د. عزالدين معميش
أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية
- جامعة الجزائر-

مقدمة:

ورد في القرآن والسنة كثير من النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه والتماثل بين العالم الإلهي وعالم الوجود البشري ، وتعدّدت المواقف والمناهج تجاه هذه النصوص خلال القرن الثاني وإلى يومنا هذا، وكانت تتراوح بين الجمود والنفي ، والتفويض والتأويل.

وأدّت هذه المواقف إلى ظهور تكتّلات فكرية متباينة؛ حتى داخل المدرسة الواحدة، تعمّق شرخها يوما بعد يوم ، واتّسع مجال اختلافها إلى أن وصل الأمر إلى التنظير وصياغة المصطلح وتقعيد القواعد ؛كما هو الحال في باب "التأويل".

وقبل الخوض في "نظرية التأويل" لابد من الإشارة إلى أن الاصطلاح الوارد في مسمى "السلف" أو "المتكلّمين" لا يُقصد به التمييز أو اتخاذ موقف، وإنما الإشارة إلى مرحلتين تاريخيتين، وكذا تصويب الأنظار إلى منشأ الخلاف أساسا.

فالكلام مذموم في المرحلة الأولى عندما كان يُقصد به الجدال والمكابرة دون دليل ؛كحال أهل القدر والجبر، وقد اتخذ هذا اللّفظ بعد ذلك بُعداً فنيا عندما دلّ على المنهج الذي يعتمد الأدلة العقلية في الحجاج عن العقائد الدينية.

ولعل أهم المختلف فيه بين هذه المدارس التي يدّعي بعضها الأصالة وبعضها الجدّة؛ ما يلي:

1- مناهج الاستدلال في المباحث الإلهية؛ كقياس الغائب على الشاهد، ودليل الحدوث...الخ

2- قيام الحوادث بذات الباري سبحانه.

3- أخبار الصفات (صفات الذات ، وصفات الفعل).

4- مسائل فرعية اعتقادية؛ كالتوسّل والوسيلة وغيرها.

1- حقيقة التأويل:

التأويل من آل يؤول أوْلاً :انتقل من مكان إلى آخر[1]. واستعمل اللفظ عند المناطقة باصطلاح خاص عُبّر عنه بأنه: (جعل المعنى في محل اللّفظ اعتمادا على قرائن صارفة)[2]؛ قال أبوالبقاء الكفوي في التفريق بين التفسير والتأويل: (أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها ،وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية ؛أما التفسير فيستعمل فيها وفي غيرها)[3]. وذكر صاحب كتاب "دستور العلماء" في حدّه: (التأويل في اللغة: الترجيع، وفي الشرع: صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾[4]؛ إن أراد إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج

المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل ، كان تأويلا "[5].

2-ضوابط التأويل:

والتأويل غير مطرد أو متسيّب، وإنما ضمن قوانين وضوابط واضحة وموافقة للشرع واللغة، وعلى ذلك نهج كثير من المفكرين، ووضعوا كتبًا بيّنوا فيها القانون العام الذي يحكم التأويل، كالغزالي في كتابه "قانون التأويل" أو ابن رشد في ختام كتابه "مناهج الأدلة".

ويمكن إجمال أهم ضوابط التأويل في النقاط الآتية[6]:

1ـ ألاّ تحمل معاني النصوص في صنف واحد، فيكون فيها القياس مع الفارق، وإنما ينبغي أن يعلم أن هذه المعاني يمكن أن تصنف إلى أصناف عديدة، وكما قال ابن رشد: إنها تنقسم أوّلاً إلى صنفين:

- صنف غير منقسم.
- والآخر يتفرّع إلى أربعة أصناف:

فالصنف الأول: أن يكون المعنى الذي صُرِّح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه.

والصنف الثاني: "المنقسم": وهو ألاّ يكون المعنى المصرّح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهو أربعة أصناف:

أ ـ أن يكون الذي صرح بمثاله لا يُعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا

يعلم أن المثال الذي صُرّح به فيه غير الممثل إلا بمثل هذا البعد.

ب ـ مقابل الأوّل، أن يكون معلومًا بعلم قريب منه الأمران جميعا، أي: كون ما صرّح به أنه مثال، ولماذا هو مثال؟

جـ ـ أن يكون معلومًا بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

د ـ عكس الثالث، أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، وبعلم بعيد أنه مثال[7].

2ـ الضابط الثاني الذي يحكم التأويل ؛ ألاّ يطمع في الاطّلاع على جميع المعاني، بل يراعي التأويل القريب في المعنى الذي يمكن فيه التبيين.

3ـ ألاّ يكذّب برهان العقل أصلاً، إذ بالعقل عرفنا الشرع، وهو مناط التكليف.

4ـ الكفّ عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات؛ لأن الحكم على مراد الله ورسوله بالظن والتخمين خطر.

والأسلم في الاحتمالات السابقة، مسلك السلف، وهو الإيمان بالصفة أو الإضافة كما وردت، وتفويض علم حقيقتها وكيفيتها لله تعالى، دون تجسيم أو اشتقاق أو تعطيل ونفي. قال الجويني: "اختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب، وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب، والذي نرتضيه رأيًا، وندين الله به عقيدة، اتباع سلف الأمة، والدليل القاطع السمعي في ذلك"[8].

وحجة اعتبار أصل الانكفاف عن التأويل؛ أن الكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات، فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته إنما هي إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، كما وضّح الآلوسي ذلك بقوله: (كون الرحمة في اللغة رقّة القلب إنما هو فينا، وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوّز عند إثباتها لله تعالى؛ لأنها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته، ومعاذ الله تعالى أن تُقاس بصفات المخلوقين، وأين التراب من رب الأرباب. ولو أوجب كونُ الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز في الرحمة الثابتة له تعالى؛ لاستحالةِ اتصافه بما نتّصف به، فليوجب كون الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ما نعلمه منها فينا، ارتكابَ المجاز أيضًا فيها إذا أثبت لله تعالى)[9].

لكن الذي أدّى إلى لجوء العلماء إلى التأويل حسب تبرير بعضهم، هو عدم فهم بعض الطوائف معنى التفويض عند السلف، واعتبارهم له أنه: اشتقاق الصفة من اللفظ الوارد، وإثباتها ضمن الصفات الحقيقية القطعية لله تعالى، وهذا لا يلزم منه إلا المآل إلى التشبيه والتجسيم. وهو ما حدث فعلاً عبر تاريخ الإسلام.

ولا يكفي رميُ أهل التأويل بالنفاق أو الزندقة، أو اعتبارهم أفراخ اليهود والفلاسفة، ذلك أن دعاة التجسيم كالكرامية في سجستان، والمقاتلية من الحشوية، ممن حملوا النصوص محمل الظاهر قد شابوا العقائد بتفكيرهم الحسي، وقصورهم الذهني، الذي يحول دون تصور موجود إلا في صورة جسمية، وقد دُعِّمَ هذا التصوّر بما ران على فكر البشرية عبر القرون من تصوّر حسي للإله، سواء في الوثنية حيث تعدّد الآلهة، أو في اليهودية حيث التوحيد، ممّا كان له الأثر في تفكير هذه الفرق.

فتفرّق الأحداث، وجسامة آثارها على المنظومة الفكرية والثقافية للحضارة الإسلامية، كانت لها آثار استثنائية أدّت إلى الاختلاف في طرق الوصول إلى الرأي السليم الذي يتّفق مع قطعيات العقيدة الإسلامية وضوابطها، والتي تتراوح بين مآل الإثبات و مآل التنزيه، **فالإثبات**: وصف الله بما وصف به نفسه من غير تأويل تعسفي أو تفسير عقلاني حسي. **والتنزيه**: هو نفي التشبيه والتجسيم وما يتفرع عنهما عن الله سبحانه؛ وهو لب توحيد الصفات؛ وينقسم إلى ثلاثة وجوه:

أولها: الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق ، حتى يُنفى عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين في كل معنى من المعاني صغيرها وكبيرها وجليلها ودقيقها، حتى لا يخطر في القلب من التشبيه خاطر ولا توهم ولا ارتياب حتى توحد الله سبحانه باعتقادك وقولك وفعلك ...

الثاني: هو الفرق بين الصفتين، حتى لا يوصف القديم بصفة من صفات المحدَثين.

الثالث: هو الفرق بين الفعلين، حتى لا تشبّه فعل القديم بفعل المخلوقين، فمن شبّه بين الصفتين، ومثّل بين الفعلين، فقد جمع بين الذاتين، وخرج إلى الشك والشرك بالله[10].

وفي ظلال هذه المعاني أعجبني نص لأحد الباحثين المعاصرين، يتبيّن منه الفارق بين المستويين: (الفرق المطلق بين ذات الباري وذات المخلوقين، بين صفاته وصفاتهم، وبين أفعاله وأفعالهم، يرفع كل الجسور بين الله والعالم، ولا يبقى ثمة إلا الجسر الوحيد الذي يمده الله بينه وبين بعض عباده، وهو الوحي الذي يخص به من

اصطفاه من البشر أنبياء ورسلاً، وهو جسر يقع على المستوى المعرفي فقط، أما على المستوى الأنطولوجي، مستوى الوجود ونوعية الوجود، فلا جسر مطلقاً، بل انفصال وتغاير مطلقين على جميع المستويات، مستوى الذات، ومستوى الصفات، ومستوى الأفعال، وهي المستويات الثلاثة التي تمحور حولها الخطاب الكلامي)[11].

وبين النفي والإثبات تمحور الخطاب الكلامي حول الصفات، وهو خطاب تراوح بين الرؤية المنهجية والارتجالية؛ ولعل من أهم أسباب هذا التراوح؛ هو كيفية التعامل مع اللفظ العربي؛ إثباتا أو استدلالا، ويقودنا ذلك إلى مبحث الحقيقة والمجاز.

3- مسألة الحقيقة والمجاز وأثرها في نظرية التأويل:

الحقيقة: هي كل لفظ أريد به ما وُضع له، ويؤخذ حقيقة معنى اللفظ بالسماع من أهل اللغة، والحقيقة هي الأصل[12].

أما **المجاز**: فهو ما أريد به غير ما وُضع له؛ كاستعمال الصلاة في الدعاء[13].

وعند احتمال الحقيقة والمجاز، يحمل اللفظ على الحقيقة؛ لأنها الأصل، وهنا يأتي من يُنكر مستند الحقيقة الذي هو السماع؛ بأن ذلك عرف تطوراً كبيراً، وما إنكار بعض علماء البيان لوجود الترادف؛ إلاّ دليل على أن اللفظ الذي كان يظنه البعض دالاً على مجموعة حقائق، قد صار محصوراً في جهة واحدة مستقلة؛ أي: إنها تملك لفظاً تتقوّم به؛ ولذلك نقل الغزالي في المنخول عن أبي إسحاق

الإسفراييني، ما قصده بقوله: (إن جميع الألفاظ حقائق، ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها، وهذا مُسلَّم، ويرجع البحث لفظيا؛ فإنه حينئذ يُطلِق الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع) [14]، ويضيف الغزالي: (ونحن لا نطلق ذلك) [15].

ويبني الغزالي رؤيته لوجود المجاز على ثبوته في النظم (الشعر) والنثر؛ إذ يَستبْعِد على الإسفراييني إنكاره الاستعارات، وتسويته بين تسمية: (الشجاع والأسد: أسداً). [16]

ويبدو لي أن الرجوع إلى مصادر العربية في فهم الاصطلاحين ضروري في مثل هذه المنازعات غير المحدودة، ففي "المزهر في فقه اللغة": إن الحقيقة من قولنا: حَقَّ الشيء: إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحقَّق وهو المحكم، يُقال: ثوب محقَّق النسج؛ أي: محكمه؛فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير، كقول القائل: أحمد الله على نعمة إحسانه. وهو أكثر الكلام، وأكثر آي القرآن وشعر العرب على هذا [17].

وإذا رجعنا إلى نظرية الجرجاني في أن المعاني لا تَتْبع الألفاظ، بل الألفاظ هي التي تتبعها؛ فإن ذلك يؤدي إلى ضرورة وجود الأصل التابع، أي: هذا اللفظ المستقِل الذي يتبع معنى مُحكَماً واضحاً عبر أثر بيِّن.

وهذا الأثر الذي يربط اللفظ بمعناه يُعرَف بالوضع الأول، أي: يحيلنا إلى البحث في أصل اللغات؛ لنعرف منشأ الخلاف ونتعمق فيه وهو قول السيوطي:

(إن الكلام الحقيقي يمضي لسُنَنه لا يُعترض عليه) [18].

ثم أردف قائلاً ومصوِّراً بدقة مجاورة المجاز للحقيقة ومنافسته لها في إصابة المعنى: (وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه؛ إلاّ أن فيه من تشبيه واستعارة وكفّ ما ليس في الأول؛ كقولنا: عطاء فلان مُزْنٌ واكِف ، فهذا تشبيه؛ وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثيرٌ واف، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ سنسِمُه على الخرطوم﴾ [19] فهذا استعارة [20].

والهدف من المجاز؛ الذي يعبّر عن قدرات البناء اللغوي، هو: تغيير المعنى ونقله، أو تحريكه في اتجاهات يتّسع في بعض منها؛ ويضيق في بعض آخر، مع الاحتفاظ بوهج الانفعال وحرارة الواقع [21].

وهذه التغيّرات التي تحدُث عند نقل اللفظ من معناه الذي وُضِع له إلى معنى آخر؛ اكتشفت ومورست منذ العهود القديمة؛ حيث لقيت نظرية الاستعارات التي يرجع تاريخها إلى (أرسطو) اهتماماً واضحاً في عهد الشراح الإسكندريين، وقد أحصى النحاة اللاّتين أربعة عشر نوعاً من أنواعها؛ أبرزها، الاستعارة التشبيهية، التكوين، والمجاز المرسل بعلاقاته المتعددة [22].

ويبدو أن بعض الباحثين لم يفهموا جيداً المجاز في علاقاته الداخلية والخارجية؛ إذ القدرة على تغيير المعنى قد يكون صعوداً وقد يكون هبوطاً، أو كما يسميها بعض علماء الدلالة الأوربيين بحالتي الانكماش والإشباع ؛وهذا ما أشار إليه ابن جني في الخصائص؛ عندما قال بأن المجاز يُعدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة:

الاتساع، والتوكيد والتشبيه[23].

إذ إن المجاز ذو علاقة كلية وجزئية؛ فنستعمل لفظ الكل في الجزء، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾[24]، انكماشاً للمعنى واتساعاً بإحالة الجزء معبِّراً عن الكل، مثال ذلك: "عين السلطة الغازية يتجوَّل بين القوم": فالعين جزء نعبِّر بها عن "كل"؛ وهو مراقبة السلطة للقوم[25].

أمّا عن علاقة المجاز الخارجية، فهي ذات صبغة سببية ومسبِّبية، باعتبار تأثيرها وتأثُّرها؛ وأيضاً قد تتخذ صورة المجاورة والحالية والمحلية، وهي طريقة تُنسب إلى المنطق من حيث علاقة اللغة بالذهن، في سعة المعنى وضيقه، وانتقاله؛ فهي تعكس صورة الوجود إمّا واسعاً أو ضيِّقاً أو مُعاراً، ممّا جعل من اللغة بَيْتاً للوجود[26].

وأرجع علماء اللغة أنواع تغيّر المعنى إلى قسمين[27]:

1ـ قسم راجع إلى أسباب غير لغوية تتعلق بالعالم الخارجي (المادي)؛ كأن تتغيّر الأدوات المستعملة والأشياء دون أن تتغير الأسماء الدالة عليها.

2ـ والقسم الثاني، راجع إلى أسباب لغوية؛ من علاقات المفردات فيما بينها وخصائصها الكامنة فيها، أي: اللفظ باعتبار موقعه ودوره في النظم؛ فهناك[28]:

أ- نقل الاسم وتطوّره لأسباب صوتية تركيبية وما إليها، مما يتّصل بالشكل وعلاقاته.

ب- نقل العلاقة التصوّرية، أي: نقل المعنى، وذلك بالنقل المقصود والمجازات.

جـ ـ نقل أو تحويل العلاقة الذاتية بين الكلمة ومتكلميها.

ونشير إلى أن نظّار المسلمين ومنطقيهم قد تفطّنوا إلى معاني النقلة والتغيّر والإرادة التي تدل على الطلب، وصاغوا تعريفاً عاماً للمنطق مستمد من هذه القياسية اللغوية، عمدته ثلاثة مفاهيم: أ) القول (اللفظ)، ب) الانتقال، جـ) الطلب (الإرادة)، وأكّدوا كفايتها في الدلالة المنطقية؛ ولذلك استعملوا مصطلحاً دقيقاً يدل على ضرورية المعنى في صورته المنطقية؛ سموه باللزوم؛ واللزوم يفيد معنى الانتقال، إذ نقول:"لزم شيء من شيء"، أي: تولّد منه بنقلة مخصوصة، كما أنه يُستعمل بصدد "الأقوال" فيُقال: "لزم عن قوله كذا"، ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر: "بالملزوم"، ويسمى هذا القول الآخر بـ"اللازم"؛ ويفيد الاقتضاء عند الأصوليين والذي يتضمّن مدلول "الطلب"، فإذا لزم شيء من شيء، فقد اقتضاه هذا الشيء وطلبه[29].

وما يفيده هذا العرض للتطوّر الدّلالي في باب الحقيقة والمجاز؛ أن التغيّر يكون دائماً محكوماً بأصل؛ لضبطه وتحقيق هدف التغيّر؛ إمّا:

1ـ قصدًا من خلال قانون النظم، ومن خلال تصوّر سابق.

2ـ أو قصداً دون تصوير ولا غاية واقعية أو جمالية من خلال المنطق.

3ـ أو قصداً مع التصوير الأسلوبي ذي الغرض التعبيري.

وكلّها واقعة في (النص القرآني)؛ ولذلك كانت تقبل التطوّر في حدود المادة الأولى؛ وقد عُدّت جهات المجاز من هذه الناحية؛ ورُدّت إلى اثني عشر وجهاً،

وربطها السيوطي بأسماء الأجناس، فالحرف لا يفيد وحده، وإنْ قُرن فإنه يصيب الحقيقة، وأمّا الفعل فإنه يدل على المصدر واستناده إلى موضوع، أما في الأسماء فالمجاز عقلي، وفي المصدر فإنه يستتبع تجوّز العقل، فلا يكون بالذات.(30)

ولذلك كله فإن المجاز خلاف الأصل؛ لأنه يتوقّف دائماً على الوضع الأول (الأصل)، والمناسبة (السياق) ،والنقل؛ فلو ساوى المجازُ الحقيقةَ وحلَّ محلَّها؛ لكانت النصوص كلّها مجملة وكذلك المخاطبات، فلا يحصل الفهم إلاّ بعد الاستفهام وهو باطل؛ ولأنه لكل مجاز حقيقة والعكس ليس صحيحاً؛ فما يكون في رتبة ثانية انتقل إليها لمناسبة، والثاني من البديهي والقطعي أنّ له أوّلاً، وهذا الأول ليس فيه مناسبة، بل كان كذلك بالوضع والاستعمال(31).

واتّفق العلماء بعد هذا كله على أن المجاز لا يُعرف إلا من جهة أهل اللغة، وليس من جهة العقل أو الشرع(32)، وباستقراء استعمالات أهل اللغة منذ القديم إلى عصرنا هذا؛ فإن المجاز مردود دائماً إمّا إلى التركيب، أو الأسلوب دون اللفظ، فعُلم أن استقلال العقل بالدلالة على المجاز شطح باطل؛ مال إليه الإشراقيون و الباطنيون؛ لا لشيء إلا لتبرير الهوى الذي صاروا إليه.

وما دام التحقيق في مبدأ اللغات قد انتهى عند الجمهور من أهل اللغة؛ على أنه بالوضع، فلا مشاحّة في تغيّر هذا الوضع؛ ولكن باعتبارين(33):

1ـ أن يوضع الاسم لمعنى عام، ثم يُخصّص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته؛ كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع، مع

أن الوضع لكل ما يدب، واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام؛ مع أن كل قائل ومتلفّظ متكلّم،وكاختصاص اسم الفقيه ببعض العلماء وبعض المتعلّمين؛مع أن الوضع عام، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾(34)، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْأِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾(35)، وقال عز وجل: ﴿فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾(36).

2ـ أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وُضع له أوّلاً؛ بل فيما هو مجاز فيه، فينقلب أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً ضرورة إلى الفهم بعرف الاستعمال، وذلك بالوضع الأول. ونلاحظ في تقسيم الغزالي؛ اندراج الحقيقة الشرعية في العرفية؛ لتعارف الناس عليها واستعمالهم إياها، فينطبق عليها الاعتباران السابقان. ويُرد على بعض ما انفرد به بعض المحترفين وأرباب الصناعات بوضع أدوات خاصة، بأنه لا يجوز أن يسمى ذلك عرفاً؛ لأن العودة إلى مبادئ اللغات والوضع الأصلي يفصل في الأمر؛ فينبغي أن يكون للمنقول أصل ينبني عليه من اللغة الأولى.

وعملاً بالمجاز على أصل؛ فإن التقنين الدّلالي رتّب على الألفاظ معاني؛ ترجع درجتها إلى مسألة الوضع اللغوي واستعمال الألفاظ.

فالدّلالة القطعية والتي تُعرَّف بأنها: اللفظ الذي يدل على معناه الحقيقي في أصل وضعه اللغوي؛ بحيث يشمل جميع أفراده على سبيل الاستغراق، ولا يترك فرداً مهملاً يمكن أن يحوّل هذه الدلالة إلى مرتبة الظن، ومن ثم يسير بالحقيقة في اتجاه المجاز؛ وينفتح الباب للتأويل(37).

أما إرادة البعض دون الكل؛ فهي مجرد احتمال عقلي وليس لغويا؛ وهذا هو المجاز ولا يرقى إلى القطع؛ لأن اللغة نفسها تمنع إرادة المعنى المجازي بلا قرينة، وإذا قامت القرينة الصارفة للّفظ عن معناه الحقيقي إلى المجاز، سمي عندئذ "مؤوَّلاً"(38).

وهناك مرتبة قريبة من القطع، ولا يتطرق إليها الاحتمال أو التأويل إلا بدليل أو قرينة، وهى مرتبة الظن، فالدلالة الظنية، دلالة راجحة، ويصطلح عليها الأصوليون ب"الظاهر": لوضوح معناه وظهوره، وهنا تقع كافة الاصطلاحات الشرعية المنقولة من حقيقتها اللغوية؛ كالصلاة مثلاً، فرجحان معناها الاصطلاحي راجع إلى تبادر معناها الشرعي إلى العقل بمجرد إطلاق هذا اللفظ أو سماعه، والتبادر الأول علامة الحقيقة، والحقيقة راجحة(39)، بخلاف أصلها اللغوي وهو: "الدعاء"؛ فقد صار معنى متأخّراً عن المعنى الشرعي مع أنه يجاوره ويلاصقه.

وطبقا لهذا التفصيل المهم في مبحث الحقيقة والمجاز؛اختلف الناس في حدود التأويل ومناطه على مستوى العقائد؛ فمنهم من ضيّق ،ومنهم من وسّع، ومنهم من حمله على أصل العقل ،ومنهم من ردّه إلى أصل اللغة والوضع؛فكانت المذاهب المتناقضة.

4- مناط التأويل:

لقد اندحرت حركة الاعتزال بعد الضربة القاصمة التي أنزلها بها المتوكل، وتراجع كثير من مفكريها عن آرائه ومعتقداته، ولم يبق أثر لما سمي بمشكلة خلق القرآن، وهكذا نعِمَ الناس لفترة من الزمن بالصفاء العقائدي الذي ميّز الحياة

الثقافية الإسلامية .

إلاّ أن النكوص عن النصوص ، وطلب التعمق ، والجمود والتقوقع على الظواهر، أوجد تكتلات فكرية متباينة داخل مدرسة أهل السنة، تعمّق شرخها يومًا بعد يوم، واتسع مجال البحوث المختلف فيها .

وما يهمّنا هنا هو تحرير محل النزاع في أوائل المسائل التي تمّ الاختلاف حولها ضمن النظرية المطروحة ؛ومن أهمها : مسألة الحرف والصوت؛والإضافات أو أخبار الصفات.

أ-مسألة الحرف والصوت :

وجوهر الخلاف في المسألة بين الأشاعرة والمدرسة الحنبلية أو التيمية بعدها، أن الأشاعرة يعتبرون أن كلام الله قديم ، وهو المعنى النفسي القائم بذاته أزلاً، ليس بحرف أو صوت ، إنما الحرف والصوت أشياء حادثة، وفي هذا قال العز بن عبد السلام: "القرآن كلام الله ، صفة من صفاته، قديم قدمه، ليس بحروف ولا أصوات، ومَن زعم أن الوصف القديم هو عين أصوات القارئين، وكتابة الكاتبين، فقد ألحد في الدين، وخالف إجماع المسلمين، بل إجماع العقلاء من غير أهل الدين ، ولا يحل للعلماء كتمان الحق، ولا ترك البدع سارية في المسلمين . . . "(40).

وبعبارة أوضح: فإن الأشاعرة يفرّقون بين الكلام النفسي القديم، وهو الصفة، وبين الكلام اللفظي المعبّر عن الكلام النفسي القديم، بالحرف والصوت والكتابة وغيرها، فإنكار الكلام اللفظي، هو نفي لوجود كتاب الله وشرعه في الأرض، وهو كفر صراح عندهم، ولا قائل بذلك من فرق المسلمين، ومن زعم أن الكلام

النفسي، القائم بالله هو الموجود في الأرض، فقول بالحلول كقول النصارى في الكلمة وقد كُفِّر السالمية لقولهم بأنه تعالى يقرأ على لسان كل قارئ[41].

قال الباقلاني في "النقض الكبير": (مَن زعم أن السين من بسم الله بعد الباء، والميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له، فقد خرج عن المعقول وجحد الضرورة، وأنكر البديهة، فإن اعترف بوقوع شيء بعد شيء، فقد اعترف بأوليته، فإذا ادّعى أنه لا أول له، فقد سقطت محاجته وتعيّن لحوقه بالسفسطة، وكيف يرجى أن يُرشد بالدليل مَن يتواقح في جحد الضروري)[42].

وقال البيهقي: (إن كان المتكلم ذا مخارج، سمع كلامه، ذا حرف وأصوات، والباري جل ثناؤه ليس بذي مخارج، وكلامه ليس بحرف ولا صوت، فإذا فهمناه ثم تلوناه، تلوناه بحروف وأصوات)[43].

وحاصل احتجاج الأشاعرة لنفي الحرف والصوت، هو الرجوع إلى القياس على عالم الشهود أي: أصوات المخلوقين؛ لأنها ذات مخارج، والقول بجواز القياس قول بالتشبيه وذلك ينافي التوحيد.

أما حجة الحنابلة في إثبات الحرف والصوت، فهي التمسك بظواهر النصوص الواردة في هذا المجال، وإبعاد الأقيسة والتأويلات عنه، فما دام قد قال الله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾[44]، فقد ثبت الادعاء.

ثم إن اللفظ عندهم يطلق على معنيين[45]:

1ـ على المصدر الذي هو فعل الفاعل .

2ـ وعلى الملفوظ به .

أما على المعنى الأول: الذي هو المصدر فلا شك أن ألفاظنا بالقرآن وغير القرآن مخلوقة ؛ لأننا إذا قلنا: إن اللفظ هو التلفظ ، فهذا الصوت الخارج من حركة الفم واللّسان والشفتين مخلوق. فإذا أريد باللفظ التلفظ فهو مخلوق، سواء كان الملفوظ به قرآنًا أو حديثًا أو كلامًا أحدَثته من عندك .

أما إذا قُصِد باللفظ الملفوظ به ؛ فهذا منه مخلوق، ومنه غير مخلوق، وعليه إذا كان الملفوظ به هو القرآن فليس بمخلوق .

ثم إنهم قالوا: لا يجوز إطلاق القول على القرآن بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة ، والذين قالوا: إنه حكاية ؛هم الكلابية ، والذين قالوا: إنه عبارة؛ هم الأشاعرة .

أما كلام الأشاعرة بأنه العبارة ، فيعنون به: أن المتكلم عبّر عن كلامه النفسي بحروف وأصوات خلقت .

عند النظر إلى حجة الأشاعرة ، قال الحنابلة[46]: عند التفصيل قد يجوز أن نطلق ، فنقول: إنّ القارئ الآن يعبِّر عن كلام الله أو يحكي كلام الله ؛ لأن لفظه بالقرآن ليس مخلوق ؛ وهذا القول على هذا التقييد لابأس به ، لكن إطلاق أنّ القرآن عبارة عن كلام الله لا يجوز ، بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة ، فإن الكلام إنّما يضاف حقيقة إلى

من قاله مبتدئًا لا إلى من قاله مبلغًا مؤديًا ، فمثلاً إذا قرأنا :

كلامنا لفظ مفيد كاستقم.....واسم وفعل ثم حرف الكلم[47]

فهذا ينسبُ حقيقة إلى ابن مالك ، بناء على أن الكلام يُضافُ حقيقة إلى القائل الأول .

وينبري أساطين الأشاعرة في درء الشبه عن ادّعائهم وإقامة الحجج القاطعة مكانها ، فيؤكدون أنه قد صحّ عن الإمام أحمد قوله في المناظرة : (القرآن من علم الله غير مخلوق) [48] أي : بمعنى صفة الكلام القائمة بالله سبحانه كقيام صفات العلم والقدرة ونحوهما به جل شأنه على تقدير ثبوت إطلاق القرآن عليها ، فدلالة القرآن على المعنى القائم بالله بالاعتبار الأول دلالة اللفظ على مدلوله الوضعي . ويشمل وجودُه العلمي : اللفظ والمعنى في آن واحد ؛ لأن كليهما في علم الله ، ودلالته على الصفة القائمة به سبحانه بالاعتبار الثاني تكون دلالة عقلية . فقول السلف : القرآن مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا ، مسموع بآذاننا من وصف المدلول باسم الدال مجازًا، أي: مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ، ولا في القلوب ، ولا في الألسنة والآذان، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى ، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ، ويحفظ بالنظم المخيل ، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر محرق . يذكر باللفظ ، ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا[49].

ثم يرد الأشاعرة حجة ابن تيمية في قوله : بأن اللفظ صادر منه بالحرف والصوت، يلزم منه أنه ما من لفظ إلا وقبله لفظ صدر منه إلى ما لا أول له ،

فيكون قديمًا نوعًا ، وذلك يؤدي إلى القول بحلول الحوادث بذات الباري ، وذلك ظاهر البطلان ؛ لأنه لا وجود للنوع إلا في ضمن أفراده ، فادعاء قدم النوع مع الاعتراف بحدوث الأفراد ، يكون ظاهر التهافت(50).

على جلالة وأهمية جميع عناصر مبحث الصفات ، فإن التعرض لصفة الكلام له وقع خاص ، ومكانة استثنائية ، من حيث الخلفية التاريخية التي تحوم حول مبحث الكلام ، والخطورة المترقبة عن التدقيق في تفاصيله ، وكذا الأمنية الهيستيرية التي يحيا على خيالها النصارى ومن شايعهم لإثبات بنوة المسيح .

فعلى ذلك الاعتصام بالنصوص وأقاويل الثقات مصيري في هذا المجال ، حتى لا يتكرر ما حدث بالأمس، وندور في حلقة مفرغة ، تضيع حياتنا خلالها سدى دون الاستفادة من الموضوع الأساسي الذي يدور حوله النقاش .

فالباحثون رجحوا اعتبار تسمية علم الكلام للمناقشات التي دارت حول هذه الصفة ، وأن موضوع الكلام الإلهي قد أدى إلى انقسامات جسيمة على مستوى البنية الثقافية للحضارة الإسلامية، إلا أن الفيصل الذي رجح الكفة هو سلطة السلف ، والملتزمون بأدبيات هذه السلطة ، وعليه اندحرت الفرقة التي تبنت القول بخلق القرآن ، مخالفة المتفق عليه، ولم يبق لها وجود يذكر .

إلا أن التخلص من مسألة خلق القرآن، ومتبنيه، لم يكن صمام الأمان لإغلاق الحجاج نهائياً حول دقائق هذه الصفة، فسرعان ما احتدت المجادلات داخل مدرسة أهل السنة حول مسائل فرعية ؛ الحرف والصوت والكلام النفسي . . . وما إلى ذلك ، فظهر إلى الوجود في هذا المجال طرفان متناقضان؛ الأشاعرة ،

والحنابلة ، ولم تحسم المناقشات الصراع إلى يومنا هذا .

والقدر المشترك والمتفق عليه أن الكلام صفة قديمة ، ثابتة سمعاً وعقلاً ، بإجماع الرسل عليهم السلام، فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام ، فيقولون: إنه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام، والعقل يثبتها لأنه لو لم يتصف بصفة الكلام لاتصف بضدها وهو الخرس، وهذا محال ؛ لأن الكلام صفة كمال، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم . كما أنه بطريق الأولى يثبت للخالق، ما دام للمخلوق قد ثبت ، من غير نقص أو تشبيه، وطريق الأولى من أقسام الاستدلال بالشاهد على الغائب الذي أجازه الجمهور(51).

فكلام الله مكتوب في المصاحف ، مسموع ، وليس المراد بهذا تعلق الإدراك بالكلام القديم ، ولكن المدرك صوت القارئ ، والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه ، مقروء بالألسنة ، محفوظ في الصدور ، يقول في هذه المعاني ابن الجوزي : (وأنزل القرآن لينذركم به ومن بلغ ، باللسان العربي ، وهو المكتوب المسموع المعروف ، المحفوظ المتلو المألوف ، والمتكلم به بالكلام ، موصوف. . . مسطور في المصاحف والأوراق ، منزل من المليك الخلاق)(52).

ب ـ الإضافات أو أخبار الصفات :

وقد حُصرت بالاستقراء جميع الاحتمالات الفكرية التي يمكن أن ترد على هذه النصوص فيما يلي(53):

1ـ إما أن تحمل هذه الظواهر والنصوص على أنها حقيقة وفق ظاهر

مدلولها اللغوي الذي يتصوره الناس في أذهانهم .

2ـ وإما حقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تليق بجلال الله .

3ـ وإما حقيقة في الاصطلاح الشرعي لمعانٍ لا نعلم حقيقتها على وجه التحديد .

4ـ وإما مجاز ، تركت فيه حقيقة وضع اللفظ اللغوي إلى معنى آخر ، بينه وبين معنى اللفظ في الوضع اللغوي علاقة من علاقات المجاز .

فالاحتمال الأول ظاهر البطلان ، وملتزمه يهوي إلى قعر التشبيه والتجسيم ، مثل ما حدث لكثير من الطوائف الذين حملوا النصوص على الحس ، فنزلوا إلى مرتبة الوثنيين ، وحدوا إلههم بأشبار وأمتار ، وأجازوا عليه ما يجوز على المخلوق الناقص ، فاستلزم ذلك كفرهم وتبديعهم من علماء السنة .

أما الاحتمال الثاني ؛ الذي يقول : بأن النصوص مستعملة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تليق بالمقام الإلهي من غير تشبيه أو تجسيم . والألفاظ تُحمل على حسب المستويين ، بمراعاة التمايز التام وأصل التنزيه ؛ من حيث كمال الإله ونقص المخلوق .

وقد قُبل هذا الاحتمال من طرف طوائف لابأس بها من أهل السنة ، وناصره الإمام ابن تيمية ، وصرّح جازمًا بأنه مذهب جماهير السلف . والاعتراض عليه بأنه لا سند له من جهة الوضع اللغوي ، يمكن دفعه : بأن الأوضاع اللغوية كلها إنّما عرفت بالاستعمال ، وأغلبها يدل بالحقيقة لا بالمجاز على معان لا يمكن تصور ماهيتها ، وقد يدرك منها معنى أدنى ، وتطلق لتدل على معانٍ أرفع

وأسمى ، كإطلاق لفظ الوجود والحياة وغيرها ، فهي على مستوى الوجود البشري تطلق ويُراد بها ما يناسب ما عليه المخلوقات، وعلى المستوى الإلهي تُطلق ويُراد بها ما يناسب صفات الله .

ولقد قوبل هذا الاحتمال والاتجاه بردة فعل عنيفة بحجة أنه فتح الباب المؤدي إلى مآل التشبيه ، فمبدأ البلكفة أو ـ بلا كيف ـ مخالفة "للعقول ، ودوس على المعاني الظاهرة للغة ، وأنصار هذا المذهب ، هم خلف الأشاعرة ، الذين لا يزال بينهم وبين معتنقي مؤدى الاحتمال الثاني ، مساجلات ومشاحنات إلى يومنا هذا.

أما الاحتمال الثالث وهو: أن هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة لا المجاز ، استعمالاً شرعيًا في معانٍ تليق بجلال الله ، وذلك بحسب الاصطلاح الشرعي، وهو مذهب التفويض الذي يفهم النص كما ورد ويترك علم الكيفية لله تعالى ، أي : إنها نصوص مستعملة في الاصطلاح الشرعي لحقائق شرعية يعلمها الله ، ولا ترتقي العقول لإدراكها، وليست مستعملة للدلالة على المعاني التي تدل عليها أوضاعها اللغوية .

فالاستواء معلوم والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة كما قال إمام دار الهجرة[54]، مما يعني: أن الأصل هو التفويض وعدم الخوض في حقائقها ، وهذا روح مذهب السلف ولبه ، بناء على أنه يعتبر أن مدارك العقول محدودة ، وأن السمعيات متوقفة على شرح النبي، وهو ما سار عليه السالفون أي : علماء الطبقات الثلاث الأولى . وقد سئل الإمام أحمد عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها، فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا

معنى، وقال يوم سألوه عن الاستواء: استوى على العرش كيف شاء وكما شاء، بلا حدٍّ ولا صفة يبلغها واصف على ما ذكره الخلال بسنده إلى حنبل عن عمه الإمام أحمد . وهو منه تفويض وتنزيه[55] .

الاحتمال الرابع من الاحتمالات المنحصرة الواردة على هذه النصوص : هو تأويل هذه النصوص لمعانٍ تحتملها بوجهٍ من وجوه المجاز المعروفة في اللسان العربي، والمستعملة في المرجعين القرآن والسنة في الكثير من المواضع. وبناء عليه يمكن تأويل اليد في قوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[56] بأن المراد باليد : القدرة، وقد استعمل لفظ اليد مجازًا عنها ، وهو احتمال تقره قواعد اللغة؛ لأن اليد محل لظهور لون من ألوان القدرة .

وتؤوّل العينُ في قوله تعالى : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾[57] بالحفظ ، فاستعمال لفظ العين مجازًا ؛ لأن العين في مألوف البشر ، هي وسيلة مراقبة ، للشيء المطلوب حفظه .

وعلى هذا القانون يتم تأويل جميع النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه ، كما عبر عن ذلك اللقاني في منظومته :

وكل نصٍّ أوْهَم التشبيهَا أوِّله أو فوِّض ورم تنزيهًا[58]

فالمبدأ العام المتبع هو عدم الخوض فيما نهى عنه السلف ، وتحديث العوام بما تحتمله عقولهم ، لتحقيق المقصد الرئيسي لبعثة الرسل ، ألا وهو تمكين الإيمان في نفوس البشر ، ولا يتأتى ذلك إلا بالخطاب الفطري البسيط ، الذي له علاقة مع

عالم الحس والمتنافر مع عالم التجريد والماهيات ، أي : إثبات الله بصفاته وأفعاله على مقتضى خطاب العموم مع ضوابط التنزيه .

المرحلة الأولى: موقف الإثبات:

وحجة المبالغة في الإثبات أن العوام وجمهور البشر يأنسون بالإثبات وينفرون من النفي ، فغمس العوام في الحسيات أحب من تحديثهم بالتنزيه ، إن لم يؤد ذلك إلى عكس المراد؛ فإذا سمع العامي ما يوجب النفي ، طرد عن قلبه الإثبات ، فكان أعظم ضرر عليه ، وكان هذا المنزه من العلماء على زعمه ، مقاومًا لإثبات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالمحو وشارعًا في إبطال ما يفتون[59].

ومن المخاطرات العظيمة، تحديث العوام بما لا تحتمله قلوبهم أو بما قد رسخ في قلوبهم ضد ما اعتقدوا، ويضرب مثالاً لذلك: إذا كان قد رسخ في قلوب قوم التشبيه وأن ذات الخالق ملاصقة للعرش، ويفضل من العرش أربعة أصابع ، وسمعوا مثل هذا من أشياخهم، وثبت عنهم أنه إذا نزل وانتقل إلى السماء الدنيا ، خلت منه ست سموات. فإذا دُعي الواحد منهم إلى التنزيه ، وأبطل له عكس ما اعتقد ، صَعُب ، لسببين :

1ـ لغلبة الحس على العوام .

2ـ لما قد سمعه من شيوخه الذين كانوا أجهل منه[60].

فالمخرجُ في هذه الحالة ، أن يكون الحديث باحتيالٍ وتلطفٍ ، ومراعاة الأولويات ، فإذا اختلت ، كانت النتائج عكس المراد: "فالله الله أن تحدث مخلوقًا من العوام دون احتيال وتلطف ، فإنه لا يزول ما في نفسه ، ويخاطر له المحدث له

بنفسه"[61].

وعلى هذا البيان ، فلُزوم مذهب الأوائل مبدأً ومنهجًا أسلم وأعقل . وقد فوض كثير من العلماء موافقة للسلف يتعلق بأخبار الصفات؛ قال ابن الجوزي الحنبلي: إن الله تعالى أخبر باستوائه على العرش ، فأنست القلوب إلى إثبات الإله ووجوده،وقال تعالى: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[62] ، وقال : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[63]، وقال: ﴿ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾[64]، ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ﴾[65]، وأخبر أنه ينزل إلى السماء الدنيا ، وقال ﷺ: " قلوب العباد بين أصبعين"[66]، وقال: "كتب التوارة بيده"[67]، ﴿ وكتب كتابًا فهو عنده فوق العرش"[68] إلى غير ذلك . . . فإذا امتلأ العامي والصبي من الإثبات ، وكاد يأنس من الأوصاف بما يفهمه الحس، قيل له: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[69]، فمحا من قلبه ما نقشه الخيال، وتبقى ألفاظ الإثبات متمكنة . ولهذا أقر الشرع مثل هذا ، فسمع منشدًا يقول : وفوق العرش رب العالمين[70]، فضحك، وقال له آخر : أو يضحك ربنا؟ قال : "نعم"[71] . . . كل هذا ليقرر الإثبات في النفوس"[72].

وأصلح ما يقال العوام : أمروا هذه الأشياء كما جاءت ولا تتعرضوا لتأويلها؛ لحفظ الإثبات ، وهو مقصود السلف .

وخلاصة ما يقال عادة في المرحلة الأولى ، أن النَظرَ إلى مبادئ العقيدة بعين الدعوة ، والارتقاء بالعوام من الشوائب إلى نقاء التوحيد أو التوحيد الخالص

المتضمن للإثبات والتنزيه؛هو المقصد الأسنى.

المرحلة الثانية : مرحلة التأويل :

من المفيد الابتداء بهذه المقدمة المستوحاة من "قصة الفلسفة" ، إذ يرى الفيلسوف ـ بيكون ـ أن أخطاء العقل البشري تنشأ من أوهام أربعة[73] :

1ـ أوهام القبيلة: وهي أوهام طبيعية بالنسبة للبشرية عمومًا ، فقد زعم الإنسان باطلاً أنه مستوى الأشياء ، والعكس هو الصحيح ؛ لأن إدراك الإنسان العقلي والحسي تصوير لنفسه ، وليس تصويرًا للكون .

2ـ أوهام الكهف: و هذا النوع من تلبيس العقل ، يختص به الإنسان بمفرده أي : كفرد اجتماعي؛ لأن لكل إنسان كهفًا خاصًا به ، يعمل على تحريف قوانين الطبيعة وتغيير لونها، وهذا الكهف هو طبعه أو سلوكه ومزاجه أو حالة جسمه وعقله . فبعض العقول مثلاً تنزع إلى التحليل ، وترى أوجه الخلاف والتباين في الأشياء أينما وُجدت، وبعض العقول تركيبية تميل إلى البناء ، وبعضها تميل إلى تقدير كل ما هو قديم، والأخرى تحتضن بحماس كل أمر جديد ، والقليل منها تستطيع الاحتفاظ بالحد الوسط، فلا تقضي على ما أوجده الأقدمون من أمور صحيحة ولا تنظر إلى الجديد بعين الاحتقار؛ لأن الحقيقة لا تعرف تحيّزًا أو تحزبًا .

3ـ أوهام السوق: الطائفة الثالثة من أخطاء العقل ، هي أوهام السوق ، التي تنشأ من التجارة واجتماع الناس بعضهم ببعض ؛ لأن الناس يخاطبون بعضهم بعضًا عن طريق اللغة التي فرضت كلماتها على الناس وفقًا لعقلية أهل السوق والعامة من الناس، حيث ينشأ عن سوء تكوين مضامين هذه الكلمات وعدم

موافقتها ، تعطيل شديد للعقل .

4ـ أوهام المسرح: والطائفة الأخيرة من أخطاء العقل ، هي الأوهام التي انتقلت من نظريات الفلاسفة المختلفة، وقوانين البراهين والأدلة الخاطئة، ويسميها ـ بيكون ـ أوهام المسرح؛ إذ إن جميع الأنظمة الفلسفية التي نتلقاها عن الفلاسفة من وقت لآخر، ليست سوى روايات مسرحية، تمثل عالما خلقه الفلاسفة أنفسهم بطريقة روائية مسرحية .

إذا وضعنا أنفسنا في عصور الاختلاف، في بيئة يغلب عليها طابع التصادم ، ورفض الأفكار الأخرى ، و يتميّز العصر بميل شديد إلى مهادنة القاموس الاجتماعي والثقافي الذي فُرض على الناس ، إضافة إلى ذلك أجواء العنف التي تعم الأمصار والمدائن ، والعصبية المذهبية والطائفية التي تعبث بوحدة الأمة ، مما جعلتنا نشبّه هذه الحالة وتأثيراتها على العقول بما ضمنه ـ بيكون ـ في نظريته "أخطاء العقل" .

أمام هذه المميّزات المختلفة وقف جمهرة من العلماء مواقف الحجاج والدفاع عن العقائد من جهة ؛ومواقف الإصلاح من جهة أخرى ، فصنّفوا ما صنّفوا في مقتضيات الإثبات و التأويل ودواعيهما ومقاصدهما ، لكنهم صُدموا صدمة شديدة أمام موجه التشبيه والتجسيم التي شاعت في عقول بعض علماء الأمة ، فضلاً عن الجمهور العريض الذي يتّبعهم .

لقد رأوا الكرامية في سجستان، ومتصدري الإفتاء في المذهب الحنبلي في بغداد وغيرها؛ قد أغرقوا العوام في بحر لا ساحل له من التشبيه ، بمصنفاتهم

المغموسة في بحر الحس والجمود .وإذا أردنا الوقوف مع نموذج من المشبّهة ؛فإننا سنقدّر لجوء العلماء إلى التأويل المستساغ المنضبط بقواعد اللغة .

ولعل أفضل النماذج تلك التي تدثّر عباءة السلف وتنسب مواقفها إلى الإمام أحمد، ومن أبرز من تصدى للتأليف ابن الزاغوني من شيوخ الحنابلة في بغداد ، وابن حامد ، وأبو يعلى .وقد تولى الرد عليهم إمام من أئمة الحنابلة؛المحدّث عبدالرحمان بن الجوزي. ويشرح أسباب ردّه عليهم، وترجيحه لمذهب التأويل في الصفات كموقف استثنائي يحمي الظواهر والنصوص من حملها محمل الحس والتجسيم، قال: "ورأيت من أصحابنا مَن تكلم في الأصول بما لا يصلح ، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله ابن حامد ، وصاحبه القاضي أبو يعلى[74]، وابن الزاغوني، فصنفوا كتبًا شانوا بها المذهب ، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس ،فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذات، وعينين وفمًا، ولهوات وأضراسًا وأضواء لوجهه هي السبحات ويدين وأصابع وكفًا وخنصرًا وإبهامًا وأضراسًا وفخذًا وساقين ورجلين ، وقالوا : ما سمعنا بذكر الرأس ، وقالوا : يجوز أن يَمس ويُمس ، ويدني العبد من ذاته . . . "[75].

بهذه المقدمة وصف ابن الجوزي الحالة التي كان عليها أشياخ المذهب ، والتي دعته إلى التأليف ، وإيجاد مخرج مناسب للنصوص متوافقة مع ضوابط الشرع والواقع .

وقد سمّى كتابه الذي خصّصه لذلك "دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه" ومن العنوان يتبين أن الغرض هو حماية التفويض بمخرج التنزيه الذي يُعتبر قاعدة من

القواعد الرئيسية التي يجب مراعاتها في العقائد . وجدير بالذكر هنا أن أشير إلى أن هذا الكتاب ورد بهذا العنوان فقط، وقد أخطأ الباحث ـ محمد منير الإمام ـ حينما حققه بعنوان "الباز الأشهب"؛ لأن ابن الجوزي قد ذكر في مقدمة هذا الكتاب أن "البازي الأشهب" هو كتاب في الفروع، قال : "ثم رأيت أن أجمع أحاديث التعليق التي يحتج بها أهل المذهب ، وبيّنت تصحيح الصحيح ، وطعن المطعون فيه ، وعملت كتابًا في المذهب ، أدخلتها فيه وسميته "البازي الأشهب المنقض على مخالفي المذهب"[76] .

فأهم الأسباب التي دعت ابن الجوزي للرد على هؤلاء الشيوخ :

1ـ نزولهم إلى مرتبة العوام في فهم الخطاب.

2ـ نسبتهم ذلك إلى الإمام أحمد ، وهو من ذلك براء ، قال ابن الجوزي : "فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه"[77]، وقال: "فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل السلفي ما ليس منه ، فلقد كسيتم هذا المذهب شينًا قبيحًا ، حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا مجسِّم"[78].

3ـ الأخطاء الشرعية والمنهجية التي وقع فيها هؤلاء الشيوخ ، وقد غلطوا بنظر ابن الجوزي في سبعة أوجه :

أولها: أنهم سموا الأخبار أخبارَ صفات؛ وإنما هي إضافات ، وليس كل مضاف صفة ، فإنه قال تعالى : ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾[79] وليس لله صفة تسمى روحًا . فقد ابتدع من سمَّى المضاف صفة ، وهي من دقائق الإشارات في

هذا الباب التي تحسب لصالح ابن الجوزي ، فقلّما نبّه متكلم على ذلك .

الثاني: أنهم قالوا : هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ، ثم قالوا : نحملها على ظواهرها . فقال معلقًا : "فواعجبًا ما لا يعلمه إلا الله تعالى أيُّ ظاهر له ، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود ، وظاهر النزول إلا الانتقال"[80] .

الثالث: أثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات ، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما ثبتت به الذات من الأدلة القطعية .

الرابع: أنهم لم يفرّقوا في الإثبات بين خبر مشهور ، كقوله ﷺ: "ينزل تعالى إلى السماء الدنيا"[81] وبين حديث لا يصح كقوله: " رأيت ربي في أحسن صورة"[82]، بل أثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة .

الخامس: أنهم لم يفرّقوا بين حديث مرفوع إلى النبي ﷺ ، وبين حديث موقوف على صحابي أو تابعي، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا .

السادس : أنّهم تأوّلوا بعض الألفاظ في موضع، ولم يتأوّلوا في موضع ، كقوله: (وإن أتاني يمشي أتيته هرولة)[83]، قالوا : ضرَبَ مثلا للإنعام . وهذا يسْري على معظم معتنقي أفكار هؤلاء الشيوخ من بعدهم.

السابع: أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس، فقالوا: ينزل بذاته وينتقل ويتحول ، ثم قالوا : لا كما نعقل . فغالطوا من يسمع ، وكابروا الحس والعقل، فحملوا الأحاديث على الحسيات.

بهذه الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء ، وخوفًا من نسبة ذلك إلى منهج الحنابلة، رأى الردّ عليهم لازمًا : "فرأيت الردّ عليهم لازمًا لئلا يُنسبَ الإمامُ أحمد إلى ذلك، وإذا سكتُّ نسب إلى اعتقادي ذلك"(84).

ثم يؤكد أن العمل في هذا المجال لا يجوز فيه التقليد بل الاعتقاد بالدليل القاطع هو المجير، ولا يجوز معرفة الحق بعظماء الرجال . ونستطيع أن نسمي هذا الاجتهاد من ابن الجوزي ، بالخروج من أوهام السوق السائدة ، وكما رأينا هي من أنواع أخطاء العقل؛ قال ابن الجوزي:" ولا يهولني أمر يعظم في النفوس ؛ لأن العمل على الدليل وخصوصًا في معرفة الحق تعالى لا يجوز فيه التقليد"(85).

وقد كان منهج ابن الجوزي في هذا الكتاب (الذي جمع فيه كل نصوص وأخبار الصفات تقريبًا) تتبّع الأحاديث التي ذكرها أبو يعلى ، وقدم عليها الآيات الشريفة ، فكان كتابا كاملاً مبوبًا في هذا المجال .

وقد أخذ هؤلاء الشيوخ بظاهر هذه الألفاظ ، ثم يحابون العوام بعبارة : لا كما يُعقل . ثم إنهم سموها بالصفات ، وهي تسمية مبتدعة عند ابن الجوزي ، لا دليل فيها من النقل ولا من العقل ، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن ظواهرها إلى المعاني الواجبة لله تعالى من صفات الكمال والتنزه عن الحوادث ، ثم إنهم نقلوها من "صفة فعل" على الابتداع الأول ، إلى تسميتها بـ "صفة الذات" وهو ابتداع أشنع من السابق .

يقول ابن الجوزي عنهم: "وكلامهم صريح في التشبيه ، وقد تبعهم خلق من

العوام ، وقد نصحت التابع والمتبوع . فقلت لهم : يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع ، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل -رحمه الله تعالى- يقول وهو تحت السياط : كيف أقول ما لم يقل"[86] .

وهذه بعض النماذج التي رد فيها العلماء على دعاة التشبيه ، وفضّلوا مسلك التأويل الإجمالي ، كموقف ظرفي يحمي مبادئ العقيدة من إجرائها مجرى العادة والحس .

ـ الوجه:

قال تعالى في سورة الرحمن: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[87]، ينقل ابن الجوزي عن المفسرين في معنى الآية قولهم : يبقى ربك ، وكذا قالوا في قوله تعالى : (يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾[88]، ونقل عن الضحاك وأبي عبيدة : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[89] أي: إلاّ هو[90] .

وقد ذهب أبو يعلى وأصحابه إلى أن الوجه صفة يختص باسم زائد على الذات، فيعلق ابن الجوزي على ذلك: "فمن أين قالوا هذا، وليس لهم دليل إلا ما عرفوه من الحسيات، وذلك يوجب التبعيض، ولو كان كما قالوا: كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه. قال ابن حامد: أثبتنا لله تعالى وجهًا، ولا يجوز إثبات رأس، قلت: ولقد اقشعر بدني من جراءته على ذكر هذا، فما أعوزه في التشبيه غير الرأس"[91].

ـ العين :

قال تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾[92]، وقال: ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ

بِأَعْيُنِنَا ﴾[93].

قال المفسرون في تفسير العين في الآيتين: بأمرنا أي : بمرأى منا، وقال الأنباري :" أما جمع العين على مذهب العرب في إيقاعها الجمع على الواحد، وإنما جمع لأن عادة الملك أن يقول : أمرنا ونهينا"[94].

و"ذهب القاضي أبو يعلى: إلى أن العين صفة زائدة على الذات، وقد سبقه ابن خزيمة في تفسير الآية بقوله: "لربنا عينان ينظر بهما" . وقال ابن حامد: يجب الإيمان أن له عينين". قال ابن الجوزي معلّقا: "وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه، وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله ﷺ: (وإن الله ليس بأعور)[95] ، وإنما أراد نفي النقص عنه ، ومتى ثبت أنه لا يتجزّأ ، لم يكن لما يتخيل من الصفات وجه"[96].

وعلى هذا المجرى سار عديد العلماء في تتبع شبهات المشبهة وإبطالها عقلاً ونقلاً، حتى استوفوا جميعها ،وينبغي التنبيه إلى أنهم لم يكونوا معطّلين في هذه النصوص، بل ضربوا وجهًا من وجوه الاحتمالات الجائز ورودها على أخبار الصفات، قطعًا لذريعة الأخذ بالظواهر ، وقد صرّحوا أحيانا بإثبات الاستواء ولكن استواء كما قال وكما وصف تعالى نفسه ، ولا يقال له كيف ، وكيف عنه مرفوع .

وأحبّذ هنا ، ذكر طرف من الأدلة النقلية التي استند إليها القاضي وأصحابه، ثم بيّن كثير من العلماء تهافتها ، ليُعلم أن المشبهة يأخذون بكل دليل ولو كان وهمًا لإثبات خرافاتهم .

أوّل ما يقال في الأسانيد والمتون: "اعلم أن للأحاديث دقائق وآفات لا يعلمها إلا العلماء الفقهاء، تارة في نظمها ، وتارة في كشف معناها"[97].

ففي الحديث الذي رواه البخاري ومسلم في الصحيحين من طريق أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : "خلق الله آدم على صورته" [98].

قال ابن الجوزي: "قلت للناس: في هذا مذهبان أحدهما: السكوت عن تفسيره، والثاني: الكلام في معناه، واختلف أرباب هذا المذهب في الهاء على من تعود : على ثلاثة أقوال :

أحدها: تعود على بعض بني آدم . وذلك أن النبي ﷺ مرّ برجل يضرب رجلاً وهو يقول : قبّح الله وجهك ووجه مَن أشبه وجهك؛ فقال: "**إذا ضرب أحدكم فليتق الوجه**"[99]؛ "**إن الله خلق آدم على صورته**"[100] .

قالوا: وإنما اقتصر بعض الرواة على بعض الحديث ، فيحمل المقتصر على المفسّر . قالوا: فوجه مَن أشبه وجهك يتضمّن سب الأنبياء والمؤمنين .

إنما خص آدم بالذكر ؛ لأنه هو الذي ابتدأت خلقته ووجهه هذه الصورة التي احتذى عليها من بعده، وكأنه نبه على أنك سببت آدم وأنت من أولاده ، وذلك مبالغة في زجره، فعلى هذا تكون الهاء كناية عن المضروب، ومن الخطأ أن ترجع إلى الله ﷻ بقوله: ووجه مَن أشبه وجهك ، فإنه إذا نسب إليه شبه سبحانه وتعالى، كان تشبيهًا صريحًا .

القول الثاني: إن الهاء كناية عن اسمين ظاهرين ، فلا يصح أن يضاف إلى

الله عزّ وجلّ ، لقيام الدليل على أنه ليس بذي صورة ، فعادت إلى آدم ، ومعنى الحديث : إن الله خلق آدم على صورته التي خلقها عليها تامًا لم ينقله من نطفة إلى علقة ، هذا مذهب أبي سليمان الخطابي ، وقد ذكره ثعلب في أماليه .

القول الثالث: إنها تعود إلى الله تعالى ، وفي معنى ذلك قولان: أحدهما: أن تكون صورة ملك؛ لأنها فعله وخلقه ، فتكون إضافتها إليه من وجهين :

أحدهما: التشريف بالإضافة ، كقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ﴾[101].

والثاني: لأنه ابتدعها على غير مثال سابق، وقد روي هذا الحديث من طريق ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: (لا تقبّح الوجه ، فإن آدم خلق على صورة الرحمن)[102].

قلت: وهذا الحديث فيه ثلاث علل :

أحدها: أن الثوري والأعمش اختلفا فيه؛ فأرسله الثوري ورفعه الأعمش .

الثانية: أن الأعمش كان يدلس، فلم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت .

الثالثة: أن حبيبًا كان يدلّس، فلم يُعلم أنه سمعه من عطاء .

قلت : وهذه أدلة توجب وهنًا في الحديث ، ثم هو محمول على إضافة الصورة إليه ملكًا .

والقول الثاني: أن تكون صورة بمعنى الصفة ، تقول : هذا صورة هذا الأمر؛ أي: صفته . ويكون المعنى : خلق آدم على صفته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام ، فميّزه بذلك على جميع الحيوانات ، ثم ميّزه

عن الملائكة بصفة التعالي ، حين أسجدهم له .

وقال ابن عقيل: إنّما خص آدم بإضافة صورته إليه لتخصيصه ، وهي السلطنة التي تشاكلها الربوبية استعبادًا وسجودًا وأمرًا نافذًا ، وسياسات تعمر بها البلاد، ويصلح به العباد، وليس في الملائكة والجن من تُجمع على طاعته ، نوعه وقبيله ، سوى الآدمي[103].

واستشهد المشبهة أيضًا لإثبات الصورة والتشابه ، بحديث عبد الرحمن بن عياش عن النبي ﷺ أنه قال : (رأيت ربي في أحسن صورة . . .)[104] وفي لفظ:(أتاني)[105] رأى ابن الجوزي أن في هذا الحديث عللاً، أهمها[106]:

1- قال أحمد: أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة، يرويه معاذ عن رسول الله ﷺ، وكل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح .

2- رواه قتادة عن أنس ، واختلف على قتادة ، فرواه يوسف بن عطية عن قتادة ووهم فيه .

3- ورواه هشام عن قتادة عن ابن قلابة عن خالد بن الحلاج عن ابن عباس، ووهم في قوله عن ابن عباس، وإنما رواه خالد عن عبد الرحمن بن عياش، وعبد الرحمن لم يسمعه من رسول الله ﷺ، وقد ذكر ابن الجوزي في الأخير أنه لا يصح .

وقد يورد المشبّهة في هذا الباب سؤالاً يستشكلون به على مبدأ التنزيه ، فيقولون: ما الذي دعا رسول الله ﷺ أن يتكلم بألفاظ موهمة للتشبيه؟ ولم سكت السلف عن تفسيرها، وقالوا: أمروها كما جاءت؟

فيجيب ابن الجوزي مستقرئًا التاريخ ، قائلاً: "إن الخلق غلب عليهم الحس فلا يكادون يعرفون غيره، وسببه المجانسة لهم في الحديث، فعبد قوم النجوم وأضافوا إليها المنافع والمضار، وعبد قوم النور وأضافوا إليه الخير، وأضافوا الشر إلى الظلمة، وعبد قوم الملائكة ، وقوم الشمسَ، وقومٌ عيسى، وقومٌ عزير، وعبَد قوم البقر، والأكثرون الأصنام، فآنست نفوسهم بالحس المقطوع بوجوده، ولذلك قال قوم لموسى: ﴿ اجْعَل لَّنَا إِلَـهًا ﴾ (107)، فلو جاءت الشرائع بالتنزيه المحض ؛ جاءت بما يطابق النفي ، فلمّا قالوا: (صف لنا ربك)، نزلت: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (108)، ولو قال لهم : ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا طويل ولا عريض، ولا يشغل الأمكنة ولا يحويه مكان ولا جهة من الجهات الست ، وليس بمتحرك ولا ساكن . . . لو قالوا: حد لنا النفي بأن تميز ما تدعونا إلى عبادته عن النفي ، وإلا فأنت تدعو إلى عدم . فلما علم الحق سبحانه ذلك جاءهم بأسماء يعقلونها من السمع والبصر والحلم والغضب ، وبنى البيت وجعل الحجر بمثابة اليمين للمصافحة ، وجاء بذكر الوجه واليدين والقدم والاستواء والنزول ؛ لأن المقصود الإثبات فهو أهم عند الشرع من التنزيه، وإن كان التنزيه منها: (109).

أمّا سكوت السلف عن تفسير النصوص، فيُرد إلى ثلاثة أوجه (110) :

1ـ أن النصوص ذكرت للإيناس بموجود، فإذا فسرت لم يحصل الإيناس ، مع أن فيها ما لابد من تأويله .

2ـ لو تم التأويل بمعاني اللغة القريبة، كاليد بالقدرة ، جاز أن يحمل معنى

القوة ، فيحمل الخطر بالصرف عما يحتمل، ويكون ذريعة للَيِّ النصوص .

3ـ لو أطلق السلف في التأويل، لاتسع الخرق، فخلط المتأوّل .

خاتمة:

لقد وصلت من خلال هذه الدراسة إلى مايلي:

1-إن التأويل طريقة شرعية في التعاطي مع النصوص؛ وليس بديلا للتفسير.

2- ينصب التأويل في العادة على المباحث العقائدية؛ لذلك كان الاختلاف في حجيته وثمرته.

3- يتحوّل التأويل إلى نظرية ؛عندما يكون له ضابط وقانون.

4-إن التأويل يجاور التفسير ولا يقابله؛ لذلك فالانتقال من الحقيقة إلى المجاز لقرينة يحقّق الدلالة المنطقية المناسبة المحكومة بالقياسية اللّغوية التي تقول: إذا قامت القرينة الصارفة للّفظ عن معناه الحقيقي إلى المجاز، سمي عندئذ "مؤوَّلاً".

5-طبقا للخلاف في مبحث الحقيقة والمجاز؛اختلف الناس في حدود التأويل ومناطه على مستوى العقائد؛فمنهم من ضيّق ،ومنهم من وسّع، ومنهم من حمله على أصل العقل ،ومنهم من ردّه إلى أصل اللغة والوضع ؛والفرق واضح بين التأويل بأصل العقل والتأويل بأصل اللغة.

6-هناك اتفاق إجمالي بين السالكين طريق الإثبات و السالكين طريق التأويل على مبدأ مهم؛وهو مبدأ "التنزيه".

7-إن الزلل المؤدي إلى التشبيه في باب الصفات ناشئ عن عدم التفريق بين مسمى"الصفة" ومسمى "الإضافة".

8-هناك جمهور كبير من علماء الحنابلة من مارس التأويل بضوابطه ومقتضياته في مباحث شتى من العقائد، وحاربوا المشبهة وكشفوا زيف أقاويلهم المتدثّرة بعباءة السلف.

9-إن الخلاف في نظرية التأويل لا ينبغي أن يؤدي إلى التكفير مادام الأمر يدرج في خلافيات فروع العقائد؛ ومادامت النظرية مبنية على شرعية اللغة.

الهوامش

1-الأحمد نكري ، دستور العلماء ،منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975م، 264/1 .

2-أبو البقاء الكفوي،الكليات ، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ،بيروت ،ط1، 1412هـ، 1992، ص261 ، والشوكاني ، إرشاد الفحول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل،دار السلام،القاهرة،ط1، 1418هـ-1998،ص176.

3-أبو البقاء الكفوي ،المرجع نفسه ، ص261.

4- آل عمران : 27 .

5- الأحمد نكري ، دستور العلماء ،مرجع سابق ، 264/1 .

6-انظر :أبوحامد الغزالي، قانون التأويل ، تعليق محمود بيجو ، دون مطبعة ،1993م ، ص21-30 ، و ابن رشد الحفيد مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ط3 ،1969م ، ص249.

7-انظر : ابن رشد ، المرجع نفسه، ص249-250 .

8- أبو المعالي الجويني ، العقيدة النظامية، تحقيق زاهد الكوثري، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1412هـ-1992م ، ص23ـ 24 .

9-شهاب الدين الآلوسي ،روح المعاني ، تصحيح محمد حسين العرب ، دار الفكر ، بيروت ، 1414هـ-1994م ،102/1 .

10-انظر : القاسم الرسي ، أصول العدل والتوحيد في رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، القاهرة ، 1971م ، 98/1ـ 99 .

11-محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي:دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2000، ص 177 .

12- انظر: ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، دار الكتب العلمية، بيروت، طـ1، 1405هـ - 1995، ص 19، والتفتازاني، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ضبط وتعليق محمد عدنان درويش، دار الأرقم، بيروت، طـ1، 1419هـ، 1998م، 1/ 160ـ 169.

13- انظر: ابن الحاجب، المرجع نفسه، ص23، والتفتازاني، المرجع نفسه، 1/ 160ـ 169.

14- أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، طـ2، 1400هـ، 1980م، ص75.

15- المرجع نفسه.

16- المرجع نفسه.

17-جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، شرحه: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد جاد المولى،دار الجيل،بيروت، دار الفكر ،دمشق،دون تاريخ ، 1/ 355.

18-المرجع نفسه، 1/ 355.

19-ق،الآية16.

20-المرجع نفسه، 1/ 355.

21-انظر: فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق (دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية)، دار الفكر، دمشق، طـ1، 1405هـ، 1985م، ص 378.

22-فايز الداية، المرجع نفسه، ص 379.

23-انظر:السيوطي، المزهر في علوم اللغة، مرجع سابق، 1/ 356.

24-نوح، الآية7.

25- فايز الداية، المرجع السابق، ص 379.

26- انظر: المرجع نفسه، ص 380.

27- انظر: المرجع نفسه، ص 380.

28- انظر: المرجع نفسه، ص 380.

29-انظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،

ط1، 1998، ص 88.

30-انظر: السيوطي، المرجع السابق، ص 1/ 360.

31-انظر:أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي،بيروت،ط1، 1407هـ،1986،ص187، وابن حزم ،الإحكام في أصول الأحكام،تقديم إحسان عباس،منشورات دار الآفاق الجديدة،بيروت،ط2 ، 1403هـ- 1983، 48/1.

32-البقرة، الآية 31.

33-الرحمن، الآية 3، 4.

34- النساء، الآية 78.

35-انظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1401هـ- 1981م، ص 155.

36- انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجارية، القاهرة، 1937م ،1/713-714.

37-انظر: فايز الداية، المرجع السابق، ص 379.

38-انظر :زاهد الكوثري ،لفت اللحظ إلى ما في الاختلاف في اللفظ ، ضمن المقالات، نشر المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر، 1414هـ-1994م ، ص124 .

39-انظر : المرجع نفسه ، ص122 .

40-أبو بكر البيهقي،الأسماء والصفات ، تحقيق عماد الدين حيدر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، 1405هـ - 1985م ، ص273 .

41-انظر :أحمد الغامدي، البيهقي وموقفه من الإلهيات، مطبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة ، ط2 ، 1402هـ - 1982م ، ص204 .

42-انظر : محمد بن يوسف السنوسي، شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، مطبعة مصطفى الحلبي ، مصر، ط1 1354هـ ، ص275 .

43- النساء : الآية 164 .

44- انظر : ابن تيمية، المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية ، شرح محمد صالح العثيمين ، مكتبة طبرية، الرياض،ط1، 1412هـ - 1993م ، 2/516 .

45-انظر : المرجع نفسه ، 2/520 .

46-بيت من ألفية ابن مالك .

47-انظر : مقالات الكوثري ،مرجع سابق، ص123 .

48-انظر : سعد الدين التفتازاني ،شرح العقائد النسفية ، تحقيق كلود سلامة ، مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ، ط 1974م ، ص53- 54 ، و الكوثري ،المرجع نفسه، ص123 .

49-انظر : زين الدين قاسم ،حاشية قاسم على المسايرة ، صححه احتشام آبادي . طبعة دائرة المعارف الإسلامية، آسيا آباد ، بلوجستان،دون تاريخ ، ص85ـ 89 .

50-انظر:ابن الجوزي، صيد الخاطر، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م ، ص 183 ، وص 339 .

59-ابن الجوزي ،التبصرة ، دار الكتب العلمية ،بيروت ، 1986م ، 4/1 .

51-انظر : الرازي ، أساس التقديس ،تحقيق أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، 1406هـ - 1986م ، ص247- 250 ، و الغزالي ، قانون التأويل ،مرجع سابق، ص15-19 ، وعبدالرحمان حبنكة الميداني ،العقيدة الإسلامية وأسسها ، دار القلم - دمشق ،ط5 ، 1408هـ-1988م ، ص247 .

52-انظر : السبكي ، السيف الصقيل ، م س، ص6- 7، و محمد بن عبد الهادي الحنبلي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ، مطبعة المدني ، مصر ، دون تاريخ ، ص132 .

53-انظر : الإمام أحمد بن حنبل، العقيدة ، برواية أبي بكر الخلال ، تحقيق عبد العزيز السيروان ، دار قتيبة ، دمشق ، ط1 ، 1408هـ-1988م ، ص108 .

54-انظر : المرجع نفسه ، ص104 وص107 .

55-ابن الجوزي ،صيد الخاطر،مرجع سابق ، ص352 .

56-المرجع نفسه ، ص101 .

57-المرجع نفسه .

58-انظر : المرجع نفسه ، ص432 .

59-المرجع نفسه .

60- الرحمن : الآية 27 .

61- المائدة : الآية 64 .

62- الفتح : الآية 6 .

63-المائدة : الآية 119 ، والتوبة : الآية 100 ، والمجادلة : الآية 22 ، والبينة : الآية 8 .

64-رواه مسلم في كتاب القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء ، رقم 2045 . وأما الحديث بلفظه : فقد رواه الآجري في "الشريعة" كتاب الإيمان والتصديق باب : بأن الله عز وجل كلم موسى عليه السلام ، عن طاوس سمع أبا هريرة . انظر : الشريعة للآجري ، ص302 . وانظر : السنة لابن أبي عاصم ، 104/1 .

65-قال ابن الجوزي في "دفع شبه التشبيه" ص72 : هذا حديث لا يثبت . ومعناه جزء من حديث احتجاج آدم وموسى الذي رواه البخاري في كتاب القدر ، باب تحاج آدم وموسى عند الله ، رقم 6240: (قال له آدم : يا موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك بيده) . أما الحديث بلفظه فقد رواه الآجري في "الشريعة" ، عن طاوس سمع أبا هريرة ، انظر : ص302 .

66-رواه البخاري في بدء الخلق ، باب في قوله تعالى : (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ . .)، رقم : 3022 . وأخرجه مسلم في التوبة ، باب في سعة رحمة الله تعالى ، رقم : 2751 .

67- الشورى : الآية 11 .

68-قال ابن عبد البر في الاستيعاب ، 296/2 : "وقصته : يعني : عبد الله بن رواحة في حين وقع على أمته ، المشهورة ، ورويناها من وجوه صحاح ، وذلك أنه مشى ليلة إلى أمة له ، فناها وفطنت له امرأته فلامته ، فجحدها ، وكانت قد رأت جماعة لها ، فقالت له : إن كنت صادقاً ، فاقرأ القرآن . . . فقال أبيات شعر منها هذا الشطر المذكور ، فقالت امرأته : صدق الله وكذبت عيني ، وكانت لا تحفظ القرآن ولا تقرؤه" وليس فيه ضحك النبي ﷺ . وقد ضعفه الألباني في "تخريج الطحاوية"، ص306/282 .

69-أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، تحقيق زاهد الكوثري ، مطبعة السعادة ، مصر سنة 1358هـ ، 221/2، من طريق أبي بكر بن فورك عن أبي رزين قال : قال رسول الله ﷺ : "ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره ، فقلت يا رسول الله : ويضحك الرب؟ فقال رسول الله ﷺ : نعم . . ." . وقد ضعّف الحديث الألباني في "ظلال الجنة " ،ص255/244 .

70-صيد الخاطر ، ص101 .

71-المرجع نفسه، ص102 .

72-انظر : ول ديورانت ،قصة الفلسفة ،ترجمة فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط5 ، 1985م ، ص163 .

73-وهو غير الحافظ أبي يعلى أحمد بن علي الموصلي ، صاحب المسند .

74-ابن الجوزي ، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه،مرجع سابق ، ص27 .

75-المرجع نفسه ، ص25 .

76-المرجع نفسه ، ص28 .

77-المرجع نفسه ، ص29 .

78-المرجع نفسه .

79- الحجر : الآية 29 .

80-المرجع نفسه .

81-رواه البخاري في التهجد : باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل ، رقم : 1094 ، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء ، رقم : 758

82-أخرجه الدارمي ، في كتاب الرؤية ، باب رؤية الله تعالى في النوم ، رقم : 2149، وأحمد في مسنده عن ابن عباس ، 368/1 .

83-جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ) ، رقم : 6970 ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب الحث على ذكر الله ، رقم : 2675، وابن ماجه في الأدب ، باب فضل العمل .

84-ابن الجوزي ،المرجع السابق ، ص30 .

85-المرجع نفسه .

86-المرجع نفسه ، ص27 .

87- الرحمن : الآية 27 .

88- الأنعام : الآية 52 .

89- القصص : الآية 88 .

90-انظر : المرجع نفسه ، ص31 .

91-المرجع نفسه .

92- طه : الآية 39 .

93- هود : الآية 37 .

94-انظر :ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ، تحقيق محمد عبد الله ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 1407هـ - 1987م ، 198/5 .

95-جزء من حديث ، أخرجه البخاري في الفتن ، باب ذكر الدجال رقم : 6712 ، وفي الأنبياء ، باب قول الله تعالى : (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا ...)، وأخرجه مسلم في الإيمان ، باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال ، رقم : 169 ، وفي الفتن ، باب ذكر الدجال ، رقم : 2933 .

96-ابن الجوزي ،دفع شبه التشبيه ، ص32 .

97-المرجع نفسه، ص46 .

98-رواه البخاري في الاستئذان ، باب بدء السلام رقم 5873 ، ومسلم في كتاب الجنة ، باب يدخل الجنة أقوام ، رقم 2841 .

99-رواه أبو داود في كتاب الحدود ، باب في ضرب الوجه في الحد ، رقم4493 ، ومسلم في البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه ، رقم : 2612 .

100-رواه مسلم في كتاب البر والصلة ، باب النهي عن ضرب الوجه ، رقم : 2612 . وأخرجه أحمد في مسنده ، 93/3 .

101-الحج : الآية 26 .

102-أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات ، 15/2 ، باب ما ذكر في الصورة بلفظ (لا تقبحوا) عن عمرو بن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر . . . وانظر : كنز العمال ، 227/1 ، كتاب الإيمان ، رقم 1148 .

103-ابن الجوزي ،المرجع السابق ، ص47 .

104-أخرجه الدارمي في كتاب الرؤية ، باب رؤية الرب تعالى في المنام ، رقم : 2149 . وأحمد في مسنده عن ابن عباس ، 368/1 ، وعن عبد الرحمن بن عياش ، 66/4 ، وعن معاذ بن جبل ، 243/5 .

105-أخرجه ابن حجر في المطالب العالية ، عن ثوبان ، 363/3 .

106-انظر : ابن الجوزي ،المرجع السابق ، ص50 .

107- الأعراف : الآية 137 .

108- الإخلاص : الآية 1 .

109-المرجع نفسه ، ص38 .

110-انظر : المرجع نفسه ، ص39 .

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴾

الروم: 22