أن تكون قديمة أو حادثة، فلو كانت قديمة للزم قدم المخلوقات لقدم علته، ولو كانت حادثة وجب أن تكون علة لعلّة أخرى إلى ما لا نهاية، ويلزم التسلسل، وهو باطل.

فيرد عليه من موقفه من صفة الإرادة فهو يقر بقدمها مع حدوث المراد، فلما لم يلزم من قدم الإرادة قدم المراد كذلك لا يلزم من قدم الحكمة قدم المفعول.

4- قوله: «إن من فعل فعلاً لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل، والعجز على الله تعالى محال»⁽²⁾، وهذا الكلام خلاف الشرع والعقل، فالله سَنَّ رَبُّنَا الأسباب بالمسببات، فلا يمكن أن يقول أحد: إن إرسال الرسل وعدم إرسالهم سواء، فالرسل واسطة بين الله وخلقهم، فهل يعني إرسال الرسل عَجَزَ اللهُ عَنْ هِدَايَةِ الْخَلْقِ فَأَرْسَلَهُمْ؟ أم أن الله حكيم وله حكم يحبها ويرضاها وليست محصورة بغرض إيصال اللذة أو دفع الألم.

(1) انظر: حاشيتا السبيل الكوتي والحلي على شرح المواقف: 224/8.

(2) مفاتيح الغيب: 379/2.

المبحث الرابع صفة الحياة

المطلب الأول

تعريف الحياة

قال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [سورة البقرة: 255]، وقال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا﴾ [سورة الفرقان: 58].

عرف الزمخشري الحي بأنه: هو الباقي الذي لا سبيل للفناء عليه. وهو على اصطلاح المتكلمين الذي يصح أن يعلم ويقدر⁽¹⁾.

أما الرازي فقد عرف الحي بـ «الْفَعَّالُ الدَّرَاكُ»⁽²⁾، وذكر في موضع آخر أن هذا تعريف الفلاسفة، فقال: «قالت الفلاسفة: «الحي هو الدراك الفعال»⁽³⁾.

وذكر تعريف المتكلمين لها بـ «إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا، واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة، فلا بد وأن تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن تكون صحيحة لأجل صفة زائدة»⁽⁴⁾. ونسبه في موضع آخر للمحققين فقال: «معنى كونه حيا أنه لا يمتنع أن يقدر ويعلم، فهذا عبارة عن نفي الامتناع... ونفي النفي إثبات»⁽⁵⁾.

ثم انتقد هذه التعاريف، فتعريف الفلاسفة يؤول إلى تعريف المتكلمين، فالدراك

(1) الكشاف: 327/1.

(2) مفاتيح الغيب: 136/7.

(3) المرجع السابق، 111/1.

(4) المرجع السابق، 125/1.

(5) المرجع السابق، 121/1، 125.

إشارة إلى العلم، والفعال إشارة إلى القدرة، فيقول: «واعلم أن الحي عبارة عن الدراك الفعال والدراك إشارة إلى العلم التام، والفعال إشارة إلى القدرة الكاملة»⁽¹⁾.

وانتقد تعريف المتكلمين لأنهم جعلوا الحياة صفة مستقلة كالعلم والقدرة لا أن الحياة من لوازم العلم والقدرة، فيقال لهم: إنا قد دللنا على أن ذات الله مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة؛ فسقط هذا الدليل - أي أن الصفات خارجة عن الذات - ويوضح هذا أكثر بقوله ردا على تعريف المحققين: «فيقال لهم: هذا مسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة؟ فإن قالوا: الدليل عليه أنا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية، فوجب أن يكون كونها حية غيرا لتلك الذات، فيقال لهم: قد دللنا على أنا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا، وإنما نتعقل تلك الذات تعقلا عرضيا، وعند هذا يسقط هذا الدليل»⁽²⁾.

ويبدو أنه غير مقتنع بهذه التعاريف⁽³⁾، فيعرف الحياة بالكمال فيما يخصه، فيقول: والذي عندي أن الحي ليس عبارة عن الذي يصح أن يعلم ويقدر؛ لأن هذا القدر صالح لكل الحيوانات وأن المفهوم الأصلي من لفظ الحي هو الكامل في جنسه، ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تُسمى حياةً، وكمالُ حال الأشجار أن تكون مُورقةً خضرةً، (موافق للفارابي في أحد قوليه حيث قال: اسم الحي يقال على كل موجود كماله الأخير⁽⁴⁾

وله قول آخر: أنها صفة حقيقية فيقول: «فإن الحياة صفة حقيقية عارية من النسب والإضافات»⁽⁵⁾، قائمة بذاته. وهو المعتمد عنده كما في الأربعين⁽⁶⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 530/27.

(2) المرجع السابق، 126/1.

(3) المرجع السابق، 36/7، 74/27.

(4) الأثر الفلسفي في التفسير: بكار محمود الحاج جاسم، ص 257.

(5) مفاتيح الغيب: 413/15.

(6) الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي، ص 218.

المطلب الثاني الاستدلال عليها

أولاً: الكشاف:

استدل الزمخشري على صفة الحياة من اسم (الله)، كما في سورة الإخلاص⁽¹⁾ عند قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ﴾، فقال: «إشارة لهم إلى من هو خالق الأشياء وفاطرها، وفي طي ذلك وصفه بأنه قادر عالم؛ لأنّ الخلق يستدعي القدرة والعلم، لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام. وفي ذلك وصفه بأنه حي سميع بصير»⁽²⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

استدل الرازي على صفة الحياة بصفة العلم فكل عالم حي، فقال: «ثمّ إنا إذا علمنا كونه تعالى قادراً عالماً، وعلمنا أن العالم القادر يمتنع أن يكون إلا حياً، علمنا من كونه قادراً عالماً، كونه حياً»⁽³⁾.

تعليق الباحث:

صفة الحياة من الصفات الذاتية الملازمة للذات أزلاً وأبداً، وهي تتضمن كمال الصفات وتتضمن نفي ما يناقضها فله سبحانه الحياة الدائمة والبقاء الذي لا أول له يحد، ولا آخر له يؤمد، إذ كان كل ما سواه فإنه وإن كان حياً فلحياته أول محدود وآخر ممدود، ينقطع بانقطاع أمدها وينقضي بانقضاء غايتها⁽⁴⁾.

فصفة الحياة هي الجامعة لسائر الصفات متقدمة الرتبة عليها، فلا يتقدمها إلا الوجود، وهي لا تتعلق بشيء، وضابط عدم التعلق أن الصفة لا تقتضي أمراً زائداً على

(1) الكشاف: 818/4، 698/1.

(2) العالم القادر لا يكون إلا حياً، وكذلك بضرورة التفرقة بين الحي والجماد. انظر: شرح الأصول الخمسة ص104.

(3) مفاتيح الغيب: 414/15.

(4) جامع البيان في تفسير القرآن. الإمام ابن جرير الطبري، 255/3.

قيامها بمحلها، كما أن ضابط ما يتعلق من الصفات أنها كل صفة تقتضي أمراً زائداً على القيام بمحلها، فإن العلم يقتضي معلوماً، والقدرة تقتضي مقدوراً»⁽¹⁾.

فأهل الحديث والأشاعرة يرونها صفة زائدة على الذات، يقول البيجوري: (إن الحياة صفة أزلية تقتضي صفة العلم، ودليل وجوب الحياة له تعالى أن تقول: الله المتصف بالقدرة والإرادة والعلم، وكل من كذلك تجب له الحياة، فالله تجب له الحياة)⁽²⁾.

فالزمخشري عرف الحي بالباقي الذي لا سبيل للفناء عليه فهذا لا غبار عليه، وهذا قريب من معنى قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا﴾ [سورة الفرقان: 58].

والرازي له قول - كما ذكرنا - يوافق الأشاعرة بأنها صفة قائمة بذات الله تعالى، وقول يوافق قول الفلاسفة وفريق من المعتزلة الذين يرون أن الحياة من لوازم العلم والقدرة، وليست صفة قائمة بالذات⁽³⁾.

وتعريف الرازي للحياة بالكامل في جميع الصفات هو تعريف الفارابي لصفة الحياة، وعليه فالحياة ليست صفة كالعلم والقدرة، وإنما هي معنى الكمال في جميع الصفات. وهذا إبطال للصفة من أصلها.

واستدلهم على إثبات صفة الحياة بالعقل فقط يوقعهم في إشكالات فلسفية كإنكارهم تسبيح الجمادات وأن المراد من تسبيحها دلالتها على قدرة الله «والمراد أنها تسبح له بلسان الحال، حيث تدل على الصانع وعلى قدرته وحكمته، فكأنها تنطق بذلك»⁽⁴⁾؛

(1) الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضيئة في عقد الفرقة المرضية: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: 1188هـ)، (مؤسسة الخافقين ومكنتها - دمشق، ط2، 1402هـ - 1982م)، 132/1.

(2) تحفة المرید في شرح جوهرة التوحيد: للبيجوري، ص82.

(3) انظر: مطلب (زيادة الصفات على الذات)، ص178.

(4) الكشف: 626/2.

لأن التسبيح عندهم لا يقع إلا مع الفهم والإدراك فتكون الجمادات حية، وهم اشتروا في صحة العلم والقدرة الحياة. فلوا أثبتوا لها تسبيحاً حقيقياً لأثبتوا لها العلم والقدرة - والحال أنها ميتة جامدة- فيظل الاستدلال بأن كل عالم قادر حي؛ لذلك أولوا تسبيحها بدلالة الحال على قدرة الله تعالى⁽¹⁾.

والصواب أن جميع المخلوقات تسبح الله تعالى بما يليق بها؛ لذلك عقب الله تعالى بعد بيان تسبيحها، بقوله: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ وهو ظاهر النصوص قال ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة الإسراء:44] أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس؛ لأنها بخلاف لغتكم. وهذا عام في الحيوانات والنبات والجماد، وهذا أشهر القولين، كما ثبت في صحيح البخاري، عن ابن مسعود أنه قال: كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل⁽²⁾.

وفي حديث أبي ذر: أن النبي ﷺ أخذ في يده حصيات، فسَمِعَ لهنَّ تسبيحُ كحنين النحل⁽³⁾، وقد أثبت تسبيح الشجر، والحجر والتراب، وكلِّ مخلوقات الله تعالى، ابنُ عباس، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، وأبو العالية، وإبراهيم النخعي⁽⁴⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 174/20، 175.

(2) انظر: صحيح البخاري، 194/4.

(3) تفسير ابن كثير: 79/5.

(4) معالم التنزيل: للإمام البغوي 35/3.

المبحث الخامس صفة السمع والبصر

المطلب الأول
الاستدلال عليهما

قال تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [سورة النساء: 148]، وقال تعالى: ﴿قَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11] . وقال ﷺ: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [سورة طه: 46]، وقال سبحانه: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة المجادلة: 1] .
أولاً: الكشف:

استدل الزمخشري على السمع والبصر بالحياة والقدرة «والله هو السميع العليم الذي يصح منه أن يسمع كل مسموع، ويعلم كل معلوم ولن يكون كذلك إلا وهو حي قادر»⁽¹⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

الوازي من متأخري الأشاعرة الذين يرون ضعف الدليل العقلي في إثبات صفات السمع والبصر والكلام، بحجة قيامه على قياس الله بخلقه ولما تلزمه من لوازم باطلة، فجنح للاستدلال عليها بالسمع، فاستدل بظاهر النص، فقال: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾»

(1) الكشف: 665/1.

[سورة الشورى:11] ظاهر قوله وهو السميع البصير يدل على كونه سميعا بصيرا فلم يجز لنا أن نعدل عن هذا الظاهر إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثير، والتأثر في حق الله تعالى ممتنع، فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعا، وأنتم المدعون لهذا الاشتراط فعليكم الدلالة على حصوله، وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلى أن تذكروا ما يوجب العدول عنه»⁽¹⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 585/27.

المطلب الثاني

علاقة الذات بصفة السمع والبصر

تكلمنا من حيث العموم بين العلاقة بين الذات والصفات، وتكلمنا هنا بخصوصية صفة السمع والبصر، لكون فريق من المعتزلة وقليل من الأشاعرة يجوزان عودتهما للعلم طبقاً لرأي الفلاسفة، لأن العلم تنكشف به جميع المعلومات من الواجبات والجائزات والمستحيلات والسمع علم بالمسموعات والبصر علم بالمبصرات وعليه يكون السمع والبصر يرجعان إلى العلم. وليست صفات مستقلة.

يقول **الرازي**: «فالفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منا والمعتزلة والكرامية: إنهما زائدتان على العلم»⁽¹⁾.

يقول التفتازاني معبراً عن رأي الأشاعرة: «السمع والبصر مغاير للعلم إلا أن ذلك غير لازم على قاعدة أبي الحسن الأشعري في الإحساس أنه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات»⁽²⁾.

ويقول ابن سينا معبراً عن رأي الفلاسفة: «إن الموجودات مختلفة فبعضها مسموع وبعضها مبصر، فإذا تعلق علمه بالمسموعات كان سميعاً، وإذا تعلق بالمبصرات كان بصيراً فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته»⁽³⁾.

ونستعرض رأي الكشاف ومفاتيح الغيب.

أولاً: الكشاف:

الزمنخشي يؤيد رأي زيادتهما على العلم، وأنه سميع وبصير بذاته، كما في قوله

(1) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: للرازي، ص 171.

(2) انظر: شرح المقاصد: 140/4-141.

(3) انظر: الرسالة العرشية، ص 11. والأثر الفلسفي في التفسير: صالح بكار، ص 259.

تعالى: ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الأنبياء:4] فقال: «إنه السميع العليم لذاته»⁽¹⁾؛ لذلك قارن بين السمع والعلم للتفرقة بينهما.

وقال عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة المائدة:76]: «وهو الذي يسمع ما تقولون، ويعلم ما تعتقدون، والله هو السميع العليم الذي يصح منه أن يسمع كل مسموع ويعلم كل معلوم»⁽²⁾.

وخص السمع بالأصوات والبصر بالمبصرات عند قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا وَلَا بَعَثْنَا إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة لقمان:28] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ فقال: «يسمع كل صوت ويبصر كل مبصر في حالة واحدة، لا يشغله إدراك بعضها عن إدراك بعض»⁽³⁾.

ثانياً: مفاتيح الغيب:

ذكر الرازي استدلال الأصحاب بقوله تعالى: ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٦٥) دل «على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لأن قوله: ﴿عليم﴾ بناء مبالغة فيتناول كونه عالماً بجميع المعلومات فلو كان كونه ﴿سميعاً﴾ عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وأنه غير جائز، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعاً أمراً زائداً على وصفه بكونه عليماً والله أعلم بالصواب»⁽⁴⁾.

وصرح بموافقته للأصحاب عند قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافُ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ﴾

(1) الكشاف: 103/3.

(2) المرجع السابق، 665/1.

(3) المرجع السابق، 502/3.

(4) مفاتيح الغيب: 74/4.

وَأَرَى ﴿ [سورة طه: 46] فقال: «لأن قوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ﴾ [سورة طه: 46] دل على العلم
فقوله: ﴿أَسْمِعُ وَأَرَى﴾ [سورة طه: 46] لو دل على العلم لكان ذلك تكريرا، وهو خلاف
الأصل»⁽¹⁾، وأنه سبحانه «سميع لكل المسموعات يسمع ذلك ... بصير لكل المبصرات
يبصر ذلك»⁽²⁾.

وقال عند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الشعراء: 220] «﴿إِنَّهُ هُوَ
السَّمِيعُ﴾ أي لما تقوله ﴿الْعَلِيمُ﴾ أي بما تنويه وتعمله، وهذا يدل على أن كونه سميعا أمر
مغاير لعلمه بالمسموعات وإلا لكان لفظ العليم مفيدا فائدته»⁽³⁾.

وجعل السمع والعلم من الصفات الحقيقية مع الإضافة، وجعل من الإيمان بالله
«وكونه عالما بكل المعلومات، قادرا على كل الممكنات/ حيا مريدا سمعيا بصيرا
متكلما»⁽⁴⁾.

وبهذا يكون الرازي مع الجمهور من الأشاعرة، بأن السمع والبصر صفتان
مستقلتان، وأن البصر بمعنى رؤية المبصرات، وقد يأتي بمعنى العلم.

فيقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [سورة الملك: 19] «وفيه
وجهان: الوجه الأول: المراد من البصير، كونه عالما بالأشياء الدقيقة، كما يقال: فلا بصر
في هذا الأمر، أي حذق. والوجه الثاني: أن تجري اللفظ على ظاهره فنقول: إنه تعالى
شيء، والله بكل شيء بصير، فيكون رائيا لنفسه ولجميع الموجودات، وهذا هو الذي يقوله
أصحابنا من أنه تعالى يصح أن يكون مرثيا وأن كل الموجودات كذلك، فإن قيل: البصير إذا
عدي بالباء يكون بمعنى العالم، يقال: فلان بصير بكذا إن كان عالما به، قلنا: لا نسلم، فإنه

(1) مفاتيح الغيب: 54/22.

(2) المرجع السابق، 10/ 111.

(3) مفاتيح الغيب: 537/24.

(4) المرجع السابق، 214/5.

يقال: إن الله سميع بالمسموعات، بصير بالمبصرات»⁽¹⁾.

وقسم الصفات إلى إضافية وسلبية -وهو تقسيم الفلاسفة- قال: «أما الصفات السلبية فهي المسماة بصفات الجلال، وأما الصفات الإضافية فهي المسماة بصفات الإكرام»⁽²⁾.

وإذا كان يرجح أن صفة العلم والقدرة من الصفات الإضافية، فمن الأولى صفة السمع والبصر، وقد يميل إلى القول بعودة السمع والبصر إلى العلم «غير زائدين على العلم»؛ لأن العلم والقدرة هما الصفتان الحقيقيتان وأن الكمال محصور فيهما، وأن من أنكرهما يكون كافراً⁽³⁾، بخلاف السمع والبصر فإن من أنكرهما يكون مبتدعاً⁽⁴⁾؛ ولذلك لم يجعلهما من الصفات التي يجب على العبد معرفتها من أجل معرفة الله فيقول: أول ما يعلم من صفات الله كونه مُحدثاً للأشياء مُرَجِّحاً... ثم قادراً... ثم عالماً... ثم حياً⁽⁵⁾.

تعليق الباحث:

المعتزلة والأشاعرة يستدلون على السمع والبصر بالحياة لكونها توجب السمع والبصر مع الفارق بينهما من حيث زيادته على الذات عند الأشاعرة وعدم زيادتها عند من يثبتها من المعتزلة.

فالزَمَخْشَرِي استدل على إثباتهما بالعقل، والرازي لجأ إلى السمع مع أنه في أكثر كتبه يرى أن الأدلة النقلية ظنية الدلالة لا تفيد اليقين في المسائل القطعية، وإذا تعارض العقل وجب تقديم النقل؛ لأنه أساس تصديقنا بالسمعيات، وإذا قدمنا النقل قدمناه على أصله، ورجوعه إلى السمع انقيادا لشبهة الفلاسفة والصابئة⁽⁶⁾ حول الدليل العقلي القائل:

(1) المرجع السابق، 593/30.

(2) المرجع السابق، 216/17.

(3) مفاتيح الغيب: 35/2.

(4) المرجع السابق، 79/25.

(5) المرجع السابق، 81/2، 113/7، 56/15.

(6) نهاية الأقدام: ص 257-258.

«من لم يتصف بصفة اتصف بضدها» وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت أن الله تعالى موصفا بالسمع والبصر.

فاعترض على هذا الدليل بأن كل حي يصح أن يسمع ويبصر، كذلك كل حي يصح أن يشم ويتألم، ثم إن الله حي ولا يصح منه ذلك، وكذلك اعترض عليه إن العمى والصمم متقابلان تقابل التضاد فلا بد أن يكون متصفاً بأحدهما فيقال لهم: لم لما لا يجوز أن يكون خالياً منهما⁽¹⁾.

فأرى الفلاسفة أنها قاعدة غير مطردة عارية عن البرهان، قائمة على قياس الغائب على الشاهد؛ لذلك لجأ الغزالي⁽²⁾ والرازي⁽³⁾ والإيجي⁽⁴⁾ إلى السمع والكمال.

ورجعهم إلى دليل الكمال هو عين الصواب، فإن الحي الموصوف بالسمع والبصر أكمل من الحي الذي لا يسمع ولا يبصر، والقابل للإتصاف بالكمال أكمل من الذي لا يتصف به، وإذا كان كذلك فلو لم يتصف بهما لكان ناقصاً، وهذا الاستدلال مبني على قاعدة أن كل كمال ثبت للممكن لا نقص فيه بوجه من الوجوه، مع وجود أصله في الشرع، فالله أولى بالإتصاف به. فالذي لا يسمع أحداً ولا يبصر أحداً لا يصلح أن يكون معبوداً، وهذا أمر مستقر في الفطر والعقول السليمة، واستدل به إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [سورة مريم: 42]⁽⁵⁾.

وصفة السمع والبصر ذاتيتان، باعتبار ملازمتها للذات، وفعليتان من حيث تعلقهما بالمسموعات والمبصرات، ولا يتعلقان بالمعدومات؛ فالسمع يتعلق بالمسموعات عند

(1) الأربعين، للرازي: ص 236-241. المطالب العالية: 194/3

(2) قواعد العقائد: ص 180.

(3) مفاتيح الغيب: 133/3. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص 172.

(4) المواقف: ص 292.

(5) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد: أبو سعيد عثمان السجستاني، 306/1. وانظر: قواعد العقائد: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: موسى محمد علي، (عالم الكتب، لبنان، ط2، 1405هـ-1985م)، ص 181.

وجودها، والبصر يتعلق بالمبصرات عند وجودها.

فالسمع والبصر صفتان قائمتان بالذات وليس كما يقول الزمخشري أو القول الثاني للرازي بأنه السميع لذاته، البصير لذاته⁽¹⁾.

قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة المجادلة:1]. في هذه الآية إثبات للسمع، وهي وأمثالها تكذب قول المعتزلة الذين قالوا: «إنه سميع بذاته، وليس سميعاً بسمع»، فالآية صريحة بإثبات الفعل في قوله تعالى: ﴿يَسْمَعُ﴾ فدل على أنه سميع بسمع، وهو لائق به سبحانه وتعالى.

أما قول الفلاسفة وفريق من المعتزلة وبعض الأشاعرة برجوع السمع والبصر إلى العلم وليست صفات مستقلة بذات الله تعالى فغير صحيح وإن اتفقا مع العلم بإدراك المعلومات، ووصفه بأنه ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة المجادلة:1]، لا يجوز أن يراد بذلك مجرد العلم بما يسمع ويرى؛ لأن الله فرق بين العلم وبين السمع والبصر، وفرق بين السمع والبصر، وهو لا يفرق بين علم وعلم⁽²⁾.

فالسمع مخصوص بالمسموعات والبصر مخصوص بالمبصرات كما في حديث عائشة رضي الله عنها في قصة المجادلة وقولها: ((الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات))⁽³⁾. وعن أبي يونس

(1) انظر: مطلب (زيادة الصفات على الذات)، ص178.

(2) شرح العقيدة الواسطية: عبد الرحيم بن صمايل العلياني السلمي، (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية)، 4/6.

(3) رواه البخاري في "صحيح البخاري" تعليقاً، كتاب التوحيد، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، (372/13)، والسنن الصغرى للنسائي = المجتبى من السنن: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ - 1986م)، باب الظهار، 168/6، حديث رقم (3460)، وسنن ابن ماجه: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية - فيصل

سليم بن جبير مولى أبي هريرة، قال: سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية ﴿* إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ [سورة النساء: 58] إلى قوله تعالى: ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [سورة النساء: 58]، قال: «رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه، والتي تليها على عينه». قال أبو هريرة: «رأيت رسول الله ﷺ يقرأها ويضع إصبعيه». قال ابن يونس: قال المقرئ: يعني: إن الله سميع بصير، يعني أن الله سمعا وبصرا قال أبو داود: «وهذا رد على الجهمية»⁽¹⁾.

قال الإمام البيهقي: «وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر لا على معنى أنه عليم، إذ لو كان بمعنى العلم لأشار في تحقيقه إلى القلب، لأنه محل العلوم منا، وليس في الخبر إثبات الجارحة، تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا»⁽²⁾.

وقال الغزالي: «فإن قيل: إنما أريد به العلم. قلنا: إنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً»⁽³⁾.

وقال الإيجي: «والجواب أما ما قيل من أن السمع والبصر ليسا بزائدتين على نفس العلم فقد قال بعض الأصحاب في الجواب ههنا إنه لو لم يكن كذلك وإلا لما وقعت التفرقة بين ما علم بالبرهان أو الخبر وبين ما حصل بالعين والبصر ولا محالة أن هذه التفرقة مما يشهد بصدقها نظر ذوى الأبواب فإنكارها مما لا سبيل إليه إلا عن جحد أو عناد»⁽⁴⁾.

قال د. محمد خليل هراس: «أما السمع؛ فقد عبرت عنه الآيات بكل صيغ الاشتقاق، وهي: سمع، ويسمع، وسميع، ونسمع، وأسمع، فهو صفة حقيقية لله، يدرك بها

عيسى البابي الحلبي، د.ط، د.ت)، باب فيما أنكرت الجهمية، حديث رقم (188): 67/1. مسند الإمام أحمد بن حنبل: حديث رقم (24195): 228/40. وابن أبي عاصم في السنة، ص 625.

(1) سنن أبي داود: باب في الجهمية، 233/4، حديث رقم (4728).

(2) الأسماء والصفات: للبيهقي: 462/1.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، ص 33.

(4) غاية المرام في علم الكلام: الأمدي، ص 126.

الأصوات؛ كما قدمنا. وأما البصر؛ فهو الصفة التي يدرك بها الأشخاص والألوان، والرؤية لازمة له»⁽¹⁾.

وإن كان من معاني البصير العلم كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾^(١٥)
[سورة آل عمران:15] أي عليم بأحوالهم فلا يمنع استقلالهما.

وكثير ما يُقرن بينهم لعموم متعلقهما. وينقسم سمعه تعالى إلى عام كما في غالب آيات إثبات السمع، وسمع خاص بالمؤمنين سمع إجابة وإثابة كما قال تعالى ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾^(٣٩) [سورة إبراهيم:39] أي مجيب الدعاء. ومنه قول المصلي: سمع الله لمن حمده. أي استجاب لمن حمده.

(1) شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية: تأليف: محمد بن خليل حسن هراس (المتوفى: 1395هـ)،
(الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط1، 1413هـ-1992م)، ص132.

المبحث السادس صفة الكلام

قال تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 164]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَىٰ تَرَانِي وَلَا كُنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِعًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 143]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِشِرَارٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [سورة الشورى: 51] .

المطلب الأول

صفة الكلام في الكشف

يرى المعتزلة أن كلام الله بحرف وصوت، وأن الله متكلم بمعنى فعل الكلام لا أنه صفة قائمة بالله تعالى فيكون مخلوقا كبقية المخلوقات يعود إلى صفة الإرادة، ويمتاز عنها أن الله أضافه إلى نفسه تشريفاً.

يقول القاضي عبد الجبار: «... أما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته»⁽¹⁾.

والزمامشي منهم، ومن المتحمسين لهذه البدعة ومن دعاها ويُسهر ذلك، فهو يرى أن كلام الله مخلوق ويعود إلى صفة الإرادة ومحله بعض الأجرام. فيقول موضحاً ذلك:

(1) شرح الأصول الخمسة: ص 375.

«وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح»⁽¹⁾.

ويقول أيضاً: «فإن قلت: كيف تنطق الجبال وتسبح؟ قلت: بأن يخلق الله فيها الكلام كما خلقه في الشجرة حين كلم موسى»⁽²⁾.

وكذلك يستدل على حدوثه كونه معجزاً لأن المحال لا مجال فيه للقدرة، فيقول: «والعجب من النوابت ومن زعمهم أن القرآن قديم مع اعترافهم بأنه معجز وإنما يكون العجز حيث تكون القدرة، فيقال: الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه. وأما المحال الذي لا مجال فيه للقدرة، ولا مدخل لها فيه كثنائي القديم، فلا يقال للفاعل قد عجز عنه، ولا هو معجز، ولو قيل ذلك لجاز وصف الله بالعجز. لأنه لا يوصف بالقدرة على المحال، إلا أن يكابروا فيقولوا هو قادر على المحال، فإن رأس ما هم المكابرة وقلب الحقائق»⁽³⁾.

وقد يُعَرِّضُ بخلقه كقوله: «إنه ليس من كلام البشر لمن عرف وأنصف من نفسه، فتبارك الله أحسن الخالقين»⁽⁴⁾.

وبيّن في أول سورة الأنعام أن كلمة جعل إذا تعدت إلى مفعولين كانت بمعنى صيّر وإذا تعدت إلى مفعول واحد كانت بمعنى خلق⁽⁵⁾، لكنه في سورة الزخرف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الزخرف:3] وضع كلمة جعل لتحتمل المعنيين ليقول بأنه مخلوق، وأنه يعود إلى صفة الإرادة، فقال: «﴿جَعَلْنَاهُ﴾ بمعنى صيرناه معدّى إلى مفعولين أو بمعنى خلقناه معدّى إلى واحد، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [سورة الأنعام:1]. ووقُرْءَانًا عَرَبِيًّا حال. ولعلّ: مستعار لمعنى الإرادة، أي:

(1) الكشاف: 152/2.

(2) المرجع السابق، 129/2.

(3) المرجع السابق، 692/3.

(4) قال ابن المنير: «كلمة حق أراد به باطلا؛ لأنه يُعَرِّضُ بها بخلق القرآن» حاشية الكشاف: 391/3.

(5) المرجع السابق، 5/2.

خلقناه عربيا غير عجمي: إرادة أن تعقله العرب»⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، 236/4.

المطلب الثاني

صفة الكلام في مفاتيح الغيب

للرازي حول صفة الكلام قول يوافق الأشاعرة، وقول يوافق المعتزلة:

فالقول الأول الموافق للأشاعرة: يقسم الكلام إلى قسمين كما هو عندهم:

الأول: كلام حقيقي قائم بالذات. «وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالذات فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والإرادات»⁽¹⁾.

الثاني: ألفاظ دالة على القائم بالذات، ونطلق عليها كلام الله من باب المجاز. «إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة: إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز»⁽²⁾.

وذكر عدة احتمالات لكيفية سماع جبريل لكلام الله، وهذه الاحتمالات تشير إلى أن هذا القرآن مخلوق، فهو: «يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم». أو: «يجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه». أو: «يجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم»⁽³⁾.

والمراد من نزوله نزول مبلغه من السماء إلى الأرض، أو وصف الكلام بالإنزال والتنزيل على سبيل المجاز. ويصرح بخلق القرآن بقوله: «الكلام المسموع الذي هو مركب من الحروف والأصوات، ونحن نقول بكونه محدثا مخلوقا»⁽⁴⁾. وأنه لا نزاع مع من يقول بخلقه

(1) مفاتيح الغيب: 40/1.

(2) المرجع السابق، 44/1.

(3) المرجع السابق، 77/2.

(4) المرجع السابق، 209/20.

فيقول: «ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة»⁽¹⁾.

ويقول: «فاعلم أن ما يقوله المعتزلة: وهو خلق الأصوات والحروف، وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته»⁽²⁾.

ويقول أيضاً: «وهي عندنا محدثة مخلوقة، إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر سوى هذه الألفاظ، والله أعلم»⁽³⁾.

ثم لا يكتفي بالقول بخلق القرآن، بل يرى أن مذهب الأشاعرة فيه غموضٌ أمام كلام المعتزلة⁽⁴⁾، وأنه في غاية البعد⁽⁵⁾، وما دام أن فيه غموضاً وأنه في غاية البعد فمن ثمَّ قال بالقول الثاني.

القول الثاني: أن الكلام يرجع إلى الإرادة.

لقد تكلم الرازي في المطالب العالية عن صفة الكلام، ثم رأى أنها فعل مخصوص يرجع إلى صفة الإرادة فيقول: «إن قولكم: أجمعنا على أنه تعالى متكلم، فنقول: إن عنيتم بكونه متكلماً انه فعل أفعالاً مخصوصة دلت تلك الأفعال على كونه مريداً لبعض الأفعال وكاره لبعضها فهذا مُسَلَّم»⁽⁶⁾.

وأورد في "المحصل" حجج الأشاعرة فقال: «احتج الأصحاب كونه تعالى متكلماً بعدة أمور). كاستدلالهم بكونه حياً وتردد أفعال العباد بين الحظر والإباحة والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصصاً وليس هو الإرادة فيكون الكلام. أو أن الله

(1) المرجع السابق، 195/14.

(2) المواقف: ص 293-294.

(3) مفاتيح الغيب: 538/27.

(4) المرجع السابق، 18/22.

(5) محصل أفكار المتقدمين: ص 184.

(6) المطالب العالية: 207/3.

ملك مطاع والمطاع له الأمر والنهي أو إجماع المسلمين أو بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 164]، ثم ضعف هذه الحجج. واستدل بدليل السمع لأن إثبات الكلام لا يستلزم الدور وليس من الأصول التي تتوقف عليها صحة النبوة، قال في المحصل: «إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلماً لأننا مهما علمنا أنه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه»⁽¹⁾.

تعليق الباحث:

مسألة خلق القرآن من المسائل العظام التي احتدم الصراع بين أهل السنة⁽²⁾ والجهمية و«أطبق السلف على ذمهم بسبب إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله وإنه مخلوق»⁽³⁾.

وأول من قال بخلق القرآن الجعد بن درهم وقاله في سنة نيف وعشرين ومائة، ثم من بعدهما بشر بن غياث⁽⁴⁾، وجعد أخذه من أبان بن سمعان وأخذه أبان عن طالوت بن أخت لييد بن الأعصم، وأخذه طالوت عن خاله لييد بن الأعصم⁽⁵⁾. ولييد كان منافقاً وهو الذي سحر الرسول ﷺ⁽⁶⁾.

وقال ابن عساکر: «وكان لييد يقرأ القرآن وكان يقول بخلق التوراة، وأول من صنف في ذلك طالوت وكان طالوت زنديقاً وأفسى الزندقة»⁽⁷⁾.

(1) انظر: محصل أفكار المتقدمين: ص 173-174.

(2) ومن أجله جلد وسجن الإمام أحمد، وامتنح علماء الإسلام أيام المأمون والمعتصم والواثق، إلى أن جاء المتوكل.

انظر: شذرات الذهب: ابن العماد، 81/3-90، 150.

(3) فتح الباري: 345/13.

(4) شرح معتقد أهل السنة: اللالكائي، 425/3.

(5) انظر: سيرة أعلام النبلاء: 357/2.

(6) صحيح البخاري 7 رقم 5763.

(7) مختصر تاريخ دمشق 51/1. والزندقة كلمة فارسية عبرت بمعنى النفاق: وهو إظهار الإسلام وإبطان الكفر.

ولما انتشر قول جعد قتله خالد القسري أمير العراق خطبهم يوم عيد الأضحى، فقال: ضحوا؛ تقبل الله ضحاياكم؛ فإني مٌضحٍ بالجعد بن درهم؛ لأنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، وأخذها منه جهم بن صفوان فزعم أن كلام الله حادث⁽¹⁾.

والزخشري والرازي يقولان بخلق القرآن، ويصرح الرازي بذلك، وأنه لا نزاع مع المعتزلة حول خلقه، وإنما الخلاف معهم في الكلام القائم بالذات.

وقولهم: إنه مخلوق مخالف لإجماع الأمة التي ترى أنه صفة من صفات الله تعالى، وقد ذكر الإجماع إمام الشافعية في وقته بل هو الشافعي الثاني أبو حامد الإسفرائيني رحمه الله، وكان من كبار أئمة السنة المثبتين للصفات، قال: «مذهبي ومذهب الشافعي وجميع علماء الأمصار أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق»⁽²⁾.

وعلى الأشعري خروجه من الاعتزال قولهم بخلق القرآن، الذي بين أيدينا، وكتاب الإبانة خير شاهد على عقيدته تلك إذ يقول: «والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة، كما قال الله ﷻ: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة:6]»⁽³⁾.

واستدل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق بعدة أدلة نوجزها فيما يلي: وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [سورة الروم:25] وأمر الله كلامه. وقوله ﷻ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف:54]، والأمر غير الخلق، وأمره كلامه، وهذا يوجب أن كلامه غير مخلوق. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ

(1) فتح الباري 13/345.

(2) غاية الأمان في الرد على النبهاني: أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي الثناء الألويسي (المتوفى: 1342هـ)، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، (كتبة الرشد، الرياض، ط1، 1422هـ-2001م)، 596/1.

(3) الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري، ص100.

كُنْ فَيَكُونُ ﴿ [سورة النحل:40]، فيلزم منه أمران: إما أن يكون قول الله لغيره كن غير مخلوق، أو يكون لكل قول قول لا إلى غاية وذلك محال.

واستدل بأدلة عقلية، منها قوله: لو كان كلامه مخلوقاً لزمه أن يجوز الموت على كلام الله ﷻ، ولو كان مخلوقاً لكان جسماً أو نعتاً لجسم. وعنف على من قال بخلقه.

وأيد ذلك بأقوال السلف كالإمام أحمد وبقول ابن المبارك إنا نستطيع أن نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية⁽¹⁾.

فأثبت إن هذا القرآن كلام الله من دون تفرقة بين اللفظ والمعنى⁽²⁾.

يقول أحمد صبحي: غير أنه يتعذر أن نلتبس تمييزاً بين الكلام النفسي والكلام اللفظي في كتاب الإبانة⁽³⁾. والصراع مع المعتزلة حول هذا القرآن الموجود وليس على القائم بذات الله تعالى، فالمعتزلة أصلاً لا يعترفون به، وممن أكد هذا الرأي للأشعري الشريف الجرجاني والدكتور محمود قاسم والدكتور الزركان والدكتور حسن الشافعي⁽⁴⁾.

وقول الزمخشري: إن الكلام خلقه الله في الشجرة غير صحيح، فهل للشجرة أن

تقول: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [سورة طه:14] لأن الكلام أو أي صفة تطلق على من قام به، وينسب إليه ويوصف به فإذا خلقه الله في محل لم يكن صفة من صفات الله تعالى بل مخلوق له. وكيف يصح أن يكون متكلماً بكلام يقوم بغيره؟ ولو صح ذلك للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه!

(1) المرجع السابق، ص 63-90، بتصرف يسير.

(2) انظر: شرح المواقف، 177/8.

(3) علم الكلام أحمد صبحي، 77/2.

(4) يقول الدكتور حسن الشافعي: وهذا الذي اختاره الأشاعرة بعد شيخهم الأول الذي تمسك بموقف الإمام أحمد بن حنبل والسلف في القول بأن القرآن كله كلام الله وهو غير مخلوق ولم يفرق في ذلك بين لفظ ومعنى كما فعل أتباعه، بل نص على منع القول بأن لفظ القرآن مخلوق أو حتى من التوقف في ذلك. ويبدو أن هذا التحول عن رأي الشعري إلى موقف ابن كلاب بدأ بالباقلائي. انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية. د حسن الشافعي ص 267.

وكذلك أيضا ما خلقه في الحيوانات، لا يفرق حينئذ بين نطق وأنطق. وإنما قالت الجلود:
﴿أَنْطَقَنَا اللَّهُ﴾ [سورة فصلت:21]، ولم تقل: نطق الله، بل يلزم أن يكون متكلمًا بكل كلام
خلقه في غيره، زورا كان أو كذبا أو كفرا أو هذيانا!! تعالى الله عن ذلك. وقد طرد ذلك
الاتحادية، فقال ابن عربي: وكل كلام في الوجود كلامه... سواء علينا نثره ونظامه⁽¹⁾!

وأما قول الزمخشري: إن (جعل) بمعنى (خلق) في هذه الآية فهذا لا يناسب
الزمخشري البليغ الفصيح الذي يعرف اللغة، والذي صرح أن (جعل) إذا تعدت إلى
مفعولين كانت بمعنى (صَيَّرَ) فألحق بعدها بمعنى (خلق) ليصل إلى مبتغاه أن القرآن مخلوق
فقال: (جَعَلْنَاهُ) بمعنى: صيرناه مُعَدَّى إلى مفعولين. أو بمعنى خلقناه معدّي إلى واحد، كقوله
تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [سورة الأنعام:1] وهنا لا يصلح التعدي إلى مفعول
واحد.

يقول ابن قتيبة: «فإن الجعل يكون بمعنيين، أحدهما الخلق، والآخر غير الخلق، فأما
الموضع الذي يكون فيه خلقًا فإذا رأيته متعديا إلى مفعول واحد لا يجاوزه ... وأما الموضع
الذي يكون فيه غير الخلق فإذا رأيته متعديا إلى مفعولين كقوله: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ
عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [سورة النحل:91] أي صيرتم»⁽²⁾.

وكذلك لو كان الكلام الذي سمعه موسى مخلوقًا لم يكن هناك خصوصية لموسى بل
كان أقل رتبة؛ لأن الوحي⁽³⁾ من دون واسطة مخلوق أعلى رتبة من الكلام عن طريق
مخلوق، لذلك قال غلاة الصوفية: إنهم أعلى مرتبة من الرسل، لكونهم يتلقون الوحي من الله
من دون واسطة أحد، والله فرق بين الخلق والأمر بقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة
الأعراف:54] فالخلق يكون بأمره والأمر من كلامه كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ

(1) شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز الحنفي، 132/1.

(2) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى:
276هـ)، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، (دار الراجية، د.م، ط1، 1412هـ-1991م)، 39/1.

(3) الوحي هو: كلام الله تعالى المنزل على أحد أنبيائه.

شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ [سورة يس: 82]، ولو كان الأمر مخلوقًا للزم أن يكون مخلوقًا بأمر آخر، والآخرُ بآخرٍ إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل وهو باطل⁽¹⁾.

وقال الإمام أبو داود معلقًا بعد ذكره حديث ابن عباس، قال: ((كان النبي ﷺ يعوذ الحسن والحسين أعيدكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامه ومن كل عين لامة ثم يقول كان أبوكم يعوذ بهما إسماعيل وإسحاق قال أبو داود هذا دليل على أن القرآن ليس بمخلوق))⁽²⁾

أما قول الرازي الذي وافق فيه الأشاعرة بأن الكلام واحد قديم لا يتعدد ولا يتجزأ قائم في ذات الله تعالى، وأن هذا الموجود عبارة عن كلام الله تعالى، ويُسمى كلام الله مجازًا فنعلق عليه من عدة وجوه:

الأول: إن الرازي يرى أن مذهب الأشاعرة فيه غموضٌ أمام كلام المعتزلة⁽³⁾، وأنه في غاية البعد⁽⁴⁾.

لأن «من المعلوم عند الأمم أن الكلام اسم للحروف وللمعاني، ولللفظ والمعنى جميعاً؛ كما أن اسم الإنسان اسم للروح والجسد، وإن سمي المعنى وحده حديثاً أو كلاماً، أو الحروف وحدها حروفاً أو كلاماً فعند التقييد والقرينة. وهذا مما استطلت المعتزلة عليكم به حيث أخرجتم الحروف المؤلفة عن أن تكون من الكلام، فإن هذا مما أنكره عليكم الخاص والعام. وقد قال النبي ﷺ: ((إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا به أو

(1) الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري ص 65. وانظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلائي المالكي (المتوفى: 403هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، 1407هـ-1987م)، ص 271.

(2) سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في القرآن، حديث رقم (4739): 235/4، وقال الألباني: "صحيح".

(3) مفاتيح الغيب: 16/22.

(4) محصل أفكار المتقدمين: ص، 184.

يعملوا))⁽¹⁾. قال له معاذ: يا رسول الله وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به فقال ثكلتك أمك يا معاذ أمك يا معاذ ، هل يكب الناس على مناخرهم في النار إلا حصائد ألسنتهم))⁽²⁾؟ وشواهد هذا كثيرة. ثم إنكم جعلتم معاني القرآن معنى واحدا مفردا وهو الأمر بكل ما أمر الله به، والخبر عن كل ما أخبر الله به؛ وهذا مما اشتد إنكار العقلاء عليكم فيه، وقالوا إن هذا من السفسطة المخالفة لصرائح المعقول⁽³⁾.

الثاني: «إنه عبارة لم يصح لأن العبارة هي اللفظ الذي يعبر به عن المعنى، وهنا حروف ومعان يعبر بها عن المعنى القديم عندكم.

وإن قلتم: هذه الحروف وحدها عبارة عن المعنى بقيت المعاني القائمة بقلوبنا، وبقيت الحروف التي عبر بها أولا عن المعنى القائم بالذات التي هذه الحروف المنظومة نظيرها عندكم، لم تدخلوها في كلام الله، فالمعتزلة في قولها بالحكاية أسعد منكم في قولكم بالحكاية وبالعبارة⁽⁴⁾.

الثالث: إن من العلم الضروري التفرقة بين الخبر عن الله وعن الشيطان، والأمر بالصلاة غير الأمر بالحج، وإن التوراة إذا عُرِّبَت لم تكن هي القرآن، ولا معنى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [سورة الإخلاص:1] هو معنى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾﴾ [سورة المسد:1] .

الرابع: أن يقال لهم إذا جاء أن تجعلوا هذه الحقائق المختلفة حقيقة واحدة، وأن كونها أمرا ونهيا وخبرا إنما هي أمور نسبية لها، فيقال لكم هذا بعينه يقال لهم في الصفات

(1) صحيح ابن حبان: مُجَّد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ-1993م)، 178/10، حديث رقم (4334).

(2) مسند الإمام أحمد: حديث معاذ بن جبل، 345/36، حديث رقم (22016).

(3) الفتاوى الكبرى: 634/6.

(4) المرجع السابق. 635/6.

من العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، فهلا جعلتم هذه الصفات حقيقة واحدة؟!

ويؤيد هذا الرازي حيث يقول: «إن مفهوم كون الشيء مُرَجَّحًا غير مفهوم كونا مُؤَثَّرًا، وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة. ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علم، وقد التزمه أبو سهل الصعلوكي وهو الوجه ليس إلا»⁽¹⁾.

وهذا كلام واضح، إما القول بتعدد الصفات من علم وقدرة ويلزمها تعدد الكلام وتعلقه بالمشيئة والإرادة وكذلك بقية الصفات من علم وإرادة، أو القول بعدم تعدد الكلام ويلزمه عدم تعدد الصفات، وهذا لا يرضاه الأشاعرة لكونهم يثبتون سبع صفات، والقول بتعدد الصفات وتعدد الكلام أنسب، وهو الصحيح لكونه يوافق ظاهر القرآن والسنة قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَفِدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٦٦﴾﴾ [سورة الكهف: 109].

والقول بوحدة الكلام كما يقول الأمدي -وهو على نحو قول الفيلسوف في المبدأ الأول- حيث قضى بوحده وإن تكثرت أسماءه بسبب سلوب وإضافات وأمور لا توجب صفات زائدة على الذات⁽²⁾.

الخامس: أنه سبحانه قال: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [سورة النساء: 163] وقال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [سورة النساء: 164] وهذا يدل على أمور: على أنه يكلم العبد تكليمًا زائدًا على الوحي ومن قال: إنه معنى واحد قائم بالذات فإنه لا فرق بين العام وما لموسى عليه السلام. وقد فرق سبحانه في (الشورى) بين الإيحاء وبين التكليم من وراء حجاب وبين إرسال رسول فيوحي بإذنه ما

(1) محصل أفكار المتقدمين، ص 169.

(2) غاية المرام في علم الكلام: ص 114.

يشاء⁽¹⁾.

السادس: قوله: يسمى كلام الله مجازاً فيقال له إن المجاز يصح نفيه، ونفي أن يكون القرآن الموجود كلام الله تعالى مخالفٌ للإجماع، يقول الباقلاني: «والباري سبحانه حي، لا يستحيل عندنا وعندكم أن يكون قائلاً متكلماً فوجب أن يكون وصفه لنفسه بالقول محمولاً على الحقيقة دون المجاز. ولأنه لو جاز أن يكون وصفه لنفسه بالقول مجازاً ومقيساً على هذه الأمور لوجب أن يكون وصفه لنفسه بالإرادة والعلم والقدرة مجازاً واتساعاً، وعلى معنى أنه فاعل فقط وأن الأشياء لا تتعذر عليه قياساً على هذه المجازات التي ذكرتموها»⁽²⁾.

وقال الإمام أبو عمرو الداني: «وسامع كلامه منه تعالى بلا واسطة، ولا ترجمان كجبريل وموسى ومحمد ﷺ سمعه من الله غير متلو ولا مقروء، فهو القائل ﷺ لموسى التلويح: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [سورة طه: 14]، وكذلك قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 164] [النساء: 164]، فأكد الفعل بالمصدر الذي يزيل المجاز، ويوجب الحقيقة»⁽³⁾.

السابع: القول بأن القرآن الموجود عبارة عن كلام الله يؤول إلى أن القرآن مخلوق وهو ما صرح به الرازي، وأن لا خلاف مع المعتزلة حول حدوثه. وبعض الأشاعرة يوافق للمعتزلة بأن هذا القرآن المتلو المسموع مخلوق⁽⁴⁾.

وقد صرح بعض الأشاعرة بخلقه، ومنهم من استخدم حدوثه بدلاً من خلقه لكون الحدوث ورد في القرآن وإن كان معنى الحدوث في القرآن مخالفاً لمرادهم، والتصريح بالخلق

(1) الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن، 71-75.

(2) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: للباقلاني، ص 274.

(3) الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات: عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (المتوفى: 444هـ)، تحقيق: دغش بن شبيب العجمي، (دار الإمام أحمد، الكويت، ط1، 1421هـ-2000م)، 1/153.

(4) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي (ت558هـ) 2/544.

مخالف علناً لموقف السلف، ومن أقدم من قال بخلقه من الأشاعرة بن فورك حيث يقول: «إذا تكلم الله بالوحي أنه يتجدد له كلام ولكنه يتجدد إسماع وإفهام بخلق عبارات ونصب دلالات بها يفهم الكلام ثم يقال على طريق السعة والمجاز لهذه العبارات كلام من حيث أنها دلالات عليه»⁽¹⁾.

وكذلك قال بخلق القرآن الجويني، إذ يقول: «فإن معنى قولهم - أي المعتزلة - (هذه العبارات كلام الله) أنها حُلِّقَ ونحن لا ننكر أنها خلق الله»⁽²⁾.

وقال شارح جوهرة التوحيد: «إن القرآن مخلوق ولا يقال: القرآن مخلوق إلا في حلقة التعليم»⁽³⁾، وكذلك ابن المنير في "حاشيته على الكشاف" للزمخشري⁽⁴⁾، ومن المتأخرين ابن عاشور في تفسيره حيث يقول: «أمسك بعض أئمة الإسلام عن التصريح بحدوثه أو بكونه مخلوقاً، في مجالس المناظرة التي غشيتها العامة»⁽⁵⁾، وهذا التحول عند الأشعرية بدأ بالتدرج ابتداء من الباقلاني إلى أن وصل إلى التصريح بخلق القرآن من بعض أعلامهم.

وقولهم أن القرآن حكاية عن كلام الله أو عبارة لا يصح «بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف؛ لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً، لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً. وهو كلام الله؛ حروفه، ومعانيه؛ ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف»⁽⁶⁾.

وقد أنكر السلف على من قال ذلك قال الإمام الآجري: «من قال: إن هذا القرآن الذي يقرؤه الناس، وهو في المصاحف حكاية لما في اللوح المحفوظ، فهذا قول منكر، ينكره العلماء يقال لقائل هذه المقالة القرآن يكذبك، ويرد قولك، والسنة تكذبك وترد قولك قال

(1) مشكل الحديث وبيانه: ابن فورك، ص 404.

(2) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني، ص 117.

(3) تحفة المرید على جوهرة التوحيد: البيجوري، ص 107.

(4) حاشية ابن المنير على الكشاف: سورة الإسراء، آية 88.

(5) التحرير والتنوير: لابن عاشور 38/6.

(6) شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية: مُجَدِّد خليل هراس، ص 18.

الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾
[سورة التوبة:6]، فأخبر الله تعالى: إنه إنما يسمع الناس كلام الله، ولم يقل: حكاية كلام
الله»⁽¹⁾.

قال الإمام الطحاوي: «وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولاً، وأنزله على
رسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس
بمخلوق ككلام البرية»⁽²⁾.

الثامن: أنه قول مبتدع خرق به الإجماع كما قال الشهرستاني: «فأبدع الأشعري قولاً
ثالثاً وقضى بحدوث الحروف، وهو خرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا
حقيقة وهو عين الابتداع»⁽³⁾. وقول الشهرستاني يعبر عما استقر عليه مذهب الأشاعرة لا
أنه قول الأشعري. يقول د البدوي من أين استقى الشهرستاني هذا العرض هذا ما لا
تستطيع أن تجيب عنه المؤلفات الباقية لدينا للأشعري ثم يحاول الدكتور بدوي أن يعمل
مخرجاً للشهرستاني فيقول: «فلا بد أنه نقله عن مؤلفات أخرى»⁽⁴⁾.

أما إثبات الصوت فقد وردت أحاديث صحيحة في ذلك، منها حديث أبي سعيد
الخدري رضي الله عنه مرفوعاً يقول الله: ((يقول الله عز و جل يوم القيامة يا آدم يقول لبيك ربنا
وسعديك فينادى بصوت إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثنا إلى النار قال يارب وما
بعث النار؟ قال من كل ألف - أراه قال - تسعمائة وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل
حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد))⁽⁵⁾.

وقال الإمام البخاري: «باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا

(1) الشريعة: للآجري، 535/1.

(2) شرح الطحاوية: لأبن أبي العز، 127/1.

(3) نهاية الأقدام في علم الكلام: ص 109.

(4) مذاهب الإسلاميين: د عبد الرحمن بدوي، 547/1.

(5) صحيح البخاري: باب ﴿وترى الناس سكارى﴾، 97/6 رقم (4741).

لِمَنْ أذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ
 الْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾ [سورة سبأ: 23]، " ولم يقل ماذا خلق ربكم وقال جل ذكره: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي
 يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [سورة البقرة: 255] وقال مسروق عن ابن مسعود إذا تكلم الله
 بالوحي سمع أهل السموات شيئاً فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ونادوا (ماذا
 قال ربكم قالوا الحق ﴿ . ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أنيس قال سمعت النبي صلى
 الله عليه و سلم يقول (يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من
 قرب أنا الملك أنا الديان ⁽¹⁾ .

وأيد ذلك في كتابه "الأدب المفرد"⁽²⁾، وكتابه خلق "أفعال العباد"، وعزز ذلك بقول
 الإمام أحمد فذكر حديث: ((يحشر الله العباد، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه
 من قرب: أنا الملك، أنا الديان))، قال أبو عبد الله: «وفي هذا دليل أن صوت الله لا
 يشبه أصوات الخلق، لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وأن
 الملائكة يصعقون من صوته، فإذا نادى الملائكة لم يصعقوا، وقال ﷺ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ
 أَنْدَادًا﴾ [سورة البقرة: 22] فليس لصفة الله ند، ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في
 المخلوقين»⁽³⁾.

فما بعد هذا البيان من بيان؟ فقد جمع الإمام البخاري بين قول الرسول ﷺ ورأيه
 ورأي الإمام أحمد.

وقال الإمام ابن أبي عاصم: «باب ذكر الكلام والصوت واشخص وغيره

(1) صحيح البخاري: كتاب التوحيد، 141/9 حديث رقم (7481)، معلقاً وموصولاً في "الأدب المفرد" كما في
 الحاشية التي تليها.

(2) صحيح الأدب المفرد: مُجَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ): حقق
 أحاديثه وعلق عليه: مُجَّد ناصر الدين الألباني، (دار الصديق للنشر والتوزيع، ط4، 1418هـ-1997م)، ص371.

(3) خلق أفعال العباد: للإمام البخاري، ص98. وانظر الأسماء والصفات: للبيهقي 29/2. وشرح السنة: للبخاري
 141/15.

ذلك»⁽¹⁾.

وقال الإمام أبو العباس أحمد بن سريج إمام الشافعية: «وإثبات الكلام بالحرف والصوت، وكلامه تعالى لجبريل والملائكة ... ولآدم، ولموسى، ومُحَمَّد، والشهداء، وللمؤمنين عند الحساب، وفي الجنة، ونزول القرآن إلى سماء الدنيا، وكون القرآن في المصاحف، وما أذن الله بشيء إذنه لنبي يتعنى بالقرآن ... وصعود الأقوال والأعمال والأرواح إليه ...» إلى أن قال: «لا نقول بتأويل المعتزلة والأشعرية، والجهمية، والملحدة، والمجسّمة»⁽²⁾.

وغيرهم من الأعلام وكذلك بعض أهل الكلام أثبتوا أن كلام الله بحرف وصوت.

وقال الكلاباذي⁽³⁾: «وقالت طائفة منهم -أهل الكلام - كلام الله حروف، وصوت وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا كذلك مع إقرارهم أنه صفة لله تعالى في ذاته غير مخلوق».

وقال الرازي: «واعلم أن الأستاذ أبا بكر بن فورك⁽⁴⁾ زعم أنا إذا سمعنا هذه الحروف والأصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى»⁽⁵⁾.

وقال الأمدي: نعم لو قيل: إن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا كما

(1) السنة: أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، المحقق: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، ص 225.

(2) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، (مكتبة ابن تيمية، مصر، ط 1، 1408هـ-1988م)، 41/5-42.

(3) أبو بكر مُحَمَّد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، البخاري الحنفي (المتوفى: 380هـ). انظر: ذم الكلام وأهله، للهروري. مجموع الفتاوي: 136/5.

(4) أبو بكر ابن فورك: الأستاذ أبو بكر مُحَمَّد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصيلي الأديب النحوي الواعظ الاصبهاني؛ أقام بالعراق مدة يدرس العلم، ثم توجه إلى الري فسمعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور و التمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبنى له بها مدرسة ودارا، وأحيا الله تعالى به أنواعا من العلوم، ولما استوطنها وظهرت بركاته على جماعة المتفقهة وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف. وفيات الأعيان، 272/4.

(5) مفاتيح الغيب: 15/ 182.

أن ذاته وصفاته ليس كذاتنا وصفاتنا - كما قال بعضُ السلف - فالحقُّ أن ذلك غير مستبعد⁽¹⁾.

ولا يلزم من إثبات الصوت إثبات الحلق واللسان كما يظن المتكلمون؛ فعدم أداة الكلام لا يمنع ثبوت الكلام، كما قال الإمام أبو القاسم الأصفهاني: «فصل الدليل على أن القرآن منزل . وهو ما يقرأه القارئ خلافاً لمن يقول كلام الله ليس بمنزل ، ولا حرف ، ولا صوت فإن قيل : المتكلم بحرف وصوت يحتاج إلى أدوات الكلام ، فقل : عدم أداة الكلام لا يمنع من ثبوت الكلام ، كما أن عدم آلة العلم لا يمنع من ثبوت العلم.

دليل أهل السنة: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة:6]، والمسموع إنما هو الحرف والصوت لأن المعنى : لا يسمع، بل يفهم. يُقَالُ فِي اللُّغَةِ: سَمِعْتَ الكلام وفهمت المعنى ، ولا تقول سمعت المعنى فلما قال: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ﴾ [سورة التوبة:6] دل أنه حرف وصوت⁽²⁾.

وقال أيضاً: «وقال تعالى : ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا﴾ [سورة الأحقاف:29] [الأحقاف:29]، وإنما ينصت إلى الحروف والأصوات».

وقال: «ومن الدليل قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ﴾ [الإسراء:88] وهذا عند جميع أهل اللغة إشارة إلى شيء حاضر وما في النفس لا يصح الإشارة إليه، ولأن الله تعالى قد تحدى العرب بأن يأتوا بمثله ولا يتحداهم إلا بما سمعوه من الحرف والصوت . واختلف المتكلمون في حد المتكلم فقالت الأشعرية: حد المتكلم من قام الكلام بذاته ، وقالت المعتزلة : حد المتكلم من وجد منه الحرف

(1) غاية المراد: ص 137. الأمدى وآراؤه الكلامية للدكتور الشافعي، ص 280.

(2) الحجة في بيان المحجة: الإمام أبو القاسم إسماعيل بن نُجْد التيمي الطلحي الأصبهاني، 431/1.

والصوت»⁽¹⁾.

وقد وضع الإمام الجويني (الأب) هذه المسألة إذ يقول: «والتحقيق هو أن الله تعالى قد تكلم بالحروف كما يليق بجلاله وعظمته فإنه قادر والقادر لا يحتاج إلى جوارح، ولا إلى لهوات، وكذلك له صوت كما يليق به، يسمع، ولا يفتقر ذلك الصوت المقدس إلى الحلق والحنجرة كلام الله تعالى كما يليق به، وصوته كما يليق به، ولا ننفي الحروف ولا الصوت عن كلامه سبحانه لافتقارهما منا إلى الجوارح واللهوات، فإنهما من جناب الحق تعالى لا يفتقران إلى ذلك، وهذا ينشرح الصدر له ويستريح الإنسان به من التعسف، والتكلف بقوله هذا عبارة عن ذلك»⁽²⁾.

وقال الحافظ تقي الدين المقدسي في عقيدته: «وقول القائل بأن الحرف والصوت لا يكون إلا من مخارج باطل محال. قال الله ﷻ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [سورة ق:30]. وكذلك قال إخباراً عن السماء والأرض أنهما ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت:11] فحصل القول من غير مخارج ولا أدوات. وروي عن النبي ﷺ: أنه كلمه الذراع المسمومة". وصح أنه سلم عليه الحجر»⁽³⁾.

والشهرستاني لم يفرق بين السلف والحنابلة، وجعل لهم قولاً واحداً، وإن كان عليه ملاحظات بمزج كلام الله بالروحانيات: «قالت السلف والحنابلة: قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله، فيجب أن يكون

(1) الحجة في بيان المحجة: أبو القاسم الأصبهاني، 516/2.

(2) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد: عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، أبو محمد (المتوفى: 438هـ) تحقيق: أحمد معاذ بن علوان حقي، (دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م)، ص78.

(3) عقيدة الحافظ تقي الدين: عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي الدمشقي الحنبلي، أبو محمد، تقي الدين (المتوفى: 600هـ)، تحقيق: عبد الله بن محمد البصري، (مطابع الفردوس، الرياض، ط1، 1411هـ-1990م)، ص76.

الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله...»⁽¹⁾.

ثم قال عن السلف والحنابلة: «بل هم عرفوا يقينا أن الله تعالى قولاً وكلاماً وأمرًا وأن أمره غير مخلوق»⁽²⁾.

ثم قال عنهم: «وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء، والكتابة والمكتوب، ويحكمون بأن القراءة التي هي صفتنا وفعلنا غير المقروء، والذي ليس هو صفة لنا ولا فعلنا ... وأن موسى سمع كلام الله كجر السلسلة»⁽³⁾.

ونخلص إلى أن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت متعلق بمشيئته يليق بجلالته وعظمته، ليس مثل كلامنا، كما هو ظاهر السمع، ومن كلامه القرآن الكريم، فيشمل اللفظ والمعنى، بخلاف المعتزلة الذين حصروه في اللفظ، أو الأشاعرة الذين حصروه في المعنى.

(1) نهاية الأقدام في علم الكلام: ص 109.

(2) المرجع السابق.

(3) نهاية الأقدام في علم الكلام: ص 110.

المبحث السابع صفة الوجه واليد والعين

تمهيد:

تنقسم الصفات إلى: صفات سمعية عقلية أي وردت بالسمع، ويمكن إثباتها بالعقل كصفة العلم. وإلى صفات سمعية لا تثبت إلا بالسمع. ومن هذه الصفات الوجه، واليد، والعين. وأول من تأولها الجهمية، والمعتزلة، ثم متأخري الأشاعرة الذين جمعوا بين التأويل والتفويض، ونسبوا التفويض إلى السلف؛ وحجتهم في تأويلها أن ظاهرها أعضاء وجوارح تستلزم التجسيم.

واختلف الأشاعرة هل لله تعالى صفة زائدة غير السبع؟ فمنعه بعضهم مقتصراً على أنه لا دليل عليه فيجب نفيه وهذا ضعيف ونحن مكلفون بكمال المعرفة؛ فلو كان له صفة غيرها لعرفناها، والجواب منع التكليف بكمال معرفته؛ إذ هو بقدر وسعنا... وأثبت بعض المتكلمين صفات اختلف فيها⁽¹⁾، ذكر منها صاحب "المواقف" إحدى عشر صفة - منها اليد، والعين، والوجه - أثبتها ابن كلاب، وأبو الحسن، والباقلاني، وابن فورك⁽²⁾.

وهذه الصفات اثبتها السلف لثبوتها بالقرآن والسنة وبصور مختلفة تمنع المجاز ورأوا أن إثباتها لا يستلزم التشبيه لأنها صفات مضافة لله تعالى تليق بجلاله وعظمته وليس كصفاتنا ولقد تأول الزمخشري والرازي هذه الصفات فلننظر إلى وجه تأويلها.

(1) المواقف: ص154.

(2) انظر: مقالات الإسلاميين: 1/173. المواقف: ص154-167. شرح المواقف: 8/198-129. شرح

المقاصد: 4/174.

المطلب الأول

صفة الوجه

قال تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: 27] [الرحمن: 27].

أولاً: تأويل صفة الوجه في الكشف:

يقول الزمخشري الوجه بالذات فيقول عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ

رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [سورة الأنعام: 52]: «والوجه يعبر به عن ذات الشيء وحقيقته»⁽¹⁾.

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ «وَيَبْقَى

وَجْهُ» [سورة الرحمن: 27] ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون:

أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان، و﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: 27] صفة الوجه. وقرأ عبد الله: (ذي) على: صفة ربك. ومعناه: الذي يجله الموحدون عن التشبيه بخلقه وعن أفعالهم»⁽²⁾.

وقال عند قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: 88]

[القصص: 88] «إِلَّا وَجْهَهُ إِلَّا إِيَّاهُ. والوجه يعبر به عن الذات»⁽³⁾.

ثانياً: تأويل صفة الوجه في مفاتيح الغيب:

كذلك الرازي أول صفة الوجه بحجة أن إثباتها تجسيم وتركيب ينافي الوحدانية

فيقول: «المجسمة تمسكوا في إثبات الأعضاء لله تعالى بقوله يريدون وجهه وسائر الآيات

(1) الكشف: 27/2.

(2) المرجع السابق، 446/4.

(3) المرجع السابق، 473/3.

المناسبة له مثل قوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [سورة الرحمن: 27]. وجوابه أن قوله ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 1] يقتضي الوجدانية التامة، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء، فثبت أنه لا بد من التأويل، وهو من وجهين: الأول: قوله يريدون وجهه المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم، كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل، والثاني: أن من أحب ذاتا أحب أن يرى وجهه، فرؤية الوجه من لوازم المحبة، فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا⁽¹⁾. وأول الوجه بالذات فيقول عند قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: 88] «لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء». ثم ذكر إلزاعات على من يثبت لله صفة الوجه⁽²⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 542/12

(2) المرجع السابق، 355/29.

المطلب الثاني

صفة اليد

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [سورة المائدة: 64]، وقال سبحانه: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ۗ أَسْتَكْبَرْتَ ۖ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ [سورة ص: 75].

أولاً: تأويل صفة اليد في الكشف:

- 1- مجاز عن الجود والبخل ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولو أعطى أقطع ولو إلى منكبه عطاءً جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال وتثنية اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: 64] ليكون رداً لقولهم وإنكاره أبلغ وأدل على غاية السخاء ونفي البخل؛ لأن غاية ما يبذله السخي بيديه جميعاً⁽¹⁾.
- 2- إن ذا اليدين يباشر أعماله بيده، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرها حتى قيل في عمل القلب: هو من عمل يديك⁽²⁾، وذلك عند قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ۗ﴾ [سورة ص: 75].
- 3- إنه من باب التخيل وما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هنز ولكن وقع على الخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة وأن أكثر كلام الله

(1) الكشف: 656/1.

(2) المرجع السابق، 105/4.

والأنبياء من التخيلات التي تزل بها الأقدام⁽¹⁾، وذلك عند قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ

جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [سورة الزمر: 67].

ويرفض تأويل اليد بالنعمة وأنه من ضيق العطن فيقول: «التفسير بالنعمة والتمحل للتثنية من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام»⁽²⁾.

ثانياً: تأويل صفة اليد في مفاتيح الغيب:

أما الرازي في مفاتيح الغيب رأى أن لجمهور الموحدين في لفظ اليد قولين:

الأول: التفويض، فالقرآن دل على إثبات اليد لله تعالى، آمننا به والعقل يمنع أن تكون يد الله جسمًا مخصوصًا وعضوًا مركبًا من الأجزاء والأبعاض، فأما اليد وما حقيقتها فوضنا معرفتها إلى الله تعالى ونسب هذا القول إلى السلف.

الثاني: التأويل، يرى أن اليد تطلق على معانٍ كثيرة، منها الجارحة والنعمة والقوة وشدة العناية وذكر عدة تأويلات.

1- كناية عن الجود على سبيل الكمال، موافقا لما قاله الزمخشري⁽³⁾، وذلك عند

قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: 64].

2- كناية عن شدة العناية، وهذا أيضا موافق للزمخشري، وحاول التخلص من

التثنية عند تأويل اليد بالقدرة أو النعمة على أن النعمة جنس وتحت أنواع لا نهاية لها، وهي: نعمة الدنيا والدين، أو النعم الظاهرة والباطنة⁽⁴⁾، وذلك عند

قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [سورة ص: 75].

(1) المرجع السابق، 143/4.

(2) الكشاف: 52/3.

(3) مفاتيح الغيب: 396/12.

(4) المرجع السابق، 413-412/26.

المطلب الثالث

صفة العين

قال تعالى: ﴿أَنْ أَقْذِفِهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوُّ لِي وَعَدُوُّ لَهُ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [سورة طه: 39]، وقال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَنْ كَانَ كُفْرًا﴾ [سورة القمر: 14].

أولاً: تأويل صفة العين في الكشاف:

أولها الزمخشري بالحفظ عند قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [سورة طه: 39] «أي لترى ويحسن إليك وأنا مراعيك وراقبك، كما يراعى الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به، وتقول للصانع: اصنع هذا على عيني أنظر إليك لئلا تخالف به عن مرادى وبغيتي»⁽¹⁾.

وقال عند قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة الطور: 48] «﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة الطور: 48] أي: حيث نراك ونكلوك»⁽²⁾.

ثانياً: تأويل صفة العين في مفاتيح الغيب.

أما الرازي فقد أولها بالحفظ كالزمخشري وأنه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها من وجوه⁽³⁾، وذلك عند قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَنْ كَانَ كُفْرًا﴾ [سورة القمر: 14]. وقوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ﴾ [سورة هود: 37]، فقال: «أحدها: أنه يقتضي أن يكون لله تعالى أعين كثيرة. وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [سورة طه: 39]

(1) الكشاف: 63/3.

(2) المرجع السابق، 415/4.

(3) مفاتيح الغيب: 17/ 178.

وثانيها: أنه يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل.

وثالثها: أنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزها عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض، فوجب المصير فيه إلى التأويل، وهو من وجوه:

الأول: أن معنى بأعيننا أي بعين الملك الذي كان يعرفه كيف يتخذ السفينة، يقال فلان عين على فلان نصب عليه ليكون منفحفا عن أحواله ولا تحول عنه عينه.

الثاني: أن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه، فلما كان وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط، فلماذا قال المفسرون معناه بحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك»⁽¹⁾.

وأيد ذلك عن القفال والقاضي عبد الجبار عند قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [سورة طه: 39] قال القفال: لترى على عيني أي على وفق إرادتي، ومجاز هذا أن من صنع لإنسان شيئا وهو حاضر ينظر إليه صنعه له كما يجب ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه فكذا هاهنا وفي كيفية المجاز قولان:

الأول: المراد من العين العلم أي ترى على علم مني ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه.

الثاني: المراد من العين الحراسة وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازا وهو كقوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَصَمُّ وَأَرَى﴾ [سورة طه: 46] [طه: 46]. ويقال: عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحياطة، قال القاضي: ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى

(1) مفاتيح الغيب: 17 / 344.

عَيْنِي ﴿ [سورة طه: 39] الحفظ والحياطة كقوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ۗ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ﴾ [سورة طه: 40] [طه: 40]، فصار ذلك كالتفسير لحياطة الله تعالى له»⁽¹⁾.

وجمَّع الرازي هذه التأويلات في سياق واحد يهدف إلى الاستمزاز من إثبات هذه الصفات، فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه ويكون عليها عيون كثيرة، وجنب واحد، ويكون عليه أيد كثيرة، وساق واحد، ومعلوم أن هذه الصورة، أقبح الصور ولو كان هذا عبداً لم يرغب أحد في شرائه فكيف يقول العاقل: إن رب العالمين موصوف بهذه الصورة؟⁽²⁾.

تعليق الباحث:

هذه الصفات تأولتها الجهمية والمعتزلة بحجة أن ذا العين والوجه واليد لا يكون إلا جسماً، قال القاضي عبد الجبار: وقد تعلقوا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: 88] قالوا فأثبت لنفسه الوجه وذو الوجه لا يكون إلا جسماً وجوابنا عن هذا ان المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه⁽³⁾، وأما الأشاعرة فقد أثبتتها المتقدمون كالأشعري⁽⁴⁾ والباقلاني⁽⁵⁾، وابن فورك⁽⁶⁾، والبيهقي. أما المتأخرون فقد تتأولوها بنفس حجة المعتزلة⁽⁷⁾. أو فوضها.

(1) المرجع السابق، 48/22.

(2) مفاتيح الغيب: 200/26.

(3) شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار ص 151.

(4) انظر: الإبانة: ص 120. مقالات الإسلاميين: ص 226. تبين كذب المفتري: لابن عساكر ص 157-158.

(5) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ص 268.

(6) انظر: مشكل الحدث: ابن فورك، ص 127.

(7) أصول الإيمان: للبغدادي ص 89-91 الغنية: للمتولي ص 33. أساس التقديس: للرازي ص 91-99. غاية المرام: للامدي، ص 137 المواقف: للإيجي، 144/3.

قال البيجوري صاحب جوهرة التوحيد:

وكل نص أوهم التشبيهاً أوله أو فوض رم تنزيهاً⁽¹⁾.

وهذه الصفات أثبتها أثبتها أئمة الحديث فقد بوبوا أبواباً يؤكدون فيه هذه الصفات؛ إذ يقول الإمام البخاري: باب قول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص:88] وذكر تحت هذا الباب قول النبي ﷺ: ((أَعُوذُ بِوَجْهِكَ))⁽²⁾ ثم بوب بقوله⁽³⁾: «باب قول الله تعالى: ﴿وَلِئَصْنَعِ عَلِيٍّ عَيْنِي﴾ [سورة طه:39]، وقوله جل ذكره: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر:14]» وذكر بعده حديث ((إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه - وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية))⁽⁴⁾، فذكر الآيات التي فيها العين والوجه ثم تأكيدها بالأحاديث في نفس الموضوع تأييداً للإثبات.

وقال الإمام أبو داود: «باب الرد على الجهمية»⁽⁵⁾ وذكر أحاديث يثبت فيها صفة اليد وصفة النزول وغيرها.

وقال الإمام ابن ماجه: «باب فيما أنكرت الجهمية»⁽⁶⁾ وذكر أحاديث في الصفات منها: حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا أبو عبد الصمد عبد العزيز بن عبد الصمد قال: حدثنا أبو عمران الجوني، عن أبي بكر بن عبد الله بن قيس الأشعري، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: ((جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما

(1) شرح جوهرة التوحيد: للقاني، ص103.

(2) صحيح البخاري: 56/6.

(3) فتح الباري: 388/13.

(4) صحيح البخاري: كتاب التوحيد، 121/9، حديث رقم (7407).

(5) سنن أبي داود: 234/4.

(6) سنن ابن ماجه: 62/1.

، وما بين أن ينظروا إلى ربهم تبارك وتعالى إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن))⁽¹⁾ .
 وقال الإمام الترمذي: بعد حديث: ((إن الله يقبل الصدقة ويأخذها يمينه فيريها
 لأحدكم كما يربي أحدكم مهره حتى إن اللقمة لتصير مثل أحد وتصديق ذلك في كتاب الله
 عز و جل: ﴿هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ [سورة التوبة:104]،
 وَ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ﴾ [سورة البقرة:276]))⁽²⁾

وقد روي عن عائشة، عن النبي ﷺ نحو هذا. وقد قال غير واحد من أهل العلم في
 هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات: ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة
 إلى السماء الدنيا، قالوا: قد تثبت الروايات في هذا ويؤمن بها ولا يتوهم ولا يقال: كيف
 هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث:
 أمرها بلا كيف.

وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات
 وقالوا: هذا تشبيه، وقد ذكر الله ﷻ في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر، فتأولت
 الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده،
 وقالوا: إن معنى اليد هاهنا القوة.

وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع
 كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه، وأما إذا قال كما
 قال الله تعالى يد، وسمع، وبصر، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا
 يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

(1) المرجع السابق، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فيما أنكرت الجهمية، 66/1، حديث
 رقم (186).

(2) سنن الترمذي: أبواب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، 41/3، حديث رقم (662). وهو حديث حسن

البصير ﴿ [سورة الشورى: 11] ﴾⁽¹⁾.

وأثبتها الإمام أبو حنيفة فقال: «وله يد ووجه ونفس، ولا يقال يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيها إبطال الصفة، وهو قول أهل الاعتزال والقدر، ولكن يده صفة بلا كيف»⁽²⁾، وأن إثبات اليد ليس تشبيهاً إنما التشبيه إثبات يد كيد المخلوق لا إثباتها صفةً تليق بجلاله.

وقال الإمام أحمد: «من قال: يدٌ كيدي فقد شبه الله بخلقه، والله ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير»⁽³⁾.

وقال الإمام ابن خزيمة: «فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن، والعراق والشام ومصر، مذهبنا: أنا نثبت لله ما أثبتته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجهه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين، وعز أن يكون عدما كما قاله المبطلون»⁽⁴⁾.

وأنه لا فرق بين إثباتها وإثبات صفة العلم والسمع والبصر، فكما أن له سبحانه علماً غير علمنا، كذلك له وجه ويد وعين غير وجوهنا وأعيننا وأيدينا⁽⁵⁾.

وقال الإمام البغوي: «ويد الله صفة من صفات ذاته كالسمع، والبصر والوجه»⁽⁶⁾، و«قيل صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع

(1) سنن الترمذي: 41/3.

(2) شرح الفقه الأكبر: للمغنساوي، ص 120.

(3) المختار في أصول السنة: ابن البناء الحنبلي، ص 81.

(4) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل: ابن خزيمة، 26/1.

(5) «قال بن بطال في هذه الآية والحديث دلالة على أن الله وجهها وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التي نشاهدها من المخلوقين كما نقول إنه عالم ولا نقول إنه كالعلماء الذين نشاهدهم». انظر: فتح الباري: ابن حجر، 389-388/13.

(6) معالم التنزيل: 67/2.

والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان»⁽¹⁾.

وفرقوا بين ما ورد من آيات يُراد بها الصفات، وآيات ليس المقصود منها الصفات توضيحاً لمن أراد أن يلبس ويحمل آيات الصفات على غير محلها، قال بن فورك الأشعري: «وقد يضاف إليه اليد على معنى الملك والقوة والنعمة والقدرة أيضا فقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ﴾ [سورة ص: 75] وقوله ﷺ: ((خلق الله آدم يوم الجمعة بيده))⁽²⁾، فهو بمعنى الصفة لا يليق به معنى النعمة والقوة والملك، وكذلك قوله: ((كتب بيده على نفسه))⁽³⁾⁽⁴⁾.

وفرقوا بين خلق الله باليد وخلق بقوله كن فيكون قال الإمام الآجري: «باب الإيمان بأن الله ﷻ خلق آدم ﷺ بيده وخط التوراة لموسى بيده، وخلق جنة عدن بيده، وقد قيل: العرش، والقلم، وقال لسائر الخلق: كن فكان»⁽⁵⁾.

وقال الإمام البيهقي: «تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة، وهو في بعضها صفة ذات كقوله إلا رداء الكبرياء على وجهه، وهو ما في صحيح البخاري عن أبي موسى، وفي بعضها بمعنى من أجل كقوله ﴿إِنَّمَا نَطَعْمُكُمْ لُوجَهُ اللَّهِ﴾ [سورة الإنسان: 9]، وفي بعضها بمعنى الرضا كقوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [سورة الأنعام: 52]، ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [سورة الليل: 20]، وليس المراد الجارحة جزماً، والله أعلم»⁽⁶⁾.

(1) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: 298-299.

(2) المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م)، 444/2، حديث رقم (1922).

(3) سنن ابن ماجه: 353/5، حديث رقم (4295).

(4) مشكل الحديث وبيانه: ابن فورك، ص433.

(5) الشريعة: الإمام الآجري 1177/3.

(6) فتح الباري: ابن حجر، 398/13.

وعلق الإمام ابن حجر عن موقف البيهقي عندما ذكر موقف أهل الكلام من صفة العين بين مثبت ومتأول ومفوض، بأنه مال إلى ترجيح الإثبات؛ لأنه مذهب السلف، ويتأيد بما وقع في الحديث ((وَأَشَارَ بِيَدِهِ))⁽¹⁾، فإن فيه إيماء إلى الرد على من يقول: معناها القدرة صرح بذلك قول من قال إنها صفة ذات⁽²⁾. ومن أثبتها ابن مندة⁽³⁾، وابن بطة⁽⁴⁾... وغيرهم. ونسبوا تأويلها إلى الجهمية والمعتزلة وأهل الزيغ - كما ذكرنا عن أبي حنيفة-.

وقال الإمام الترمذي: «تأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد هاهنا القوة»⁽⁵⁾.

وقال أبو الحسين الملقب: «وأنكر جهم أن يكون لله تعالى يد»⁽⁶⁾.

وبوب أبو الحسن الأشعري فقال: «فصل في قول أهل الزيغ والبدع»⁽⁷⁾.

فقال: ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله **وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ**

وَالْإِكْرَامِ ﴿٧﴾ [سورة الرحمن: 27].

وأنكروا أن له يدين مع قوله سبحانه: **﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾** [سورة ص: 75].

وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله سبحانه: **﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾** [سورة القمر: 14].

(1) صحيح البخاري: كتاب التوحيد باب **﴿وَلْيُصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾**، وقوله جل ذكره: **﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾**، 121/9، حديث رقم (7407)، ذكر الدجال عند النبي صلى الله عليه و سلم فقال (إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه - وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية

(2) فتح الباري: 290/13.

(3) الرد على الجهمية، لأبي عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة العبدي (المتوفى: 395هـ) ص 217.

(4) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري المعروف بابن بطة العكبري (المتوفى: 387هـ) تحقيق عثمان عبد الله آدم الأثيوبي دار الراجعية للنشر، السعودية. 316/3.

(5) سنن الترمذي: 44/2 تعليقا على حديث رقم (662)

(6) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: ص 103.

(7) الإبانة في أصول الديانة: ص 14.

وزعموا جميعاً أنه لا يد له مع قوله **وَعَلَىٰ** ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: 64]،
 وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ ^ط أَتَكْبُرُتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ
 الْعَالِينَ﴾ [سورة ص: 75] .

وأكد أبو الحسن أنها صفات حقيقية بقوله: «بل واجب أن يكون قوله تعالى: ﴿مَا
 مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ ^ط﴾ [سورة ص: 75] إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير
 نعمتين إذا كانت نعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي، وهو
 يعني النعمتين»⁽¹⁾.

وقال عن النَّظَام الذي أنكر حقيقتها «وكان يقول: ذكر الله سبحانه وتعالى الوجه
 على جهة التوسع لا أن له وجهها في الحقيقة، وإنما معنى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [سورة
 الرحمن: 27] ويبقى ربك، ومعنى اليد النعمة»⁽²⁾.

وشهد ممن تأولها من متأخري الأشاعرة على أن الأولين أثبتوها قال الإمام الجويني في
 الإرشاد: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى،
 والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة،
 وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»⁽³⁾.

ورد عليهم بتأويلهم للصفات الفعلية والتفريق بينها وبين ما يثبتونه فيقول: «ومن
 سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات - يعني صفات اليدين والعين والوجه -
 بظواهر هذه الآيات ألزمه سَوْقُ كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من

(1) الإبانة في أصول الديانة: ص 140.

(2) مقالات الإسلاميين: ص 105. وانظر: الشريعة، للأجري، 1177/3. نقض الإمام أبي سعيد على المريني
 الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد: ص 284.

(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 155.

الصفات تمسُّكًا بالظاهر»⁽¹⁾.

ومن شهد أن أبا الحسن الأشعري أثبتتها الرازي⁽²⁾ والإيجي⁽³⁾ والتفتازاني⁽⁴⁾.

ويرى الأمدي أن إثباتها جائز بشرط أن تكون مخالفة للمخلوقات، ومنعه من إثباتها الدليل القطعي لكونه يرى أن إثبات الصفات لا يكون إلا بالعقل، فيقول:

«فإن قيل بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات وأثبتناه بها من الصفات ليست على نحو صفاتنا ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا بل مخالفة لصفاتنا كما أن ذاته مخالفة لذواتنا، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ولا يسوق إلى التجسيم. فهذا وإن كان في نفسه جائزا لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلا قطعيا»⁽⁵⁾ مع أنه تأولها.

وأما قول الرازي: إن الظاهر غير مراد لكونه يقتضي أن نوحًا ﷺ يصنع السفينة فوق تلك الأعين كما يقال: كتبت بالقلم، فنرد عليه من كلامه حيث يقول:

«أن معنى ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ أي بعين الملك الذي كان يعرفه كيف يتخذ السفينة، يقال فلان عين على فلان نصب عليه ليكون منفحفا عن أحواله ولا تحول عنه عينه»⁽⁶⁾.

ولماذا لم يحملها على الظاهر بأنها تجري بعين الملك وإنما حملها على المفهوم المتبادر إلى الذهن، فإذا حمل معنى العين بالنسبة للملك مع الإنسان وأن هذا هو المفهوم الظاهر، فمن الأولى أن يحمل هذا المعنى بالنسبة لله ﷻ، والعرب تفهم من قول القائل: أنت بعيني أو أنت برأسي لا يقتضي أن تكون داخل العين أو الرأس بقدر ما يريد القائل: أنت تحت

(1) الشامل في أصول الدين: عبد الملك الجويني، تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، شهيد محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت) ص550.

(2) مفاتيح الغيب: 37/12.

(3) المواقف ص 153.

(4) شرح المقاصد. 174/4.

(5) غاية المرام، الأمدي، ص138.

(6) مفاتيح الغيب: 344/17.

حماتي وحفظي، ولا ينافي أن يكون للقائل عين، بل ما يقول حي: أنت في عيني إلا من له عين، وهذا مطرد في لغة العرب.

أما قوله: «إن إثبات هذه الصفات يستلزم وَصْفُ الله بأقبح صورة» هذا التصور للصفات أخذه من المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار: «ولولا ما ذكرناه وإلا لزم أن يكون له أعين كثيرة لأنه قال ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾، والمعلوم خلاف ذلك»⁽¹⁾، ولما فيه من الطعن في القرآن حيث وصف الله بما لا يليق به، وهل يعقل أن ظاهر القرآن الكريم كفر نعوذ بالله من الخذلان؛ لذلك حكم على أدلة القرآن بأنها ظنية الدلالة، وأن هدايته محصورة في الفروع، فقدم العقل على السمع والصواب أن المصدر الأول لمعرفة الله تعالى وصفاته هو القرآن والسنة لأن الله أعلم بنفسه، وكلامه أصدق قيلا وأحسن حديثا ويهدي للتي هي أقوم. وأعظمُ شيء يهدي إليه وَصْفُ الله بصفات الكمال.

أما وجود الجمع والإفراد بالنسبة لصفة العين والوجه فليس فيه ما يمنع ثبوت هذه الصفات، فالمفرد يراد بها جنس اليد، وأما الجمع يراد منها التثنية كقوله تعالى: ﴿فَقَدَّ صَعَتٌ قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة التحريم:4] وإضافة الجمع للجمع لا يدل على أيد كثيرة، فهو مثل قوله تعالى: ﴿فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [سورة الشورى:30]، وأما حمل اليد في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [سورة ص:75] مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَلَائِكَةٌ﴾ [سورة يس:71] فهناك فرق بين الآية الأولى والثانية، فالآية الأولى أضاف فيها الفعل إلى نفسه، وفي الثانية أضافه إلى اليد. والآية الأولى وردت بصيغة التثنية وعُدِّي الفعل بالباء، والآية الثانية وردت بصيغة الجمع ولم تتعد. ومادام أنه قد وردت نصوص صريحة في إثبات اليد كصفة لله ﷻ وأثبتها سلف الأمة وردوا على من عطلها فتكون محكمة، وورودها بصيغة الجمع أو الإفراد تكون متشابهة فنردها للمحكم فتصير محكمة.

(1) شرح الأصول الخمسة: ص151.

أما ذكر العين جمعًا وإفرادًا فهو لا يناقض أن الله وَعَبَّكَ له عينين. يقول الزمخشري:
«وجمع العين لأنّ الضمير بلفظ ضمير الجماعة»⁽¹⁾.

ويقول الرازي: «قال ههنا ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ وقال في مواضع آخر ﴿وَلُتُصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾
[سورة طه: 39] نقول لما وحد الضمير هناك وهو ياء المتكلم وحده وحد العين ولما ذكر هاهنا
ضمير الجمع في قوله بِأَعْيُنِنَا وهو النون جمع العين وقال بِأَعْيُنِنَا هذا من حيث اللفظ»⁽²⁾.

فذكرُ العين مفردة لا يدل على أنها عين واحدة، فإن ما يصنع بالاثنتين قد ينسب
إلى الواحد؛ تقول: رأيت بعيني، وسمعت بأذني، والمراد: عينا، وأذناي⁽³⁾.

وإذا كانت صفة العلم والقدرة لا تعرف بالحد وإنما بالرسم قال الدسوقي الأشعري في
حاشيته على السنوسية الكبرى: واعلم أن أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة
لتمييز بعضها عن بعض لا حدود بذاتياتها لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته
فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات⁽⁴⁾.

وقال البيجوري الأشعري: «وقدرة أي وواجب الوجود له قدرة فهو معطوف على
الوجود وهي لغة القوة والإستطاعة كما قاله المؤلف في كبره وعرفها صفة أزلية قائمة بذاته
تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وهذا رسم لا حد حقيقي وهكذا سائر التعاريف لسائر
الصفات لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته أي حقيقة ذلك إلا هو»⁽⁵⁾

ويعرفون صف الحياة بأنها صفة أزلية توجب صحة العلم والإرادة أو صفة أزليه
قائمة بذات الله تعالى تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك. ويعرفون صفة السمع
والبصر: بأنهما صفتان أزليتان قائمتان بذاته تعالى ينكشف بهما كل موجود ذاتا كان أو

(1) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل = تفسير الزمخشري: 415/4.

(2). مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) = تفسير الرازي: 28/ 229.

(3) شرح الواسطية: د. محمد خليل هراس، ص 115.

(4) حاشية للدسوقي على أم البراهين: ص 99.

(5) تحفة المرید للبيجوري، ص 63.

صفة⁽¹⁾

يقول مُجَدُّ السباعي بعد تعريفه لصفة السمع والبصر (وغاية الأمر أن تعاريف صفاته-تعالى-إنما أفادت تمييز بعضها عن بعض، ولم تفد كنه الحقيقة لأن كنه الحقيق غير معلوم لنا والأقدمون لا يشترطون أن يكون التعريف مساويا للمعرف، بل يكتفون بما يحصل به التمييز فالواجب ثبوت صفاته من غير معرفة الكنه على وجه يخالف صفات المخلوقات ليس كمثله شيء وهو السميع البصير⁽²⁾)

فإذا عرف السمع بأنه صفة تنكشف بها الأصوات أي أنه لم يُعرف بالحد الأرسطي وإنما بما يميزه عن غيره، وهذا ما يقوله أهل الإثبات في اليد، وقد يقال لهم لا نفهم من إنكشاف الصوت إلا تغيرا واستقبالا للموجات الصوتية لترجم في الدماغ، فإن قال إنه إنكشاف خاص بالله فكذلك يقال له يد خاصة بالله تعالى كتب بها التوراة وخص الله بها خلق آدم ﷺ ومن خصوصياتها الأصابع والقبض والبسط والطي والغرس وعليه فلا حجة للمتأولين أو أهل التفويض على أهل الإثبات عندما يطالبونهم بتعريفها أو أنها لا تعرف إلا بالجراحة⁽³⁾. فإثبات الأشياء غير متوقف على تصور حقائقها فيكفي ما يميزها عن غيرها أو بذكر ضدها أو ما يفهم من معنى مشترك كلي يختلف بحسب الإضافة.

قال ابن قتيبة رحمته الله: «فإن قال لنا: ما اليدان ههنا قلنا هما اليدان اللتان تعرف الناس، كذلك قال ابن عباس في هذه الآية: (اليدان اليدان)، وقال النبي ﷺ: ((كلتا يديه يمين)) فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين ههنا نعمة أو نعمتين وقال: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص:75] فنحن نقول كما قال الله تعالى، وكما قال رسوله ﷺ، ولا نتجاهل، ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به⁽⁴⁾.

(1) شرح نظم النورية في التوحيد الحسين بن مُجَدُّ الورثيلاني ص 248-249 دار الكتب العلمية

(2) حاشية مُجَدُّ السباعي على شرح الخريدة للدرديري ص 104

(3) انظر الانتصار للتدمرية ماهر امير عبدالكريم ص 354

(4) الاختلاف في اللفظ ابن قتيبة، ص 41

الفصل الرابع الصفات الفعلية

تمهيد:

يقسم علماء الكلام الصفات إلى قسمين رئيسيين: صفات ذاتية، وصفات فعلية: فالذاتية: هي التي لا يصح أن يوصف الله بضعدها كالقدرة والعلم والسمع والبصر. والفعلية: ما يجوز أن يوصف الله بضعدها كالرضا والرحمة والسخط والغضب(1).

والفرق واضح بين الصفة والفعل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومن المعلوم بصريح المعقول الفرق بين صفة الموصوف وبين فعل الفاعل أما الصفة فيعقل كونها لازمة للموصوف إما عينا كالحياة وإما نوعا كالكلام والإرادة ويعقل كونها عارضة لكن ذلك إنما يكون في المخلوق).

وأما الفعل فلا يعقل إلا حادثا شيئا بعد شيء وإلا فمن لم يحدث شيئا لا يعقل أنه فعل ولا أبدع سواء فعل بالإرادة أو قدر إنه فعل بلا إرادة ولو كان الفعل لا يحدث لم يعقل الفرق بينه وبين الصفة اللازمة إذ كلاهما معنى قائم بالذات لازم لها بعينه وما كان كذلك لم يكن فعلا لذلك الموصوف ولا يعقل كون الموصوف فعله(2).

فالفلاسفة والجهمية والمعتزلة والأشاعرة أنكروا قيام الصفات الفعلية بالذات ورأوا أنها تعود إلى صفة الإرادة أو القدرة أو العلم وألفاظها دالة على صدور أثر من آثار قدرة الله تعالى(3)، أو أنها مخلوقة ترجع إلى ثوابه أو عقابه، فيجعلونها من باب النسب والإضافة، و«أن الفعل عندهم هو المفعول والخلق هو المخلوق، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة الأعراف: 54]، وأمثاله: إن ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته بل حاله قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء لم يتجدد عندهم

(1) التعريفات للجرجاني، ص 175.

(2) الصفدية 146/2

(3) شرح الأسماء الحسنى، ص 40.

إلا إضافة ونسبة وهي أمر عدمي؛ لا وجودي»⁽¹⁾.

فمعنى استوائه على العرش خلقه للعرش والتكليم إسماع المخاطب، ومجيئه كشف الحجب بينه وبينهم. وهذه أمور منفصلة عن الله، مضافة إليه، ليست صفات قائمة به؛ لأنهم يرون استحالة قيامها بذات الله تعالى حتى لا يكون الله تعالى محلاً للحوادث لأن ما كان محلاً للحوادث فهو حادث. مع أن السلف لم يفرقوا بين الصفات الذاتية والفعلية فلم يفرقوا بين العلم والمجئى والقدرة والنزول من حيث الإثبات لكونها ثابتة بالقرآن أو السنة.

قال الإمام البغوي: «والإصبع المذكورة في الحديث صفة من صفات الله وَعَجَلِيَّ، وكذلك كل ما جاء به الكتاب أو السنة من هذا القبيل في صفات الله سبحانه وتعالى، كالنفس، والوجه والعين، واليد، والرجل، والإتيان، والمجئى، والنزول إلى السماء الدنيا، والاستواء على العرش، والضحك، والفرح»⁽²⁾.

ورغم نصر الرازي لرأي المتكلميين والفلاسفة بعدم التجدد إلا أن له قولاً معتمداً بتجدد الأفعال وحلول الحوادث بذات الله تعالى، وأن التجدد يلزم جميع الطوائف⁽³⁾. وأثبت لله تعالى صفة المحبة، وأن المكر المضاف إلى الله تعالى من المحكم، وإن كانت كتبه مليئة بتأويلها، والتي سنعرض منها في هذا الفصل مع تأويلات الزمخشري. وانظر مبحث تجدد الأفعال.

(1) مجموع الفتاوى بن تيمية، 378/5.

(2) شرح السنة: الإمام البغوي، 168/1.

(3) انظر: الفصل الثاني (مقدمات في الصفات)، المبحث الثالث (علاقة الصفات بالذات)، المطلب الرابع (تجدد الصفات)، ص 185.

المبحث الأول صفة العلو والاستواء

قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُهَا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾ [سورة الأعراف:54]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿١٨﴾ [سورة الأنعام:18]، وقال تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّنَ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ ﴿١٦﴾ [سورة الملك:16] .

أولاً: تأويل العلو والاستواء في الكشف:

يرى الزمخشري كما يرى أهل مذهبه أن العلو يستلزم المكان والجهة فيلزم من ذلك الجسمية، وقد تعالى الله عن المكان والمشاهدة⁽¹⁾ وأنكر تبعاً لذلك الرؤية فيقول: إن رؤية ما لا يجوز عليه أن يكون في جهة محال، وإن من استجاز على الله الرؤية فقد جعله من جملة الأجسام أو الأعراض⁽²⁾؛ لذلك أول الآيات التي تدل على العلو والاستواء بعدة وجوه:

1- تخصيص العلو بعلو القهر. والقول بعلو الذات تشبيهه وإلحاد في أسماء الله تعالى، فيقول عند قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ ﴿١﴾ [سورة الأعلى:1] تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي إلحاد في أسمائه، كالجبر والتشبيه ونحو ذلك، مثل أن يفسر الأعلى بمعنى العلو الذي هو القهر والاقْتَدَارُ، لا بمعنى العلو في المكان. وقال عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿١٨﴾ [سورة الأنعام:18] تصوير للقهر والعلو بالغبلة والقدرة، كقوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ

(1) الكشف: 369/4، 127.

(2) المصدر السابق، 170/1.

قَهْرُونَ ﴿ [سورة الأعراف: 127] (1).

2- تأويل رفع الله عيسى الصلوات إليه برفعه إلى سمائه ومقر ملائكته عند قوله تعالى: ﴿إِذْ

قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ رَافِعُكَ إِلَىٰ﴾ [سورة آل عمران: 55] (2).

3- تأويل فوقية الله تعالى، إما بإرسال العذاب من فوقهم أو بعلو القهر، وذلك عند قوله

تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [سورة النحل: 50]

فمعناه: يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علاقته برهم حالا منه

فمعناه: يخافون رهم عالياً لهم قاهراً، كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، ﴿وَإِنَّا

فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: 127] (3).

4- تأويل علوه في السماء بمن ملكوته في السماء لأنها مسكن ملائكته وشمّ عرشه

وكرسیه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيته (4).

5- حكاية عن معتقد الكفار؛ إذ يعتقدون أن الله في السماء عند قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ

مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [سورة الملك: 16].

6- تأويل العرش بالسرير وهو ما يردف الملك عند قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

أَسْتَوَىٰ﴾ [سورة طه: 5] فيقول: الاستواء على العرش (5) هو سرير الملك مما يردف

الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم

يقعد على السرير البتة ونحو قولك: يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنى إنه

(1) المصدر السابق، 11/2.

(2) الكشف: 394/1.

(3) المصدر السابق، 447/2.

(4) المصدر السابق، 585/4.

(5) الاستواء في آية البقرة عُدِّي ب (إلى) فيكون بمعنى القصد ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ أي قصد

إليها بمشيئته وإرادته، أما إذا عُدِّي ب (على) وهو مكان البحث - كما في آية الأعراف ويونس والرعد والسجدة

والحديد- لم يتعرض لتأويله إلا عند آية طه.

جواد أو بخيل... وإن لم يكن له يد⁽¹⁾.

ثانيًا: تأويل العلو والاستواء في مفاتيح الغيب:

صفة الاستواء من الصفات التي نالت حظًا واسعًا عند الرازي وناقش ضمنها كثيرًا من المسائل كالعلو والوحدة ونفي الجسمية والجهة والتحيز.

وقد استدل على تأويل الاستواء بأدلة سمعية وعقلية حسب تصوره نوجزها فيما

يأتي:

أولًا: الأدلة العقلية⁽²⁾:

قدم الرازي مجموعة من الأدلة العقلية يبطل فيها علو الذات لكونه -عنده- يستلزم

لوازم باطلة وهي:

1- التناهي: فتكون ذاته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك كان

اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر، وكل ما كان

كذلك فهو محدث.

2- الافتقار للحيز والمكان. فلو افتقر للمكان لكان ممكنا وما كان واجب الوجود.

3- الحدوث والجسمية ويلزمه إبطال دليل إثبات وجود الله.

4- وجود أزلي غير الله وهو الحيز والمكان.

5- كروية الأرض، فالذي يكون فوق يكون أسفل للذي بالوجه الآخر.

6- الاختصاص فيحتاج إلى مخصص.

ثانيًا: الأدلة النقلية:

ذكر أدلة عامة غير مباشرة لتأويل علو الذات⁽¹⁾، وهي:

(1) الكشف: 54/3.

(2) مفاتيح الغيب: 83/14.

1) قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص:1] إن إثبات الفوقية ينافي الأحدية.

2) قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [سورة محمد:38]، وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن المكان والجهة.

3) قال تعالى: ﴿وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [سورة الحاقة:17] فلو كان إله العالم على العرش لكان حامل العرش مكملًا للإله.

4) قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرِيحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [سورة غافر:36] إن عدم وصفه بالجهة والمكان ديناً موسى وسائر جميع الأنبياء، ووصفه بكونه في السماء دين فرعون وإخوانه⁽²⁾.

وبعد حشده لهذه الأدلة العقلية والنقلية التي يراها في نظره فهناك أدلة ظاهرها إثبات العلو والاستواء فذكر أقوال المؤولين لها من معتزلة وأشاعرة فقال: إن أهل العلم على مذهبين حول صفة الاستواء:

- المذهب الأول: التفويض وهو الذي نقول به ونعتمده⁽³⁾.

- المذهب الثاني: التأويل، وذكر عدة تأويلات:

■ التأويل الأول: عن القفال بأن العرش هو السرير الذي يجلس الملوك عليه، ثم جعل العرش كناية عن الملك، وقال عن هذا القول إنه حق وصواب⁽⁴⁾.

■ التأويل الثاني: أن تفسير العرش بمعنى الملك، وتفسير استوى بمعنى علا واستعلى⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، 93/14.

(2) مفاتيح الغيب: 93/13.

(3) المصدر السابق، 94/14.

(4) المصدر السابق، 95/14.

(5) المصدر السابق، 96/14.

■ التأييل الثالث: بمعنى الاستيلاء، وأوّل الاستيلاء بالاعتقاد تحاشياً لكون الاستيلاء يستلزم لوازم باطلة كالمغالبة بعد العجز والمنازعة بين طرفين⁽¹⁾.

■ التأييل الرابع: أن الاستواء بمعنى الخلق، ولا يجوز حمله على الاستيلاء والاعتقاد؛ لأن الاستيلاء والقدرة من أوصاف الله التي لم تزل ولا يصح دخول (تُمّ) فيه⁽²⁾.

تعليق الباحث:

اتفق الزمخشري والرازي على تأويل العلو والاستواء، وقد ذكرنا ملخص حججهم وتأويلاتهم، وموقفهم هذا ما هو إلا امتداداً لمذهبهما. فالمعتزلة أوّلت الآيات التي تدل على العلو والاستواء بحجة أنهما من صفات الأجسام، قال القاضي عبد الجبار عند قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5] فالاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة

قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق⁽³⁾

واستقر المذهب الأشعري على تأويل العلو والاستواء بنفس حجة المعتزلة بأنه يقتضي المكان والأين والحاجة والاختصاص والتي هي من سمات الأجسام.

قال الإمام الجويني: «الرب تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحاذاة لا تحيط به الأقطار ولا تكتنفه الأقطار ويجل عن قبول الحد والمقدار. والدليل على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها متحيز وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها وكل ما

(1) المصدر السابق، 7/22.

(2) المصدر السابق، 91/24.

(3) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص151.

يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر»⁽¹⁾.

وهذه التأويلات مخالفة لمن أثبت العلو والاستواء من عدة وجوه:

1- إن هذه التأويلات قائمة على قياس الله بخلقه. فالمؤولة شبهوا قبل أن يعطلوا، يقول الرازي مبيّنًا ذلك: «كل ذات قائمة بالنفس مشار إليها بحسب الحس فلا بد وأن يكون جانب يمينه مغايرًا لجانب يساره، وكلُّ ما هو كذلك فهو منقسم»⁽²⁾.

إذن هذه التأويلات قائمة على أساس التمثيل والتشبيه بحسب الحس، والله منزّه عن ذلك فكانت هذه التأويلات في غير محلها.

2- قول الزمخشري: «إن العرش هو السرير الذي يرادف الملك»، هذا التأويل رد عليه الرازي ردًّا قاسيًا حيث قال عنه: «إنه يفتح بابًا لتأويلات الباطنية»⁽³⁾.

3- وقوله: «إن القول بالعلو حكاية عن اعتقاد الكفار أو مكان عذابه أو ملكوته ومقر ملائكته»، فهذا غير صحيح لأن الله خاطب المؤمنين بالأدلة المتنوعة التي تثبت أنه في السماء والقرآن كتاب هداية وبيان لا كتاب ضلال وتلبيس.

4- قولهم: «إن العلو يستلزم المكان والجهة»، فنقول لهما: ما المراد بالمكان؟ فإن كان المقصود به ما يحوي الشيء ويحيط به ويحتاج إليه، فالله سبحانه منزّه عن هذا، وإن كان المقصود به ما فوق العالم وإذا لم يكن إلا خالق أو مخلوق، فالخالق بائن عن المخلوق فوق سماوته فوق عرشه،

(1) لمع الأدلة لقواعد عقائد أهل السنة والجماعة: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت: 478هـ) تحقيق د فوقية حسين ص108، وانظر: الاقتصاد: للغزالي ص37-

38، الملل والنحل: 92/1 شرح المواقف: للجرجاني 24/8-29، شرح المقاصد: 111/2.

(2) مفاتيح الغيب: 92/14.

(3) مفاتيح الغيب: 7/22.

ومن هذا قول حسان بن ثابت ؓ شاعر رسول ﷺ:

على علوا فوق عرش الهنا ... وكان مكان الله اعلى واعظما⁽¹⁾

فمقصود حسان ؓ أن الله تعالى فوق العالم حيث تنعدم المخلوقات،

يقول ابن عبد البر: «وأما احتجاجهم لو كان في مكان لأشبه المخلوقات؛ لأن ما أحاطت به الأمكنة واحتوته مخلوق: فشيء لا يلزم ولا معنى له؛ لأنه عَلَى ليس كمثل شيء من خلقه ولا يقاس بشيء من بريته، لا يُدرك بقياس ولا يُقاس بالناس، لا إله إلا هو، كان قبل كل شيء ثم خلق الأمكنة والسموات والأرض وما بينهما وهو الباقي بعد كل شيء وخالق كل شيء لا شريك له»⁽²⁾.

قال الإمام المزني: «عال على عرشه بائن⁽³⁾ من خلقه موجود وليس بمعدوم ولا بمفقود»⁽⁴⁾.

أما الجهة: فلفظة الجهة فيها إجمال وإبهام، فمن أراد من الجهة أن المخلوقات تحيط به أو أنه مفتقر إليها ويحتاج لها فالله منزه عن هذا، أو أن الله ليس فوق عرشه وليس بائنا من خلقه فينفي علو ذاته فهذا باطل؛ لأن الله أثبت لنفسه العلو والفوقية والاستواء وإن سمي بالجهة فالألفاظ بمقاصدها وإن كان الأولى ترك هذا اللفظ؛ لأنه لم يرد في كتاب ولا سنة وإن كان السلف يثبتونها كما قال الإمام القرطبي: «وقد كان السلف الأول ﷺ لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق

(1) العرش: الذهبي، 130/2

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبد البر، 135/7.

(3) كلمة بائن وردت عن كثير من السلف كالإمام عبد الله بن المبارك العلو للذهبي والإمام أحمد الرد على الجهمية والإمام الدارمي والإمام المزني والإمام السجزي ليأكدوا إثبات علو الذات

(4) شرح السنة: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني (المتوفى: 264هـ)، تحقيق: جمال عزون، (مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، ط1، 1415هـ-1995م)، ص80.

كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقةً وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما كيفية الاستواء فإنه لا تُعلم حقيقته، قال مالك رحمه الله تعالى: الاستواء معلوم - يعني في اللغة - والكيف مجهول»⁽¹⁾.

ومن أثبتها لتأكيد علو الذات الشيخ عبد القادر الجيلاني⁽²⁾، وابن رشد الفيلسوف إذ يقول: «وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله، وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة مثل قوله تعالى: ﴿وَيَجْمَلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ تَمَكِّنَةٌ﴾ [سورة الحاقة: 17] وذكر بعض الآيات والأحاديث التي يُستدل بها على العلو والتي تأولها الزمخشري والرازي».

ثم قال: «والشرائع كلها مبنية على ذلك وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله تعالى والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها، هو أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية»⁽³⁾.

أما تخصيصه العلو بعلو القهر والغلبة، وتأويل علو الذات به، فهذا غير صواب؛ فعلو القهر والغلبة مضمونه أنه قادر على العالم لم ينكره أحد ولو كان هو المعنى لما وقع خلافٌ في ذلك بين السلف والجهمية، وكان إنكار السلف على الجهمية زوراً وكلامهم لغواً لذلك كان الخلاف حول علو الذات.

فصفة العلو والاستواء من الصفات التي أخذت حظاً وافراً من الصراع بعد صفة الكلام والقدر، وهي من الصفات الفاصلة بين أهل الحديث وغيرهم، لذلك تجد كثيراً من

(1) تفسير القرطبي 169/7.

(2) يقول الشيخ عبد القادر: وهو بجهة العلو مستو على العرش، محتو على الملك، محيط علمه بالأشياء ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ محاكمة الأحمدين نعمان الألويسي ص 458.

(3) فلسفة ابن رشد فصل المقال - الكشف عن مناهج الأدلة ص 83 منشورات دار الآفاق بيروت.

أقوال السلف تجمع بين هذه الثلاث المسائل.

يقول ابن المبارك: «لا نقول كما تقول الجهمية إنه في الأرض هاهنا بل على العرش استوى. وقيل له: كيف تُعرّف ربنا؟ قال: فوق سماواته على عرشه، وقال من قال: لا إله إلا هو مخلوق فهو كافر، وإنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»⁽¹⁾. فجمع ابن المبارك بين قضية العلو وصفة الكلام، وأن إنكار العلو تجهم.

والأشاعرة الأوائل يثبتون علو الذات، وجمع ابن كلاب وأبو الحسن والحارث المحاسبي⁽²⁾ والباقلاني⁽³⁾ الآيات والأحاديث التي تدل على العلو، وهي التي أوردتها الإمام أحمد والبخاري وغيرهم.

قال أبو الحسن علي بن مهدي الطبري المتكلم، صاحب أبي الحسن الأشعري، في كتابه الذي ألفه "في مشكل الآيات" في باب قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5]: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى في السماء، فوق كل شيء على عرشه، بمعنى أنه عالٍ عليه ومعنى الاستواء الاعتلاء كما تقول العرب: استويث على ظهر الدابة، واستويث على السطح بمعنى علوته واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسي، فالقديم ﷻ عالٍ على عرشه. قوله: ﴿أَمِنتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ [سورة الملك: 16]، وقوله: ﴿يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ارْقُطْ فِي السَّمَاءِ﴾، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [سورة فاطر: 10]، وقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [سورة السجدة: 5]». قال: «وزعم البلخي أن استواء الله على العرش هو الاستيلاء عليه مأخوذ من قول العرب: استوى بشر على العراق، استولى عليها وقال: إن العرش يكون

(1) خلق أفعال العباد للإمام البخاري ص 91.

(2) فهم القرآن ومعانيه للحارث المحاسبي ص 349.

(3) يقول أحمد صبحي: ولا يفارق الباقلاني الحنابلة في شيء من هذا الصدد فهو يذكر نفس أدلتهم العقلية والعقلية ويثير الإلزامات التي أثارها ابن حنبل على الجهمية ويضيف إلى ذلك) في علم الكلام 101/2.

الملك»⁽¹⁾.

والسنة والإجماع والفطرة واللغة يؤيدون ذلك، والأمم كلها -عربها وعجمها- تقول: «إن الله تعالى في السماء ما تُرِكَت على فطرها ولم تُنْقَل عن ذلك بالتعليم. وفي الحديث: إن رجلاً أتى رسول الله ﷺ بأمة أعجمية للعتق، فقال لها رسول الله ﷺ: ((أين الله تعالى⁽²⁾ فقالت: في السماء، قال: ((فمن أنا؟)) قالت: أنت رسول الله ﷺ. فقال ﷺ: ((هي مؤمنة)) وأمره بعنتها»⁽³⁾.

قال أبو أحمد الحاكم وأبو بكر النقاش المفسر واللفظ له حدثنا أبو العباس السراج قال سمعت قتبية بن سعيد يقول هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال ﷺ الرحمن على العرش استوى وكذا نقل موسى بن هارون عن قتبية أنه قال نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه) ثم قال الإمام الذهبي معلقاً: فهذا قتبية في إمامته وصدقه قد نقل الإجماع على المسألة وقد لقي مالكا والليث وحماد بن زيد والكبار وعمر دهرًا وازدحم الحفاظ على بابه قال لرجل أقم عندنا هذه الشتوة حتى أخرج لك عن خمسة أناسي مائة ألف حديث مات سنة أربعين ومائتين⁴

ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تُعَلَّم حقيقته. قال مالك رحمه

(1) بيان تلبيس الجهمية 287/4-288.

(2) وقال ابن كلاب: «وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجوزون الأين ولو كان خطأ لأنكره الرسول ﷺ، واستدل بدليل الفطرة لأنك لا تسأل أحد من الناس عربياً أو أعجمياً ولا مؤمناً ولا كافراً فتقول له: أين ربك؟ إلا قال: في السماء». انظر: درأ التعارض، 203/3.

(3) تأويل مختلف الحديث: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتبية الدينوري (المتوفى: 276هـ) ص 395.

4 العلو للعلي الغفار الإمام الذهبي 174/1

الله⁽¹⁾: «الاستواء معلوم- يعني في اللغة- والكيف مجهول»⁽²⁾ ومعناه في اللغة ارتفع كما قال الخليل بن أحمد»⁽³⁾. وقال ابن عباس وكثير من مفسري السلف: «استوى إلى السماء: ارتفع إلى السماء»⁽⁴⁾، منهم أبو العالية ومجاهد⁽⁵⁾ وإسحاق بن راهويه⁽⁶⁾ وأبو حنيفة⁽⁷⁾. وقال الحافظ أبو نعيم في كتابه "محجة الواثقين ومدرجة الوامقين" تأليفه: «وأجمعوا أن الله فوق سمواته، عالٍ على عرشه، مستو عليه، لا مستول عليه كما تقول الجهمية إنه بكل مكان؛ خلافا لما نزل في كتابه: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ [سورة الملك:16]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [سورة فاطر:10]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه:5]»⁽⁸⁾.

وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف -رحمهم الله- لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سماواته⁽⁹⁾، وقد علم العالمون أن الله قبل أن يخلق خلقه قد كان متخلصا

(1) الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري ت179 هـ، أبو عبد الله: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلبا في دينه، بعيدا عن الأمراء والملوك، وشي به فضربه سباطا انخلعت لها كتفه. ووجه إليه الرشيد العباسي ليأتيه فيحدثه، فقال: العلم يؤتى، فقصد الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه. وسأله المنصور أن يضع كتابا للناس يحملهم على العمل به، فصنف الموطأ وله رسالة في الوعظ وكتاب في المسائل ورسالة في الرد على القدرية وكتاب في النجوم وتفسير غريب القرآن. انظر: وفيات الأعيان: 4/135. الأعلام: للزركلي، 5/257.

(2) تفسير القرطبي 7/219.

(3) معالم التنزيل البغوي (1/59).

(4) معالم التنزيل البغوي (1/59).

(5) صحيح البخاري 9/124.

(6) العرش: للذهبي 2/10، العلو: للذهبي، 1/153.

(7) غاية الأمان في الرد على النبهاني: أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي النشاء الألويسي 1/190.

(8) مجموع الفتاوى بن تيمية 5/60.

(9) عقيدة السلف أصحاب الحديث: للإمام الصابوني ص33.

من خلقه بائنا منهم، فكيف دخل فيهم؟ تبارك وتعالى أن يوصف بهذه الصفة. بل هو فوق العرش كما قال⁽¹⁾.

أما التعليق على ما جمعه الرازي حول تأويل العلو ممن سبقه من أهل الكلام والفلاسفة من وجوه التأويل فالرد عليه كالآتي:

1- قوله: «إن الاستواء ينافي الوحدة»، واستدل بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص:1]، فالوحدة التي ينشدها الرازي هي وحدة الفلاسفة في كونه بسيطاً لا تقوم به الصفات فيقول في معنى أنه واحد: إنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلاً لها⁽²⁾. فعلى ضوء هذه الأحادية عطل الصفات الذاتية والفعلية، فمن باب أولى صفة العلو، وقد جمع الشيخ عبد القادر بين العلو والوحدة «أن تعرف أن الله واحد أحد... إلى أن قال: وهو بجهة العلو مستوٍ على العرش»⁽³⁾.

2- إن الاستواء ينافي الغنى واستدل بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [سورة محمد:38] فغناه يكون عن المكان والجهة. فالفلاسفة والمعتزلة يحتجون في تأويل قيام الصفات بالذات بالغنى فقالوا: لو قامت به الصفات لافتقر إليها والمفتقر ممكن فرد عليهم مثبت الصفات من الأشاعرة وغيرهم أن الغنى لا يتعارض مع إثبات قيام الصفات بالذات. وكذلك لا يمنع العلو وكل من تأول شيئاً احتج بالغنى. والله سبحانه وتعالى جعل العالم بعضه فوق بعض، ومع هذا لم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقراً إلى أن تحمله الأرض، هذا في المخلوقات، فالخالق أولى ألا يحتاج إلى خلقه وهو فوق كل شيء كما أثبت لنفسه.

(1) العرش وما رُوي فيه: لأبي جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي (المتوفى: 297هـ) ص288. تحقيق: محمد

بن خليفة بن علي التميمي الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(2) مفاتيح الغيب: 156/4.

(3) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: نعمان الألويسي 458/1.

3- استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [سورة الحاقة: 17] فالعرش لغة هو السرير لمن فوّه والسقف لمن تحته، والله تعالى فوق العرش، وفوقيته تختلف عن فوقية خلقه؛ لأن الإضافات تختلف حسب الذوات، واستواؤه عليه ليس لحاجته إليه، بل في ذلك حكمة اقتضته، وكون العالي فوق السافل لا يلزم منه أن يكون السافل حاويا للعالي، ولا أن يكون العالي معتمداً على السافل ومفتقراً إليه. فالله أعظم وأجل من أن يحتاج إلى خلقه كما أوضحنا في النقطة التي قبلها وكما قال الإمام الطحاوي: «وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيطٌ بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خَلْفَهُ»⁽¹⁾.

أما الأدلة العقلية التي أوردها، فمنها:

1- إن إثبات الاستواء يستلزم التناهي:

فنقول له: إذا قام الدليل على أنه ليس بجسم -وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والأدلة المتواترة السمعية واتفاق سلف الأمة وخير البرية أنه فوق العرش- كان التقدير أن الذي فوق العرش ليس بجسم، وحينئذ فقول القائل: إما أن يكون متناهياً أو ذاهباً في الجهات إلى غير غاية، وإما أن يكون منقسماً أو جوهراً فرداً، فكل ذلك باطل لأن هذه اللوازم إنما تكون إذا كان الذي على العرش جسماً.

2- إن إثبات الاستواء يستلزم الاختصاص:

وهذه الشبهة تعود إلى دليل الاختصاص الذي هو صورة من صور دليل الحدوث، فاجتماع الجواهر والأعراض لتكوين شيء معين لا بد له من مخصص⁽²⁾، فالمعتزلة والفلاسفة أنكروا بهذا الدليل قيام الصفات الذاتية والفعلية بالذات حتى لا يُخصَّ بوصف ويتميز به، وقال الفلاسفة: بقدّم الكون حتى لا يتجدد له فعل؛ لأن تجدد الفعل تحول من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ولا يكون ذلك إلا بمخصص فيقولون: «ولا يجوز أن تسنح له

(1) شرح الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، 258/1.

(2) انظر: أصول الدين للبغدادي ص 63 ونهاية الأقدام: للشهرستاني ص 271.

إرادة متجددة إلا لداع».

والأشاعرة أنفسهم خالفوا هذا الدليل حيث خصوا الصفات بسبع من دون محخص والإرادة ترجح بلا مرجح بل أن بعض أئمتهم ضعفه لكونه يستلزم لوازم باطلة كالأمدي الذي قال: «ولكن هذا المسلك مما لا يقوى»⁽¹⁾.

والأصل أن نؤمن بأن الله يفعل ما يشاء ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة القصص: 68] فخلقه للعرش ثم استواؤه عليه يعود إلى إرادته ومشيعته وحكمته ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 23].

3- الاستدلال بكروية الأرض:

فالمعلوم عند الخلق أن الأفلاك مستديرة كروية وليس لها إلا جهتان: العلو وهي جهة المحيط، والسفل وهي جهة المركز والجهات بالنسبة لنا نسبية فإذا قصدنا جهة فهي تكون أمامًا ونخلف أخرى فتكون لنا خلفًا، والسماء دائما فوقنا، سواء كنا في الشرق، أو الغرب، أو الشمال، أو الجنوب، ويضرب شيخ الإسلام مثالا كما لو كانت نملة تمشي تحت سقف، فالسقف فوقها وإن كانت رجلاها تحاذيه. وكذلك من غلّق منكوسًا فإنه تحت السماء وإن كانت رجلاه تلي السماء، وكذلك يتوهم الإنسان إذا كان في أحد جانبي الأرض أو الفلك أن الجانب الآخر تحته، وهذا أمر لا يتنازع فيه اثنان ممن يقول: إن الأفلاك مستديرة. واستدارة الأفلاك - كما أنه قول أهل الهيئة والحساب - فهو الذي عليه علماء المسلمين كما ذكره أبو الحسن بن المنادى وأبو محمد بن حزم وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم أنه متفق عليه بين علماء المسلمين⁽²⁾.

(1) غاية المرام ص 189.

(2) مجموع الفتاوي: 565/6.

4- استدلاله بمذهب التفويض.

قال الرازي: «إنه يقول به ويعتمده وبالمقابل فقد ضعفه في سورة طه بحجة أنه يؤول إما إلى التأويل أو إلى الجهل بالله، أو إلى عدم فهم كلام الله؛ لأن الله خاطبنا بلسان العرب، ووجب ألا يريد باللفظ إلا موضوعه في اللغة»⁽¹⁾.

5- استدلاله بقول القفال.

وقال عنه: «إنه حق وصواب بأن العرش كناية عن الملك وقد نقله عن صاحب الكشاف واستنكره وأنه يفتح به باباً لتأويلات الباطنية، فكيف يكون حقاً وصواباً وكيف يكون باباً لفتح تأويلات الباطنية؟!»

وتفسير العرش بالملك غير صحيح؛ لأنه يخالف ظاهر النصوص ويصادم الأحاديث الصحيحة التي تصف العرش بأنه سقف الجنة، وأن له قوائم، وأن له ملائكة يحملونه كقوله ﷺ: ((إِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَفِيقُ ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ ، فَلَا أُدْرِي أَفَاقَ قِبَلِي أَمْ جُوزِي بِصَعْقَةِ الطُّورِ))⁽²⁾.

وقال ابن الجوزي: «وقال قوم العرش بمعنى الملك، وهذا عدول عن الحقيقة إلى التجوُّز، مع مخالفة الأثر؛ ألم يسمعوا قوله ﷺ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 7] أترأه كان الملك على الماء؟»⁽³⁾.

6- تفسير الاستواء بالاستيلاء:

قال عنه الإمام البيهقي هو تفسير المعتزلة، وهو تفسير كثير من متأخري

(1) مفاتيح الغيب: 7/22.

(2) صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى وذكره بعد، حديث رقم (3408): 157/4. وكتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾...، حديث رقم (4638): 59/6. صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، حديث رقم (2273): 1844/4.

(3) زاد المسير: ابن الجوزي 128/2.

الأشاعرة⁽¹⁾. وأنكره أبو الحسن لكونه يستلزم المنازعة ويستلزم القول بالاستيلاء على الأرض وغيرها من المخلوقات وهذا باطل.

وهذا منكر عند اللغويين، قال ابن الأعرابي: العرب لا تعرف استوى بمعنى استولى، ومن قال ذلك فقد أعظم .. والبيتان لا يُعرف قائلهما، كذا قال ابن فارس اللغوي⁽²⁾.

7- استدلاله بقوله تعالى: ﴿يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرْحًا﴾ [سورة غافر:36] فقد استدلال بها الإمام الدارمي⁽³⁾، وشيخ الإسلام الإمام أبي أسماعيل عبد الرحمن إسماعيل الصابوني⁽⁴⁾ في كتابه عقائد السلف⁽⁵⁾ وأبو الحسن الأشعري⁽⁶⁾ على العلو وأن إثبات العلو هو دين موسى والرازي عكس الدليل

8- استدلاله بقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [سورة المجادلة:7]، فهذه الآية تُعدّ من المتشابهات التي تحتل عدة معان، فتجمع مع الآيات المصرحة بالعلو فتكون محكمة، وتُحمّل المعية على العلم كما صرح بذلك كثير من السلف، فهم الذين جمعوا بين هذه النصوص. وفهّمهم مقدم على أفهام غيرهم لكونهم من خير القرون وهم أعرّفُ الناس بتفسير القرآن من المتأخرين، ولأنهم

(1) الأسماء والصفات: البيهقي ص 519.

(2) انظر: زاد المسير ابن الجوزي 128/2-129.

(3) عقائد السلف الرد على الجهمية 203.

(4) أبو عثمان الصّابوني، ت 449هـ شيخ الإسلام إسماعيل بن عبد الرحمن النيسابوري الشافعي، الواعظ المفسّر المصنّف، أحد الأعلام. روى عن زاهر السرخسي وطبقته، وتوفي في صفر، وله سبع وسبعون سنة، وأول ما جلس للوعظ وله عشر سنين. قال ابن ناصر الدّين كان إماما حافظا، عمدة، مقدّما في الوعظ والأدب وغيرها من العلوم، وحفظه للحديث وتفسير القرآن معلوم، ومن مصنفاته كتاب «الفصول في الأصول». وقال الذهبي كان شيخ خراسان في زمانه. وحضر أول مجلس أئمة الوقت في بلده، كالشيخ أبي الطيب الصّعلوكي، والأستاذ أبي بكر بن فورك، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، ثم كانوا يلازمون مجلسه، ويتعجبون من فصاحته، وكمال ذكائه، وحسن إيراده. شذرات الذهب 212/5 الوافي بالوفيات 86/9 الأعلام للزركلي 317/10 هدية العارفين 210/1.

(5) عقائد السلف: للإمام الصابوني ص 33 تحقيق بدر البدر، دار الفتح الشارقة.

(6) الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن، تحقيق فوقية حسن، دار الأنصار القاهرة ص 10.

عاشروا مشكلة إنكار العلو من قبل الجهمية الأوائل. قال الإمام الشافعي رحمته الله في رسالته: «ما أحسن ما قاله الشافعي - رحمته الله - في رسالته: " هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل ، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى ، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا»⁽¹⁾. فأجمعوا على إثبات العلو⁽²⁾ وصرحوا بإثباته بعشرات الأقوال⁽³⁾ وألقوا في ذلك كتباً كثيرة⁽⁴⁾، وبدّعوا من أنكر ذلك، وردوا على استدلال الجهمية بهذه الآيات على إبطال العلو⁽⁵⁾. وصرحوا أن المعية بمعنى العلم كما قال سفيان الثوري والضحاك وغيرهم⁽⁶⁾.

وقال الإمام الطبري: في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [سورة الحديد:4] يقول: «وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يَعْلَمُكُمْ، ويعلم أعمالكم، ومتقلبكم ومثواكم، وهو على عرشه فوق سمواته السبع»⁽⁷⁾.

وقال ابن عبد البر عند قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ جَبْوَى ثَلَاثَةَ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [سورة المجادلة:7] «فلا حجة لهم في ظاهر هذه الآية، لأن علماء الصحابة والتابعين الذين حملت

(1) مجموع الفتاوى 159/4.

(2) قال أبو بكر الخلال أنبأنا المروزي حدثنا محمد بن الصباح النيسابوري حدثنا أبو داود الخفاف سليمان بن داود قال: قال إسحاق بن راهويه قال الله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة، ثم قال: اسمع ويحك إلى هذا الإمام كيف نقل الإجماع على هذه المسألة كما نقله في زمانه ابن قتيبة. انظر العلو للذهبي 179/1.

(3) شرح أصول اعتقاد أهل السنة: الالكائي 429/3.

(4) انظر: العرش، لابن أبي شيبة، وكتابي العلو والعرش للذهبي، وكتاب العلو لابن قدامة.

(5) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ابن حنبل ص 157، وخلق أفعال العباد للإمام البخاري ص 30.

(6) الأسماء والصفات: للبيهقي، 237/2-242.

(7) جامع البيان في تأويل القرآن: للإمام الطبري، 169/23، وانظر: زاد المسير، 232/4.

عنهم التأويل في القرآن قالوا في تأويل هذه الآية: هو على العرش، وعلمه في كل مكان»⁽¹⁾.

(1) التمهيد: ابن عبد البر، (139/7).

المبحث الثاني الرؤية

المطلب الأول

الرؤية في الكشف

قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبِعًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الأعراف:143]، وقال تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة:23] .

من المسائل التي أثارها المعتزلة إنكار رؤية الله تعالى، والزمخشري مع أهل مذهبه فيرى أن الرؤية هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة⁽¹⁾، وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم⁽²⁾. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة ومن اجاز رؤيته فقد جعله جسماً أو عرضاً.

يقول عند قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام:103] إن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته لأن الأبصار لا تتعلق إلا بما كان في جهة أو تابعا كالأجسام والهيئات ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام:103] يلطف عن أن تدركه الأبصار⁽³⁾.

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ

(1) الكشف: 144/2.

(2) المصدر السابق، 145/2.

(3) المصدر السابق، 52/2.

جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمْ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿ [سورة البقرة:55] دليل على أن موسى عليه الصلاة والسلام رادهم القول وعرفهم أن رؤية ما لا يجوز عليه الجهة محال ومن استجاز له الرؤية فقد جعله جسما من الأجسام أو الأعراض فرادوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة العجل فسلط الله عليهم الصاعقة⁽¹⁾.

ويقول عند قوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَٰكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَبَجَّلَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبِعًا فَلَمَّا آفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿ [سورة الأعراف:143] فعند هذه الآية ذكر الزمخشري عدة وسائل لإبطال الرؤية، ومنها:

1- توظيف كل ما جاء في الآية باتجاه تعطيل الرؤية، فهو يدعي أن غرض موسى ﷺ هو إنكار الرؤية لا طلبها، وأن موسى ﷺ ما طلبها إلا لبيكت هؤلاء الذين سماهم سفهاء وضلّالا وليتبرأ من فعلهم ويلقمهم حجرا وأراد أن يسمعهم النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قول الله تعالى: ﴿لَنْ تَرَنِي﴾ [سورة الأعراف:143] أو ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم أو أن هذا الطلب محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر: وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم، كيف أفعال به وكيف أجعله دكًا بسبب طلبك الرؤية؟ لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من علم أثره، كأنه عزّ وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿وَخَرَّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿١٥﴾ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿١٦﴾﴾ [سورة مريم:90-91] ، ﴿فَلَمَّا تَبَجَّلَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته ﴿جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبِعًا﴾ لعظم ما رأى ﴿فَلَمَّا آفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ مما

(1) الكشاف: 170/1.

اقترحت وتجاسرت ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بعظمتك وجلالك، وأن شيئاً لا يقوم لبطشك وبأسك، ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ﴾ من صعقته ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ﴾ أنزهك مما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ من طلب الرؤية ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بأنك لست بمرتئي ولا مدرك بشيء من الحواس.

فإن قلت: فإن كان طلب الرؤية للغرض الذي ذكرته، فممّ تاب؟ قلت: من إجرائه تلك المقالة العظيمة وإن كان لغرض صحيح على لسانه، من غير إذن فيه من الله تعالى، فانظر إلى إعظام الله تعالى أمر الرؤية في هذه الآية، وكيف أرفج الجبل بطالبها وجعله دكاً، وكيف أصعقهم ولم يُخَلِّ كليمه من نفيان ذلك مبالغة في إعظام الأمر، وكيف سبح ربه ملتجئاً إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه، وقال: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى ﴿قَالَ لَنْ تَرَنِي﴾ أي لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة.

2- تأويل الزيادة بالتفضل في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة يونس: 26]، وأيد ذلك بحديث ضعيف، وضعّف الحديث الصحيح ونبزه بالمرقوع فقال: وزعمت المشبهة والمجبرة النظر إلى وجهه تعالى وجاءت بحديث مرقوع⁽¹⁾.

3- تأويل الرؤية بالتوقع والرجاء عند قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّازِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22] أن التقديم في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 23] يفيد الاختصاص. والنظر إليه محال، فوجب حملُه على معنى يصح معه الاختصاص وهو قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد التوقع والرجاء.

(1) قوله: بحديث مرقوع بالقاف، أي مفترى، كذا قيل. وهو في مقابلة المرفوع بالفاء، أي المضاف إلى النبي ﷺ. وقال الطيبي: قوله (مرقوع) هو عنده بالقاف أي مرقع معدى. وهو عند أهل السنة بالفاء. انظر: حاشية ابن المنير على الكشاف: 342/2، وإن كانت هناك طبعات مكتوب فيها مرفوع بدل من مرقوع.

4- الروايات الضعيفة كتأنيب الملائكة لموسى عليه السلام فيقول: **وَرُوي أَنَّ الملائكة مرّت به وهو مغشي عليه، فجعلوا يلكزونه بأرجلهم ويقولون: يا ابن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة؟**

5- تأويل الرؤية بالمعرفة، فيقول عند قوله تعالى: **﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾** [سورة الأعراف:143] **عرّفتني نفسك تعريفاً واضحاً جليلاً، كأنها إراءة في جلائها بأية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾** [سورة الأعراف:143] **أعرفك معرفة اضطرار، كأني أنظر إليك، كما جاء في الحديث: ((سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ))**⁽¹⁾ بمعنى: ستعرفونه معرفة جلية.

6- السخرية ممن يثبتها فيتعجب «من المنتسبين للإسلام المتسمين بأهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهباً»، ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة، فإنه من منصوبات أشياخهما والقول ما قال بعض العدلية فيهم:

لجماعة سموا هواهم سنة
قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا
وجماعة حمّر لعمرى موكفه
شنع الورى فتستروا بالبلكفه⁽²⁾

(1) سنن الترمذي: أبواب صفة الجنة، باب منه، حديث رقم (2554): 688/4.

(2) الكشاف: 148/2.

المطلب الثاني

الرؤية في مفاتيح الغيب

الرازي من حيث العموم يثبت رؤية الله تعالى وإن كانت من وجه خاص. وقد ناقش المعتزلة المنكرين لها في كثير من المواضع وإن تضعيفهم لأدلتها العقلية لا يمنع من إثباتها بالسمع فيقول: «أما قولكم: إن الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله تعالى، فهذا ممنوع، لأننا بينا في كتب الأصول أن تلك الدلائل في غاية الضعف ونهاية السخافة، وإذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى وجاءت الأخبار الصحيحة بإثبات الرؤية، وجب إجراؤها على ظواهرها»⁽¹⁾.

فالرازي يرى أنه لا يمتنع عقلاً رؤية الله تعالى ثم قام الدليل على أنه ليس بجسم ولم يقدّم الدليل على امتناع رؤيته فوجب ترك العمل بما قام الدليل على فسادهِ⁽²⁾ إلا أنه لم يقتنع بدليل الأشاعرة العقلي في إثباتها لكونه يقوم على القياس بالمخلوقات، حيث يرى الأشاعرة أن شرط الرؤية هو الوجود، والله موجود، وكل موجود يصح رؤيته: «فنحن نرى الأعراض والألوان في الأجسام ولا بد لعلّة مشتركة بينهما تكون سبباً للرؤية وذلك السبب إما أن يكون الوجود أو الإمكان أو الحدوث، والحدوث والإمكان عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية؛ فوجب أن يكون متعلقها هو الوجود»⁽³⁾.

واستدل على رؤية الله تعالى بعدة أدلة: ذكر منها أحد عشر دليلاً جمعها في تفسيره

لسورة الأنعام عند قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام: 103] ملخصها⁽⁴⁾.

1- أن موسى عليه السلام طلب الرؤية وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى.

(1) مفاتيح الغيب: 107/17.

(2) المصدر السابق، 64/17.

(3) تلك الشرائط أسباب عادية فيجوز الإبصار بدونها في هذه النشأة كأعمى الصين يرى بقة الأندلس، وكل موجود يمكن الرؤية عندهم كالأصوات والطعوم والروائح. انظر: شرح العضدية، للديواني، ص 96.

(4) مفاتيح الغيب: 108-107/13.

2- أنه تعالى علق الرؤيا على استقرار الجبل، واستقرار الجبل جائز، والمعلق على الجائز جائز.

3- قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام:103] لا يحصل التمدح بنفي الرؤية؛ لأن النفي المحض، والعدم الصرف لا يكون موجبا للمدح والثناء؛ فثبت أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام:103] يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية.

4- إن الإدراك أعم من الرؤيا؛ لأن الإدراك بمعنى الإحاطة، ونفي الإدراك لا يستلزم نفي الرؤية، فقد نفي الإدراك وأثبت الرؤيا كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَائِلًا أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [سورة الشعراء:61] (1).

5- أن الزيادة هي رؤية الله تعالى في قوله ﷻ: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [سورة يونس:26] على أن الزيادة رؤية الله كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح.

6- التمسك بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [سورة الكهف:110] على أن اللقاء يستلزم الرؤية.

7- الحديث المشهور وهو قوله ﷻ: ((سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر)) (2).

8- قراءة (ملكاً) في قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمْرًا رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ [سورة الإنسان:20] فإن إحدى القراءات في هذه الآية (ملكاً) بفتح الميم وكسر اللام (3). وكما أنه لم يقتنع بدليلهم كذلك يعترف أن الرؤية عند الأشاعرة من طراز جديد لم يسبق إليه أحد، لا أهل الحديث ولا المعتزلة ولا الفلاسفة، وهي إثبات الرؤية مع نفي المقابلة.. «فثبت

(1) مفاتيح الغيب: 104/13.

(2) سبق تخريج الحديث، ص326.

(3) مفاتيح الغيب: 108-107/13.

أن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد إلا أصحابنا»⁽¹⁾.

ولكن ما هذه الرؤية التي يؤمن بها، هل هي بالعين كما هو مذهب أهل الحديث وأبي الحسن الأشعري؟ أم بالكشف كما هو قول بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة؟ أو أنها كُشِفَ وعلم يخلقه الله في العين؟ فيقول: «وقبل الشروع في الدلالة لا بد في تلخيص محل النزاع، فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشفَ التام فذلك مُسَلِّمٌ؛ لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، وإن أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسامَ فذلك مما لا نزاع في انتفائه لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين عن اتصال الشعاع الخارج من العين المريء أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال»⁽²⁾.

ومادام أن الرؤية البصرية محال في نظره. فالرؤية في نظره هي زيادة في المعرفة فيقول: «واعلم أنه ثبت بالدلائل اليقينية أن سعادة النفس بعد الموت في أن تتجلى فيها معرفة الله تعالى ويكمل إشراقها ويقوي لمعانها وذلك هو الرؤية»⁽³⁾.

ويُعرفها في "المطالب" بأنها عبارة عن الكشف التام والتجلي التام⁽⁴⁾ أو «إدراك نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الظهور والجلاء هذا هو المراد من قولنا: إنه تصح رؤية الله تعالى ... ومن قال: العلم الضروري حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابر»، وأنه مسلم في إثباتها ولا نزاع مع منكرها يقصد المعتزلة والفلاسفة «لأننا فسرنا الرؤية بشيء يمتنع ادعاء البديهة في امتناعه»⁽⁵⁾.

(1) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: الفخر الرازي، ص 189.

(2) محصل أفكار المتقدمين، ص 189.

(3) مفاتيح الغيب: 32/17.

(4) المطالب العالية: ص 2.

(5) أصول الدين: الرازي ص 72-78.

تعليق الباحث:

من المسائل التي أثارها المعتزلة إنكار رؤية الله تعالى وقالوا جميعاً إلا من شد منهم: إن الله تعالى لا يرى في المعاد رداً للقرآن وجحداً للسنن والآثار⁽¹⁾.

واستدلوا «بأن الواحد منا راء بحاسة والرائي بالحاسة لا يرى إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل»⁽²⁾.

وأثبت أبو الهذيل الرؤية القلبية التي هي بمعنى العلم. قال أبو الهذيل العلاف وأكثر المعتزلة نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا⁽³⁾.

أما الأشاعرة فأثبتها المتقدمون وجمعوا بين الأدلة النقلية والعقلية فأبو الحسن أثبت لله رؤية بالبصر كما ورد في السنة والأثر والإجماع فيقول: وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله **عَلَيْكَ** يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى في قوله تعالى: **﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾** [سورة القيامة: 22-23].

وقد بين معنى ذلك النبي **ﷺ** ودفع كل إشكال فيه بقوله للمؤمنين: ((إنكم سترون ربكم عياناً))⁽⁴⁾. ويقول: «والدليل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قوله تعالى **﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾** [سورة القيامة: 22-23]. كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين وكذلك.. إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التي تكون بالعين»⁽⁵⁾، وأكد ذلك بأن رؤية الله بالعين هو رأي

(1) تمهيد الأوانل: للباقلاني ص 292

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 166.

(3) مقالات الإسلاميين: ص 100.

(4) رسالة أهل الثغر ص 134.

(5) اللمع: لأبي الحسن الأشعري ص 66.

الصحابة الذين رووا أن الله ﷻ تراه العيون في الآخرة وما روي عن أحد منهم أن الله ﷻ لا تراه العيون (1).

وجاء بعده الباقلاني فكان في كتابه التمهيد قريب من شيخه فصرح أن النظر في كلام العرب إذا قرن بالوجه ولم يضاف الوجه إلى قبيلة ولا عشيرة وعدي بحرف الجر ولم يعد إلى مفعولين فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك ألا ترى إلى قولهم "أنظر إلى زيد بوجهك" يعنون بالعين التي في وجهك .. إذا أطلق فليس معناه إلا رؤية العين (2).

أما في كتابه "الإنصاف" فقد كان له رأي أكثر انفتاحاً فقد أضاف للرؤية شرطاً وهو أن يرى بلا جهة «والله تعالى لا يوصف بالجهات ولا أنه في جهة» (3).

وأضاف «بأن الله يحدث لهم بصرًا غير هذا البصر، وقيل أنه يحدث لأوليائه حاسة سادسة غير هذه الحواس الخمس يرونها بها» (4). وقوله «أنه لا في جهة أو حاسة سادسة» يفتح باباً جديداً في تأويل الرؤية فيبعتها عن معناها ويقربها لقول المعتزلة بأن الرؤية تستدعي المقابلة التي لا تكون إلا للأجسام والله منزه عن الجسمية أو بحاسة سادسة كما هو قول ضرار من المعتزلة (5)، فيكون هذا تمهيداً لمن بعده فقالوا إن الله يرى لا في جهة ولا مقابلة وأثبتوا رؤية خاصة بهم كما قال الرازي في المحصل (6).

ثم جاء الغزالي وصرح في بعض كتبه أن الرؤية مزيد كشف ومعرفة يقول في الاقتصاد: «الرؤية هي إدراك ومزيد كشف ومعرفة علم الله» (7)، وإن كان في كتابه القواعد

(1) الإبانة: لأبي الحسن الأشعر ص 197.

(2) التمهيد: الباقلاني ص 303.

(3) الإنصاف: الباقلاني ص 177.

(4) المصدر السابق، ص 178.

(5) مفاتيح الغيب: 103/13.

(6) المحصل: الفخر الرازي ص 189.

(7) الاقتصاد: الغزالي ص 67.

يرى أن الرؤية بالأعين والأبصار في الدار الآخرة⁽¹⁾، ويقول الإيجي في المواقف: أنها انكشاف⁽²⁾ وإذا كانت الرؤيا انكشاف فلا خلاف مع المعتزلة كما صرح بذلك الرازي وصاحب المقاصد إذ يقول ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي⁽³⁾.

وخلاصة فلسفة الأشاعرة المتأخرين حول الرؤية نستشفه من الآمدي الذي حاول أن يجمع بين الكشف والإبصار فيفسر الإدراك بنوع من أنواع العلوم يخلقه الله تعالى في البصر⁽⁴⁾ وأصل هذه الفكرة من الفلاسفة، «ويربط هذا الإدراك بالعين خاصة وهذا لا مانع بالنسبة لقدرة الله كما يؤكد ابن سينا»⁽⁵⁾.

فمن هذا تبين لنا أن موقف الزمخشري والرازي هو إثبات الرؤية القلبية وإنكار الرؤية البصرية.

فالزمخشري استخدم أساليب متنوعة في إنكار رؤية الله **وَعَلَىٰ** وتعسف في تأويل الآيات من أجل مذهبه وحمّلها ما لا تحتمله وتكلم بلسان نبي الله موسى **الكَذِبِ** بعكس ما يريد، وهوّل طلبها كطلب عبدة العجل أو كالذين ادعوا للرحمن ولدا، وإن الجبال لتخر هدًا وهذا هو التعصب الأعمى القائم على الهوى باسم العقل والدلائل اليقينية، ونبز الحديث بالمرقوع رغم صحته، وأن الملائكة يلكزون موسى بأرجلهم، ويعرضها بأسلوب تحكمي، فهذا من شنيع قوله فطريقته مع الأنبياء فيها من الإساءة ما فيه فقد أساء إلى رسولنا محمد **ﷺ** عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِبِينَ﴾** [سورة التوبة: 43]⁽⁶⁾، وأساء إلى نوح **ﷺ** عند قوله

(1) القواعد: الغزالي ص 169.

(2) المواقف: الإيجي ص 300.

(3) شرح المقاصد: التفتازاني 181/4.

(4) غاية المرام: للآمدي ص 168.

(5) الآمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، ص 375.

(6) الكشاف: 261/2.

تعالى: ﴿قَالَ يَنْفُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّي أَخَافُ أَنْ تُكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [سورة هود: 46] (1)، فهل يعقل أن ملائكة الله تعالى تتعامل مع نبي بهذا الأسلوب وإن كان اللوم أولاً على من ينقلها (2)، وتنزلاً معه أنهم لاموه، فليس فيها دليل على نفي الرؤية بالآخرة بقدر ما تدل أنهم لاموه على الرؤية بالدنيا.

أما استهزؤه بالتسمية بأهل السنة: فهذه التسمية من قول الرسول ﷺ ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)) (3)، وقوله: ((تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدي أبدا)) (4)، وسموا بأهل الحديث والأثر والجماعة والفرقة الناجية والمنصورة تبعاً للآثار المصرحة بذلك وليتميزوا عن أهل البدع، فإذا تميز الخوارج والشيعة والجهمية والمعتزلة والمجسمة بهذه الألقاب فكيف لا يتميز أهل السنة، وقد رد عليه القاضي أبو بكر في قصيدة مقابل قصيدته كما نقل أبو حيان عنه نختار منها قوله:

شبهت جهلاً صدر أمة أحمدٍ	وذوى البصائر بالخمير الموكفه
وزعمت أن قد شبهوا معبودهم	وتخوفوا فتستروا بالبلكفه
ورميتهم عن نبعة سويتها	رمى الوليد غدا يمزق مصحفه
وجب الخسار عليك فانظر منصفاً	في آية الأعراف فهي المنصفه
أترى الكلیم أتى بجهل ما أتى	وأنى شيوخك ما أتوا عن معرفة

(1) المصدر السابق، 327/2.

(2) حاشية ابن المنير على الكشاف: 155/2.

(3) سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنّة، حديث رقم (4607): 200/4. سنن ابن ماجه: افتتاح الكتاب في الإيمان وفوائد الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم (42)، (43): 16-15/1. مسند الإمام أحمد: مسند الشاميين، حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه، حديث رقم (17142): 36/28، ورقم (17144): 373/28. ورقم (17145): 375/28، ورقم (17146): 376/28.

(4) أخرجه الحاكم في المستدرک، (319)، والبيهقي في الكبرى (20337) والدارقطني (4525)، من حديث أبي هريرة، وسكت عنه الحاكم والذهبي. وله شاهد من حديث ابن عباس، أخرجه الحاكم أيضاً (318)، وصححه، ووافقه الذهبي. انظر: صحيح الجامع، (2937)، والسلسلة الصحيحة، (1761).

من ليس يدرك كيف يحجب نفسه
 وبآية الأنعام ويك خذلتهم
 خلق الحجاب فمن وراء حجابيه
 خلق الحجاب لنفسه سبحانه
 لو كان كالمعدوم عندك ما يرى
 لو صح في الإسلام عقدك لم تقل
 شتت يا مغرور أو عطلت إذ
 إن الوجوه إليه ناظرة بذا
 نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى
 فالنفي مختص بدار بعدها
 منه نهي أسماك المتكلفة
 فوقعتم دون المراقى المزلفه
 سمع الكليم كلامه إذ شرفه
 فتشوفته الأنفس المتشوفه
 ذهب التمدح في هذا هذاه
 بالمذهب المهجور من نفي الصفه
 ضاهيت في الإلحاد أهل الفلسفة
 جاء الكتاب فقلتم هذا السفه
 فهوى الهوى بك في المهاوى المتلفة
 لك لا أبالك موعد لن تخلفه⁽¹⁾

أما ما قام به الرازي من جمع لأدلة إثبات الرؤية فحق.

وهي الأدلة التي يستدل بها أهل الإثبات على الرؤية. ولكنه حصرها في الرد على فريق من المعتزلة الذين ينكرون الرؤية القلبية كالفوطي وعباد⁽²⁾.

أما الرؤية البصرية فلا ينازعهم في إنكارها كما صرح بذلك⁽³⁾، فعطل الرؤية باسم الرؤية. ويصبح الخلاف مع المعتزلة لفظياً يقول محمود قاسم: «والحق عندنا أن الفارق بين متأخري الأشعرية والمعتزلة ليس إلا فارقاً لفظياً لأن الأولين يقولون إنها رؤية بلا جهة ولا كيفية والآخريين يقولون مزيد علم وانكشاف يخلقه الله في قلوب المؤمنين وكلا التعبيرين سواء»⁽⁴⁾.

وتأويل الزمخشري والرازي للرؤية بالمعرفة وإنكارها للرؤية البصرية هو قول أبي

(1) البحر المحيط: لأبي حيان الأندلسي 168/5.

(2) مقالات الإسلاميين 172/1.

(3) محصل أفكار المتقدمين، للرازي ص 189.

(4) مقدمة مناهج الأدلة: محمود قاسم، ص 84.

الهديل وأكثر المعتزلة فإنهم قالوا: إن الله يُرى بقلوبنا، بمعنى أنا نعلمه بها⁽¹⁾. وقال البغدادي: «وتأولوا ما في القرآن من ذلك رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء»⁽²⁾. لأن الرؤية البصرية حدودها للأجسام والأعراض أو الحال في مكان أو في مقابل أو عن خلف أو يمين أو شمال؛ لذلك خصصوا الرؤية بنوع من الإدراك، نسبته إلى ذات الله كنسبة البصر إلى المبصرات لأن ذات الله تعالى عندهم من المستحيل رؤيتها⁽³⁾.

وحصر الرؤية بالمعرفة غير صحيح لأن المعرفة يوم القيامة تكون ضرورية لجميع الناس وكذلك يبطل البشارة والخصوصية للمؤمنين من رؤية الله تعالى المثبتة بالقرآن والسنة، مثل قوله ﷺ: ((إنكم سترون ربكم عيانا))⁽⁴⁾، وحديث أنس بن مالك ﷺ قال: سئل رسول الله عن هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [سورة يونس: 26] قال: ((العمل في الدنيا الحسنى وهي الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى))⁽⁵⁾.

وإن كانت الرؤية تأتي في لغة العرب بمعنى العلم، ولكن إذا قُرِنت بلفظ العيان فهي تدل على الرؤية بالبصر «لأن اقتران الرؤية بالعيان لا يحتمل أن يكون بمعنى العلم»⁽⁶⁾، أو قرنت بالوجه وعُدِّيَتْ إلى فلا يكون معنى الرؤية إلا بالبصر، كما أنك لو قلت: رأيتُ زيدًا عيانا، فهذا لا يحتمل معنى العلم، وإذا قلت: رأيتُ زيدًا بقلبي، فلا يحتمل رؤية البصر⁽⁷⁾.

وقال بإثبات رؤية وجه الله تعالى بالأبصار عدد من الصحابة الكرام كأبي بكر

(1) مقالات الإسلاميين: 172/1.

(2) أصول الدين: الفخر الرازي ص 81.

(3) انظر: علم الكلام: أحمد صبحي، 327/2-328.

(4) صحيح البخاري: كتاب التوحيد: باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، حديث رقم (7435): 127/9.

(5) انظر: رؤية الله: الدارقطني، ص 171. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: اللالكائي، حديث رقم (779): 505/3. الإبانة الكبرى: ابن بطة، رقم (1): 3/7. صفة الجنة: للضيء المقدسي: رقم (141): 137/1.

(6) فتح الباري: 426/13.

(7) مشكل الحديث: ابن فورك، ص 62-66.

الصديق وحذيفة بن اليمان وأبي موسى الأشعري وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم ومن التابعين عبد الرحمن بن أبي ليلى وسعيد بن المسيب والحسن وعكرمة وعبد الرحمن بن سابط وقتادة والضحاك وأبو سنان⁽¹⁾

وقال ابن جرير. إن تأويل قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة:22-23]، أنه نظر أبصار العيون لله سبحانه⁽²⁾.

وقال الإمام البغوي: «ومذهب أهل السنة إثبات رؤية الله تعالى عز وجل عيانا كما جاء به القرآن والسنة»⁽³⁾.

وقال أبو المظفر السمعاني: «هو النظر إلى وجه الله تعالى بالأعين»⁽⁴⁾.

ومن المحدثين الإمام البيهقي إذ يقول: «وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم المبين عن الله عز وجل، فَمَنْ بعده من الصحابة الذين أخذوا عنه، والتابعين الذين أخذوا عن الصحابة أن الزيادة في هذه الآية النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى، وانتشر عنه وعنهم إثبات رؤية الله عز وجل في الآخرة بالأبصار»⁽⁵⁾.

(1) شرح أصول أهل السنة: اللالكائي 2 / 504.

(2) تفسير الطبري 16/12.

(3) معالم التنزيل: الإمام البغوي 3 / 173.

(4) تفسير السمعاني 106/6.

(5) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: الإمام البيهقي، ص 123.

المبحث الثالث صفة المجيء

قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ
وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [سورة البقرة:210]، ﴿هَلْ
يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ
آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا
قُلِ أَنْتَظِرُونَ﴾ [سورة الأنعام:158]، وقال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا
صَفًّا﴾ [سورة الفجر:22] .

وردت آيات كثيرة تثبت لله تعالى صفة المجيء، وموقف الزمخشري والرازي من هذه
الصفة تأويلها؛ بحجة أن المجيء انتقال وتغير، وهو من سمات الأجسام.

المطلب الأول

تأويل صفة المجيء في الكشاف

وردت آيات تثبت لله تعالى صفة المجيء فتأولها بعدة تأويلات وهي:

1- إتيان أمره وبأسه ونقمته⁽¹⁾ عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ

فِي ظُلْمٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾

[سورة البقرة:210].

2- إتيان هوله وشدائده⁽²⁾ عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ

فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [سورة هود:105].

3- إتيان كل آياته⁽³⁾ عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ

رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا

إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضَرُوا إِنَّا

مُنْتَظِرُونَ﴾ [سورة الأنعام:158].

4- تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبيين آثار قهره وسلطانه⁽⁴⁾، عند قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ

رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر:22].

(1) الكشاف: 182/1.

(2) المرجع السابق، 404/2.

(3) المرجع السابق، 77/2.

(4) المرجع السابق، 754/4.

المطلب الثاني

تأويل صفة المجيء في مفاتيح الغيب

يقول الرازي: واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال لأن كل ما كان كذلك كان جسماً والجسم يستحيل أن يكون أزلياً فلا بد فيه من التأويل⁽¹⁾.

فعند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [سورة البقرة: 210]، توسع الرازي حول تأويل صفة المجيء، فذكر ثمانية أدلة عامة في إبطال الجسمية، وهي التي سردتها في صفة الاستواء. ثم ذكر سبعة أوجه لتأويل صفة المجيء: وجة نسبه للسلف، وستة أوجه لجمهور المتكلمين وهي:

- 1- التفويض، ونسبه للسلف.
- 2- إتيان آيات الله.
- 3- إتيان أمر الله.
- 4- إتيان بما وعدهم من العذاب.
- 5- أن تكون (في) بمعنى الباء.
- 6- تصوير لعظمته يوم القيامة.
- 7- حكاية عن اليهود والمعنى أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله بظلم من الغمام، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن مذهب اليهود القائلين بالتشبيه وهذا الوجه أوضحها عند الفخر مما سلف⁽²⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 158/31.

(2) المصدر السابق، 183/5-184.

أما عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ [سورة الأنعام: 158] . فقد ذكر ثلاث تأويلات:

1- حكاية عن الكفار واعتقاد الكافر ليس بحجة، هذا التأويل وهو المعتمد عنده.

2- مجاز، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُدْيَنَهُمْ﴾ [سورة النحل: 26] .

3- قيام الدلائل القاطعة على أن المجيء والغيبة على الإله محال، والغيبة هي الأفول، فمن جوز له الأفول فقد طعن في دليل الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبدة الكواكب في قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76] .

وأما عند قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22] .

فلم يذكر أن المجيء صريح لا يمكن دفعه وأنه مشكل كما تكلم في سورة هود ولكن ذكر له ستة تأويلات: الثلاثة الأولى قريبة من التأويلات السابقة.

وأما الخامس فقد نقله بالنص من الكشاف رغم طوله، وهو أن هذا تمثيل لظهور آيات الله وتبين آثار قهره وسلطانه، مُثِّلَتْ حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، فانه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها.

وأضاف تأويلات جديدة:

1- ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: 22] وجاء ظهور ربك؛ لأن معرفة الله في ذلك اليوم تكون ضرورية.

2- أن الرب هو المرئي، ولعل هناك ملكا هو أعظم الملائكة هو مُرَبِّ للنبي ﷺ جاء

فكان هو المراد⁽¹⁾.

تعليق الباحث:

المعتزلة والأشاعرة متفقون على تأويل صفة المجيء لأنها من الصفات الفعلية التي يؤلوها بحجة أنها انتقال يقول القاضي عبد الجبار معبراً عن رأي المعتزلة: (ولا يتصور إلا من الأجسام والأصل في الجواب عن ذلك أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإضافة المضاف إليه مقامه كما قال عنه: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف: 82]. وقال في موضع آخر: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَّهَدِينَ﴾ [سورة الصافات: 99]، أي: إلى حيث أمرني ربي⁽²⁾، وكذلك الأشاعرة يؤولون صفة المجيء وما شابهها أو يفيضونها لأنها ظواهر ظنية يشعران بالجهة والمكان تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة⁽³⁾، وتوهم التجسيم وحتى يتسنى لهم إثبات وجود الله تعالى بدليل الحدوث «والدليل عليه أن الله تعالى ذكر في سورة الأنعام أخباراً عن إبراهيم أنه استدل بأفول الشمس والقمر والكواكب على أنها ليست بألهة وتبرء منها. ولو كان الباري يجوز عليه الإتيان والمجيء لبطلت الدلالة»⁽⁴⁾، مع أن المؤسس أبا الحسن أثبتته لأهل الحديث ليفرق بينهم وبين من يؤولونه عند سرده لمعتقدهم. فقال: «وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22] وأنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽⁵⁾.

وقد ذكرنا تأويل المجيء عند الزمخشري والرازي وحججهم، وهناك تأويلات مشتركة

(1) مفاتيح الغيب: 158/31.

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 153.

(3) انظر الملل والنحل: للشهرستاني، 92/1. شرح المواقيف: الشريف الجرجاني، 27/8.

(4) الغنية: للمتولي النيسابوري، ص 33.

(5) مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري، ص 129.

بينهم كتأويل الإتيان، بإتيان أمره أو آياته أو هوله وشدائده أو تمثيل لعظمته.

وأضاف الرازي أن (في) بمعنى (الباء) في آية البقرة فيكون تأويلها بظلل من الغمام أو حكاية عن اليهود الذين من طبعهم التشبيه أو حكاية عن طلب الكفار، وطلبهم ليس حجة، أو ظهور معرفة الله تعالى أو أن ملكاً هو أعظم الملائكة مختصٌ بتربية النبي ﷺ، فعند سرد هذه التأويلات تلاحظ مدى التفاني من أجل تأويل الصفة، ومدى تغلغل الشبهة في صدورهم وقناعتهم أن إثبات المجيء تشبيه وتجسيم.

ورغم هذا الجمع من الرازي إلا أنه يخفف من قوتها ويقلل من قطعيتها ويجعل الإتيان من المشكل الذي تتساوى فيه الأدلة كما في آية هود، «فالإتيان صريح كلام الله تعالى، وإسنادُ فعلِ الإتيان إليه مُشكِلٌ» وكذلك قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: 22] صريح لا يمكن دفعه فوجب الامتناع من التأويل فهو مشكل أيضاً⁽¹⁾.

وجعله الإتيان مشكلاً يفتح لنفسه باباً لإثبات الصفات الفعلية، ومنها صفة المجيء وأن أثباتها لا يستلزم التجسيم، وهذا نقض لقانونه: إن النصوص ظنية الدلالة، فالإشكال لا يقع بين قطعي وظني الدلالة، فيعد هذا رجوعاً منه وليس بغريب على الرازي أن يبالي في التأويل ثم بعد ذلك تجد له رأياً آخر يخفف من القول الذي قطع فيه أولاً.

أما الذين يثبتون لله تعالى صفة المجيء يقولون: ما المانع أن نثبت لله تعالى صفة المجيء كما أثبتنا لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، من غير تشبيه ولا تعطيل. والأصل أن نحمل النصوص على الظاهر من دون تقدير مجاز ما لم يكن هناك دليل حقيقي يمنع من الظاهر، وهذه التأويلات خلاف الظاهر، والظاهر الذي نثبتته يليق بجلال الله تعالى وعظمته وليس مجيئه كمجئنا، كما أن قدرته ليست كقدرتنا، ولو كان إثبات المجيء تشبيهاً لنزه الله نفسه عنه ولبينه رسوله ﷺ، ونحن نشهد له ﷺ أنه أدى الرسالة وبلغ الأمانة، وأعظم أمانة هي التوحيد، فكيف وقد بَيَّنَّ وَقَصَّلَ فروع المسائل، فما بالك بأعظم المطالب؟ وهل يُعقل أن يُنقل إلى ربه ولم يبين للناس حقيقة التوحيد، أو أن ظواهر نصوص الصفات تشبيه، وهذا

(1) مفاتيح الغيب: 48/18.

يستلزم أن الرسول ﷺ لم يعرف حقيقة التوحيد، أو عرفه فكتمه ولم يبينه ولم ينصح للأمة حتى جاء أهل الكلام فبينوا للناس الحق، وحذروهم من نصوص الصفات بأن ظاهرها ضلال وتلبيس وكفر فكان الواجب - كما يدعون - تأويلها تحقيقاً للتوحيد، فتأولوا الصفات الذاتية والفعلية، ومنها صفة المجيء.

قال الإمام أبو سعيد الدارمي: «أول من أوَّل المجيء بالأمر الجهمية؛ بحجة تنزيهه عن الانتقال»⁽¹⁾، فرَّد عليهم أهل السنة بأن الله يجيء يوم القيامة مجيئاً يليق بجلاله وليس كمجيئنا كما وردت النصوص في الكتاب والسنة بذلك⁽²⁾ وأكدوا ذلك بالإجماع وأقوال السلف الذين أثبتوا صفة المجيء وردوا على من أوَّلها.

وقال الإمام الدارمي: «وصفة المجيء معناها بَيِّنٌ للأمة لا اختلاف بيننا وبين المسلمين في معناها المفهوم والمعقول وقال فأما مجيئه يوم القيامة وإتيانه في ظلل من الغمام والملائكة فلا اختلاف بين الأمة وأن»⁽³⁾.

وقال محمد بن الحسن الشيباني: «قال حماد بن أبي حنيفة: قلنا لهؤلاء: رأيتم قول الله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22] وقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [سورة البقرة: 210] فهل يجيء ربنا كما قال، وهل يجيء الملك صفًّا صفًّا، قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفًّا صفًّا، وأما الرب تعالى فإننا لا ندري ما عني بذلك، ولا ندري كيف جيئته.

وقلنا لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته، ولكننا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه، رأيتم من أنكر أن الملك لا يجيء صفًّا صفًّا، ما هو عندهم؟ قالوا: كافر مكذب، قلنا: فكذلك من أنكر أن الله سبحانه لا يجيء فهو كافر مكذب»⁽⁴⁾.

(1) عقائد السلف: علي سامي النشار، 318-322.

(2) وقال النبي ﷺ في حديث طويل: ((حتى إذا لم يبق إلا من يعبد الله أتاهم رب العالمين)) متفق عليه.

(3) عقائد السلف: جمع علي سامي النشار 318-322.

(4) عقيدة السلف: أبو عثمان الصابوني، ص 234.

قال أبو عمر الطلمنكي: «وأجمع أهل السنة أن الله يأتي يوم القيامة والملائكة صفًا صفًا لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء»⁽¹⁾.

وقال الحافظ أبو نعيم وهو يذكر ما أجمع عليه السلف: «... وأنه تعالى وتقدس يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده والملائكة صفًا صفًا كما قال تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22]»⁽²⁾.

وقال الإمام الطبري: «هل ينظر التاركون في الدخول في السلم كافة والمتبعون خطوات الشيطان إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام وأيد ذلك بحديث وذكر أقوال من أثبت المجيء لله تعالى كقول: ابن عباس: يأتي الله **وَجَلَّ** في ظلل من السحاب وقول قتادة: وذلك يوم القيامة وقول أبي العالية وعكرمة و أقوال آخرين وقعوا في التأويل ولم يسمهم»⁽³⁾.

وقال : يقول جل ثناؤه: هل ينتظر هؤلاء العادلون برهم الأوثان والأصنام إلا أن تأتيهم الملائكة"، بالموت فتقبض أرواحهم = أو أن يأتيهم ربك، يا مُجَدِّ، بين خلقه في موقف القيامة⁴

وقرأ إسحاق بن راهويه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22]. فقال الأمير عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب! هذا يوم القيامة؟ فقال إسحاق: أعز الله الأمير ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم»⁽⁵⁾.

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني: «ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزوله المخلوقين، ولا بتمثيل ولا تكيف،

(1) مجموع الفتاوي: ابن تيمية 577/5.

(2) محجة الواثقين ومدرجة الواقفين: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الصوفي، ص 63. وانظر: مجموع الفتاوي: ابن تيمية، 35/5.

(3) جامع البيان في تأويل القرآن: ابن جرير الطبري 261/4-264.

4 جامع البيان ابن جرير الطبري 245/12

(5) العلو: للذهبي 179/1.

بل يثبتون ما أثبتته رسول الله ﷺ، وينتهون فيه إليه ويمرّون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله، وكذلك يثبتون ما أنزله الله -عزّ وجلّ- في كتابه من ذكر المجيء والإتيان المذكورين في قوله ﷺ: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» [سورة البقرة:210]، وقوله عزّ اسمه: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» [سورة الفجر:22]»⁽¹⁾.

ومن أثبتته الإمام أبو بكر الإسماعيلي⁽²⁾ وأبو الحسين الملقب بالعسقلاني الشافعي⁽³⁾ وأبو العباس أحمد بن عمر بن سريج⁽⁴⁾ والإمام أبو القاسم، الأصبهاني الشافعي الملقب بقوام السنة⁽⁵⁾ وغيرهم.

ويعتقدون أنه يجيء بلا كيف، كما قال ابن عبد البر: إن أهل السنة يقولون: يجيء بلا كيف، ولا يقولون: كيف يجيء؟ لأنه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير⁽⁶⁾.

ومما يزيد الأمر وضوحًا ما قاله ابن سينا: «ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكناية فإن هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً مثل آيات المجيء والإتيان»⁽⁷⁾.

وإن كان ابن سينا يستدل بها على أن القرآن لم يدل على التوحيد لأنه أثبت لله

(1) عقيدة السلف ص 191-192

(2) عقيدة السلف أصحاب الحديث: أبي بكر الإسماعيلي، ص 47-48.

(3) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: الملقب الشافعي، ص 114.

(4) الفقيه الشافعي، كان من عظماء الشافعيين، وأئمة المسلمين، توفي سنة (306هـ). تاريخ بغداد: (287/4). طبقات السبكي: (87/2). العرش 352/2.

(5) الحجة في بيان المحجة: إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة 115/2.

(6) التمهيد: لابن عبد البر 135/7.

(7) قضية الألوهية بين الدين والفلسفة: د محمد سيد الجليند ص 72.

صفات حقيقية لا تقبل المجاز، والتوحيد الذي يقصده هو بساطة الإله بخلوه من الصفات الثبوتية.

وهناك تأويلات انفرد بها الرازي كقوله: إنه من باب المجاز مثل قوله تعالى ﴿فَأَتَى

اللَّهُ بُدْيَنَهُمْ﴾ [سورة النحل:26] [النحل:26] فهذا غير صحيح؛ فسياق الكلام يختلف بين الآيتين والمفهوم المتبادر إلى الذهن من الآيتين يختلف، وأهل التفسير من السلف فرقوا بينهما.

يقول الإمام الدارمي: «قاتلك الله أيها المريسي ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا

علم ولا بصير أنباك الله أنه إتيان وتقول: إنه ليس إتيانا إنما هو مثل قوله تعالى ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُدْيَنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [سورة النحل:26] لقد ميزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بكتاب الله والسنة؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون في سياق القراءة بما لا يجمله إلا مثلك»⁽¹⁾.

أما الأدلة العقلية التي استدلت بها على تأويل المجيء فهي التي ذكرها عند تأويل الاستواء فلا داعي لإعادتها والرد عليها، ونكتفي بالرد على قوله: إن إثبات المجيء طعن في دليل إبراهيم على عبدة الكواكب ومن أثبت المجيء فقد أنكر حجة إبراهيم، فنقول له: هذا تهويل ولماذا لا يكون هذا تقوُّلاً على إبراهيم، ودليل الأفلو باطل من وجوه:

- أولاً: أن هذا قول مبتدع ما قاله أحد من السلف فكيف يُنسب إلى إبراهيم؟!
- ثانياً: إن الأفلو في اللغة بمعنى المغيب والاحتجاب وليس الحركة والتغير والانتقال كما ادعى المتكلمون، قال ابن منظور في اللسان: أفل أي غاب وأفلت الشمس: غابت، وفي التنزيل قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام:76]⁽²⁾. وقال الراغب الأصفهاني: «(أفل) الأفلو غيبوبة النيرات كالقمر

(1) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد ص675.

(2) لسان العرب: ابن منظور 18/11.

والنجوم، قال تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [سورة الأنعام:76]»⁽¹⁾.

- **ثالثاً:** إن الأفل عند المفسرين بمعنى الغياب: قال ابن جرير: وأما قوله تعالى ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ فإن معناه فلما غاب وذهب⁽²⁾.
- **رابعاً:** إن إبراهيم عليه السلام لم يكن يقصد الاستدلال بمجرد الحركة على نفي الربوبية ولو كان يقصد ذلك لكفاه تحركها من حين بزوغها.
- **خامساً:** مصدر الاستدلال بالأفل الفلاسفة ويعد حمل لفظ الآية عليه.

قال **الرازي:** «وكان أبو علي بن سينا يفسر الأفل بالإمكان، فزعم الغزالي أن المراد بأفلها إمكانها في نفسها وزعم أن المراد من قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [سورة الأنعام:76] أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود. واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه»⁽³⁾.

ودليل الوجوب والإمكان الفلسفي يتنافى مع إثبات وجود صفات الله تعالى، فكيف يكون دليل إبراهيم وهو يقول عنه أنه دليل ابن سناء ويستبعد حمل ظاهر الآية عليه⁽⁴⁾.

فالواجب أن يسعنا ما وسع سلف الأمة في صفات الله تعالى، وهو إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل؛ لأن الله يفعل ما يشاء ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء:23]. فهو سبحانه الذي أثبت لنفسه المجيء والنزول والغضب والاستواء وغير ذلك من الصفات على الوجه الذي يليق به سبحانه وتعالى.

(1) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص35.

(2) تفسير ابن جرير 246/5.

(3) مفاتيح الغيب: 45/13.

(4) انظر مطلب (نظرية المعرفة)، بالفصل الثاني، المبحث الأول، ص61.

المبحث الرابع صفة المحبة والرحمة والغضب والحياء

المطلب الأول

صفة المحبة

أولاً: تأويل صفة المحبة في الكشف

1- أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم، وذلك عند قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة آل عمران: 31] (1).

2- يثيبهم أحسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عنهم وهذا عند قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [سورة المائدة: 54] (2).

ثانياً: تأويل صفة المحبة في مفاتيح الغيب

أما الرازي فله في نفي هذه الصفات قاعدة كلية، وهي أن جميع الأعراض النفسانية - أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء - لها أوائل ولها غايات، ومثاله الغضب؛ فإن أوله غليان دم القلب وغاياته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار. وأيضاً الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله يُحمَل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب (3). المحبة من الأعراض النفسانية التي

(1) الكشف: 382/1.

(2) المصدر السابق، 680/1.

(3) مفاتيح الغيب: 211/2.

تدخل في القاعدة الكلية وهو أن ننظر في هذه الصفات إلى النهاية.

وله في صفة المحبة قولان:

القول الأول: التأويل، وقد ذكر عدة تأويلات:

1- إرادة الثواب والخير والرحمة لمن اثبت الإرادة.

2- الثواب والخير والرحمة لمن أنكر الإرادة. وهذان التأويلان عند قوله تعالى ﴿ادْعُوا

رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾ [سورة الأعراف: 55] (1).

3- الرضى عن الخلق (2).

4- الثناء عليهم (3) وهذان عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي

سَبِيلِهِ صَفًا كَانْتَهُم بُنِينَ مَرْصُوصًا ﴿٤﴾ [سورة الصف: 4].

القول الثاني: أن المحبة صفة لله تعالى بلا كيف. ((وهو أنه لا يبعد أن تكون المحبة صفة لله تعالى منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس؛ لأن ذلك في حق الله تعالى محال بل هي محبة بلا كيف، كما أنه تعالى مرئي بلا كيف، فثبت أن جزم المتكلمين بأنه لا معنى للمحبة إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل؛ لأن عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء. وقال: قد بينا ذلك في كتاب نهاية العقول إن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة (4). وانظر المطالب العالية (5).

ويبين الرازي مصدر الخلاف في صفة المحبة، وأن هذا الاختلاف بناء على مسألة

أخرى وهي أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الإرادة أم لا؟ فيقول: قال الكعبي وأبو

(1) مفاتيح الغيب: 108/14، 107.

(2) المصدر السابق، 271/19.

(3) المصدر السابق، 271/19.

(4) المصدر السابق، 108/14.

(5) المطالب العالية: 221/3.

الحسين: إنه تعالى غير موصوف بالإرادة ألبتة، فكونه تعالى مریداً لأفعال نفسه أنه موجد لها وفاعل لها، وكونه تعالى مریداً لأفعال غيره كونه أمراً بها، ولا يجوز كونه تعالى موصوفاً بصفة الإرادة. وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفاً بصفة المرادية. إذا عرفت هذا فمن نفي الإرادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الإرادة لله تعالى فسر محبة الله بإرادته لإيصال الثواب إليه⁽¹⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 107/14.

المطلب الثاني

صفة الرحمة

أولاً: تأويل صفة الرحمة في الكشف:

يتكلم الزمخشري عن أصل الرحمن والرحيم فيقول: الرَّحْمَنُ فعلان من رحم، كغضبان وسكران، من غضب وسكر، وكذلك الرحيم فعيل منه، كمريض وسقيم، من مرض وسقم، وفي الرَّحْمَنِ من المبالغة ما ليس في الرَّحِيمِ، ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، ويقولون: إنَّ الزيادة في البناء لزيادة المعنى⁽¹⁾.

وتأتي الرحمة بمعنى آثارها كما عند قوله تعالى ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة فاطر:2]

فيقول الزمخشري: «استعير الفتح للإطلاق والإرسال. ألا ترى إلى قوله فلا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ مكان: لا فاتح له، يعني: أى شيء يطلق الله من رحمة أى من نعمة رزق أو مطر أو صحة أو أمن أو غير ذلك من صنوف نعمائه التي لا يحاط بعددها. وتنكيره الرحمة للإشاعة والإبهام، كأنه قال: من أية رحمة كانت سماوية أو أرضية، فلا أحد يقدر على إمساكها وحبسها، وأى شيء يمسك الله فلا أحد يقدر على إطلاقه»⁽²⁾.

ولا يمنع الزمخشري من وصف الله بالرحمة، فيقول عند قوله تعالى ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [سورة الكهف:58]: «الغفور البليغ المغفرة ذو الرحمة الموصوف بالرحمة»⁽³⁾، ولكنه يؤلوها لأنها رقة يتنزه الله عنها، فيقول: «قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الفاحة:3].

1- إنها العطف والحنو ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها.

(1) الكشف: 6/1.

(2) المصدر السابق، 597/3.

(3) المصدر السابق، 730/2.

2- مجاز عن إنعامه على عباده لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعرفه وإنعامه كما أنه إذا أدركته الفظاظه والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعرفه»⁽¹⁾.

ثانياً: تأويل صفة الرحمة في مفاتيح الغيب:

تأول الرازي الرحمة بنفس تأويل الزمخشري مع إضافات أخرى تدخل في قانونه العام على أنها من الأعراض النفسانية التي لها أوائل ولها غايات، فأولها رقة وهو ممتنع في حق الله، وغايتها

1- التخلص من أنواع الآفات فقال: «وأما قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾⁽²⁾ فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخلص من أنواع الآفات وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات»⁽²⁾.

2- أولها بالنعمة، عند قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾⁽³⁾ [سورة البقرة: 157] «وأما رحمته فهي النعم التي أنزلها به عاجلاً ثم آجلاً»⁽³⁾.

3- عودتها إلى صفة الإرادة عند قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [سورة الأنعام: 54] «الرحمة هي إرادة الخير والغضب هو إرادة الانتقام»⁽⁴⁾.

ومصدر الخلاف في تأويل صفة الرحمة فقال: «اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة إيصال الخير والنعمة فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من

(1) الكشف: 8/1.

(2) مفاتيح الغيب: 18/1.

(3) المصدر السابق، 160/4.

(4) المصدر السابق، 95/12.

صفات الأفعال وعلى هذا التقدير الثاني تكون من صفات الذات»⁽¹⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 110/14.

المطلب الثالث

صفة الغضب

تأول الزمخشري والرازي الغضب على أساس أنه يعود إلى الإرادة فيكون من الصفات الذاتية أو أنه العقوبة فيكون من الصفات الفعلية مع ملاحظة التشابه بينهما.

أولاً: تأويل صفة الغضب في الكشاف:

أول الزمخشري الغضب بلوازمه وذلك عند قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة:7] . فتأوله:

1- إرادة الانتقام من العصاة.

2- إنزال العقوبة بهم.

3- أن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده⁽¹⁾.

وأول الغضب بالعقوبة عند قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [سورة طه:81] فقال: غضب الله عقوبته⁽²⁾.

ثانياً: تأويل صفة الغضب في مفاتيح الغيب:

عرف الرازي الغضب بأنه: «تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام، واعلم أن هذا على الله تعالى محال فأوله بما يلي:

1- الحكم بالعذاب عند قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ

(1) الكشاف: 17/1.

(2) المصدر السابق، 79/3.

صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ [سورة النحل:106]

فقال: «فعلیهم غضب من الله والمعنى أنه تعالى حكم علیهم بالعذاب ثم وصف ذلك العذاب فقال: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾»⁽¹⁾.

2- إرادة الانتقام⁽²⁾ عند قوله تعالى: ﴿وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ .

3- إرادة الإضرار، أو أنه من الأعراض النفسانية فيدخل تحت قانونه العام، فالغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام فينظر إلى آخره وهو إرادة الإضرار. فيقول: «الغضب: تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام، واعلم أن هذا على الله تعالى محال، لكن هاهنا قاعدة كلية، وهي أن جميع الأعراض النفسانية- أعني الرحمة، والفرح، والسرور، والغضب، والحياء، والغيرة، والمكر والخداع، والتكبر، والاستهزاء- لها أوائل، ولها غايات، ومثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار، وأيضاً، والحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس، وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب»⁽³⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 276/20.

(2) المصدر السابق، 95/3.

(3) المصدر السابق، 223/1.

المطلب الرابع

صفة الحياء

أولاً: تأويل صفة الحياء في الكشف:

يرى الزمخشري أن الحياء يقتضي التغير والانكسار، فتأوله بعدة تأويلات:

1- أن الحياء بمعنى الترك، عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ

مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [سورة البقرة: 26] أي لا يترك،

2- أنه جارٍ على سبيل التمثيل، مثل تركه تحيب العبد وأنه لا يرده صفراً من

عطائه لكرمه بترك من يترك المحتاج إليه حياءً منه.

3- أن هذه العبارة جاءت من كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحي رب محمد أن

يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب

على السؤال⁽¹⁾.

ثانياً: تأويل صفة الحياء في مفاتيح الغيب:

عرف الرازي الحياء بأنه: عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء

قبيح⁽²⁾.

والحياء يدخل ضمن قانونه في هذه الصفات فقال: الحياء حالة تحصل للإنسان

لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن

يُنسب إلى القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق

الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل هو تترك الفعل

الذي هو منتهاه وغايته. فلم يضيف شيئاً على تأويل الزمخشري غير سبكه بقانونه العام

(1) الكشف: 141/1.

(2) مفاتيح الغيب: 129/1.

والنتيجة واحدة؛ فإن الحياء في نظرهما تغير وخوف، والمراد منه الترك، فالمقدمة واحدة والنتيجة واحدة وإن اختلفت صيغة الرازي عن الزمخشري.

أما تأوله الثاني المطابق لتأويل الزمخشري بأنه «يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت، فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال»⁽¹⁾.

تعليق الباحث:

يرجع بعض المعتزلة صفة الإرادة إلى صفة القدرة فمن الأولى تأويل هذه الصفات وكذلك الأشاعرة يتأولونها ابتداءً من أبي الحسن الأشعري والباقلاني فما بالك بالمتأخرين وإن كان للرازي قول في إثبات صفة المحبة فيخرج عن المنهج العام بإثباته لها. يقول الأشعري: وإن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم على غضبه شيء⁽²⁾ وحجتهم في تأويلها كما يقول الباقلاني: «فإن قال قائل فما الدليل على أن غضب الباري جل وعز ورضاه ورحمته وسخطه هو إرادته لإثابة المرضى عنه ولمنفعة من رضي عنه وعقاب من غضب عليه وإيلامه وضرره قيل له الدليل على ذلك أن الغضب والرضا إما أن يكونا إرادة للنفع والضرر أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضى السكون بعد تغير الطبع ولا يجوز أن يكون الباري جل وعز ذا طبع يتغير وينفر ويسكن ولا ممن يألم ويرق من حيث ثبت قدمه وغناه عن اللذة وامتناع تألمه بشيء ينفر عنه ويتألم لإدراكه إذ ليست هذه الأشياء من جنسه وشكله أو مضادة له أو منافرة»⁽³⁾، وعليه يكون موقف الزمخشري والرازي تبعاً لمذهبهما.

ومن المراجع الأساسية عند الرازي كشاف الزمخشري ويظهر جلياً هنا في هذه الصفات إذ يكاد أن يكون هناك تطابق بين القولين في جميع الصفات باستثناء صفة المحبة

(1) مفاتيح الغيب: 122/2.

(2) رسالة أهل الثغر: أبو الحسن الأشعري ص 130.

(3) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: للباقلاني ص 47.

التي أثبتها الرازي، وقانون الرازي يصل إلى نفس النتيجة التي قالها الزمخشري.

فالزمخشري: عند صفة الحياء يؤولها لكون الحياء تغيراً وانكساراً، والغضب يؤوله بإنزال العقوبة وهي نفس نتيجة قانون الرازي. وهذا يبيّن مدى استفادة الرازي من الزمخشري، وانظر إلى العلاقة بينهما.

أما قول الرازي في قانونه إن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، أو قولهم: إن الرحمة رقة القلب والغضب غليان الدم، قائمة على التشبيه بالأجسام، والله منزّه عن ذلك فتأويلاتهم في غير محلها، وإذا كان غضب الملائكة غير غضبنا ولم يتبادر لنا أن لها دمًا يغلي فما بالك بغضب الله أو رحمته، وكما أننا نثبت لله إرادة غير إرادتنا، والإرادة عندنا عرض نفساني نميل إلى أحد الأمور بسببها، فكذلك له سبحانه رحمة ومحبة غير رحمتنا، وإن قلتم: هذا تشبيه، يقال لكم: كذلك على أصلكم الإرادة تشبيهه، فإما أن تثبتوا الجميع أو وقعتم في التناقض، «وما سمى به الرب نفسه وسمى به مخلوقاته، مثل الحي والعليم والقدير، أو سمى به بعض صفاته، كالغضب والرضى، وسمى به بعض صفات عباده - فنحن نعقل بقلوبنا معاني هذه الأسماء في حق الله تعالى، وأنه حق ثابت موجود، ونعقل أن بين المعنيين قدرًا مشتركًا، لكن هذا المعنى لا يوجد في الخارج مشتركًا، إذ المعنى المشترك الكلي لا يوجد مشتركًا إلا في الأذهان، ولا يوجد في الخارج إلا معينا مختصًا. فيثبت في كل منهما كما يليق به. بل لو قيل: غضب مالك خازن النار وغضب غيره من الملائكة - لم يجب أن يكون مماثلاً لكيفية غضب آدميين، لأن الملائكة ليسوا من الأخلاط الأربعة، حتى تغلي دماء قلوبهم كما يغلي دم قلب الإنسان عند غضبه. فغضب الله أولى»⁽¹⁾.

ونسلم لكم تنزلاً أن العقل لم يثبت هذه الصفات فإن السمع قد أثبتها وهو دليل مستقل، وعدم العلم لا يعني عدم مع أن العقوبة تدل على الغضب، والإحسان إلى الخلق كنزول المطر وغيره يدل على الرحمة عقلاً. وقد ورد الرجس مقارناً للغضب، قال تعالى:

(1) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، 473/1.

﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾ [سورة الأعراف: 71] مما يدل على المغايرة بينهما وتأويل الغضب بالعقوبة يلزم التكرار. وقال الرسول ﷺ: ((إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله))⁽¹⁾.

والذين يثبتون لله تعالى هذه الصفات يرون أنها من صفات الله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته وليست كصفاتنا وقد وردت في القرآن والسنة بصور مختلفة تمنع التأويل، والأصل حمل الكلام على ظاهره ما لم يأت دليل يمنع من الظاهر، فالحجة صفة كمال، وعدمها نقص؛ فالذي يجب أكمل من الذي لا يجب، والرازي نفسه قد خرق تأويل هذه الصفات بإثباته صفة المحبة كما قد أسلفنا، وعليها يلزمه ببقية الصفات كالرحمة والحياء والغضب لأنه لا فرق بينها، وما دام أنه أثبتها فلا داعي إلى التهويل على من أثبتها.

وأثبت أبو حنيفة الغضب في كتابيه الفقه الأكبر والأبسط فقال: وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف «أي بلا بيان الكيفية فان بيان كفيتهما مجهولة»؛ لأن غضبه ورضاه لا يشبه غضبنا ورضانا، فإن الغضب مَنَّا غليان القلب، والرضا امتلاء الاختيار حتى يفضي إلى الظاهر⁽²⁾، وقال: «وهو يغضب ويرضى، ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه»⁽³⁾.

وقال الإمام أحمد: إن الله يتكلم وينظر ويبسط ويضحك ويفرح يحب ويكره ويبغض ويرضى ويغضب ويسخط ويرحم ويعفو ويغفر ويعطي ويمنع⁽⁴⁾.

وقال حرب الكرماني: «والله تبارك... يفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط ويغضب ويرحم»⁽⁵⁾.

(1) أخرجه البخاري (84/6)، ومسلم (184/1). من حديث أبي هريرة.

(2) الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان ص 159.

(3) الفقه الأبسط ص (56).

(4) طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى 62/1. رسالة السنة من رواية الأصبخري،

(5) السنة من مسائل الإمام حرب الكرماني، ص 40.

ولم يفرق الإمام البخاري بين الرحمة والعلم، فقال: «والرحمة والعلم والقدرة والكبرياء كل هذه من صفاته... إن الله رحيم ويرحم، والله عليم ويعلم، والله قدير ويقدر، والله سميع ويسمع»⁽¹⁾. والصحابة سردوها مع بقية الصفات من غير تفريق بين العلم والوجه والغضب⁽²⁾، وقد سردها كثير من أهل الحديث من غير تفريق، كشيخ الإسلام الإمام الصابوني⁽³⁾، والإمام أبي الحسن مُجَدِّد بن عبد الملك الكرجي الشافعي⁽⁴⁾، والشيخ أبي القاسم الأصبهاني الشافعي⁽⁵⁾.

ولقد تكلم الإمام ابن جرير عن صفة الغضب و ذكر أقوال أهل التأويل، وذكر قول أهل الإثبات بأنه صفة له كما العلم له صفة والقدرة صفة له، «وقال بعضهم: الغضب منه معنى مفهوم، كالذي يُعْرَفُ من معاني الغضب، غير أنه - وإن كان كذلك من جهة الإثبات فمخالفٌ معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين الذين يزعجهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم؛ لأن الله جل ثناؤه لا تَحُلُّ ذاته الآفات، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة، على ما يُعَقَّل من جهة الإثبات، وإن خالفت معاني ذلك معاني علوم العباد، التي هي معارف القلوب، وقواهم التي توجد مع وجود الأفعال وتُعَدَم مع عدمهم»⁽⁶⁾، وقال الإمام الطحاوي: «والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى»⁽⁷⁾.

قال ابن الوزير اليماني: وكيف تكون هذه الصفات مجازاً وقد وردت في القرآن بالملفات، فالرحمة ذكرت أكثر من خمسمائة مرة في القرآن والسنة، والرحمن من الأسماء الخاصة به سبحانه ولا يجوز إطلاقه على غيره، ورحمته وسعت كل شيء، فكيف تكون الرحمة عند

(1) أفعال العباد ص 113.

(2) الخطط للمقريزي 420/3.

(3) عقيدة السلف: لشيخ الإسلام الإمام أبي إسماعيل عبد الرحمن بن إسماعيل الصابوني ص 24 ت 449.

(4) الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول. وانظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية، 181/4.

(5) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: لإسماعيل بن مُجَدِّد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة ت 535 هـ) 432/2.

(6) تفسير ابن جرير الطبري 111/1.

(7) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، 471/1.

الخلق حقيقية وعنده مجاز، ونسبها إليه كنسبة الانقضاخ إلى الجدار بحجة الدلالة العقلية القائمة على الظن، وقد أجمع المسلمون على إطلاق هذه الصفات من غير قرينة تشعر بالتأويل وما المانع أن نثبتها لله تعالى مع تنزيهه عن النقائص المتعلقة برحمة الخلق أو محبتهم أو حياتهم كما وصفناه بالسمع والبصر مع تنزيهه سبحانه عن مشابهة سمع وبصر الخلق⁽¹⁾.

وقال: «وقد أجمع المسلمون على حسن إطلاق الرحمة على الله من غير قرينة تشعر بالتأويل ولا توقف على عبارة التنزيل، ولو كان ظاهرها القبح والذم والانتقاص لله ﷻ لم يحسن ذلك من العباد، وإن ورد في كلام الله أقر في موضعه على قواعد علماء الكلام، على أن فطر العقول تعرف رحمة الله تعالى، وسعة علمه، وكمال قدرته، فإن العلم بضعف العباد مع تمام القدرة والمادح والمحامد وعدم المعارض يستلزم الرحمة عقلاً أيضاً، فهي من المحكمات لا من المشابهات، على أن الله سبحانه أعلم وأحكم وأجل وأعظم وأعز في كبريائه عن أن يتخير ما ظاهره الانتقاص والذم غرة شادخة لأسمائه الحسنى، مقدمة في مثاني كتابه العظمى، وهو الذي بلغ كلامه أعلى درجات الإعجاز في البلاغة، التي هي البلوغ إلى المراد المقصود بأوضح العبارات وأجزؤها وأبينها وأجملها.

وأيضاً فقد ثبت أن الرحمن مختص بالله تعالى وحده ويحرم إطلاقه على غيره ولو كانت الرحمة له مجازاً ولغيره حقيقة كان العكس أوجب وأولى وما المانع للمسلم من اثباتها صفة حمد ومدح وثناء كما علمنا ربنا مع نفي صفات النقص المتعلقة برحمة المخلوقين عنه تعالى كما أثبتنا له اسم الحي العليم الخبير المرید»⁽²⁾.

وقال: «واجتمعت كلمة المعتزلة والأشعرية على تقبيح نسبة الرحمة والحلم والمحبة والخلّة إلى الله تعالى إلا بتأويل موجب⁽³⁾.

(1) انظر: إيثار الحق على الخلق: ابن الوزير، مُجد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني، (المتوفى: 840هـ)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1978م)، ص119.

(2) المصدر السابق، ص127-128.

(3) المصدر السابق، ص129.

وقال مُجَّد جمال الدين القاسمي: «فمذهب السلف في المحبة المسندة له تعالى: أنها ثابتة له تعالى بلا كيف ولا تأويل، ولا مشاركة للمخلوق في شيء من خصائصها. وقال رادًّا على من أولها، فتأويل مثل الزمخشري لها - بإثابته تعالى لهم أحسن الثواب، وتعظيمهم والثناء عليهم والرضا عنهم - تفسير باللازم، منزع كلامي لا سلفي»⁽¹⁾.

وناقش مُجَّد رشيد شيخه مُجَّد عبده عندما تأول صفة الرحمة بأنه اتبع متكلمي المعتزلة والأشاعرة ومفسريهم كالزمخشري والبيضاوي، واعتبره ذهولًا من شيخه، «والتحقيق أن صفة الرحمة صفة قائمة بالذات كصفة العلم والإرادة، وسائر ما يسميه الأشاعرة صفات المعاني وكما نقول: له علمٌ حقيقةً كذلك نقول: له رحمة حقيقة لا تشبه رحمتنا التي هي انفعال في النفس، وهكذا في سائر صفاته تعالى، فنجمع بذلك بين العقل والنقل»⁽²⁾.

ونختم هذا المبحث بكلام للدكتور يوسف القرضاوي عن صفة الرحمة إذ يقول: «هي صفة ذاتية لائقة به تعالى يعطف بها على عباده وينعم بها عليهم بسائر نعمه جليلها ودقيقها ومن حقها أن تكون صفة كسائر صفات المعاني التي أثبتها الأشاعرة مثل القدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر فكما أن له تعالى صفة تسمى الحياة أو السمع ليست كحياة البشر أو سمعهم كذلك له صفة الرحمة ليست كصفة البشر»⁽³⁾.

وقال بعد خوض طويل في التأويل والتفويض: «وخلاصة ما انتهيت إليه أني آخذ بمذهب السلف في نصوص الصفات التي في البشر انفعالات مثل الرحمة والغضب والمحبة والكرامية والفرح والغيرة والعجب ونحوها فنثبتها لله تعالى كما أثبتها لنفسه ولا داعي لتأويلها بل نقول رحمة ليست كرحمتنا وغضب ليس كغضبنا وفرح ليس كفرحنا. كما نقول علمه ليس كعلمنا وسمعه ليس كسمعنا وبصره ليس كبصرنا...» الخ⁽⁴⁾.

(1) محاسن التأويل: مُجَّد جمال الدين بن مُجَّد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت 1332هـ)، 4/171.

(2) تفسير المنار: مُجَّد رشيد رضا، 1/64، 38.

(3) تفسير جزء عم: الإمام يوسف القرضاوي، ص 10.

(4) تقديمه لكتاب القول التمام أن التفويض مذهب السلف الكرام لسيف العصري، ص 14.

المبحث الخامس الخداع والاستهزاء والمكر

إذا كان الزمخشري والرازي تأولوا الرحمة بحجة أنها رقة في القلب وضعف على حسب ما في الإنسان؛ فمن الأولى أن يأولوا الخداع والمكر والاستهزاء والكيد. لكونها صفات يغلب ظاهرها عند الناس على النقص. مع أن هذه الصفات أضافها الله تعالى إلى نفسه في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فننظر ماذا يقول الزمخشري والرازي.

المطلب الأول

الخداع

قال تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا

يَشْعُرُونَ﴾ [سورة البقرة:9] .

أولاً: تأويل الخداع في الكشف:

عرف الزمخشري الخداع فقال: «أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه. من قولهم: ضب خادع وخدع، إذا أمر الحارث يده على باب جحره أو همه إقباله عليه ثم خرج من باب آخر»⁽¹⁾. وقال: «والخداع: اسم فاعل من خادعته فخدعته إذا غلبته وكنت أخدع منه»⁽²⁾. وتأوله بما يلي:

1- صورة صنع الله معهم صورة صنع المخادع حيث أمر بإجراء أحكام الإسلام عليهم وهم عنده من شرار الكفرة.

2- «أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدتهم وظنهم أن الله ممن يصح خداعه»⁽³⁾.

(1) الكشف: 56/1.

(2) المصدر السابق، 579/1.

(3) الكشف: 57/1.

3- أن يذكر الله تعالى ويُراد به الرسول ﷺ.

4- أن يكون من قولهم، أعجبنى زيد كرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله⁽¹⁾.

5- «وهو فاعل بهم ما يفعل الغالب في الخداع حيث تركهم معصومي الدماء والأموال في الدنيا وأعدّ لهم الدرك الأسفل من النار في الآخرة، ولم يخلهم في العاجل من فضيحة وإحلال بأس ونقمة ورعب دائم»⁽²⁾.

6- «يعطون على الصراط نوراً كما يعطى المؤمنون فيمضون بنورهم ثم يطفأ نورهم ويبقى نور المؤمنين، فينادون: انظرونا نقتبس من نوركم»⁽³⁾.

ثانياً: تأويل الخداع في مفاتيح الغيب:

الخداع، والمكر، والكيد، والاستهزاء، تدخل ضمن قانونه العام حول هذه الصفات التي ينظر إلى آخرها ونتائجها. فيقول: «اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، ونحن نعد منها صوراً، فأحدها: الاستهزاء، قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15] ثم إن الاستهزاء جهل، والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: 67] وثانيها: المكر، قال تعالى: ومكروا ومكر الله [آل عمران: 54] وثالثها: الغضب قال تعالى: ﴿وَوَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: 6] ورابعها: التعجب، قال تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصفافات: 12] فمن قرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوباً إلى الله، والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء، وخامسها: التكبر، قال تعالى: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: 23] وهو صفة ذم، وسادسها: الحياء، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: 26] والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح.

(1) انظر: الكشاف: 57/1.

(2) المصدر السابق، 579/1.

(3) المصدر السابق، 579/1.

واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، مثاله أن الغضب حالة تحصل في/ القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، وقس الباقي عليه.»⁽¹⁾.

وعرف الرازي الخداع: «وأصل هذه اللفظة الإخفاء، وسميت الخزانة المخدع، والأخدعان عرقان في العنق لأنهما خفيان.

وقالوا: خدع الضب خدعا إذا توارى في جحره فلم يظهر إلا قليلا، وطريق خيدع وخداع، إذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له، ومنه المخدع. وأما حدها فهو إظهار ما يوهم السلامة والسداد، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص منه»⁽²⁾.

وعلى ضوء هذا التعريف: فثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين:

1- أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم وتعظيم شأنه. قال: إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله .

2- أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الله معهم حيث امثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم⁽³⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 141/1.

(2) مفاتيح الغيب: 303/2.

(3) المصدر السابق، 303/2.

المطلب الثاني

الاستهزاء

قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [سورة البقرة:15].

أولاً: تأويل الاستهزاء في الكشاف:

عرفه الزمخشري الاستهزاء بالسخرية والاستخفاف، وأصل الباب الخفة - من الهزء وهو القتل السريع - وهزأ يهزأ: مات على المكان. عن بعض العرب: مشيت فغلبت فظننت لأهز أن على مكاني. وناقته تهزأ به: أى تسرع وتخف.

أما حجته في تأويل الاستهزاء: فإن قلت: لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى، لأنه متعال عن القبيح، والسخرية من باب العيب والجهل. ألا ترى إلى قوله: ﴿قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [سورة البقرة:67]، فما معنى استهزائه بهم؟ قلت: معناه إنزال الهوان والحقارة بهم، لأنّ المستهزئ غرضه الذي يرميه هو طلب الخفة والزراية ممن يهزأ به. وعليه تأوله بما يلي:

1- إنزال الهوان والحقارة بهم لأنه هو الغرض.

2- يجري عليهم أحكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن بادخار ما يراد بهم.

3- وقيل سمي جزاء الاستهزاء باسمه⁽¹⁾ كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى:40].

ثانياً: تأويل الاستهزاء في مفاتيح الغيب:

عرفه الرازي: أصل الباب الخفة من الهزء وهو العدو السريع، وهزأ يهزأ مات على

(1) الكشاف: 104/1.

مكانه، وناقته تهازأ به أي تسرع، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية، فعلى هذا قولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [سورة البقرة:14] يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على أسرارهم، ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم ...

وحجته في تأويل الاستهزاء: كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبس، وهو على الله محال، ولأنه لا ينفك عن الجهل، لقوله: ﴿قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [سورة البقرة:67]⁽¹⁾.

وذكر خمسة تأويلات نسبتها للمتأولين وهي نفس تأويلات الزمخشري مع التوسع في شرحها مع إضافة بعض التأويلات فقال: «ذكروا في التأويل خمسة أوجه:

1- أحدها: أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء، لأن جزء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى:40]، ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة:194]، ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [سورة النساء:142]، ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران:54] ...

2- وثانيها: أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين، فيصير كأن الله استهزأ بهم.

3- وثالثها: أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء، والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب.

4- ورابعها: أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمرا مع أن الحاصل منهم في السر خلافه، وهذا التأويل ضعيف، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة

(1) مفاتيح الغيب: 309/2.

الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا.

5- **وخامسها:** أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة، أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يبالغون في إخفائها عنه، وأما في الآخرة فقال ابن عباس: إذا دخل المؤمنون الجنة، والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة، وأهل الجنة ينظرون إليهم، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب، فذاك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَضْحَكُونَ﴾ [سورة المطففين:29] إلى قوله: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [سورة المطففين:34] فهذا هو الاستهزاء بهم»⁽¹⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 309/2.

المطلب الثالث

المكر

قال تعالى: ﴿وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ [سورة آل عمران: 54]

أولاً: تأويل المكر في الكشف:

عرف المكر: بأنه إخفاء الكيد وطيه، من الجارية الممكورة المطوية الخلق⁽¹⁾. وتأوله

بما يلي

- 1- أنه شديد المكر والكيد لأعدائه، يأتيهم بالهلكة من حيث لا يحتسبون⁽²⁾.
- 2- يأتيهم من حيث لا يعلمون. وهم في غفلة مما يراد بهم⁽³⁾.
- 3- العقاب من حيث لا يشعر المعاقب⁽⁴⁾.
- 4- علم ما تكسب كل نفس، وأعدّ لها جزاءها فهو المكر كله، لأنه يأتيهم من حيث لا يعلمون.
- 5- إنّ الله تعالى دبر عقابكم وهو موقعه بكم قبل أن تدبروا كيف تعملون في إطفاء نور الإسلام إنّ رسلنا يكتبون إعلام بأنّ ما تظنون خافياً مطوياً لا يخفى على الله، وهو منتقم منكم⁽⁵⁾.

ثانياً: تأويل المكر في مفاتيح الغيب:

عرف المكر فقال: أصل المكر في اللغة، السعي بالفساد في خفية ومداجاة،

قال الزجاج: «يقال مكر الليل، وأمكر إذا أظلم، وقال الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ

(1) الكشف: 337/2.

(2) المصدر السابق، 2/ 490.

(3) المصدر السابق، 2/ 503.

(4) المصدر السابق، 1/ 393.

(5) المصدر السابق، 2/ 337.

الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿[الأنفال: 30] ، وقال: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ [يوسف: 102] وقيل أصله من اجتماع الأمر وإحكامه، ومنه امرأة ممكورة أي مجتمعة»⁽¹⁾.

وقسم الرازي المكر إلى متشابه وغير متشابه:

أولاً: المتشابه: فقد أوله بعدة وجوه.

- 1- أنه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [سورة الشورى: 40] وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء.
- 2- أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمى بذلك.

ثانياً: غير المتشابه: وغير المتشابه هو المحكم فيرى أن إطلاق المكر على الله غير ممتنع لأنه غير ما اختص في العرف فيقول: أما إذا حكمنا إن هذا اللفظ ليس من المتشابهات لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع والله أعلم⁽²⁾.

تعليق الباحث:

هذه الألفاظ - المكر والخداع والاستهزاء - الغالب عند إطلاقها تدل على معانٍ مذمومة وتحتل معاني ممدوحة، لأن هذه الألفاظ تتضمن الذم والكذب والظلم، وتتضمن العدل والعلم والحكمة. لذلك لا يشتق الله منها أسماء لأنه لا يلزم من كل صفة اسم، فلا نفيها مطلقاً لأن الله أثبتها لنفسه ولا نثبتها مطلقاً فلا يجوز أن نقول "إن الله يخادع" على سبيل الإطلاق، بل على وجه المقابلة، فنقول "الله يخادع بالذي يخادع، ويمكر بالذي يمكر، ويكيد بالذي يكيد"، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [سورة الطارق: 15-16]، وقال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [سورة

(1) مفاتيح الغيب: 235/8.

(2) المصدر السابق، 59/8.

الأَنْفَال:30]، وسمى مكره خيراً، فإذا مكر الماكرون وكاد الكائدون ولم يقابل مكرهم وكيدهم بالرد لكان جهلاً وعجزاً في حق الله تعالى، والرد على المعتدي كمالاً وإن سمي اعتداءً كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة:194]

والمكر في الحرب ممدوح كما قال الرسول ﷺ: ((الحرب خدعة))⁽¹⁾.

وليس كل ما هو مذموم عند الخلق على الإطلاق مذمومًا عند الله، فالكبر مذموم عند الخلق وليس مذمومًا عند الخالق قال ﷺ: إن الله تعالى قال: ((الكبرياء ردائي))⁽²⁾، ولا يلزم من الاتفاق في اللفظ اتفاق في حقيقة المعنى. فالمعاني تختلف حسب الإضافة وإن كان هناك معنًا كلياً مشتركاً في الذهن لا في الخارج وعند الاختصاص يمتاز بين ما هو للخالق وما هو للمخلوق ولكل منهما ما يناسبه ويليق به.

ويدخل ضمن هذا الباب الكيد والسخرية والانتقام ولم نناقشها خشية الإطالة ورغبة في الاختصار.

والميزان في النفي والإثبات هما الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة فيما يجوز وما

(1) صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب الحرب خدعة، حديث رقم (3027): 63/4، ورقم (3029): ورقم (3030): 64/4. وكتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (3611): 200/4. وكتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، حديث رقم (6930): 16/9. وصحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، حديث رقم (1066): 746/2. وكتاب الجهاد والسير، باب جواز الخداع في الحرب، حديث رقم (1739)، ورقم (1740): 1361/3-1362.

(2) سنن أبي داود: كتاب اللباس، باب ما جاء في الكبر، حديث رقم (4090): 59/4. سنن ابن ماجه: كتاب الزهد: باب البراءة من الكبر والتواضع، حديث رقم (4174)، ورقم (4175): 1397/2. مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم (7382): 337/12. ورقم (8893): 473/14، ورقم (9359): 211/15. ورقم (9508): 313/15. ورقم (9702): 439/15. ومسند الكوفيين، حديث موسى الأشعري، رقم (19683): 462/32. صحيح ابن حبان: حديث رقم (328): 35/2، وحديث رقم (5671): 486/12.

يُمتنع في حقه تعالى؛ لأنه أعلم بنفسه وأصدق قيلاً وأحسن حديثاً، ورسله صادقون ومصدقون.

قال الراغب: «المكر ضربان: مكر محمود، وذلك أن يتحرى بذلك فعل جميل، وعلى ذلك قال تعالى: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ [سورة آل عمران: 54] ومذموم، وهو أن يتحرى به فعل قبيح، قال تعالى: ﴿أَسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [سورة فاطر: 43]، وقال في الأمرين: ﴿وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ يَشْعُرُونَ﴾⁽¹⁾.

والرازي بقوله الثاني جعل المكر من المحكم لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل وهذا في حق الله غير ممتنع وإن كان العرف يقصر المكر على إيصال الشر. والله سبحانه وتعالى قد بين كيفية مكره بأنه يكيد بالكافرين كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [سورة الأعراف: 182-183].

وأصل "الاستدراج" اغتزاز المستدرج بلطف من، حيث يرى المستدرج أن المستدرج إليه محسنٌ، حتى يورّطه مكرهاً⁽²⁾. يقول الرازي: «سنقرهم إلى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم»⁽³⁾.

وقد ناقش الإمام ابن جرير اختلاف الناس في صفة الاستهزاء، وصوّب رأي المثبتين بعد ذكره تأويلات المتأولين فقال:

«اختلف في صفة استهزاء الله جلّ جلاله، الذي ذكر أنه فاعله بالمنافقين، الذين وصّف صفتهم. فقال بعضهم: استهزأه بهم، كالذي أخبرنا تبارك اسمه أنه فاعل بهم يوم

(1) مفردات الراغب 2-381.

(2) تفسير الطبري 13/287.

(3) مفاتيح الغيب: 60/15.

القيامة في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ تُوْرِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا ۖ فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُرَبَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴿١٣﴾ يُنَادُوْنَهُمْ اَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوْا بَلَىٰ ۗ﴾ [سورة الحديد: 13-14]. الآية. وكالذي أخبرنا أنه فعل بالكفار بقوله: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُضِلُّ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُضِلُّ لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا ۗ﴾ [سورة آل عمران: 178]، وقيل: توبيخه إياهم ولومهم، وقيل: إهلاكهم وتدميرهم، وقيل: على الجواب ولا يكون منه مكر، وقيل: إخبار من الله تعالى أنه مجازيه جزاء الاستهزاء ومعاقبتهم عقوبة الخداع. والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا: أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهار المستهزئ للمستهزئ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهرًا، وهو يبطن له الإساءة، وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر»⁽¹⁾.

وقال أبو اسحاق الحريري: «الكيد من الله خلافة من الناس»⁽²⁾.

وقال أبو القاسم التيمي: فقال ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [سورة البقرة: 15] وقال: ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [سورة التوبة: 79] لأن هاتين الصفتين إذا كانت من الله لم تكن سفها؛ لأن الله حكيم والحكيم لا يفعل السفه بل ما يكون منه يكون صوابا وحكمة⁽³⁾.

وقال ابن كثير مؤيدا قول بن جرير بعد أن ذكر أقوال المؤولين: «ثم شرع ابن جرير يوجه هذا القول وينصره؛ لأن المكر والخداع والسخرية على وجه اللعب والعبث منتف عن الله عز جل بالإجماع وأما على وجه الانتقام والمقابلة بالعدل والمجازاة فلا يمتنع ذلك»⁽⁴⁾.

وقال الألوسي: «حمل أهل الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه على

(1) جامع البيان في تأويل القرآن: للإمام ابن جرير الطبري، 301/1-302.

(2) غريب الحديث، 94/1.

(3) الحجة في بيان المحجة: 181/1.

(4) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، 184/1.

حقيقته وإن لم يكن المستهزئ من أسمائه... ولا استحالة في وقوع ذلك منه عز شأنه ومنعه من قياس الغائب على الشاهد... وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به جل وعلا حقيقة»⁽¹⁾.

وأثبتها بعض الماتريديّة فقالوا: «يجوز إضافة الاستهزاء إلى الله، وإن كان لا يجوز من الخلق أن يستهزئ بعضهم من بعض، كالتكبر، يجوز لله ولا يجوز للخلق؛ لأن الخلق أشكال بعضهم لبعض وأمثال، والله عَزَّ وَجَلَّ لا شكل له ولا مثل. وكذلك الاستهزاء يجوز له، ولا يجوز لغيره؛ لأن الاستهزاء هو الاستخفاف، فلا يجوز أن يستخف ممن هو مثله في الخلق، وما خلق له من الأحداث والغير، والله تعالى يتعالى عن ذلك. والأول أقرب، والله أعلم»⁽²⁾.

هذا وبالله التوفيق.

وأخيراً فهذا جهدي فإن أحسنت فمن الله تعالى وتوفيقه وإن أخطأت فأرجو الله أن يعفو عني وأن يعاملني على قصدي وهو الدفاع عن صفاته وحرصاً على مراده من آيات كتابه ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ ﴿١٨٥﴾ وَسَلِّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨٦﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٨٧﴾ [الصفات].

(1) روح المعاني: الألويسي، 160/1.

(2) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة: مُجَّد بن مُجَّد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، (المتوفى: 333هـ) تحقيق: د. مجدي باسلوم، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م)، 386/1.

الخاتمة

الحمد لله الذي تتم به الصالحات وأشكره على توفيقه في كتابة هذا البحث وعونه على إتمامه، والصلاة والسلام على سيدنا مُحَمَّد وآله وصحبه وسلم.

وبعد أن فرغنا من المقارنة بين الكشاف للزمخشري ومفاتيح الغيب للرازي في صفات الله ﷻ من حيث الاختلاف والتوافق بينهما وتعليقي كباحث نخلص إلى خاتمة الدراسة متضمنة أهم النتائج.

النتائج

1. بعد دراستي لموضوع الصفات وجدت تأويل الزمخشري والرازي قائم على أسس كلامية على ضوءها أولو الصفات، فنظرية المعرف تقوم على اليقين ولا يقين عندهم إلا بالعقل فقدموه على النقل. واليقين عند العقل هو إثبات وجود الله ودوامه والصفات الإضافية والسلبية لذلك أولو الصفات بحجة مخالفتها للعقل وجعلوا الوحدة شعارا للتوحيد وعلى ضوءها أولو الصفات إلى حد التعطيل واستندوا على المحكم والمتشابه فما وافق عقولهم هو المحكم وما خالف عقولهم هو المتشابه ويجب تأويله.
2. إن من أعظم أسباب الانحراف في التوحيد التأويل الفاسد الذي يقوم على الهوى بخلاف التأويل الصحيح الذي يقوم على ضوابط وشروط.
3. إن للفلسفة تأثير على المدارس الكلامية ويختلف بحسب كثرة الأخذ وقتله.
4. موافقة الزمخشري للمعتزلة في عدم قيام الصفات بالذات واضطراب الرازي بين موقف مذهبه الأشعري القائل بقيام السبع الصفات بالذات وموقف المعتزلة والفلاسفة بعدم قيامها بذاته.
5. اتفاق الزمخشري والرازي على تأويل الصفات الخبرية والفعلية وإن كان للرازي قولاً في تفويضها وقول في إثبات صفة المحبة وجعل صفة المكر من المحكم.
6. الأثر الواضح للزمخشري على الرازي في تأويل الصفات فقد اتخذ مرجعاً أصلياً في الصفات واللغة والتفسير.

7. اعتماد الرازي تجدد الأفعال وتعلقها بالمشيئة وأثباته أن هذا القول يلزم جميع الفرق وممن أثبتته من الأشاعرة أبو سهل الصعلوكي ومن المعتزلة أبي الحسين البصري ومن الفلاسفة أبي البركات البغدادي وتجدد أفعال الله جل وعلا يؤيده ظاهر القرآن والسنة ورأي أهل الإثبات وتحمس له شيخ الإسلام بن تيمية وتلميذه ان القيم.
8. انحسار المذهب المعتزلي كمذهب مستقل مع بقاء منهجه في الصفات عند الشيعة والخوارج الإباضية.
9. مرور المذهب الأشعري بمراحل أقربه للسنة أبي الحسن والمتقدمين بشكل عام وأبعده المتأخرين الذين توسعوا بالفلسفة كالغزالي والرازي في بعض كتبهم ثم تراجع بعد ذلك واعتماده على المتون التي صارت منهجا عاما يلتزمونه كالسنوسية الصغرى والكبرى وجوهرة التوحيد للقائي والخريدة للدرديري أو على بعض كتب الغزالي كالقواعد والاقتصاد وأساس التقديس للرازي التي تناسب المذهب الأشعري.
10. إن مذهب الإثبات الذي يعتمد على الكتاب والسنة في معرفة أسماء الله تعالى وصفاته وسار عليه السلف الصالح، هو المنهج الصحيح وسار عليه الأشاعرة الأوائل في إثبات الصفات الخيرية التي ثبتت في القرآن كصفة الوجه واليد والعين.
11. إن معرفة الله تعالى وصفاته عن طريق العقل أو الكشف لم تصل إلى نتيجة مرضية بل توصلت إلى نتائج متناقضة والكل يدعي أن العقل الصحيح معه.
12. إن تقديم العقل على النقل جعل المتكلمين يلون النصوص حسب مذاهبهم وإن خالف المراد من النص.
13. إن الزمخشري وضع منهجاً مقبولاً للمعتزلة دمج في تفسيره للقرآن الكريم ممزوجاً ببلاغته وفصاحته، وإن كان له قول مخالف بإضافة جميع أفعال العبد لله تعالى، وكذلك له قول بتجدد أفعال الله تعالى.
14. اضطراب الرازي كما لاحظنا ولاحظ بعض الباحثين كالزركان وأحمد صبحي، ويظهر ذلك في موقفه من الصفات بين رأي الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة.

15. تقرير الزمخشري لمذهب المعتزلة في مسألة القدر خير تقرير ثم ما إن لبث أن أثبت أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مخالفاً لما قرره وما عليه المذهب.
16. تصريح الرازي بالجبر وعدم اكتراثه بكسب الأشاعرة.
17. وصية الرازي دلالة واضحة على كساد علم الكلام، وأن الأصل في الاستدلال الكتاب والسنة.
18. إن الرازي مدرسة لمعرفة المذاهب والرد عليها بشكل عام والفلاسفة والمعتزلة بشكل خاص.
19. إن الرازي جمع في تفسيره بين التفسير والقراءات واللغة والفقه وعلم الكلام والفلسفة والفلك.
20. إن خطوط التقارب بين أهل الإثبات والأشاعرة قوية لكونهم جميعاً يتفقون في أصول أهل السنة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ويتفقون على إمامة الأئمة الأربعة وأئمة الحديث والتفسير والفقه وأصوله وعلى التمسك بمنهج السلف من حيث العموم. وإن كان الأشاعرة من حيث التنظير يقدمون العقل على النقل في صفات الله عز وجل.
21. الخطأ وارد ممن عرف الناس مكانته وفضله لأنه غير معصوم والاجتهاد في الأصول كالاجتهاد في الفروع فمن اصاب فله أجرين ومن أخطأ فله أجر.

التوصيات

1. الاهتمام بموضوع الصفات الإلهية وإن كنت المشكلة قديمة فلا يجوز إهمالها؛ لأن مدارس التأويل والتعطيل والتجسيم حاضرة وقائمة بفكرها القديم أو الجديد تحت مسمى الحداثة.
2. أن تقوم دراسات بحثية تعتمد على أصول أهل السنة؛ لكونها تقوم على أسس ثابتة صالحة لكل زمان ومكان ترد على تأويلات المذاهب المخالفة والحداثة والتجديد، وتبين علاقتها بالغرب، وتوضح خطرها؛ حيث أنها تهدف إلى أنسنة الوحي وتقديم العقل

والمواقع على النقل وذلك بالتشكيك بالنص أو تأويله بحيث يتم الفصل بين الدال والمدلول فتصبح العلاقة بينهما اعتباطية باسم التفكيك أو سد الفراغ أو موت المؤلف فلا يكون هناك كليات ولا ثوابت ولا مرجعيات.

3. أن تقوم دراسات تفصيلية منهجية في جانب التوحيد؛ تسعى لتقريب وجهات النظر بين مدارس أهل السنة. متجردة عن الهوى، بعيدة عن التعصب.

4. وصلى الله على سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه والسلام والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر على النبوة، دار النهضة العربية.
2. ابن أبي شيبه أبو جعفر مُجَّد بن عثمان بن أبي شيبه: العرش وما رُوي فيه، ت مُجَّد خليفة بن علي التميمي مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1.
3. ابن أبي عاصم: أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني: السنة ت: مُجَّد ناصر الدين الألباني: المكتب الإسلامي - بيروت، ط1.
4. ابن البنا الحنبلي: المختار في أصول السنة، مكتبة دار العلوم والحكم المدينة.
5. ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُجَّد الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، ت: عبد الرزاق المهدي دار الكتاب العربي - بيروت ط1.
6. تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1.
7. ابن الحنبلي: الرسالة الواضحة، في الرد على الأشاعرة ت د علي الشبل، مجموع التحف والنفائس السعودية.
8. ابن العطار علاء الدين علي بن إبراهيم المعروف بابن العطار: الاعتقاد الخالص، وزارة الأوقاف قطر، ط1.
9. ابن القيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية، على غزو المعطلة والجهمية: مكتبة المؤيد الرياض، ط1.
10. ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، مؤلف الأصل: اختصره: مُجَّد بن مُجَّد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي ت: سيد إبراهيم: دار الحديث، القاهرة، ط1.
11. ابن الوزير، مُجَّد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسيني القاسمي: إيثار

- الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق، دار الكتب العلمية - بيروت.
12. ابن بطة أبو عبد الله عبيد الله بن مُجَّد بن مُجَّد بن حمدان العُكْبَرِي: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ت: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي دار الولاية للنشر - السعودية.
13. ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني الحنبلي: الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله (مطبوع ضمن الفتوى الحموية الكبرى): ت: مُجَّد عبد الرزاق حمزة مطبعة المدني، القاهرة، مصر ط6.
14.: نقض التأسيس. مكتبة دار العلوم، المدينة المنورة، ط1.
15.: التدمرية: ت. مُجَّد بن عودة السعوي مكتبة العبيكان - الرياض.
16.: الإكليل في المتشابه والتأويل:
17.: مجموع الفتاوى: عبد الرحمن بن مُجَّد بن قاسم: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
18.: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: دار العاصمة الرياض.
19.: رفع الملام عن الأئمة الأعلام: دار البصيرة الأسكندرية.
20.: درء التعارض: ت الدكتور مُجَّد رشاد سالم جامعة الإمام، ط2.
21. ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي بن مُجَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني: لسان

- الميزان ت: دائرة المعارف النظامية - الهند مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت.
22.: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت.
23. ابن حزم أبو مُجَدَّ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت: مكتبة الخانجي - القاهرة.
24. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن مُجَدَّ بن حنبل الشيباني الذهلي: أصول السنة، دار المنار - الخرج - السعودية، ط1.
25.: الرد على الجهمية والزنادقة، ت: صبري بن سلامة شاهين دار الثبات للنشر ط1.
26.: السنة، المحقق: د. مُجَدَّ سعيد سالم القحطاني دار ابن القيم - الدمام، ط1.
27.: المسند: ت شعيب الأرناؤوط: مؤسسة الرسالة، 126/4.
28. ابن خزيمة أبو بكر مُجَدَّ بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمى النيسابوري: التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان مكتبة الرشد - السعودية، ط5.
29. ابن خلدون عبدالرحمن بن مُجَدَّ بن خلدون الحضرمي: مقدمة بن خلدون، المكتبة التجارية لبنان، ط2.
30. ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُجَدَّ بن أبي بكر البرمكي: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ت: إحسان عباس دار صادر - بيروت.

31. ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي: فضل علم السلف على الخلف، ت: مُجَّد بن ناصر العجمي دار الصميعي ط2.
32. ابن رشد أبو الوليد مُجَّد بن أحمد بن مُجَّد بن أحمد بن رشد القرطبي: تلخيص السفسطة، ت: مُجَّد سليم سالم: مطبعة دار الكتب، القاهرة.
33.: فصل المقال، ت: مُجَّد عمارة: دار المعارف، ط2.
34. ابن زمنين أبو عبد الله مُجَّد بن عبد الله بن عيسى المري، الإيري المالكي: أصول السنة، ومعه رياض الجنة بتخريج أصول السنة: ت: عبد الله بن مُجَّد عبد الرحيم بن حسين مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط5.
35. ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي: الإشارات والتنبيهات، ت: سليمان دنيا: دار المعارف - مصر.
36.: القانون في الطب، ت: وضع حواشيه مُجَّد أمين الضناوي
37. ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ثقة الدين، دار الكتاب العربي - بيروت.
38. ابن عطية مُجَّد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي مُجَّد: دار الكتب العلمية - بيروت.
39. ابن فورك مُجَّد بن الحسن الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: تأويل مشكل الحديث، ت موسى مُجَّد علي / عالم الكتب - بيروت، ط1.
40. ابن قتيبة أبو مُجَّد عبد الله بن مسلم الدينوري: تأويل مختلف الحديث، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراف، ط2.
41.: تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت -

- لبنان.
42.: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة،
ت: عمر بن محمود أبو عمر دار الراية ط1.
43. ابن قدامة أبو مُجَّد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن مُجَّد بن قدامة الجماعيلي
المقدسي: ذم التأويل، دار الفتح الشارقة ط1.
44.: رسالة في القرآن وكلام الله، ت يوسف بن مُجَّد
السعيد: دار أطلس الخضراء، المملكة العربية السعودية، ط1.
45.: العلو، ت أحمد بن عطية بن علي الغامدي مكتبة
العلوم والحكم، المدينة.
46. ابن منده أبو عبد الله مُجَّد بن إسحاق بن مُجَّد بن يحيى: الإيمان، ت: د. علي بن
مُجَّد بن ناصر الفقيهي مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2.
47.: التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على
الاتفاق والتفرد، ت: الدكتور علي بن مُجَّد ناصر الفقيهي مكتبة العلوم والحكم،
المدينة المنورة، ط1.
48.: الرد على الجهمية، ت: علي مُجَّد ناصر الفقيهي:
المكتبة الأثرية - باكستان.
49. ابن منظور أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي: لسان
العرب، دار صادر - بيروت، ط3.
50. ابن ناصر الدين دمشقي: الرد الوافر، المكتب الإسلامي بيروت، ط1.
51. أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير بن عبد الله البغدادي: رسالة في
أن القرآن غير مخلوق، ويليه رسالة الإمام أحمد إلى الخليفة المتوكل في مسألة
القرآن: ت علي بن عبد العزيز علي الشبل.

52. أبو الحسن الندوي: **بين الدين والمدينة، مؤسسة الرسالة، بيروت ط2.**
53. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي: **المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هندراوي: دار الكتب العلمية - بيروت**
54. أبو الحسين ابن أبي يعلى، مُجَدِّد بن مُجَدِّد: **طبقات الحنابلة: ت: مُجَدِّد حامد الفقي: دار المعرفة - بيروت.**
55. أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي: **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ت سعود بن عبد العزيز الخلف /أضواء السلف، الرياض، ط1.**
56. أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي: **فضل الاعتزال، ت فؤاد سيد الدار التونسية.**
57. أبو المظفر، منصور بن مُجَدِّد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني: **الانتصار لأصحاب الحديث، ت: مُجَدِّد بن حسين الجيزاني: مكتبة أضواء المنار، ط1.**
58. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُجَدِّد الجويني، إمام الحرمين: **البرهان في أصول الفقه، ت صلاح بن مُجَدِّد بن عويضة /دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1.**
59.: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت.**
60.: **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق مُجَدِّد زاهد الكوثري مكتبة الأزهر.**
61. أبو المعين النسفي: **تبصرة الأدلة في أصول الدين، ت. د. حسين آتاي الشؤون الدينية تركيا.**
62. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي: **تاريخ**

- بغداد، ت: الدكتور بشار عواد معروف: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1.
63. أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن مُجَدِّد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي: الإيمان، ت مُجَدِّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط1.
64. أبو بكر خليل إبراهيم الموصلية: **شعبة العقيدة بين أبي الحسن الشعري والمنتسبين إليه في العقيدة**، دار الكتاب العرب بيروت.
65. أبو حامد بن مرزوق: **براءة الأشعريين من عقائد المخالفين**، مطبعة العلم دمشق.
66. أبو حنيفة: **الفقه الأكبر**، (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء الأيسر والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة: مُجَدِّد بن عبد الرحمن الخميس): ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه: مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، ط2.
67. أبو سليمان المختار بن العربي مؤمن الجزائري: **المناهل الزلال في شرح وأدلة الرسالة لابن أبي زيد القيرواني**، وزارة الأوقاف قطر.
68. أبو سليمان المختار بن العربي مؤمن الجزائري: **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل النعطل**، ت: وهي سليمان غاوجي الألباني: دار السلام للطباعة والنشر - مصر.
69. أبو عبد الله، مُجَدِّد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين
70. أبو عبد الله السنوسي: **شرح السنوسية الكبرى**، دار القلم الكويت.
71. أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي: **كتاب الإيمان**، "ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته": ت: مُجَدِّد نصر الدين الألباني مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ط 1.
72. أبو مُجَدِّد الحسين بن مسعود بن مُجَدِّد بن الفراء البغوي الشافعي: **شرح السنة**، محيي السنة: ت: شعيب الأرناؤوط - مُجَدِّد زهير الشاويش: المكتب الإسلامي دمشق، بيروت.

73. أبو منصور الماتريدي: التوحيد، تفتح الله خليف دار الجامعة المصرية الإسكندرية.
74. أبو يعلى الحسين ابن أبي يعلى، مُجَّد بن مُجَّد: كتاب الاعتقاد، ت: مُجَّد بن عبد الرحمن الخميس: دار أطلس الخضراء، ط1.
75. أبي بكر الإسماعيلي: اعتقاد أئمة أهل الحديث، للحافظ. ت: مُجَّد عبد الرحمن الخميس، دار الفتح الشارقة.
76. أبي عثمان إسماعيل الصابوني: اعتقاد السلف أصحاب الحديث، للحافظ ت بدر البدر دار الفتح الشارقة ط1.
77. إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصدر، ترجمان السنة لاهور، ط1.
78. أحمد الدرديري: شرح الخريدة البهية، مع حاشية الصاوي مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة.
79. أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط1.
80. -: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي بيروت، ط10.
81. أحمد بدر: الأصول البحث العلمي ومناهجه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط8.
82. أحمد بن إبراهيم بن عيسى: شرح قصيدة ابن القيم (النونية)، المكتب الإسلامي بيروت، ط2.
83. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي: الأسماء والصفات:، وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن مُجَّد الحاشدي مكتبة السوادي، جدة.
84. أحمد بن عبد العزيز الحلبي: أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الاسلام ابن تيمية، د دار الفضيلة الرياض، ط1.
85. أحمد بن عبد اللطيف: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرض ونقد، د مركز

- الملك فيصل للبحوث.
86. أحمد بن عطية بن علي الغامدي: الإيمان بين السلف والمتكلمين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط1.
87. أحمد بن عطية بن علي الغامدي: البيهقي وموقفه من الإلهيات، رسالة دكتوراه من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبدالعزيز: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
88. أحمد بن قاسم العبادي: الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية بيروت.
89. أحمد بن يحيى المرتضى: المنية والأمل، ت عصام الدين محمد علي دار المعرفة الاسكندرية.
90. أحمد محمود صبحي: الزيدية، الزهراء للإعلام العربي، ط2.
91. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية، دار النهضة العربية، ط5.
92. أرثور سعديف / توفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي بيروت.
93. الأزهري محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي: تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1.
94. الأسفراييني أبو المظفر طاهر بن محمد: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ت كمال يوسف الحوت عالم الكتب - لبنان، ط1.
95. إسماعيل الكيلاني: لماذا يزيغون التاريخ، المكتب الإسلامي بيروت
96. إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

97. إسماعيل بن مُجَّد بن الفضل بن علي القرشي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة: **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة**، ت مُجَّد بن ربيع المدخلي دار الراجحة - السعودية / الرياض ط2.
98. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم: **الإبانة عن أصول الدين**، ت: د. فوقية حسين محمود دار الأنصار، القاهرة، ط1.
99.: **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق محمود غرابة.
100.: **رسالة إلى أهل الثغر باب الأبواب**، ت عبد الله شاكر مُجَّد الجندي، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
101.: **مقالات الإسلاميين**، واختلاف المصلين، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط3.
102. الأشقر عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي: **العقيدة في الله**، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
103.: **القضاء والقدر**، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
104. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، ت: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق، بيروت.
105. الألباني أبو عبد الرحمن مُجَّد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية ط1.
106.: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، (مكتبة المعارف). ط1.
107.: **صحيح أبي داود**، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط7.

108. الألويسي شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني تفسير الألويسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية دار الكتب العلمية - بيروت، ط1.

109. آمال بنت عبد العزيز العمرو: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية.

110. الإمام الخطابي أبو سليمان حمد بن مُحَمَّد بن إبراهيم بن: معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود: المطبعة العلمية، ط2.

111. الإمام الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي: سير أعلام النبلاء دار الحديث - القاهرة.

112. الإمام الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض أهل الرفض والاعتزال: وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية وزارة الأوقاف السعودية.

113. الإمام اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ت: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي دار طيبة السعودية، ط8.

114. الأمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن مُحَمَّد بن سالم الثعلبي الأمدي غاية المرام في علم الكلام: ت حسن محمود عبد اللطيف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة.

115. الأمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن مُحَمَّد بن سالم الثعلبي الأمدي: مصر المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ت: د حسن الشافعي مكتبة وهبة القاهرة.

116. الأمير الحسين بن بدر الدين: العقد الثمين في معرفة رب العالمين: (زيدي) ط.

117. إنشاد مُحَمَّد علي عبيه: موقف المشائبة الاسلامية من النص الديني: مكتبة شقرون،

مصر.

118. أنور الجندي: **إطار إسلامي للفكر المعاصر**، المكتب الإسلامي، ط1.
119. الإيجي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين: **المواقف**:
(المتوفى: 756هـ): عبد الرحمن عميرة: دار الجيل - لبنان - بيروت ط1.
120. البخاري، مُجَّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري: **خلق أفعال العباد**، السعودية - الرياض.
121.: **صحيح البخاري**، دار طوق النجاة، ط1.
122. البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن مُجَّد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفرايني:
الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: دار الآفاق الجديدة بيروت، ط2.
123. البغوي أبو مُجَّد الحسين بن مسعود الشافعي: **تفسير البغوي معالم التنزيل في تفسير القرآن**: محيي السنة، ت وخرج أحاديثه مُجَّد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش دار طيبة.
124.: **شرح السنة**، محيي السنة، ت: شعيب الأرنؤوط - مُجَّد زهير الشاويش: المكتب الإسلامي دمشق، بيروت.
125. بكار محمود الحاج: **الأثر الفلسفي في التفسير**: رسالة دكتوراه دار النوادر سوريا، ط1.
126. بكر بن عبد الله أبو زيد بن مُجَّد بن عبد الله: **معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ**: دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، ط3.
127. بن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: ت محمود بن شعبان بن عبد المقصود.
128. البوطي، مُجَّد سعيد: **كبرى اليقينيات الكونية**، دار الفكر سوريا، ط8.

129. البيجوري: تحفة المرید علی جوهرۃ التوحید:، دار الکتب العلمیة، بیروت، ط2.
130. البیر نصري نادر: فلسفة المعتزلة: دار نشر الثقافة الاسکندریة.
131. البیضاوي ناصر الدین أبو سعید عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الشیرازي: تفسیر البیضاوي (أنوار التنزیل وأسرار التأویل): ت: مُحَمَّد عبد الرحمن المرعشلي دار إحياء التراث العربي - بیروت.
132. تاج الدین السبكي: تشنیف المسامع بجمع الجوامع: مكتبة أحمد الباز مكة المكرمة، ط1.
133. تامر مُحَمَّد محمود متولي: منهج الشيخ مُحَمَّد رشید رضا في العقيدة: دار ماجد عسيري.
134. الترمذي مُحَمَّد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاک، الترمذي أبو عيسى: سنن الترمذي، ت أحمد مُحَمَّد شاکر (ج 1، 2) و مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي (ج 3).
135. التفتازاني، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعي: شرح المقاصد دار المعارف النعمانية - باكستان ط1.
136. جابر بن ادريس علي أمير: مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها: اضواء السلف الرياض، ط1.
137. الجامي، أبو أحمد مُحَمَّد أمان بن علي جامي علي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1.
138. جلال الدین السيوطي و جلال الدین المحلي: تفسير الجلالين: دار الخير دمشق.
139. جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين التبعية والندية: دار الهداية القاهرة.
140. جمال بن أحمد الشبراوي: وجوب لزوم الجماعة وترك التفرقة. دار الوطن، الرياض.

141. جميل صليبا: من أفلاطون إلى بن سينا: دار الأندلس بيروت، ط3.
142. جون كلوفر: الله يتجلى في عصر العلم: نخبة من العلماء الأمريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض أشرف على تحريره: مونسيما ترجمة: الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان راجعه وعلق عليه: الدكتور مُجَّد جمال الدين الفندي: دار القلم، بيروت - لبنان.
143. الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ت: أحمد عبد الغفور عطار: دار العلم للملايين - بيروت، ط4.
144. الجويني الأب عبد الله بن يوسف بن مُجَّد بن حيويه الجويني، أبو مُجَّد: رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد: ت أحمد معاذ بن علوان حقي دار طويق للنشر والتوزيع - الرياض، ط1.
145. حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون مكتبة المثنى - بغداد.
146. الحارث بن أسد المحاسبي: أبو عبد الله ت: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر، بيروت.
147. الحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي شيبه: كتاب الإيمان:، مكتبة المعارف الرياض، ط1
148. حافظ الحكمي: معارج القبول، دار الصفا القاهرة، ط1.
149. الحافظ بن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي: تفسير القرآن العظيم: ت: سامي بن مُجَّد سلامة دار طيبة للنشر والتوزيع ط2.
150.: البداية والنهاية، دار أبي حيان، القاهرة، ط1.
151. حربي عباس و موزه مُجَّد: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها: عبيدان دار النهضة العربية بيروت.

152. حسن مُجَّد الشافعي: الأمديوأرؤه الكلامية: د، دار السلام القاهرة، ط1.
153.: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، ط2.
154. حسن بشير: حاجة العلوم الإسلامية إلى اللغة العربية وزارة الوقاف القطرية.
155. حسن بن علي السقاف: إقام الحجر للمتطاول على الأشاعرة من البشر: مكتبة الإمام النووي عمان.
156. حسن حنفي: حصار الزمن:، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1.
157. حسن مُجَّد حسن الأسمرى: النظرية العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها وزارة الأوقاف قطر، ط1.
158. حمد السنان وفوزي العنجري: أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة جمع وإعداد، دار الضياء.
159. حمدي عبيد: مصر والشيععة بين صراع الماضي وخطر المستقبل: مركز التنوير مصر.
160. حمود بن أحمد بن فرج الرحي: منهج القرآن الكريم في دعوة المشركين إلى الإسلام عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
161. حمود غرابة: أبو الحسن الأشعري: الهيئة العامة لشؤون الكتب الأميرية، القاهرة.
162. الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل: المعروف بالخازن مع حاشية ابن عربي طبعه حسن حلمي الكتبي، ط1.
163. خالد العك: مختصر شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل: للإمام ابن الجوزية، اختصار، دار المعرفة، بيروت، ط1.
164. خالد بن عبد اللطيف بن مُجَّد نور: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى: مكتبة الغرباء المدينة المنورة.

165. الخلال أبو بكر بن مُحمَّد ابن هارون بن يزيد الخلال: السنة، ت: عطية بن عتيق الزهراني، دار الراية الرياض، ط3.
166. الخيالي أحمد الخيالي: شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي: مكتبة الأزهر.
167. خير الدين بن محمود بن مُحمَّد بن علي بن فارس، الزركلي: الدمشقي: الأعلام:، دار العلم للملايين، ط5.
168. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي البغدادي الدارقطني: الصفات: ت: عبد الله الغنيمان مكتبة دار المدينة المنورة.
169. الدرامي: أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني: الرد على الجهمية: ت بدر بن عبد الله البد دار ابن الأثير - الكويت ط2.
170. الدسوقي، مُحمَّد بن أحمد بن عرفة المالكي: حاشية الدسوقي على أم البراهين، المكتبة العصرية بيروت.
171. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام:، دار النهضة، بيروت، ترجمة مُحمَّد أبو ريذة.
172. الذهبي شمس الدين أبو عبد الله مُحمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي: العلو للعلي الغفارات: أبو مُحمَّد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف الرياض.
173. رباب عبده سليمان: أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي:، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط2.
174. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا: دار صادر بيروت، ط3.
175. رضا بن نعلان معطي: علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين: مطبعة التراث مكة ط1.
176. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الدين والفلسفة: دار الفكر اللبناني، ط1.
177. رضا، مُحمَّد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني: تفسير القرآن الحكيم (تفسير

المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

178. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى،
الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين دار الهداية،.
179. الزجاج أبو القاسم: اشتقاق أسماء الله تعالى:، مؤسسة الرسالة.
180. الزرقاني محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن. مطبعة عيسى البابي
الخلي وشركاه ط3.
181. الزرکان، محمد صالح: فخرالدين الرازي وآرؤه الكلامية، دار الفكر، ط1
182. الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي: لقطه العجلان وبله الظمان: دار
العلوم والحكم سوريا.
183.: البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم:
دار إحياء الكتب العربية، ط1.
184.: معنى لا إله إلا الله:، دار الاعتصام، القاهرة ط3.
185. الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله
(المتوفى: 538هـ): د تفسير الكشاف أو الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل:
دار الكتاب العربي بيروت
186. السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية
الكبرى: د. محمود محمد الطناحي د عبد الفتاح محمد الحلوهجر للطباعة والنشر،
ط3.
187. السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي: السيف الصقيل في
الرد على ابنزفيل، تعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية التراثية.
188. السجزي، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزيّ الوائلي البكري، أبو نصر: رسالة
السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، ت: محمد باكريم

با عبد الله: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط2.

189. سحيم دغيم: موسوعة مصطلحات الفخر الرازي: مكتبة لبنان ناشرون، ط1.
190. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله: تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان): ت عبد الرحمن بن معلا اللويحق مؤسسة الرسالة ط1.
191. سعود بن عبد العزيز الخلف: المباحث العقدية المتعلقة بالكبائر ومرتكبها في الدنيا: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
192. سعيد فودة: تهذيب شرح السنوسية: دار البيارق.
193. السفاريني شمس الدين، أبو العون مُجَّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي: العقيدة السفارينية (الدرة المضوية في عقد أهل الفرقة المرضية): ت: أبو مُجَّد أشرف بن عبد المقصود مكتبة أضواء السلف - الرياض ط1.
194. السفاريني شمس الدين، أبو العون مُجَّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضوية في عقد الفرقة المرضية: مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق.
195. سفر بن عبد الرحمن الحوالي: ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي: دار الكلمة، ط1.
196. سفر بن عبد الرحمن الحوالي: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة:، مكتبة الطيب مصر، ط1.
197. سلمان بن فهد العودة: حوار هادئ مع مُجَّد الغزالي: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
198. سليمان صالح الغصن: موقف المتكلمين من الاستلال بنصوص الكتاب والسنة عرضاً ونقداً دار العاصمة الرياض، ط1.

199. سميح عاطف الزين: ابن عربي: الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
200. السيد سابق: العقائد الإسلامية:، دار الكتاب العربي، بيروت.
201. الشاطبي إبراهيم بن موسى بن مُجَدِّد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: الموافقات (المتوفى 790هـ) ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان ط1.
202. شبر الفقيه: الفكر الفلسفي العربي المعاصر إشكالية التأويل: د دار البحار بيروت، ط1.
203. الشريف الرضي: نهج البلاغة، ت: د. صبري إبراهيم السيد، دار الثقافة، قطر.
204. الشريف علي بن مُجَدِّد الجرجاني: شرح الموافقومه حاشية السيالكوتي والجلي دار الكتب العلمية بيروت، ط1.
205. الشريف علي بن مُجَدِّد الجرجاني: التعريفات:، مكتبة القرآن القاهرة، ط.
206. شمس الدين مُجَدِّد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي: الصَّارِمُ المُنْكَي فِي الرَّدِّ عَلَى السُّبُكِي ت عقيل بن مُجَدِّد بن زيد المقطري اليماني مؤسسة الريان، بيروت - لبنان، ط1.
207. الشنقيطي مُجَدِّد الأمين بن مُجَدِّد المختار بن عبد القادر الحكيني: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: للعلامة دار الفتح الشارقة.
208.: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان.
209. الشهرستاني مُجَدِّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: نهاية الأقدام في علم الكلام: ت الفريد جيوم مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1.
210.: الملل والنحل: أبو الفتح مُجَدِّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ)، (مؤسسة حلبي، د.م، د.ط، د.ت).

211. الشوكاني مُجَّد بن علي بن مُجَّد بن عبد الله الشوكاني اليميني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا.
212.: فتح القدير الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط1.
213. الشيباني، القاضي ابراهيم بن اسماعيل الشيباني: البيان اعتقاد أهل السنة والجماعة شرح العقيدة الطحاوية: دار الرشيد، ط1.
214. الشيخ مُجَّد بن احمد المعروف بان النجار الحنبلي: شرح الكوب المنير المسمى بمختصر التحرير، وزارة الوقاف السعودية.
215. صابر طعيمة: العقل والإيمان في الإسلام، دار الجيل بيروت، ط1.
216. صالح بن غرم الله الغامدي: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف في ضوء ما ورد في الانتصاف عرض ونقد: دار الاندلس حائل.
217. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان: الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد: دار ابن الجوزي ط4.
218. صالح بن مهدي المقبل اليميني: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأباء والمشايخ، المكتبة اليمنية، ط2.
219. صالح عبد الفتاح الخالدي: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: دار القلم دمشق ط1.
220. الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الاسلامية مفهوما وأهميتها: دار النصر القاهرة.
221. صدر الدين مُجَّد بن علاء الدين علي بن مُجَّد ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية:، الأذرعي الصالحي الدمشقي ت: أحمد شاكر وزارة الوقاف السعودية.
222. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي: الوافي بالوفيات: ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: دار إحياء التراث - بيروت.

223. صلاح عبد الفتاح الخالدي: الكليني وتأويلاته الباطنية في كتابه أصول الكافي دار
عمار الأردن.
224. الطبلاوي مُجَّد سعد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد: مطبعة الأمانة.
225. طلعت منصور: أسس علم النفس، ومجموعة من الدكتوراة مكتبة الأنجلو المصرية.
226. طنطاوي، مُجَّد سيد: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة،
ط1.
227. عارف تامر: الغزالي بين الفلسفة والدين رياض الرس للكتب والنشر.
228. عائشة يوسف المناعي: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية: دار الثقافة
الدوحة، ط1.
229. عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، دار المعرفة ط2.
230. عبد الحي بن أحمد بن مُجَّد ابن العماد العكبري الحنبلي، أبو الفلاح: شذرات
الذهب ت: محمود الأرنؤوط خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط دار ابن كثير،
دمشق - بيروت، ط1.
231. عبد الرحمن السعدي: القول السديد في شرح كتاب التوحيد، دار البصيرة
الاسكندرية.
232. عبد الرحمن الوكيل: الصفات الإلهية بين السلف والخلف، دار الفتح الشارقة.
233. عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ط1.
234.: مذاهب الاسلاميين الجزء الأول المعتزلة والأشاعرة،
دار العلم للملايين.
235. عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة دار بن

- الجوزي، الرياض، ط1.
236. عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمية، الكويت.
237. عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري: الغنية في أصول الدين، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط1
238. عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن مُجَدِّ المعلمي اليماني: القائد إلى تصحيح العقائد، (وهو القسم الرابع من كتاب -التنكيل بما تأنيب الكوثري من الأباطيل (المتوفى:1386هـ) ت: مُجَدِّ ناصر الدين الألباني.
239. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الإمام الزيدي أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية د الاسكندرية. مكتبة الثقافة الدينية القاهرة
240. عبد القادر مُجَدِّ عطا صوفي: الأصول التي بنى عليه المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة الغرباء الأثرية المدينة المنورة، ط1.
241. عبد القاهر بن طاهر التيمي البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية بيروت.
242. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، دار الوطن الرياض.
243. عبد الله بن عبد الحميد الأثري: الإيمان حقيقته، حوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، دار الوطن للنشر، الرياض.
244. عبد الله بن عبد العزيز بن حمادة الجبرين: تسهيل العقيدة الإسلامية، دار العصيمي للنشر والتوزيع.
245. عبد الله بن مُجَدِّ رميان: آراء القرطبي والمازري الاعتقادية من خلال شرحهما لصحيح مسلم رسالة دكتوراه دار ابن الجوزي مكة.

246. عبد الله يوسف عزام: العقيدة وأثرها في بناء الجيل، وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات.
247. عبد المنعم صالح العلي: تهذيب مدرك السالكين، دار ابن قتيبة.
248. عبد الباري مُجَّد داود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية السويس.
249. عبد الباسط بن يوسف: المسائل التي انتقدها ابن رشد في مذهب الأشاعرة الغريب أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة، جمع وإعداد حمد السنان / فوزي العنجري دار الضياء.
250. عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، دار السلام الرياض، ط6
251. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم دمشق، ط6.
252. عبد الرزاق بن عبد المحسن: فقه الأسماء الحسنی، البدر مكتبة الملك فهد المدينة المنورة، ط2.
253. عبد الستار أحمد نصار: المدرسة السلفية وموقف رجالها من الفلسفة وعلم الكلام دار الأنصار القاهرة.
254. عبد القادر السندجي الكردستاني: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، الكتبة الأزهرية للتراث.
255. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن: أسماء الله الحسنی، دار الوطن الرياض.
256. عبد الله بن مُجَّد بن حميد: المجموعة العلمية من درر علماء السلف، مطبوعات مكة المكرمة.
257. عبده الحلو: الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1.

258. عبده الشمالي: تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها، دار صادر بيروت، ط5.
259. عثمان أمين: ديكارت مبادئ الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
260. عثمان جمعة ضميرية د عبد الله بن عبد الكريم العباد: مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، مكتبة السوا
261. عدنان زرزور: علوم القرآن وإعجازه وتاريخ وثيقه، دار الاعلام عمان الأردن، ط2.
262. العدني أبو عبد الله محمد بن يحيى ابن أبي عمر العدني: الإيمان: ت: حمد بن حمدي الجابري الحربي، الدار السلفية - الكويت ط1.
263. عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق الإسلامية، مؤسسة الرسالة بيروت.
264. عصام الدين محمد علي: صحوة العقل مع تاريخ الفلسفة، دار المعارف الاسكندرية.
265. علوي بن عبد القادر السقاف: صفات الله عزو جل: دار الهجرة الرياض، ط1.
266. على أحمد السالوس: المراجعات المفترقات على شيخ الأزهر البشري، دار الثقافة قطر، ط1.
267.: مع الإثني عشرية في الأصول والفروع وملحق بها السنة بيان الله تعالى على لسان الرسول - ﷺ دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر.
268.: مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع، دار التقوى مصر، ط1.
269. علي الصلابي: الإيمان بالله والملائكة واليوم الآخر.، دار المعرفة، بيروت، ط1

270. علي الوردي: منطق ابن خلدون، دار الوراق بغداد.
271.: مهزلة العقل البشري، د دار الوراق بغداد، ط1.
272. علي سامي النشار د عمار الطالي: عقائد السلف د دار السلام القاهرة، ط.
273.: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية بيروت ط3.
274.: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعارف مصر، ط9.
275. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، ط1.
276. عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم بيروت
277. عمر عبد الله كامل: فهم السلف للأحاديث الموهوم للتشبيه،.
278. عمر مُجَّد عبد المنعم الفرماوي: أصول الرواية عند الشيعة الامامية عرض ونقد. مكتبة جزيرة الورد.
279. غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة.
280. الغزالي، أبو حامد مُجَّد بن مُجَّد الغزالي الطوسي: المنقذ من الضلال: الدكتور عبد الحلیم محمود: دار الكتب الحديثة، مصر.
281.: الاقتصاد في الاعتقاد، شرح د إنصاف رمضان دار قتيبة بيروت.
282.: إجماع العوام عن علم الكلام، دار الفكر اللبناني ت د دغيم سحيم بيروت، ط

283.: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة القرآن القاهرة.
284.: تهافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا دار المعارف القاهرة.
285.: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، دار الفكر اللبناني، ط1.
286.: قواعد العقائد: ت: موسى مُحمَّد علي: عالم الكتب - لبنان، ط2.
287.: محك النظر في المنطق، ت رفيق الأعجم دار الفكر اللبناني، ط1.
288.: مشكاة الأنوار ت: الدكتور أبو العلا عفيفي: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
289.: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط2.
290.: معيار العلم في فن المنطق، ت: الدكتور سليمان دنيانا: دار المعارف، مصر.
291.: مقاصد الفلاسفة، ت محمود بيجو مطابع الصبح سوريا.
292. فالح بن مهدي آل مهدي: التحفة المهدية في شرح التدمرية، دار الوطن الرياض، ط1.
293. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية.
294. الفخر الرازي، أبو عبد الله مُحمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب

- الري: أساس التقديس في علم الكلام: خطيب الري الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط1.
295. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبيّر: الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
296. المطالب العالية منشورات الشريف الرضي إيران، ط1.
297. خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة ت أحمد السقا دار الجيل بيروت.
298. الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل: تحقيق أحمد حجازي السقا دار الجيل بيروت.
299. شرح أسماء الله الحسنى المكتبة الأزهرية.
300. الأربعين في أصول الدين: ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.
301. الإشارة في علم الكلام: ت: مُحمَّد حامد مُحمَّد، المكتبة الزهرية للتراث.
302. أصول الدين، المكتبة الأزهرية للتراث.
303. الفُرَيّابي أبو بكر جعفر بن مُحمَّد بن الحسن بن المُستَفاض: كتاب القدر، ت: عبد الله بن حمد المنصور: أضواء السلف، المدينة.
304. فهد بن عبد الرحمن الرومي: دراسات في علوم القرآن، مكتبة الملك فهد الرياض.
305. فهد بن مُحمَّد القرشي، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد، ط1.
306. فؤاد زكريا: نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي منها، مكتبة مصر.

307. الفيروزآبادى مجد الدين أبو طاهر مُجَدُّ بن يعقوب: القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8.
308. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، الهيئة العلمية للكتب الاسكندرية.
309. فيصل بن قزاز بن قاسم: الأشاعرة في ميزان أهل السنة، المبرة الخيرية الكويت، ط1.
310. قاسم حبيب جابر: الفلسفة والاعتزال في تهج البلاغة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت.
311. القاسمي مُجَدُّ جمال الدين بن مُجَدُّ سعيد بن قاسم الحلاق: تفسير القاسمي (محاسن التأويل)، ت: مُجَدُّ باسل عيون السود دار الكتب العلمي - بيروت ط1.
312. القاضي ابن العربي: قانون التأويل للإمام، ت مُجَدُّ السليمان دار الفكر بيروت.
313. القاضي أبو بكر الباقلاني مُجَدُّ بن الطيب: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاهرة مؤسسة الخانجي ت الكوثري.
314.: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ت: عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان ط1.
315. القاضي أبو يعلى، مُجَدُّ بن الحسين بن مُجَدُّ بن خلف ابن الفراء: إبطال التأويلات لأخبار الصفات.: ت: مُجَدُّ بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت.
316. القاضي عبد الجبار ت عبد الكريم: شرح الأصول الخمسة: عثمان مكتبة وهبة، ط1.
317. القرطبي أبو عبد الله مُجَدُّ بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي: تفسير القرطبي -الجامع لأحكام القرآن-: ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار

الكتب المصرية - القاهرة.

318. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري الرسالة القشيرية، ت: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف: دار المعارف، القاهرة.
319. القنوجي أبو الطيب مُجَّد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنَّوجي: **قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف المملكة العربية السعودية، ط1.
320. كاملة بنت مُجَّد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري: **قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين**: دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن - عمان.
321. الكليني مُجَّد بن يعقوب: **أصول الكافي**: دار الأسوة ايران، ط1.
322. كمال الحيدري: **دروس في التوحيد**: دار المرتضى بيروت
323. مبرة آل البيت والأصحاب: **الروض الناضر في سير أبي جعفر الباقر**، الكويت.
324. المجلسي، مُجَّد باقر المجلسي: **بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار**، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان ط3.
325. مجموعة بحوث كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قطر: **الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني**:
326. مجموعة من الأكاديميين العرب: **الفلسفة العربية المعاصرة**: منشورات ضفاف دار الأمان الرباط، ط1.
327. مجموعة مؤلفين جمع اللغة العربية بالقاهرة(إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / مُجَّد النجار): **المعجم الوسيط**، دار الدعوة القاهر
328. مجموعة مؤلفين كمال اليارجي وأنطون عطاس كرم: **أعلام الفلسفة العربية**: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة، مكتبة لبنان، ط4.

329. مجموعة مؤلفين: أبحاث هيئة كبار العلماء بالسعودية. دار القاسم الرياض، ط2.
330. محسن عبد الحميد: الرازي مفسراً، دار الحرية بغداد.
331. محماس بن عبد الله بن مُجَدِّد الجلعود: الموالات والمعاداة في الشريعة الإسلامية، دار اليقين للنشر والتوزيع.
332. مُجَدِّد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.
333. مُجَدِّد أحمد فرج عطية: شبهات المستشرقين حول الصحابة، وزارة الأوقاف قطر، ط1.
334.: جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان السعودية.
335. مُجَدِّد البهي: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة.
336.: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار، مكتبة وهبة، ط11.
337. مُجَدِّد السيد الجليبي: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، القاهرة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
338. مُجَدِّد السيد الجليبي: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار قباء القاهرة.
339. مُجَدِّد السيد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة.
340. مُجَدِّد العريبي، ابن رشد وفلاسفة الاسلام من خلال فصل المقال، دار الفكر اللبناني
341. مُجَدِّد العقيل: منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة، مكتبة أضواء السلف الرياض.
342. مُجَدِّد محزون: تحقيق موقف الصحابة في الفتنة الكبرى من روايات الإمام الطبري

والمحدثين، دار السلام القاهرة.

343. مُجَّد بن إبراهيم بن أحمد الحمد: مصطلحات في كتب العقائد، درا بن خزيمه السعدية.

344. مُجَّد بن الحسن البدخشي: شرح البدخشي منهاج العقول: ومعه شرح الأسنوي نهاية السؤل على منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

345. مُجَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الآملي الطبري تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن): ت: أحمد مُجَّد شاكر: مؤسسة الرسالة ط1.

346. مُجَّد بن خليفة بن علي التميمي: الصفات الإلهية تعريفها، أقسامها، أضواء السلف، الرياض،

347. مُجَّد بن سليمان الحلبي: نخبة اللآلى لشرح بدأ الأملی، دار الشفقة استنبول تركيا.

348. مُجَّد بن صالح العثيمين: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، مكتبة الكوثر.

349. شرح العقيدة السفارينية، دار ابن الجوزي القاهرة، ط1.

350. مُجَّد بن عبد الرحمن أبو يوسف الجهني: أدلة صفات الله ووجوده دلالاتها واحكامها، مكتبة الملك فهد المدينة.

351. مُجَّد بن عبد الرحمن الخميس: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة: دار الصمعي، المملكة العربية السعودية.

352. مُجَّد بن عبد الرحمن الغمراوي: المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، مؤسسة الرسالة بيروت.

353. مُجَّد بن علوي المالكي: هو الله، المكتبة العصرية بيروت، ط1.

354. مُحَمَّد بن موسى آل نصر الدار الأثرية: الانتصار بشرح عقيدة أئمة المصارع وهو المسمى (قرة العينين بشرح عقيدة الرازيين) وهما أبو زرعة الرازي وأبو حاتم الرازي، عمان الأردن، ط1.
355. مُحَمَّد بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي، د دار النفائس عمان الأردن، ط
356. مُحَمَّد جلال شرف: الله والعلم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية بيروت.
357. مُحَمَّد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال بيروت.
358. مُحَمَّد حسين الذهبي: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعتها، مكتبة وهبة، ط3.
359. مُحَمَّد عبد الرحمن: منهج الفخر الرازي في التفسير بين مناهج معاصريه، كندة للنشر، جدة.
360. مُحَمَّد عبد العزيز الشايع: آراء ابن حجر الهيتمي الاعتقادية عرض ونقد، دار المنهج الرياض.
361. مُحَمَّد عبد القادر هنادي: جهود الفخر الرازي في النحو والصرف، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى السعودية.
362. مُحَمَّد عبد الستار: المدخل إلى دراسة العقيدة والأديان نصار، د عائشة المناعي كلية الشريعة قطر، ط1.
363. مُحَمَّد عبده بن حسن خير الله: رسالة التوحيد، دار الكتاب العربي، ط3.
364. مُحَمَّد عثمان نجاتي: الدراسات النفسية عند علماء المسلمين، دار الشروق مصر.
365. مُحَمَّد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية بيروت، ط2.

366. مُجَّد عياش الكبيسي: الصفات الخبرية، المكتبة المصرية الحديثة، ط8.
367.: المحكم والمتشابه في العقيدة، أعلام الفكر والثقافة، الدوحة، ط1.
368. مُجَّد فريجة: الأصول المنهجية للعقيدة السلفية مع مقارنة شاملة بين منهج الامام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية، المكتب الإسلامي بيروت، ط.
369. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، مكتبة الانجلو القاهرة.
370. محمود مُجَّد عيد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية: في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه دار النوادر.
371. مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الأمان الرباط، ط1.
372. مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي: رفع الشبهة والغرر عنم يحتج على فعل المعاصي بالقدر، ت: أسعد مُجَّد المغربي: دار حراء - مكة المكرمة - السعودية
373.: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، ت: شعيب الأرنؤوط /مؤسسة الرسالة - بيروت.
374. المروزي أبو عبد الله مُجَّد بن نصر بن الحجاج المروزي: السنة: ت: سالم أحمد السلفي: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ط1.
375. المزني إسماعيل بن يحيى المزني إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني: شرح السنة ت: جمال عزون: مكتبة الغرباء الأثرية - السعودية ط1.
376. مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري: صحيح مسلم ت: مُجَّد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
377. مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي، دار الدعوة الإسكندرية.

378.: معرفة الله عند ابن تيمية، دار الدعوة للطبع الاسكندرية.
379. مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية: موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده المرسلين: دار التربية دمشق، ط1.
380. مصطفى عبد الرزاق: تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.
381. المعروف شاه ولي الله أحمد: حجة الله البالغة، دار المعارف، بيروت، ط1.
382. المقدسي عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الدمشقي الحنبلي، أبو مُجَدِّ، تقي الدين، عقيدة الحافظ تقي الدين: ت: عبد الله بن مُجَدِّ البصري: مطابع الفردوس، السعودية.
383. المقرئ أحمد بن علي بن عبد القادر: الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)، ت مُجَدِّ زينهم ومديحة الشرفاوي مكتبة مدبولي.
384.: أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين، تجريد التوحيد المفيد: ت: طه مُجَدِّ الزيني الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
385. المكلاقي، أبو الحجاج يوسف بن مُجَدِّ: لباب العقول الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ت فوقية محمود، دار الأنصار القاهرة.
386. ملا علي قاري: شرح الفقه الأكبر، الشؤون الإسلامية قطر.
387. الملطي، مُجَدِّ بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملطي العسقلاني التنبيه والرد على أهل البدع، ت مُجَدِّ زاهد بن الحسن الكوثري: المكتبة الأزهرية للتراث - مصر.
388. منصور مُجَدِّ عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، دار النهضة العربية القاهرة.
389. ناجي حسن: الزيدية، الصاحب بن عباد: ت. الدار العربية للموسوعات بيروت.

390. ناصر العقل: الاتجاهات العقلية الحديثة، دار الفضيل، الرياض، ط1.
391. ناصر بن عبد بن علي القفاري: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد، دار الرضا، مصر الجيزة ط3.
392. نبيه قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة بيروت.
393. الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.
394. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7.
395. نضال بن إبراهيم آل الدرشي: رفع الغاشية عن المجاز والتأويل وحديث الجارية، دمشق. ط1
396. نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، الآلوسي المدني، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين:، المكتبة العصرية، ط1.
397. هدى بنت ناصر بن محمد الشلالي: آراء الكلائية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة، مكتبة الرشد الرياض.
398. هراس، محمد بن خليل حسن: شرح العقيدة الواسطية: ويليهِ ملحق الواسطية، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الخبر، ط3.
399. الهروي أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي: ذم الكلام وأهله: المحقق، عبد الرحمن عبد العزيز الشبل مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة ط1.
400. هنري كروبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت منشورات عويدات ترجمة نصير مروة وحسن قبيس.
401. يحي هاشم فرغل: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.

402. يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الثقافة القاهرة.
403. يوسف القرضاوي: دروس في التفسير تفسير جزء عم، مكتبة وهبة القاهرة. ط1.
404. فتاوي معاصر، دار القلم الكويت، ط1.
405. فصول في العقيدة بين السلف والخلف، مكتبة وهبة القاهرة.
406. كيف نتعامل مع السنة، الوفاء للطباعة، المنصورة ط1.
407. من هدي الإسلام فتاوي معاصرة، دار القلم القاهرة.
408. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفي، ط1.

فهرس الؤسؤعآ

المؤؤؤآ

ج	
1	اسؤهلال
2	ملؤص البؤؤ
7	المؤؤمة
29	الفصل الأول الؤمهؤؤ
29	المبؤؤ الأول آعرؤفآ
29	المؤب الؤول آعرؤف الصؤة
33	المؤب الؤآى آعرؤف بؤفسؤ الكؤاف وؤفسؤ مؤفآؤؤ الغؤب
41	المؤب الؤآلؤ آعرؤف بالؤمؤؤرؤ والؤازؤ
53	المبؤؤ الؤآى مؤهؤؤ الؤمؤؤرؤ والؤازؤ فؤ الؤفسؤ وأؤرهما
53	المؤب الؤول مؤهؤؤ الؤمؤؤرؤ والؤازؤ فؤ الؤفسؤ
61	المؤب الؤآى أؤر الؤمؤؤرؤ فؤ الؤازؤ وأؤرهما على مؤ آؤى بعؤهما
69	الفصل الؤآى مؤؤمآؤ فؤ الصؤآ
69	المبؤؤ الأول الأسس الؤى بنؤ علىها المؤكلمؤ مؤهؤؤ
69	ؤمهؤؤ:
70	المؤب الؤول نظرؤة المؤرفة
89	المؤب الؤآى أؤلة وؤؤؤ الله
103	المؤب الؤآلؤ المؤكم والمؤؤآبه
110	المؤب الؤرؤؤ الؤؤقؤة والمؤاز
119	المبؤؤ الؤآى مؤؤف المؤآهؤ مؤ الصؤآ الإلهؤة
119	ؤمهؤؤ:
122	المؤب الؤول الؤأؤؤل
135	المؤب الؤآى الؤؤؤؤؤ
153	المؤب الؤآلؤ الؤؤبؤبه
164	المؤب الؤرؤؤ الإؤبآ

174	المبحث الثالث علاقة الصفات بالذات
174	المطلب الأول الوحدة
182	المطلب الثاني الاسم وعلاقته بذات الله تعالى
197	المطلب الثالث زيادة الصفات على الذات
208	المطلب الرابع تجدد الصفات
224	الفصل الثالث الصفات الذاتية
224	تمهيد:
229	المبحث الأول صفة العلم
229	المطلب الأول الاستدلال عليها في الكشف ومفاتيح الغيب
235	المطلب الثاني عموم العلم
237	المبحث الثاني صفة القدرة
237	المطلب الأول الاستدلال عليها
239	المطلب الثاني عموم القدرة
240	المطلب الثاني عموم القدرة
247	المبحث الثالث صفة الإرادة
247	المطلب الأول تعريف الإرادة
250	المطلب الثاني الاستدلال عليها
252	المطلب الثالث الإرادة وأفعال العباد
265	المطلب الرابع الحكمة والتعليل
273	المبحث الرابع صفة الحياة
273	المطلب الأول تعريف الحياة
275	المطلب الثاني الاستدلال عليها
278	المبحث الخامس صفة السمع والبصر
278	المطلب الأول الاستدلال عليهما
280	المطلب الثاني علاقة الذات بصفة السمع والبصر
288	المبحث السادس صفة الكلام
288	المطلب الأول صفة الكلام في الكشف
291	المطلب الثاني صفة الكلام في مفاتيح الغيب
308	المبحث السابع صفة الوجه واليد والعين
308	تمهيد:
309	المطلب الأول صفة الوجه
311	المطلب الثاني صفة اليد
313	المطلب الثالث صفة العين
327	الفصل الرابع الصفات الفعلية

327	تمهيد:
329	المبحث الأول صفة العلو والاستواء
347	المبحث الثاني الروية
347	المطلب الأول الروية في الكشاف
351	المطلب الثاني الروية في مفاتيح الغيب
361	المبحث الثالث صفة المجيء
362	المطلب الأول تأويل صفة المجيء في الكشاف
363	المطلب الثاني تأويل صفة المجيء في مفاتيح الغيب
372	المبحث الرابع صفة المحبة والرحمة والغضب والحياء
372	المطلب الأول صفة المحبة
375	المطلب الثاني صفة الرحمة
378	المطلب الثالث صفة الغضب
380	المطلب الرابع صفة الحياء
387	المبحث الخامس الخداع والاستهزاء والمكر
387	المطلب الأول الخداع
390	المطلب الثاني الاستهزاء
393	المطلب الثالث المكر
393	ثانياً: تأويل المكر في مفاتيح الغيب:
399	الخاتمة
399	النتائج
401	التوصيات
403	المصادر والمراجع
439	فهرس الموضوعات