INTERNATIONAL ISALMIC UNIVERSITY

ISLAMABAD

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

[USULUDDIN]

DEPARTMENT

OF AQIDAH & PHILOSOPHY

الجامعة الإسلامية العالمية

إسلام اباد

كلية أصول الدين

قسم العقيدة والفلسفة

التأويل الكلامي

بين أبي حامد الغزالي وابن الزاغوني

بحث لنيل درجة الماجستير (M.Phil) في العقيدة والفلسفة

إعداد :

كوليبالي علي محمد

تحت إشراف:

فضيلة الدكتور/ نبيل فولي محمد حفظه الله ورعاه

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

فضيلة أ.د/ مصطفى أحمد حسن إمام حفظه الله ورعاه

الأستاذ بمجمع البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية وبجامعة الأزهر

International Islamic Univ.
CENTRAL LIBRARY ISLAMABAD.

١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

Accession No TH-9280 Thesis

M S
297-204
م ج ت

العقيدة و الفلسفة

INTERNATIONAL ISALMIC UNIVERSITY

ISLAMABAD

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

[USULUDDIN]

DEPARTMENT

OF AQIDAH & PHILOSOPHY

الجامعة الإسلامية العالمية

إسلام أباد

كلية أصول الدين

قسم العقيدة والفلسفة

التأويل الكلامي

بين أبي حامد الغزالي وابن الزاغوني

بحث لنيل درجة الماجستير (M.Phil) في العقيدة والفلسفة

إعداد:

كوليبالي علي محمد

رقم التسجيل: 908-FU-MPhil/F06

تحت إشراف:

فضيلة الدكتور/ نبيل فولي محمد حفظه الله ورعاه

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

فضيلة أ.د/ مصطفى أحمد حسن إمام حفظه الله ورعاه

الأستاذ بمجمع البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية وبجامعة الأزهر

١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م

الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد

كلية أصول الدين [الدراسات الإسلامية]

قسم العقيدة والفلسفة

أجريت مناقشة البحث الذي قدّمه

الطالب : كوليبالي علي محمد

بعنوان :

التأويل الكلامي بين أبي حامد الغزالي وابن الزاغوني

في يوم الثلاثاء

بتاريخ: ٢٦/٤/١٤٣٣هـ ـ الموافق:٢٠/ ٣/ ٢٠١٢م

ومنح الطالب درجة الماجستير (M.Phil)، بتقدير: (ممتاز)

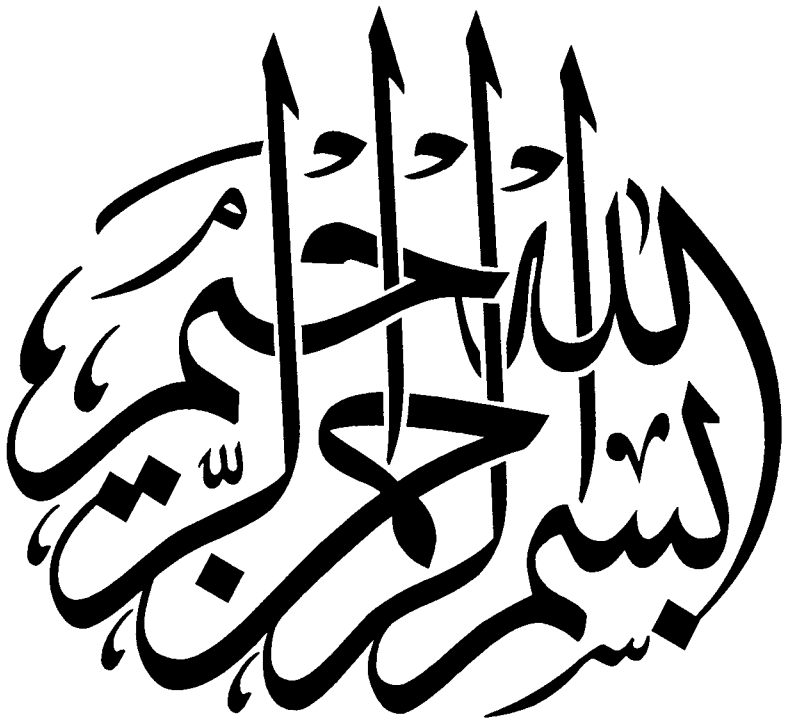
أسماء أعضاء لجنة المناقشة		توقيعاتهم
المناقش الخارجي	د/ محمد عارف عبد الحكيم ـ حفظه الله ورعاه	
المناقش الداخلي	أ .د/جمال سعد محمود ـ حفظه الله ورعاه	
المشرف على البحث	د/ نبيل فولي محمد منجي ـ حفظه الله تعالى	
المشرف على البحث	أ .د/مصطفي أحمد حسن إمام ـ حفظه الله تعالى	

Dean (F/S)

Dean

Faculty of Islamic

International


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهلال

قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾سورة آل عمران/٧.

وقال الرسول ﷺ في دعائه لابن عمه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ»، مسند الإمام أحمد، ج٥/ص: ١٦٠.

الإهـــداء

✪ أهدي عملي المتواضع هذا إلى ظل الوالدين . . .

الظل الذي ظل سمائي يمطرني برعايته وحبه ويرعاني بصدقه وإخلاصه،

ويفديني عسى أن أكون ترجمان آماله . . .

✪ وإلى من سهرا الأيام والليالي لأجلي ، ومن ربّياني فأحسنا تربيتي وتعليمي، وقد أنزل الله فيهما قرآنا يتلى إلى آخر الزمان ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ سورة الإسراء/٢٤.

✪ وإلى الأساتذة الأجلاء الذين أسهموا في تكوين شخصيتي العلمي والتربوي.

شکر و عرفان

شكر وعرفان

قال الله تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ سورة إبراهيم/٧، فاللهم لك الحمد والشكر كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك على ما وفقتني لإتمام هذا العمل، وأسألك أن يُنتفع به.

واعترافًا بالفضل بإرجاء الشكر إلى مستحقه، واستجابة لقول الرسولﷺ: «إن أشكر الناس لله أشكرهم للناس»[1]، انطلاقا من هذا ألهج بالشكر والعرفان إلى كل من له يد في بناء هذا العمل وإتمامه، والذي لولا الله ثم هم لما وصل إلى ما وصل إليه من التمام.

أخص من بين هؤلاء بالشكر الجزيل والامتنان العميق منَ له اليد الطولى في مساعدتي وتوجيهي؛ وهو فضيلة شيخي الدكتور/ نبيل فولي محمد منجي، حفظه الله ورعاه، رئيس قسم العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين، والذي كان له الفضل في إرشادي في قضايا البحث ومنهجه، ثم بعد ذلك قراءته الدقيقة وإشرافه على جزئياته، فهو صاحب فضل سابق ولاحق على هذه الرسالة بعد فضل الله تعالى وتوفيقه. وأقول بحق: إنه منحني كل ما من شأنه أن يبرز هذا البحث إلى حيز الوجود، لا في حدود الساعات المقررة رسميا، بل كان الأمر أكبر من ذلك، حيث كان يستقبلني في أي ساعة من الليل أو النهار في مكتبه، حتى يأتيني في غرفتي من أجل بحثي بوجه مشرق، ونفس راضية مطمئنة، لم أر عليه يوما الكآبة وعدم الرضا، كل ذلك كان باعثه سعة صدره، وكان يراجع كل ما أكتب في أسرع وقت، وإنني أعترف بعجزي عن تقديم الشكر له في عبارات؛ إذ لا توفيه ولو بعض حقه، ولا أملك إلا أن أبتهل إلى الله تعالى أن يمد في عمره، ويهبه الصحة والعافية، وأن يبارك في وقته، ويسدد خطاه؛ إنه سميع مجيب.

ثم أثني بالشكر الجزيل والامتنان العميق لفضيلة الأستاذ الدكتور/ مصطفى أحمد حسن إمام حفظه الله ورعاه، والذي أخذ على عاتقه أيضًا عبء رعاية هذا البحث، فقد فتح لي صدره الرحب، وجاد علي بتوجيهاته النافعة وإرشاداته الصائبة، وأعطاني من وقته الكثير، فكان لهذا أثره في إنجاز هذا البحث وإخراجه إلى حيز الوجود، فجزاه الله عني خير ما جازى أستاذًا عن تلميذه ووالدًا عن ولده.

ولئن كان لمشرفيَّ الكريمين فضل كبير ـ بنعمة الله تعالى ـ في إنجاز هذه الدراسة، فإن لشيخي الفاضل الجليل والمربي والوالد الحنون الشيخ الوقور أ.د. منشاوي عبد الرحمن إسماعيل ـ فضل ويد طولى في ولادة هذا البحث، وتأسيس بنيانه بفضل من الله تعالى، فله جزيل الشكر والعرفان.

---

[1] مسند الإمام أحمد، ج٣٦/ص: ١٦٦، ط، الرسالة.

كما أشكر فضيلة أستاذي وشيخي أ.د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، رئيس قسم العقيدة والفلسفة سابقًا ، والذي أولاني كثيرًا من الحب والاحترام، وكان لسانه الكريم لا يتوقف عن ذكر اسمي أثناء المحاضرات في الفصل، وقد أشرف على هذه الرسالة فترة من الزمن، وفتح لي قلبه قبل كل شيء، ومنحني من علمه وخلقه، ووقف معي بالتوجيه والنصح الخالص، فلا أملك إلا أن أقول: جزاه الله عني خيرًا، ونفع به من شاء من عباده.

ولئن أنس التوجه بالشكر إلى ذوي الفضل علي في إتمام هذا البحث، فلا أنسى شيخي الفاضل وقطبي الحكيم الذي لم يألُ جهدًا في متابعة بحثي هذا حتى رأى النور، ولا أنسى يده التي طالما أظلتني بحكمتها. أستاذي الكريم د. مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي الحسني، فأشكره شكرًا جزيلا، وأسأل الله له التوفيق.

وثمة دعوات من القلب خالصة أرفعها إلى الله تعالى لأساتذتي في قسم مقارنة الأديان يضيق المكان لذكرهم، ويتسع قلبي ولساني لشكرهم، فأتقدم إليهم بخالص الشكر ووافر الثناء والتقدير لما قدموا لي من مساعدات، وضحوا بأوقاتهم، فجزي الله الجميع خير الجزاء.

وكما لا أنسى إخواني وأصدقائي الذين وقفوا إلى جانبي، وساعدوني في بحثي، ومنهم الإخوة: نصر الدين إبراهيم يوسف الأثيوبي، وكابا موري ذو القرنين الغيني، وعمر عبد الهادي الديّان اليمني، وعبد الرحيم أبوبكر الغاني، ومنير أحمد الباكستاني، ومحمّد إقبال خميني الإندونيسي، وعبد الرحمن فارح التبليغي الصومالي، وأحمد سليمان اليوغندي، وعمر الصني(yangbin).

هذا ولا يفوتني في الختام أن أشكر لكلية أصول الدين وللجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد ـ ممثلة في القائمين عليها لرسالتها ـ على ما هيأت لي من فرصة ثمينة للدراسة فيها؛ لأولئك جميعا ولسائر أهل الفضل عليَّ، أقدم شكري ودعائي لهم بمزيد من فضل الله تعالى وحسن الختام.

فهذا جهد المقل أسأل الله سبحانه وتعالى قبوله، وأن يجعله في ميزان الحسنات، وأن لا يجعله حجة عليَّ، إنه سميع مجيب.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

الباحث: كوليبالي علي محمد

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ناصر الحق ومتبعِه، وقامع الباطل ومبتدعِه، والذي باسمه وحمده يُستفتح كل أمر ذي بال، والذي أنزل الفرقان على عبده بشيرًا ونذيرًا. والصلاة والسلام على نبي الرحمة، وكاشف الغمة، الذي أوتي القرآن ومثله معه، فبين مبهمه، وفسر غوامضه ومجمله، صلى الله عليه وعلى آله، ورضي عن صحبه الذين اهتدوا بشمسه المنيرة، والتابعين لهم على ذلك السبيل، والمنتمين إلى ذلك القبيل، وسلم تسليما كثيرًا.

وبعد؛ فلا شك في أن دراسة موضوع التأويل لها مداخل متعددة ومتنوعة، وقد اخترت في هذا البحث دراسة وجهتي نظر متقابلتين في هذا الموضوع لاثنين من أعلام المسلمين، وهما: الإمام أبو حامد الغزالي الأشعري الشافعي، وأبو الحسن ابن الزاغوني الحنبلي.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

إن هذا الموضوع يمس لب العقيدة الإسلامية؛ لأنه يتعلق بالله ـ تعالى ـ في إثبات صفاته وأسمائه تعلقا مباشرا. والتأويل مذكور في القران والسنة، وله عدة مفاهيم، منها: تنفيذ الأوامر والنواهي مثل حديث عائشة – رضي الله عنها –: «كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك، اللهم اغفر لي؛ يتأول القرآن»[1]. تعني قول الله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ سورة النصر/٣، ومنها ما يدل على عين المخبر به من شئون الغيب إذا وقع، وهذا النوع لا يعلم حقيقته كيفا وقدرا وصفة إلا الله – سبحانه وتعالى – الذي قال: ﴿فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ سورة السجدة/١٧[2]، ومنه النوع الذي أخذ به الفقهاء في مسائل الخلاف، والمتكلمون في مسائل الصفات، وهذا التأويل الذي وقع فيه الاختلاف، وتشعبت بسببه الفرق. ومعناه كما ذكر الشريف الجرجاني: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ سورة الأنعام/٩٥، إن

---

(1) صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الأذان، باب الدعاء في الركوع، ج١/ص: ١٥٨، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، بيروت ـ لبنان، وصحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ج١/ص: ٣٥٠، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

(2) الإكليل في المتشابه والتأويل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ١٦، تحقيق: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية ـ مصر، (ب. ت).

أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل؛ كان تأويلا»[٣].

ولذلك فإن هذا الباب دقيق كثير المزالق لمن ولج فيه، وهو باب له خطورته لأنه يمس جوهر العقيدة في توجيه نصوص الوحي قرآنا وسنة.

ولقد اخترت هذا الموضوع للأسباب الآتية:

أولاً: معرفة مدى قرب المؤولين ورافضيه من الصواب أو الخطأ، علما بأن جميعهم مجتهد في رأيه، وغايته تنزيه الله تعالى باعتقاد ما يليق به.

ثانيًا: كما أنه ليس هناك من يسلم من التأويل، فالكل له نصيب منه؛ لكنه على مراتب بين المكثرين فيه والمقلين منه.

ثالثًا: ومن أبرز الدافع التي حدت بي لاختيار هذا الموضوع معرفة الأسباب التي أدت بابن الزاغوني إلى الإقلال من التأويل، والتمسك في أغلب الأحيان بظاهر النصوص في وصف الله تعالى. وكذا الأسباب التي دعت الغزالي لقبول التأويل والتوسع فيه، ووضع قانون له، مع كونهما متعاصرين.

إشكالية البحث:

والإشكالية التي يسعى هذا البحث لحلها ووضع أجوبة لها – بحسب ما يشغلني في الدرس، وبحسب ما يتهيأ لي من الإمكانات في التحصيل والفهم ـ إنما تتمثل في عدة أمور؛ منها:

الأول: البحث عن مكمن مشكلة التأويل والأسباب التي دعت إلى الاختلاف فيه.

الثاني: توضيح وتجلية النقطة التي يمكن أن يلتقي ويتفق فيها الرافضون والقابلون للتأويل.

الثالث: إيجاد حل وسط بين الفريقين لتقريب وجهة النظر بينهم، ورفع سمة التكفير عنهم، مما يأخذ اسم التعطيل عند الرافضين، واسم التشبيه أو التجسيم عند المؤولين.

---

[3] **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ص: ٥٠ ــ ٥١، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان.

منهج البحث:

١ ـ اخترت في هذا البحث إتباع المنهج الوصفي الذي يقوم على العرض والتحليل إلى جوار النقد، حيث سأقوم باستعراض أهم القضايا التأويلية وأسباب الاختلاف بين الرفض والقبول، أو التوافق مع التعليق بعيدا عن التعصب في مناقشة الآراء.

٢ ـ واتبعت كذلك منهج المقارنة؛ إذ أقوم بدراسة موقف ابن الزاغوني من قضايا التأويل في علم الكلام، موقف الغزالي من التأويل ووضعه قواعد له، وأقارن بينهما في القضايا المتشعبة.

٣ ـ وقد اتبعت طريقة في المقارنة بين آراء الغزالي التي عرضت لها في هذه الدراسة، تقوم على إيراد هذه المقارنة بصورة جزئية (مسألة مسألة) ضمن الفصل الذي يعرض آراء ابن الزاغوني، ابتعادًا عن التكرار الذي ينبغي أن نتجنبه في دراساتنا العلمية قدر المستطاع.

٤ ـ جاء الاعتماد الأساسي في عرض آراء الغزالي وابن الزاغوني في هذه الدراسة على مؤلفاتهما، مع الاستفادة بالمراجع الأخرى التي تعالج هذه القضية.

الدراسات السابقة في الموضوع:

من خلال البحث والتنقيب وقفت على بعض الدراسات الحديثة التي تناولت موضوع التأويل، ولكن غالبها اقتصر على دراسة عالم من العلماء بإبداء آرائه ومواقفه، ولم أقف ـ حسب ما وقع لي من الدراسات ـ على المقارنة بين شخصيتين متقابلتين تم استيفاء دراسة آرائهما على جهة التفصيل في هذا الموضوع، وهذا ما أحاول القيام به في هذا البحث، مع أني لا أنكر وجود أبحاث أو مقالات لبعض العلماء المعاصرين أو العلماء القدامى في هذا المضمار، ومنها:

١ ـ الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الدكتور محمد السيد الجليند.

٢ ـ حقيقة القراءة المعاصرة.. مجرد تنجيم، سليم الجابي.

٣ ـ القرآن وأوهام القراءة المعاصرة، جواد عفانة.

٤ ـ جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح.

٥ ـ التأويل ـ دراسة موضوعية في الأحاديث النبوية، الدكتور محمد رأفت سعيد.

٦ ـ قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين، إبراهيم حسن سالم.

هيكل البحث:

أما محتويات هذا البحث، فقد اشتمل على هذه مقدمة، ومدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة، وقائمة:

١ ـ فأما **المقدمة** فقد تناولت فيها أهمية البحث وأسباب اختياري له وبيان المنهج الذي سلكته في البحث ومحتوياته.

٢ ـ وأما **المدخل**: فقد تناولت فيه الجانب التاريخي لقضية التأويل عند الفرق الكلامية.

٣ ـ وأما **الفصل الأول**: فجاء تحت عنوان(**مفهوم التأويل الكلامي**) وقد عالجت ذلك في أربعة مباحث:

المبحث الأول: التأويل في اللغة ونصوص الشرع.

المبحث الثاني: مصطلح التأويل وتاريخه.

المبحث الثالث: العلاقة بين التأويل والتفسير.

المبحث الرابع: المحكم والمتشابه في نصوص القرآن الكريم.

٤ ـ وأما **الفصل الثاني**: فقد خصصته بعنوان (**موقف أبي حامد الغزالي من التأويل**) وقد تناولت هذا الفصل بالدراسة في أربعة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: تعريف موجز بأبي حامد الغزالي.

المبحث الثاني: التأويل عند الأشاعرة قبل الغزالي.

المبحث الثالث: قانون التأويل لدى الغزالي.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتأويل عند أبي حامد الغزالي.

٥ ـ وأما **الفصل الثالث**: فقد خصصته بعنوان(**موقف أبي الحسن ابن الزاغوني من التأويل**) وقد تناولته في أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف موجز بأبي الحسن ابن الزاغوني.

المبحث الثاني: الحنابلة بين النقل والعقل.

المبحث الثالث: قانون التأويل وشروطه عند ابن الزاغوني.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتأويل عند ابن الزاغوني.

٦ ـ **الخاتمة**:

النتائج.

٧ ـ **جريدة المصادر و المراجع**.

والله الموفق للهدى والرشاد، وهو من وراء القصد.. عليه توكلت وإليه أنيب.

مدخل

في بداية العهد الأول من الإسلام كان الصحابة يتهيبون تفسير القرآن وتأويله، ولا يتجرءون على ذلك، مع أمانتهم وتقواهم، وذلك خشية ورود الخطأ منهم في ذلك، ولما في نفوسهم من التعظيم لهذا الكتاب العظيم. وكان أبو بكر "رضي الله عنه" يقول: « أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إن قلت في كتاب الله ما لا أعلم»[1]. لذا كان الصحابة الذين يفسرون القرآن قلائل يعدون على الأصابع. وقد مشى التابعون على ذلك أيضا، غير أنهم كانوا يعملون بالتفسير المأثور لظهور الحاجة الشديدة إليه.

لقد كان التأويل في بداية الأمر ظاهرة فردية، وتمثلت بصورة خاصة في بعض مسائل الفقه وقضايا الأحكام، ولكن بعد ذلك ظهرت في الإسلام فرق أصبح بظهورها التأويل ظاهرة جماعية. ونستطيع القول: إن نشوء الصراع السياسي، وما تبعه من الصراع الفكري الذي أصبح فيما بعد أساسا حدد سمات الفرق المختلفة، هو الجو الذي شهد نشوء ظاهرة التأويل في قضايا العقيدة كذلك، ودار ذلك حول قضيتين أساسيتين هما قضية الإمامة، وذلك أن« أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة...» [2]. واختلفوا أيضا في قضية ثانية، وهي قضية الحكم على مرتكب الكبيرة، وجاء اختلافهم فيها كاختلافهم في الأولى أو أشد؛ وذلك لاتصال هذه القضية بالعقيدة، إذ غالى البعض في التشديد وكفّر مرتكبها، وحكم عليه بالخلود في النار، واعتبروا العمل شرطا للإيمان.

وقد تمثلت هذه الفرق في بداية الأمر بالخوارج، الذين كان ظهورهم المدوّي في آخر عصر الراشدين.

وقد اختلف العلماء في الخوارج إلى القول بأنهم نصيون فقط[3]، وذهب بعضهم إلى القول بأنهم نصيون أساسًا ومنهم مؤولون[4]، أو مؤولون فقط[5].

---

(1) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، ج٢/ص: ٤٢٤، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان،

(2) **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ج١، ص/ ٣٩، و٥٩، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠م، القاهرة ـ مصر.

(3) **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد و تاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، ص: ٥٦، و ٥٧، و ٦٢، و ٦٣، و ٦٧، دار الفكر العربي، القاهرة ـ مصر، (ب، ت).

(4) **مقالات الإسلاميين**، الأشعري، ج١ /ص: ١٩٠ ـ ١٩١.

(5) **انظر: درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ ٢٧٦، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، **ومنهاج السنة النبوية**، تقي الدين أحمد بن

وقد اعتمد الخوارج التأويل ليدافعوا عن أفكارهم ومعتقداتهم حالهم كحال غيرهم من الفرق، ومن ذلك: تأويلهم لقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ سورة الأنعام/٥٧، وكان قصدهم تخطئة الإمام علي"رضي الله عنه" وتكفيره، لقبوله التحكيم والتحلل من الالتزام بإمرة معينة، ولذلك قالوا بأنه يجب على الإمام علي "رضي الله عنه" أن يستمر في القتال حتى يظهر حكم الله[١]. وقد رد عليهم الإمام علي"رضي الله عنه"، وعلى شعارهم « لا حكم إلا لله» بقوله: «كلمة حق أريد بها باطل»[٢]. وهذا يعني أنه رفض تأويلهم، ورأى أنهم اهتموا بهذه الكلمة الصحيحة دون أن يفهموها على وجهها.

ويرجع الشيخ أبو زهرة هذا الموقف الخارجي إلى تمسكهم بألفاظ قد أخذوا بظواهرها، ظانين أنه لا يحيد عنها مؤمن، فاتخذوا من كلمة "**لا حكم إلاّ لله**" ديناً ينادون به، فكانوا كلما رأوا عليا قذفوه بهذه الكلمة. ولأنهم يتمسكون بظواهر الألفاظ، نرى عليا عندما ناقشهم في هذا لم يجادلهم بالنصوص؛ لأنهم لا يأخذون إلا بظواهرها، بل كان يناقشهم بعمل الرسول ﷺ[٣].

لقد استدلوا بالآيات ليؤيدوا ما ذهبوا إليه من تكفير مرتكب الكبيرة والمعاصي دون النظر إلى عمل الرسول ﷺ وسنته التي تبين القرآن وتفسره، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾سورة آل عمران/٩٧، قالوا: «إن الله وصف تارك الحج بالكفر وترك الحج ذنب، فإذاً كل مرتكب للذنب كافر»[٤].

وقوله تعالى: ﴿ يوم تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾سورة آل عمران/١٠٦، قالوا: «والفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم، فوجب أن يكون ممن اسودت وجوههم، ووجب أن يسمى كافرًا»[٥].

تيمية، ج٦/ ٣٠٢، ٣٠٣، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى،١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، الجيزة ـ مصر، والمدخل إلى دراسة علم الكلام، د.حسن محمود الشافعي، ص: ٦٠ ـ ٦١،مكتبة وهبة، الطبعة الثانية،١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، القاهرة ـ مصر.

(1) الملل والنحل، عبد القاهر البغدادي، ص:٥٨ ـ ٦٠، تحقيق: د.ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، سنة ١٩٧٠م، وانظر أيضًا كتابه الآخر الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص:٧٥، ٨١،تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، بيروت ـ لبنان.

(2) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة،باب التحريض على قتل الخوارج، ج٢/ص:٧٤٩، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد و تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، ص:٥٦، ٦٣، بتصرف.

(4) المصدر نفسه،ص ٦٦.

(5) المصدر نفسه، ص :٦٦.

أطلق الخوارج أحكام الكفر دون أن يميزوا الكفر الأصغر من الكفر الأكبر المخرج من الملة، بل اعتبروا الكل كفراً مخرجاً من ملة الإسلام. وهذا مخالف لآيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ. وهذا الموقف الغالي هو ما دفع فرقة الأزارقة من الخوارج إلى تكفير الإمام علي "رضي الله عنه"، وتأويل الآيات لتتفق مع أهوائهم ومبادئهم حيث قالوا: إن الله أنزل في شأنه: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾سورة البقرة/٢٠٤، كما صوبوا ابن ملجم قاتل الإمام علي"رضي الله عنه"، وقالوا إن الله أنزل في شأنه: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ البقرة/٢٠٧ [١].

إن قول الأزارقة ليشير بوضوح إلى تأويلاتهم البعيدة عن القرآن الكريم، وعد إنصافهم لعلي"رضي الله عنه"، فإن زعمهم أن الآية/٢٠٤،من سورة البقرة نزلت في علي"رضي الله عنه"، لا دليل عليه؛ لأن هذه الآية نزلت في الأخنس بن شريق الذي أظهر الإسلام وأبطن خلاف ذلك، وعن ابن عباس"رضي الله عنه"، أنها نزلت في نفر من المنافقين تكلموا في خبيب بن عدي وأصحابه الذين قتلوا بالرجيع وعابوهم، وأما الآية الثانية فنزلت في صهيب الرومي" رضي الله عنه"، وذلك عندما أسلم وأراد الناس منعه أن يهاجر بماله، فأعطاهم ماله، فأنزل الله فيه هذه الآية [٢].

ويعلل الشيخ أبو زهرة سبب تمسكهم بظواهر النص قائلا: « إن ذلك كان لشدة تهورهم و اندفاعهم، وحماستهم وحب الفداء والرغبة في الموت، والاستهداف للمخاطر من غير داع قوي يدفع إلى ذلك، وربما كان منشؤه هوساً عند بعضهم، واضطراباً في أعصابهم لا مجرد الشجاعة...»[٣].

ويرى ابن تيمية في سبب التجائهم إلى التأويل، أنه «كان عن جهل منهم بتأويل القرآن، وغلو في تعظيم الذنوب»[٤]، وكان قصدهم متابعة النص والرسول ﷺ، لكنهم غلطوا في فهم النصوص، وكذّبوا بما يخالف ظنهم من الحديث ومعاني الآيات[٥]. وجهلهم بالتأويل هو الأرجح؛ لأن هذا كان

---

(1) **الملل والنحل**، عبد الكريم الشهرستاني، ج١/ ص:٩٦ ، ٩٧.

(2) **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ج١/ ص:٢٧٩ ـ ٢٨١، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان.

(3) **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد و تاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، ص:٥٧.

(4) **منهاج السنة النبوية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٦/ ٣٠٢، ٣٠٣.

(5) **النبوات**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٤٢١ ـ ٤٢٣، تحقيق: د.عبد العزيز بن صالح الطويان، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

الغالب عليهم في كل ما جاؤا به من المسائل، حتى إن ابن عباس وصفهم لجهلهم بتأويل الآيات بقوله: «يؤمنون بمحكمه، ويضلون عند متشابهه»[1].

ولا تُخفى على الناظر حماسة الخوارج واندفاعهم الشديد إلى حد الموت، ومن المستبعد أن يكون هذا منشؤه الهوس والاضطراب، والأقرب هو الجهل،« فمن المعلوم أنهم لم يرتكبوا استحلال دماء المسلمين وأموالهم إلا بخطأ منهم فيما تأولوه من آي القرآن على غير المراد منه»[2].

ومما يلاحظ أن الخوارج كفرقة من فرق المسلمين قد جعلت التأويل أساسا لها في قضايا رئيسية اعتقدتها، إذ إنهم أول من فتح باب التأويل في تاريخ الفرق الإسلامية، على الرغم من أنهم قد يكونون قصدوا الحق، إلا أن قصدهم انقلب عليهم، وجعلهم لا يميزون الحق من الباطل، وأبقاهم في دائرة ضيقة الأفق، أحاطوا بها أنفسهم بمنأى عن الآخرين، سموها دار الإيمان، يُدْخِلون فيها من شاءوا، ويخرجون منها من شاءوا. وتعلقهم بالتأويل أدى بهم إلى ارتكابهم أخطاء جسيمة، وإلى إنكارهم كثيرا من الأشياء، كإنكارهم لشفاعة النبيﷺ، وتخليدهم أهل الكبائر من المسلمين في النار[3]، وتكفيرهم عموم الناس وأئمة مخالفيهم؛ لأنهم في رأيهم، حكموا بغير ما أنزل الله، فاستحقوا الكفر، وذلك لتأويلهم لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾سورة المائدة/٤٤، ثم يقرءون معها﴿الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾سورة الأنعام/١، فإذا رأوا الإمام يحكم بغير الحق في نظرهم، قالوا قد كفر، فمن عدل بربه كفر، ومن عدل بربه فقد أشرك به، فهؤلاء الأئمة ـ كما استنتجوا ـ مشركون[4].

ومما يلاحظ أيضًا على تأويلات الخوارج، عدم فهمهم للنصوص التي يخوضون في تفسيرها، واعتمادهم على فهم سطحي ليس فيه استنباط للمعاني الدقيقة، بل هو أقرب إلى الأخذ بالظاهر، وليس من غريب القول أن لا تكون له في بعض الأحيان علاقة ببنية الكلمة ولا سياق الجملة، و إن كان في نفس الوقت يبدو في الظاهر أنه تأويل.

---

(1) الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ج١/ص:٧٣،تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، القاهرة ـ مصر،(ب،ت).

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم،ج١٢/ص:٢٨٣، و٣٠٠، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومجموعة من المحققين، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان،(ب،ت).

(3) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية"القصيدة النونية"، ابن قيم الجوزية، ج١/ ص:٤٨٨ و ٤٩٠، تحقيق محمد بن الرحمن العريفي ومجموعة من المحققين، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية.

(4) الدر المنثور في التأويل بالمأثور، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، ج٣/ ص:٤٥٠، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م ، القاهرة ـ مصر.

ثم ظهرت على غرار ذلك فرق نحت منحى الخوارج في التأويل لدعم مذهبها، كالشيعة التي ترى أن علي بن أبي طالب "رضي الله عنه" اختصه النبي ﷺ بالتأويل الخفي، وهذا العلم لا يلقن إلا في نطاق محدود جدًا. والشيعة [1] من الفرق المهمة التي نشأت نشوءاً أوليًّا في ظل هذه الأحداث والظروف التي سادت أواخر عهد الراشدين، ويمكن القول بأنها بهذا المعنى أول الفرق من حيث التكوين، وقد تفرعت الشيعة بعد ذلك إلى فرق، ولكن القاسم المشترك بينها هي فكرة الإمامة؛ فالإمامة هي الأصل الذي تتميز به الشيعة عن أهل السنة وسائر الفرق الأخرى، وهي تعني أن النبيﷺ نص على الإمامة من بعده لعلي بوحي من الله، فهي منصب إلهي كالنبوة[2]، ثم تتابعت الإمامة في نسل علي"رضي الله عنه" وفقًا للمبدأ نفسه.

وقد توسعت فرق الشيعة في التأويل، ولجأت إليه بدرجات متفاوتة؛ وذلك تأييداً ودعما لفكرها، حتى إنهم أولوا جل آيات القرآن فيهم وفي أعدائهم الذين يرون أنهم انتزعوا الإمامة من علي "رضي الله عنه".

ونورد هنا مقتطفات من تأويلات الشيعة الكثيرة التي تذخر بها كتبهم، فالتأويل هو عمدة آراء الشيعة، وإن كان بعضهم أشد غلواً من بعض في هذا الباب.

فالتوحيد الذي هو أصل دعوة الرسل، وجوهر رسالتهم، هو في بعض مروياتهم تولي آل البيت، فيروون عن أبي جعفر أنه قال: «ما بعث الله نبيًا قط إلا بولايتنا، والبراءة من عدونا»، وذلك قول الله "تعالى" في كتابه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللَّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ﴾ سورة النحل/٢٣[3].

---

(1) تقوم فكرة الشيعة جعل الإمامة في آل بيت رسول الله ﷺ وخاصة في شخص علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهي فكرة كانت موجودة منذ بداية مرض رسول الله ﷺ، قال ابن إسحق: «لما ثقل رسول الله ﷺ قال العباس بن عبد المطلب لعلي: انطلق بنا إلى رسول الله فإن كان هذا الأمر فينا عرفناه، و إن كان في غيرنا أوصى المسلمين بنا، فقال علي عليه السلام: إني و الله لا أفعل لئن منعناه لا يؤتيناه أحد بعده». انظر: البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، ج٥/ص: ٦٦، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد ـ مصر، (ب،ت).

(2) أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، ص: ١٤٥، ١٤٧، دار الأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، بيروت ـ لبنان.

(3) تفسير العياشي، محمد بن المسعود العياشي، ج٢/ص: ٢٥٨، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران ـ إيران، (ب.ت)، وبحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٢٤/ص: ٣٣٠، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان، و شرح أصول الكافي، مولي محمد صالح المازندراني، ج٧/ص: ١٣٢، تحقيق مع تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني والسيد علي عاشور، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.

وفي قوله "تعالى": ﴿لاَ تَتَّخِذُواْ إِلـهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلهٌ وَاحِدٌ﴾ سورة النحل/٥١. أوّلوا الإله بالإمام، قال أبو عبد الله: «يعني بذلك لا تتخذوا إمامين، إنما هو إمام واحد»[١].

وفي قوله "سبحانه وتعالى": ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ سورة الزمر/٦٩. عن إبراهيم القمي، يروي بسنده عن المفضل بن عمر أنه سمع أبا عبد الله (رضي الله عنه) يقول: « في قوله "تعالى": ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ سورة الزمر/٦٩، قال: "رب الأرض" يعني إمام الأرض، فقلت: فإذا خرج يكون ماذا؟ قال: إذاً يستغني الناس عن ضوء الشمس ونور القمر ويجتزئون بنور الإمام»[٢].

ويقولون: إن الأسماء الحسنى الواردة في قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّـهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ سورة الأعراف/١٨٠، هي الأئمة، ويروون عن أبي عبد الله أنه « قال: نحن والله الأسماء الحسنى الذي لا يقبل من أحد إلا بمعرفتنا، قال: ﴿ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ سورة الأعراف/١٨٠»[٣].

وفي قوله "سبحانه" عن المشركين: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنفَعُهُمْ وَلا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾سورة الفرقان/ ٥٥، قال القمي في تفسيره: «الكافر الثاني (يعني أمير المؤمنين الفاروق عمر "رضي الله عنه" وأرضاه) كان على أمير المؤمنين "عليه السلام" ظهيرًا»[٤].

والتوبة ومعناها معروف الرجوع عن المعاصي إلى طاعة الله، ولكن الشيعة تفسر التوبة «بالرجوع من ولاية أبي بكر وعمر وبني أمية إلى ولاية علي، ففي قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ سورة غافر/٧، ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ من ولاية فلان وفلان ((يعنون أبا بكر وعمر)) وبني أمية، ﴿وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ هو أمير المؤمنين»[٥].

ونستنتج من هذا أن هذه التأويلات الرمزية ترجع إلى المعنى الذي يحاولون إثباته، فهي لا تعدو أحد أمرين:

---

(1) تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويري، ج٣/٦٠، تحقيق وتعليق: السيد الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ، قم ـ إيران، وبحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٢٣/ص: ٣٥٧.

(2) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ج٢/ص: ٢٥٣، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، قم ـ إيران، وتفسير الصافي، المولي محسن الفيض الكاشاني، ج٤/ص: ٣٣١، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، قم ـ إيران، وانظر أيضًا: دلائل الإمامة، محمد بن جرير الطبري (الشيعي)، ص: ٤٥٤، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، قم ـ إيران.

(3) تفسير العياشي، محمد بن المسعود العياشي، ج٢/ص: ٤٢، وتفسير الصافي، المولي محسن الفيض الكاشاني، ج٢/ص: ٢٥٤، ٢٥٥.

(4) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ج٢/ص: ١١٥.

(5) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ج٢/ص: ٢٥٥، وانظر أيضًا: تفسير الصافي، المولي محسن الفيض الكاشاني، ج٤/ص: ٣٣٥.

أحدهما: تأكيد تمركز الشيعة حول الإمامة؛ ونتيجةً لذلك فمن الضروري أن يَنْصبَّ جُل تأويلاتهم على هذه الفكرة لإثباتها، حتى يكون المذهب برمته مستساغا لدى العامة، ولإيجاد قاعدة يرتكزون عليها من نصوص القرآن الكريم، على أساس أن هذه أمور الإيمان الأساسية.

وثانيهما: التأويلات التي أتوا بها تجعل كل من لا يعتقد بالإمامة من مخالفيهم، فلزاما لذلك أتوا بتأويلات لآيات القرآن لإسباغ الشرعية على الطعن على مخالفيهم وتكفيرهم.

فالشيعة ينزلون تأويلاتهم المختلفة على النص القرآني لتطويعه حسب ميولهم التي تنبع من خلفية أفكارهم ومبادئهم التي فرضوها على النص فرضا، حتى مع أفكارهم السائدة، لكي يكون جزءا من الدين، ويمكن في يسر وسهولة كشف هذه التأويلات، ذلك أن الفجوة بين النص والتأويل بعيدة، فليس لها أدنى صلة من جهة اللغة، لا من حيث المعنى المتشابه، أو الحقيقة والمجاز؛ لأن أغلب تأويلاتهم للنصوص المحكمة كما يظهر، وليست كذلك من قبيل المعاني القريبة التي تتبادر إلى الذهن، ولكنها صورة ذهنية خيالية مخزونة في أذهانهم صبوها على النصوص.

وربما نستطيع القول: إن الشيعة مروا بمراحل تضييق جعلتهم يلجئون إلى القول بمثل هذه التأويلات، ليزيحوا الثقل الذي جثم على صدورهم، وبحثا عن أمل ظنوه حسنا، لكي يتحول في النهاية إلى دين ثم إلى دين ودولة، وربما يضاف إلى ذلك أيضًا التعصب الأعمى لأئمتهم.

وأيضًا مما يَجْمُل ذكره أن الذي حدا بهم إلى التوسع في التأويل اعتقادهم أن للقرآن ظاهرًا باطنًا، ويقدِمون الباطن في أهميته على الظاهر، حيث ينسبون للنبي ﷺ وللأئمة أنهم قالوا: « إن للقرآن ظهرًا وبطنًا واحدًا ومطلعًا، وفي رواية: ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن، وفي رواية: إلى سبعين بطنًا»[1]. فهذه المعتقدات والتصورات الفكرية كانت أرضية خصبة للتأويلات الرمزية عند الشيعة، والتي أخرجت عامة القرآن عن ظاهره، بل أخرجته عن حقيقته بكونه نزل بلسان عربي مبين.

وممن ذهب إلى ما ذهبت إليه الشيعة من الأخذ بالتأويل الرمزي: طائفة كبيرة من المتصوفة، ذلك أن التصوف يشاطر التشيع القول بأن للقرآن الكريم ظاهرا و باطنا، و يتفقان أيضا في منهج التأويل الرمزي، إلا أنهما يختلفان من حيث المحتوى، فالشيعة اتخذت هذا المنهج في منطقة معينة تخدم به وجهتها السياسية، في حين أن ممارسة التأويل الصوفي يشتمل على كل شيء حتى العبادات والشعائر التعبدية بدرجات مختلفة من الاعتدال والتطرف. ويلاحظ على هذا المنهج أنه تحرر من القيود التي ينبغي التقيد بها في فهم المعاني من خلال سياق العبارة واللغة، بل ليس فيه مراعاة لقرائن لغوية

---

[1] **مصباح الأنس بين المعقول والمشهود**، محمد بن حمزة الفناري،ص:١٧، تحيق: محمد خواجوي، إيران مصور، الطبعة الأولى، ١٤١٦، طهران ـ إيران، **وتفسير الصافي**، المولي محسن الفيض الكاشاني،ج١/ص:٥٩، **مرآة الأنوار**/ أبو الحسن الشريف: ص ٣.

والانضباط بها، وإنما هو انتقال من اللفظ الظاهر مباشرة إلى المعنى الباطن الجاهز عندهم من قرينة تكون جسرا للعبور، ويترك الباب مفتوحا على مصراعيه لتعدد المعنى في نص واحد.

وبرز مقابل ذلك ما يسمى بالمرجئة، وذلك في الدولة الأموية؛ إذ تمادوا في تسامحهم أو تساهلهم في بعض الأحيان، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيها لله، وأرجعوه إليه تعالى، وأن كل ما يحصل من الحوادث هو من القضاء والقدر، ويجب التسليم له كما هو وعدم الاعتراض عليه، وتكونت أفكارها مع قيام هذه الدولة[1]، وذلك بعدما استشرى الظلم في بعض الولاة، ويئس الناس من شدة الظلم الذي وقع عليهم، فقامت لذلك ثورات على الدولة الأموية، إلا أنها أخمدت بقوة السلطان، لذا ارتأى الناس السكون والسكوت بدل القتال والحرب، فظهرت بذلك فرقة المرجئة[2].

وأصبح ظاهر المرجئة كأنها تساند بني أمية، مع أنه لا يوجد دليل حاسم يؤكد ذلك[3]، وذلك لما لأفكارها من المرونة إلى حد المبالغة، ومن هنا يمكن القول إنها أدت دورا مهما في التوازن والاعتدال مقابل الشيعة التي رفضت دخول المجتمع والانضواء تحت لواء الخلافة، والخوارج الذين ينطبق عليهم وحدهم حسب رأيهم أن دارهم وحدها هي دار الإيمان؛ إذ رفضت « المرجئة السيف حلاً للمشكلات، وجعلت اختيار الخليفة حقا مشروعا سبيله الشورى بين المسلمين، وأنه لا مانع لديهم من وجود خليفتين، و ذلك كان منهم لتخف حدة الحرب الأهلية التي نشبت أظفارها في جسد الجماعة الإسلامية»[4].

---

(1) الفتنة التي حدثت بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، أدت إلى الصراع الدموي بين الصحابة، وقد اعتزل بعضهم هذا الصراع خشية الخوض فيه، بدليل قوله ﷺ: « إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتَنٌ أَلَا ثُمَّ تَكُونُ فِتْنَةٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنْ الْمَاشِي فِيهَا وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنْ السَّاعِي»، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر، ج٤/ص: ٢٢١٢. وقوله ﷺ: «كونوا أحلاسَ بُيُوتِكم»، وسنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني، كتاب الفتن والملاحم، باب في النهي عن السعي في الفتنة، ج٤/ص: ١٠١، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، (ب،ت)، وجامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، ج١٠/ص: ٩، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م. وهذه الفتنة والاقتتال الذي شجر بين الصحابة، هو الذي أدى إلى ظهور فكرة الإرجاء فيما بعد، وذلك أن الفرقة التي تبنت الإرجاء حاولت رد أساس ذلك إلى الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة، التزاما بالحديث السالف ذكره، إلا أن ذلك من الظن السيئ؛ لأن الصحابة لم يعتزلوا الفتنة للإرجاء ولكن خوف الافتتان.

(2) ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، د.سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ص٢٥٦، دار الكلمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، هولندا.

(3) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د.حسن محمود الشافعي، ص٦١.

(4) الخوارج و المرجئة، الدكتور إبراهيم الفيومي، ص: ١٣٤، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٣ م، القاهرة ـ مصر.

وقد شغلتهم قضية التعريف بالإيمان والكفر وتأويل آيات الوعيد، وأن الإيمان هو المعرفة بالله والتصديق دون العمل، ولا يجعلون العمل شرطا من شروط الإيمان، وبهذا مهما اشتد ظلم الحاكم فهو مؤمن ما دام يقيم الصلاة، فلا يحق الخروج عليه. «وهو مسلك ... يفتح الباب على مصراعيه للمظالم والمفاسد، ما دام الإيمان هو التصديق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل، وما دام باب الغفران مفتوحا بلا حدود ولا ضوابط، وما دامت لا تضر مع الإيمان معصية»[1]. فقالوا: إن الإيمان شيء واحد، لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل أهله فيه. وأجمعت المرجئة بأن الدار دار الإيمان[2]، واتفقت على أن الإيمان هو المعرفة بالله والتصديق دون العمل، والإقرار باللسان. وكلهم تقريبا لا يجعلون العمل شرطا من شروط الإيمان[3]. ودفعهم هذا الشرط إلى زعمهم أن الموحد لا يدخل النار أبدًا، وإن ركب العظائم، وترك الفرائض، وعمل الكبائر، مستدلين ببعض النصوص العامة، كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ سورة النساء/١١٦، وقوله: ﴿قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ سورة النحل/٢٧، وقوله: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ سورة طه/٤٨، وَما روي عَن النَّبي ﷺ أنه «قَالَ: من قَالَ لَا إِلَه إِلَّا الله دخل الْجنَّة، وَإِن زنى وسرق وَقتل»[4].

وبما أن الإيمان قول لا يلزم معه العمل عندهم، فقد قالوا إن صاحب الكبيرة ليس عليه شيء، وإنه يثاب في الآخرة وإن لم يتق الكبائر؛ لأنه مؤمن. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النار فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ سورة آل عمران/١٩٢، اعتماداً على أن صاحب الكبيرة لا يُخْزَى، وكل من دخل النار فإنه يخزى، فيلزم عندهم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار؛ لأنه مؤمن، يقول الله تعالى :﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ المؤمنين اقتتلوا فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا على الأخرى فقاتلوا التي تَبْغِي حتى تفيء إلى أَمْرِ الله﴾ سورة الحجرات/ ٩، سَمَّى الباغي حال كونه باغياً مؤمناً، والبغي من الكبائر

---

(1) **الاتجاه العقلي في التفسير**، نصر حامد أبو زيد، ص١٧، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٦، دار البيضاء ـ المغرب.

(2) **انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، أبو الحسين محمد الملطي، ص:٤٣، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، القاهرة ـ مصر، **ومقالات الإسلاميين**، الأشعري، ج١/ص:١٩٨، و٢٠٧.

(3) **انظر: الفرق بين الفرق**، عبد القاهر البغدادي، ص٢٠٢ ـ ٢٠٧، **والتبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، أبو المظفر عماد الدين الاسفرايني، ص:٩٧ ـ ٩٩، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان.

(4) **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، أبو الحسين محمد الملطي، ص:٤٣، **والتفسير الكبير**، فخر الدين الرازي، ج٢٠/ ص:٢١، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، لبنان ـ بيروت، **وفجر الإسلام**، أحمد أمين، ص:٢٨١، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، (ب، ت). الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللباس، باب الثياب البيض، ج٧/ ١٤٠، ومسلم في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، ومن مات مشركا دخل النار، ج١/ ٩٥.

بالإجماع، وأيضًا قال تعالى: ﴿يا أيها الذين ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ القصاص فِي القتلى﴾ سورة البقرة /١٧٨، سمى القاتل العمد مؤمناً، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن، ولا يخزى لقوله:﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ﴾ سورة التحريم/٨[1]، ولذا نرى أن هؤلاء لا يعدون إيمانا إلا الاعتقاد والتصديق القلبي بالله ورسوله، وليست الأعمال الظاهرة جزءا من الإيمان.

ويجمع المرجئة أيضا على تأويل آيات الوعيد الواردة في القرآن الكريم، على أساس أن فيها استثناء مضمرٌ، أو أنها خاص ورد مورد العام، وذلك مثل قوله:﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ﴾سورة النساء/ ٩٣، وكقوله:﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ سورة النساء/١٠، وكقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ سورة النور/٤، إذ إن الوعد ليس فيه استثناء، وإن الوعيد فيه استثناء مضمر، وذلك جائز في اللغة عند أهلها؛ لأن الرجل قد يُوعِد عبده أن يضربه ثم يعفو عنه، ولا يرون ذلك كذبا للضمير الذي ورد في الوعيد؛ لأنه يعلم أنه لا يجتمع الوعد والوعيد في رجل واحد؛ لأن ذلك يتناقض[2].

ومن هنا نرى أن سبب تركيز المرجئة على تحديد معنى الإيمان والكفر وغيرها، هو البعد عن إراقة الدماء، وعدم الحكم بخطيئة أي فريق أو تصويبه، ولكن هذا المسلك وإن كان الظاهر منه حقن الدماء، إلا أنه يفتح الباب على مصراعيه للمظالم والمفاسد، ما دام الإيمان هو التصديق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل، وما دام باب الغفران مفتوحا بلا حدود ولا ضوابط، وما دام « لا تضر مع الإيمان معصية»[3] على حد قولهم. ويجرُّ ذلك بالضرورة إلى إلغاء قسم من أقسام الإسلام، وهو القسم الظاهري؛ إذ إن من أعمال الإسلام ما يخص الباطن ومنه ما يخص الظاهر، لقوله ﷺ:« بُنِيَ الإسلام على خمس...»[4].

وبسبب غلو الفرق الأخرى، كالخوارج، لحد إخراج غيرهم من دائرة الإيمان، جعلت المرجئة تقف في الوسط وتجعل الدار دار إيمان والإمامة للمسلمين ولم يحصروها في آل البيت كما هو اعتقاد فرق الشيعة، و«كان أصل مقصودهم نفي الكفر عمن صدّق الرسل»[5]، وقد حدا موقف المرجئة الذي يغلب

---

(1) **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي،ج٥/ ص:٥٨، دار الفكر، الطبعة الأولى،١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، لبنان ـ بيروت.

(2) **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**،الأشعري، ص: ٢٠٧ ـ ٢١٠.

(3) **الملل والنحل**، عبد الكريم الشهرستاني، ج١/ ص: ١١٢.

(4) **الجامع الصحيح**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، ج١/ص:١١، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى،١٤٢٢هـ، بيروت ـ لبنان.

(5) **منهاج السنة النبوية**، تقي الدين أحمد بن تيمية،٦/ ٣٠٢، ٣٠٣.

عليه الطمع في رحمة الله، بابن حزم، كما يقول الفيومي، إلى القول بأنها أقل الطوائف بعداً عن الإسلام الصحيح[1]. وهو قول مجمل، ولا يفرق بين المنتمين إلى هذا الاتجاه على تنوعهم الكبير.

وأما المعتزلة فقد جاءت بمبدأي العدل والتوحيد، وسمت نفي قدرة الله عدلا، وزادت عليه نفي صفاته سبحانه وحقائق أسمائه، وسمته توحيدا[2]. وقالوا بأن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وليس الله سبحانه هو الذي يخلق هذه الأفعال[3]. يقول القاضي عبد الجبار في معرض كلامه عن خلق أفعال العباد: « إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وإنهم المحدثون لها»[4]. ويقول أيضا: « إن خطاب الله تعالى للعبد بإفعل ولا تفعل يدل على أن أفعاله مخلوقة منه، وليست من الله»[5].

ويقول الأشعري عنهم: « أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر ولا المعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره، إلا رجلاً منهم فإنه زعم أن الله خلقها بأن خلق أسماءها وأحكامها، حُكِي ذلك عن صالح قبة»[6].

ويستدل المعتزلة على أن الإنسان يخلق أفعاله، وأن الله تعالى أعطى لهم حرية الإرادة في التكليف بقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾سورة البقرة/٢٨٦، وكذلك استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾سورة المائدة/ ٤٨، وأنها دليل على أن أوامر الله وتكاليفه لم تبن على الإجبار، وإنما بنيت على الاختيار، وأن الإنسان مسؤول عن أفعاله[7].

---

(1) **الخوارج والمرجئة**، د.محمد إبراهيم الفيومي، ص:١٣٣، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٣ م، القاهرة ـ مصر.

(2) **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ابن قيم الجوزية، ص:٣، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، بيروت ـ لبنان.

(3) **انظر: لوامع الأنوار البهية و سواطع الاسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، للسفاريني، ج١/ ص: ١٥٤ و ٣٠١ ـ ٣٠٢، مؤسسة الخافقين، الطبعة الثاني، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، دمشق ـ سورية، وأيضًا: **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها**، عواد بن عبد الله المُعتِق، ص: ١٧١، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(4) **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ص:٣٢٣، تحقيق: د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦ ـ القاهرة ـ مصر.

(5) **المغني في أبواب التوحيد و العدل**، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ج١١/ص:٢٥٢.

(6) **مقالات الإسلاميين**، الأشعري ج١/ ص:٢٧٣، لكن ابن حزم ذكر في الفصل«أن أهل السنة وغيرهم كلهم .. مجمعون أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة ضرار بن عمرو وحفص الفرد»، **انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد بن حزم الظاهري، ج٣/٨١، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر و د. عبدالرحمن عميرة ، دارالجيل، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، بيروت ـ لبنان.

(7) **الكشاف**، أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري، ج٣/ص:٤٧٠، ٤٧١، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ومجموعة من المحققين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

قال الزمخشري: « قد شاء جَعْلَهم أمة واحدة حنيفة مسلمة، ولكن لم يقع مراده»[1]، لأنه لو وقع فإيمانهم يكون قسرًا وإلجاءً، لا اختيارًا؛ لذا هذه المشيئة لم تقع لأن الله قد أعطى عباده حرية الإرادة. وقال معبرا عن أن أفعال العبد هو الذي يخلقها: « لما كان الإيمان والكفر من الأفعال الاختيارية التي خلق الله العبد متيسرا لكل واحد منهما متمكنا منه لو أراده، فعبر عن تمكين المؤمن من الكفر ثم عدوله عنه إلى الإيمان إخبارا بالإخراج من الظلمات إلى النور توفيقا من الله ولطفا به، وبالعكس في حق الكافر، وهذا لقوله تعالى:﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى﴾ سورة البقرة/١٦، وهو المجاز المعبر فيه عن السبب بالمسبب، وهذا تحقيق للاختيار ولإقامة حجة الله على عباده»[2].

ونزعت المعتزلة كذلك إلى وجوب تأويل الآيات المتشابهات (أي الصفات)، واستندوا في ذلك إلى منهج التنزيه، وجعلوا ذلك نقطة انطلاق إلى التأويل. بدليل قوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾سورة الشورى/١١، فلذلك نزهوا الله عن كل المشابهة الجسمية.

فقالوا في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾سورة الفتح/١٠، «يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين: هي يد الله، والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى: تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما»[3].

وفي قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ سورة المائدة/٦٤، أي هو جواد من غير تصوّر يد ولا غل ولا بسط»[4].

وكذلك لنفي الرؤية عن الله في قوله تعالى: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ سورة الأنعام/ ١٠٣. فقالوا: «الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية، بدليل أن قائلاً لو قال أدركته ببصري وما رأيته، أو قال رأيته وما أدركته ببصري، فإنه يكون كلامه متناقضاً، فثبت أن الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية»[5]، فثبت بذلك نفي الرؤية، فلا يمكن رؤية الله بالأبصار؛ لأن المرئي لابد من أن تكون له جهة، وأن يكون في الضوء، وأن يكون له لون، والله لا يتعلق به شيء من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار[6].

وفي قوله تعالى:﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ سورة القيامة/٢٣، تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، فالمؤمنون نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم

---

(1) المصدر السابق، ج٣/ص: ٤٧٠.

(2) الكشاف، أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري، ج٢/ص: ٤٧٤،

(3) المصدر السابق، ج٥/ص: ٥٣٧، ٥٣٨.

(4) المصدر السابق، ج٢/ ص: ٢٦٥، ٢٦٧.

(5) التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج١٣/ ص: ١٣٢.

(6) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، ص: ٢٠٠ و ٢٠٢، تحقيق: أحمد فريد المزيجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، بيروت - لبنان.

يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه: محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، ويراد منه التوقع والرجاء،... أي أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه، فالوجوه الناضرة تتوقع أن يفعل بها كل خير[1].

وقد تكون الفرق السالفة الذكر قد غالت ـ كما ذُكر ـ في الأخذ بالتأويل المجازي في كثير من آيات القرآن الكريم، ومبلغهم في ذلك إبعاد كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه عن الله تعالى، وتأكيد وحدانيته، وإثبات عدله من وجه، وإبعاد الخرافات والأساطير عن الدين من وجه آخر، ولذا صرفوا كثيرا من الآيات عن معانيها الحرفية إلى معان مجازية، وذلك لأن عبارات القرآن ومعانيه متسعة الدلالة في أصلها، وإن كانت لا تقبل كل ما حمّلته إياها العقول البشرية من معان، ولهذه الخاصية العجيبة استثمرتها الفرق المختلفة لإسباغ الشرعية على مواقفها الفكرية والمذهبية، والاستدلال على صحة هذه المواقف وفساد مواقف الخصم بآيات من القرآن أو نصوص من الحديث. وكان يحدو هؤلاء في بداية أمرهم ـ كما نظن ـ كثير من النية الحسنة في الدفاع عن الدين من الشبهات، ولكن بعد ذلك تغير الأمر فأصبح إتباعا للهوى، فتبدل الغرض من المحمود إلى المذموم، وهو إيجاد أدلة من القرآن لدعم مذهبهم الذي ذهبوا إليه.

ويحسب لكثير من رواد هذه الفرق أيضاً أنهم أول من جادل عن الدين بالعقل الخالص، ويمكن القول إن بينهم وبين فيلون وابن رشد وابن ميمون تشابها كبيرًا من ناحية الغاية من التأويل واختلافًا من ناحية المنهج، وإن كان المعتزلة تحديدا لم يكن من هدفهم أن يعملوا ـ كما حاول متفلسفة الإسلاميين ـ على إظهار اشتمال القرآن على الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية؛ وذلك لأن عبارات القرآن ومعانيه متسعة الدلالة، ولهذه الخاصية العجيبة استثمرتها الفرق تلقائيا لإسباغ الشرعية على مواقفها الفكرية والمذهبية، والاستدلال على صحة موقفها وفساد موقف الخصم بآيات من القرآن أو نصوص من الحديث.

والذي ينبغي أن نشير إليه في نهاية المطاف أن القدرية وأمثالهم من الفرق الأخرى ممن لم يذكر في السطور الماضية، لا يختلفون في هذه المسألة عن الفرق التي ذكرنا، ثم ننبه القارئ أيضًا أننا لم نتكلم عن موقف الأشاعرة والحنابلة خاصة من التأويل، وما ذلك إلا أنهما سيكونان بؤرة التركيز في الفصول القادمة، مع المقارنة ببعض الفرق التي سلف ذكرها وعلى وجه الخصوص المعتزلة؛ لكونها اعتمدت على المنهج العقلي والتأويل المجازي في كثير من مواقفها الاستدلالية، إن شاء الله تعالى.

---

(1) **الكشاف**، أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري، ج٦/ص: ٢٧٠.

الفصل الأول

مفهوم التأويل الكلامي

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: مفهوم التاويل في اللغة ونصوص الشرع.

المبحث الثاني: مصطلح التاويل وتاريخه.

المبحث الثالث: العلاقة بين التاويل والتفسير.

المبحث الرابع: المحكم والمتشابه في القرآن الكريم.

المبحث الأول: مفهوم التأويل في اللغة ونصوص الشرع

رأينا فيما سلف كيف اتخذت الفرق الإسلامية ـ سواء كانت فكرية أو سياسية ـ التأويل مطية لها للوصول إلى أغراضها، وقد أسفر عن هذا الخلاف ظهور مدارس فكرية شتى، أصبح لها التأثير المعتبر في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للمسلمين. فقد حاول كثير من الفرق استعمال التأويل كسلاح يشهرونه في وجه الفرق التي يعتقدون ضلالها، لاختلاف وجهة كل فريق في فهم معاني التأويل، فكل أخذ بوجه من الأوجه، حتى إنهم ليصلون في مواقفهم من الآخرين إلى درجة التكفير ووصم البعض بالضلال لتمسكه من المعنى بوجه دون وجه.

كل ذلك يرجع إلى أن من طبيعة اللغة العربية أنها أداة تواصل مَرِنة جدًا تحتوي على معان كثيرة وأوجه عديدة، خاصة إذا كانت أمام نصوص باللغة العربية كما قال الإمام الشافعي (رحمه الله): «...ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لايذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه»[1].

ولذا نستطيع القول بأن «التأويل، في الحقيقة، هو من أوسع أبواب الاستدلال العقلي، وتحليل النصوص الدينية في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو أداة مهمة في أيدي المجتهدين تعين على الكشف عن روح النص المساير لظروف العصر وملابساته من جهة، واستثمار الأحكام في مظانها من جهة أخرى، في حدود الدلالات اللغوية»[2].

وبذا رأينا لزاما علينا ذكر تعريف التأويل ومعانيه المختلفة في هذا المبحث الآتي حتى يكون الطريق واضحا والمعاني بينة فيما يلي من أجزاء هذا البحث.

---

[1] **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، ج١/ص: ٤٢، دراسة وتحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (ب،ت).

[2] **تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الإندلسي قراءة في مضمون النظرية الظاهرية وتطبيقاتها في الخطاب الديني**، د/نعمان بوقرة، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، ص: ٢٢١، ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد ١٩، العدد: السابع والخمسون، يونيو، ٢٠٠٤م، الكويت.

أولا: معاني التأويل في اللغة:

وردت للتأويل في كتب اللغة استعمالات كثيرة، وأهم المعاني اللغوية للتأويل كما جاءت نبينها فيما يلي:

التأويل بمعنى الرجوع والملجأ:

التأويل: من أوّل يُؤوِّل تأويلاً؛ أي رجع وعاد[1]. قال يعقوب بن السكيت: يقال "أَوَّلَ الحُكْمَ إلى أَهْلِه"؛ أي أرجَعه ورَدّه إليهم. قال الأعشى: أُؤَوِّلُ الحُكْمَ إلى أَهلِهِ[2]، وأَوَّلَ اللّهُ عليكَ ضالَّتَكَ: رَدَّ ورَجَعَ[3]، وفي لسان العرب لابن منظور: " أول" الأَوْلُ: الرجوع، آل الشيءُ يَؤُول أَولاً ومآلاً: رَجَع، وأَوَّل إليه الشيءَ رَجَعَه، وأُلْتُ عن الشيء ارتددت[4]، وآل الرجلُ عن الشيء: إذا ارتدّ عنه[5]، والمَوْئل: الملجأ؛ من وَأَلْت وكذلك المآل من أُلت، والرجل يؤول من مَآلة بوزن مَعالة قال:

لا يستطيع مآلا من حبائله * طير السماء ولا عُصْم الذُّرَى الوَدِق[6].

وإلَة الرجل: أهل بيته الذين يَئل إليهم، أي يلجأ إليهم[7]، المآل في هذا الموضع الملجأ والمحْتَرَز[8].

التأويل بمعنى الجمع والإصلاح:

ومعناه الجمع والإصلاح، ومنه: أُلْت الشيء: جمعته وأصلحته، فكأن "التأويل" جمع معانٍ مُشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أَوِّل الله عليك أمرك؛ أي جمعه. وإذا دعوا عليه قالوا: لا أول الله عليك شملك[9]؛ أي لا جمعه الله عليك.

---

(1) تهذيب اللغة، أبومنصور محمد بن أحمد الأزهري، ج١٥/ص:٤٥٨، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دارالكاتب العربي، ١٩٦٧م، القاهرة ـ مصر.

(2) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، ج١/ ص:١٥٩، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان.

(3) تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، ج٢٨/ص:٣٢، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية،١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، الكويت.

(4) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور "الإفريقي المصري"، ج١١/ص:٣٢، دار صادر، الطبعة الثالثة،١٤١٤هـ، لبنان ـ بيروت.

(5) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري، ج٢/ص:٢٤٦، تعليق ووضع الهوامش والفهارس إبراهيم شمس الدين،دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى،١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥م، بيروت ـ لبنان.

(6) كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج٨/ ص:٣٥٨، تحقيق: د.مهدي المخزومي، ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

(7) تهذيب اللغة، أبومنصور محمد بن أحمد الأزهري ، ج١٥/ ص:٤٦٠.

(8) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج٨/ ص: ٣٥٩.

(9) تهذيب اللغة، أبومنصور محمد بن أحمد الأزهري، ج١٥/ ص:٤٥٨.

التأويل بمعنى العاقبة:

ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبتُهُ وما يؤُولُ إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾سورةالأعراف/٥٣، يقول: ما يَؤُول إليه في وقت بعثهم ونشورهم، وقال الأعشى:

على أنَّها كانَتْ تأوّلُ حُبّها * تأوّلُ رِبعِيِّ السِّقابِ فأصحبا

يريد مرجعَه وعاقبتَه. وذلك مِنْ آل يَؤُولُ[1]. وقيل معناه: لم يأْتهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة، ودليل هذا قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾سورة يونس/٣٩[2].

التأويل بمعنى التفسير:

والتَّأْويل كذلك يأتي بمعنى التفسير، أي ما يَؤُولُ إليه الشيء. وقد أَوَّلْتُهُ وتأَوَّلْتُه، تأوّلاً بمعنىً[3]. وقال الليث: التأوّل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه[4]. وسئل أَبو العباس أَحمد بن يحيى عن التأْويل، فقال: التأْويل والمعنى والتفسير واحد[5]. وأوّلَ الكَلامَ تَأْويلاً وتَأَوَّلَه: دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ وفَسَّرَهُ[6]. قال أبو عبيدة: «تأول حبها أي تفسيره ومرجعه أي أن حبها»[7].

التأويل بمعنى السياسة والإصلاح:

والإيالة بمعنى السِّياسةُ هي من هذا الباب؛ لأن مرجعَ الرّعيةِ إلى راعيها. قال الأصمعي: آلَ الرَّجلُ رعِيَّتَه يَؤُولُها إذا أَحْسَنَ سياستَها. قال الراجز: «يَؤُولُها أَوَّلُ ذي سِياس»[8]. وأُلْتُ القومَ أوولهم أَوْلاً: إذا أحسنت سياستَهم. ومثل من أمثالهم: قد أُلْنا و إيلَ علينا؛ أي: سُسنا وساسنا

---

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج١/ص: ١٦٢.

(2) لسان العرب، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج١١/ص:٣٣.

(3) الصحاح في اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري، ج٤/ص:١٦٢٧، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، لبنان - بيروت.

(4) تهذيب اللغة، أبومنصور محمد بن أحمد الأزهري، ج٥/ ص :٢٠٧، وانظر أيضًا المحيط في اللغة، كافي الكفاة الصاحب إسماعيل بن عباد، ج٢/ ص:٤٦٨، تحقيق الشيخ حسن آل ياسين، الطبعة الأولى،١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م،

(5) لسان العرب، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج١١/ ص:٣٣.

(6) القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ج١/ ص:٩٦٣، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة،١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، بيروت - لبنان.

(7) لسان العرب، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج١١/ص:٣٤.

(8) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس بن زكريا، ج١/ ص:١٦٠.

غيرُنا[1]. وهو من الإصلاح؛ قاله أبو العباس المبرد: «أصله من الإصلاح، يقال: آله يؤوله أولا، إذا أصلحه»[2]. وألْتُهُ أي أَصلحته[3]. وأَلْت الشيء: جمعتُه وأصلحتُه[4].

التأويل بمعنى التدبير والتقدير:

ومنه تدبير الكلام وتقديره، قال ابن منظور: «وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله: دَبَّره وقدَّره...»[5].

هذه هي المعاني الأساسية التي وجدتها في بطون معاجم اللغة العربية للفظ التأويل وهو تأصيل مهم يساعدنا على فهم المقصود الاصطلاحي لهذا اللفظ، خاصة مع كلمة "التأويل"، لقد رأينا تستعمل في الشيء وضده، كما قال ابن فارس في كتابه معجم مقاييس اللغة: «"أول" الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه»[6].

وإذا كانت طبيعة لفظ التأويل أنه ذو معان عديدة، فإن المعنى المقصود منه يتجلى حسب الموقع أو السياق الذي يستعمل فيه. وهذا يعني أن حصر معانيه في معنيين، قد لا يكون دقيقًا؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن عملية التأويل مبنية على أمرين:

١ ـ مبنى الكلمة ذات الدلالة أو المعاني.

٢ـ إيقاع هذا المعنى في واقع الأمر، ويكون موافقا لإرادة المتكلم، وعملية التأويل دائما في المعنى.

والملفت للنظر في أهم معنيين للفظ التأويل "الرجوع والبيان" هو أن الرجوع في أكثر استعماله كان في الأمور المحسوسة التي تتبعها الحركة، أعني الصيرورة من حال إلى حال. وأما البيان فيكون في المعاني التي تتبعها الحركة الذهنية. وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على أن طبيعة التأويل مبنية على الحركة والتفاعل؛ لأن الكلمة أعني "التأويل" قد شملت مجالات متعددة من حياة الإنسان كما لاحظنا من خلال الأسطر السابقة.

---

(1) **جمهرة اللغة**، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري، ج ٢ / ص: ١١٣.

(2) **الكامل**، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، ج٣/ص: ١٠٩، تحقيق: د.محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

(3) **معجم مقاييس اللغة**، بن فارس بن زكريا، ج١/ص: ١٦٠.

(4) **تهذيب اللغة**، أبومنصور محمد بن أحمد الأزهري، ج٥/ص: ٢٠٧.

(5) **لسان العرب**، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج١١/ ص: ٣٣، **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد مرتضى الحسيني الزّبيدي، ج٢٨/ص: ٣٢، **والقاموس المحيط**، الفيروزآبادي، ج١/ ص: ٩٦٣.

(6) **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، ج١/ص: ١٥٨.

ثانيا: معانى التاويل في القرآن الكريم والسنة الصحيحة:

أ. في القرآن الكريم:

وردت كلمة " تأويل" في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، مرادًا بها المعاني التالية:

١. تعبير الرؤيا "تفسير الأحلام":

قال الله (تعالى) رواية عن نبيه يعقوب (عليه السلام): ﴿ وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ سورة يوسف/٦.

قال الإمام الطبري في قوله (تعالى): ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾: «ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديثُ الناس، عما يرونه في منامهم. وذلك تعبير الرؤيا»[١]. وقال الرازي: « المراد منه تعبير الرؤيا؛ سماه تأويلاً لأنه يؤول أمره إلى ما رآه في المنام؛ يعني تأويل أحاديث الناس فيما يرونه في منامهم»[٢]. وقال الزمخشري: « والأحاديث: الرؤيا؛ لأنّ الرؤيا إما حديث نفس أو ملك أو شيطان، وتأويلها عبارتها وتفسيرها،... ويجوز أن يراد بتأويل الأحاديث معاني كتب الله وسنن الأنبياء، وما غمض واشتبه على الناس من أغراضها ومقاصدها، يفسرها لهم ويشرحها ويدلهم على مودعات حكمها»[٣].

وقد ورد لفظ التأويل في السورة الكريمة؛ أي سورة يوسف ثماني مرات كلها على هذا المعنى؛ أي تعبير الرؤيا، فكلمة "التأويل" في سياق هذه الآيات الكريمة تعني تعبير الرؤيا، أما كلمة "الأحاديث" فالمراد بها ـ هنا ـ « يصح أن يكون جمع حديث بمعنى الشيء الحادث، فتأويل الأحاديث: إرجاع الحوادث إلى عللها وأسبابها بإدراك حقائقها على التمام ... ويصح أن يكون الأحاديث جمع حديث بمعنى الخبر المتحدث به، ... سميت أحاديث لأن المرائي يتحدث بها الراؤون...»[٤]. وعلى هذا المعنى الثاني حملها معجم ألفاظ القرآن الكريم إذ يقول: «الأحاديث: الرؤيا والأحلام؛ لأن النفس تتحدث بها في منامها: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ

---

(1) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج١٥/ص: ٥٦٠، تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة ـ مصر، ب ـ ت، وانظر أيضًا المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، ج٣/ ص: ٢٢٠، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان، وانظر: فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ج٣/ ص: ١٠.

(2) التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج١٨/ص: ٩١ ـ ٩٢.

(3) الكشاف، جار الله الزمخشري، ج٣/ص: ٢٥٦.

(4) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ج١٢/ص: ٢١٦، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، تونس.

الأَحَادِيثِ﴾ سورة يوسف/١٠١»[1]، فإن تعبير الرؤيا كانت من الأسباب التي بلغ بها ما بلغ من التمكن.

٢. بيان سبب إيقاع الفعل:

كما جاء في قصة موسى وصاحبه، و ذلك في آيتين من سورة الكهف، هما: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ سورة الكهف /٧٨، ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ سورة الكهف/٨٢، وهي في الموضعين تعطي معنى واحدا، هو بيان سبب إيقاع الفعل. يقول الطبري: « هذا الذي ذكرت لك من الأسباب التي من أجلها فعلت الأفعال التي استنكرتها مني، ﴿تأويل﴾ يقول: ما تئول إليه وترجع الأفعال التي لم تسطع على ترك مسألتك إياي عنها، وإنكارك لها صبرا»[2]؛ لأن التأويل رجوع الشيء إلى مآله[3].

نجد هنا أن موسى (عليه السلام) لم يمتلك نفسه صبرًا، فأوّل له الخضر (عليه السلام) ما خفي عليه من أسباب ما فعل، وبذلك يكون موسى"عليه السلام"، قد انتقل من مستوى من معرفة تستند إلى الظاهر الى معرفة الدافع، وهذا هو معنى التأويل هنا؛ أي: الربط ما بين العمل وأسبابه الخفية، أو إعادة العمل أو الحدث إلى الملابسات التي سبقته وسوغته.

٣. العاقبة والجزاء:

جاء لفظ التأويل في صيغتين متقاربتين سورتي النساء والإسراء في الآيتين التاليتين: قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ سورة النساء/٥٩، وقوله (تعالى): ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ سورة الإسراء/٣٥. ﴿وأحسن تأويلا"﴾ يعني: وأحمد مَوْئلا ومغبّة، وأجمل عاقبة[4]. وقال مجاهد: وأحسن جزاء. وهو قريب[5]. وقال الرازي: « أي ذلك الذي أمرتكم به في هذه الآية خير لكم وأحسن عاقبة لكم؛ لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته»[6].

---

(1) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ج١/ص: ٢٧٣، الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، القاهرة - مصر.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج١٥/ص: ٣٦٧

(3) فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ج٣/ص: ٤١٨.

(4) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٧/ص: ١٨٧.

(5) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء ابن كثير، ج٤/ص: ١٣٧، تحقيق: مجموعة من المحققين، الطبعة الأولى، مؤسسة القرطبة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، جيزة - مصر.

(6) التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج١٠/ص: ١٥٧.

الآيتان تصفان ما تأمران به، من طاعة اللّه والرسول، ورد النزاعات إليهما، وإيفاء الكيل والوزن بالقسطاس المستقيم بأنه ﴿خير وأحسن تأويلا﴾، «وقد يكون التنازع في الأمور الدنيوية أكثر، والرجوع فيه إلى كتاب الله ورسوله في حياته وسنته من بعده، يكون مآله الوفاق والسلامة من البغضاء...»[1]، ويقول سيد قطب: « والخطاب هنا هو خطاب عملي تنظيمي، يندرج في العمل الإسلامي الاجتماعي العام، والذي يعمل على إقامة مجتمع يكون قوام الطاعة الكلية فيه للنظام، وإلى الالتزام والانضباط الشامل تحت قانونه، وذلك خير لكم ... وأحسن مآلاً في الدنيا، وأحسن مآلاً في الآخرة، كذلك ... يحقق خير الدنيا وحسن مآل الفرد والجماعة في هذه الحياة القريبة»[2].

٤. التحقق:

قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ سورة الأعراف/٥٣، و قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ سورة يونس/٣٩.

يقول أبو جعفر في قوله (تعالى): ﴿ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾ إلا ما يؤول إليه أمرهم، من ورودهم على عذاب الله، وصِلِيِّهم جحيمه. وعن قتادة: أي ثوابه وعاقبته. وعن مجاهد: أي جزاؤه. وعن السدي: عواقبه، مثل وقعة بدر، والقيامة[3]. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ﴾ أي: ما وُعِدَ من العذاب والنكال والجنة والنار. قاله مجاهد وغير واحد. وقال مالك: ثوابه... ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ أي: يوم القيامة، قاله ابن عباس[4]. وقال السدي: «... والمراد هل ينتظر هؤلاء الكفار إلا مآل الحال في هذا الدين وما دعوا إليه وما صدوهم عنه وهم يعتقدون مآله جميلاً لهم؟ ... فالتأويل على هذا مأخوذ من آل يؤول، وقال الخطابي: أولت الشيء رددته إلى أوله، فاللفظة مأخوذة من الأَوْل، حكاه النقاش. قال القاضي أبو محمد: وقد قيل أولت معناه: طلبت أول الوجوه والمعاني»[5]. ﴿ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾ إلاّ عاقبة أمره وما يؤول إليه من تبين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد[6]، فسر ابن عباس تأويله هنا بتصديق وعده ووعيده؛ أي يوم يظهر صدق ما أخبر به من أمر الآخرة.

---

(1) تفسير القرآن الحكيم"الشهير بتفسير المنار"، محمد رشيد بن علي رضا، ج٣/ ص:١٧٣، دار المنار، الطبعة الثالثة،١٣٦٧هـ - مصر.

(2) في ظلال القرآن، سيد قطب،٢/ص:٦٩٢، دار الشروق، الطبعة الثانية والثلاثون،١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، القاهرة - مصر.

(3) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج١٠/ص:٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢.

(4) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج٦/ص: ٣١٨.

(5) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، ج٢/ص:٤٧٤.

(6) الكشاف، جار الله الزمخشري، ج٢/ص: ٤٤٩.

وإذا ما نظرنا فيما تضمنت هاتان الآيتان في سورتي الأعراف ويونس من معاني التأويل، مقارنة بما جاء في سورتي يوسف والكهف، نجده واحدا، وهو تحقيق وقوع المخبر به، إلاّ أن حال الأفراد تختلف في كلتا المجموعتين، حيث نجد الأفراد في سورتي يوسف والكهف يخيم عليهم الحيرة ويبحثون عن وجه الحق والمعرفة، في حين أن حال الأفراد في سورتي الأعراف ويونس عكس ذلك، حيث كذبوا بالحق قبل أن يعرفوا ما يؤول إليه من صدق ما اشتمل عليه، أي« أنهم كذبوا به على البديهة قبل التدبر ومعرفة التأويل،تقليدًا للآباء، وكذبوه بعد التدبر،تمردًا وعنادًا»[1]، قال الرازي: «يدل على أن من كان غير عارف بالتأويلات وقع في الكفر والبدعة؛ لأن ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما تكون (لأجله) متعارضة، فإذا لم يعرف الإنسان وجه التأويل فيها وقع في قلبه أن هذا الكتاب ليس بحق، أما إذا عرف وجه التأويل طبق التنزيل على التأويل، فيصير ذلك نوراً على نور يهدي الله لنوره من يشاء»[2].

ومما ينبغي ملاحظته أيضًا أن معاني كلمة "التأويل" في الآيات الكريمة السالف ذكرها، بعيد كل البعد عن تفسير معنى الكلام أو صرفه عن ظاهره؛ أي أن التأويل فيها ليس بمعنى التفسير والبيان، ولا بمعنى شرح الكلام، وكذلك ليس بمعنى صرفه عن معناه الحقيقي الأول إلى معناه الثاني المجازي، كما اتفق عليه أهل علم الكلام والفقه وأصوله في تعريف مصطلح التأويل في استعمالاتهم، ولكنه يرجع المعنى هنا إلى أحد المعاني اللغوية "للتأويل"، وهو الرجوع إلى الحقيقة الواقعية المخفية معرفتها، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن لفظ التأويل« لم يرد ... إلا بمعنى الأمر العملي، الذي يقع في المآل تصديقا لخبر أو رؤيا أو لعمل غامض يقصد به شيء في المستقبل»[3].

5. تفسير المتشابه:

كان هذا في الآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿ هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ سورة آل عمران/٧.

عن السدي:﴿ وابتغاء تأويله﴾، أرادوا أن يعلموا تأويلَ القرآن ـ وهو عواقبه[4]، قال أبو جعفر: يعني (جل ثناؤه) بذلك: وما يعلم وقتَ قيام الساعة، وانقضاء مدة أجل محمد وأمته، وما هو

---

(1) الكشاف، جار الله الزمخشري، ج٣/ص: ١٣٧- ١٣٨.

(2) التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج١٧/ص: ١٠٣.

(3) تفسير القرآن الحكيم"الشهير بتفسير المنار"، محمد رشيد بن علي رضا، ج٣/ص: ١٧٤.

(4) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٥/ص: ٢١٥.

TH 9280

كائن، إلا الله، دونَ منْ سواه من البشر الذين أمِّلوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة[1].

وقال الشوكاني: « التأويل يكون بمعنى التفسير؛ كقولهم: تأويل هذه الكلمة على كذا: أي تفسيرها، ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه. واشتقاقه من آل الأمر إلى كذا يؤول إليه: أي صار، وأولته تأويلا: أي صيرته. وهذه الجملة حالية: أي يتبعون المتشابه لابتغاء تأويله، والحال أن ما يعلم تأويله إلا الله»[2]. واعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم؟ وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون؟[3].

وإذا ما أردنا فهم معنى التأويل في هذه الآية الكريمة، يجب علينا استحضار عنصرين أساسين، أحدهما: الظروف والملابسات أو سبب نزول الآية. وثانيهما: سياق الآية الكريمة.

ويقول أهل التفسير: إن سبب نزول هذه الآية هو: أن وفد "نجران" النصارى لما حاجوا النبي ﷺ في المسيح (عليه السلام) « قالوا: أليست أنه كلمة اللّه وروح منه؟ فقال: بلى، فقالوا: حسبنا»[4].

ونحن نلاحظ من هذا الكلام أن الذي أخذته عليهم الآية الكريمة، حين وصفتهم بأنهم بغاة الفتنة والتأويل، هو أنهم أولوا "**كلمة اللّه وروح منه** "، وفق مرادهم، وعلى ما يتناسب مع معتقداتهم، إذًا فالتأويل الذي كان سبب نزول الآية هو المطابقة بين "روح اللّه" و "كلمة من اللّه"، والحقيقة الخارجية المزعومة هي أن المسيح ابن اللّه، ومن ثم نرى أنهم حرفوا مقصود الآية، مستندين في هذا التحريف على معنى التشابه اللغوي في "كلمة اللّه" و"روح من اللّه"، ولذلك ردَّ الله عليهم قائلا: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ سورة آل عمران/٥٩. ولذلك لا يُحتمل أن يراد بالتأويل هنا التفسير والبيان ولا وقوع المخبَر به، ولكن ربما يراد به التصريف؛ أي أنهم صرفوا حقيقة إنسانية عيسى (عليه السلام) إلى حقيقة ألوهية الله.

ونرى مما سبق أنه يمكن القول بأن استعمال القرآن الكريم لكلمة التأويل في سياقاتها ومواقعها المختلفة، قد وافق ما جاء على ألسنة فصحاء العرب الأقحاح، وهذا مما يدل على أن القرآن عربي مبين، وأنه نزل من رب العالمين﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾سورة الشعراء/١٩٥، «فاتخذ من دلالات اللغة

---

(1) **جامع البيان في تأويل القرآن**، ممحمد بن جرير الطبري، ج٥/ص: ٢١٧.

(2) **فتح القدير**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ج١/ص: ٥٢٨.

(3) **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي، ج٧/ص: ١٩٠.

(4) **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، ج٦/ص: ١٨٦، ١٨٧، **والتفسير الكبير**، فخر الدين الرازي، ج٧/ص: ١٨٧.

وخصائصها في البيان أداة وأسلوبا للتعبير عن معانيه»[1]. وأيضا يدل هذا على أن مصطلح التأويل قد استعمل في القرآن استعمالاً لغويا. وإذا كانت استعمالات لفظ التأويل في المعاجم توحي بالحركية كما أشرت إليه سابقاً، فنرى أن استعماله في القرآن يأتي غالبًا على وجه الخفاء أو الغموض، فعندما نأتي إلى الآيات المتعلقة بتأويل الأحلام والرؤى نراها تتعلق بالظواهر النفسية؛ أي أنها تنبئ عن التعبيرات التي يفسرها المؤول، وقد تختلف عن ما يشعر به صاحب الرؤيا. وكذلك الحوادث التي وقعت على غير المألوف تحتاج إلى الكشف عن الأسباب والدوافع كما في قصة موسى والخضر (عليهما السلام)، «فالتأويل هنا بيان حقيقة الباعث على فعل ما فعله الخضر (عليه السلام) لا بيان حقيقة الأفعال التي شاهدها موسى (عليه السلام)، وأدرك حقيقتها؛ لكنه لم يدرك لماذا فعلها الخضر، حتى بين له سبب كل فعل، ومسوغ القيام به، وإنما يرجع بالأفعال إلى معرفة أسبابها، وإذا عرف السبب بطل العجب»[2]، وأخيرًا فإن الأمور المتشابهة أوضح من أن يُحتاج إلى بيانها، وكذلك تحديد المرجع الحق، ومثله تفسير ما يتطلب التفسير.

وخلاصة القول هي: أن التأويل في المصطلح القرآني لا يكون إلاّ لما فيه غموض غالبا يفتقر إلى التفسير. فالتأويل القرآني يعني التفسير، ولكن لما فيه غموض.

وإذا نظرنا إلى بيان وإيضاح تفسير هذا الغموض، نجد من خلال هذه الآيات أن دلالة التأويل و معانيه في القرآن الكريم تأتي على أمرين:

الأول: معرفة ما في الغيب، أي معرفة عواقب الأمور، وهذا ينقسم إلى قسمين: الغيب الأقصى، والغيب الأدنى:

أ ـ أمّا الغيب الأقصى فهو الذي تفرد الله تعالى بعلمه لايشاركه فيه أحد لا ملك مقرب ولا نبي مرسل، و نعني بهذا الغيب الأقصى أمثال معرفة متى قيام الساعة، فلم يعط الله علم هذا لأحد، قال تعالى:﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لاَ تَأْتِيكُمْ إِلاَّ بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ سورة الأعراف/١٨٧، وفي حديث جبريل الطويل الذي يسأل فيه النبي ﷺ عن

---

[1] مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للانحراف، د.محمد سالم أبو عاصي، ص:٥، دار البصائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، القاهرة ـ مصر.

[2] مسائل التوحيد عند الشيعة الاثنا عشرية دراسة مقارنة، د: مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي الحسني، ص٣٩٩، طباعة المكتبة القدوسية، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، لاهور ـ باكستان.

الإيمان والإسلام والإحسان، والرسول يجيبه عن كل ما سأله عنه إلا موعد قيام الساعة، فقد نفى أنه يعرفه[1].

ب ـ أمّا الغيب الأدنى فالمقصود به معرفة عواقب الأمور وهو في مقدور بعض الخلق، ولكن ليس هذا الباب مفتوحاً إلاّ لمن ارتضاه الله من عباده الصالحين، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا، عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا، إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ سورة الجن/ ٢٥ـ ٢٦ـ٢٧، وهذا ما رأيناه في تأويلات الأحلام التي وردت في سورة يوسف، فكلها تقريبا تدور حول المستقبليات، وقد جاءت نتائجها صدقا كما أخبر بها نبي الله يوسف (عليه السلام)، علماً بأن هذه التنبؤات بالمستقبل كانت معجزة لصدق نبوته؛ لهذا جاء على لسانه الاعتراف بفضل الله عليه، قال الله تعالى رواية عن نبيه يوسف (عليه السلام): ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ سورة يوسف /١٠١.

الثاني: والتأويل كذلك يأتي بمعنى تطبيق أمر مطلوب واقعي في الدنيا، أو بعبارة أخرى؛ إخراج الأمر من حال القوة إلى حال الفعل.

ب: التأويل في السنة الصحيحة وأقوال السلف:

ومن القرآن ننتقل إلى السنة الشريفة وأقوال بعض الصحابة والتابعين، فمما جاء من استعمال كلمة "تأويل" في الحديث الشريف ما جاء على واحد من المعاني التالية:

١. التأويل بمعنى التفسير:

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ وضع يده على كتفي، أو على منكبي ـ شك سعيد ـ ثم قال: « اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»[2]. وعن أبي سعيد (رضي الله عنه) قال: « كنا مع رسول الله ﷺ، فانقطعت نعله، فتخلف علي يخصفها، فمشى قليلا ثم قال: إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله. فاستشرف لها القوم وفيهم أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما) قال

---

[1] أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، ج١/ص: ٣٧، ٣٨، ، و أخرج أيضًا الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي ﷺ له، ج١/ص: ١٩.

[2] رواه الإمام أحمد في مسنده، في باب مسند بنى هاشم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي ﷺ، ج٤/ص: ٢٢٥، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي على شرط مسلم رجاله ثقات رجال الشيخين، غير عبد الله بن عثمان فمن رجال مسلم.

أبو بكر: أنا هو؟ قال: لا. قال عمر: أنا هو؟ قال: لا. ولكن خاصف النعل عليا، فأتيناه فبشرناه، فلم يرفع به رأسه، كأنه قد كان سمعه من رسول الله ﷺ »[1].

وقد كان فأجرى الله على يد علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ما أجرى من قتاله أهل التأويل الذين ذكرهم في كتابه، فعن أبي الطفيل أن ابن الكواء سأل عليا (رضي الله عنه) عن قول الله (جل وعز): ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ سورة الكهف/١٠٤، قال: هم أهل حروراء؛ قال أبو جعفر: وهم الذين قاتلهم علي على تأويل القرآن[2]، وذلك «أن الحرورية لما خرجت مع علي (رضي الله عنه) قالوا: لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، قال علي: كلمة حق أريد بها باطل، إن رسول الله ﷺ وصف أناسا إني لأعرف صفتهم في هؤلاء الذين يقولون الحق بألسنتهم لا يجاوز هذا منهم - وأومأ إلى حلقه - من أبغض خلق الله (عز وجل) إليه»[3]. وكان ابن عمر يرى الخوارج شرار خلق الله، وقال: إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين. وقال أيوب السختياني: إن الخوارج اختلفوا في الإسلام، واجتمعوا على السيف[4].

٢. التأويل بمعنى تعبير الرؤيا أو تفسير الأحلام:

وعن أبي سعيد الخدري قال: « قال رسول الله ﷺ: بينا أنا نائم رأيت الناس يُعْرَضون عَلَيَّ وعليهم قمص؛ منها ما يبلغ الثدي، ومنها ما دون ذلك، وعرض عليَّ عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره؛ قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: الدين»[5]. قال المهلب: أصل عبارته (عليه الصلاة السلام) للقميص بالعلم في كتاب الله في قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ سورة المدثر/٤، يريد صلاح

---

(1) المستدرك على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص، في كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ذكر إسلام أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث ٤٦٢١، ج٢/ص: ١٣٢، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه، قال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، لبنان - بيروت.

(2) شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بالطحاوي، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ، من قوله: «إن منكم من يقاتل الناس على تأويل القرآن كما قاتلتهم على تنزيله»، ج١٠/ص: ٢٤١، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٤٩٤ م، بيروت - لبنان.

(3) انظر: المصدر السابق، ج١٠/ص: ٢٥٤،

(4) شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، كتاب قتال أهل البغي، باب قتال الخوارج والملحدين، ج١٠/ص: ٢٣٣، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، بيروت - لبنان.

(5) رواه الإمام البخاري في صحيحه واللفظ له، في كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، ج١/ص: ١٣، ١٤، رواه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر (رضي الله عنه)، ج٤/ص: ١٨٥٩، بطريق آخر وزاد فيه: " قالوا ماذا أولت ذلك يا رسول الله ﷺ قال: الدين".

العمل[1]. وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « بينما أنا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب، فأهمني شأنهما، فأوحي إلي في المنام أن انْفُخْهُما، فنفختهما فطارا، فأولتهما كذابين يخرجان بعدي، فكان أحدهما العنسي والآخر مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة»[2].

ف« قوله: من ذهب: للتأكيد؛ لأن السوار لا يكون إلا من ذهب، وتأويل نفخهما أنهما قتلا بريحه، وذلك دليل على اضمحلال أمرهما، ودل تأويل السوارين بلفظهما على مَلِكين؛ لأن الأساورة هم الملوك، وأحدهما الأسود العنسي صاحب صنعاء»[3]. والآخر مسيلمة صاحب اليمامة، والاثنان ادعيا النبوة. «قال المهلب: هذه الرؤيا ليست على وجهها، وإنما هي من ضرب المثل، وإنما أول النبي ﷺ السوارين بالكذابين؛ لأن الكذب وضع الشيء في غير موضعه، فلما رأى في ذراعيه سوارين من ذهب وليسا من لبسه؛ لأنهما من حلية النساء، عرف أنه سيظهر من يدعي ما ليس له. وأيضا ففي كونهما من ذهب، والذهب منهي عن لبسه، دليل على الكذب، وأيضا فالذهب مشتق من الذهاب، فعلم أنه شيء يذهب عنه...»[4].

٣. التأويل بمعنى التحريف أو التفسير على وجه غير مقبول:

وهو قريب في عمومه من الأول للتأويل فعن عقبة بن عامر الجهني قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هلاك أمتي في الكتاب واللبن قالوا: يا رسول الله ما الكتاب واللبن؟ قال: يتعلمون القرآن فيتأولونه على غير ما أنزل الله عز وجل، ويحبون اللبن فيدعون الجماعات والجمع ويبدون»[5]. وعن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري قال: «قال رسول الله ﷺ: يرث هذا العلم من كل خَلَفٍ عُدُولُه، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين»[6].

---

(1) شرح صحيح البخارى، ابن بطال، كتاب التعبير، باب القميص في المنام، ج٩/ص: ٥٣٠، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

(2) صحيح البخارى، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ج٤/ص: ٢٠٣.

(3) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني الحنفي، ج١٦/ص: ٢١٠، ٢١١، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، بيروت - لبنان.

(4) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ج١٢/ص: ٤٢١.

(5) قال شعيب الأرنؤوط: «إسناده حسنان، أبو عبد الرحمن - وهو عبد الله بن يزيد المقرئ الثقة سماعه من ابن لهيعة قبل احتراق كتبه، ومن فوق ابن لهيعة ثقات، أبو قبيل: هو حيي بن هانئ، وأبو الخير: هو مرثد بن عبد الله اليزني». مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ج٢٨/ص: ٦٣٢.

(6) سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر البيهقي، كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث فيقول كفوا عن حديثه، ج١٠/ص: ٣٥٣، ٣٥٤، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، بيروت - لبنان.

تحريف الغالين: أي المبتدعين الذين يتجاوزون في كتاب الله وسنة رسوله المعنى المراد، فيحرفونه عن جهته. وانتحال المبطلين: الانتحال ادعاء المنتحل الشيء لنفسه، كادعاء شعر غيره أو قوله لنفسه، أو خلط ملة بملة. وتأويل الجاهلين: أي معنى القرآن والحديث إلى ما ليس بصواب، والتهاون وترك المأمور به بتأويل ضعيف. ومعنى الحديث: أي يحمون الشريعة ومتون الروايات من تحريف غلاة الدين، والأسانيد من القلب والانتحال، والمتشابه من تأويل الزائغين. والنحلة هو التشبه بالباطل[1].

٤. التأويل بمعنى التبرير:

عن ابن عباس أن قدامة بن مظعون شرب الخمر بالبحرين فشُهد عليه، ثم سُئِل فأقرَّ أنه شربه، فقال له عمر بن الخطاب: ما حملك على ذلك؟ فقال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ سورة المائدة/٩٣، وأنا منهم؛ أي من المهاجرين الأولين ومن أهل بدر وأهل أحد. فقال للقوم: أجيبوا الرجل! فسكتوا، فقال لابن عباس: أجب. فقال: إنما أنزلها عذرا لمن شربها من الماضين قبل أن تحرم: وأنزل ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ سورة المائدة/٩٠، حجة على الباقين، ثم سأل من عنده عن الحد فيها فقال علي بن أبي طالب: إنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، فاجلدوه ثمانين[2].

ولم يذكر عنه أنه شرب الخمر؛ إنما شرب شيئا فأسكره، فيحتمل أن يكون شرب قليلا من النبيذ متأولا، فخرج به إلى السكر، أو شرب ما لا يظنه يسكر فسكر. على أنه قد ذكر في هذا الحديث تأويل له عجيب؛ فإنه قال لعمر: لو شربْتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدني. قال: ولم؟ قال لأن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ سورة المائدة/٩٣، فقال عمر: أخطأت التأويل، إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله. وفي الجملة لا ينبغي أن نظن بالصحابة أنهم تعمدوا الحرام أصلا[3].

---

(1) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد،القاري، ج١/ص:٤٦٣، تحقيق:الشيخ جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان.

(2) سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، كتاب الحد في الخمر، إقامة الحد على من شرب الخمر على التأويل، ج٣/ص:٢٥٣، ٢٥٤، تحقيق:د.عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

(3) كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، ج١/ص:١١٩، تحقيق:علي حسين البواب، دار الوطن،١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م،الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

٥. التأويل على سبيل الاستنباط والتفقه:

عن عروة عن عائشة أن الصلاة أول ما فرضت ركعتين، فأُقِرَّت صلاة السفر، وأتمت صلاة الحضر. قال الزهرى: فقلت لعروة: ما بال عائشة تتم فى السفر؟ قال: إنها تأولت كما تأول عثمان[١].

الصلاة ركعتين معناه فرضت ركعتين لمن أراد الاقتصار عليهما، فزيد في صلاة الحضر ركعتان على سبيل التحتيم، وأقرت صلاة السفر على جواز الاقتصار، وثبتت دلائل جواز الإتمام، فوجب المصير إليها والجمع بين دلائل الشرع[٢].

واختلف العلماء في تأويل عثمان وعائشة (رضي الله عنهما)، فالصحيح الذي عليه المحققون أنهما رأيا القصر في السفر جائزا والإتمام جائزا، فأخذا بأحد الجائزين، وهو الإتمام[٣]. وفعل عائشة (رضي الله تعالى عنها) من تمام القصر في السفر اجتهادٌ منها، تأولت بأن الرخصة للمشقة، فقالت: (وأنا لا يشق عليّ)، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فتأولت أنه إذا انتفت المشقة انتفت الرخصة، ولا حاجة للأخذ بها. وكما قال عروة: (تأولت كما تأول عثمان)، فتأويل عثمان (رضي الله عنه) كان لقول النبي ﷺ: «إذا تزوج المسافر في بلد فليتم صلاته»[٤].

---

(1) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، ١ج/ص: ٤٧٨.

(2) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى النووي، ج٥/ص: ٢٧٢، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، القاهرة - مصر.

(3) انظر: المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى النووي، ج٥/ص: ٢٧٢، ٢٧٣.

(4) انظر: شرح بلوغ المرام، عطية بن محمد سالم، رقم الدرس، ٩٢/ص: ٥، دروس صوتية مفرغة ضمن المكتبة الشاملة الإصدار الرسمي الأول، http://www.islamweb.net.

المبحث الثاني: مصطلح التاويل وتاريخه

لعله قد تبيّن لنا بعد استقراء موارد التأويل واستعمالاته في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة، أن معاني التأويل فيهما تطابق ما رود في معاجم العربية مع الفرق بين طبيعتيهما كما أشرنا من قبل، وعلى هذا يمكن اعتبار هذا مرحلتين؛ أي أن اللغة هي المرحلة الأولى، وفي حين أن نصوص الشريعة تعتبر المرحلة الثانية والتالي لها؛ إذن من الطبيعي أن يكون التأويل بمعناه الاصطلاحي هي المرحلة الثالثة.

يذهب الدكتور محمد السيد الجليند إلى ترجيح أن يكون معنى التأويل المحدث قد جاء من جهة فرق الشيعة والباطنية؛ إذ كانت تستعمل كثيرا لفظ الظاهر في مقابل الباطن حتى أطلقوا في كتبهم " أن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً". وهذا المفهوم لم يبق منحصرا في هذه الدوائر، بل تسرّب إلى كتب المتصوفة كالغزالي وغيره[1]، وكأن الدكتور علي سامي النشار يعارض هذه الفكرة؛ إذ يرى« أن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان، فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل، فوصلت مشوهة ناقصة»[2].

تعريفات التاويل عند الأصوليين:

إن من يطالع التعريفات الاصطلاحية لمفهوم التأويل يرى أن أقدم التعريفات المعروفة لنا للتأويل هو الذي نسبه السيوطي إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٠هـ) ويقول فيه: « التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»[3]. وهذا التعريف يعتبر محاولة مبكرة في تعريف مصطلح للتأويل.

أما أبو محمد ابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦) وهو من أعيان علماء المائة الخامسة، فالتأويل عنده « نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر»[4].

وعند أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ): «التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»[1].

---

(1) انظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، د: محمد السيد الجليند، ص: ٤٨، الهيئة العامة لشئون المطابع الإسلامية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، القاهر - مصر.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د: علي سامي النشار، ج١/ص٣٢٨، دار المعارف، الطبعة التاسعة، القاهرة - مصر، (ب.ت).

(3) الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، ج٦/ص: ٢٢٦٢، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ج١/ص: ٤٢، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، (ب.ت).

وقد عرفه السرخسي الحنفي (ت: ٤٨٣هـ) بأنه: «تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، أو هو ما تصير إليه عاقبة المراد المشترك بواسطة الرأي»[٢].

ثم يأتي أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) فيعرف التأويل بأنه: «عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل التأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[٣].

أما ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) فقد عرف التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية؛ من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[٤]. وتعريف ابن رشد يشبه إلى حد كبير تعريف الغزالي في إلحاق التأويل بالمجاز، وإن كان ابن رشد قد اشترط عدم الإخلال بما هو معتاد في لغة العرب من التجوّز، فقد نبه الغزالي إلى وجود دليل يرجع غير الظاهر في اللفظ.

وعرفه ابن الجوزي (ت: ٥٩٧) وهو من فقهاء الحنابلة بأنه: « نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[٥]. وقريب من هذا التعريف بل يكاد يطابق ما ذكره ابن الأثير(٦٠٦هـ)، وهو من المشتغلين بعلوم الحديث،في تعريف التأويل[٦].

أما الرازي (٦٠٦هـ) فيعرف التأويل بأنه: «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال»[٧]. ويظهر من هذا التعريف أن التأويل لا يستعمل إلا إذا أصبح

---

(1) **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ج١/٥١١، تحقيق: د.عبدالعظيم الديب، الطبعة الأولى،١٣٩٩هـ، طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، قطر.

(2) **أصول السرخسي**، محمد بن أحمد السرخسي، ج١/ص: ١٢٧،دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى،١٤١٤ هـ -١٩٩٣ م، بيروت - لبنان.

(3) **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٩٦، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، بيروت - لبنان.

(4) **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، أبو الوليد بن رشد،ص: ٩٧، تحقيق: د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، بيروت - لبنان.

(5) **غريب الحديث**، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ج١/ ص٣٧، تحقيق: د.عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى،١٩٨٥، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(6) يقول ابن الأثير: «المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن موضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ». **النهاية في غريب الحديث والأثر**، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري،ا لمعروف بابن الأثير،ج١/ ص: ١٩٢، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية،١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، بيروت - لبنان.

(7) **أساس التقديس**، الإمام فخر الدين الرازي، ص: ٢٣٥، تحقيق: د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية،١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، القاهرة - مصر.

المعنى الظاهر لا يمكن قبوله، وعندئذ تصبح الحاجة ماسة إلى التأويل. ومن المعروف عند الرازي أن الدليل القاطع هو الدليل العقلي، ولا يمكن أن يكون الدليل النقلي قاطعا بذاته.

وقال سيف الدين الآمدي الأشعري (٦٣١هـ) :« التأويل من حيث هو تأويل، مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له»[١].

ملاحظات على هذه التعريفات:

أ ـ اتفق هؤلاء العلماء على أن التأويل هو نقل للفظ عن ظاهره إلى ما يخالفه، وذلك المخالف للظاهر قد يكون مجازا، أو مشتركا. واتفقوا أيضًا في اعتبار التأويل خلاف الأصل، ولذلك لا بد أن يسانده دليل يجعل دلالته أقوى من دلالة الظاهر، ويوجب صرفه عنه إلى غيره .

ب ـ أن بعضهم أطلقوا تعريف التأويل على كل صرف للمعنى عن ظاهره، في حين قيده بعضهم بأن يقترن به دليل يقتضي صيرورة المرجوح راجحا.

ج ـ وهذه المعاني التي ذُكرت هنا تُشير إلى أن التأويل لا يخرج عن المعنى المحتمل للفظ، بحيث لا يتعارض مع المعنى اللغوي الأصلي، ولعل هذا الشرط هو الذي ميز بين تأويلات المتكلمين وغيرهم.

د ـ إن هذا الاصطلاح الذي نجد أول تعريف له عند أبي منصور الماتريدي لم يظهر إلا متأخرًا نسبيا، في مرحلة نضجت فيها العلوم الإسلامية، ووضعت المصطلحات لها، وذلك بعد احتكاك المسلمين بغيرهم، ولكن مع هذا وجد ذيوعاً وانتشاراً بين الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، حيث استعملوه على أوسع نطاق، حتى أصبح هو المتبادر إلى الذهن عند سماع لفظة "التأويل"[٢].

هـ ـ ومن الملاحظ أيضًا أن أغلب التعريفات نسبت إلى الفقهاء، وما ذلك إلا لارتباط الكلام «بعلمي الفقه وأصوله في بداية الأمر؛ بحيث يعتمد المتكلمون على الفقهاء والأصوليين، ويستعيرون منهم في غالب الأحيان صيغ الاستدلال وأساليبه، وطرق الجدل وآدابه، وإن كان المتكلمون يعتبرون علمهم رئيس العلوم الشرعية، أو العلم الأعلى بينها»[٣]. وإن كان قد وافق أصحاب علم الكلام إخوانهم الأصوليين في استعمال التأويل كمنهج للوصول إلى قصد الشارع، إلا أن مجاليْهما مختلفان،

---

(1) **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين علي بن محمد الآمدي، ج٣/ ص:٦٦، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(2) **في مقدمة قانون التأويل**، الإمام القاضي أبي بكر مجمد بن عبد الله بن العربي، ص: ٢٣٤، دارسة وتحقيق: محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدّة ـ المملكة العربية السعودية، (ب،ت).

(3) **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، د.حسن محمود الشافعي، ص: ١٧٤.

فالفقه وأصوله يعتمد على الأحكام العملية ذات الصلة بحياتنا ويمكن لنا أن نحكم عليها، وأما علم الكلام أو علم أصول الدين فيعتمد على دراسة القضايا العقدية، ومن هنا جاءت خطورة التأويل الكلامي؛ لأنه لا يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله ـ تعالى ـ وما يتصل بها من صفات أو أفعال[1].

هل عرف الصحابة والتابعون التاويل بمعناه الاصطلاحي؟

وإضافة إلى ما سبق ثمت وجهة نظر أخرى في التعريف الاصطلاحي للتأويل، وهي ما سأعرضه فيما يلي:

يرى ابن تيمية أن لفظ التأويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات، وهذا الاشتراك هو منشأ الشبهة عند بعض المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة[2]؛ وذلك لما ظنوا أن لفظ التأويل في القرآن والحديث...أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾، فقد عرَّف هؤلاء التأويل بقولهم: «***هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يَقْترن به***... وتخصيص لفظ التأويل ـ كما يقول ابن تيمية ـ بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين، كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى...»[3].

وأمّا فهم ابن تيمية للتأويل عند السلف فينحصر في معنيين:

١ ـ تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربين أو مترادفين، وهذا هو الذي عناه مجاهد من أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ... ونحو ذلك. ومرادهما التفسير.

٢ ـ هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

---

(1) **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، د.حسن محمود الشافعي، ص:١٧٦.

(2) **الإكليل في المتشابه والتأويل**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص:٢٧، تحقيق: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية ـ مصر (ب .ت)، **ومجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٣/ص:٢٨٨، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية ـ المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، (ب،ط).

(3) **درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص:١٤.

وهو يرى أن هنالك بونا بين هذين المعنيين؛ فالمعنى الأول هو: «من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، له الوجود الذهني واللفظي والرسمي...». وأما الثاني فهو: «من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار...» [1].

هذه هي معاني التأويل عند شيخ الإسلام ابن تيمية، بين ما هو مقبول و ما هو مرفوض، وقد توصل إليها بعد استقراء جميع الآيات القرآنية التي استعملت كلمة التأويل، والذي فهمه كذلك من أحاديث الرسول ﷺ ومن أقوال السلف، وليس هناك اختلاف بين ما ورد في القرآن الكريم وفيما جاء في استعمال العرب لهذه الكلمة؛ يقول محمد السليماني: «معنى التأويل في القرآن الكريم لا يختلف عن معناه في اللغة، غير أن هذا لا يبدو واضحا تمام الوضوح إلاّ باستقراء الآيات الكريمة التي ورد فيها لفظ التأويل ومن أقوال السلف في تفسير هذا اللفظ» [2]. ويبدو أنه قد كان الغرض من هذا نفي أولية العقل على النقل وأسبقيته عليه، وإثبات عدم التعارض بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح، وقد انتهج هذا النهج بعد شيخ الإسلام ابن تيمية خلق كثير،منهم تلميذه ابن قيم الجوزية وغيره [3].

ولا يخفى على أحد هذه الجهود المبذولة في وضع هذه القاعدة، والتي بناها صاحبها على الكتاب والسنة كما تبين له، وجعلها مقياسا لما يُقبل ويُرفض من الأقوال، ولحسم جذور الخلافات، الذي كان سببا في نشوب العراك الفكري بين الفرق الإسلامية. ومن المعلوم أن ابن تيمية عاش في فترة ازدحمت فيها الأفكار بعضها مع بعض، ولا يخفى على الناظر حسن نوايا الشيخ، وغيرته على الإسلام وهو يرد على مخالفيه. ولكن مع هذا كله يمكن أخذ بعض الملاحظات على تعريف الشيخ للتأويل.

ومما يمكن قوله تعليقا على ما ذهب إليه الشيخ أولا: قوله بأن ظهور التأويل كمصطح بهذا المعنى "صرف اللفظ..." كان متأخرًا، واعتماده على هذا في رفضه التأويل، مع أنه ليست هنالك علاقة ضرورية بين نشأة الفكرة وما تحمل معها من مصطلحات، وبين ظهور هذه المصطلحات، وقد تنشأ الفكرة وتأخذ دورها في العمل من قبل أن يُخترع لها مصطلح، وقد تتأخر، وهذا شأن مصطلح التأويل.

---

(1) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد ابن تيمية، ج١٣/ص: ٢٨٩، ٢٨٨.

(2) **في مقد مة قانون التأويل**، الإمام القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي، ص: ٢٣٤، **وانظر أيضًا: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل**، محمد السيد الجليند، ص: ١٦٢.

(3) **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، مؤلف الأصل: ابن قيم الجوزية، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس، ص: ٢٠ ـ ٢٣، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، القاهرة ـ مصر.

وعندما نتتبع استعمالات التأويل، نجد أنه قد اسْتُعمل بهذا المعنى تطبيقيا منذ القرن الأول الهجري، وعلى أيدي بعض الصحابة أنفسهم، وعلى أيدي الذين استدل بهم شيخ الإسلام، مثل الإمام الشافعي والإمام الطبري وغيرهما.

ولا أحد يعترض على علاقة التأويل بالاجتهاد الفقهي، ف«الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية...»[1]، وإذا ما تتبعنا هذا الاجتهاد بالرأي، نجد «... أن الصحابة كانوا يختلفون في اجتهادهم وآرائهم»[2]، وهذا الاختلاف في الآراء، لا يتأتى لو أخذوا كلهم بدلالة ظاهر اللفظ فقط، وهذا غير ممكن لأنه لا يكون إلا في القطعيات، ولأن ذلك نابع من طبيعة اللغة العربية واحتمال ألفاظها للمعاني المتعددة. إذن فتعدد المعنى هو سبب الاختلاف الفقهي بين الصحابة (رضوان الله عليهم)، وهو سبب أيضًا لحمل اللفظ على معنى من المعاني المحتملة من أحد الطرفين المختلفين، ولا يكون ذلك إلاّ بدليل.

ومن أمثلة ذلك: القول في تأويل قول الله ـ تعالى ـ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ سورة البقرة/٢٨؛ فيقول الإمام الطبري: «فأما وجه تأويل من تأول قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾؛ أي لم تكونوا شيئا، فإنه ذهب إلى نحو قول العرب للشيء الدارس والأمر الخامل الذكر: هذا شيء ميت،وهذا أمر ميت ـ يراد بوصفه بالموت: خمول ذكره، ودروس أثره من الناس، وكذلك يقال في ضد ذلك وخلافه: هذا أمر حي، وذكر حي ـ يراد بوصفه بذلك أنه نابه متعالم في الناس ... يقول الإمام الطبري: وأولى ما ذكرنا ـ من الأقوال التي بيَّنَّا ـ بتأويل قول الله جل ذكره: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ الآية، القول الذي ذكرناه عن ابن مسعود وعن ابن عباس: من أن معنى قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ أمواتَ الذكر، خمولا في أصلاب آبائكم نطفًا...»[3].

وهذا صرف صريح للفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر، وقيمة هذا الكلام أنه وارد عن اثنين من خيرة أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا الصرف هو المسمى عند البلاغيين مجازا، وهو استعارة تصريحية[4]. فالتأويل المجازي إذن معروف من عهد الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان.

---

(1) **التمهيد لتاريخ الفلسفة**، مصطفى عبد الرازق،ص:١٢٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة ـ مصر،(ب،ت).

(2) **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، ص:٢٤١.

(3) **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، ج١/ص:٤١٨،.

(4) يقول جار الله الزمخشري: « ويجوز أن يكون استعارة لاجتماعهما في أن لا روح ولا إحساس».**الكشاف**، جار الله الزمخشري، ج١/ص:٢٤٩.

وأمّا الاستدلال بأن الإمام الطبري يقول في تفسيره: "القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية"، وجعل التأويل مرادفا للتفسير لهذا، وإن كان حقا ووجيها، إلا أن المتتبع لتفسيره لبعض الآيات يتيقن أنه يريد بذلك أحد معنيي التأويل، والذي يعني التفسير والبيان، إلا أنه لا ينفي، ولا يستبعد، ولا ينكر وجود التأويل بمعنى مغاير لمعنى التفسير، بل نراه يؤصل القاعدة التي يعتبرها من الأسس التي من خلالها يفهم معاني المفردات والجمل لمن أراد أن يتأول القرآن الكريم تأويلا صحيحا، يقول الإمام: «ولا يجوز أن يحمل تأويل القرآن إلا على الأظهر الأكثر من الكلام المستعمل في ألسن العرب، دون الأقل، ما وجد إلى ذلك سبيل، ولم تضطرنا حاجة إلى ***صرف ذلك إلى أنه بمعنى واحد***، فيحتاج له إلى طلب المخرج بالخفي من الكلام والمعاني»[1].

وهذا النص فيه ما يدل دلالة واضحة على وجود المعنى الثالث، الذي يمكن إضافته إلى المعنيين الأوليين للتأويل عند شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي ينكر وجوده إنكارًا شديدًا، ويؤكد عدم استعمال السلف له، وهو" نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر"، بل نرى الإمام الطبري قام بتطبيق هذه القاعدة على آيات الذكر الحكيم في الناحيتين الفقهية والكلامية.

ومن أمثلة هذا الفقهية بيانه لقوله تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ سورة النساء/٢٣.

يقول الإمام الطبري (رحمه الله تعالى): «اختلف أهل التأويل في معنى قوله تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ . فقال بعضهم: معنى"الدخول" في هذا الموضع: الجماعُ، روي ذلك عن ابن عباس قوله: "مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ"، والدخول النكاح. وقال آخرون: "الدخول" في هذا الموضع: هو التَّجريد، حدثنا القاسم قال: حدثنا الحسين قال، حدثني حجاج قال، قال ابن جريج، قلت لعطاء: قوله: ﴿اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾، ما"الدّخول بهن"؟ قال: أن تُهْدَى إليه فيكشف ويَعْتسّ، ويجلس بين رجليها...»[2].

وإذا لاحظنا نرى أن كلا المعنيين محتمل للفظ "الدخول" في هذا الموضع، وكان أرجح القولين عند الإمام الطبري ما قاله ابن عباس، فقال: «وأولى القولين عندي بالصواب في تأويل ذلك، ما قاله ابن عباس، من أنّ معنى: "الدخول" الجماع والنكاح؛ لأن ذلك لا يخلو معناه من أحد أمرين: إما أن يكون على الظاهر المتعارَف من معاني"الدخول" في الناس، وهو الوصول إليها بالخلوة بها ـ أو يكون بمعنى الجماع، وفي إجماع الجميع على أن خلوة الرجل بامرأته لايحرِّم عليه ابنتها إذا طلّقها قبل مَسيسها

---

[1] جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٦/ص: ٣٦٥.

[2] المصدر السابق، ج٨/ص: ١٤٧ ـ ١٤٨.

ومُباشرتها، أو قبل النَّظر إلى فرجها بالشهوة، ما يدلُّ على أن معنى ذلك هو الوصول إليها بالجماع»[1].

ومما يستنتج من هذا أن بعض الصحابة كانوا يصرفون اللفظ عن معناه المتبادر إلى الذهن إلى المعنى المجازي، إذ عدل كلا الصحابيين عن المعنى الظاهر الحقيقي، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على جريان هذه العملية لدى المجتهدين من الصحابة بدون الاصطلاح المتعارف عليه، وعلاوة على ذلك نرى الإمام الطبري يستعمل أسلوب الجدل الذي عند كل من الأصوليين والمتكلمين في ترجيحه أحد القولين علي الآخر، وكل هذا يؤكد أنه قد يتأخر استعمال المصطلح عن توظيف معناه، وقد تنشأ عملية ومعها مصطلحها، وهذا وذلك ليست مشكلة ولكن المشكة، هي إنكار وجود الشيء الموجود.

وإذا ما نظرنا إلى الرسالة للإمام الشافعي نلمح منها ما يشعرنا أنه قعَّد قاعدة للتأويل، وتركها لمن يأتي بعده، وكأنه «ربط التأويل بالنص، وبلغته، وبالعقل الذي يتدبر الأمر فيه، ويتضح ذلك من خلال كلامه عن البيان»[2]، يقول الإمام: « فإنما خاطب اللهُ بكتابه العربَ بلسانها، على ما تَعْرِفُ مِن معانيها، وكان مما تعرفُ من معانيها اتّساعُ لسانها، وأنَّ فِطْرَتَه أنْ يُخاطِبَ بالشيء منه عامًّا ظاهِرًا يُراد به العام الظاهر، ويُسْتغنى بأوّل هذا منه عن آخِرِه، وعامًا ظاهرًا يراد به العام، ويَدْخُلُه الخاصُّ، فيُسْتَدلُّ على هذا ببَعْض ما خُوطِبَ به فيه، وعامًا ظاهرًا يُراد به الخاص، وظاهرًا يُعْرَف في سِياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظَاهره ـ فكلُّ هذا موجود عِلْمُهُ في أولِ الكلام أوْ وَسَطِهِ أو آخِرَه»[3].

والذي يُفهم من هذا النص أن الإمام يريد أن ينبهنا على خصائص اللغة العربية وأساليبها في الأداء، وأنه ينبغي أن يُفهم كلام الله في هذه الحدود؛ لأن اللغة هي وعاء الفكر، واللافت للنظر أيضًا أنه ذكر أنواع التأويل الفقهي هنا من تخصيص اللفظ العام وتقييد المطلق[4]، وفي نفس الوقت لم ينس أن يشير إلى وجود المجاز في اللغة الذي هو محور التأويل بقوله: "**وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره**"، فهذه العبارة تعتبر قاعدة كلية تندرج تحتها كل صور المجاز وغير المجاز مما يتحتم فيه الصرف عن الظاهر لمقتض يقتضي هذا الصرف[5]، وقد ذهب الشافعية إلى أن اللفظ يكون مجازا إذا

---

(1) **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، ج٨/ص:١٤٨.

(2) **التصور اللُّغوي عند علماء أصول الفقه**، د.السيد عبد الغفار، ص:١١٧ ـ ١١٨، دار المعرفة الجامعية،١٩٩٦، الإسكندرية ـ مصر،(ب ـ ط).

(3) **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، ج١/ص:٥١ ـ ٥٢.

(4) **انظر: أصول الفقه**، محمد أبو زهرة، ص:١٣٧، دار الفكر العربي،(ب ـ ت).

(5) **المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع**، د.عبد العظيم المطعني، ج٢/ص:٦٦٦ ـ ٦٦٧، مكتبة وهبة، القاهرة ـ مصر،(ب،ت).

تعذر حمله على الحقيقة، فتكون دلالة اللفظ على معناه المجازي دلالة ضرورية في أضيق الحدود[1]، كما ذهبوا أيضًا إلى جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي، ويدخل فيه المعنى الحقيقي، فلا يوجد ما يمنع، وهذا الذي نفى الإمام الشوكاني (رحمه الله) فيه الخلاف، فقال: « ولا خلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى المجازي يندرج تحته المعنى الحقيقي، وهو الذي يسمونه عموم المجاز»[2].

وفي تطبيق هذه القاعدة التي سبق نقلها عن الإمام الشافعي، استشهد بقوله تعالى: ﴿ وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ سورة الأعراف/١٦٣، دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون، وقوله تعالى: ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ،فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ﴾ سورة الأنبياء/١١، ١٢، وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم البأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين[3].

فحرص الإمام الشافعي على ذكر قرينة التجوز المانعة عن إرادة الظاهر، وهو فسق بالعدوان و إحساس البأس؛ لأنه «قد لا تكفي اللفظة في الدلالة على المقصود، وإنما تحتاج إلى السياق كله لاستجلاء المعنى المراد...»[4]، فقد دَل استخدام لفظ القرية في الآيات على أهل القرية، فجاء انتقال الدلالة هنا انتقالا مَجازيا، والذي يعرف عند البلاغيين بأنها مجازٌ علاقتُه المحلية، وفيها ذكَر سبحانه وتعالى القريةَ، وأراد أهل القرى، والمجاز بهذا المعنى «هو انتقال اللفظ إلى غير ما وضع له؛ لوجود علاقة بين محل الحقيقة ومحل المجاز، وهو مجاز لغوي أو عُرفي أو شرعي»[5].

---

(1) **المحصول في علم الأصول**، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ج١/ص: ٣٣٣ ـ ٣٣٦، وج٤/ص: ٣٥٥، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة،(ب،ط ،ت)، **انظر: الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن،ج١/ص: ٥٣، **وانظر أيضًا البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ج٢/ص: ٢٢٥، الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية،١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، الكويت.

(2) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، محمد بن علي الشوكاني، ج١/ص: ١٦٠ ـ ١٦١، تحقيق أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(3) **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، ج١/ص: ٦٢ ـ ٦٣.

(4) **التصور اللُّغوي عند علماء أصول الفقه**، د.السيد عبد الغفار، ص: ٢١.

(5) **المصدر السابق**، ص: ١٠٥.

ويلاحظ أن فكرة الانتقال في الدلالة من معنى إلى معنى باللفظ الواحد، كانت موجودة في ذهن الإمام الشافعي، وهذا الإحساس بتعدد الدلالات للفظ الواحد واختلافها من سياق إلى سياق، كان موجودا أيضًا عند الصحابي الجليل علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) حين قال لابن عباس (رضي الله عنهم): "إن القرآن حمال أوجه"، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على وجود فكرة المجاز الذي يعني صرف اللفظ عن معناه الحقيقي المتبادر إلى الذهن إلى معنى آخر، عند السلف الصالح، وإن لم تكن المصطلحات العلمية في تلك الفترة قد وضعت، وحتى الإمام الشافعي الذي يُعتبر من أوائل الذين كان لديهم اهتمام باللغة العربية وبيان ارتباطها بدلالتها، لم يصل إلى التقسيمات والحدود التي عُرفت لمصطلح التأويل فيما بعد.

هذه الأطراف التي جمعناها من أقوال بعض الصحابة، ومن بعض كتب الذين استدل بهم شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، يدل دلالة واضحة على أن التأويل لم يكن من صنيع العصر المتأخر وحده، بل هو عملية معرفية متراكمة عبر العصور، وفي ذلك يقول الآمدي: «إذا عُرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به، إذا تحقق بشروطه ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير»[1]، و يدل أيضًا على أن القول بصرف اللفظ عن معناه إلى المعنى المجازي، الذي وُجد عند الأصوليين والمتكلمين ـ لم يكن قولا مبتدعا ولا منهجا من عند أنفسهم، ولكنهم سلكوا بهذا مسلك جماعات كثيرة من السلف الصالح الذين قالوا بالتأويل وأخذوا به ـ كما مرّ معنا ـ وهذا أيضًا يدلّ قطعا على سُنّية هذا المنهج وأصالته وشرعيته. ولقد نقل العلماء تأويلات ثلة من أكابر السلف الصالح، منها على سبيل المثال: يقول الحافظ ابن حجر: «وأما الساق فجاء عن ابن عباس في قوله ـ تعالى ـ : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ سورة القلم/٤٢. قال: عن شدة من الأمر، والعرب تقول: قامت الحرب على ساق إذا اشتدت، ومنه:

قد سن أصحابك ضرب الأعناق * وقامت الحرب بنا على ساق»[2].

ونقل الزرقاني عن الإمام مالك "إمام دار الهجرة" أنه أوّل حديث: "ينزل ربنا"، بنزول رحمته وأمره أو ملائكته؛ كما يقال فعل الملك كذا أي أتباعه بأمره، كما ذكر ذلك "الزرقاني" في شرحه على "موطأ مالك"[3].

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، ج٣/ص: ٦٧.

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ج١٣/ص: ٤٢٨.

(3) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك وبهامشه سنن أبي داود، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، ج١/ص: ٣٨٤، طبع بالمطبعة الخيرية، (ب ـ ت).

وكل هذا مما يدل دلالة واضحة على أن ما أقام عليه شيخ الإسلام ابن تيمية قوله، كان مبنيا على شفا جرف هار، وكأنه أراد أن ينتقد على الأصوليين والمتكلمين بالأسلوب المعتاد بين النظار في إلزام الخصم انطلاقًا من مسلماته، مثلما فعل الإمام الغزالي حيث انتقد على الفلاسفة والباطنية الإسماعيلية بما يؤمنون به وبما لا يؤمنون، حتى يتبين فساد مذهبهم، إلا أنه ـ أي الغزالي ـ صرح بهذا المنهج.

ومما يلاحظ على شيخ الإسلام أيضًا في هذه المسألة أنه قصر نظره في ألفاظ التأويل على معانيه في المعاجم والقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة دون اعتبار العملية التطبيقية عند السلف، وكانت النتيجة هي تقريره أن التأويل بمعناه الاصطلاحي لا يمت بصلة إلى اللغة ولا القرآن ولا السنة النبوية، ولكنه لم يمكن النظر في التطبيقات العملية للذين سبقوه، ولم يدرك أنه لا يسوغ البحث عن كل مصطلح في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويكفينا دليلا مصطلحات علوم الحديث، إذ نجد جذورها متبعثرة في أقوال السلف وأعمالهم، وكذلك بقية العلوم الإسلامية. ولذلك يقال إن الإمام الشافعي جمع القواعد الفقهية، دون أن يكون هو واضعها أو مخترعها.

المبحث الثالث: العلاقة بين التأويل والتفسير

يبدو حتى الآن أن التأويل بمعنى "ترك الظاهر إلى غيره لدليل" كان معروفا منذ القرون الأولى للإسلام، إلا أن توظيف المصطلح في هذا المعنى بالتحديد لم يُعرَف إلا في القرن الثالث تقريبا؛ إذ كانت العلوم قد بدأت تستقر في صورتها ومصطلحاتها، وتتشكل مدارسها واتجاهاتها.

وقد امتاز مصطلح التفسير على "التأويل" بالوضوح والسهولة وعدم اختلاف الآراء فيه، وقد كان «السبب في اصطلاح بعضهم على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييزُ بين المنقول والمستنبط، ليحمل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط، تجويزًا له وازديادًا، وهذا من الفروع في الدين»[1].

ويدور التفسير في اللغة[2] حول معنيين: الكشف المادي المحسوس، والكشف المعنوي المعقول[3]، ويظهر من المقارنة مشاركة التفسير مع التأويل في معنى الكشف الذي يعني البيان، وهما يختلفان عند الاستعمال، فالتأويل يستعمل في المعاني المعقولة فقط، في حين التفسير يستعمل في كلا المعنيين المادي المحسوس والمعنوي المعقول.

وقد اختلف علماء "التفسير" في بيان الفرق بين التأويل والتفسير، ولعل منشأ الخلاف هو استعمال القرآن لكلمة "التأويل"، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب[4]. والجدير بنا هنا أن نوضح الفرق بين التأويل والتفسير عند العلماء، ولأهل العلم في ذلك أقوال:

فمن العلماء من ذهب إلى أنهما بمعنى واحد ... ومن هؤلاء "عبيدة معمر بن المثنى وابن الأعرابي" وطائفة معهما[5]. ونقل الفيروزآبادي عن ثعلب قوله: « التفسير والتأويل واحد أو هو كشف المراد عن المشكل...»[6]. وإلى هذا ذهب الجوهري في صحاحه، وهو من أئمة اللغة الثقات الأثبات

---

(1) **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، ج٢/ص: ١٧٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالث، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤، القاهرة - مصر.

(2) انظر: **القاموس المحيط**، الفيروزآبادي، ج١/ص: ١٠١٠، باب الراء فصل الفاء، **ولسان العرب**، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج٥/ص: ٥٥، **وتفسيرالبحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، ج١/ص: ١٢١، تحقيق: مجموعة المحققين، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، بيروت - لبنان، **ومعالم التنزيل**، محيي السنة البغوي، ج١/ص: ٤٦، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م، الرياض - المملكة العربية السعودية، **والبرهان في علوم القرآن**، بدر الدين الزركشي، ج٢/ص: ١٤٧.

(3) **التفسير والمفسرون**، د.محمد حسين الذهبي، ج١/ص: ١٢، مكتبة وهبة، الطبعة السابع، ٢٠٠٠م، القاهرة - مصر.

(4) **المصدر السابق**، ج١/ص: ١٦.

(5) **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ج٦/ص: ٢٢٦١، **ولسان العرب**، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج٥/ص: ٥٥.

(6) **القاموس المحيط**، الفيروزآبادي، ج١/ص: ١٠١٠، باب الراء فصل الفاء.

وابن منظور معه في لسان العرب، في مادة "أول" حيث يقولان: « التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأولا بمعنى»[1].

فالتأويل هو التفسير، ولا فرق بينهما حسب هذا الرأي، وهذا الاتجاه هو العام والشائع عند المتقدمين من علماء التفسير وعلى رأسهم الإمام الطبري الذي يقول: «وأما معنى"التأويل" في كلام العرب؛ فإنه التفسير والمرجع والمصير»[2]، ثم استشهد ببيت شعري يحكيه الجوهري عن الأعشى.

وإزاء هذه الأقوال المختلفة نرى بعض المفسرين والدارسين ـ سيما المتأخرين ـ قد مالوا إلى القول بالترادف بين التفسير والتأويل، وأنهما بمعنى واحد، ومنهم الدكتور حسن يونس عبيدو، فهو يقول: «لكنه يترجح عندي أن التفسير والتأويل مترادفان أو متقاربان، وأنهما يتواردان على معنى واحد هو "كشف المراد وبيان المعنى"، فالتفسير تأويل والتأويل تفسير، هذا من حيث دلالة اللفظين أو من حيث المراد والمقصود بكل منهما، وإن اختلفا في أصل المعنى أو في عرف المتأخرين، وعلى هذا المعنى يحمل قول الرسول ﷺ في دعائه لابن عباس (رضي الله عنهما): "اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل"، وعلى هذا: فما ذكره أبو عبيدة معمر بن المثنى"في معنى التأويل" ومن نحا نحوه هو الراجح عندي»[3].

ومنهم من فرق بينهما:

مثل الراغب الأصفهاني، فقد ذهب إلى أن الاختلاف بينهما بالعموم والخصوص المطلق، يعني يجعل التفسير أعم مطلقا، وهو يقول في هذا الصدد: «التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل: في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل: يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير: أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل، فالتفسير: إما أن يستعمل في غريب الألفاظ "كالبَحِيرة، والسائبة، والوَصِيلة"، أو في "وجيز يبُيّن ويُشرح"؛ كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ سورة المزمل/٢٠، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره إلا بمعرفتها؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ سورة

---

(1) الصحاح في اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري،ج١/ص:٢٧، وانظر: لسان العرب، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج١١/ص:٣٤.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٦/ص٢٠٤، ٢٠٥، انظر:الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، ج٤/ص:١٥، تحقيق:هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الطبعة:١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(3) دراسات ومباحث في تاريخ التفسير ومناهج المفسرين، د.حسن يونس عبيدو، ص:٧، مركز الكتاب للنشر،١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، مدينة نصر ـ مصر.

التوبة/٣٧، وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ سورة البقرة/١٨٩... وأما التأويل: فإنه يستعمل مرة عاما، ومرة خاصا، نحو "الكفر" المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري خاصة، و"الإيمان" المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة، وإما لفظ مشترك بين معان مختلفة، نحو لفظ "وجد" المستعمل في الجدة والوجد والوجود»[١].

وقال أبو طالب التغلبي: « التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا، كتفسير الصراط بالطريق، والصيب بالمطر. والتأويل: تفسير باطن اللفظ ... وإخبار عن حقيقة المراد، والتفسير: إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ سورةالفجر/١٤، تفسيره: أنه من الرصد، ويقال: رصدته، إذا رقبته، والمرصاد: مفعال منه. وتأويله: التحذير من التهاون بأمر الله، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه»[٢].

وقال البغوي: « التأويل: هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط . والتفسير: هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها»[٣]. وقيل: «التفسير: ما يتعلق بالرواية، والتأويل: ما يتعلق بالدراية»[٤]، إذن على هذا يعتبر في التفسير الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل، ومثل هذا القول ذهب إليه كل من الكافيجي في كتابه "التيسير في قواعد التفسير"[٥]، وبدر الدين الزركشي في كتابه "البرهان في علوم القرآن"[٦]، وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"[٧].

وقد رجح المرحوم الدكتور محمد حسين الذهبي والشيخ خالد عبد الرحمن العك هذا الرأي، وعلل الذهبي ذلك بقوله: إن «...التفسير معناه: الكشف والبيان. والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه، الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله ﷺ، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن

---

(1) **تفسير الراغب الأصفهاني ومقدمته**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ص:١١، تحقيق ودراسة:د.محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب ـ جامعة طنطا، الطبعة الأولى،١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩م، طنطا ـ مصر.

(2) **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي، ج٦/ص: ٢٢٦٢.

(3) **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، البغوي، ج١/ص: ٤٦.

(4) **أصول التفسير و قواعده**، الشيخ خالد عبد الرحمن العك،ص:٥٢، دار النفائس، الطبعة الثانية،١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.

(5) **التيسير في قواعد التفسير للكافيجي** (نقلا من مقدمة المحققين للكشاف عن حقائق غوامض وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لجار الله الزمخشري، ج١/ص: ٤٤).

(6) **انظر: البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، ج٢/ص: ١٥٠.

(7) **انظر: الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، ج٦/ص: ٢٢٦٤.

الكريم. وأما التأويل: فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل. والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك»[1].

وما نستطيع القول به في هذا الاختلاف هو أن لفظة "التفسير" لم ترد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، في سورة الفرقان، في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ سورة الفرقان/٣٣، في حين وردت كلمة "التأويل" أكثر من عشر مرات[2]، ولعل هذا يدل على اعتياد استعمال كلمة التأويل في عصر التنزيل أكثر من كلمة التفسير، ثم إن لفظ التأويل قد ورد في كثير من آياته على معان مختلفة، مع مسايرة هذه المعاني لما جاء في اللغة، وفي أوساط هذه المعاني شارك التفسير التأويل في بعض معانيه، مع احتفاظ كل بخصائصه.

ومن هنا نرى أن جذر المشكلة يرتكز على هذا المزج الذي وقع بين معنى التفسير والتأويل، ففي فهم السلف لم يكن هناك تفريق بين المعنيين؛ لأنهم لم يلتفتوا إلا إلى القدر المشترك من المعنى العام بين الكلمتين "التفسير والتأويل"، من غير ملاحظة الفروق الاصطلاحية بينهما؛ لأن اكتفاءهم بالقدر المشترك بينهما في المعنى هو الذي أدى بهم إلى القول بأن معنييهما مترادفان أو واحد، ولكن عند تتبع دوران هاتين الكلمتين في الأسلوب والسياق، نجد أن التفسير لا يكون إلا من باب تقريب المعنى والمفهوم إلى ذهن القارئ، و«بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة،... ويستعمل لغة في الكشف الحسي، وفي الكشف عن المعاني المعقولة،... وأما التأويل فهو بيان المعانى التى تُستفاد بطريق الإشارة»[3]. وفي المعاني المعقولة فقط، علاوة على ذلك، فإن مما لا يخفى « أن حركات الكلمات لها إيحاءاتها ومدلولاتها الخاصة بها، مما لا تؤديه ذات الكلمة حين تتغير حركاتها وسكناتها»[4].

ومما يؤكد ما قلنا، ما أورده الإمام أحمد بن حنبل في مسنده « عن البراء بن عازب قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله علمني عملا يدخلني الجنة فقال: لئن كنت أقصرت الْخُطْبَةَ لقد أَعْرَضْتَ المسألة، أعتق النسمة، وفك الرقبة، فقال: يا رسول الله أو ليستا بواحدة؟ قال: لا، إن

---

(1) التفسير والمفسرون، د.محمد حسين الذهبى، ج١/ص: ١٨، وانظر أيضًا أصول التفسير و قواعده، للشيخ خالد عبد الرحمن العك، ص: ٥٢.

(2) التأثير المسيحي في تفسير القرآن دراسة تحليلية مقارنة، د.مصطفي بوهندي، ص: ١٠، دار الصليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، بيروت ـ لبنان.

(3) التفسير والمفسرون، د.محمد حسين الذهبى، ج١/ص: ١٢ ـ ١٧.

(4) الفروق اللغوية وأثرها في القرآن الكريم، د.محمد بن عبد الرحمن بن صالح السياع ،ص: ١٧٣، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية. (فالنظرة إلى لفظة" حَمْلُ ـ حِمْلُ ـ فَرَحُ ـ فَرِحُ ـ أسد ـ أُسْد . فإذا كان معنى الكلمة الواحدة يتغير بتغير حركة الكلمة، فكيف إذا كان اللفظان متخلفان من حيث بنية اللفظ وتركيبه).

عتق النسمة أن تفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعين في عتقها...»[1]. ففي هذا الحديث دليل على وجود فرق دقيق بين الكلمتين المتقاربتي المعنى، وانفصال كل منهما عن الأخرى فيما يخصها، وإمكانية فوات إدراكِ الناس له، وأنه ينبغي أن تفهم معاني الألفاظ على حقيقتها، يقول الخطابي معلقاً على هذا الحديث: «فتأمل كيف رتب الكلامين، واقتضى من كل واحدة منهما أخص البيانين فيما وضع له من المعنى، وضمنه من المراد»[2].

ويبدو لي أن الفريق الثاني أدركوا هذه الفروق الدقيقة بينهما، وقالوا بأن التفسير هو عملية تعليل للظواهر وكشف للألفاظ بحيث يحقق دلالة اللفظ على المعنى المراد، وأما التأويل فهو ما لم يكن مجزوما به، وكان مرددا بين عدة أوجه، فيؤخذ على واحد منها بالقرينة على أساس فهم اللغة وإعمال الفكر والتدبر في السياق وفي الجملة، ويقول الدكتور عبد الحليم محمود: « إن التأويل أمر مظنون الاتفاق»[3]، وبهذا يقول أبو منصور الماتريدي: « التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله»[4]، وعلى هذا يكون التفسير تبيين المراد بدليل قطعي من الشارع نفسه، ولهذا لا يحتمل أن يراد غيره، وأما التأويل فهو تبين المراد، بدليل ظني وليس قطعيا في تعيين المراد ولهذا يحتمل أن يراد غيره.

والاختلاف بين المفسرين والأصوليين مشتعل في هذه القضية أكثر من غيرها، وما ذلك إلا لاختلاف وجهات نظر الفريقين إلى هاتين الكلمتين من خلال بحثهما في نصوص القرآن الكريم، فالمفسر ينظر إلى النصوص القرآنية من زاوية دلالتها على مراد الله، والفقيه ينظر إليها من حيث دلالتها وإمكانية وقوعها في الواقع، كما أشار ابن الجوزي إلى ذلك فقال: « اختلف العلماء: هل التفسير والتأويل بمعنى، أم يختلفان؟ ـ ثم قال ـ: فذهب قوم يميلون إلى العربية إلى أنهما بمعنى، وهذا قول جمهور المفسرين المتقدمين. وذهب قوم يميلون إلى الفقه إلى اختلافهما، فقالوا: التفسير: إخراج الشيء

---

(1) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ج٣٠/ص: ٦٠٠، وقال شعيب الأرنؤوط: «إسناده صحيح، رجاله ثقات». وانظر أيضًا: **المستدرك على الصحيحين، مع تعليقات الذهبي في التلخيص**، الحاكم النيسابوري، كتاب المكاتب رقم الحديث٢٨٦١، ج٢/ص: ٢٣٦، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، قال الذهبي: صحيح.

(2) **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، للرماني والخطابي والجرجاني، ص: ٣٤،٣٣، تحقيق: محمد خلف الله أحمد و د.محمد زغلول سلام، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ـ مصر،(ب، ت).

(3) **التفكير الفلسفي في الإسلام**، د عبد الحليم محمود، ص: ١٠٣، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ـ مصر.

(4) **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ج٦/ص: ٢٢٦٢.

من مقام الخفاء إلى مقام التجلي. والتأويل: نقل الكلام عن وضعه فيما يحتاج في إثباته إلى دليل"لـولاه" ما ترك ظاهر اللفظ، فهو مأخوذ من قولك: آل الشيء إلى كذا؛ أي: صار إليه»[1].

وفي النهاية، الذي يمكن القول به هو أن هناك فرقا بين هاتين الكلمتين من حيث البنية والدلالة، ومن حيث النتيجة العملية، ويرجع هذا إلى طبيعة اللغة العربية؛ لأن التفسير لا يعني أكثر من تقريب المعنى وتوضيحه بألفاظ أخرى لمن لا يفهم معنى الأولى لسبب أو لآخر، والتأويل تقريب للمعنى لا تحديد دقيق له.

---

(1) زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ج١/ص: ٤، تحقيق: مجموعة من المحققين، المكتبة الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، بيروت - لبنان.

المبحث الرابع: المحكم والمتشابه في القرآن الكريم

إن الكلام في التأويل عامة وبخاصة في التأويل الكلامي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بدراسة المحكم والتمشابه؛ وذلك لأن الكلام في أحدهما يلازمه الكلام في الآخر؛ ولذا قد يعتبر المحكم والمتشابه كأساس للتأويل؛ إذ وردت في بعض آيات القرآن الكريم والآحاديث الشريفة نصوص توهم بظاهرها مشابهة الله تعالى لخلقه، والتأويل قائم على صرف معاني هذه الظواهر المتبادرة منها إلى الذهن، ثم إذا أضفنا إلى ذلك أن الله صرح بأن القرآن الكريم ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ سورة آل عمران/٧، بدا أننا أمام قضية مختلف فيها وتستمد جذورها من القرآن الكريم. وقد احتدم الخلاف بين علماء الكلام في تحديد كل من المحكم والمتشابه إلى حد أن أصحاب المذاهب صاروا يدعون أن ما يوافق مذهبهم من آيات القرآن الكريم فهو من الآيات المحكمات، وأما الآيات التي يخالف ظاهرها مذهبهم فهي من المتشابه، وتحرير الكلام في هذا المقام يقتضي بيان معنى المحكم والمتشابه.

تعريف المحكم:

المحكم لغة: من الحَكْم وهو المنع، ويأتي بمعنى القضاء والعلم والفقه، وهو مصدر حكم يحكم، والمُحكم: الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب. والحكيم على وزن فعيل بمعنى مُفعَل، وأحكم فهو محكم، والكلمة ثلاثية مجردة، مكونة من الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم[1].

وإذا ما لاحظنا استعمال مادة حكم عند اللغويين ومشتقاتها مثل الحكمة أو الإحكام "بكسر الهمز" نجدها تدور حول معنيين أساسيين، وهما: المنع والإتقان، وأن هذين المعنيين الأساسيين لمادة حكم يمكن إرجاعهما إلى معنى واحد هو "المنع"؛ لأن إحكام الأمر إتقانه ومنعه عن الفساد، ومنع الناس عما لا ينبغي. والذي يظهر بالتأمل أن طبيعة هذه المادة هي القوة، وأن هذه القوة إما أن تكون حسية كمنع الدابة من الاضطراب والجري الشديد، « ويقال: حَكَمْتُ الدابّةَ وأحكمتها، فهي محكومة ومُحكَمة»[2]. وحكمت السفيه وأحكمته: إذا أخذت بيده. وإما أن تكون معنوية، وذلك كما جاء في الحديث: "إن من الشعر لحُكْما" أي إن في الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهى عنهما[3]،

---

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢/ص: ٩١، وانظر: كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج٣/ص: ٦٦ـ ٦٧، وتهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، ج٤/ص: ١١١، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، ج٥/ص: ١٩٠١ ـ ١٩٠٢، وتاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، ج٣١/ص: ٥١٣، والنهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المشهور بابن الأثير، ج١/ص: ٤١٨ـ ٤١٩.

(2) الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ج١/ص: ٧٦، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

(3) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ج١/ص: ٤١٩.

وعلى هذا تكون الحكمة هي التي تمنع صاحبها عما لا يليق، وإحكام الشيء هو إتقانه، فالمحكَم هو المتقَن.

تعريف المتشابه لغة:

مادة التشابه في استعمال اللغويين تدل على المشاركة في المماثلة والمشاكلة المؤدية إلى الالتباس غالبا، يقال: تشابها واشتبها؛ أي أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا، ويقال أمور مشتبهة ومشبِّهة على وزن معظمة أي مشكَلة، والشبهة بالضم الالتباس[1].

وبالتأمل في التعريف اللغوي للمتشابه يظهر أن هذه المادة تدور على أصل التماثل، والمشكلات من الأمور، والمشتبهات، وكذا ما يعرف بالشبهة، ويجمعها الاتفاق في معنى من معاني التماثل، حيث لا تشتبه الأمور إلا بوجود تماثل أو بعض تماثل بين المشبّه والمشبّه به، إما تماثل عام أو تماثل نسبي إضافي، وهو ما يكون متشابها على أحد دون أحد. يقول ابن قتيبة: « ثم قد يقال لكل ما غمض ودق: متشابه وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ألا ترى قد قيل للحروف المقطعة في أوائل السور: متشابه، وليس الشك فيها والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها والتباسها بها»[2].

ولكن يظهر للملاحظ أن أصل التماثل لايزال ملحوظا في كل ما يقال فيه متشابه، وإنما يكون القصور من الناظر في إدراك وجه التشابه، فالحروف المقطعة التي ذكرها ابن قتيبة مثلا وجه التشابه فيها: أنها حروف تشبه الحروف التي ننطق بها، فوقع الإشكال في معناها مع مشابهتها ما ننطق.

أنواع المحكم والمتشابه في القرآن الكريم:

ولقد وصف الله تعالى القرآن بأنه محكم، وبأنه متشابه، وبأن بعضه محكم وبعضه متشابه، من أمثلة ذلك:

الأول: قوله تعالى: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ سورة يونس /١، وقوله تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾سورة هود /١، فوصف القرآن بأنه محكم.

---

(1) **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، ج٣/ص:٢٤٣، **والصحاح في اللغة**، إسماعيل بن حماد الجوهري، ج٦/ص:٢٢٦٣، **والمفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهاني، باب الشين، ج١/ص:٣٣٦،٣٣٥، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى البَاز، مكتبة نزار مصطفى البَاز، مكة المكرمة ـ الرياض، المملكة العربية السعودية،(ب،ت)، **ولسان العرب**، ابن منظور "الإفريقي المصري"، ج١٣/ص:٥٠٥ ، ٥٠٦، **ومختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر الرازي، ص:٥٦٢، المطبعة الكلية، الطبعة الأولى،١٣٢٩هـ ، القاهرة ـ مصر، **والقاموس المحيط**، الفيروزآبادي، ج١/ص:١٢٤٧.

(2) **تأويل مشكل القرآن**، ابن قتيبة الدينوري، ص:٦٨، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية،١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م، بيروت ـ لبنان.

الثاني: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاء وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ سورة الزمر/٢٣، فقد وصف القرآن كله بأنه متشابه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ سورة آل عمران /٧، ووصف بعض آيات القرآن بالمتشابه، وبعضها بالمحكم. على ضوء ما سبق من آيات القرآن الكريم يتبين لنا أن القرآن منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه ومنه محكم ومتشابه.

فأما الإحكام الذي وصف به جميع القرآن هو:« كونه كلامًا حقًا فصيح الألفاظ صحيح المعاني، وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى، ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين»[(١)]، حيث يتضمن كمال الصدق في الأخبار وكمال الرشد والعدل في الأحكام، كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ سورة الأنعام /١١٥[(٢)]، لا يطرأ عليه اختلال، ولا يكون فيه تناقض أو مخالفة للواقع والحكمة أو شيء مما يخل بفصاحته وبلاغته[(٣)].

وأما التشابه الذي وصف به جميع القرآن فهو: تشابه القرآن في الكمال والإتقان والائتلاف، فلا يناقض بعضه بعضا في الأحكام، ولا يكذب بعضه بعضا في الأخبار، وجاء «مستوياً لا تناقض فيه ولا تدافع، بل يشبه بعضه بعضًا في وصف اللفظ ووثاقة البراهين وشرف المعاني، إذ هي اليقين في العقائد في الله تعالى وصفاته وأفعاله وشرعه»[(٤)]. ويقول الشيخ محمد علي الصابوني في الهامش على معاني القرآن الكريم لأبي جعفر النحاس، بأن أحسن ما قيل في معناه هو:« قول ابن عباس (رضي الله عنهما): إنه يشبه بعضه بعضا، ويصدّق بعضه بعضا، ولايختلف شيء منه؛ أي ليس فيه تناقض ولا اختلاف، تتشابه آياته في الفصاحة والبيان، والتناسق والإحكام، كما ذكره المصنف»[(٥)]. قال

---

(1) **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي، ج٧/ص: ١٨٠.

(2) **تقريب التدمرية**، محمد بن صالح العثيمين، ص: ٧٨، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، الدمام ـ المملكة العربية السعودية.

(3) **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، شهاب الدين محمود الألوسي، ج٦/ص: ١٩٠، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، بيروت ـ لبنان، وانظر أيضًا: **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، عبد الرحمن الثعالبي المالكي، ج٥/ص: ٨٨، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧، بيروت ـ لنبان.

(4) **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية الأندلسي، ج٥/ص: ٥٢٧.

(5) **معاني القرآن الكريم**، أبو جعفر النحاس، ج٦/ص: ١٦٨، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى ـ معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية.

البغوي: « في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ سورة الزمر/٢٣، يشبه بعضه بعضا في الحسن، ويصدق بعضه بعضا، ليس فيه تناقض ولا اختلاف»[١]. ويشبه بعضه بعضًا في الحسن، والإحكام، وصحة المعاني، وقوة المباني، وبلوغه إلى أعلى درجات البلاغة.

وأما وصف بعض القرآن بأنه محكم وبعضه بأنه متشابه، كما في آية سورة آل عمران، فكانت بؤرة اختلاف بين العلماء، فقد اختلفوا في تحديد معنى المحكم والمتشابه في الآية اختلافا كثيرا تبعا لاختلافهم في الوقف والوصل في الآية.

قال الإمام الطبري: «اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، وهل "الراسخون" معطوف على اسم "الله"، بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه، أمْ هم مستأنفٌ ذكرهم، بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون: آمنا بالمتشابه، وصدّقنا أنّ علم ذلك لا يعلمه إلا الله؟ فقال بعضهم: معنى ذلك: وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده منفردًا بعلمه، وأما "الراسخون" في العلم فإنهم ابتُدئ الخبر عنهم بأنهم يقولون: آمنا بالمتشابه والمحكم، وأنّ جَميع ذلك من عند الله ... وقال آخرون: بل معنى ذلك: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، وهم مع علمهم بذلك ورسوخهم في العلم يقولون: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾"» [٢].

وعلى القول بأن الراسخين في العلم معطوفون على لفظ الجلالة، فإن معنى التأويل يكون التفسير والبيان؛ أي أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه، وأما على القول بأن الوقف على لفظ الجلالة، وأن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله، فإن معنى التأويل: هو مآل الشيء، وعاقبته وحقيقته، ولا يصح أن يكون بمعنى التفسير والبيان؛ لأنه ما من شيء في كتاب الله إلا ويلزم معرفة معناه، حتى لا يكون الله خاطبنا بما لا نعقل معناه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « والمقصود هنا: أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاما لا معنى له، ولا يجوز أن يكون رسول الله ﷺ، وجميع الأمة لا يعلمون معناه، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ، سواء كان مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون، أو كان للتأويل معنيان يعلمون أحدهما ولا يعلمون الآخر»[٣].

---

(1) **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، البغوي، ج٧/ص: ١١٥.

(2) **جامع البيان**، الطبري، ج٦/ص: ٢٠١- ٢٠٣.

(3) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٧/ص: ٣٩٠.

وأما معنى المحكم في مقابل المتشابه في هذه الآية ففيه من الآراء ما يلي:

١ ـ المحكم ما عرف معناه و المراد منه، وعلم العلماء تأويله، والمتشابه الذي يقابله هو ما استأثر الله بعلمه، ولم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل. وبه « قالت جماعة من العلماء: منهم جابر بن عبد الله بن رئاب، وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري، وغيرهما: المحكمات من آي القرآن ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه. قال بعضهم: وذلك مثل وقت قيام الساعة وخروج يأجوج ومأجوج والدجال ونزول عيسى ونحو الحروف المقطعة في أوائل السور»[(١)].

فالمتشابه هنا لا يعلم ألبتة، ولا يتعاطى أحد علمه، فهو مما استأثر الله بعلمه، فالتشابه فيه بمعنى الغموض واللبس، وهذا النوع من التشابه ضروري لأنه أساس من أسس الدين ومقاصده لارتباطه بالثقة في الله تعالى وبما أخبرنا به، وإن كان أعلى من مستوى الإدراك العقلي فالإخبار عن أحوال الآخرة يجب الإيمان به على أنه من المغيبات، كما نؤمن بالملائكة والجن؛ ولأنه لا يقع تحت حكم الحس والعقل، والسبيل إليه هو التسليم، وأما التطاول إلى معرفة حقيقة ما أُخبرنا به عن عالم الغيب فليس من الدين ولا من مقاصد الوحي، يقول الإمام الطبري معلقا على قول جابر بن عبد الله: «إن ما استأثر الله بعلمه، ليس للعباد إليه حاجة؛ لأنه غير 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 ... كقول الله عز وجل: ﴿ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ سورة الأنعام/١٥٨، فأعلم النبي[(٢)] ﷺ أمته أن تلك الآية التي أخبر الله (جل ثناؤه) عباده أنها إذا جاءت لم ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك، هي طلوع الشمس من مغربها ... والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية، فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا. وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه، فحجبه عنهم»[(٣)].

٢ ـ ومما في المعنى المحكم كذلك: أنه ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، واستقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، وتكون حججه واضحة ودلائله لائحة لا تشتبه، والمتشابه ما احتمل أكثر

---

(1) **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية الأندلسي، ج١/ص: ٤٠١.

(2) روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة (رضي الله عنه)، أن رسول الله ﷺ قال: « لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها آمن الناس كلهم أجمعون فيومئذ ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾، سورة الأنعام/١٥٨، صحيح مسلم،كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، ج١/ص: ١٣٧.

(3) **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، ج٦/ص: ١٨٠ ـ ١٨١.

من وجه، وتعتوره تأويلات[1]، ولا يعرف العوام تفصيل الحق فيه من الباطل، و على هذا يرى الإمام فخر الدين الرازي أن المحكم والمتشابه موقوفان على تقسيم اللفظ، وهو يقول: « إن اللفظ إما أن يكون نصًا، أو ظاهرًا، أو مؤولاً، أو مشتركًا، أو مجملاً، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم. وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحًا لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعًا، وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهًا»[2].

وإلى ما هو قريب من هذا ذهب إليه الطاهر بن عاشور التونسي، فهو يرى: أن معنى المحكم هو وضوح الدلالة على سبيل الاستعارة؛ لأن إيضاح الدلالة يمنع تطرق الاحتمالات الموجبة للتردد في المراد. وأن المتشابه هو ما كانت دلالته على المعنى غامضة على طريق الاستعارة؛ لأن الغموض في معاني الكلام يفضي إلى عدم تعيين أحد الاحتمالات[3].

٣ ـ والمحكم في رأي آخر هو ما ثبت حكمه وعليه العمل، والمتشابه هو الذي لم يثبت حكمه وترك العمل به، وروي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال: « المحكمات نَاسِخُهُ وحلاله وحرامه

---

(1) **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي، ج١/ص: ٣٦٤، تحقيق: د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، بيروت ـ لبنان، **انظر أيضًا: المسودة في أصول الفقه**، أبو البركات عبد السلام وأبو المحاسن عبد الحليم وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم آل تيمية، ص: ١٦١، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المدني، القاهرة ـ مصر، (ب،ت)، **ومعالم التنزيل في تفسير القرآن**، البغوي، ج٢/ص: ٨، ٩، **ومجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٧/ص: ٤١٧، **وتفسير المنار**، محمد رشيد بن علي رضا، ج٣/ص: ١٣٦.

(2) **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي، ج٧/ص: ١٨١، **وانظر أيضًا: تفسير البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، ج٢/ص: ٣٩٦. **ويقول محمد عبد العظيم الزرقاني معلقًا** على تعريف الرازي بأنه: « أهداها سبيلا وأوضحها بيانا؛ لأن أمر الإحكام والتشابه يرجع فيما نفهم إلى وضوح المعنى المراد للشارع من كلامه وإلى عدم وضوحه، وتعريف الرازي جامع مانع من هذه الناحية لا يدخل في المحكم ما كان خفيا ولا في المتشابه ما كان جليا؛ لأنه استوفى وجوه الظهور والخفاء استيفاء تاما في بيان تقسيمه الذي بناه على راجح ومرجوح، والذي أعلن لنا منه أن الراجح ما كان واضحا لا خفاء فيه، وأن المرجوح ما كان خفيا لا جلاء معه». **انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن**، محمد عبد العظيم الزرقاني، ج٢/ص: ٢١٧، تحقيق: فوّاز أحمد زمُرلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، بيروت ـ لبنان.

(3) **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ج٣/١٥٤، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، تونس.

وما يؤمن به ويعمل، والمتشابه منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به»[1]، ومثل هذا رُوي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة، وعليه قتادة والضحاك والسدي[2].

ويفهم من هذه النصوص أن "المحكم" هو الحكم الثابت الذي بُنيت عليه الأحكام العملية التكليفية، وأن"المتشابه" هو الأحكام التي رفعها الله تعالى أو ما جاء وفق ترتيب أو أسلوب خاص لحكمة لا يعلمها إلا هو وحده، ويكون المنسوخ هو المتشابه، وعلى هذا فمعنى المنسوخ معروف، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، إذا كان ذلك يعني الأحكام الاعتقادية التي نؤمن بها، وليس للجوارح العمل بها، وهذا لا يتعاطى علمه أحد لا ملك مقرب ولا نبي مرسل، كما تمت الإشارة إليه سابقا، إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية ينحو منحى في تعريف المحكم والمتشابه يأخذ جزءًا من هذا المنسوب إلى ابن عباس وابن مسعود فيرى أن "المحكم" هو الناسخ و"المتشابه" هو المنسوخ، وأنه هو مراد الله تعالى في قوله تعالى: ﴿ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ﴾سورة الحج/٥٢، وأن النسخ هنا هو رفع ما ألقاه الشيطان لا رفع ما شرعه الله، فالمحكم هو جميع القرآن قال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ سورة هود/١، والمتشابه ما يلقيه الشيطان ثم ينسخه الله ويزيله، ويرى أن الإحكام يكون في ثلاثة مواضع:

الأول: في التنزيل، فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان، فالمحكم المنزل من عند الله أحكمه الله أي فصله من الاشتباه بغيره وفصل منه ما ليس منه.

الثاني: وتارة يكون "الإحكام" في إبقاء التنزيل عند من قابله بالنسخ الذي هو رفع ما شرع، وهو اصطلاحي.

الثالث: وتارة يكون "الإحكام" في التأويل والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها[3].

٤ ـ وفُسِّر المتشابه أيضًا على أنه آيات الصفات، وهو ما حاول ابن خلدون الرد به على هذا الاختلاف، فحصر الآيات المتشابهة في الصفات الخبرية، فقال: « إنه لم يبق من المتشابه إلا الصفات

---

[1] **الفقيه والمتفقه**، أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، ج١/ص:٢٠٣، تحقيق:عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، بالسعودية، الطبعة الأولى،١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، وانظر أيضًا: **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية الأندلسي، ج١/ص:٤٠٠.

[2] **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، البغوي، ج٢/ص:٨.

[3] **انظر: مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٣/٢٧٤،٢٧٣،٢٧٢، **وأيضًا: المسودة في أصول الفقه**، أبو البركات عبد السلام وأبو المحاسن عبد الحليم وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم آل تيمية، ص:١٦٣،١٦٢،١٦١.

التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصا أو تعجيزا، ... كالاستواء والنزول والمجيء والوجه و اليدين والعينين التي هي من صفات المحدثات»[1].

وكأن الذي أراد ابن خلدون تعريف المتشابه به هو العلم بحقائق هذه الأمور وكيفية نسبتها إلى الله عز وجل؛ لأن العلم بأن الله تعالى موجود حق، وهو بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، ولا يلزم عن هذا معرفة كيفية ذاته وعلمه وقدرته، وكيفية تعلقها بالموجودات؛ وعدم العلم بهذه الكيفيات لا ينفي العلم بمعرفة معاني هذه الألفاظ أو الجمل، وهذه الألفاظ اللغوية يفهم منها المعاني التي وضعها العرب لها، والظاهر أن التشابه الذي أراده هنا معنوي، وهو الذي يكون فيه إثبات المعنى ونفيه للفظ متساويا، وعندئذ يكون التشابه في الدلالة ولا يمكن ترجيح أحد الطرفين، وبهذا يكون ابن خلدون قد حصر المتشابه المعنوي في دائرة مغلقة، وأخرج الفقه وأصوله، مع العلم أن دراسة المتشابه المعنوي تأخذ حيزًا في الفقه وأصوله.

بيد أن هذا الاختلاف بينهم في تحديد ما هو محكم وما هو متشابه، لا ينفي أنهم قد اتفقوا على أن القرآن كله محكم أي متقن، لا يتطرق إليه خلل أو فساد في اللفظ أو المعنى، وكله متشابه أي يشبه بعضه بعضا؛ لأنه يماثل بعضه بعضا في هذا الإحكام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكننا إرجاع هذه التأويلات إلى الإطلاقات اللغوية السالفة، ويكون منقسما إلى ما اتضحت دلالته على مراد الله، وما خفيت دلالته، فـ« المحكم هو: الواضح المعنى الظاهر الدلالة، إما باعتبار نفسه، أو باعتبار غيره، والمتشابه ما لا يتضح معناه، أو لا تظهر دلالته لا باعتبار نفسه، ولا باعتبار غيره»[2]. ولكننا نرى الراغب الأصفهاني يقسم المتشابه من حيث الوقوف على معناه إلى **ثلاثة أضرب**: ضرب لا سبيل للوقوف عليه كوقت الساعة وخروج دابة الأرض وكيفية الدابة ونحو ذلك، وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم، وهو الضرب المشار إليه بقوله عليه السلام لابن عباس: " اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل"[3].

وأيضًا قد علمنا من معنى التشابه العام، وما ذكرناه من أقوال العلماء في معنى المتشابه الخاص في آل عمران،ما يبين لنا أن التشابه له ثلاثة معان:

---

[1] **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن خلدون، ج٣/ص: ٤٠،٣٩، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والأدب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، دار البيضاء ـ المملكة المغربية العربية.

[2] **فتح القدير**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ج١/ص: ٥٢٧.

[3] **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهانى، ج١/ص: ٣٣٦.

أحدها: التشابه في الإتقان والإحكام، وهذا التشابه عام، وعلاقة هذا بالمعنى اللغوي ظاهرة، فإن هناك تماثلا وتشابها، والجامع هو الإتقان.

الثاني: التشابه بمعنى الخفاء واللبس العام، وهذا يمثله قول جابر بن عبد الله بن رئاب والشعبي وسفيان الثوري في آية آل عمران، وذلك أن ما استأثر الله بعلمه من حقائق المغيبات كنعيم الجنة وعذاب النار وغيرها خفاؤه عام. وعلاقة هذا بالمعنى اللغوي تحتاج إلى بيان، وذلك أن ما أخبر الله به من المغيبات، كالذي « أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة يشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر عن نفسه أنه حي، عليم، قديم، سميع، بصير، ونحو ذلك، ونحن نعلم أن ما دلت عليه هذه الأسماء من الصفات ليس مماثلا في الحقيقة لما للمخلوق منها، فحقيقتها لا يعلم معناها إلا الله، كما نعلم أن في الجنة لحما، ولبنا، وعسلا، وماء، وخمرا، ونحو ذلك، ولكن ليس حقيقة ذلك من جنس ما في الدنيا، وحينئذ لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى ... والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويُعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد؛ مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد...»[1].

الثالث: التشابه بمعنى الخفاء واللبس النسبي الإضافي، وهذا الخفاء هو على بعض الناس دون بعض. وأما علاقة هذا بالمعنى اللغوي، فهو أن الخفاء ناتج عن المماثلة، فبسبب المماثلة كان الخفاء، لكنها مماثلة نسبية إضافية، فقد يتماثل عند شخص ما لا يتماثل عند غيره، ومعلوم أن الخفاء النسبي الإضافي غير محصور الأفراد؛ ولهذا قال ابن كثير: « يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب؛ أي: بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد من الناس، ومنه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم، فمن ردّ ما اشتبه عليه إلى الواضح منه، وحكم محكمه على متشابهه عنده، فقد اهتدى، ومن عكس انعكس؛ ولهذا قال تعالى: ﴿ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي: أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ أي: تحتمل دلالتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئًا آخر من حيث اللفظ والتركيب، لا من حيث المراد»[2].

مهما يكن من الأمر فقد ظهر لنا بعد ما سبق، أن القرآن الكريم مقسم إلى المحكم والمتشابه، وأن اتّصاف القرآن بالمحكم يشتمل ناحية المعنى والمضمون، وأن المتشابه يتنوع، فمنه ما استأثر الله بعلمه، ومنه ما يمكن التطاول إلى معرفته على حسب قدرات الناس المعرفية، على أن التشابه وصف

---

(1) **تقريب التدمرية** ،محمد بن صالح العثيمين، ص:٨٣.

(2) **تفسير القرآن العظيم**، ابن كثير، ج٣/ص:٧.

إضافي في إختلاف الجهة، بمعنى أن الآية تكون محكمة ومتشابهة من جهة النسبة، وأنه لا مانع من وجود المحكم والمتشابه معا في القرآن الكريم، وهو دليل على جزالة معانيه ومضمونه.

الفصل الثاني

موقف الغزالي من التأويل

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: تعريف موجز بأبي حامد الغزالي.

المبحث الثاني: التأويل عند الأشاعرة قبل الغزالي.

المبحث الثالث: قانون التأويل لدى الغزالي.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتأويل عند الغزالي.

المبحث الأول: تعريف موجز بابي حامد الغزالي

تعريف موجز بأبي حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ /١٠٥٨ ـ ١١١١م)

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الملقب حجة الإسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، ولد بمدينة طوس في منتصف القرن الخامس الهجري سنة٤٥٠هـ [١]. ومدينة طوس من أعمال خراسان، فهو إذن فارسي الأصل والمولد، وكان بهذه المدينة قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد، ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧هـ، وظهرت على أنقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري[٢].

ويقال إن تسمية أبي حامد بـ"الغزالي" إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها "غزالة"، ولا تصح هذه الرواية لدى بعض الباحثين؛ لأنه لا معنى لنسبة الغزالي إلى هذه القرية، إذ الثابت أن مولده بطوس ووفاته بالطابران؛ لأن مدينة طوس كانت تتألف من مدينتين هما الطابران ونوقان. وفي رأي آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاي"الغزّالي" نسبة إلى صناعة والده الذي كان يرتزق من غزل الصوف، وهو الرأي الصحيح، ولكنها خففت من التشديد مع مرور الزمن لأمر سهولة النطق به فحسب[٣].

وهو إذن مواطن للفردوسي، شاعر الفرس العظيم. وكما أن شخص ـ الشاعر الفارسي المسلم ـ الفردوسي شاهد على ما كان للأمة الفارسية من مجد قديم، فقد قدر للغزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين"حجة الإسلام وزين الدين"[٤].

شب الغزالي منذ نعومة أظافره محبا للعلم متعطشا للمعرفة، وكان ذلك بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو نفسه:« ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق ... وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار كل مذهب

---

(1) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، شمس الدين أحمد بن خلكان، ج٤/ص:٢١٦، تحقيق:د.إحسان عباس، دار صادر، لبنان ـ بيروت،(ب.ت)، **وطبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ج٦/ص:١٩٣، تحقيق:محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،١٤١٣هـ ،بالجيزة ـ مصر، **وسير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، ج١٤/ص:٢٦٧، تحقيق:مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الحادية عشرة،١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، بيروت ـ لبنان.

(2) **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، أ.د.محمد علي أبو ريان، ص:٤١٩، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م، الإسكندرية ـ مصر، **وانظر أيضا: مؤلفات الغزالي**، د.عبد الرحمن بدوي، ص:٢٢، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية،١٩٧٧م، الكويت.

(3) **نشأة الأشعرية وتطورها**، د.جلال محمد موسى، ص:٤١٥، دار الكتاب اللبناني،١٩٨٢، بيروت ـ لبنان،(ب.ت)، **وانظر أيضا: مؤلفات الغزالي**، د.عبد الرحمن بدوي، ص:٢١.

(4) **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، دي بور، ص:٣٢٠،٣١٩، ترجمة:د.محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، القاهرة ـ مصر،(ب.ت).

وطائفة، لأميز بين كل محق ومبطل، متسنن ومبتدع» [1]. ولذا حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية إسلامية، فعهد بهما عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة، وأودعه بعض المال للإنفاق على تعليمهما وهو يقول له: «إن لي لتأسفا عظيما على عدم تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين» [2]. كان الرجل أمينا، إلا أن تركة صديقه كانت أقل من أمانته، فلما نفدت هذه التركة ألحق الولدين بمدرسة في طوس تعين طلابها على العيش والعلم، ولم يكن أمامه بد من ذلك، فليس معه من المال ما ينفقه على ولدي صديقه وهو حريص على الوفاء بوصيته [3].

بدأ الغزالي في سنة ٤٦٠هـ يدرس الفقه من الفقيه علي بن أحمد الراذكاني بطوس، ثم ذهب إلى جرجان حيث طلب العلم على يد الإمام أبي نصر الإسماعيلي إسماعيل بن مسعدة، وفي عام ٤٧٣ هـ، اتجه إلى نيسابور يطلب العلم على يد إمام الحرمين أبي المعالي الجويني رئيس المدرسة النظامية إذ ذاك، فدرس عليه فقه الشافعي وكلام الأشعري، وكان الجويني حجة فيهما. وأصبح الغزالي أشهر تلاميذه وأكثرهم نبوغاً، إذ إنه برع في علم الكلام والفلسفة، وتصدى للرد على دعاوى المخالفين، حتى إنه ألف المنخول في علم الأصول وهو يدرس على الجويني [4].

وقد ذكر ابن الجوزي (٥٩٧هـ) قول الجويني للغزالي عن هذا الكتاب: « دفنتني وأنا حي، هلا صبرت حتى أموت» [5] ! وربما كان الغزالي قد بدأ في التدريس والتصنيف حينئذ، ولعل الشكوك أيضا بدأت تتطرق إليه أثناء هذه المدة [6].

ولما توفي الجويني سنة ٤٧٨ هـ، رحل الغزالي إلى المعسكر وهي بالقرب من نيسابور، وكان يقيم فيها الوزير نظام الملك، وكان أبو حامد إذ ذاك في الثامنة والعشرين من عمره، واتصل بمجلس الوزير نظام الملك الذي كان محبا للعلم والعلماء، وأنشأ المدارس الكثيرة المسماة باسمه، وكان يحضر مجالس العلم. ولعلو مكانة الغزالي وظهور اسمه احتل من نظام الملك مكانا مرموقا، فأخذ يناظر العلماء ويلاقي الخصوم، ويظهر عليهم، ويدافع بحرارة عن عقيدة أهل السنة والجماعة، واستمر على ذلك

---

(1) **المنقذ من الضلال** ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص:٥٣٧، دار الفكر،١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، بيروت ـ لبنان.

(2) **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ج٦/ص:١٩٣.

(3) **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، السيد محمد بن محمد الحسيني المرتضى الزبيدي، ج١/ص:٧، مؤسسة التاريخ العربي،١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، بيروت ـ لبنان، **وطبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ج٦/ص:١٩٣، ١٩٤.

(4) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، شمس الدين أحمد بن خلكان، ج٤/ص:٢١٧، **وانظر أيضًا: طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ج٦/ص:١٩٥، ١٩٦.

(5) **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، أبو الفرج عبد الرحمن ابن على ابن الجوزي، ج١٧/ ص:١٢٥، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، بيروت ـ لبنان.

(6) **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دي بور،ص:٣٢٠.

ست سنوات، وفي سنة ٤٨٤هـ ولاه نظام الملك التدريس في المدرسة النظامية الكبرى في بغداد [١]، فقدم بغداد وصار يدرس فيها الفقه والأصول وعلم الكلام، وصار بعد إمامة خراسان إمام العراق، فتكونت له بذلك شهرة عالية وجاه عريض ومنزلة رفيعة، ورحل إليه الطلاب من كل أنحاء بلاد الإسلام، حتى اجتمع حوله ـ كما قيل ـ ثلاثمائة عمامة من أكابر العلماء، وحتى علت حشمته ـ كما يقول ابن عساكر ـ حتى كاد يغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة [٢]، وفي أثناء ذلك أخذ يعيش صراعًا باطنيًا بينه وبين نفسه، مما أدى إلى عزوفه عما هو فيه وميله إلى العزلة و التصوف، فرحل سنة ٤٨٨ هـ عن بغداد وترك أخاه أحمد يتولى التدريس مكانه، وتوجه إلى الشام فنزل دمشق، ثم ذهب إلى بيت المقدس، واستمرت عزلته هنالك قرابة عشر سنين، حيث رجع إلى بغداد وأقام زمنًا يسيرًا، ثم ارتحل سنة ٤٩٩ هـ إلى نيسابور بأمر من بعض سلاطينها ليتولى الإمامة والتدريس في نظاميتها، ثم لم يلبث إلا زمنًا قصيرًا حتى رجع إلى بلده طوس حيث بنى بجوار بيته مدرسة وخانقاه للصوفية، وأقبل على علوم الآخرة والحديث حتى وافته المنية. وترك مؤلفات ومصنفات كثيرة في كل مرحلة من مراحل حياته[٣].

الأدوار التي مر بها الإمام الغزالي في حياته العلمية:

أولا: مرحلة طلب العلم وجمعه:

هذه المرحلة كان له تعطش شديد إلى طلب جميع أنواع العلم والمعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين في كل أمر والوقوف على حقيقة الأشياء، وأقبل على كل شيء أتيح له بعين الملاحظة والنقد؛ لأن التعطش إلى دَرَكِ حقائق الأمور كان فيه غريزةً وفطرة، فكان أول ما لاحظ أن كثيرا من معتقدات الإنسان تأتيه عن طريق التقليد؛ إذ يرى « صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام»[٤]،

---

(1) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ج٦/ص: ١٩٦ و٢٠٥، .وإتحاف السادة المتقين، الزبيدي،ج١/ص: ٧، و أيضًا: مؤلفات الغزالي، د.عبد الرحمن بدوي، ص: ٢٢.

(2) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر الدمشقي، ص: ٢٩٢، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٤٠هـ، بيروت ـ لبنان، وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ج٦/ص: ١٩٧.

(3) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين أحمد بن خلكان، ج٤/ص: ٢١٨، ٢١٧، وانظر أيضًا: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ج٦/ص: ١٩٧.

(4) المنقذ من الضلال، ص: ٥٣٨.

وسمع الحديث المروي عن الرسول ﷺ حين قال: « كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»[1].

أما الفطرة الأصلية عنده فقد عرّفها بأنها: «الحالة التي يكون فيها الإنسان مجردا عن العقائد الوراثية والآراء التلقينية القومية، والتقليد هو ما يأخذه الإنسان عن الوالدين والأساتذة، ويقبل به دون أن يعرضه على عقله ونظره»[2].

والأهم الذي توصل إليه في هذه المرحلة هو انعتاقه من روابط التقليد الموروثة العارضة بتقليد الوالدين والأساتذة؛ لأنه يرى أن إيثار تقليد على تقليد وهم وحمق، وضلال وخرق، وراح يسعى إلى معرفة حقيقة العلم ما هي، فيقول: « فظهر لي إمكان الغلط والوهم»، والحق لابد أن يصبح « مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وإنكارا» [3]، ففي هذه المرحلة كان الغزالي يعتمد في بحثه عن الحقيقة على المعلومات التي تُستقبل من الحواس، وكان الحاكم فيها هو العقل،وأن كل ما ينفيه العقل فهو باطل.

لذا نراه يميل كثيرا إلى نقد الأشياء أو جميع معلوماته حتى يتبين له الصحيح من السقيم، «ولا ريب ـ كما يقول ـ أن ترك التقليد جانبا، واطراح العقائد الموروثة، ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته شك أو بوادر شك »[4].

ثانيا: مرحلة الشك:

من الممكن القول إن الشك كان أعنف شيء في حياة الغزالي (رحمه الله)، ولكن تحديد متى بدأ هذا الشك يبدو مشكلة في حد ذاته، وإن كان دي بور يرى أن الشك بدأ معه أثناء تعلمه لعلم الكلام على يد أستاذه الجويني[5]. ـ كما سبق ذكره ـ ويذهب الدكتور سليمان دنيا إلى أن الشك حدث

---

(1) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، ج٢/ص: ١٠٠، والإمام مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج٤/ص: ٢٠٤٧.

(2) المنقذ من الضلال، ص: ٥٣٨.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(4) مقدمة تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص: ٥١، تحقيق وتقديم: د.سليمان دنيا، الطبعة الثامنة،القاهر ـ مصر، دار المعارف (ب،ت).

(5) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص: ٣٢٠.

للغزالي على فترتين، مرة كان فيها الشك الخفيف الذي يعتري الباحثين غالبا، ومرة كان الشك أشد وطأة وأدعى للهدم على غرار ما يعتري الفلاسفة والمفكرين[1].

وإن كنا نرى ـ مع بعض الباحثين ـ أن الشك تطرق إليه بعد أن تمكن الغزالي من تحصيل شتى العلوم والمعارف ونقب في عاليها وسافلها، فبدأ الشك يساوره في هذه المعارف بحثا عن اليقين، وثقل شكه على ذهنه وجسده كله، حتى انتابته العلة وهدت قواه، وزهد في كل ما حوله من المنصب «والجاه والمال والمجد» [2]، وكان تطرق الشك إليه في بحثه عن الحق بين الفرق المتعددة والآراء المتنابذة المتباينة، فذهب إلى إلغاء سلطة الآراء الموروثة واطراح قداستها، فأخذ يبحث عن الحق بين اضطراب هذه الفرق، معولا على العقل والحواس، وعلى ظواهر القرآن والسنة وعلى القضايا المشهورة، فأحس بتضارب الأدلة[3]، حيث يقول: «تشوشت عليهم الظواهر، وانقدحت عندهم اعتراضات عليها، وتخايل لهم ما يناقضها، فبطل أصل اعتقادهم في الدين، وأورثهم ذلك جمودا باطنا في الحشر والنشر، والجنة والنار، والرجوع إلى الله تعالى بعد الموت، وأظهروها في سرائرهم، وانحل عنهم لجام التقوى... ولسنا نستبعد ذلك، فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة لشؤم أقران السوء وصحبتهم»[4].

ولكنه مع ذلك لم يقبل ميزان العقل والحواس على علاتهما، فبدأ يشك فيهما أيضا، كما يقول عن نفسه: «فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا ... ومن أين الثقة» [5] بها؟ فقد اتسع الشك عند الغزالي إلى أن يئس من العقل والحواس؛ لأن الحقيقة لم تكن في أي منهما عنده، فلم يبق له بعد ذلك إلا الشك، فيقول: « فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا لم يتيسر؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل؛ فأعضل الداء، ودام قريبا من شهرين، أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال»[6].

---

(1) **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، دي بور، ص: ٣٢٠، **وانظر أيضًا: الحقيقة في نظر الغزالي**، د.سليمان دنيا، ص: ٢٤، ٤٥، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، (ب،ت).

(2) **الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب**، عبد المعطي محمد بيومي، ج٢/ص١٢، ١١، دار الطباعة المحمدية، الطبعةالأولى، ١٢٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، القاهرة ـ مصر.

(3) **الحقيقة في نظر الغزالي**، د.سليمان دنيا، ص: ٢٥.

(4) **جواهر القرآن**، أبو حامد الغزالي، ص: ٦١، ٦٠، تحقيق: د.الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠، بيروت ـ لبنان.

(5) **المنقذ من الضلال**، ص: ٥٣٨.

(6) **المصدر السابق**، ص: ٥٣٩.

ثالثا: مرحلة اليقين:

في هذه المرحلة نستطيع القول: إن الغزالي تجاوز الشكوك التي انتابته قرابة شهرين إلى نور اليقين،« وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكبر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة»[1].

ويمكن القول: إن شك الغزالي لم يكن منهجيا كشك ديكارت؛ لأن الغزالي شك في كل شيء، أما ديكارت فإنه فرض الشك في كل شيء، أي أنه ربط الشك بالوجود: أنا أفكر إذًا أنا موجودٌ، وأعاد بناء معارفه كلها على هذه الحقيقة البديهية التي لم يتسرب الشك إليها، وفي المقابل نرى الغزالي يخرج من شكه بعون من الخارج، أي بذلك النور الذي قذفه الله في صدره، لا بنظم دليل وترتيب برهان[2].

ولما ذهب عنه مرض الشك أكب على المذاهب يتفحصها من كل جانب ليتبين في أيها الحق، كما يقول عن نفسه: "ولما شفاني الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

١- المتكلمون؛ وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢- الباطنية؛ وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣- الفلاسفة؛ وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤- الصوفية؛ وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة[3].

ثم بدأ الغزالي يدرس هذه الفرق كل واحدة على حدة، ويتفحصها واحدة تلو الأخرى ليخرج بنتيجة مفيدة، فابتدأ بعلم الكلام فقال:« ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أريد أن أصنف، فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده، غير واف بمقصودي»[4]. ولكنه بعدما درسه دراسة عميقة مستفيضة، وجد أن الضرر الذي يجلبه أكثر من النفع المرتقب منه؛ لأن « التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف»[5]، كما أنه ليس قادرا على التوصيل إلى معارف حقيقية، فيقول:«فأما معرفة الله وصفاته وأفعاله ... فلا يحصل من علم الكلام،

---

(1) المنقذ من الضلال، ص:٥٣٨.

(2) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر،ج٢/ ص:٢٤٧، دار الجيل، الطبعة الثالثة،١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

(3) المنقذ من الضلال، ص:٥٤٠.

(4) المصدر السابق، ص:٥٤٠.

(5) إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزالي/ وبهامشه المغنى عن حمل الأسفار، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ج١/ص: ١٦٨، دار الشعب، القاهرة ـ مصر، (ب،ت،ط).

بل يكاد أن يكون الكلام حجابا ومانعا عنه»[1]، وتارة أخرى يرى الخوض فيه من المحرمات، فيقول: « وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه»[2]، ذلك في الجانب السلبي لعلم الكلام، مع أننا نراه يذكر الجانب الإيجابي فيه في بعض كتبه، بل يوجب على العلماء تعلمه لدفع الشبهة، بل يراه أحيانا من أشرف العلوم وأجلها وأكملها؛ لأن وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ونصرة السنة والذب عنها[3]. فهو علم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء[4]. وقد نفهم ذلك على أنه تطور في فكر الغزالي أو أنه كان يضن به على العامة؛ لما قد يصيبهم من تعلمه من سلبيات.

ثم انتقل الغزالي إلى الفلاسفة وفرقها، ودرس مناهجهم وأشخاصهم، وحدهم في ثلاث فرق: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون، وقد استحقوا جميعا عنده وصمة الكفر والإلحاد.

فالدهريون قد جحدوا الصانع المدبر، فقالوا بأن العالم لم يزل موجودا هكذا بغير حاجة إلى موجد. في حين اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم كنتيجة لدراستهم لعجائب عالم الطبيعة والحيوان، ولكنهم أخطأوا في جعلهم القوة العاقلة تابعة لمزاج الإنسان،وزعموا أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت، ولذا أنكروا الآخرة.

وأما الإلهيون، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطاليس، فعلى الرغم من أنهم ردوا على سابقيهم، إلا أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم، ولذا وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين مثلهما، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم. ومجموع ما صح من فلسفة أرسطاطاليس بحسب نقلهما ينحصر في ثلاثة أقسام:

١- قسم يجب التكفير به.

٢ ـ وقسم يجب التبديع به.

٣ ـ وقسم لا يجب إنكاره أصلا [5].

---

(1) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ٣٩.

(2) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص: ٣٥، تحقيق ودراسة سيمائية، د.حكمة مصطفى، طبع وتوزيع دار النشر الغربية، ١٩٨٣م، دار البيضاء ـ المملكة المغربية.

(3) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، ص: ١٨.

(4) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٧٠، ١٧١.

(5) المنقذ من الضلال، ص: ٥٤٢، ٥٤٣.

ومن المعروف أن الغزالي قد رفض اتجاه فلاسفة عصره، وجاء نقده لهم نقدا عنيفا. ولم يكن الدافع من وراء هذا النقد هو سعي الغزالي لنقض التعاليم الفلسفية لأنها تشكل خطرا على العقيدة فحسب، بل كان هناك أيضا دافع فلسفي إلى هذا؛ فقد رأى الغزالي أن الفلاسفة لم يحافظوا على وحدة العقل، حيث إنهم بعد أن وضعوا في المنطق شروط التفكير الصحيح، لم يستوفوا تلك الشروط الضرورية في علومهم الإلهية[1]. لذا لم يكفرهم في سائر علومهم، بل كفرهم في ثلاث مسائل، وهي: قولهم بأزلية العالم، وإنكارهم علم الله بالجزئيات، وإنكارهم حشر الأجساد والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء.

وعلى العكس من الفلاسفة الذين أطلقوا للعقل العنان، واتجهوا في هذا السبيل اتجاها متطرفا، نرى الباطنية ـ وهي طائفة تتخذ التشيع مذهباً ولها مقاصد سياسية خفية ـ لا تعترف للعقل بأي دور في مجال المعرفة، ولكن تتلقى كل الحقائق من الإمام المعصوم فقط، والذي يوجد في زعمها في كل زمان[2]، «فمبدأ مذاهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم»[3].

ويظهر أن موقف الغزالي من الباطنية كان سياسيا ودينيا معا، فقد أراد أن ينتصر للخليفة العباسي، ويثبت أنه الإمام الحق الأولى بالاتباع، وأن غيره من الباطنية ليسوا على حق، ولذا وضع كتاب "المستظهري" نسبة إلى الخليفة العباسي المستظهر بالله أمير المؤمنين، فاستعرض فيه حجج الباطنية ودعاويهم، ولا سيما قولهم بالإمام المعصوم صاحب التعليم. وينتهي من تفنيده هذا إلى التسليم بضرورة وجود إمام للمسلمين كافة، يكون سليم العقيدة، صحيح الدين[4].

وبعد أن انتهى الغزالي من نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية لم يبق أمامه في مجال البحث عن الحقيقة إلا الطائفة الأخيرة، وهي الصوفية، فيقول: « ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل؛ وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ... وكلام مشايخهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العملية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من

---

(1) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د.محمود حمدي زقزوق، ص:٥١، دار المعارف،(ب،ت).

(2) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د.محمود حمدي زقزوق، ص:٥٢.

(3) فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، ص:١٧، تحقيق:عبد الرحمن بدووي، الدار القومية للطباعة والنشر،١٣٨٣هـ ـ القاهرة ـ مصر.

(4) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أ.د.محمد علي أبو ريان، ص:٤٣١.

طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات»[1].

فهذا ما دفعه إلى القول بأنه عَلِمَ « يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وسيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق...فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة»[2].

وبهذا أوجد الغزالي علما كان له أثر عميق على الفكر الإسلامي، إذ أصبح التصوف والحياة الروحية في الإسلام جنبا إلى جنب مع الفقه والكلام، بل أضحت ـ كما يذهب الباحثين ـ أعلى منهما مقاما وأنفذ منهما إلى الحق، تحت مسمى علم المعاملة والمكاشفة[3]؛ نظرًا لأن الصوفي يعتبر طريقه نتيجة للقيام بأعمال الشرع وحفاظه على أوامر الدين.

ونستطيع الجزم بأن وجود التصوف في حياة الغزالي لم يكن صدفة أو عفوية، بل إن الغزالي قد غُرس فيه التصوف منذ نعومة أظفاره، فكما سبق ذكره أن والده كان صوفيا ويحب أهل التصوف وخدمتهم، حتى إنه عند وفاته أوصى بابنيه إلى صديقه الصوفي الذي رعاهما، ثم إنه عندما اشتد ساعده في العلم رحل إلى مُعَسْكَرٌ الصوفية عند الوزير نظام الملك، ولذا أثرت البيئة الصوفية في مراحل حياته أيما تأثير إلى آخر حياته، حتى رأيناه يجعلها أصوب الطرق إلى الله تعالى.«ولكن رغم إعجابه الشديد وتحمسه للطريقة الصوفية، إلا أنه لم يقع في الأخطاء التي يمكن أن تنشأ في مثل هذه الأحوال، فتحمسه لم يكن تحمسا أعمى، ولهذا لم تخف عليه ضلالات ومتاهات بعض اتجاهات الصوفية، ورفض رفضا قاطعا نظريات الحلول والاتحاد ونقضها، ودان بكل قوة ما كان منتشرا بين بعض الطوائف الصوفية من الإباحية، أو القول برفع التكليف »[4].

مؤلفات الغزالي:

أبو حامد الغزالي من أعمدة العلماء الموسوعيين، فقد ألف مؤلفات كثيرة في شتى المجالات المعرفية الشائعة في عصره. وقد قسم بعض الباحثين مؤلفاته على مراحل حياته كما يلي:

---

(1) المنقذ من الضلال، ص:٥٥٢.

(2) المنقذ من الضلال، ص:٥٥٤، ٥٥٥.

(3) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر، ج٢/ ص:٢٥٣.

(4) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د.محمود حمدي زقزوق، ص:٥٤.

مؤلفات الفترة الأولى: وهي التي تمتد من سنة خمس وستين وأربعمائة حتى سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، وقد ألف في هذه الفترة "التعليقة" في فروع المذهب و"المنخول في علم الأصول".

وفي الفترة الثانية التي تمتد من وفاة الجويني سنة ثمان وسبعين وأربعمائة حتى بداية الخلوة والانقطاع سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وألف فيها ما يقرب من سبعة وعشرين مؤلفا أصيلا في الفقه وعلم الكلام، ومنها البسيط والوسيط والوجيز والخلاصة، وفتاوى الغزالي. وفي العقليات ألف مقاصد الفلاسفة، وهو مقدمة لتهافت الفلاسفة، وقواعد العقائد، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعيار العلم[1]، وفضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، ومحك النظر. وتميزت هذه الفترة بالدفاع السجالي عن مذهب الأشاعرة، وبالمعارضة القوية لمذهب الاعتزال والفلسفة والتشيع[2].

أما فترة الخلوة والانقطاع، وهي الفترة الثالثة التي استمرت من سنة ثمان وثمانين وأربعمائة حتى سنة تسع وتسعين وأربعمائة، فقد كان الغالب عليه فيها الناحية الصوفية، ففي بداية هذه الفترة نجد وقد أخرج أهم مؤلفاته في الفقه والتصوف، وهو إحياء علوم الدين، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، والمضنون به على غير أهله، وكيمياء السعادة، والرسالة اللدنية، ومشكاة الأنوار. وفي علم الكلام ألف قانون التأويل، والأربعين في أصول الدين، والقسطاس المستقيم، وجواب مفصل الخلاف في أصول القياس[3]، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وبداية الهداية، وأيها الولد[4].

وبعد عودة الغزالي إلى التدريس بالمدرسة النظامية بنيسابور بناءً على إلحاح نظام الملك، نجد من مؤلفاته في هذه **الفترة الرابعة**، والتي استغرقت أربع سنوات امتدت من سنة تسع وتسعين وأربعمائة حتى سنة ثلاث وخمسمائة: المنقذ من الضلال، ومؤلفا ضخما في أصول الفقه، وهو المستصفى من علم الأصول. وقد غلبت الصوفية على مؤلفات الغزالي في هذه الفترة، ففيها ألف عجائب الخواص، وسر العالمين، وكشف ما في الدارين. وفي الفقه غاية الغور في دراية الدور، وتهذيب الأصول[5]. وفيها أيضًا ألف كتاب ميزان العمل وهو شرح وتأييد لمذهب المتصوفة، بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية، وبعد أن ارتضى منهجهم في طلب الحقيقة[6].

---

(1) مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص: ١٤ و ١٦ و ٢٢.

(2) مقدمة فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص: رقم ج.

(3) مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص: ١٦ و ٩٨.

(4) مقدمة فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص: رقم ج.

(5) مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص: ١٦و ٢٠٢ ـ ٢٢٥.

(6) الحقيقة في نظر الغزالي، د.سليمان دنيا، ص: ٦٥.

أما الفترة الخامسة والأخيرة، وهي الممتدة من سنة ثلاث وخمسمائة حتى وفاته سنة خمس وخمسمائة، فقد ألف فيها الغزالي الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، ومنهاج العابدين، وأسرار معاملات الدين، ورسالة الأقطاب؛ أوردها السبكي باسم مفتاح السعادة، وآخر ما كتب الغزالي كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام"[1].

وقد أيد الدكتور عبد الرحمن بدوي تقسيمات موريس بويج لمؤلفات الغزالي التي وزعها على فترات وفقا لتقسيم السابق، ولكن بدوي امتاز عنه بالدقة في إحصاء كتب الغزالي الصحيحة والمنحولة، ورتب الكتب الصحيحة على قاعدة الاستناد إلى إشارات كتب الغزالي بعضها إلى بعض حسب تاريخ كتابتها، ثم الاستناد إلى المصادر التاريخية التي تتحدث عن حياة الغزالي[2]، وغير ذلك من الكتب الكثيرة التي جاوزت السبعين مؤلفا، وقد ذكرها السبكي في كتابه مفصلا، ومنها غير ما سبق:

المآخذ في الخلافيات، وتحصين المآخذ، واللباب المنتخل في الجدل، وشفاء الغليل في بيان مسالك التعليل، وبيان القولين للشافعي، والغاية القصوى، وجواهر القرآن، وبيان فضائح الإمامية، وغور الدور في المسألة السرجية، والرسالة القدسية، وقواصم الباطنية "وهو غير المستظهري" في الرد عليهم، وحقيقة الروح، وكتاب أسرار معاملات الدين، وعقيدة المصباح، والمنهج الأعلى، وأخلاق الأنوار، والمعراج، وحجة الحق، وتنبيه الغافلين، والمكنون في الأصول، ورسالة الأقطاب، ومسلم السلاطين، والقانون الكلي، والقربة إلى الله، ومعيار العلم، ومفصل الخلاف في أصول القياس، وأسرار إتباع السنة، وتلبيس إبليس، والمبادي والغايات، والأجوبة، وكتاب عجائب صنع الله، ورسالة الطير، والرد على من طغى[3].

وفاته:

بعد حياة حافلة بالعلم والعمل في كثير من الأصقاع الإسلامية، رجع الغزالي أخيرا إلى مسقط رأسه طوس، واتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف من ختم القرآن ومجالسة أرباب القلوب، والتدريس لطلبة العلم، وإدامة الصلاة والصيام، حتى وافته المنية (رحمه الله) في يوم الإثمين رابع عشر من جمادي الآخرة سنة ٥٠٥هـ[4].

---

(1) مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص: ١٦ ـ ١٨ و ٢٢٦.

(2) المصدر السابق، ص: ١٨.

(3) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ج٦/ص: ٢٢٧، ٢٢٤.

(4) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ج٦/ص: ٢٠١.

المبحث الثاني: التاويل عند الأشاعرة قبل الغزالي

يعد أبو حامد الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ علمًا من أعلام الفكر في تاريخ الإسلام، وقد ذاعت شهرته في الأمصار في حياته وما يزال الجدل والحجاج يدوران حوله، في محاولة لإظهار حقيقته وأهمية فكره. و قد كان الغزالي فقيها أصوليا ومتكلمًا وصوفيا، استخدم أساليب الفلسفة في سبيل أن يحارب الفلاسفة بالسلاح الذي يستعملونه، ولا عجب في ذلك؛ لأن الإمام الغزالي قضى شطرا من حياته باحثا عن الحقيقة الدينية، ودرس العقائد التي كانت منتشرة في عصره، عساه يجد الحق الذي يبحث عنه، ولذلك تنوعت معارفه واتسعت ثقافته اتساعًا كبيرًا، يقول عنه تاج الدين السبكي« جامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم»[1]، وهو شافعي المذهب، أشعري العقيدة، وإن خالفهم في بعض ما ذهبوا إليه[2]، ودافع عن المذهب الأشعري ضد مناوئيه من مختلف الطوائف.

وبما أن الغزالي أشعري في الأصول كان لزاما علينا أن نذكر طرفا من المذهب ومنهجه في التأويل وشيء من منهج شيوخ المذهب الذين سبقوا الغزالي تحديدًا، قبل الخوض في التأويل عند الغزالي، حتى نكون على بينة من أفكار من سبقوه، وتكتمل من العقد فصوصه.

---

(1) **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ج٦/ص: ١٩١.

(2) وهو«قوله بصحة إيمان المقلد ـ خلافاً للمشهور من مذهب جمهور الأشاعرة ـ بل يرى أن فئات من الناس آمنوا بالله وصدقوا برسله واعتقدوا الحق واشتغلوا بالعبادة أو الصناعة»، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**،عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود،ج٢/ص: ٦٢٦، ٦٢٧،مكتبة الرشد،الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية. ويرى ـ أي الغزالي ـ أن«هؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم (أي علم الكلام بأدلته)، فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني»، **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي، ص: ٢٩، تقديم وتعليق: د.موفق فوزي الجبر، الحكمة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، دمشق ـ سوريا، وفي الأربعين يقول بعد ذكره عشرة أصول: «ووراء هذه العقيدة الظاهرة رتبتان: إحدهما: معرفة أدلة هذه العقيدة الظاهرة من غير خوض على أسرارها، والثانية: معرفة أسرارها، ولباب معانيها، وحقيقة ظواهرها والرتبتان جميعاً ليستا واجبتين على جميع العوام، أعني أن نجاتهم في الآخرة غير موقوفة عليهما، ولا فوزهم موقوف عليهما». **الأربعين في أصول الدين**،أبو حامد الغزالي،ص: ٣٨، تحقيق: عبد الله الحميد عرواني و محمد يشير الشقفة،دار القلم، الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، دمشق ـ سورية. ولكن الأستاذ سعيد فودة يرى وإن كان قد اختلف العلماء في إيمانه إلا أن «المعتمد أنه إن كانت له القدرة على النظر الموصل إلى المعرفة كان مؤمنا عاصيا فقط، والعصيان من جهة أنه لم يعرف الدليل، وإيمانه منج له من الخلود من النار، وإن لم يكن له القدرة على النظر كان مؤمنا غير عاص. وقيل إن المقلد غير عاص مطلقا، وقيل إنه كافر». **تهذيب شرح السّنوسيَّة (أُمُّ البَرَاهِيْن)**،سعيد عبد اللطيف فودة،ص: ٣٠،دار الرازي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، عمان ـ الأردن.

الأشعرية بين العقل والنقل:

تنتسب هذه الفرقة الكلامية المشهورة إلى مؤسسها أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري الذي ولد بالبصرة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[1] بعد انشقاقه عن المعتزلة. فكما يرجع انبثاق المعتزلة كفرقة مستقلة لها مبادئها وأفكارها إلى مجلس الحسن البصري الذي ثارت عليه، ودافعت عن تلك المبادئ والأفكار التي اتخذتها أصولا لها، تركزت على فاعلية دور العقل في فهم النصوص الدينية؛ فكذلك يرجع انبثاق المذهب الأشعري بدوره من حلقة المعتزلة، بعد أن تتلمذ أبو الحسن الأشعري على يد "أبي علي الجبائي" المعتزلي، أحد كبار شيوخ المعتزلة وقتئذٍ، ثم ثار عليه مكونا مذهبا جديدا. وإن اختلفت الروايات في ذكر الأسباب الحقيقية وراء هذا التحول، فإن الناظر في المرحلة التاريخية التي كان يعيش فيها الإمام الأشعري (ت٣٣٠هـ)، يرى أن العراك الفكري كان قد اشتعل شراره بين المعتزلة وبين الحنابلة والمحدثين في ذلك العصر؛ فالمعتزلة مثلا كانت قد عوّلت على فاعلية دور العقل في فهم النصوص الدينية، وغالت في الثقة به وتطرفت في استعماله، وقدمته على السمع، فلا يعملون إلا بالمتواتر من الأحاديث، ولا يحتجون بها، والعقيدة عندهم لا تثبت إلا بدليل عقلي لا شبهة فيه، وكانوا « ... يؤمنون بالعقل الإيمان كله، يحكّمونه في الأمور على اختلافها،... ولا ينكرون النقل، ولكنهم لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل؛ لأن الفكر قبل السمع، فيؤولون المتشابه من الآيات القرآنية، ويرفضون الأحاديث التي لا يقرها العقل» [2] على حد فهمهم. وكان مراد المعتزلة الأساسي من هذا التأويل أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه، وتوكيد وحدانيته من كل وجه، وعدله، وحرية المرء في أعماله، على حسب مبادئهم، ومن ثم صرفوا كثيرا من الآيات عن معانيها الظاهرية إلى أخرى مجازية، « وقد استندت (هذه الفرقة) في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة، مع استخدام منهج التأويل العقلي لتفسير الوحي على مقتضى العقل» [3].

---

(1) الأشعري هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، واسمه أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله،ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، ويذكر ابن خلكان أن مولده كان عام ٢٧٠هـ، وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفي بها، وكان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور. ويقول تاج الدين السبكي: « والصحيح أن وفاة الشيخ بين العشرين والثلاثين بعد الثلاثمائة والأقرب أنها سنة أربع وعشرين، وهو ما صححه ابن عساكر وذكره أبو بكر بن فورك، ويقال سنة نيف وثلاثين». انظر تاريخ بغداد،أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، ج١٣/ص: ٢٦١، ٢٦٠، تحقيق: د.بشار عواد معروف،دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى،١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان، وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر الدمشقي، ص: ٣٤، و١٤٦، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين أحمد بن خلكان، ج٣/ص: ٢٨٤، ٢٨٥،وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ج٣/ص: ٣٤٧، و ٣٥٢.

(2) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د.إبراهيم مدكور، ج٢/ص: ٣٧، دار المعارف، القاهرة ـ مصر،(ب،ت).

(3) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أ.د.محمد علي أبو ريان، ص: ٢٣٦.

وأما أهل الحديث، فقد تمسكوا بالنص، وأعلنوا أن العقيدة لا تستمدّ إلا من النصوص الدينية، ومن الأدلة السمعية: الكتاب والسنة والإجماع. ورفضوا الاعتماد على العقل، بل قد تطرف بعض غلاة الحنابلة، وربما زادوا على غلو المعتزلة، واستمسكوا بحرفية النصوص[١]، وبالغوا في التزام بعض الظواهر أحيانا، كالتشدد في مسألة الجهة والأينية، أو إيلاء بعض الأمور أهمية لم تكن لها من قبل، كمسألة الحرف والصوت، حتى قد يؤول بعض كلامهم إلى التجسيم[٢]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت الكرامية قد بالغوا في إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التشبيه والتجسيم[٣]. وهذا «الجمود على التقليد، واتباع الظاهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر»[٤]، كما يشير الغزالي.

وفي هذا الجو حاول الإمام الأشعري التوسط بين المعتزلة الذين تمسكوا بالعقل، وحكّموه في كل شيء، وبين الحنابلة وغيرهم ممن جعلوا الدين هو التمسك بظاهر النص، وأن استعمال العقل قد يؤدي إلى الضلال. وقد بين ابن عساكر كيفية هذا التوسط بين الآراء التي كانت سائدة في عصر الإمام، ومن هنا رأى أن الأشعري وحّد الأمة[٥].

إذًا فالأشعري حاول أن يقيم منهجًا وسطًا يجمع بين النص والعقل، إدراكا منه أن الاقتصار على أحدهما هو الذي أدى إلى النزاع بين النصيين والعقليين؛ لأن « المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر، (يكون) في غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله (مثال) المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نوره، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور» [٦]. أي أن شيخ الأشاعرة اختار خطا ينزع إلى الاعتدال والتوسط في مجال المعرفة بين الوحي والعقل [٧].

وبهذا نستطيع القول إن منهج الإمام الأشعري هو التوسط بين هذه الآراء التي لا يمكن أن تكون كلها صوابا؛ لأن كل فريق لمس طرفا من الحق وطرفا من غيره، ولذلك قال الإمام عندما دنا

---

(1) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د.إبراهيم مدكور، ج٢/ص:١١٣، ١١٤.

(2) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، ص:٨٠.

(3) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي سامي النشار، ج١/ص:٢٩٨.

(4) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص:٢١.

(5) تبيين كذب المفتري فيما نسب الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر ا الدمشقي، ص:١٤٩ ـ ١٦٥.

(6) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص:٢٢.

(7) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د.حسن محمود الشافعي، ص:٨٧.

أجله: « اشهد علي أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات» [1].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تحقق فعلا هذا التوسط في تأويل الصفات الخبرية - باعتبارها من أبرز القضايا الكلامية التي يتبين فيها منهج المتكلم وموقفه من العقل والنقل - عند الإمام الأشعري والذين جاؤوا بعده أو تمذهبوا على مذهبه؟ لأن « نقطة الوسط الحقيقي ليست واضحة ولا محددة دائما، وقد يميل الموفَّق يمنة أو يسرة، فلا يُرْضِي الجانبين ... ويحرص الموفَّق عادة على أن يجمع آراء الطرفين المتقابلين، وأن يربط بينها، وكل همّه أن يتم هذا الربط على الوجه المقبول» [2].

والإجابة عن هذا السؤال يتطلب منا أن نفحص بصورة عاجلة منهج التأويل عند الأشاعرة، بدءا من الشيخ الأشعري نفسه إلى الإمام الغزالي.

منهج الأشاعرة وتاويلاتهم لمسائل العقيدة:

من البديهي الآن القول بأن المذهب الأشعري قام منذ البداية - كما وصف نفسه - على دعامتين من العقل والنقل، أي انتهج الأشعرية منهجا حاولوا فيه التوسط بين النقليين والعقليين، فالأشعرية يعولون على النقل أي: على نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة وتعاليم السلف الصالح تعويلا كبيرا، « وهم يأخذون النصوص على ظاهرها عادة، ويتحرزون من التأويل، ولكنهم لا يرفضونه؛ ذلك لأن هناك نصوصا ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة، ولابد من التأويل لإدراك المعنى المراد» [3]، ولكن لم يكن هذا على وتيرة واحدة داخل المدرسة الأشعرية، أي لم يدرجوا كلهم على هذه السنة في سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما، بل حدث ميل أكبر إلى جانب العقل على حساب النص كلما ابتعدت الفترة عن المؤسس إلى الغزالي، ولكن هذا الميل لا يجعلهم يُحسبون على العقليين؛ ذلك لأن الالتزام بالمنهج الوسط لا يكون تاما في مجال الفكر، ويمكن القول بأن هنالك موقفين أشعريين بالنسبة للتأويل، موقف الأشعري نفسه وأوائل الأشاعرة، ثم موقف المتأخرين منهم.

أ. موقف الأشعري واوائل الأشاعرة من التاويل

يمكن تبيين موقف الأشعري من الأدلة العقلية والنقلية من خلال كتابيه "الإبانة" و"اللمع"، حيث نجده في الإبانة قد انتهج منهجاً عاماً يقوم على التسليم بما ورد في التنزيل من صفات، لكن

---

(1) تبيين كذب المفتري فيما نسب الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر ا الدمشقي، ص: ١٤٩.

(2) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د.إبراهيم مدكور، ج٢/ص:٤٦.

(3) المصدر السابق، ج٢/ص:٤٨.

بـدون تحديـد كيفيـة، أو تأويلـها بإخراجهـا عـن معنـى اللفـظ الـذي ورد في التنزيـل، أي يعطـي «...الصدارة والأولوية للنص المنزل ليكشف عن مضمونه من واقـع الفهـم اللغـوي للألفـاظ وبالاسـتعانة بالنصوص المنزلة الأخرى» [1].

وعلى أساس هذه القاعدة حاول الشيخ إثبات رؤية الله (تعالى) في الآخـرة، حيـث يبـدأ بقولـه (تعالى): ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ سورة القيامة/٢٢، ٢٣. مؤكداً أن المراد بـ﴿نَـاظِرَةٌ﴾ هـو رائيـة، فيعـرض وجـوه اسـتعمال اللفـظ في القـرآن، ويـأتي بالنـصوص حيـث يَـرِدُ اللفـظ بمعنى: "الاعتبار"، ثم بمعنى: "الانتظار"، ثم بمعنى: "التعطف". ثم أبطـل هـذه الوجـوه كلـها بالنـسبة لهذه الآية الكريمة، مبينا أن الآخرة ليست بدار اعتبـار، ولأن النظـر إذا ذكـر مـع الوجـه يعـني نظـر العينين وليس نظر الانتظار، وكذلك لا يجوز أن يتعطف الخلق على خالقهم، وإذا فسدت هذه الوجـوه صح أن يكون معنى قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية[2].

ومن الملاحظة هنا أنه أعطى الأولوية للنص، واستعان في هذا باستعمال اللفظ عند أهـل اللغـة، ولكن لا يعني ذلك أنه أهمل الجانب العقلي، بل حاول فهم هذه النصوص بالعقل من خلال اللغة، ثـم استعمل أسلوب الجدل، حيث جمع هذه الوجوه، ثم أبطل منها الثلاثة، وصح عنده واحد.

وأيضا مما ينبغي القول به أن عَرْضه لهذه القضية في اللمع يماثل العرض الذي قدمه في الإبانـة من ناحية تسلسل المسائل والرّد على الآراء المخالفة بالأدلة السمعية، إلاّ أن أسلوب تناوله لهذه القضية في اللمع من ناحية الأدلة العقلية، يشير إلى تغاير طبيعة منهجه في اللمـع عـن الإبانـة، وربمـا «كـان همه في الإبانة موجها إلى تحديد مواقفه الجديدة إزاء خصوم اليوم وأصحاب الأمس؛ أي المعتزلـة، بينما يهدف في اللمع إلى تأييد مواقفه تلك بما انقدح له من أدلة، ومن ثم غلب عليه الطابع العقلي» [3].

ثم أثبت أن لله تعالى يدا كما ورد في التنزيل، لكنها ليست كالأيادي، ولا هي النعمة أو القدرة على ما قالت المعتزلة، ثم الوجه، والاستواء، ولكن بلا "كيف"؛ أي نفي المماثلة بين المخلوق والخالق، كل هذا على ضوء تلك القاعدة، فإنه قَبِلَ كلام الله على ما يدل عليـه مـن معـان دون محاولـة التأويـل على غير وجهه، ولم يستسغ عنده استخدام المعتزلة للتأويل، فهاجم تأويلهم للصفات؛ لأن هـذا عنـده

---

(1) مقدمة الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تقديم وتحقيـق وتعليـق: د.فوقيـة حـسين محمـود، ص: ٩٤، دار الأنـصار، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٧م، القاهرة - مصر.

(2) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ص: ٣٧، ٣٥.

(3) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، ص: ١٥٤.

يؤدي إلى تعطيل صفات الله، وكذلك عارض قولهم بخلق القرآن، وقولهم بأن أفعال العباد الإختيارية من خلقهم، وتأويلهم الآيات التي تضيف أفعال العباد إلى الله[1].

هذا هو المنهج العام الذي اتبعه الإمام الأشعري في معظم كتاباته العقائدية وغيرها، وهو تسليم العقل أمام النص الديني وإعطاء السلطة له، أي تأويل النص على ضوء نص آخر، بناءً على فهم اللغة بدون أسبقية الفكرة الأخرى، يعني هذا أن الأشعري كان يعتمد على النقل كثيراً ثم العقل، لكن أتباعه ابتداء من الباقلاني[2] عدلوا عن الاستشهاد بدليل النقل إلا فيما ندر، مغلبين أدلة العقل، فقد جاء الباقلاني ليختط منهجًا مغايرًا لمنهج الأشعري دفاعًا عن المذهب، إذ وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة كالحديث عن العلم وأقسامه، وعن الموجود قديمه وحديثه، وعن الجوهر والعرض والجسم[3]، ولكنه مع هذا لم يتغلغل في تأويل الصفات الخبرية وغيرها، بل صار على نهج أبي الحسن الأشعري واستشهد بالأدلة النقلية، إلا أن مناقشاته العقلية غلبت عليه كثيرا، ولعل مما يُفسر ذلك أن القضايا الفكرية المطروحة في زمنه ربما كانت تختلف مع ما كانت عليه في زمن الأشعري. وإلا فالباقلاني يثبت الصفات عمومًا، ولا يقتصر على إثبات الصفات السبع، وتنقسم الصفات عنده إلى صفات ذات وصفات فعل، وذكر أن من الصفات الذاتية لله: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى، وأن هذه الصفات هي التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها، وفي التمهيد يقتصر في إثبات هذه الصفات على الأدلة العقلية[4]، وأما في الإنصاف فيحتج لها بالأدلة من القرآن وبالأدلة العقلية[5].

وأما الصفات الفعلية: وهي الخلق والرزق، والعدل، والإحسان، والتفضل، والإنعام، والثواب والعقاب، والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودًا قبل فعله لها، فإن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم؛

---

(1) **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن الأشعري، ص: ٦٣- ٨٥، و١٠٥- ١١٩، و١٢٠- ١٤٠، و١٨١- ٢٢٤.

(2) «**هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، القاضي، المعروف بابن الباقلاني**. ولد في البصرة، ولم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ولادته، ولكن ذكر ابن الجوزي أنه توفى يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة لسنة ثلاث وأربعمائة، ودفن في داره بدرب المجوس من نهر طابق ثم نقل بعد ذلك فدفن في مقبرة باب حرب». **انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، أبو الفرج عبد الرحمن بن على ابن الجوزي، ج١٥/ ص: ٩٦، **والبداية والنهاية**، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، ج١٥/ص: ٥٥٠، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، جيزة - مصر.

(3) **في علم الكلام دارسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**، د.أحمد محمود صبحي، ج٢/ص: ٩٠، ٩١، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، بيروت - لبنان.

(4) **التمهيد**، أبو بكر محمد الطيب بن الباقلاني، ص: ١٩٩، ١٩٧، و ٢٦٣، ٢٦٢، تحقيق: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليشوعي، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧، بيروت - لبنان.

(5) **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، ص: ٣٣، ٣٦، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، القاهرة - مصر.

لأن كلامه الذي هو قوله: "إني خالق رازق باسط"، وهو تعالى لم يزل متكلمًا بكلام غير محدث ولا مخلوق [1]. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه لا يفرق بين الصفات العقلية والصفات الخبرية، إلا أنه يؤول صفات الغضب والرضى بأن المقصود بهما: إرادته لإثابه المرضيّ عنه وعقوبة المغضوب عليه[2]، وهو بذلك يقول بقول الأشعري.

يثبت الباقلاني أيضا الصفات الخبرية لله تعالى كالوجه واليدين والعينين، يقول: « وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال (عز وجل): ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ سورة،القصص/٨٨، واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله (عز وجل): ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ سورة،المائدة/٦٤،... وإنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول ﷺ، فقال (عز وجل): ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ سورة،طه/٣٩،... وإن عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس»[3]، ثم يرد على من أوّل اليدين بالقدرة أو النعمة فيقول: « يقال لهم: هذا باطل، لأن قوله: " بيدي" يقتضي إثبات يدين هما صفة له، فلو كان المراد بهما القدرة، لوجب أن يكون له قدرتان، فأنتم لا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون، من مثبتي الصفات والنافين لها على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان، فبطل ما قلتم، وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين؛ لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى...»[4]، وكلام الباقلاني يدل على أن في زمنه لم يكن أحد يؤول اليدين بالقدرة إلا المعتزلة، ولهذا قال لهم: «وأنتم لا تزعمون أن للباري قدرة واحدة »، وعلى ذلك فالتأويل لهذه الصفات ـ أعني صفة الوجه واليدين والعينين ـ عند الأشعرية جاء بعد الباقلاني.

ومما يلاحظ أن الباقلاني لم يسلك مسلك النصيين في إثبات هذه القضايا، وإنما سلك مسلكًا قريباً منه، وجاء مسلكه بين منهج النصيين ومنهج العقلانيين، وذلك مما يدل على التزامه بالنهج الوسط عند الأشعري.

---

(1) **التمهيد**، أبو بكر محمد الطيب بن الباقلاني، ص: ٢٦٣، ٢٦٢.

(2) انظر **التمهيد**، أبو بكر محمد الطيب بن الباقلاني، ص: ٢٧، ٢٨، **والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، الباقلاني، ص: ٣٩، ومثلها صفات الرحمة والمحبة والسخط والبغض،**انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** ،الباقلاني،ص: ٢٤.

(3) **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، ص: ٢٣، ٢٤.

(4) **التمهيد**، أبو بكر محمد الطيب بن الباقلاني، ص: ٢٥٩.

ب. موقف متأخري الأشاعرة من التأويل

أما موقف كل من عبد القاهر البغدادي والجويني ومن وقع قريبا من عصرهم من الأشاعرة، فقد ابتعدوا شيئا عن منهج الأشعري، ولم يقفوا عند الأخذ بما جاءت به نصوص الكتاب والسنة بدون تأويل، بل أولوا النصوص الواردة في صفات الله تعالى على وجوه تليق بذات الله تعالى عندهم، وبما ينبغي له من التنزه عن مشابهة الحوادث.

فالبغدادي يعتبر أحد أعلام الأشاعرة (وفاته سنة ٤٢٩هـ)، كما يعتبر أيضا من محافظي الأشعرية، وإن لم يكن ذا رأي مستقل كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: « لقد كان عبد القاهر البغدادي ـ بحسب ما لدينا من مؤلفاته ـ عارضًا لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكرًا أصيلاً ذا آراء انفرد بها، أو براهين جديدة ساقها»[(١)]، وإن كنا نميل إلى ما قاله الدكتور عبد الرحمن بدوي وأن عبد القاهر كان أقرب إلى التقليد منه إلى الاستقلال برأي، إلا أنه مع ذلك قد انفرد بالقول في الصفات الخبرية عمن سبقوه من أهل الفرقة، كالباقلاني وابن فورك ومن قبلهما ممن أثبتوا لله الوجه واليدين والعين ومنعوا من تأويلها، فابن فورك ـ مثلاً ـ وإن قال بتأويل بعض الصفات الخبرية، كالقدم والإصبع واليمين[(٢)]، إلا أن هذه الصفات أي "صفات الوجه واليدين والعين" لم يؤولها ولم يسلك فيها ما سلكه في غيرها، بل نص على القول بالإثبات والمنع من التأويل؛ لأنه يرى أن التأويل لا يكون إلا للصفات «...التي لا يمكن للعقل إدراك وجه نسبتها إلى الله تعالى»[(٣)]، وهو يقول: «واعلم أن أحد أصولنا في هذا الباب أن كل ما أطلق على الله عز وجل من هذه الأوصاف والأسماء التي قد تجري على الجوارح فينا، فإنما يجري ذلك في وصفه على طريق الصفة إذا لم يكن وجه آخر يحمل عليه مما يسوغ فيه التأويل »[(٤)].

أما البغدادي فإنه يقول: « وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها، دون العلم »[(٥)] فهي مقبولة، ولأجل هذه القاعدة عنده ينفي كل ما

---

(1) **مذاهب الإسلاميين**، د. عبد الرحمن بدوي، ج١/ص: ٦٧٤.

(2) **انظر: مشكل الحديث وبيانه**، أبو بكر ابن فورك، ص: ٥٢ و٦١ و ١٢١، ١١٩، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠٣م، دمشق ـ سورية.

(3) **مسائل التوحيد عند الشيعة الإثناعشرية دراسة مقارنة**، د.مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي الحسني، ج٣/ ص: ٣٩١.

(4) **مشكل الحديث وبيانه**، أبو بكر ابن فورك: ص: ٢٠٨.

(5) **أصول الدين**، البغدادي، ص: ١٢، ١٣، **والفرق بين الفرق**، البغدادي، ص: ٣٢٥.

يقوم بالله من الصفات الاختيارية، وهي مسألة حلول الحوادث[1]، ولذلك نراه يؤوّل صفات المحبة، والرحمة، والغضب، والفرح، والضحك[2]. وهو أيضًا «يقطع بتأويل جميع موارد الصفات الخبرية من الكتاب والسنة، على مجاري كلام العرب في المجاز بلا توقف، فتراه يذكر في المسألة التي خصصها للكلام عن تأويل الوجه والعين من صفاته أقوال المختلفين فيها »[3]، فيقول: «زعمت المشبهة أن لله وجها وعينا كوجه الإنسان وعينه، وزعم بعضهم أن له وجها وعينا هما عضوان، لكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينه، بل هما على خلاف الوجوه والعيون سواهما. وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله ـ تعالى ـ صفات له. وصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء ... »[4]. وبهذا يكون البغدادي أول من فتح باب التأويل على مصراعيه داخل المدرسة الأشعرية حسب ما عندنا من المصادر.

والذي يلاحظ أن جمهور الأشاعرة قبل الجويني كأنهم قد اتفقوا على تأويل هذه الصفات: صفة القدم، والساق، والأصابع وغيرها، وأما صفة "الوجه والعينين واليدين"، فهم أثبتوها بلا تأويل، إلا أن بوادر التحول قد بدت قوية واضحة عند عبد القاهر البغدادي، الذي يصرح في كتابه"أصول الدين" بتأويل الوجه والعين والاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية[5]، فلما جاء الجويني قطع بتأويلها، بل أوجبه ودعا إليه وقال: «إن التوقف عن التأويل بعد إحالة المعنى الظاهر لا يخلو من أخطار» [6]، ويقول 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»[7]. من هنا نرى أن الإمام صرف معنى هذه

---

(1) انظر: أصول الدين،البغدادي، ص:١٠٦و ٣٣٧، وانظر أيضًا:الملل والنحل، للبغدادي،ص: ١٥٠، والفرق بين الفرق، للبغدادي، ص: ٣٣٣.

(2) المصدر نفسه،ص: ٤٦ و٨٠.

(3) مسائل التوحيد عند الشيعة الإثناعشرية دراسة مقارنة، د.مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي الحسن، ج٣/ ص: ٣٩٢.

(4) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ص:١٠٩، ١١٠.

(5) الآمدي وآراؤه الكلامية، د.حسن الشافعي، ص: ٣٠٠، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، القاهرة ـ مصر.

(6) المرجع السابق، ص: ٣٣٦.

(7) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام الحرمين الجويني، ص: ١٥٥، تحقيق: د.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م، القاهرة ـ مصر.

الصفات إلى معان أخرى تليق بتنزيه الله سبحانه في نظره معتمدا على استعمالاته في اللغة؛ لأن هذا المعنى شائع وسائغ فيها، ولا يترتب عليه أي محذور.

ويبدو أن إمام الحرمين هنا نهج منهج المعتزلة الذين يؤولون جميع الصفات التي توهم تشبيه الله تعالى بالمخلوقات، أو ما كان فيه دلالة على الجسمية ولوازمها، أو ما تدل على تغير وحدوث في الذات الإلهية[1]، وكأن الجويني لم يستسغ إجراءها على ظاهرها، ولم يرتض بمذهب أسلافه، بل ردّ عليهم لإثباتهم لبعض هذه الصفات دون بعض؛ لأن مساق الصفات واحد، فإما أن تثبت جميعاً أو تؤول جميعاً، ويقول هنا: « ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات "أي صفات اليدين والعين والوجه" بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات، تمسكاً بالظاهر، فإن ساق تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه»[2]. والحق أن هذا الإلزام فيه وجاهة، لأنه « ...ليس هذه الظواهر وحملها على هذه المحامل بمستبعد ... فإن لم يقل بالتأويل ثمّ، وجب ألا يقال به ههنا، وإن قيل به ههنا وجب أن يقال به ثمّ؛ إذ لا فرق بين الصورتين ولا فاصل بين الحالتين» [3].

ومع هذا فإننا نجد الجويني يناقش آراء شيوخه السابقين ويرد على بعضها، ونجده كذلك يرد على أبي الحسن الأشعري نفسه في بعض هذه الآراء المنسوبة إليه ـ مثل الاستواء والنزول والمجيء ـ من أنه فعل فعله الله في العرش سماه استواء، أو فعل يفعله كل ليلة، أو يوم القيامة سماه نزولاً أو مجيئاً[4]، فهو يرى أن أولى أوجه التأويل هو الملك والغلبة بالنسبة للاستواء استنادا إلى اللغة في تفسيرها بالقهر والاستيلاء، فيجد في قول العرب استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليدها واستعلى على الرقاب دليلا قويا يؤيده فيما ذهب إليه[5]، وكذلك بالنزول أو المجيء بأمره أو بعض ملائكته، بيد أنه يحكي قول البعض بالتفويض، ولكن يشترط عليهم القطع بنفي الجهة والمحاذيات، وبهذا يكون الاستواء سرًا من الأسرار التي لا يطلع عليها الخلائق، فالله تعالى مستأثر بعلمه[6]. وبهذا

---

(1) الآمدي وآراؤه الكلامية، د.حسن الشافعي، ص: ٢٩٩.

(2) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام الحرمين الجويني، ص: ١٥٨، ١٥٧.

(3) لمحات من الفكر الكلامي، د.حسن الشافعي، ص: ٣٠٦، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، (ب،ط).

(4) الشامل في أصول الدين، الجويني، ص: ٥٤٩ ـ ٥٥٥ ـ ٥٥٦، تحقيق: د.علي سامي النشار وفيصل بدير عُون وسُهير محمد مختار، منشأة المعارف، ١٩٦٩م، الإسكندرية ـ مصر.

(5) نشأة الأشعرية وتطورها، د.جلال محمد موسى، ص: ٣٩٠.

(6) الشامل في أصول الدين، الجويني، ص: ٥٥٠.

فإنه «... خالف أئمته ووافق المعتزلة»[1] كما يقول ابن تيمية؛ لأنهم أبطلوا تأويل المعتزلة استوى بمعنى استولى، ويصبح الجويني بهذا أول من ارتضى هذا التأويل من الأشاعرة.

فبهذا تكون قد ضاقت مسافة الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة فيما يتعلق بالمسائل الإلهية إلى حد كبير[2].

ويبدو أن هذه النزعة التأويلية قد خفت حدتها لدى الإمام في كتابه"العقيدة النظامية"، والذي يظهر عليه سمت الاستسلام أمام النصوص النقلية وإجراؤها على ظاهرها وعدم تأويلها، بحيث يحكي اختلاف مسالك العلماء في هذه الظواهر بأن هنالك فريقين: فريقا يرى تأويل هذه النصوص، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ. وفريقا آخر ـ وهم أئمة السلف ـ ذهبوا إلى الكف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب (جل وعلا).

ثم يقول بأن الذي يرتضيه رأيا،ويدين لله به عقيدة، هو اتباع سلف الأمة، مستدلا على ذلك بأن الدليل السمعي قاطع في ذلك، وأن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند الشريعة، وقد درج صحب رسول الله ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، وإذ ثبت عنهم الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع، فحق على كل ذي دين أن يعتقد تنزيه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب، فلتُجْرَ آية الاستواء، والمجيء، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ سورة ص/٧٥، و ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ سورة الرحمن/ ٢٧، و﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ سورة القمر/ ١٤، وما صح من أخبار الرسول ﷺ كخبر النزول وغيره على ما ذكرنا[3].

ومهما يكن، وبعد التوجه الكامل إلى تأويل الصفات تأثرًا بالمعتزلة، يبدو أن الجويني قد خفف من هذه النزعة، وذلك يظهر في موقفه الأخير من التأويل، وإذا ما نظرنا في كتبه الأخرى مثل الشامل والإرشاد، نجد أنه استخدم كل أنواع المناهج في الجدال والمناقشة، وكان الغرض منه هو الدفاع عن الدين والتثبيت لقواعده، ونراه الآن وبعد أن أدى مهمته على أكمل وجه، يتبع الطريق المأمون الذي لا تشبيه فيه ولا تعطيل، طريق كل مؤمن ورع تقي يسلم أمره لله تعالى، فينزهه سبحانه تعالى بلا

---

(1) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد ابن تيمية، ج٥/ص: ٢٤٠، نقلا عن الآمدي وآراؤه الكلامية، د.حسن الشافعي، ص: ٣٠٠.

(2) الآمدي وآراؤه الكلامية، د.حسن الشافعي، ص: ٣٠٠

(3) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، الجويني،ص: ٣٢، ٣٣، ٣٤، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، القاهرة ـ مصر،(ب.ح).

تعطيل، ويثبته وصفاته بلا تمثيل ولا تشبيه، وإن كانت آراؤه التي تبدو مخالفة لمذهب السلف قد فرضها الجدل، فهو الآن فيما نراه في آخر كتبه قد التزم طريق السلف، وآمن بها عن يقين[1].

[1] انظر: نشأة الأشعرية وتطورها، د.جلال محمد موسى، ص:٤٠٩.

المبحث الثالث: قانون التاويل لدي الغزالي

ظل التأويل منذ بدايات ظهور الفرق الإسلامية أداة لها للوصول إلى المسلمات التي انتهت إليها، كما سبقت الإشارة إليه، لا تحكمه قواعد ولا قوانين ولا ضوابط، بل كان مفتوحا على مصراعيه، كل فرقة تدلي بدلوها كما تشاء ومتى تشاء، علما بأنه يتعلق بمنطقة دقيقة لا يمكن شرحها ولا إدراكها؛ لأنها تَمَسّ ذات الله "سبحانه وتعالى". ولأن التأويل في صلبه قائم على الظن أو غلبته أو التخمين، لأجل ذلك أوجس العلماء في أنفسهم منه خيفة، فبادروا إلى وضع قوانين أو ضوابط ليضبطوا بها التأويل، ومن هؤلاء العلماء الإمام الغزالي، الذي قد يُعْتَبر«أول من تكلم من الأشاعرة عن التأويل بشكل منظم، ولعله أول من وضع قانوناً للتأويل...» [1]، بيد أنه قد سبقه إليه البعض مثل ابن سينا من الفلاسفة والجويني وقبله الباقلاني من المتكلمين كما يقوله شيخ الإسلام ابن تيمية[2].

فإذا كان الغزالي يُعَدُّ أول من وضع قانونًا للتأويل، فما هو قانون التأويل عنده؟ وما المؤلفات التي تحدث فيها الغزالي عن التأويل ؟ وهل شمل حديثه كلا من التأويل الفقهي والكلامي؟ وهل شمل كذلك التأويل الفلسفي والصوفي؟

وقد لا يغيب عن الناظر في مؤلفات الغزالي أن يجد كل أنواع هذه التأويلات عنده، إلا أننا نراه يسير فيها بحذر وعلى بينة، ولذلك وضع أسس التأويل وقواعده المنهجية في كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة "، ورسالته " قانون التأويل"، كما تناول هذه المشكلة بالبحث في رسالة أخرى هي " إلجام العوام عن علم الكلام ". إلا أن هذه المؤلفات الثلاثة يختلف فيها منهج الغزالي في التأويل، ويبدو أن الكتابين الأولين منها يمكن اعتبارهما منهجا واحدا متكاملا، وقد ألّفهما الغزالي في فترة الخلوة والانقطاع كما أشار إليه الدكتور عبد الرحمن بدوي[3]، في حين يُعتبر " إلجام العوام عن علم الكلام" مما ألفه الإمام في أخريات حياته[4]، ولذلك يغلب عليه المذهب السلفي في فهم الصفات الخبرية،مع المنهج الذوقي.

ففي"فيصل التفرقة " يضع الغزالي الأسس والقواعد المنهجية للتأويل لسائر الفرق الإسلامية، ويبادر بأن يعرف لنا حد الإيمان والكفر، وهو يرى أن الكفر هو تكذيب الرسول (عليه الصلاة والسلام)، في شيء مما جاء به، وأن الإيمان هو تصديق النبي في جميع ما جاء به. والتصديق يشتمل على الخبر والمخبر والاعتراف بوجود ما أخبر ﷺ عن وجوده. وهو مع هذا يرى أن مراتب الوجود

---

(1) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، د.محمد السيد الجليند، ص:٢٥١.

(2) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص:٦ و ٩.

(3) مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص:١٦، ١٧.

(4) المصدر السابق، ص:١٧.

خمسة، وأن كل من نـزّل قـولا مـن أقـوال صـاحب الـشرع علـى درجـة مـن هـذه الـدرجات فهـو مـن المصدقين، والتكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن ما قاله لا معنى له[1].

فالمرتبة الأولى: هي الوجود الذاتي أو الوجود المطلق في ذاته؛ لأنه الوجود الحقيقـي الثابـت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخـذه إدراكـا، وهـو ظـاهر بـل هـو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه، وهو الوجود المطلق الذي يجري على الظاهر، ولا يتأول، ولا يحتاج إلى مثال، كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات، وكإخبار الرسول عن العـرش والكرسي[2].

المرتبة الثانية: الوجود الحسي، وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجـود لـه في خارج العين، فيكون وجود الشيء قاصرا على الإدراك الحسي له ويختص به الحاس، وعن هذا الطريق ربما يرى ما قد يمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة، فيتلقون من أمر الغيب في اليقظـة مـا يتلقـاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، كما قال تعالى: ﴿تَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ سـورة مـريم/ ١٧. وأمثلته في التأويلات كثيرة، مثل: تشبيه الموت بالكبش الأملح، وتـشبيه اتـساع عـرض الجنـة بعـرض الحائط[3].

المرتبة الثالثة: الوجود الخيالي، وهو صورة هذه المحسوسات إذا غابـت عـن حـسك، فإنـك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة ... حتى كأنك تشاهدها، وهو موجود بكمال صورته في دماغـك لا في الخارج. أي انتزاع صورة خيالية من الواقع الحسي وتجريدها منـه، وتمثلـها في الخيـال بعـد غيبـة الصورة الحسية عن الحاسة، فتوجد بكمال صورتها في الدماغ لا في الخارج، هذا وعلى الجملة فكل مـا يتمثل في محل الخيال، فيتصور أن يتمثل في محل الإبصار، فيكون ذلك مشاهدة[4]. وهذا مما يعنى أن الخيال يمكن أن يقرب المعنى، ويمكن أيضًا أن تكون الصورة تأويلا للمعنى، والغرض من هذا النمط من الوجود هو التفهيم بالمثال.

المرتبة الرابعة: الوجود العقلي، وهو أن يكون للشيء روح، وحقيقة، ومعنى، فيتلقى العقـل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج. ومثالاتهـا كـثيرة مـن التـأويلات، فقـول الرسول ﷺ: « إن الله خمر آدم بيده»، فإن اليد مثلا لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولهـا معنـى وروح هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية، فمـن قـام عنـده البرهـان

---

(1) انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص:٧، و ٩ و ١٦.

(2) انظر: السابق، ص:٩ و ١٢،١١.

(3) انظر: السابق، ص:١٠،٩ و ١٢.

(4) انظر: السابق، ص:١١،١٠ و ١٣.

على استحالة أن يكون لله يد جارحة أو متخيلة، فإنه يثبت له تعالى يدا روحانية عقلية، يعني يثبت معنى اليد وروحها دون صورتها[1].

المرتبة الخامسة: الوجود الشبهي، وهو أن لا يكون نفس الشيء موجودا، لا بصورته، و لا بحقيقته، لا في الخارج، و لا في الحس، ولا في الخيال، و لا في العقل، و لكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه و صفة من صفاته... ومثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى. فإن الغضب مثلا حقيقته أنه غليان دم القلب لإرادة التشفي، وهذا لا ينفك عن نقصان وألم، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى، ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا، حمل هذه الأخبار على صفة الإرادة[2].

وعلى هذا يرى الغزالي أن جميع الفرق الإسلامية متفقة على هذه الدرجات؛ لأنه ليس شيء منها من حيز التكذيب، وأن ذلك موقوف على استحالة الظاهر، والذي يحكم باستحالة الظاهر أو جوازه هو العقل.

ومما يتبين من هذه المراتب الخمسة،« أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة: الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي »[3]، وأن الوجود الذاتي هو قطب الرحى الذي تدور عليه البقية، باعتباره أجساما يؤخذ على ظاهره، ولا يجوز الحيدة عنه إلا بضرورة وبالبرهان القاطع؛ أي أن الوجود الذاتي هو نصوص شرعية محكمات هن أم الكتاب، الذي عليه العماد، وأمّا بقية الوجودات الأربعة الأُخر فهي متشابهات؛ لأنها هي المعاني الباطنية التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان[4]. ويقول الغزالي في موضع آخر: « والظاهر الأول هو الوجود الذاتي ... ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين»[5].

وإذا كان الوجود الذاتي هو العمود الفقري والذي لا يجوز العدول عنه، فإن الغزالي يرى أن العلوم الشرعية لا تدرك إلا بالعلوم العقلية [6]، أضف إلى ذلك أنه يعتبر الوجود العقلي أرفع من

---

(1) انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص:١١، و ١٤.

(2) انظر: المصدر السابق، ص:١١، و ١٥.

(3) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد،ص:٢٠٦، تحقيق:د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بيروت ـ لبنان.

(4) فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال، ابن رشد، ص:١٠٩، ١١٠.

(5) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص:١٨، ١٩.

(6) انظر: ميزان العمل، أبو حامد الغزالي، ص:٣٣٨ ،٣٣٩، تحقيق:د.سليمان دنيا،دار المعارف، الطبعة الأولى،١٩٦٤م، القاهرة ـ مصر.

الوجود الشبهي والوجود الحسي والخيالي، و يقول حول هذا الأمر:« اعلم أن شرف العقل من حيث كونه مظنة العلم، والحكمة، وآلة له ... »[1].

ومما نلاحظ بطبيعة الحال وما ينبغي القول به أيضًا، أن هذه الوجودات الخمسة مبنية على تحقيق معنى الظاهر، وعلى تحقيق معان أخرى من حيث استحالة معنى الظاهر مع قيام البرهان القاطع، وعلى هذا الأساس فالمعاني هي الأصول والألفاظ هي التوابع، ولا يطلب المعاني من مجرد الألفاظ. ويعني هذا أولية المعنى على اللفظ، يقول **الغزالي**:«إنّ للشيء وجوداً في الأعيان، ثمّ في الأذهان، ثمّ في الألفاظ، ثمّ في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الوجود في الأعيان»[2]، ويبدو أنه ربط مراتب الوجود بمراتب المعاني، إذ «...المعاني التي في النفس .. واحدة بعينها للجميع، كما أن الموجودات التي هي المعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع»[3].

وهو يشير في نص آخر إلى العلاقة المتبادلة بين الألفاظ ومدلولاتها مع تركيزه على أن المعاني أساسها الذهن وليس اللفظ في حدّ ذاته، كما يقول أيضاً:« فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك ... ومن قرر المعاني أولاً في عقله ثمّ أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[4]. ويبدو أن ارتكاز الغزالي على أولية المعنى على اللفظ، يرجع إلى موقف الأشاعرة من الكلام الإلهي، فالكلام الحقيقي هو المعاني القائمة بالنفس، فالألفاظ ما هي إلا دلالة صوتية خطية تشير إلى هذه المعاني، مما يعني أن الملفوظ القولي ظِلٌّ للكلام النفسي.

وإن كان للمعنى أهمية أولية على اللفظ، إلا أننا نرى أن هناك علاقة متشابكة بينهما، إذ نجد تارة الألفاظ هي خدم للمعاني والمعاني هي المالكة لها، وطورا المعاني تابعة للألفاظ وتتغير بتغير بنيتها، وأن المعاني إذا صحت وسلمت فلا بد أيضا من سلامة الألفاظ؛ لأنها أداة ووعاء لها. يقول ابن قيم الجوزية: إن« الألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها إلى معرفة مراد

---

(1) **ميزان العمل**، أبو حامد الغزالي، ص:٣٣٤.

(2) **معيار العلم في فنّ المنطق**، أبو حامد الغزالي، ص:٤٩،٤٧، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، بيروت ـ لبنان، **وانظر أيضًا: المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، ج١/ص:١٨، ١٩، **وانظر أيضًا: أسرار البلاغة**، عبد القاهر الجرجاني، ص:٧، تحقيق: محمود محمد الشاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية،(ب،ت).

(3) **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة**، أبو الوليد ابن رشد، ص:١٣، تحقيق: د.محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٨م، القاهرة ـ مصر.

(4) **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، ج١/ص:١٨.

المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان...» [1].

وكأن الغزالي يربط بين درجات الوجود الخمسة و بين قانون التأويل، وموقف الفرق الإسلامية قربا وبعدا من هذه الدرجات، وذلك في إطار مقاربته لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل ودورها في فهم النصوص، جازمًا بأن القائلين بالتأويل والمخالفين له لا يخرجون عن أحد الفرق الخمسة التالية:

١ ـ القانعون بظاهر المنقول.

٢ ـ المغالون في المعقول.

٣ ـ المتوسطون بجعل المعقول أصلا والمنقول تابعا.

٤ ـ المتوسطون بجعل المنقول أصلا والمعقول تابعا.

٥ ـ المتوسطون الذين يجمعون بين المعقول والمنقول كأصلين مهمين[2].

ويرى أن **الفرقة الأولى**: تعتمد الفهم الحرفي للنصوص، وتقف بمداركها في مستوى الظاهر، قانعة بما سبق إلى أفهامها من الظواهر، تنظر إلى كل ما جاء في النص على أنه محل إيمان وتسليم واعتقاد، وإذا تعرضوا لشيء من التناقض في ظاهر المنقول، وأحسوا بأنه لا بد من التأويل امتنعوا عنه، حتى أمام تناقضات واضحة للعيان، وهي لهذا فرقة مقصرة ـ في رأي الغزالي ـ طلبا للسلامة من خطر التأويل والبحث[3].

وكأن الغزالي يشير هنا إلى طائفة من الحنابلة الذين يأخذون الإسلام أصولا وفروعا من النصوص والمأثورات، إلى الحد الذي جعلهم يعتبرون النص بظاهره المطلق إماما [4]، ولكنه مع تمسكه الشديد بالنص فقد اضطر الإمام أحمد بن حنبل نفسه إلى التأويل في ثلاثة مواضع، مع كونه أبعد الناس

---

(1) **إعلام الموقعين عن رب العالمين**،ابن قيم الجوزية،ج١/ص:١٦، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى،١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(2) **قانون التأويل**، أبو حامد الغزالي، ص:٦، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى،١٣٤٩هـ ـ ١٩٤٠م.

(3) **انظر: المصدر السابق**، ص:٦، ٧.

(4) **يقول ابن قيم الجوزية** معقبًا على الأصول التي بنى عليها الإمام أحمد بن حنبل فتاواه: «وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، كما قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام». **انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، ج١/ص:٢٧، ولا يعني هذا أي تسويه للإمام أحمد بمن جاء بعده من أتباعه الذين غالوا في التمسك بظاهر النص، فوقفوا في الحشو والتجسيم.

عن التأويل كما يقول الغزالي، ففي قوله ﷺ:« الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[1]، وقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن »[2]، وقوله ﷺ :« إني لأجد نَفَس الرحمن من قبل اليمن»[3]، قام عنده البرهان على استحالة نسبة ظواهر هذه الأخبار إلى الله، ولم يذهب إلى التأويل في

---

(1) روى الحاكم هذا الحديث في **المستدرك** مرفوعًا، عن عبد الله بن عمرو بلفظ،«يأتي الركن يوم القيامة... وهو يمين الله التي يصافح بها خلقه»، أول كتاب المناسك، ج١/ص:١٨٨، و٦٢٧، والطبراني **المعجم الأوسط**، باب الألف، باب من اسمه أحمد،ج١/ص:١٧٧، تحقيق:طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ـ مصر،(ب،ط،ت)، وابن خزيمة في **صحيحه**، كتاب المناسك، باب ذكر الدليل على أن الحجر إنما يشهد لمن استلمه بالنية دون من استلمه ناويا باستلامه طاعة الله وتقربا إليه، إذ النبي ﷺ قد أعلم أن للمرء ما نوى، ج٤/ص:٢٢١، تحقق:د.محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان،(ب،ط،ت). ويقول الذهبي والألباني:بأن في إسناده عبد الله ابن المؤمل وهو ضعيف.كما رواه عبد الرزاق في **المصنف**،موقوفًا على ابن عباس، كتاب المناسك، باب الركن من الجنة، ج٥/ص:٣٨، ٣٩، تحقيق:حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، بيروت ـ لبنان، وأبو الوليد محمد بن عبد الله المعروف بالأزرقي في **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، من طرق في:ذكر الحجر الأسود، ما جاء في فضل الركن الأسود، ج١/ص:٤٤٧، ٤٤٨، و٤٥٠، كما روي أيضًا موقوفًا على عكرمة، ج١/ص:٤٤٨، تحقيق وتعليق:أ.د.عبد الملك بن عبد الله بن دهَيش، مكتبة الأسدي، الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، مكة ـ المملكة العربية السعودية، كما نقله بن حجر العسقلاني في **المطالب العالية** عن ابن عباس موقوفًا بإسناد صحيح، كتاب الحج،باب المزاحمة على تقبيل الحجر الأسود وفضله، ج٦/ص:٤٣٢، تحقيق وتنسيق:د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود،دار العاصمة،دار الغيث،الطبعة الأولى،١٤١٩هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ويقول شيخ الإسلامي بن تيمية:أن هذا الحديث قد روي عن النبي ﷺ بإسناد لا يثبت والمشهور إنما هو عن ابن عباس **انظر: مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد ابن تيمية، ج٦/ص:٣٩٧.

(2) روى **مسلم في صحيحه** بصيغة أخرى عن عبد الله بن عمرو بن العاص، يقول:إنه سمع رسول الله ﷺ، يقول:«إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»، ثم قال رسول الله ﷺ:«اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك».كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، ج٤/ص:٢٠٤٥، **والترمذي في سننه**،أبواب القدر عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن، ج٤/ص:٤٤٨، تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر ومجموعة من محققين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، القاهرة ـ مصر، **وأحمد بن حنبل في مسنده**، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص (رضي الله عنهما)،ج١١/ص:١٣٠.

(3) والحديث أخرجه البخاري في **التاريخ الكبير** عن سلمة بن نفيل السكوني قال:دنوت من النبي ﷺ حتى كادت ركبتاي تمسان فخذه، فقلت: يا رسول الله! سئ بالخيل وألقي السلاح وزعموا أن لا قتال، قال:« كذبوا، الآن جاء القتال، لا تزال من أمتي أمة قائمة على الحق ظاهرة على الناس يزيغ الله قلوب قوم فيقاتلوهم لينالوا منهم، قال وهو مول ظهره إلى اليمن:« إني لأجد نفس الرحمن من هاهنا ولقد أوحي إلي أني مكفوت غير ملبث وتتبعوني أفذاذا، والخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة وأهلها معانون عليها». باب السين، سلمة بن نفيل السكوني، ج٤/ص:٧٠، ٧١، تحقيق:هاشم الندوي ومجموعة من المحققين، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الدكن، الهند،(ب،ت)، والطبراني في **المعجم الكبير**، باب السين، سلمة بن نفيل السكوني، ج٧/ص:٦٠، تحقيق:حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م، القاهرة ـ مصر، والبيهقي في **الأسماء والصفات**، ج٢/ص:٣٩١، غير أننا نجد اختلافا في سياق المتن، فعند البخاري«فقلت: يا رسول الله! سئ بالخيل»، وفي **المعجم الكبير**،«فقلت: يا رسول الله، تركت الخيل»، و أمّا في **الأسماء والصفات**،«فقلت: يا رسول الله، بهي بالخيل». ولأصل الحديث طرق أخرى أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في **مسنده** من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال:« ألا إن الإيمان يمان، والحكمة يمانية، وأجد نفس ربكم من

بقية الأخبار التي تعارض العقل لعدم إنعامه للنظر العقلي فيها. ويقول الإمام الغزالي: إن«اليمين تقبل في العادة تقربا إلى صاحبها، والحجر الأسود يقبل أيضا تقربا إلى الله تعالى، فهو مثل اليمين، لا في ذاته ولا في صفات ذاته، ولكن في عارض من عوارضه، فسمي لذلك يمينا. وهو الذي سميناه الوجود الشبهي، وهو أبعد وجوه التأويل »[1].

الفرقة الثانية: كما يرى الغزالي لم تكترث بالمنقول، وغالت في التفسير العقلي، حتى أدى بها الأمر إلى الاستخفاف بما ورد في الشرع، وإذا عارض معقولهم منقولا ذهبوا إلى أن ذلك من قبيل التمثيل والتخييل، فإذا سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم حملوه على خلاف ما هو عليه، فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه هذا الحمل[2].

ويبدو أن هذا الاستخفاف بمضمون النصوص والغلو في المعقول، هو الذي أدى ببعض الفلاسفة إلى أن نسبوا إلى الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) الكذب لأجل المصلحة، فقالوا إن: « الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبا وباطلا ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة »[3]. وهؤلاء هم الفلاسفة، ويجب القطع بتكفيرهم ـ كما يذهب الغزالي[4]. وإذا تتبعنا الغزالي في حكمه على الفلاسفة، نرى أن المعيار الذي استعمله مأخوذ من تعريفه السابق للإيمان والكفر، والذي يعني " أن الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به، وأن الإيمان هو تصديق النبي في جميع ما جاء به"، وحكم من خلاله عليهم.

قبل اليمن، (وقال أبو المغيرة: من قبل المغرب) ألا إن الكفر والفسوق، وقسوة القلب في الفدادين أصحاب الشعر، والوبر، الذين يغتالهم الشياطين على أعجاز الإبل»، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة (رضي الله عنه)، ج١٦/ص:٥٧٦ ،٥٧٧، كما أورده الهيثمي في**مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، من رواية أحمد وقال فيه: « ورجاله رجال الصحيح غير شبيب، وهو ثقة»، كتاب المناقب، باب ما جاء في أهل اليمن، ج١٠/ص:٥٥، ٥٦، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، القاهرة ـ مصر، ويقول شعيب الأرنؤوط: بأنه «حديث صحيح دون قوله: "**وأجد نفس ربكم من قبل اليمن**" وفيه نكارة، فقد تفرد به شبيب ـ وهو ابن نعيم...»، وهذا ما ذهب إليه الألباني؛ إذ يرى أن أصل الحديث في الصحيحين وغيرهما من طرق عن أبي هريرة وليس فيه هذه الجملة، ولذا يقول: «فهي عندى منكرة، أو على الأقل شاذة». **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، محمد ناصر الدين الألباني، ج٣/ص:٢١٧، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية. وانظر: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، أبو حامد الغزالي، ص:١٦، ١٧.

[1] **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، أبو حامد الغزالي، ص:١٦، ١٧.

[2] **قانون التأويل**، أبو حامد الغزالي، ص:٧.

[3] **درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص:٨، ٩.

[4] **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي، ص:٢١٠.

الفرقة الثالثة: وهي التي جحدت الظواهر المخالفة للمعقول، بل أنكرتها وكذبت راويها فاعتمدت على التأويل القريب، فطال بحثهم في المعقول، وضعفت عنايتهم بالمنقول، «إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما يقرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شق عليهم تأويله جحدوه، ولم يقبلوه حذرا من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن القبول أولى من الإبعاد في التأويل...»[1].

وإذا كانت المعتزلة تشارك الفلاسفة في إيلاء العقل أهمية، وفي إنكار وإهمال بعض النصوص الصحيحة، وطرح ما لا يوافق عقولهم من نصوص الوحي، فإن الغزالي يرى أنهم «لا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بل بالتأويل، ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد»[2]، أي مع أنهم يؤولون الآيات وما يعارض معقولهم من أحاديث، ومع كونهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل، فهم يصدقون النبي ولا يجوزون الكذب عليه، لمصلحة وغير مصلحة، فعلى هذا ينبغي الاحتراز من تكفيرهم ما وُجِد إليه سبيل؛ لأن الخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم[3].

الفرقة الرابعة: وهي التي لم تَغُص في المعقول، بل طالت ممارستها للمنقول، بحيث انصرفوا عن المعقول فلم يخوضوا فيه، ولم تتضح لهم المحالات العقلية التي يمكن أن تؤدي إليها ظواهر الشرع إذا أُخذت كما هي، ولذلك لم يتنبهوا إلى حاجتنا إلى التأويل، كالذي لم يظهر له أن كون الله بجهة محال، إذا استغنى عن تأويل الفوق والاستواء وكل ما يشير إلى الجهة[4].

الفرقة الخامسة: في رأي الغزالي هي الفرقة الناجية صاحبة التأويل الصحيح للنص، والتي احترمت قانون التأويل، وهي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهمًا، المنكرة لتعارض العقل والشرع، وكونه حقًا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب. وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجًا قويما[5].

ويعني الغزالي بهؤلاء الأشاعرة الذين يقول فيهم في سياق آخر: « ... وسيتضح لك أيها المشوق إلى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة، أنه لم يستأثر

---

(1) قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، ص: ٧، ٨.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٢١٠، ٢١١.

(3) المصدر السابق، ص: ٢١١.

(4) قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، ص: ٨.

(5) انظر: المصدر السابق، ص: ٩.

بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق...» [1]، وهم قد « ... اطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول؛ وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول..» [2].

وإذا كانت هذه الفرقة الخامسة محقة في منهجها الوسطي، فإن الغزالي يرى أنهم سلكوا سبيلاً شاقًا، وانتهجوا مسلكًا وعرًا، ولكن طول الممارسة للعلوم والخوض فيه، يعين على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة. وبعد أن يذكر صعوبة هذا المسلك يوصي بعدة وصايا منها:

١ ـ **الوصية الأولى**: أن لا يطمع المرء في الاطلاع على جميع الأمور الغيبية، وليعلم أن استتار المراد بما يفيده النص المشكل على أكابر العلماء فضلا عن متوسطهم، أمر ليس بمستبعد، والادعاء بعلم المراد به، يدلل على قصور العقل لا على نضوجه.

٢ ـ **الوصية الثانية**: أن لا يكذّب برهان العقل أصلا، فإن العقل لا يكذّب؛ إذ به عرفنا الشرع.

٣ ـ **الوصية الثالثة**: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات؛ لأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك فالتوقف في التأويل أسلم، فإن الحكم على الغيبيات بالظن والتخمين خطر؛ لأن أكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات، والتخمين والظن جهل[3].

وهذا يمكن اعتباره الجزء الأول من قانون التأويل أو الجانب النظري للقانون عند الإمام الغزالي، وإن كان يوجد عليه بعض الملاحظات، ومنها:

أن الغزالي جعل العقل محور التأويل وأساسه؛ إذ جعله أصلا في إثبات الشرع، فإذا عارضه ظاهرُ نقلٍ فعليه أن يتأوله إلى ما يوافق مقتضى العقل؛ لأنه لا يمكن أن يُرَدَّ برهان العقل أصلا، ولأن «ما قضى العقل باستحالته، فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ... » [4]، وإلى نفس المعنى ذهب الرازي فيما بعد في كتابه نهاية العقول حيث يقول: « لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي» [5]، لكن إذا كان العقل هو الأصل والنقل

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٢٢.

(2) المصدر السابق، ص: ٢١.

(3) قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، ص: ١٠، ١١.

(4) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ١٨٥.

(5) نهاية العقول، فخر الدين الرازي، ج١/ص: ١٣.

فرعً تابعًا له، إذن فأين التوفيق بين العقل والنقل، الذي اتسمت به الفرقة الخامسة التي أصابت عند الغزالي وجه الحق فيما ذهبت إليه؟! ويبدو أن الغزالي تأثر شيئاً ما بمنهج المعتزلة في إيلاء العقل اهتماماً أكبر، وجَانَبَ هنا منهج التوسط بين العقل والنقل، وقد كان تقديم العقل على النقل عموماً من نتائج فكرة الدور، التي تغلغلت في الفكر الكلامي السني على أيدي متأخري الأشاعرة، وبلغت ذروتها على يد الرازي[1].

ولكن في جانب آخر فإن الإمام الغزالي يصور لنا العلاقة القائمة بين الشرع والعقل في صورة أخرى في "معارج القدس"، وهو يرى: أن العقل بحاجة إلى الشرع؛ لأن الشرع هو اليقين الذي يستمد منه كل يقين، حتى ولو كان العقل هو الأساس، والشرع هو البناء الذي يقوم على هذا الأساس، فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع حينا، والعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده حينا آخر، فالعقل مع الشرع نور على نور، وأن هذين النورين ـ كما يقول الغزالي ـ: هما نور واحد، وذلك لأن الله تعالى، بعد أن قال: ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ ، أردفهما بقوله: ﴿ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ سورة النور/ ٣٥، فجعل النورين نورا واحدا[2]. وهذا يدل على أن الغزالي يتمسك بسلطة النص، ويحافظ على قدسيته، ويعتبر القرآن هو اللب؛ والعقل هو القشرة الخارجية، وإن كل ما جاء به حق، ويقبل التوضيح باستعمال العقل.

وهكذا نرى الغزالي يحدد طبيعة العلاقة بين النقل والعقل، ويبرز أنها علاقة تكامل لا تعارض، وأن اجتماعهما معا "نور على نور"، فالاكتفاء بالنص تقصير والاكتفاء بالعقل نقيصة، ولكن الأساس هو الاعتماد عليهما معا. وهذه المبادئ التي بينها الغزالي يمكن اعتبارها منهجا عاما للعقل الإسلامي، وابن رشد نفسه سار على نفس النهج والمنوال، عندما أكد أن لا تعارض بين الحكمة والشريعة، وأنهما أختان شقيقتان هدفهما واحد، ولكنّهما مختلفتان في المنهج والطريقة [3]. وهذه الفكرة نفسها أكّدها بعدهما شيخ الإسلام ابن تيمية في درئه التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول.

وإذا ما ذهبنا إلى إلجام العوام عن علم الكلام (بين ٥٠٤ و ٥٠٥هـ)، فنجد الإمام الغزالي فيه يؤكد صحة مذهب السلف في ما يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله، وقد تحدث عن حقيقته مبينًا أنه هو الحق، وأن من خالف السلف فهو مبتدع، لأنه مذهب الصحابة والتابعين، وقد أُخِذَ من الرسول (عليه

---

(1) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د.حسن محمود الشافعي، ص: ١٦٩.

(2) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد الغزالي، ص: ٧٣، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، لبنان ـ بيروت.

(3) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد ابن رشد، ص: ٩٦، و ١٢٥.

الصلاة والسلام) مباشرة، فكل خير في اتباعهم وكل شر في الابتداع بعدهم. وقد تحدث فيه بإسهاب عن مذهب السلف، وأن حقيقة مذهب السلف هو الاتباع دون الابتداع، ورد على الحشوية والمجسمة. ويبدو أن الغزالي قد ردّ في هذا الكتاب على اتهامه بأنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وسمح لهم بالخوض في علم الكلام.

ويقرر الغزالي مذهب السلف في المتشابهات التي شغلت الاتجاهات التأويلية شغلا كبيرًا، على نحو يحصرها في أمور سبعة:

١ ـ وهو تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها، وحملها على المعنى اللائق به (سبحانه وتعالى)؛ لأنه لا يدري ولا يفهم حقيقة كنهه، فليس عليه تكليف في معرفة تأويله ومعناه، بل واجب عليه ألا يخوض فيه؛ لأنه ليس في طاقته [١].

٢ ـ وهو الإيمان والتصديق بما قاله الرسول ﷺ، من الألفاظ الموهمة للتشبيه، وأن ما ذكره حق، وهو فيما قاله صادق، فإنه حق على الوجه الذي قاله وأراده، يعني أن يصدّق بما ورد في الخبر دون أن يعرف حقيقة المعنى، إذ يمكن الإيمان بالاستواء على العرش دون أن يعرف حقيقة النسبة بين الله والعرش؛ لأن الإيمان بالجمليات التي ليست مفصلة في الذهن ممكن [٢].

٣ ـ الاعتراف بالعجز عن معرفة الكنه والحقيقة المرادة من هذه الألفاظ؛ لأن معرفة مراده ليس في طاقته؛ لأن أوائل حقائق هذه المعاني بالإضافة إلى عوام الخلق كأواخرها بالإضافة إلى خواص الخلق، فكيف لا يجب عليهم الاعتراف بالعجز [٣].

٤ ـ السكوت: وهو أن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه، ويعلم أن سؤاله عنه بدعة، وأنه في خوضه فيه مخاطرة بدينه، وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيما ليس هو أهلا له، فلذا يجب عليه المبالغة في التقديس ونفي التشبيه؛ لأن كل ما خطر بباله، وهجس في ضميره، وتصوره في خاطره، فالله (تعالى) بخلافها، وهو منزه عنها وعن مشابهتها [٤].

٥ ـ الإمساك عن التصرف في الألفاظ الواردة والجمود عليها؛ أي أن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتأويل؛ أي بيان معناه بعد ترك ظاهره، أو تبديله بلغة أخرى، أو الزيادة فيه، والنقصان منه،

---

(1) إلجام العوام عن علم الكلام، ص: ٣٠٢، ٣٠٣.

(2) انظر: السابق، ص: ٣٠٤، ٣٠٥.

(3) انظر: السابق، ص: ٣٠٥.

(4) انظر: السابق، ص: ٣٠٥، ٣٠٦.

والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ، وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب، والتصريف والصيغة[1].

٦ ـ كف الباطن عن التفكير في هذه الأمور لكثرة ما فيها من الزلل، ويكتفي بمعرفة الخالق ووحدانيته، والتصديق بالرسول واليوم الآخر، على ما جاء في القرآن الكريم، بألا يماري فيه إلا مراء ظاهرا، ولا يتفكر فيه إلا تفكيرا سهلا جليا، ولا يمعن في التفكر[2].

٧ ـ التسليم لأهل المعرفة، فيعلم أن ما انطوى عنه من معاني هذه الظواهر وأسرارها، قد يظهره الله لغيره، وأن ذلك راجع إلى قصور عقله وعجزه عن درك حقيقته، ولا ينبغي أن يقيس نفسه بغيره؛ لأن الناس خلقوا أشتاتا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة[3].

هكذا يصور الغزالي المواقف المختلفة من المتشابهات؛ ويستدل على صحة ما أخذ به من رأي بأمور أربعة:

الأول: أن أعرف الخلق بصلاح أحوالهم وحسن معادهم هو النبي ﷺ؛ لأن ما ينفع العباد في أمور الآخرة لا سبيل إليه بالتجربة، ولا يدرك بقياس العقل؛ لأن الوسائل قاصرة عن إدراك الغيب، وإنما يدرك ذلك بنور النبوة، التي هي قوة يدرك بها من أمر الغيب ما لا سبيل إليه بالأسباب الأخرى.

الثاني: أن الرسول قد بلّغ الخلق ما أوحي إليه من صلاح العباد، ولم يكتم شيئا من ذلك؛ لأنه لم يرسل إلا للبلاغ، ولم يترك شيئا يقرب العباد إلى الجنة إلا دلهم عليه.

الثالث: أن أعرف الناس بكلامهﷺ ومعانيه وأحراهم بالوقوف على أسراره هم أصحابه الذين شاهدوا الوحي، وعاشوا عصر نزوله، فتلقوه بالقبول، ونقلوه إلى من بعدهم كما فهموه من الرسول ﷺ، بلا زيادة ولا نقصان.

الرابع: أنهم لم يدعوا الناس إلى البحث والتفتيش والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور، بل بالغوا في الزجر والنهي عن ذلك، ولو كان ذلك من الدين في شيء أو من مدارك الأحكام، لأقبلوا عليه ليلا ونهاراً، وتسابقوا في تأسيس أصوله[4].

ومما ينبغي ملاحظته في هذا القانون أن الغزالي كأنه أراد استعادة عصر الإيمان في عهد الصحابة والتابعين، فلا يجب الإيمان بالصفات الخبرية من وجه ويد وعين على ظاهرها، ولكن ذلك

---

(1) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص: ٣٠٦ ـ ٣١٣.

(2) انظر: المصدر السابق، ص: ٣١٣.

(3) انظر: المصدر السابق، ص: ٣١٦.

(4) انظر: المصدر السابق، ص: ٣١٧، ٣١٨.

لا يعني إطلاقا تأويلها على ما يرى بعض المتكلمين، وإنما يعتقد أن وراء هذه الألفاظ المتشابهة معنى ليس له أن يعرف حقيقته أو يخوض فيه.

ويرى الغزالي أن ليس للعوام حظ في التأويل العقلي، وأن حظهم هو الالتزام بظواهر النصوص؛ لأن مصلحتهم لا تقوم إلا بالمحافظة على الظواهر الشرعية، وأن يمنع عنهم أدلة المتكلمين الرسمية؛ لأنها خارج طاقتهم وقدرتهم، وتشوش قلوبهم، وأن تقدم لهم أدلة القرآن الظاهرة القريبة من الأفهام؛ لأنها تلائم العامة والخاصة، وتنفعهم وتسكن نفوسهم، وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة.

وبهذا أثبت معرفة الخالق، واستدل على الوحدانية، وعرف صدق الرسول واليوم الآخر[1].

وللمتتبع للصراع الفكري بين الأشاعرة وابن رشد، وبتحديد أكثر بين الغزالي وابن رشد ، يمكن أن يزعم أن ابن رشد أخذ أو استفاد في وضع دليله في الإلهيات من الغزالي، وهو يشهد على نفسه وذلك بعد نقده الفرق المختلفة، فقال: « وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية »[2].

وإن دل هذا على شيء، فإنه يدل على أن ابن رشد اطلع على تراث الغزالي العلمي بعمق واتساع حتى تمثل من خلاله ومن خلال غيره صورة المذهب الأشعري.

ويقسم الغزالي مصطلح العامة إلى قسمين: فتارة يكون مقابل المتكلمين، و تارة يكون مقابل الصوفية، والعامي بهذا المعنى في نظر الغزالي يشمل: الأديب والنحوي والمحدث والفقيه والمتكلم والمفسر، بل كل عالم سوى المتجردين لتعليم السباحة في بحار المعرفة، القاصرين أعمارهم عليه، المعرضين عما سوى الله، أي المتصوفة. وإذن، لم يخرج من العامة إلا المتصوفة، كما لم يخرج ابن رشد من العامة إلا الفلاسفة[3]. وهو يرى ألاّ يطلع على هذه الأسرار التأويلية إلا من هو مثله في الاستبصار،

---

(1) اقرأ في ذلك مثلا قوله(تعالى): ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ، وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ، تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ، وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ، رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ سورة ق/٦ ـ ١١. وقوله(تعالى): ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ سورة الأنبياء/ ٢٢. وقوله(تعالى): ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ سورة الإسراء/ ٨٨. وقوله(تعالى): ﴿أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ سورة الحج/ ٥.

(2) **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد، ص: ١٤٩، وانظر أيضا: ص: ١٥٠ ـ ١٥٤، تحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م، القاهرة ـ مصر.

(3) **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، أبو الوليد ابن رشد، ص: ١١٨، ١١٩.

أو من هو مستعد للمعرفة ومتجرد لطلبها ومقبل عليها بكليته، ومن هنا يتفق الغزالي مع ابن رشد في هاتين الحالتين.

وهؤلاء المتصوفة عنده هم أهل الغوص في بحر المعرفة، وهم مع ذلك على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة، إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون. وبعبارة أخرى: إن أسرار هذه النصوص ومعانيها الخفية، ليست خفية بالنسبة للرسول وأكابر الصحابة، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، ويلحق بهم الأولياء والعلماء الراسخون. ويتساءل الدكتور صبحي: « هل الراسخون في العلم هم الصوفية دون الفقهاء والمفسرين والمتكلمين؟ وإذا كان الشر قد ثار منذ فشت "صناعة الكلام" ألا يفتح هذا الاستثناء المجال للصوفية أن يكون لهم وحدهم ... السبيل إلى الشطحيات والدعاوى ونظريات التصوف الفلسفي: كالفيض والإشراق ؟ وأصولها الأجنبية واضحة، وشرورها على العقيدة الإسلاميّة ليست بأهون من شرور المتكلمين»[1].

ولعل الغزالي بهذا يكون أول من أدخل العنصر الذوقي الإشراقي في المباحث الكلامية، سلك فيها المسلك الرمزي الذوقي الخاص بالصوفية، إن هذا الازدواج في منهج الغزالي من نتائج الاضطرابات التي أدت به إلى العزوف عن الدنيا، ولكن يبدو أن هذه الدعوة الغزالية لم تلق صدى في الأوساط الكلامية، ولا سِيَّمَا داخل المدرسة الأشعرية.

مهما يكن، فإننا نلاحظ مما سبق أن للغزالي ثلاثة مواقف من العقل: ١ ـ جعل العقل معيارا وأساسا لقبول التأويل. ٢ ـ جمع بين نور القرآن الذي هو الشرع، وبين العقل، وإن كان العقل يستمد منه كل يقين. ٣ ـ وفي آخر حياته يعول على ذوق الصوفي معيارا في معرفة الحقائق الدينية.

وهذا يعني حدوث تطور فكري لدى الغزالي في هذه القضية تناسب المراحل التي مر بها، حيث إن الوضع النفسي للمفكر يؤثر في اختياراته ومواقفه الفكرية.

أسباب قبول التأويل ورفضه عند الغزالي

ثبتت لدى الغزالي تلك الصلة الوثيقة بين التأويل وطبيعة اللغة من جهة، وبين التأويل والعقل من جهة أخرى. وإن كان الغزالي قد اتخذ موقفا وسطا في قضية اللفظ والمعنى بصفة عامة، والمعنى ومعقوليته في التأويل، فوقف موقفًا وسطًا بين الظاهرية الذين يتمسكون بالمعاني الحرفية للنصوص، والمتوسعين بلا ضوابط في استخدام المجاز لتأويل النصوص. وعلى هذا يكون محور تأويل الغزالي قائمًا على دعامتين، وهما: المعنى ومعقوليته، واللفظ وتعددية المعنى.

---

[1] في علم الكلام، د.أحمد محمود صبحي، ج٢/ص: ١٨١.

المعنى ومعقوليته:

ويعني هذا أن العقل إذا جزم بشيء ورد في النقل خلافه، يكون الحكم العقلي القاطع قرينة على أن النقل لا يراد به ظاهره، ولا بد له من معنى موافق يحمل عليه، فينبغي طلبه بالتأويل. يقول الإمام الغزالي: « إن النصوص إذا وردت، فإذا وافقت المعقول تُركت "هي" وظواهرها، وإن خالفت صريح المعقول، وجب تأويلها، واعتقاد أن حقائقها ليست مرادة، فيجب إذًا ردها إلى المجاز »[1].

ولكن مع هذا التقدير للعقل، إلا أن الغزالي يرى أن إجراء نصوص الكتاب والسنة على ظواهرها التي وضعت لها في اللغة، فرض، ولا يجوز تعدّيها أو العدول عنها ما دام لا يخالف ظاهرها مبادئ العقل، وإلا فإذا تعارض المعنى الظاهر مع المعقول، وقام البرهان القاطع على استحالته، وجب التأويل، حيث قال: « الألفاظ الواردة في الشرع مجري على ظاهره؛ إذ لا يجوز إزالة الظواهر إلا لضرورة »[2]، وهذا يعني أنه لا يلجأ إلى التأويل، إلا إذا اصطدم النص بالقاعدة، أو خالف المفهوم ظاهر النص أو أن النص لم يفد أصلا شرعيا بظاهر ألفاظه[3].

فإذن هذا هو الأصل أو العنصر الأساسي الحقيقي الذي نشأت منه الحاجة لعملية التأويل عند الغزالي؛ فهو يحمل« العبارات الدالة على التشبيه، أو التي لا تليق بمقام الألوهية على تأويلات أليق وأبعد عن التشبيه»[4].

وإذا كان العقل يتحكم في عملية التأويل عند الغزالي، فإننا نلاحظ أنه ليس مقتصرا على هذا فحسب، أي صرف ظاهر الآيات والأحاديث إلى ما يوافق الأدلة العقلية، ولكنه في الوقت نفسه هو الأداة التي يصح من خلالها التسليم بمعرفة النقل والتأكد من صدقه؛ بمعنى أن الدليل العقلي سابق لمعرفة النص، يقول عن هذا في "الاقتصاد": « إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المُحْدِث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبنى على الكلام، فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع...»[5]. ويعني هذا أن المعرفة بوجود الله تعالى وصفاته وتنزيهه صارت مبنية على « أدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز

---

(1) الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، أبو حامد الغزالي، ص: ٨١، تحقيق: أبو عبد الله السلفي الداني بن منير آل زهوري، المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان. (ب، ت).

(2) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١٤/ص: ٢٦٠٦.

(3) تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي، د. مصطفى السعدني، ص: ٣٠، مكتبة العارف، ١٩٩٢، الإسكندرية ـ مصر.

(4) مذاهب التفسير الإسلامي، اجناس جولدتسيهر، ص: ١٣٨، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م، القاهرة ـ مصر. وقد ورد هذا في سياق حديث له عن المعتزلة.

(5) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ١٨٤.

ووجوه التأويلات »[1]؛ وبناء على هذا فالدلائل العقلية القطعية مقدمة على الظواهر النقلية الظنية عند التعارض؛ لأن الظواهر النقلية لم تثبت صحتها إلا بعد معرفة الدلائل العقلية؛ ولأن دلالة العقول قطعية الثبوت، باعتبار أنها تفيد العلم اليقيني، ولا تحتمل عدة معان. وعلى الرغم من أن التأويل يخضع للمقومات العقلية، إلا أنه يستند على المقومات اللغوية كذلك، حيث تتم عملية التأويل بها.

اللفظ وتعددية المعنى:

يقرّ الإمام الغزالي أن من خصائص اللغة العربية أنها تختزن معاني كثيرة وأوجها عديدة في الألفاظ القليلة، وفيها من أساليب التعبير اللغوي صنوف من المجازات والصور البلاغية التي تتعلق بالدلالة اللفظية التي تعبر عن المعنى وعن معنى المعنى[2]، والتي تفرض الظاهرة التأويلية في معانيها واستدلالاتها، وأنها أيضًا ثنائية المعنى، أي"لها ظاهر وباطن"، وكأن الظاهر فيها مطية للباطن، ولكن هذه المعاني الباطنية الخفية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة والعلم. يقول الغزالي:« فإن قيل: فلم لم يذكرها بألفاظ ناصة عليها بحيث لا يوهم ظاهرها جهلا ولا في حق العامي ولا صبي؟ قلنا: لأنه إنما كلم الناس بلغة العرب، وليس في لغة العرب ألفاظ ناصة على تلك المعاني، فكيف يكون في اللغة لها نصوص، وواضع اللغة لم يفهم تلك المعاني، بل هي معان أدركت بنور النبوة خاصة، أو بنور العقل بعد طول البحث، وذلك أيضا في بعض تلك الأمور لا في كلها، فلما لم يكن لها عبارات موضوعة، كان استعارة الألفاظ من موضوعات اللغة ضرورة في حق كل ناطق بتلك اللغة»[3].

ومن هنا يتبين لنا أن التأويل عند الغزالي حالة اضطرارية، ولم يكن وليد اتجاهات عقلية خاصة، بل إنما هو ظاهرة استوجبتها خصائص اللغة أيضًا، لأن ألفاظها قاصرة في إبلاغ معاني تلك الحقائق المتجاوزة لإدراك الناس ـ أو لأن الألفاظ أقل من المعاني عموما ـ، في حين كانت مهمة الرسالة أن تبلغهم بتلك الحقائق، إلا أنه لا يوجد لهذه الحقائق ألفاظ في لغة العرب، مما اقتضى استعمال الاستعارة لتوصل الخطاب إليهم. فإذن الاستعارة في اللغة إنما هي اتساع في أوضاع اللغة[4]، علاوة على أن الألفاظ تفي بالتعبير عن معان في أعلى الدرجات من الفصاحة، وهذا غالبًا « لا يتم بالحقائق

---

[1] أمالي، ويسمى: (غرر الفوائد في التفسير والحديث والأدب)، السيد الشريف المرتضى، ج٢/ص: ١٢٥، تحقيق: الشيخ محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م، القاهر ـ مصر.

[2] انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص: ٣٢٣، ودلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: ٢٦٢ و ٢٦٣، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، القاهرة ـ مصر.

[3] إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص: ٣٢٤.

[4] انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٦٦.

المجـردة، وأنـه لا بـد مـن سـلوك طريـق التجـوز والاسـتعارة »[1]، ولأن « الكـلام متـى خـلا مـن الاستعارات، وجرى كله على الحقيقة، كان بعيـدا مـن الفـصاحة عَرِيًّـا مـن البلاغـة »[2]، ومـن هنـا تتمظهر العلاقة التي تربط التأويـل بالمجـاز، لأن حقيقـة التأويـل تنطلـق مـن الدلالـة اللغويـة للفـظ، وجوهره هو حمـل الـنص علـى معنـاه المجـاز؛ دون الحقيقـي، لوجـود قرينـة تمنـع مـن إرادة المعنـى الحقيقي[3]، مما أدى بالغزالي إلى القول: «ويشبه أن يكون كـل تأويـل صـرفا للفـظ عـن الحقيقـة إلى المجـاز...» [4].

وإذا كان المجاز يُعَدّ قيمة في الفـصاحة والبلاغـة، إلا أننـا نـرى أنـه لا يمكـن أن يتـأتى دون وجود الحقيقة المجاورة لها، التي تعد أساسا له ويعد هو فرعـا تاليـا لهـا، وعلـى هـذا يكـون المجـاز منطوياً على دلالتين: دلالة ظاهرية ليست هـي المقـصود، ودلالـة باطنيـة هـي المقـصودة المـراد التعـبير عنها، وهذا يعني ثنائية المعنى والدلالة؛ أي أن المعنى الظاهر يمثـل جـسرًا إلى المعنـى البـاطن، الـذي يحتاج إلى جهد وزيادة إعمال الفكر في إزالة الغموض والالتباس عبر تحديد القرينة اللفظيـة أو العقليـة. بناءً على هذا يرى الإمام الغزالي أنه لا يقوم بالتأويل إلا من كان « ماهرًا حاذقًا في علـم اللغـة، عارفًـا بأصولها، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوزاتها، ومنهاجها في ضروب الأمثال »[5].

ومن خلال هاتين الدعامتين، أوّل الغزالي النصوص القرآنية والحديثية التي تشير بظاهرهـا إلى التجسيم أو التشبيه في ذات الله تعالى أو صفاته، وأن له تعالى بعض ما للإنسان والمخلوقات من الأعضاء والحواس، وأنه فوقنا بمعنى أن له مكاناً يحويه، وما يوهم بظـاهره وقـوع الـتغير أو الحـدوث في ذاتـه المقدسة سبحانه؛ مثل: أنه يتحرك وينتقل، ويجلس على العرش، ومثل مـا جـاء في بعـض الأحاديـث من أنه ينزل في كل ليلة إلى السماء الدنيا، و تلك النصوص أيضاً المشعرة بالتغير النفساني، ممـا يرجـع إلى أمور تدل على النقص والعجز والشهوة أو النفرة، وكل هذه في حق الله تعالى محال.

وقد اعتمد الغزالي في هذا على منهجين: التأويل الإجمالي، والتأويل التفصيلي:

أما التأويل الإجمالي: فهو أن ترد كل معاني الصفات في الجملة وتقول بأن ظاهرها غير مراد، لقواطع وبراهين عقلية قامت عَلَى أن الله لا يشبهه شيء. أما التأويل التفصيلي: فهو أن تخرِّج كل آية

---

(1) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، ص: ٦٠٠.

(2) أمالي، ويسمى: (غرر الفوائد في التفسير والحديث والأدب)، السيد الشريف المرتضى، ج١/ص: ٤.

(3) البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، ص: ٧١، دار المعارف، ١٩٩٩م، القاهرة ـ مصر.

(4) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي ج١/ص: ١٩٦.

(5) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص: ٢٩، ٣٠.

من آيات الصفات عَلَى ما تقتضيه اللغة متوافقًا مع الأصول المقررة في دفع التعطيل وإثبات التنزيه، كما سيبدو فيما يلي من صفحات.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتأويل عند الغزالي

يبدو للناظر في كتب الأشعرية الكلامية أنهم اتفقوا على إثبات صفات المعاني والمعنوية والسلبية والنفسية بأدلة عقلية ونقلية معا، واختلفت طرقهم في إثبات ظواهر الصفات الخبرية، وقد سبق أن ذكرنا طرفا من هذا الاختلاف في مطلع هذا الفصل، وذلك أن متقدمي الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلاني، قد اعتمدوا في منهجية البحث حول الصفات الخبرية على التفويض مع نفي التشبيه تارة، أو التمسك بضرورة التأويل لكل ما أوهم التشبيه تارة أخرى، وهو ما يظهر من متأخري الأشاعرة كالإمام عبد القاهر البغدادي وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني؛ نظرا لعدم صحة الاحتجاج بدلالة النصوص الظنية إلاّ بعد اعتضادها بالدليل العقلي، والتقوا بذلك مع من سبقهم من المعتزلة على مستوى المنهج. وجاء الغزالي وقد عمد في تفسيره للصفات الخبرية إلى التفويض تارة والتأويل أخرى، مشدّدًا على أن التأويل مذهب العلماء ولا يجوز للعوام الاشتغال به، وذلك راجع إلى موقفه من المتشابهات.

ا تنزيه الله عن الجسمية ولواحقها:

ترتبط هذه المشكلة بالبحث في الجهة والمكان والاستواء والنزول والرؤية في الدرس الكلامي، والتأويل قائم على صرف معاني هذه الظواهر المتبادرة منها إلى الذهن؛ لأنه متى اختص شيء بجهة وجب أن يكون في مكان أو حيز، ويلزم عن المكان والحيز الحركة والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث، وذلك من اللواحق اللازمة للجسمية؛ ولذا يقول الإمام الغزالي في تنزيه الله (سبحانه وتعالى): «وليس الباري سبحانه جوهرا متحيزا، وإلا كان حادثا؛ لأن الجواهر لا تخلو عن الحوادث»[1]. وليس جسما لأنه لما كان الجسم هو المؤتلف كان مقدرا بمقدار جاز أن يكون أكبر أو أصغر، ولا يكون كذلك إلا بمرجح، والافتقار إلى المرجح دليل الحدوث؛ لأنه في هذه الحالة يكون مخلوقا ليس بخالق، ومصنوعا وليس بصانع. أي محدثا ليس بقديم[2]. والباري ليس في جهة من الجهات الست؛ وإنما الجهات تختص بالجواهر والأعراض؛ لأن الحيز يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز، والعرض يقال إنه بجهة بطريق التبعية للجواهر؛ لأنه يحل بالجوهر. ويعقل كون الشيء في حيز بوجهين: أحدهما: أن يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو، وهذا هو الجوهر، والآخر أن يكون حالاً في الجوهر فإنه قد يقال إنه بجهة، ولكن بطريق التبعية للجوهر، وهو العرض[3].

---

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٥٤.

[2] انظر: المصدر السابق، ص: ٥٦.

[3] انظر: المصدر السابق، ص: ٥٨.

وفي ضوء ما سبق سنحاول الكشف عن بعض تطبيقات هذا المنهج العقلي في تنزيه الله تعالى عن الجسمية ولواحقها عند الغزالي، وكيف وظف هذه الرؤية في تحليله لتلك النصوص من الآيات والأحاديث التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة المشتبهة الدلالة، حتى تغدو تلك النصوص موافقة لتصور التنزيه الذي يليق بذاته تعالى وجلالته حسب تصور دلالة العقل، مستخدمًا تعدد المعاني ـ أو بعبارة أخرى المجاز ـ أداة أساسية في عملية التأويل.

لقد نظر الغزالي إلى النصوص الواردة المشعرة بإثبات جهة الفوقية لله تعالى، (أي أن يكون علوّه على العرش علوا ماديا)، وأوّلها على ضوء المعنى ومعقوليته، واللفظ وتعددية المعنى، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ سورة الأنعام/١٨، يرى الغزالي أن لفظ "فَوْقَ" الوارد في الآية الكريمة لا يستعمل في اللسان العربي إلا في معنيين: أحدهما المعنى الحقيقي، الذي يراد به فوقية مكان وجهة وتحيز، والآخر المجازي؛ والذي يعني القدرة والتدبير، ولكن لما بطل المعنى الحقيقي الذي هو فوقية المكان لمعرفة التقديس، ولم يبق إلا فوقية الرتبة، فكان المراد به هو أن الله فوق عباده بهذا المعنى[1]. ويرى أن معنى اللفظ بهذا التأويل مقطوع بثبوته لله ـ تعالى ـ لانحصار دلالة اللفظ بين معنيين؛ لأنه متى احتمل الكلام الدلالة على المعنيين، وكان سائغا في اللغة، وجب أن يحمل تأويله على ما يليق دون ما لا يليق بالله؛ ولأن دلالة السياق يدل على هذا المعنى؛ لأن دلالة الفوقية على القوة التي للقاهر مع المقهور، وهي فوقية الرتبة، ولفظ القاهر دليل على ذلك، وذكر العبودية في حق الخلق والفوقية في الله تعالى يؤكد احتمال فوقية السيادة. وبهذا يكون الغزالي قد نفى اختصاص الباري بجهة فوق مع أنها أشرف الجهات، ويعنى هذا « أن الله تعالى لا مباين ولا مماس، وهو فوق الجميع فوقية الرتبة والقدرة لا فوقية الجهة ». وأما رفع الأيدي إلى جهة السماء تدعو ربها، فهو لأنها قبلة الدعاء، والمراد به تعظيم الرب باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان، والجوارح تتبع القلب في الاعتقاد، ولا يمكنها الإشارة إلا إلى الجهات[2]، تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء[3].

ب] صفة الاستواء:

وهي من أكثر الصفات التي ثار حولها الخلاف بين الفرق الإسلامية، وقد تباينت الآراء في تحديد المراد بالاستواء في داخل المدرسة الأشعرية نفسها إلى ثلاثة مواقف:

---

(1) إلجام العوام عن علم الكلام، ص: ٣١١، ٣١٢.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٦٠ ـ ٦٢.

(3) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٨٦.

الأول: ترك تأويل الاستواء، وذلك هو موقف أبي الحسن الأشعري مؤسس المذهب، حيث يثبت الاستواء كما جاء، ويقول: « الله عز وجل مستوٍ على العرش، الذي هو فوق السموات، فلولا أن الله ـ عز وجل ـ على العرش، لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها ـ إذا دعوا ـ إلى الأرض ... (ولأن) ـ السموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات قال: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ سورة الملك/١٦؛ لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات، وكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السموات...» [(١)]، ويستدل على هذا بالآيات والأحاديث، ويرفض تأويلات الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة والملك أو القهر.

وإن كان هذا الموقف ـ كما يذهب بعضهم ـ يفتح الباب لمن أراد اتهامه بأنه مشبه ومجسم، لما يستلزم من إثبات الجهة والمكان[(٢)]، فإن ثمة رأياً آخر له يقول"أي الأشعري": بأن المراد بالاستواء، يعني أن الله سبحانه وتعالى فعل في العرش، فعلا سماه استواء، كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة، وغيره من أفعاله. وقد استحسن الإمام البيهقي هذا الرأي، وعقب عليه بقوله: « ثم لم يكيف الاستواء، إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ سورة الأعراف/٥٤، وثم للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة»[(٣)].

وإن كان إمام الحرمين الجويني يقول: «وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش. وأوضح ذلك بأن قال: ما اتصف الرب به، وامتنع صرفه إلى صفات الذات، تعين صرفه إلى صفات الفعل. وهذا، وإن ذكره شيخنا، فلم يذكره مرتضيا له، وفيه وجه من البعد». فإن «المستوي بمعنى فاعل الاستواء في غيره، بعيد في قضية اللغة»[(٤)]. وفي هذا دلالة واضحة على نفي قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى.

الثاني: القول إن المراد بالاستواء على عرشه أنه عال عليه، ويكون معنى الاستواء الاعتلاء كما تقول العرب: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح. بمعنى علوته، واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي؛ بمعنى علا في الجو، فوُجِد فوق رأسي، والقديم سبحانه عال

---

(1) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ص:١٠٦، ١٠٥.

(2) انظر: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص: ٧٥ـ ٧٧، تحقيق: د. محمود قاسم.

(3) الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي،ج٢/ص:٣٠٨، تحقيق:عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي،الطبعة الأولى،١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، جدة ـ المملكة العربية السعودية.

(4) الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني، ص:٥٥٦.

على عرشه. وإلى هذا ذهب أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، وأبو بكر ابن فورك[1]. إلا أن ابن فورك يصرح باستحالة كونه في مكان، وقال: « إن ظاهر اللغة تدل من لفظ أين أنها موضوعة للسؤال عن المكان، ويستخبر بها عن المكان المسؤول عنه»[2]، إلا أنه أوّلها في حديث الجارية ـ بعد إثباتها ـ بأن المراد: الاستفهام عن المكانة والمرتبة قائلا: «...احتمل أن يقال: إن معنى قوله ﷺ: (أين الله؟) استعلام بمنزلته وقَدْرِه عندها وفي قلبها...» [3].

الثالث: تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء، والقهر، والغلبة، وهذا الرأي ينسب إلى كثير من متأخري الأشاعرة، ومنهم الغزالي، وهو امتداد لشيخه الجويني، فينكر أولاً أن يكون الاستواء على العرش بمعنى الاستقرار ـ وهو الاستواء المادي الذي قالت به الحشوية والمشبهة ـ لأنه لا يستقر فوق الجسم إلا الجسم، ولا يحل فيه إلا العرض. ويرى أنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراده الله تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ سورة فصلت/١١، وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق[4]

ويستند الغزالي إلى الاحتمالات العقلية واللغوية في تفسير الاستواء بالقهر والاستيلاء، فيجد في قول العرب ما يفيد أن لفظ الاستواء تشترك نسبته بين عدة معاني:

١ ـ إما أن يكون مكانًا أو محلاً. وإن كان هذا جائزا من حيث دلالة اللغة، إلا أن العقل لا يقبله بالنسبة لله تعالى؛ لأنه من خواص الجواهر والأعراض، والله منزه عن هذا وذاك؛ ليس كمثله شيء.

٢ ـ أو يكون العرش معلومًا ومرادًا، فإن العقل لا يمنع ذلك، ولكن اللفظ لا يدل على هذا حقيقة أو مجازا.

---

(1) العلو للعلي الغفار، الإمام الحافظ شمس الدين الذهبي، ص: ٢٣١ ـ ٢٣٣، و٢٣٧، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، وانظر أيضًا: الأسماء والصفات، الإمام البيهقي، ج٢/ص: ٣٠٨.

(2) مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر ابن فورك: ص: ٧٧.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(4) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٨٦، ١٨٧.

٣ ـ أو يكون مقدورًا عليه وواقعًا في قبضة القدرة ومسخرًا له، مع أنه أعظم المقدورات، ويصلح الاستيلاء عليه، لا يمنعه العقل فحسب، بل ويدل عليه اللفظ، ويدركه أيضًا من يقف على أسرار اللغة التي هي قوالب للمعاني، ومن هذا النوع الاستواء على العرش[١].

فيرى أن المعنيين الأولين يستحيل نسبتهما إلى الله من ناحية العقل ومن ناحية اللغة أيضًا، وأما المعنى الثالث فهو مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ. ويؤيد هذا الموقف بالقول بأن الضرورة هي التي ألجأته إلى هذا النوع من التأويل، ويقول: «واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل، كما اضطر أهل الباطن إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ سورة الحديد/٤، إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم ... لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال، فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرش، إمّا مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال»[٢]. فالله (سبحانه وتعالى) كما أنه في السماء فهو في الأرض، وهو معنا أينما كنا، والاستواء إنما هو الاستيلاء والقدرة والغلبة[٣].

ومما نلاحظه أن الغزالي قد حاول تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمحدودية ولوازمهما، وأن معنى الاستواء هنا يعنى التدبير، والاستواء الذاتي، وأن الحوادث لا تقوم بالذات الإلهية لا فعلا ولا صفة ولا غيرهما.

ولعل مما يمكن إضافته إلى ما سبق هو القول بأن الاستواء على العرش قد جاء في القرآن الكريم سبع مرات، وفي كل هذه المواضع التي ذكر الله فيها استواءه على العرش ذكر مع ذلك ما يبهر العقول من صفات جلاله وكماله التي هو ممتدح بها، وهذا ظاهر في كل الآيات، ولا ينكره أحد نظر في الآيات وسياقاتها وفهم ذلك. وعلى هذا يمكننا تقسيم المعاني التي تتجلى في سياقات هذه الآيات بعد ذكر استوائه على العرش إلى ثلاثة معان، فمثلا في سورة الفرقان/ ٥٩، وسورة الحديد/٤، تتحدث الآيتان عن علم الله المحيط بكل شيء، وأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة، وهو بما نعمل بصير، و في سورة الأعراف/٥٤، وسورة الرعد/٢، تخبران عن قوة الله وغلبته على قوى الطبيعة وكونها مسخرة لإرادته سبحانه وتعالى، وفي سورتي يونس/٣، والسجدة/٤ تتحدث الآيتان عن أن لله سبحانه وتعالى الولاية الكاملة على العالمين دون غيره، وأن له تعالى تدبير العالم[٤].

---

[1] الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٦٨.

[2] إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٨٧.

[3] الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٦٠ ـ ٦٢.

[4] ويتجلى المعنى الأول: في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ سورة الفرقان/٥٩، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ

وإذا كانت الضرورة العقلية تفرض هذا النوع من التأويل، والدلالة اللغوية والسياق القرآني يؤيدان ذلك، فإن الغزالي يرى أنه «إذا تردد (معنى اللفظ) بين ثلاثة معان، معنيان جائزان على الله تعالى ومعنى واحد باطل، فتنزيله على أحد المعنيين الجائزين أن يكون بالظن وبالاحتمال المجرد، وهذا تمام النظر في الكف عن التأويل» [1]؛ لأن كون المعنى مرادًا باللفظ مع كونه في نفسه صحيحًا جائزًا لا يوجب إثباته وبينهما فرقان[2]، و«الحكم على مراد الله سبحانه وتعالى ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر، فإنما نعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر، فمن أين نعلم مراده؟»[3].

ونلاحظ هنا عدة أمور، الأول: أنه إن كان يبدو أن الغزالي يرفض تحديد معنى الاستواء بالتأويل حين يكون مبناه على التخمين وغلبة الظن، فإنه يرفض تماما أيضاً كون الله في جهة، وينفي عنه كل معاني التحيز والتمكن بمكان مخصوص؛ إذ هي من لوازم الجسمية، وهو يرى « أن الله غير محدود؛ لا من جانب التحت، ولا من الجوانب الأخرى، وليس له مقدار ولا حيز، وأنه لا يجوز القول إنه في جهة، وإن استواءه هو استواء أمره وتدبيره للمخلوقات كلها وأكبرها العرش. فالله خلق السموات والأرض ثم دبرها فأتم تدبيرها، فالتعبير بالاستواء على العرش هنا مقيد بالتدبير والعلم وغير ذلك من صفات الأفعال، وصفات الأفعال لا تقوم بالذات»[4].

ج] صفة النزول:

اتضح لنا رأي الغزالي في الاستواء، وأنه اختار القول فيه بالتأويل، وقد سلك نفس المسلك حينما فسر نزول الله إلى السماء الدنيا الوارد في النصوص الصحيحة، ولكن يلاحظ أن لفظ النزول لم يرد في الآيات القرآنية في حق الله (سبحانه وتعالى)، وإنما ورد في السنة، علمًا بأنه قد ورد ما في معناه من

وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ سورة الحديد/٤. ويتجلى الثاني: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ سورة الأعراف/٥٤، وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ سورة الرعد/٢. ويتجلى الثالث: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ سورة يونس/٣، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ سورة السجدة/٤.

(1) إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص:٣١٢.

(2) انظر: المصدر السابق، ص:٣٠٩.

(3) قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، ص:١١.

(4) الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، سعيد عبد اللطيف فوده، ص:٣٩٧، دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، عمان - الأردن.

الإتيان والمجيء في بعض آي الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ سورة البقرة/٢١٠، وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ سورة الفجر/٢٢، ولكننا نجد الإمام الغزالي اكتفى بذكر لفظ النزول الصريح الذي ورد في السنة، فورده دائما حينما يتكلم عن صفة النزول[١]، وهو قول النبي ﷺ :«ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا في كل ليلة»[٢]. ويذكر الغزالي أن لفظ النزول الوارد في هذا الحديث له معان وضعت له[٣]، غير أنه يدل على هذه المعاني بطريق الحقيقية أو بطريق المجاز، وهو يقول تعليقًا على الحديث السابق: إنه « لفظٌ مفهومٌ ذُكر للتَفَهُّمِ، وعُلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذي وضع له، أو المعنى الذي يستعار...»[٤]، وعلى ضوء هذا فإن ظاهر معناه المتبادر إلى الذهن لا يدل إلا على الحركة والنقلة التي هي تفريغ مكان وشغل مكان، وذلك أن «النزول اسم مشترك قد يطلق إطلاقا يفتقر فيه إلى ثلاثة أجسام: جسم عال هو مكان لساكنه، وجسم سافل كذلك، وجسم منتقل من السافل إلى العالي ومن العالي إلى السافل، فإن كان من أسفل إلى علو سمي صعودًا وعروجًا ورقيًا، وإن كان من علو إلى أسفل سمي نزولاً وهبوطًا»[٥]، وهذا من لوازم الجسم، ويستحيل عليه تعالى أن يوصف به تعالى ولا يليق بجلالته؛ لأن «النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل ...، فإن ذلك لا يمكن إلا في متحيز»[٦].

وإذا كان لفظ النزول في اللغة يستعمل في معان مختلفة، ولم يكن يختص بأمر واحد حتى لا يمكن العدول عنه إلى غيره، فإن الغزالي يرى أن هناك وجهين لتأويل الحديث السابق ذكره كما يلي:

الأول: أن يكون إضافة النزول إلى الله تعالى مجازا، وبالحقيقة إلى ملك من الملائكة، ويعني هذا أن الإضافة هنا إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، وهذا جائز في اللغة، وقد استعمله القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ سورة يوسف/٨٢، والمسؤول بالحقيقة أهل القرية[٧].

---

(1) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٦٦، وأيضًا إلجام العوام عن علم الكلام، أبي حامد الغزالي، ص: ٣٠٣، و٣١١.

(2) رواه الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ ، قال: «ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، من ذا الذي يدعوني فأستجيب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له، فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر». صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، ج١/ص: ٥٢٢.

(3) فلفظة النزول تستعمل في اللغة على معان مختلفة، فمثلا: يأتي بمعنى الانتقال والتحول، وبمعنى الإعلام والإسماع والإفهام، و بمعنى القول والعبارة، وبمعنى الإقبال على الشيء، وبمعنى الخلق على اختلاف بين أهل اللغة. انظر: مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر ابن فورك، ص: ٩٥، ٩٦.

(4) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي ، ص: ٦٦.

(5) إلجام العوام عن علم الكلام، ص: ٣٠٣.

(6) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي ، ص: ٧٠.

(7) المصدر السابق، ص: ٦٩.

الثاني: أن كون الاستعارة بمعنى التلطف بالداعين والإجابة لهم، ونحو ذلك، كما قال الشافعي (رضي الله عنه): «دخلت مصر فلم يقيموا كلامي، فنزلت ثم نزلت ثم نزلت» لم يرد به انتقال جسده[1]، والمعنى هنا أن العبد في هذا الوقت أقرب إلى رحمة الله منه في غيره من الأوقات، وأنه تعالى يقبل عليهم بالتحنن والعطف في هذا الوقت بما يلقيه في قلوبهم من التنبيه والتذكير الباعثين لهم على الطاعة.

وإذا كان هذا التأويل قريبًا من التنزيه، إلا أن الغزالي لا يعتبر هذه الصفة؛ أي النزول ومثيلاتها من المتشابه الذي لا يعلمه أحد إلا الله، بل هي ألفاظ موهمة للتشبيه في ظاهرها، ولها معان في الأصل وضعت ومعان أخرى مجازية، ويرى أنه ينبغي للإنسان المسلم أن يصرف هذه الألفاظ عن حقائقها لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مَجَازاتها على طريقة العرب؛ لأن «جميع الألفاظ المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى إلا على نوع من الاستعارة والتجوز»[2]، ولكن إذا كان المعنى المجازي أكثر من معنيين يجب ترك تحديد المعنى المراد من النص ويوكل علمه إلى الله (تعالى)، كما أشرنا إلى ذلك قبل بضع الصفحات، والحاصل أن هذا التفسير ليس مقطوعًا به بل هو مظنون.

د] صفة اليد:

وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة نصوص كثيرة تضيف اليد إلى الله تعالى بصيغ مختلفة، مفردة، ومثناة، ومجموعة، مثل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ سورة الفتح/١٠.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ سورة المائدة/٦٤.

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ سورة يس/٧٢.

وأما الأحاديث التي أثبتت صفة اليد لله سبحانه فكثيرة أيضًا، ومنها:

ما روي عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قال: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة!، فقال آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك التوراة بيده، تلومني

---

[1] إلجام العوام عن علم الكلام، ص: ٣٠٣.

[2] إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١٣/ص: ٢٥٠٣.

على أمر قدره علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟! فحج آدم موسى»[1]، وقولهﷺ: «إن الله خمّر طينة آدم بيده»[2]، وقوله ﷺ: «إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[3].

واليد تطلق في اللغة ـ كما يورد الغزالي ـ على عدة معان، فإن بعضها حقيقة، وبعضها من المجاز أو الكناية:

أما الأول: فتطلق لفظة اليد حقيقة على الجارحة، وهو الوضع الأصلي، الذي هو «عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق، يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو، إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان»[4].

الثاني: أنه يستعمل في القدرة والقهر[5]، « يقال: البلدة في يد الأمير فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد»[6]،أي قدرته غالبة على قدرتهم، وكما « يقال يد السلطان فوق يد الرعية ... ويقال: فلان في يده الأمر والنهي والحل والعقد، والمراد ما ذكرناه»[7].

الثالث: أن "اليد" قد يراد بها النعمة، ويحسن هذا المجاز في رأي الإمام الرازي؛ « لأن آلة إعطاء النعمة هي اليد، ومن ثم فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب»[8].

أما ما يتعلق بموقف الغزالي من لفظ اليد في نصوص الشرع الحكيم، وهل هو على الحقيقة أم أن لفظه يستعمل في النصوص السابقة وأمثالها على سبيل المجاز؟

وللإجابة على هذا نجد أن الغزالي يرى أنه يستحيل أن يطلق المعنى الحقيقي المحسوس أو المتخيل لليد على الله سبحان وتعالى؛ لأن فيه الإشارة إلى التجزئة والتركيب والجسمية، « والله تعالى واحد .. بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام في ذاته»[9]؛ لأنه «لو كان مركبا كان محتاجا إلى

---

(1) **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني، كتاب السنة، باب القدر، ج٤/ص: ٢٢٦، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، (ب،ت).

(2) إسناده ضعيف جدا بل باطل، انظر: **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، الحافظ أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ج٢/ص: ١١٢٩، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة طبرية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، **والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ص: ٣٨٩، تحقيق: عبد الرحمن بن يحى المعلمي اليماني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت، لبنان.

(3) **سبق الكلام فيه** وتخريجه، ص: ٨٤.

(4) **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص: ٣٠٢.

(5) **انظر: إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي، ص: ١٧٦، ١٧٧، و١٨٧، **وأيضًا أساس التقديس**، الرازي، ص: ١٦٢.

(6) **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص: ٣٠٢.

(7) **أساس التقديس**، الرازي، ص: ١٦٢.

(8) **المصدر السابق**، ص: ١٦٢.

(9) **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، أبو حامد الغزالي، ص: ١١٨، تحقيق: محمد عثمان الخشن، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، (ب،ت).

أجزائه، وكل محتاج ممكن»[1]، وعلى هذا فنفي الجسمية عنه وعن يده وأصبعه وعما يوجب الحدوث فيه واجب؛ لاستحالته في حقه. ولكن قد يستعار هذا اللفظ؛ أعني اليد، لمعنى آخر ليس بجسم أصلا، وهو معنى الروحانية وهو حقيقتها، وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية، وعلى هذا يصل الغزالي إلى القول بأن معنى أن يكون لله يد هو عبارة عن صفة لله تعالى، وهي القدرة، و بها يبطش ويفعل ويعطي ويمنع[2]؛ لأن كمال حال هذا العضو، إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة. ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة، أطلق اسم القدرة على اليد[3].

والغزالي يتفق مع البيهقي في أن اليد بمعناها الحقيقي لا يجوز إطلاقها على الله؛ لأن الله واحد، لا يجوز عليه التبعيض، إلا أن البيهقي يرى، ومعه شيخه ابن فورك[4]، أن كل نص من آية أو حديث جاءت بذكر اليد معلقة بكائن ما على سبيل التخصيص والتفضيل له عما سواه بأمر من الأمور، فإن هذا النوع من النصوص هو الذي يوجب حمل اليد الواردة فيه على الصفة، ويكون دليل إثباتها. أما ما سوى ذلك فمصيره التأويل إلى المعنى الذي يدل عليه السياق. فقوله تعالى مثلا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾سورة ص/٧٥، « لا يجوز أن يحمل على الجارحة، ... ولا على القوة والملك والنعمة والصلة؛ لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس، فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص، فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له، دون خلق إبليس، تعلق القدرة بالمقدور، لا من طريق المباشرة، ولا من حيث المماسة»[5].

ولكن الرازي يرفض هذا التأويل تماما، ويرى أنه لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم في هذا الاصطفاء؛ لقوله تعالى في تخليقها: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ سورة يس/٧٢. ثم لم لا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في إيجاده وتكوينه، فإن الإنسان إذا أراد المبالغة في اصطلاح بعض المهمات، وفي تكميلها، فقد يقول: هذا الشيء أعمله بيدي، ومن المعلوم أن التخليق بغير هذا النوع من العناية ما كان حاصلا في حق غير آدم عليه السلام[6].

---

(1) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، ص: ٢٣٤، دار الفكر، القاهرة ـ مصر، (ب.ت).

(2) انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ص: ١١، و ١٤.

(3) أساس التقديس، الرازي، ص: ١٦٢.

(4) مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر ابن فورك: ص: ١٨٥.

(5) الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، ج٢/ص: ١٢٧، ١٢٨.

(6) أساس التقديس، الرازي، ص: ١٦٥.

هـ] رؤية الله عند الغزالي:

اقترب متأخرو الأشاعرة من المعتزلة في تأويل الاستواء، ووافقوهم على الدوام في نفي الجهة والمكان؛ لأن الله ليس بجسم، ونتيجة لهذا لا يكون في جهة ما، إلا أنهم اختلفوا معهم في إثبات الرؤية لله تعالى؛ وإذ ترى المعتزلة ومن وافقهم[1] أن الرؤية البصرية تحتاج ضرورة إلى الجهة، والمقابلة، أي أن المرئي يجب أن يكون في جهة مقابلة للرائي، ومن المستحيل في حق الله أن يكون في جهة، وبناءً على هذا التصور عند المعتزلة، وتطبيقا لمذهبهم في نفي الجسمية والجهة، نفوا جواز رؤية الله بالأبصار مطلقًا؛ لما يلزم عنها من الجسمية، اعتقادًا منهم أنه إذا انتفت الجسمية لزم أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي في جهة من الرائي، واستدلوا بتلك الآيات التي تنفي الرؤية واعتبروها محكمةً، فمثلا قوله ـ تعالى ـ : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ سورة الأنعام/١٠٣، هذا دليل عندهم على نفى الرؤية، وأما الآيات التي تفيد خلاف هذه الآية وغيرها فعدوها متشابهًا ومجازاً، فيجب تأويلها بردّها إلى الآيات المحكمة الموافقة للدليل العقلي؛ ولذا نجد القاضي عبد الجبار لا يحمل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ سورة القيامة/٢٢، ٢٣، على أن المراد به رؤيته تعالى؛ لأن النظر غير الرؤية، فالنظر هو تقليب الحدقة، وفتحها إلى جهة المرئي، ويدل على ذلك أن من نظر إلى الهلال، يقال له: نظر إلى الهلال ولكن قد لا يراه، بل يرى أن هذه الآية لا تدل حتى على ذلك؛ لأن دلالته تتحدد بحسب ما يضاف إليه[2].

وإن كان يُعترف للمعتزلة إيمانهم بمبادئهم ومدى احترامهم لها؛ إذ يرون أن الرؤية لابد لها من شروط مادية معينة، وهي مستحيلة بالنسبة لله وهو منزه عنها، ولكن واضح أن المعتزلة لم تجد غضاضة في استخدام قياس الغائب على الشاهد في إنكار الرؤية بجامع شروط، وطردوها شاهدا وغائبا بأن أوجبوا في الغائب ما وجب في الشاهد من شروط الرؤية، ومن هنا يظهر ضعف احتجاجهم في هذه المسألة؛ لأن الشروط التي اعتبروها متعلقة بكون المرئي جسما ليست متعلقة بحقيقة الرؤية، ولأنه ليس هنالك قاسم مشترك بين العالمين، إذ « إن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها»[3]. ثم أضف إلى ذلك « أن القياس لا يدل إلا على علم كلي؛... لأنه لا بد فيه من مقدمة كلية إيجابية، والكلي لا يدل إلا على القدر

---

[1] الآمدي وآراؤه الكلامية، د.حسن الشافعي، ص: ٣٥٦.

(2) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ص: ٢٤٢، ٢٤٨.

[3] مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٣/ص: ٢٩٧.

المشترك؛ وهو الكلي. فجميع الحقائق المعينة لا يدل عليها القياس بأعيانها، وإنما يعلم بـه ـ إن علـم ـ صفة مشتركة بينها وبين غيرها، فلا يعلم به شيء من خواص الربوبية ألبتة...» [1].

ومن جهة أخرى يبدو أيضًا أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة خلاف لفظي كما أشار إلى ذلك بعض العلماء[2]؛ لأنه وإن كانت المعتزلة نفت الرؤية الماديـة لارتباطهـا بالجـسمية في الـدارين ولكونـه مستحيلا في حقه ـ تعالى ـ،« لبداهة منافاتها لخلوص الوحدانية وأصل التوحيد الخالص..» [3]، إلا أنهم يرون أنه « لا يكون ـ ذلك ـ حائلا دون إمكان رؤية من نوع آخر، وهي الرؤية القلبية، ويريـدون بها زيادة علم يفيضه الله على قلوب المقربين »[4]، وهذا لا يعني أننا نعلمه علما حقيقيا كاملا شاملا، لأن المتناهي لا يمكنه أن يدرك اللامتناهي[5]، فالرؤية بالأبصار علـى الله تـستحيل، والرؤيـة بالمعرفـة والعلم عليه تجوز.

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى الأشاعرة، فنجدهم قد ذهبوا إلى تجويز رؤيته تعالى عقلاً، وأوجبـوه في الآخرة سمعًا[6]، وأن رؤية المؤمنين له تكون لا في جهة، ولا تقتضي المقابلـة، وأن الإدراك البـصري لا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي ولا انفصال شـيء مـن الرائـي. ومـع هـذا فَهُـم لا يبعـدون عـنهم؛ أي المعتزلة، إذ إنهم يثبتون الرؤية، ولكن إلى غير جهة؛ وذلك ليجمعوا بين نفي الجهة وإثبـات الرؤيـة، كما أنهم اتفقوا على أن المصحّح للرؤية هو الوجود، والباري تعالى موجود، فيصح إذن أن يُرى؛ خلافًـا للمعدوم، يقول إمام الحرمين الجـويني:« اتفـق أهـل الحـق علـى أن كـل موجـود يجـوز أن يـرى ...

---

(1) **مجموع الفتاوى**،تقي الدين أحمد بن تيمية، ج9/ص:٢٩٦.

(2) **انظر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**،تقي الدين أحمد بن تيمية،ج١/ص:٣٩٦، تحقيق: محمد بن عبد الـرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، الطبعة الأولى،١٣٩٢هـ، مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية، **و أيضًا: التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**،السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ومحمد عبده،ص:٤٦٤،٤٦٣،إعداد وتقديم:سيدهادي خـسرو شـاهي،مكتبة الـشروق الدولية،الطبعـة الأولى،١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، القاهرة ـ مصر، **و رسالة التوحيـد**، محمـد عبـده،ص:١٨١، تحقيـق:د.محمـد عمـاره، دار الـشروق،الطبعة الأولى،١٣١٤هـ ـ ١٩٩٤م، بيروت ـ لبنان، **وأيضًا مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد، ص:٨٤، تحقيق: د. محمود قاسم.

(3) **خلاصة علم الكلام**،د.عبد الهادي الفضلي،ص:٢٢٣،دار المؤرخ العربي، الطبعة الثانية،١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م،بيروت ـ لبنان.

(4) **مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد، ص:٨٢، تحقيق:د.محمود قاسم،**انظر أيضًا: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، ج١، ص/ ٢١٨.

(5) **فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين**،د.ألبير نصري نادر، ج١/ص:١١٢،مطبعة دار نشر الثقافة،الإسكندرية ـ مصر، (ب،ت).

(6) **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**،القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني،ص:١٧٠.

والمصحّح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود»[1]، والآمدي أيضًا في أبكار الأفكار يقول: « أما الرؤية فيصح تعلقها بكل موجود عند أئمتنا، وأن المصحّح للرؤية الوجود» [2].

فإذن على هذا سيكون محور موقف الأشعرية في قضية الرؤية منصبًا على نقد أدلة المعتزلة، القائلة إن الشيء لا يرى إلا بشرط أن يكون في جهة الرائي، وإثبات أن الشيء يمكن أن يرى لا في جهة، وإثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأن فرض رؤيته ليس بمحال، مادامت العلة المصححة للرؤية هي الوجود. وقد تحققت هذه العلة في الباري ـ تعالى ـ؛ لأنه موجود، وبناء عليه تتحقق صحة رؤيته ـ سبحانه.

وللمتتبع أن يلاحظ أنهم قد حاولوا جاهدين البرهنة على جوازها، ثم على وقوعها للمؤمنين من العباد في الجنة يوم القيامة، وقد ساقوا في ذلك أدلة متعددة من عقل ونقل.

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى الغزالي وموقفه من تأويل آيات الرؤية رفضا أو قبولا، والذي هو مقصد هذا الجزء من الدراسة، فنجده قد استدل أيضًا على جواز الرؤية كبقية الأشاعرة، ولم يختلف عنهم إلا يسيرًا[3]، فقد ذهب إلى تجويز رؤيته تعالى بنفس الدليل العام للأشاعرة، وهو « أن الله ـ

---

(1) **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الإمام الحرمين الجويني، ص: ١٧٤.

(2) **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي، ج١/ص٤٨٤، تحقيق: أ.د.أحمد محمد المهدي، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م، القاهرة ـ مصر.

(3) فقد استدل الأشاعرة على إثبات جواز رؤية الله ـ تعالى ـ بما مبناه على قياس الغائب على الشاهد، فبدءًا من الشيخ الأشعري نفسه مؤسس المذهب نجدهم يقدمون لنا أدلة عقلية كثيرة على صحة الرؤية، وعمدتهم فيه هو المشهور عندهم بدليل الوجود، أي أن الله ـ تعالى ـ موجود، وكل موجود يصح أن يُرى، فالله يصح أن يرى، وهو يقول: « ومما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار أنه ليس موجودٌ إلا وجائز أن يريناه الله ـ عز و جل ـ وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله ـ عز و جل ـ موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه ـ عز و جل ـ». **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن الأشعري، ص: ٥١، ٥٢. والأشعري في هذا يجيز رؤية كل موجود كالأصوات والطعوم، ويذهب إلى أنه تعالى يجوز أن يخلق فينا رؤيتها، وإنما لا نرى تلك الأشياء لجريان العادة من الله بذلك. انظر: **والمواقف في علم الكلام**، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص: ٣٠٢، ٣٠٣، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، (ب،ت)، **وأيضا: شرح العقائد النسفية**، السعد التفتازاني، ص: ٥٢، د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، القاهرة ـ مصر.

ونجد الباقلاني أيضًا، والذي يعتبر المؤسس الثاني للمذهب، يسير على نفس نهج الأشعري، فيشير إلى نفس حجته العقلية في جواز رؤيته تعالى، إذ يرى أن كل موجود يصح أن يرى؛ لأن الشيء يرى لوجوده لا لكونه محدثًا أو لحدوث معنى فيه، ويقول: «والشيء إنما يصح أن يُرى من حيث كان موجودا، إذا لا يرى لجنسه، لأنّا لا نرى الأجناس المختلفة؛ ولا يرى لحدوثه، إذ قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها، ولا لحدوث معنى فيه، إذ قد تُرى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني». **التمهيد**، أبو بكر محمد الطيب بن الباقلاني، ص: ٣٠١، ٣٠٢.

ولكن إمام الحرمين الجويني شيخ الغزالي يسلك مسلكًا آخر في تقرير هذه الحجة أو الدليل، حيث يرى أن المصحح لرؤية الأشياء هو ذوات الأشياء لا صفاتها، وأحوالها، ولما كانت ذات الأشياء مشتركة في الوجود صح رؤية كل شيء، فالله له ذات وله وجود، فصح رؤية الله؛ يقول: « قد أدركنا شاهدا مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال. فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على

سبحانه وتعالى ـ موجود، وذات، وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثًا أو موصوفًا بما يدل على الحدوث، أو موصوفًا بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما. فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى، إن لم يدل على الحدوث، ولم يناقض صفة من صفاته...» [1]، وعلى هذا فيصح تعلق الرؤية به سبحانه وتعالى؛ لأن جواز الرؤية ومصححها هو الوجود، وقد صح للموجودات أن تُرى، فلتصح الرؤية في حقه تعالى، ولأنه ليس في إثبات جواز الرؤية تشبيه لله بخلقه.

ودليل الغزالي على ذلك أنه لما « تعلق العلم به، فإنه لما لم يؤد إلى تغير في ذاته، ولا إلى مناقضة صفاته، ولا إلى الدلالة على الحدوث،... في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود»[2].

ومع اشتهار هذا الدليل في داخل المدرسة الأشعرية بصيغه المختلفة، وتوارث الأشاعرة إياه بعضهم عن بعض، إلا أنه لم يسلم من نقد داخليًا وخارجيًا، فمثلا الرازي نقد هذا الدليل وعده دليلا ضعيفا، وذلك لاعتماد قياس الغائب على الشاهد، وأن وجود الله تعالى مخالف لوجود غيره، فوجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده مخالفًا لوجود غيره، لذا لم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك[3].

الحقيقة، والأحوال ليست بذوات. فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود؛ كما أنه إذا رئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر، وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه». **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الإمام الحرمين الجويني، ص: ١٧٧. وإن كان الجويني قد شارك الأشعري في أن مصحح الرؤية هو الوجود في تصور الأشاعرة، فإنه فارقه في أن الأشياء ترى بالبصر من قبل ذواتها دون صفاتها المميزة لها وأحوالها، وبهذا يكون كأنه قد أراد أن يتحاشى تلك الاعتراضات التي وجهت إلى ذلك الدليل بأنه يجيز رؤية كل موجود من الجواهر والأعراض والمحسوسات، ويكون في نفس الوقت قد اقترب مما يراه ابن كُلاب بأن المصحح للرؤية هو القيام بالنفس، ولم يلتزم ذلك في سائر الأعراض والصفات. انظر: **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٢/ص: ٣٥٧.

ومن هنا جاءت حملة ابن رشد عليه بحيث وصفه بقوله: « وهذا كله في غاية الفساد»، ثم أخذ يعلل هذا « بأنه لو كان البصر مثلا إنما يدرك الأشياء لا أحوالها التي تدرك به لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود؛ وأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه؛ ولما كان لحاسة البصر أيضاً إدراك فصول الألوان، ولا لحاسة السمع واحدة بالجنس لا فرق بين ما تدركه حاسة وما تدركه حاسة أخرى». **ومناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد، ص: ١٨٩، تحقيق: د.محمود قاسم.

[1] **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي، ص: ٧٢، ٧٣.

[2] **المصدر السابق**، ص: ٧٣.

[3] **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، فخر الدين الرازي، ص: ١٨٩، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ـ مصر، (ب،ت).

وكأن الشهرستاني أيضًا راوده الشك والشعور بضعف هذا الدليل حيث يذكر في نهاية كلامه عن الرؤية قائلا: « واعلم أن هذه المسألة سمعية، أما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه، وقد وردت عليه تلك الإشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل سكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضًا مسألة سمعية»[1]. وإن كان ابن رشد ـ من خارج المدرسة الأشعرية ـ يرى أيضًا أن هذه الطريقة مردودة عند جماهير العقلاء، فإن ابن تيمية قرر هذه الحجة وبين أنها مأخوذة من كلام السلف، وأن انتقاد الرازي ومن وافقه في غير محله؛ لأنهم لم يفهموا غورها، بل جهلوا مقدارها[2].

وربما يبدو أن هذه الإشكالات، والعجز عن إثبات جواز الرؤية عقلا، وعدم إزالة التناقض، هو الذي ألجأ الغزالي إلى تأويل الرؤية على أنها، مزيد علم، وإن كان هو أيضاً قد انتقد هذا الدليل؛ أي دليل الوجود في كتابه (القسطاس المستقيم)[3]. وقد بنى الغزالي هذا التأويل على أساس حقيقة الرؤية ـ كما يراها ـ وأن رؤية الله ليست حالة مساوية لتلك الحال التي يكون فيها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان كما يظن المنكرون، وإنما الرؤية نوع من الإدراك، وهو كمال ومزيد كشف بالنسبة إلى التخيل، يحصل للرائي بالإضافة إلى ما كان قائما في إدراكه قبلها.

فيرى أنه ينبغي استقراء معاني الرؤية أولاً، لكي يُحْصَل على المعنى المتفق عليه، وإذا كان هذا المعنى غير مستحيل في حقه سبحانه وتعالى، أمكن أن نسمي ذلك رؤية حقيقية، وإن كان هذا الإطلاق من باب المجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل.

فيرى الغزالي أن تحديد معنى الرؤية ومدلولاتها يتم من خلال ثلاثة عناصر الأساسية التالية: المعنى، والمحل، والمتعلق.

١ ـ أما المعنى: فهي الحال القائمة بالعين، وهو الانكشاف.

٢ ـ وأما المحل: فهو العين أو الحاسة التي تبصر، وبواسطتها تنكشف الأشياء المرئية.

٣ ـ وأما المتعلق: فهو الأشياء والقضايا المرئية والمدركة.

فلننظر في هذه العناصر الثلاثة وما الركن الأساسي منها في تحقيق الرؤية، ويجوز في الوقت نفسه في حق الله (سبحانه وتعالى) إطلاق اسم الرؤية عليه.

---

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، ص: ٢٠٧.

(2) انظر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٢/ص: ٣٤٧.

(3) القسطاس المستقيم ضمن مجموعة رسائل أبي الغزالي، ص: ٢٠٨ ـ ٢١٠.

فالعين مثلا، التي هي المحل، ليست ركنا أساسياً في تحقيق الرؤية؛ « لأن الرؤية لم تُسمَّ رؤية لأنها في العين، إذ لو خلقت في الجبهة لكانت رؤية...» [1]، فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي يصح أن يكون بالقلب أو الجبهة؛ لأنه يمكننا القول: علمنا بقلبنا أو بدماغنا، وذلك إذا كنا قد أدركنا شيئا بالقلب أو بالدماغ، كما يمكن القول أيضًا: أبصرنا بالقلب أو الجبهة أو بالعين، فإذن العين التي هي المحل والآلة للرؤية لا تراد لذاتها، فإذا تمت الرؤية بغيرها صح إطلاق اسم الرؤية عليها، وعلى هذا ليست العين كما ذهب ركنا أساسياً في تحقيق الرؤية.

وأما المتعلق بعينه، فليس ركنا أساسيا في إطلاق هذا الاسم أيضًا؛ لأنها أشياء متغيرة لا ثبات لها؛ لأننا مثلا لو حكمنا بالرؤية لتعلقها بالسواد، لما صح على هذا أن يكون إدراك البياض رؤية مع أنه رؤية، وكذلك بقية الألوان والأشكال التي تُرى لا يعتبر واحد منها بعينه ركنا أساسيا في ماهيتها، فدل هذا على أن خصوص صفات المتعلّق ليس ركنا أساسيا لوجود هذه الحقيقة وإطلاق الاسم عليه لكونه متغيراً؛ أي ليس شيئا بعينه.

فقد ظهر حتى الآن أن العين التي هي المحل والآلة للرؤية لا تراد لذاتها، و أن المتعلق كذلك ليس ركنا أساسيا في إطلاق هذا الاسم للسبب الذي سبق ذكره، فلم يبق لنا سوى القول بأن حقيقة الرؤية ما هي إلا «...نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل»[2]، يعني هذا أن المراد من معنى الرؤية الإدراك والانكشاف، « والعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم»[3]. وهذا المعنى لا يمنع العقل إطلاقه على المحسوسات المتخيلة والمعاني. ويرى الغزالي أنه ليس هناك ما يحيل الرؤية بهذا المعنى؛ بل إن العقل يقول بإمكانها،«فنحن نقول: إن ذلك غير محال، فإنه لا محيل له؛ بل العقل دليل على إمكانه...» [4].

ويضرب الغزالي لنا مثالا توضيحيًا بما يدل على صدق وجهة نظره في تأويل الرؤية بهذا المعنى، ويقول:« إن المدركات تنقسم إلى ما يدخل في الخيال، كالصور المتخيلة، والأجسام المتلونة والمتشكلة... وإلى ما لا يدخل في الخيال، كذات الله تعالى، وكل ما ليس بجسم؛ كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها...» [5]. فمثال المحسوسات المتخيلة هو أن « من رأى إنسانا ثم غض بصره، وجد

---

[1] **الأربعين في أصول الدين**،أبو حامد الغزالي،ص: ٢٥٥، تحقيق: عبد الله الحميد عرواني و محمد يشير الشقفة،دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دمشق - سورية.

[2] **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي،ص: ٧٦.

[3] **إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي،ج١/ص: ١٨٧.

[4] **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي،ص: ٧٧.

[5] **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، أبو حامد الغزالي، ص: ١٥٦،**وإحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي،ج١٤/ص: ٢٦٠٠.

صورته حاضرة في خياله كأنه ينظر إليها. ولكن إذا فتح العين وأبصر أدرك تفرقة بينهما، ولا ترجع التفرقة إلى اختلاف بين الصورتين؛ لأن الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة، وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف، فإن صورة المرئي صارت بالرؤية أتم انكشافا ووضوحا»[1]. أي أن الصورة المتخيلة قريبة الشبه تماما بالصورة الموجودة في الواقع، ولكن عند انفتاح العين يحصل من الرؤية بالفعل مزيد معرفة بهذه الصورة الواقعية بالإضافة إلى معرفة الصورة نفسها التي كانت في الخيال، لأنه أعلى رتبة من التخيل، وذلك لأن الشيء المرئي أكثر وضوحا من المتخيل،« فإذن الخيال أول الإدراك، والرؤية هو الاستكمال لإدراك الخيال، وهو غاية الكشف، وسُمّي ذلك رؤية لأنه غاية الكشف، لا لأنه في العين. بل لو خلق الله هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجبهة أو الصدر مثلا استحق أن يسمى رؤية»[2].

فإذا كان هذا في المتخيلات، فإن جانب المعاني الغير المحسوسة التي نعلمها ولا يمكن تنطبع صورتها في الخيال، مثل وجود الخالق سبحانه وتعالى وصفاته، وكل ما لا صورة له ولا لون مثل العلم والقدرة، فـ« لمعرفتها وإدراكها درجتان: إحداهما أولى، والثانية استكمال لها، وبين الأولى والثانية من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح ما بين المتخيل والمرئي، فيسمى الثاني أيضا بالإضافة إلى الأول مشاهدة ولقاء ورؤية، وهذه التسمية حق؛ لأن الرؤية سميت رؤية لأنها غاية الكشف»[3].

ومما يلاحظ أن الغزالي بوصفه متكلمًا وصوفيا معًا يربط إمكانية رؤية الله لا في جهة بمعرفة الله وبما يؤمن به من أن الله تعالى منزه عن الجسم والمكان والجهة، وبناءً على هذا فالرؤية جائزة في الدنيا وكذلك في الآخرة. وذلك أن المعرفة بالله وبما يتصف به من الجلال والعظمة هي أول درجة تنطبع في القلب، كما تنطبع مثلاً صورة العالم المحسوس في الحواس، فكأنك تنظر إليه وإن أغمضت عينيك، فإن فتحت العين، وجدت الصورة المبصرة مثل الصورة المتخيلة قبل فتح العين لا تخالفها في شيء، إلا أن الإبصار في غاية الوضوح بالنسبة إلى التخيل[4].

وإن كان الغزالي يرى إمكانية تعلق الرؤية به ـ سبحانه وتعالى ـ في الدنيا، فإنه يرى أيضًا أن هناك مانعاً يمنع من الرؤية، هو انشغال النفس بأمور البدن، وانغماسها في الشهوات والملذات، ولكن عندما صفيت القلوب بأنواع التصفية، وزكيت الأرواح من درن الذنوب والكدورات، فهناك ترتفع درجة

---

(1) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد الغزالي، ص:١٥٦، وإحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي،ج١٤/ص:٢٦٠٠.

(2) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد الغزالي، ص:١٥٦، وإحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي،ج١٤/ص:٢٦٠٠.

(3) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد الغزالي، ص:١٥٦، وإحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي،ج١٤/ص:٢٦٠٠.

(4) الأربعين في أصول الدين،أبو حامد الغزالي،ص:٢٥٤.

المعرفة والعلم بالله عن العلم المعهود كما ارتفعت درجة الإبصار عن التخيل، فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو إبصاره[1].

وبهذا يصل الغزالي إلى جواز الرؤية بالدليل العقلي، وأن العين ليست ركنا أساسيًا في تحقيق الرؤية، وأن الرؤية حق بشرط أن لا يفهم منها استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان؛ فإن ذلك مما يتعالى عنه رب الأرباب علوا كبيرًا، و لعل هذا المعنى الذي توصل إليه في عدم اشتراط المحل المعين لتتحقق الرؤية يؤيده قول النبيﷺ :«فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ أَمَامِي، وَمِنْ خَلْفِي»[2]، وقولهﷺ: « أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ، وَتَرَاصُّوا فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي»[3].

ويبدو جليًا أن الغزالي قد اقترب من رأي المعتزلة في تأويل الرؤية بأنها مزيد علم بالله، وأن ليس المراد بها رؤية حقيقية بالأبصار كما يدل ظاهر النصوص، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي حامد وابن الخطيب وغيرهما، لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى قول المعتزلة أو قريب منه، وفسروها بزيادة العلم، كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة»[4].

وهذا الموقف من الرؤية هو عين ما ذهب إليه ابن رشد أيضًا، وإن كان يعيب على المعتزلة تصريحهم بهذا التأويل للجمهور، وعلى الأشاعرة ضعف استدلالهم[5]. وإن كنا نرى ما قاله بعض العلماء بأن الخلاف بينهما لفظي، كما سبق الإشارة إليه، إلا أننا نرى أيضًا أن من بعض الأسباب الذي أدى بهم إلى الخلاف الظاهر، يرجع إلى أن رأي كل فرقة من المثبتين للرؤية والنافين لها، إنما يقوم على مذهب كل منهم في السببية، فالقائلون بأن الارتباط ضروري بين الأسباب والمسببات، أو بالتلازم بين العلة والمعلول وجودًا وعدما كالمعتزلة، نفوا الرؤية تبعا لذلك، والقائلون بأن الارتباط بين

---

(1) **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي،ص:٧٧.

(2) **مسند أحمد بن حنبل**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل،ج١٩/ص:٥٦، و٦٩. ويقول شعيب الأرنؤوط بأن:«إسناده صحيح على شرط مسلم».

(3) **صحيح البخاري**،كتاب الأذان،باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها،ج١/ص:١٤٥.

(4) **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**،تقي الدين أحمد بن تيمية،ج١/ص:٣٦٠، ويؤيد هذا القرب في تفسير أو تأويل الرؤية بأنها علم ومعرفة تأويل القاضي عبد الجبار لحديث النبيﷺ الذي رواه **البخاري ومسلم** في صحيحهما، يقولﷺ «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا، لا تضامون في رؤيته»، ويؤوله على نحو ما يتفق على دلالة العقل عنده، ويقول أي القاضي عبد الجبار:«نتأول نحن على وجه يوافق دلالة العقل، فنقول: المراد به سترون ربكم يوم القيامة، أي ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر. وعلى هذا قال: لا تضامون في رؤيته، أي لا تشكون في رؤيته فعقبه بالشك،... والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن،... فقال تعالى:﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ سورة الفرقان/٤٥،"أي ألم تعلم"». **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ص:٢٧٠.

(5) **مناهج الأدلة في عقائد الملة**،ابن رشد،ص:١٨٥، ١٩١،تحقيق:د. محمود قاسم.

الأسباب والمسببات غير ضروري، وهم الأشاعرة[1]، أثبتوا له تعالى الرؤية، ويرفضون التلازم بين الرؤية وبين التشبيه والتجسيم، ويثبتون رؤية بلا كيفية ولا جهة ولا مقابلة، ويفسرونها بنوع من الإدراك أو العلم المخصوص أو الرؤية القلبية.

ومما يلاحظ هنا أن الغزالي أدخل ذات الله (سبحانه وتعالى) في جملة المعاني التي ليس لها وجود يعاين بالحس، مع كون الله موجودًا، وذاتًا، وله ثبوت وحقيقة.

الدليل النقلي: وإذا كان هذا هو دليل الغزالي العقلي في جواز الرؤية، فإن أدلته السمعية كثيرة، علمًا بأن الدليل السمعي أيضًا يأخذ منحى عقليًا، الذي استند إليه الغزالي في تأويل تلك الآيات التي تنفي إدراك الله بالبصر، وبهذا يكون مع المعتزلة على قدم سواء، ولذا يجمع الغزالي بين دليل الأشعرية والمعتزلة في تبيان موقفه من الرؤية، فيقول بأنه تعالى يُرَى في الآخرة؛ لقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ سورة القيامة/٢٤ ـ ٢٥، «ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ سورة الأنعام/١٠٣، ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾.»[2]. أي على أن المراد بها: في الدنيا، دون الآخرة، بسبب أن طبيعة الإنسان وما جبل عليه من الصفات البشرية، لا تحتمل قواه هذه رؤيته تعالى في هذه الدار؛ لضعف تلك قوة البشرية هذه عن رؤية الله تعالى؛ لأنه « إنما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة عن النظر إليه، فإذا كان الرائي في دار البقاء كانت قوة الباصرة في غاية القوة لأنها دائمة، فقويت على رؤيته تعالى...» [3].

ثم يناقش الغزالي المعتزلة في استدلالهم على استحالة الرؤية بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ سورة الأعراف/١٤٣، وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سورة الأنعام/١٠٣، فيقول: إن قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، جواب لطلب موسى الرؤية في الحال، وليس معنى ذلك استحالتها؛ لأن النفي في حق موسى على الخصوص لا على العموم، وإنما يدل النفي على الاستحالة فيما إذا طلب موسى الرؤية في الآخرة، فلو قال: أرني أنظر إليك في الآخرة، فأجابه المولى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية[4]. إن الله تعالى نفى إدراك الأبصار له، وهو أن تحيط به علما، فهذا النفي ورد على مقيد وهي الرؤية

---

[1] إثبات الأشاعرة لرؤيته تعالى في الآخرة، فاطمة أحمد رفعت، شبكة دهشة الألكترونية، قسم الإلهيات والدين، http://www.dahsha.com.

[2] إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٨٧.

[3] مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، ص: ٢١٠.

[4] الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص: ٧٩.

المحيطة، فإذا النفي هو قيد الإحاطة، وهذا يشهد بأن الرؤية جائزة؛ لأنها لو كانت ممتنعة لكان المنفي هو أصل الرؤية لا الرؤية المحيطة.

وأما قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سورة الأنعام/١٠٣، فيقول الغزالي: معناه « لا تحيط به، ولا تكتنفه من جوانبه، كما تحيط الرؤية بالأجسام»[1].

وإن كان الغزالي قد أوّل تلك الآيات فكأنه فعل ذلك جريًا مع المعتزلة؛ أي مقارعة تأويلهم في النفي تأويل في الإثبات؛ إذ يرى أن «إجراء آية الرؤية على الظاهر، فهو أنه غير مؤد إلى المحال، فإن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم. فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة. وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم، جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة، جاز أن يرى كذلك»[2].

---

[1] إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٨٧.

[2] إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٨٧.

الفصل الثالث

موقف ابن الزاغوني من التأويل

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: تعريف موجز بأبي الحسن ابن الزاغوني.

المبحث الثاني: الحنابلة بين النقل والعقل.

المبحث الثالث: قانون التاويل وشروطه عند ابن الزاغوني.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتاويل عند ابن الزاغوني.

المبحث الأول: تعريف موجز بأبي الحسن ابن الزاغوني

تعريف موجز بأبي الحسن ابن الزاغوني (٤٥٥ ـ ٥٢٧هـ = ١٠٦٣ ـ ١١٣٢م)

اسمه ومولده:

هو علي بن عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن سهل بن السري الشهير بابن الزاغوني البغدادي. الفقيه المحدث، الواعظ، المتكلم، المؤرخ، أحد أعيان المذهب الحنبلي، ولد سنة خمس وخمسين وأربعمائة من الهجرة[١].

والزاغوني: بفتح الزاي وسكون الألف وضم الغين المعجمة وسكون الواو، وفي آخره نون، وهي نسبة إلى قرية زاغون من أعمال بغداد[٢].

وكنيته أبو الحسن، ولقبه الفقيه المحدث الواعظ[٣]، ويلقب بالفقيه الحنبلي شيخ الحنابلة[٤]، ويلقب بالإمام، زيادة على ألقابه السابقة[٥]، كما يصفه البعض بأنه من متكلمي الحنابلة ومصنفيهم[٦]، أو متكلمة أهل الحديث.

أسرته:

والده هو أبو محمد عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن أبي السري المعروف بابن الزاغوني[١]، وكان شيخا حافظا لكتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ، سمع أبا الحسن محمد بن علي بن المهتدي

---

(1) **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ابن الجوزي، ج١٧/ص: ٢٧٨، ٢٧٩، **وسير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، ج١٩/ص: ٦٠٦، ٦٠٥، **وذيل طبقات الحنابلة**، ابن رجب، ج١/ص: ٤٠١ ـ ٤٠٤، تحقيق: د.عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، **والأعلام** خير الدين الزركلي، ج٤/ص: ٣١٠، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م، بيروت ـ لبنان.

(2) **معجم البلدان**، ياقوت الحموي، ج٣/ص: ١٢٦، ١٢٧، دار صادر، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، بيروت ـ لبنان، (ب.ط)، **وذيل طبقات الحنابلة**، ابن رجب، ج١/ص: ٤٠٢.

(3) **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، برهان الدين إبراهيم بن مفلح، ج٢/ص: ٢٣٢، تحقيق: د.عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، الرياض ـ السعودية.

(4) **لسان الميزان**، ابن حجر العسقلاني، ج٥/ص: ٥٦١، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، بيروت ـ لبنان، **وشذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ابن العماد، ج٦/ص: ١٣٣، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان، **والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ابن تغري بردي، ج٥/ص: ٢٤٣، ٢٤٤، تحقيق: محمد الحسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، بيروت ـ لبنان.

(5) **البداية والنهاية**، عماد الدين أبو الفداء ابن كثير، ج١٦/ص: ٢٩٥ و٢٩٧.

(6) **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، شمس الدين الذهبي، ج٣٦/ص: ١٥٦، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، لبنان ـ بيروت.

بالله، وأبا الغنائم ابن عبد الصمد بن علي بن المأمون، وأبا جعفر محمد بن المسلمة، وأبا محمد بن عبد الله بن محمد الصريفيني، وتوفي سنة أربع عشرة وخمسمائة، وقد جاوز الثمانين[٢].

ولابن الزاغوني أخ مشهور بين علماء الحديث، وهو ـ كما يصفه الذهبي ـ «الشيخ المسند الكبير الصدوق أبو بكر محمد بن عبيد الله بن نصر بن السري البغدادي بن الزاغوني المُجَلِّد. سمعه أخوه الإمام أبو الحسن من أبي القاسم علي البسري وأبي نصر الزيتي وعاصم بن الحسن ورزق الله ومالك البانياسي وطراد النقب وأبي الفضل بن خيرون وعدة، وطال عمره، وعلا إسناده وتفرد. وحدث عنه ابن عساكر والسمعاني وابن الجوزي وابن طبرزد والكندي وابن ملاعب ومحمد بن أبي المعالي وبن البناء وعبد السلام بن يوسف العيرتي ومحاسن الخزائني وأبو علي الجواليقي وعبد السلام بن عبد الله الداهري وأبو الحسن بن محمد القطيعي وآخرون... (وعنه) قال السمعاني: شيخ صالح متدين مرضي الطريقة، قرأت عليه أجزاء وكان له دكان يجلد فيه»[٣]. وهو ثقة صحيح السماع... توفي في الثالث والعشرين من ربيع الآخر من سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة[٤].

وكذلك «الشيخ الإمام المحدث الأديب أبو الفضل عبد الرحيم بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الأخوة»[٥]، هو ابن أخت ابن الزاغوني، قال عنه السمعاني: «شيخ فاضل يعرف الأدب، له شعر رقيق، صحيح القراءة والنقل، قرأ الكثير بنفسه، ونسخ بخطه ما لا يدخل تحت الحد، توفي يوم الجمعة ثالث رمضان سنة سبع وستين وخمسمائة»[٦]. وفي هذا دلالة على أن ابن الزاغوني تلقى أساس العلم منذ صغره، ونشأ في عائلة كثر فيها العلماء من جانب الوالد والوالدة على السواء.

حياته ونشأته العلمية:

ابتدأ أبو الحسن بحفظ القرآن الكريم، ثم صحب أباه في سماع الحديث، فاتفق وأبوه في شيوخهما. وتذكر الروايات أن أبا الحسن قرأ القرآن بالقراءات، وطلب الحديث بنفسه، وقرأ وكتب

---

(1) **إكمال الإكمال (تكملة لكتاب الإكمال لابن ماكولا)**، محمد بن عبد الغني بن نقطة، ج٣/ص: ٦٣، تحقيق: د.عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية.

(2) **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ابن الجوزي، ج١٧/ص: ١٨٩، **وذيل تاريخ بغداد**، ابن النجار، ج٢/ص: ١٥٤، ١٥٣، تحقيق: د.قيصر أبو فرح، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، (ب.ت.ط).

(3) **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، ج٢٠/ص: ٢٧٨، ٢٧٩.

(4) **إكمال الإكمال**، ابن نقطة، ج٣/ص: ٦٤.

(5) **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، ج٢٠/ص: ٢٨٠.

(6) **انظر المصدر السابق**، نفس الصفحة.

بخطه، وسمع من أبي الغنائم ابن المأمون، وأبي جعفر ابن المسلمة، وأبي محمد الصريفيني، وابن المهتدي، وأبي القاسم ابن البسري، وأبي عبد الله ابن عطاء الهروي وجماعة آخرين. وقرأ الفقه على القاضي يعقوب الرزيبيني، وقرأ الكثير من كتب اللغة والنحو والفرائض. وكان متفننا في علوم شتى في الأصول والفروع والحديث والوعظ، وصنف في ذلك كله[1]. وبرع في المذهب، وكان له يدٌ طولى في الوعظ، واشتهر اسمه، وكانت له حلقة في جامع المنصور يناظر فيها يوم الجمعة قبل الصلاة، ثم يعظ بعدها، وكان يجلس يوم السبت أيضا عند قبر معروف في باب البصرة، وبمسجد ابن القاعوس[2].

حدث عنه السّلفي، وابن ناصر، وابن عساكر، وأبو موسى المديني، وعلي بن عساكر البطائحي، وابن الجوزي، وعمر بن طبرزد، وغيرهم. وتفقه عليه جماعة منهم صدقة بن الحسين وابن الجوزي[3]. وكان مما يميز ابن الزاغوني أنه نشأ في أسرة علمية، وتربى في بيت علم وأدب، إذ إن أباه وأخاه وبعض أقاربه كانوا من المشايخ والعلماء، كما سبق ذكره، فكل من حوله يزيد من رغبته في العلم، فلا غرابة أن يكون قد انخرط في سلك العلم منذ نعومة أظفاره، حتى برع في كثير من فنونه.

شيوخه:

وأهم شيوخه الذين أخذ عنهم الحديث:

أبو القاسم علي بن أحمد البُسْري، قال الذهبي في ترجمته: «الشيخ الجليل العالم الصدوق مسند العراق أبو القاسم علي بن أحمد بن محمد بن علي البُسْري البغدادي البندار»[4].

أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد بن المسلمة، قال الذهبي في ترجمته: « ابن المسلمة الشيخ الإمام الثقة الجليل الصالح مسند الوقت أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد بن عمر بن حسن بن عبيد ابن عمرو بن خالد بن الرفيل السلمي البغدادي ابن المسلمة أسلم الرفيل المذكور على يد عمر (رضي الله عنه).... وكان صحيح الأصول كثير السماع جميل الطريقة. قال أبو الفضل بن خيرون: كان ثقة صالحا. وقال أبو سعد السمعاني: سمعت إسماعيل بن الفضل الحافظ يقول: أبو جعفر ثقة محتشم، ... توفي في تاسع جمادي الأولى سنة خمس وستين وأربعمائة»[5].

---

(1) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ج١٩/ص: ٦٠٥، ٦٠٦، وذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج١/ص: ٤٠٤، ٤٠٥.

(2) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ج١٧/ص: ٢٧٦.

(3) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ج١٩/ص: ٦٠٦، ٦٠٥، و شذرات الذهب، ابن العماد، ج٦/ص: ١٣٤.

(4) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ج١٨/ص: ٤٠٢.

(5) انظر المصدر السابق، ج١٨/ص: ٢١٣ - ٢٥١.

وتفقه ابن الزاغوني على يد القاضي أبي علي العكبري، وهو يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطور البرزيني نسبة إلى قرية بين بغداد وأوانا، يقول الذهبي عنه: « تفقه على القاضي أبي يعلى حتى برع في مذهب أحمد وبرز على أقرانه، وكانت له يد قوية في القرآن والحديث والأصول والفقه والمحاضرات، توفي سنة ست وثمانين وأربعمائة»[1].

تلاميذه:

ومن أهم تلاميذه الذين أسندوا عنه:

١ـ عبد الرحمن بن أبي الكرم محمد بن أبي ياسر هبة الله، عرف بابن ملاح الشط «سمع ابن الحصين وأبا الحسن على بن الزاغوني... وكان شيخا صالحا معمرا محبا للرواية، روى عنه ابن خليل وابن النجار وغيرهم»[2].

٢ ـ أبو الفتوح مسعود بن عبد الله بن عبد الكريم بن غيث البغدادي الدقاق، «سمع ابن الزاغوني... وروى عنه الدبيثي والضياء وابن عبد الدائم وغيرهم»[3].

٣ ـ أبو محمد بركات بن أبي غالب البغدادي السقلاطوني «سمع أبا الحسن بن الزاغوني والقاضي أبا بكر وإسماعيل بن السمرقندي، روى عنه الدبيثي»[4].

٤ ـ أبو حفص عمر بن محمد بن معمر بن أحمد البغدادي الدارقزي قال فيه الذهبي: «المسند الكبير رحلة الآفاق... المعروف بابن طبرزد ـ هو السكر ـ سمع الكثير من أبي الحس علي بن الزاغوني وخلق كثير، وروى عنه خلق لا يمكن حصرهم»[5].

٥ ـ أبو الفتوح نصر بن فتيان بن مطر «بن المني النهرواني الحنبلي فقيه العراق... تفقه على أبي الحسن ابن الزاغوني ... وسمع منه أبو سعد السمعاني»[6].

---

(1) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج٣٣/ص: ١٩٦.

(2) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج٤٢/ص: ٣٠٥.

(3) المصدر السابق، ج٤٢/ص: ٤١٩.

(4) المصدر السابق، ج٤٢/ص: ٣٨٤.

(5) المصدر السابق، ج٤٣/ص: ٢٥٩، ٢٦٠.

(6) المصدر السابق، ج٤١/ص: ١٦٦.

وفي الفقه والوعظ والكلام تفقه على ابن الزاغوني كثيرون منهم:

١ ـ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الشهير بابن الجوزي البغدادي الحنبلي صاحب التصانيف المشهورة[١].

٢ ـ الناسخ أبو الفرج صدقة بن الحسين بن الحسن الحداد« الفقيه الحنبلي صاحب أبي الحسن ابن الزاغوني، تفقه على ابن الزاغوني، وبرع في الفقه والأصول، وقرأ الكلام والمنطق... وجمع تاريخا حسنا على السنين بدأ فيه من وقت وفاة شيخه أبي الحسن ابن الزاغوني... مذيل على تاريخ شيخه»[٢].

٣ ـ أبو القاسم موسى بن أحمد بن محمد «النشادري الفقيه الحنبلي، سمع الكثير وقرأ بالروايات، وتفقه على أبي الحسن بن الزاغوني، وناظر وتوفي في رجب شابًا سنة ثلاث وعشرين وخمسمائة»[٣].

٤ ـ أبو العلاء ابن شرف الإسلام أبي البركات عبد الوهاب بن الشيخ أبي الفرج عبد الواحد بن محمد الأنصاري الشيرازي ثم الدمشقي الحنبلي، والد الناصح فقيه فاضل في مذهبه أجاز له أبو الحسن علي بن عبيد الله وغيره[٤].

٥ ـ أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن الأبنوسي الفقيه الشافعي، قال ابن الجوزي: «صحب أبا الحسن بن الزاغوني فحمله على السنة بعد أن كان معتزليا، وكانت له اليد الحسنة في المذهب والخلاف والفرائض والحساب والشروط، وكان ثقة مصنفا على سنن السلف وسبيل أهل السنة في الاعتقاد، وكان ينابذ من يخالف ذلك من المتكلمين»[٥].

أقوال العلماء فيه:

قال تلميذه ابن الجوزي: « كان متفننا في علوم شتى، مصنفا في الأصول والفروع، وأنشأ الخطب والوعظ، وصحبته زمانا فسمعت منه الحديث، وعلقت عنه الفقه والوعظ»[٦].

---

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، ج١٦/ص: ٢٩٥، و ٧٠٨.

(2) شذرات الذهب، ابن العماد، ج٦/ص: ٤٠٦، والوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، ج٢١/ص: ١٦٩، تحقيق: أحمد الأرناؤوط و تزكي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، بيروت ـ لبنان.

(3) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج٣٦/ص: ٧٩، وانظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ج٦/ص: ١٠٩.

(4) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج٤١/ص: ٢٥٦،

(5) المصدر السابق، ج٣٧/ص: ٩٨، ٩٩.

(6) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ج١٧/ص: ٢٧٩.

وقال عنه الذهبي: «كان إماما فقيها متبحرا في الأصول والفروع متفننا واعظا مناظرا ثقة مشهورا بالصلاح والديانة والورع والصيانة كثير التصانيف»[1]، وقال عنه أيضا: «كان من بحور العلم كثير التصانيف يرجع إلى دين وتقوى وزهد وعبادة»[2].

وقال ابن ناصر: «كان فقيه الوقت في الطبقة الثالثة عشرة، وكان مشهورا بالصلاح والديانة والورع والصيانة»[3].

مصنفاته:

كان أبو الحسن ابن الزاغوني غزير العلم واسع الاطلاع، لا يكاد يخلو فن من الفنون ليس له فيه مشاركة؛ يقول عنه الذهبي: « كان إماما فقيها متبحرا في الأصول والفروع متفننا واعظا مناظرا ثقة»[4]، ويقول عنه ابن الجوزي: «كان له في كل فن من العلم حظ وافر»[5]، فإنه كان ـ رحمه الله تعالى ـ قد قرأ القرآن بالروايات، وطلب الحديث بنفسه، وتفقه، وقرأ الكثير من كتب اللغة والنحو والفرائض، وكان متفننا في شتى العلوم من الأصول والفروع والحديث والوعظ، وصنف في ذلك كله[6].

مؤلفاته في علم الكلام:

يعتبر ابن الزاغوني من أشهر متكلمي الحنابلة، يقول الذهبي: « له تصانيف فيها أشياء من بحوث المعتزلة، بَدَّعوه بها لكونه نصرها، وما هذا من خصائصه، بل قل من أمعن النظر في علم الكلام، إلا وأداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السنة. ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل...»[7].

ومن أهم مصنفاته في أصول الدين:

١ـ الإيضاح في أصول الدين، وهو كتاب ذو قيمة كبيرة، ومن أهم ما ألفه ابن الزاغوني.

---

(1) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج٣٦/١٥٥.

(2) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ج١٩/ص: ٦٠٥.

(3) ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج١/ص: ٤٠٥، وانظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ج٦/ص: ١٣٤.

(4) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، ج٣٦/١٥٥.

(5) شذرات الذهب، ابن العماد، ج٦/ص: ١٣٤.

(6) المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، برهان الدين إبراهيم بن مفلح، ج٢/ص: ٢٣٢؛

(7) لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ج٥/ص: ٥٦١.

٢ـ مصنف في حياة الأنبياء بعد الموت[١].

٣ـ بحث في مسألة المستحيل هل يدخل تحت القدرة. صنفه في الرد على علي بن الحسن الدرزيجاني[٢].

مؤلفاته في علوم القرآن والحديث:

١ ـ مسائل في القرآن.

٢ ـ كتاب في الناسخ والمنسوخ[٣].

٣ ـ الوجوه والنظائر في التفسير[٤].

٤ ـ له جزء في تصحيح حديث الأطيط، وسماع الموتى في قبورهم[٥].

مصنفاته في الفقه وأصوله:

١ ـ الإقناع.

٢ ـ الواضح.

٣ ـ الخلاف الكبير.

٤ ـ المفردات. في مجلدين، وهي مائة مسألة.

٥ ـ مناسك الحج.

٦ ـ كتاب الدور والوصايا.

٧ ـ وله فتاوى مدونة.

٨ ـ والفتاوى الرجعية.

٩ ـ غرر البيان في أصول الفقه "مجلدات عدة".

مصنفاته في الفرائض:

التلخيص، وجزء في عويص المسائل الحسابية.

مصنفاته في التاريخ:

له تاريخ على السنين من ولاية المسترشد إلى وفاته.

---

(1) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٤/ص: ٢٦٣.

(2) **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ابن الجوزي، ج١٧/ص: ٣٠٣، **وذيل طبقات الحنابلة**، ابن رجب، ج١/ص: ٤٠٦.

(3) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٥٨٣ تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(4) **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ابن الجوزي، ص: ٨٢، ٨٣، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، لبنان ـ بيروت.

(5) **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ابن الجوزي، ج١٧/ص: ٣٠٣.

مصنفاته في الوعظ:

له ديوان خطب ومجالس في الوعظ[1].

وفاته:

اتفقت المصادر التاريخية على أن وفاته كانت سنة سبع وعشرين وخمسمائة في يوم الأحد في شهر المحرم. وقد وافته المنية في مدينة بغداد حاضرة الخلافة العباسية، وصُلِّي عليه في يوم الإثنين بجامع القصر وجامع المنصور، ودفن بمقبرة أحمد بباب حرب، وكان له جمع عظيم يفوت الإحصاء. رحمه الله تعالى[2].

---

(1) **شذرات الذهب**، ابن العماد، ج٦/ص: ١٣٤، **وذيل طبقات الحنابلة**، ابن رجب، ج١/ص: ٤٠٦.

(2) **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، ج١٩/ص: ٦٠٦، **والبداية والنهاية**، ابن كثير، ج١٦/ص: ٢٩٥، **وذيل طبقات الحنابلة**، ابن رجب، ج١/ص: ٤٠٦، **والمقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، برهان الدين إبراهيم بن مفلح، ج٢/ص: ٢٣٣، و **شذرات الذهب**، ابن العماد، ج٦/ص: ١٣٥.

المبحث الثاني: الحنابلة بين النقل والعقل

مما يمكن القول به أن المنهج السلفي[1] في دراسة العقيدة يتميز باتباع ظواهر النصوص الشرعيّة من الآيات والروايات الصحيحة، ومحاولة اجتناب الرأي والقياس قدر الإمكان، مع إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ، إدراكًا منهم لطبيعة العقل البشري، وقدرته المعرفية، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ سورة طه/١١٠، « وعدم إحاطة العقل علمًا به سبحانه ليس راجعًا إلى أن ذاته غير قابلة لأن تعرف، بل إلى قصور العقل وحدود إمكانه لتقبل المعرفة»[2]، ولطبيعة عالم الغيب، وبخاصة ما كان متعلقًا بالذات العلية؛ لذا فقد « اعتصموا بالنص الصادق الذي جاء على لسان الرسول الصادق مخبرًا عن الغيبيات، فآمنوا بثبات ما أخبر به النص وصدقوا بوجوده، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته؛ لأن ذلك مما يعز على العقل الوصول إليه»[3]، وأضف إلى ذلك إدراكهم تماما الفرق الواضح بين دلالات اللغة على المعاني الإلهية، ودلالاتها على ما سوى ذلك؛ لأن سليقتهم العربية كانت لا تزال نَقِيَّة عن شوائب اللُكنة في النُّطق والعجمة في الفهم، فكانوا لذلك أولى الناس بفهم معاني ومرامي كلام الله تعالى العربي المبين.

ولكن الناظر بعين البصيرة إلى حقائق الإسلام يلاحظ أنها لا تتجاوز نوعين: نوع يتعلق بالجانب الاعتقادي لأصول هذا الدين، ونوع آخر يتعلق بالجانب العملي التطبيقي لحقائق هذا الدين، ويبدو أنهم ـ أي السلف ـ قد اتفقت كلمتهم في النوع الأول، أعني في الأصول الاعتقادية، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائله «بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم،... ـ و ـ تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم...»[4]، لأن «الأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات، ويُحتذى في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلوما أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات

---

(1) هناك تباين في وجهات النظر في تحديد المفهوم الاصطلاحي لكلمة "السلف" مع تحديد الفترة الزمنية التي تتعلق بها. انظر مثلا: **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، لإمام الحرمين الجويني، ص: ٣٢، ٣٣، و **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص: ٣٠١، **والعقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية**، أحمد بن آل بوطامي البنعلي، ج١/ص: ١٦، دار الكتب القطرية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، الدوحة ـ قطر، **والسلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص: ٩، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، دمشق ـ سورية.

(2) **قضية الألوهية بين الدين والفلسفة مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية**، ص: ١٦، د. محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، سنة: ٢٠٠١م، القاهرة ـ مصر، (ب، م)، **ومقدمة دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٣٤، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ـ دمشق ـ سورية.

(3) **مقدمة دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٣٥.

(4) **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن القيم الجوزي، ج١/ص: ٣٩.

تحديد وتكييف»[1]. ويعني هذا أن اعتقادهم في صفات الله كاعتقادهم في ذاته المقدسة، ولا يفرقون بين الصفات في إيمانهم بها.

إذن فمنهج السلف هو الالتزام بالنص والاعتصام به، وهم يثبتون الأسماء والصفات التي أثبتها الله لنفسه في كتابه، أو أثبتها له رسول الله ﷺ في سنته، مع إفراد الله تعالى في معاني ما ثبت له من الأسماء والصفات؛ لأن الله تعالى سمّى« نفسه بأسماء وسمّى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص»[2].

ويُعتبر الإمام أحمد بن حنبل الشيباني "ت ٢٤١ للهجرة" الذي تنتسب إليه الحنابلة رائدًا لهذا المنهج في ما بعد عصر التابعين، وإمامًا لأهل السنة على الإطلاق بعد أن تميزت الفرق الرئيسية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي[3]، ويُعتبر فكره معيارًا يفرق به بين السنة والبدعة، لا على أنه مؤسسه، ولكن لما صبر عليه في محنة القول بخلق القرآن، وثبت على ما كان عليه السلف من عقيدة ودعا إليها[4]، فامتنع حتى عن القول بأن القرآن قديم؛ لأنه لم يرد في القرآن ولا في الأثر كلمة قديم صفة له؛ ولأن هذه الاصطلاحات عنده مستحدثة في دين المسلمين، فكيف ينطق بها؛ والأصل عنده «التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ والاقتداء بهم، وترك البدع والخصومات في الدين»[5]، كما يؤخذ الحديث عنده «على ظاهره، كما جاء عن النبي ﷺ ، والكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به كما جاء على ظاهره، ولا نناظر فيه أحدا»[6]؛ لأن «من لم يعرف تفسير الحديث، ويَبْلُغْهُ عَقْلُهُ، فقد

---

(1) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ج١٨/ص: ٢٨٤.

(2) الرسالة التدمرية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٢١، تحقيق: د.محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الرياض ـ المكلة العربية السعودية.

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزي، ج١/ص: ٢٣.

(4) منهاج السنة النبوية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٢/ص: ٦٠١، ٦٠٢، ومجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٧/ص: ٤١٤، وتفسير سورة الإخلاص، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ١١٤، ١٤٥، تقديم: د.محمد عبد المنعم خفاجي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة ـ مصر، (ب،ت).

(5) شرح أصول السنة للإمام أحمد بن حنبل، ص: ٣٥و٣٧، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، مكتبة دار المسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(6) شرح أصول السنة، للإمام أحمد بن حنبل، ص: ٦١.

كُفِيَ ذلك وأُحْكِمَ له، فعليه الإيمان به والتسليم له»[1]، ولأنها لا تُدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هو الاتباع وترك الهوى[2].

ويعني هذا الأصل أنه ينبغي أن تُفهم السنة بمقتضى ظاهر لغتها العربية، و«اعتقاد أن ظاهرها يطابق مراد المتكلم بها، ولا سيما ما يتعلق منها بأصول الدين والإيمان؛ إذ لا مجال للرأي فيها»[3]، واعتبار السنة التي صحّ بها النقل عن النبي ﷺ بنقل العدول الثقات حجة ثابتة يجب قبول مضمونها دون ضعيفها[4]، وذلك بحسب القواعد التي سار عليها علماء الحديث ولو بأدنى درجات الثبوت، وهو ما يسميه علماء مصطلح الحديث"الحسن لغيره"[5]، مع مراعاة تأثير التفاوت بين درجات الثبوت في قيمة المسألة العقدية وتقييم المخالفة فيها، وإذا صحّت السنة فهي تفسر القرآن، وهي دلائله[6]. يوضح الإمام أحمد بن حنبل (رضي الله عنه) هذا الأصل حيث يقول: « لا يُوصَفُ الله تعالى إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله ﷺ ، لا نتجاوز القرآن والحديث، ونعلم أن ما وُصف اللهُ به من ذلك فهو حَقٌّ، ليس فيه لَغْوٌ ولا أَحاجٍ بل معناه يُعْرَفُ من حيث يُعْرَفُ مقصود المتكلم بكلامه، وهو مع ذلك ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ في نفسه المُقدَّسة المذكورةِ بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله،... وكل ما أَوْجَبَ نقصًا أو حدوثًا فإن الله (عز وجل) منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه

---

(1) شرح أصول السنة، للإمام أحمد بن حنبل،ص:٥٣.

(2) المصدر السابق،ص:٤٨.

(3) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة،عثمان بن علي حسن،ج١/ص:٣٩١،مكتبة الرشد،الطبعة الخامسة،١٤٣٧هت - ٢٠٠٧م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

(4) وقد نقل "ابن الجوزي" في كتابه "دفع شبهة التشبيه"«أنه سئل عن الحديث الذي رواه عبد الرحمن بن عياش عن النبيﷺ أنه قال:"رأيت ربي في أحسن صورة، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد؟ قلت: أنت أعلم يا ربي !! فوضع كفه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما في السموات والأرض" قال الإمام أحمد إجابة على السؤال:" **أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة**"»، وفي حديث آخر «روت أم الطفيل امرأة أبيّ أنها سمعت رسول الله ﷺ "يذكر أنه رأى ربه (عز وجل) في المنام في أحسن صورة شابًا منورًا في خضر، في رجليه نعلان من ذهب وعلى وجهه فراش من ذهب". هذا الحديث يرويه نعيم بن حماد قال ابن عدي:كان يضع الحديث، وسئل الإمام أحمد فأعرض بوجهه عنه وقال: **حديثه منكر مجهول**».انظر دفع شبهة التشبيه،أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي،ص:٣١، ٣٢، و٣٤،٣٣،تحقيق:محمد زاهد الكوثري،المكتبة الأزهرية للتراث،الطبعة الأولى، القاهر - مصر،(ب،ت).

(5) شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر،علي بن سلطان محمد القاري الهروي، المعروف "بملا علي القاري"،ص:٢٤٧، ٢٤٦،تحقيق:الشيخ عبد الفتاح أبو غدة،حققه وعلق عليه:محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم،دار الأرقم،بيروت - لبنان،(ب،ت).

(6) انظر: شرح أصول السنة للإمام أحمد بن حنبل،ص:٤٦.

مُسْتَحِقٌّ للكمال الذي لا غاية فوقه، ومُمْتَنع عليه الحدوث؛ لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقة العدم، وافتقار المُحْدَثِ إلى مُحْدِث، ووُجوب وجوده بنفسه (سبحانه وتعالى)»[1].

منهج الإمام أحمد بن حنبل ومذهبه في إثبات الصفات لله تعالى:

فإذن يكون من الواضح الآن عن منهج "ابن حنبل" أنه منهج نصي، يتمسك بظاهر ما ورد به السمع من غير تأويل ولا صرف عن الظاهر، إلا إذا كانت هناك ضرورة تقتضي ذلك، وخاصة في آيات الصفات[2]، فالنصوص عنده هي الأصل الأول؛« لأن دور الحواس والعقل أساسٌ في بناء اليقين إذا كُنَّا بصدد التعرُّف على العالَم الحسي، أمَّا في الأمور الغيبية فإن القرآن يقدِّم لنا منهجًا فريدًا لما وراء المادَّة»[3]؛ ولذا يرى أن قضايا أصول الدين والأمور الغيبيَّة تستَنِد في دلالتها على مصدرَين هما: النقلُ الصحيح من كتاب وسنَّة، والعقل تابع لها وفي الدرجة الثانية؛ لأنه لا يصح أن يتصرف إلا في دائرة محدودة ـ أي في المحسوسات ـ ولا يُستند عليه في أمور الغيب، وهو يقول: «من صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله، كما جاءت الأحاديث عن النبي ﷺ »[4]، وهذا لا يعني إلغاء دور العقل الذي هو آلة الإدراك في فهم النصوص، أو أنه لا يعطي أهمية للدليل العقلي، فضلا عن أن يكون لديه منهج مبني على العقل، بل للعقل حضور في بناء تصوراته ومفاهيمه كما سيتبين لنا لاحقا ـ إن شاء الله تعالى.

---

(1) **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ج٩/ص: ٣٩، ٤٠، **والفتوى الحموية الكبرى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٢٦٦، تحقيق: د.حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(2) فقد نقل عنه ابن حزم الظاهري أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ سورة الفجر/٢٢، أن المجيء لا يكون بالذات، بل أمره، وكما نقل القاضي أبو يعلى الحنبلي عنه أيضًا أنه تأول عددًا من آيات المعية والقرب إلى معنى العلم، مثل قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ سورة ق/١٦، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ سورة الحديد/٤، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ سورة المجادلة/٧، معللاً ذلك بأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا ويعلم ذلك كله، وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان. انظر: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم الأندلسي، ج٢/ص: ٣٥٨، **وطبقات الحنابلة**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ج١/ص: ٢٨، ٢٩، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، (ب،ت)، **والرد على الجهمية والزنادقة**، أحمد بن حنبل، ص: ١٥٤، ١٥٥، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية. وإذا أضفنا هذا إلى ما قاله الغزالي في الفصل الأول من هذا البحث، بأن الإمام أحمد مع تمسكه بظاهر النص قد أوّل في ثلاثة أماكن، فهو دليل على فهم الإمام أحمد أن هناك بعض النصوص التي لا يمكن حملها على ظاهرها، وإلا أدى ذلك إلى المحال.

(3) **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**، د.محمد السيد الجليند، ص: ١٩١، مطبعة التقدم، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م، القاهر ـ مصر.

(4) **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ص: ٢٠٩، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجرة للطباعة ونشر والتوزيع والإعلان، جيزة ـ مصر، (ب،ت).

وعلى هذا يفصل أحمد بن حنبل القول فيما يثبته من الصفات، فيصفه تعالى بالسمع والبصر والعلم والجود والحلم والحفظ والقرب والكلام والضحك والفرح والحب والبغض والكراهية والرضى والغضب والسخط والرحمة والعفو والعطاء والمنع والنزول واليد ... إلخ، وفي ذلك يقول: « والله ـ عز وجل ـ سميع لا يشك، بصير لا يرتاب، عليم لا يجهل، جواد لا يبخل، حليم لا يعجل، حفيظ لا ينسى، يقظان لا يسهو، قريب لا يغفل، يتحرك، ويتكلم، وينظر، ويبصر، ويضحك، ويفرح، ويحب، ويكره، ويبغض، ويرضى، ويغضب، ويسخط، ويرحم، ويعفو، ويُفْقِر، ويعطي، ويمنع، وينزل إلى السماء الدنيا كيف يشاء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى/١١، وقلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها كيف يشاء، ويُوعِيْهَا ما أراد، وخلق الله آدم بيده على صورته، والسمواتُ والأرض يوم القيامة في كفه، ويضع قدمه في النار فَتَزْوي، ويخرج قوما من النار بيده...»[1]. ويقول أبو بكر المَرُّوْذِيُّ: «سألت ابن حنبل عن الأحاديث التي تردها الجهمية في الصفات، والرؤية، والإسراء، وقصة العرش، فصحَّحها وقال: قد تلقتها الأمة بالقبول، وتُمَرُّ الأخبار كما جاءت»[2].

وفي رواية أخرى: أن حنبلاً[3] قال: «سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تُروى أن الله سبحانه ينزل إلى سماء الدنيا، وأن الله يُرى، وأن الله يضع قدمه وما أشبه هذه الأحاديث، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها ونصدق بها، ... ولا نرد منها شيئاً، ونعلم أن ما جاء به رسول الله ﷺ حق إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على الله قوله، ...﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ في ذاته كما وصف نفسه، قد أجمل الله (تبارك تعالى) الصفة لنفسه، فحد لنفسه صفة "ليس يشبهه شيء" وصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى/١١. فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير، ولا يبلغ الواصفون صفته، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه بما وصف به نفسه، ولا نتعدى ذلك، ولا يبلغ صفته الواصفون، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا

---

(1) **طبقات الحنابلة**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ج١/ص: ٢٩.

(2) **المصدر السابق**، ج١/ص: ٥٦.

(3) هو أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني ـ ابن عم الإمام أحمد بن حنبل ـ سمع ابن عمه أحمد بن حنبل، والفضل بن دكين، وعفان بن مسلم، وغيرهم. وكان عالما في الفقه، والحديث، والتاريخ، وقال الخطيب البغدادي: "كان ثقة ثبتاً"، وقال الدارقطني: "كان صدوقاً"، وتوفي سنة ٢٨٣هـ. انظر: **تاريخ بغداد وذيله والمستفاد**، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، ج٨/ص: ٢١٧، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان، **وطبقات الحنابلة**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ج١/ص: ١٤٣.

نزيل عنه صفة من صفاته بشناعة شنعت»[1]. ويقول أيضًا: «وفي صفات الله ما لا سبيل إلى معرفته إلا بالسمع، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى/١١، فبان بإخباره عن نفسه ما اعتقدته العقول فيه، وأن قولنا سميع بصير"صفة" من لا يشتبه عليه شيء، كما قال في كتابه الكريم»[2].

وهذه النصوص في جملتها تدل على آراء الإمام أحمد بن حنبل في صفات الله تعالى، وأن موقفه من البحث في هذه القضية كان معتصمًا بما ورد في الكتاب والسنة، وإن كان يبدو جليًا أنها جاءت رد فعل على تلك المشكلات العقدية التي أثيرت في عصره، وانعكست آثارها على مختلف مظاهر الحياة[3]؛ ولذا نلاحظ أنه أقام منهجه على أساسين: الإثبات، والتنزيه، وهما مستفادان من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾، ثم إيمانه بمعاني ألفاظ النصوص، وما دلت عليه، أي إثبات الأسماء والصفات مع الإقرار بمعناها وعدم التعرض لكيفيتها؛ وبدون بيان لكيفية النسبة بين الصفة وموصوفها؛ لأنه «حرام على العقول أن تمثل الله تعالى، وعلى الأوهام أن تحد، وعلى الظنون أن تقطع، وعلى النفوس أن تفكر، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى الخواطر أن تحيط إلا ما وصف به نفسه على لسان نبيهﷺ»[4]، ثم إنه لا يفرق بين النصوص، وليس لديه أصول عقلية متقررة سلفا ليأخذ من النصوص ما وافقها ويدع ما خالفها.

ولعله يتبادر إلى الذهن في ضوء ما سلف أن الإمام أحمد بن حنبل يعرض عن التفكير العقلي، ويبتعد عن المنهجية العقلية في الاستدلال؛ حيث اعتبر النص عنصرا أوّل في تصوره لقضية صفات الله تعالى، ورفضه إخضاعها للعقل، ولكن إذا ما أردنا أن نستجلي حقيقة موقفه من التفكير العقلي فسنجد ذلك على سبيل المثال في كتابه"**الرد على الزنادقة والجهمية**"، وقد أكد ثلة من العلماء حضور الدليل العقلي في هذا المصنف الصغير، ولبيان ذلك يقول أبو يعلى الحنبلي: «وقد احتج أحمد ـ رحمه الله ـ

---

(1) **اجتماع الجيوش الإسلامية**، ابن قيم الجوزية، ج٢/ص: ٢١٢، ٢١١، دراسة وتحقيق: د.عواد عبد الله المعتق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، و **بيان تلبيس الجهمية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٤٣١، ٤٣٠.

(2) **اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل**، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، ص: ١٤، ١٥، تحقيق: أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، لبنان ـ بيروت.

(3) فلقد ظهرت أقوال "الجهم بن صفوان"، وانتشرت آراء المعتزلة بخلق القرآن، **وخلاصة أقوالهم**: « تأويل الصفات كلها والجنوح إلى التنزيه البحت، وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، وأن يكون مرئياً في الآخرة، وأن يتكلم حقيقة، وأثبت أن القرآن مخلوق،... وكان من أعظم شبههم في باب الصفات اعتقاد أن ظاهرها يفيد التشبيه بالمخلوق؛ أي أن ما يفهم من نصوصها يماثل ما يفهم من صفات المخلوق، فظاهر معناها التمثيل، وهو مستحيل، فيجب التأويل». **انظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة**، جمال الدين القاسمي، ص: ١٩، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٨م، بيروت ـ لبنان.

(4) **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ج٩/ص: ٤٠.

بدلائل العقول في مواضع فيما خرَّجه في الرد على الزنادقة والجهمية»[1]، ويقول ابن مفلح: «وقد صنف الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ كتبا في الرد على الزنادقة والقدرية في متشابه القرآن وغيره، واحتج فيه بدلائل العقول»[2]، وأما ابن تيمية فلعلّه أكثر من يؤكد حضور الدليل العقلي عند الإمام أحمد، وهو يقول عنه: « لما صنف كتابه في "الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله"، تكلم على معاني المتشابه الذي اتبعه الزائغون ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله آية آية، وبين معناها، وفسرها ليبين فساد تأويل الزائغين، واحتج على أن الله يُرى، وأن القرآن غير مخلوق، وأن الله فوق العرش؛ بالحجج العقلية والسمعية، ورد ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية، وبين معاني الآيات التي سماها هو متشابهة وفسرها آية آية،...»[3].

إذن يعني هذا أن الكتاب المشار إليه هو الذي حوى المنهج العقلي عند الإمام أحمد، أو حوى نموذجا له، كما يعني أيضًا أنه ينبغي علينا إلقاء نظرة إليه لإبراز حضور هذه الأدلة العقلية عنده، وذلك من خلال القاعدة المستقرة في هذه المدرسة، وهي: «ضرورة الأخذ بمبدأ قبول كلام الله على ما يدل عليه من معان دون محاولة التأويل على غير تأويله»[4]. أي أن التفسير الصحيح يقتضي وضع النص في المقدمة وتبين معانيه طبقا لأصول التفسير الصحيحة، مع مراعاة أصول اللغة، وذلك من خلال العقل الذي هو آلة الإدراك في فهم النصوص.

فلنأخذ قضية "صفة الكلام الإلهي" من بين قضايا ناقشها هذا الكتاب، فمن المعلوم بديهيا ارتباط الكلام الإلهي بمشكلة "خلق القرآن" التي عانى الإمام أحمد محنة كبرى في سبيلها، وذلك حين أعلن أن "القرآن غير مخلوق"، وهو يرى أن الكلام صفة إلهية قديمة قائمة بذاته تعالى، وبناء عليه يرد على الجهم والجهمية فيما أنكروه من قيام الكلام الإلهي القديم بذاته تعالى معتقدين أنه خلق صوتا في سمع النبيﷺ؛ لأن الكلام لا يكون إلا من الجارحة، والله منزه عنها. فهو يرى أنه لو كان كلام الله كما ادّعوا، لجاز أن يكون ذلك المكون قد ادعى الألوهية، يقول الإمام أحمد: «هل يجوز لمكون أو غير الله أن يقول: ﴿يَا مُوسَى، إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ سورة طه/١٢، ١١، أو يقول: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ سورة طه/١٤، فمن زعم ذلك ـ كما زعم الجهمية ـ فقد زعم أن غير الله

---

(1) العُدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ج٤/ص: ١٢٧٣، ١٢٧٤، تحقيق: د.أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، (د.ط).

(2) الآداب الشرعية، عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، ج١/ص: ٢٢٧، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، بيروت ـ لبنان.

(3) انظر: تفسير سورة الإخلاص، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ١٤٥، ومجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٧/ص: ٤١٤.

(4) مقدمة الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ص: ٩٦.

ادعى الربوبية، كما زعم الجهم أن الله كون شيئا كان يقول ذلك المكون: ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ سورة القصص/٣٠»[١]، ولا يجوز أن يقول: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ إلا الله سبحانه وتعالى. ثم أضف أن هذا التأويل يعارض تلك النصوص التي تَعزو الكلام لله تعالى مباشرة، الدالة على أنه كلام حقيقي وليس مجازيا[٢].

وأما القول بأن الكلام لا يكون إلا من ذي جوف وفم ولسان مما يتنزه الله عنه، فمنقوض بالقرآن؛ لأن الله قد أسند القول والتسبيح والنطق لبعض مخلوقاته التي لا جوف لها وليس لها فم ولسان، وذلك في قوله تعالى مخاطبا « للسموات والأرض: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ سورة فصلت/١١، أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات؟ ... والجوارح إذ شهدت على الكفار قالوا لها: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ سورة فصلت/٢١، أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان وشفتين؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء، وكذلك الله تكلم كيف شاء من غير أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان»[٣].

وترى الجهمية أن إثبات صفة الكلام القديمة لله، وكذلك إثبات صفة العلم، فيه تعدد للقدماء، وتشبه بالنصارى، ومنافاة للوحدة الإلهية، ولكن أحمد بن حنبل يرد على ذلك بأنه إنما يثبت الله بصفاته لا مع صفاته، فليست أشياء مغايرة له، وإطلاق اسم الله على ذاته المتصفة بصفاته الكمالية القديمة لا ينافي وحدته المطلقة، وهكذا شأن كل عَلَم يطلق على الذات المتصفة بصفاتها، وتعدد الذات وصفاتها لا يمنع من إطلاق اسم واحد يدل عليها وعلى صفاتها. يقول الإمام أحمد: «فقالوا لا تكونوا موحدين أبدًا حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء، فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلهًا واحدًا بجميع صفاته؟...»[٤]، ويضرب الإمام أحمد لذلك مثلا فيقول: « أخبرونا عن هذه النخلة: أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وحجار، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها، فكذلك الله ـ وله المثل الأعلى ـ بجميع صفاته إله واحد، لا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا يقدر حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق له علما فعلم، والذي لا يعلم هو جاهل، ولكن نقول: لم يزل الله عالما قادرا لا متى ولا كيف، وقد سمى الله رجلا كافرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ سورة المدثر/١١، وقد

---

(1) الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل، ص: ١٣٥، ١٣٦.

(2) انظر: المصدر السابق، ص: ١٣٦.

(3) المصدر السابق، ص: ١٣٧.

(4) المصدر السابق، ص: ١٤٠.

كان هذا الذي سماه الله وحيدا له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، فقد سماه الله "وحيدًا" بجميع صفاته، فكذلك الله ـ وله المثل الأعلى ـ هو بجميع صفاته إله واحد»[1].

أي أن الله تعالى فرد الذات، متعدد الصفات، لا شبيه له في ذاته، ولا في صفاته، ولا نظير ولا ثاني.

وقد ظهر الإمام أحمد في هذا الكتاب موازنا بين ظاهر النص والعقل، أي أنه قد ترك مساحة للعقل في فهم النص، ويعني هذا ـ كما أشار شيخ مشايخنا الدكتور حسن محمود الشافعي ـ بقوله: «ولم يكن الرجل عدوًا للعقل ولا حشويا، وهو إن كان يجعل المرجع الأخير في أمر الحكم الشرعي ـ عقائديا كان أو عمليا ـ النص الصحيح، فإنه لم يكن حرفيا قط في فهمه، ولا كان يولي بعض النصوص أهمية قد تغطي على ما سواه...» [2]، ثم أضف إلى هذا، أن هذه التوظيفات للأدلة العقلية عند الإمام أحمد يمكن اعتبارها لبنة أساسية تقوم عليها المنهجية العقلية في الخطاب السلفي الأصيل[3]، بل وربما هي من أقدم الصور العقلية المنضبطة في تاريخ الفكر الإسلامي.

الاتجاهات المنهجية عند الحنابلة

فإذا كان الإمام أحمد بن حنبل قد جمع بين دلالة النص والعقل في منهجه في دراسة أصول الدين وفروعه، فهل التزم هؤلاء الذين انتسبوا إليه أو تمذهبوا بمذهبه، و«ظهروا في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة، وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل ... وناقشهم في هذه النسبة بعض فضلاء الحنابلة»[4]، ـ كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة ـ، في تطبيق هذا المنهج الوسطي من بعده؟ والذي يبدو أنهم اختلفوا في تطبيق هذا المنهج الوسطي من بعده، وقد يسندون إليه ما لم يقل به[5]، ويفصل أستاذنا الدكتور حسن محمود الشافعي القول في هذا؛ إذ يرى أنهم انقسموا إلى اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: أخذ يمارس التأويل أحيانًا مثلما فعل أصحاب الدائرة العقلية، وإن اقتصر على حالات محدودة، ونزع نحو مزيد من العقل ولو كان على حساب النقل في مجال التفكير الكلامي، ودعاه ذلك إلى الاقتراب من المواقف الأشعرية، بل إلى تبني بعض الأفكار المنهجية أو الموضوعية

---

(1) **الرد على الجهمية والزنادقة**، أحمد بن حنبل، ص: ١٤٠، ١٤١.

(2) **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، د. حسن محمود الشافعي، ص: ٧٩.

(3) ويدل على هذا براءة الإمام الأشعري من منهج الاعتزال، وإعلانه انتماءه إلى منهج الإمام أحمد بن حنبل، كما أشرنا إلى ذلك في مطلع الفصل الأول.

(4) **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد و تاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، ص: ١٧٧.

(5) **انظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، د. إبراهيم مدكور، ج٢/ص: ٣١، وانظر: **دفع شبهة التشبيه**، ابن الجوزي، ص: ٨، ٩، تحقيق: محمد زاهد الكوثريّ، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة ـ مصر، (ب، ت).

الاعتزالية أحيانا، ويتمثل هذا الاتجاه في مجموعة ـ كما يرى أستاذنا الدكتور ـ مثل ابن عقيل، وأبي يعلي، وابن الجوزي، وغيرهم من الحنابلة.

الاتجاه الثاني: أبقى معنى الظواهر اللفظية للصفات على ما يلزم من هذا التجسيم والتشبيه مع المخلوق، ثم زاد اهتماهم ببعض المسائل الكلامية الفرعية مثل الجهة والأينية، ومسألة الحرف والصوت، وهذه الأشياء لم تكن لها أهمية من قبل، مما قد يخالف مسلك أحمد بن حنبل، ويؤدي إلى اتهامهم أحيانا بأنهم حشوية، مع أنهم ليسوا بالحشوية ولا المجسمة، وإن كان في كلام بعضهم ما قد يؤول إلى ذلك.

الاتجاه الثالث: حاول أن يتخذ موقفا وسطا، وبرئ من ميول الفريقين السابقين نحو التطرف أيا كان لونه، أو قل إنه جمع مزايا كل منهما، أعني الميل إلى الاحتكام إلى النص في النهاية أو الصدور عنه في البداية، دون إهمال لدور العقل في كلتا الحالتين، وموقفهم في نظر أستاذنا الدكتور هو التمثيل الحقيقي لموقف الإمام أحمد وجماعته من السلف، ولو من حيث الروح العام، وإن زادت نسبة الاعتماد على العقل أو النقل لديهم نظرًا لطبيعة التطورات الثقافية، ويتمثل هذا الاتجاه في مجموعة منهم: ابن الزاغوني، والتميميون، وابن قدامة، وغيرهم ممن جاءوا بعد هؤلاء[1].

وقد يمكننا أن نرجع عوامل هذا الاختلاف في البعد والقرب من منهج الإمام أحمد بن حنبل، إلى ما شاع عنه من تمسكه واقتصاره على الدلالة الظاهرية للنصوص الشرعية وتقديمها على العقل؛ لذا ظن هؤلاء أن الطريق الوحيد للاستدلال على القضايا الدينية هو الطريق النقلي، وأهملوا، بناءً على ذلك، الطريق العقلي باعتباره طريقا غير شرعي يمثل الطريقة القبيحة في الدين، وعلى هذا غلوا في إثبات ظواهر الصفات، «ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث...»[2]، حتى انتهى فيها إلى ما يلزم منه التشبيه والتجسيم؛ ولأجل استرجاعهم إلى أصل مذهب الإمام أحمد انبرى هؤلاء ـ أي المجموعة الأولى ـ للرد عليهم، يقول ابن الجوزي: «ينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل، وهو العقل، فإنا به عرفنا الله تعالى، وحكمنا له بالقدم،... فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فلقد كسيتم هذا المذهب شيناً قبيحاً، حتى صار لا يقال حنبلي إلا مجسم»[3]، ولكن مع هذه الغيرة على المذهب، لم يتمكنوا، أي ابن الجوزي وأمثاله من تحقيق التوازن التام بين العقل والنقل، فغلب عليهم جانب العقل، ولكل أجره على حسب اجتهاده.

---

(1) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، ص: ٧٩ ـ ٨١.

(2) دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي، ص: ٧.

(3) المصدر السابق، ص: ٩.

المبحث الثالث: قانون التأويل وشروطه عند ابن الزاغوني

سبق أن رأينا أن الغزالي قد يُعتبر أول من وضع قانونًا للتأويل بشكل منظم من الأشاعرة، وإن كان قد سبقه إلى هذا بعض الفلاسفة والمتكلمين، إلا أننا لا نجد مثل هذه النظرية المتكاملة حول قانون التأويل عند ابن الزاغوني، ولعل السبب هو غلبة النصية على المدرسة الحنبلية، أو أن للرجل مصنفا آخر مفقودًا في هذا الأمر، إلا أنه احتمال بعيد؛ نظرًا لأن المدرسة التي ينتمي إليها لم تُبد اهتماما كثيرًا في هذا الزمان بالجانب النظري من الفكر، وهو ما رعاه بقوة علماء الأصول من المتكلمين وغيرهم، ولكنه "أي ابن الزاغوني" باعتباره أحد متكلمة الصفاتية يمكن أن نلتقط بعض شذرات مما بقي من كتبه وكتب غيره ممن له به صلة، لنصوغ منها ما قد يُعتبر قانونًا للتأويل يوافق مذهبه، ويجمع بين مفهوم التأويل وضوابطه.

مفهوم التأويل وأركانه عند ابن الزاغوني

لقد قرر ابن الزاغوني ـ كما حكى عنه تلميذه ابن الجوزي ـ أن «التأويل ـ هو ـ نقل الكلام عن وضعه وأصله السابق إلى الفهم من ظاهره في تعاريف اللغة والشريعة أو العادة إلى ما يحتاج في فهمه والعلم بالمراد به إلى قرينة تدل عليه لعائق منع من استمراره على مقتضى لفظه...» [1]. هكذا نرى ابن الزاغوني يعلن ـ بصراحة ووضوح ـ أنه لا يمانع من صرف اللفظ عن ظاهره إذا ما وجدت الحجة؛ أي أن التأويل هو نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل، وأنه لا يَرِدُ إلا حيث كان النص لا يعطي مفهومًا واحدا، مع وجود ما يمنع من الأخذ بظاهره.

ويلاحظ أن النص السابق يتضمن أن للتأويل عند ابن الزاغوني ركنين، وهما:

الأول: تعدد المعاني المحتملة للفظ.

الثاني: قيام دليل على عدم إرادة المعنى الظاهر للفظ.

فاللقاء بين العقل والنص الذي يتلقاه قد يكشف من واقع الخبرة اللغوية عن تعدد محتمل في المعاني التي يحملها النص، ولكن هذا التعدد لا يقبل، بل يؤخذ بالمعنى الظاهر للكلام حتى لا تفقد اللغة وظيفتها التواصلية، إلا أن العقل أحيانا قد يجد في طريقه عقبةً تمنعه من قبول المعنى الظاهر، وتتمثل هذه العقبة في وجود دليل يمنع من قبول هذا المعنى الظاهر أو القريب، فهنا يلجأ إلى حيلة عقلية تسمى التأويل، ينصرف منها عن قبول المعنى المباشر إلى غيره مما يتحدد بالسياق الذي يَرِد فيه الكلام والملابسات التي تتعلق بقائله ومن قيل فيه.

---

[1] نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي، ص: ٢١٧.

إن التأويل والمجاز عند ابن الزاغوني يتفقان في معنى واحد هو العدول عن اعتبار ظواهر الألفاظ والعبارات؛ ولذا نجده يقول: « المجاز أصل في اللغة كالحقيقة، من جهة أنه مستعمل متعارف، إلا أن أحدهما ينصرف إليه الخطاب بمطلق القول من غير قرينة، والمجاز يعدل إليه بسبب موجب، وإذا ظهرت الأسباب الموجبة فنحن لا نرفع السبب مع ثبوته، ولا نعدل عن الحق بعد وضوحه»[1]. ويظهر من هذا « أن المجاز يفيد معنى من طريق الوضع، كما أن الحقيقة تفيد معنى من طريق الوضع»[2]، كما يظهر أيضًا أن الذي يحدد استعمال الكلمة من أحد الوجهين ـ الحقيقي أو المجازي ـ هو وجود القرينة من عدمها، فالكلمة المستعملة في معناها الحقيقي تدل عليه دون حاجة إلى القرينة، وهي التي عنده الظاهر، وأما الكلمة المستعملة في معناها المجازي فلا تستبين دلالتها دون وجود القرينة، فالقرينة هي التي تحدد هذه الدلالة المجازية وتكشف عنها، وبهذا يكون وجود القرينة وعدمها حداً فاصلاً بين ما هو مستعمل في وجهه الحقيقي وما هو مستعمل في وجهه المجازي، ومن خلال هذا يمكننا القول: إنه إذا كان للكلمة معنى أصلي وعُدل عنه إلى آخر سُمي هذا العدول مجازًا، كما يمكننا أيضًا أن نسميه تأويلاً.

شروط التأويل عند ابن الزاغوني

وإذا كان ابن الزاغوني يجوّز التأويل بصرف اللفظ إلى معنى من المعاني، مع ما يحتمله هذا المعنى من التأويل، فإن هذا يعني أن مذهبه في النصوص مرن، وليس جامدًا لا يتجاوز ظاهر النصوص، إلا أنه لا يفتح الباب أمام التأويل على مصراعيه، بل يجعل له ضوابط يجب مراعاتها، وعدم مراعاة هذه الضوابط تجعل التأويل باطلا في رأيه؛ « لأن التأويل ... مأخوذ بطريق الظن والتجويز، لا على سبيل القطع والتحقيق، فلا يجوز لذلك أن يبنى الاعتقاد على أمور مظنونة، ويعرض فيها عن التعلق بقول مقطوع به»[3].

وفي بيان ضوابط التأويل هذه، يقول ابن الزاغوني: « لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يعترض على الحقيقة مانع من إجرائها على ظاهر الخطاب.

والثاني: أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها.

---

(1) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٣١٤، ٣١٥.

(2) **المسودة في أصول الفقه**، أبو البركات عبد السلام وأبو المحاسن عبد الحليم وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم آل تيمية، ص: ١٧٠.

(3) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٢٩٦.

والثالث: أن يكون المحل... لا يصلح لها فيفتقر إلى الانتقال عنها إلى مجازها»[1].

وهذه هي شروط ابن الزاغوني التي لا بد منها لإخراج الكلمة عن معناها الحقيقي واستعمالها إلى المجازي، ويُسوِّغ فيها تأويل الكلمة، بل قد يجب فيها ذلك، فلا يصار إليه "أي التأويل" إلا بإحدى تلك الضروريات الثلاثة كما يرى.

إذن على هذا فإن « التسليم بوجود المجاز ـ كما يقول بعض المعاصرين ـ يعني أمرين: الأول: وجود صورة حسية مباشرة للتعبير المجازي، والثاني: وجود أصل في التعبير المجازي هو المقصود، وهو حقيقة التعبير»[2].

ويتجلى مثال هذا في صفتي المعية والقرب عند ابن الزاغوني، ففي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ سورة الحديد/٤؛ يرى وجود تعارض بين ظاهر هذه الآية وبين ظاهر تلك الآيات الأخرى التي تثبت الاستواء لله سبحانه وتعالى، ووجد أن هذه الآية هي الأَوْلى بالتأويل لاقترانها بقرينة تصرفها عن إرادة المعنى الحقيقي الذي هو أن يكون معهم "بالذات"، وذلك أن الله تعالى قد بدأ في مطلع الآية[3] «بذكر نفسه، وأنه استوى على العرش، وثنى بعلمه، ثم عطف عليه قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، وإذا كان في الكلام مذكوران حمل المعطوف على أقرب المذكورين إلى المعطوف،... فاقتضى ذلك بمقتضى العادة في الخطاب أن يراد به العلم؛ لأنه أقرب المذكورين إلى المعطوف»[4]. ومن هذا التفسير يصل إلى أن دلالة اللغة أو النص، وهي ذات الله ـ سبحانه وتعالى ـ وقد صارت الإشارة إلى العلم مجازًا، فتحولت فيه الصورة الحسية التي يحتملها ظاهر اللفظ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، إلى الأصل العقلي المجرد الذي يدل على العلم والقدرة.

وفي قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ سورة ق/١٦، يرى أيضًا أنه يدخله التأويل، وهو الأولى به؛ لأن« كونه أقرب إلى العبد من حبل الوريد بذاته محال، من جهة أن حبل الوريد مماس لما يليه من الجسد مماسة ليس بينهما فصل فيرفع المماسة، ويوجب من التخلخل والتفرق ما يوجب دخول داخل بينهما، فاقتضى ذلك أن يكون قرب الذات ولا مكان لها محالاً، لا وجه له؛ ولأن ما له هذا القرب يقتضي وجوب المماسة، والباري متعالٍ عن المماسة، فامتنع في حقه هذا القرب

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٦، وانظر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٤١.

(2) الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، د. محمد كريم الكوّاز، ص: ٩١، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، بنغازي، الليبيا.

(3) وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ سورة الحديد/٤.

(4) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٣١٢ ، ٣١٣.

الذاتي لذلك»[1]، و«تجوز بقرب الذات لقرب العلم لأنه موجبه...»[2]. نلاحظ في كلتا الآيتين أنه تم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه الذي هو "العلم"، وهذه الاستعارة هو نوع من المجاز اللغوي، إذن فدلالة النص أو اللغة ثنائية عند ابن الزاغوني؛ أي أنها تحتمل وجهين: وجهًا للباطن أو المجاز الذي يعني نقل الألفاظ إلى معنى آخر، ووجهًا آخر للظاهر وهو: « ما كان متلقى من اللفظ على طريق المقتضى، وذلك فيما يتداوله أهل الخطاب بينهم، حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية»[3].

والذي يمكن أن نلاحظه فيما مضى عن نظرية ابن الزاغوني في التأويل هو أن حقيقة التأويل عنده هي النفي لا الإثبات، فالتأويل لا يقطع بمضمون حقيقة ما يتضمنه النص، ولكن يكفيه نفي الظاهر منه فحسب، وفي حين نجده أيضًا يعمل على إثبات وتعيين صورة من التأويل؛ وذلك من خلال رؤيته أن لظاهر النص مجازًا لغويًا يرمي إلى حقيقة أخرى ليست بالمعنى الظاهر، وإنما تشير إلى معنى آخر، وتربطه بالظاهر اللغوي مناسبة لفظية وتحدده. ولذا تضمنت هذه الشروط قرينة عقلية ولغوية تصرف في رأيه عن الحقيقة والظاهر من اللفظ إلى المجاز والتأويل.

ويتفق معه ابن تيمية في هذا الرأي ويؤيده، فنجده ـ أي ابن تيمية ـ حين يتحدث عن صرف الكلام عن وجهة الظاهري، ويضع للتأويلات المجازية شروطا ينبغي مراعاتها، كأنه لا ينكر أن هنالك حالات لا بد فيها من اللجوء إلى المجاز، وتأويل الكلام به، ويقول: «إذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسوله ... فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي... لا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب... وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له؛ وإن لم يكن له أصل في اللغة.

والثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه،... ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف.

والثالث: أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف من الحقيقة إلى المجاز عن المعارض، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلا بد من الترجيح.

---

(1) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٣٢٠، ٣٢١.

(2) **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ناصر الدين الشيرازي البيضاوي، ج٥/ص: ١٤١، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، بيروت ـ لبنان.

(3) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٢٩٣.

والرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته وأنه أراد مجازه...» [1].

ونلاحظ هنا أنه قد يعتبر موقف ابن تيمية من التأويل امتدادًا لموقف ابن الزاغوني؛ إذ يوافقه في أن الأصل في اللفظ أن يكون على ظاهره، ولا يجوز أن يحمل ويؤول على غير ظاهره إلا بدليل، ولو جاز صرف اللفظ وحمله على غير ظاهره بدون دليل لأوجب التلاعب بالنصوص الشرعية، ثم إن ابن تيمية قد ذكر هذه الشروط لابن الزاغوني في كتابه "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية"[2]، ثم نرى أنه وافقه في شروطه.

أسباب قبول التأويل ورفضه عند ابن الزاغوني

سبقت الإشارة إلى أن الحنابلة انقسموا من بعد شيخهم إلى اتجاهات ثلاثة، وكان ابن الزاغوني من الذين اتخذوا موقفا وسطا، وأن هذا الموقف ـ كما يقول أستاذنا الدكتور حسن محمود الشافعي ـ: «هو التمثيل الحقيقي لموقف الإمام أحمد وجماعته من السلف»[3]، إذن يتفق ابن الزاغوني مع مذهب الإمام أحمد وغيره من السلف في إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ، ونفي ما نفاه الله ورسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيرى أنه « إذا ورد القرآن وصريح السنة في حقه تعالى بوصف، تُلُقِّيَ في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له على ما يستحقه »[4]، ولا نتجاوز الكتاب والسنة؛ « لأن الأصل عندنا اتباع النقل، فإنما لم نثبت له تعالى ذلك على طريق الاستخراج والتخير، وإنما أثبتناها بطريق النقل والتلقي بالقبول، وهو الإجماع»[5]. ويعني هذا أن الأولوية للنص، أي أن المنقول الصحيح مقدم على المعقول في إثبات الأمور الإلهية،

---

(1) الرسالة المدنية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٣٩، ٤١، تحقيق: وليد بن عبد الرحمن الفريان، دار طيبة للنشر والتوزيع، طبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ومجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٦/ص: ٣٦٠، ٣٦١. ومثل هذه القواعد التي تجيز المجاز في اللغة العربية كثيرة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ويتبين هذا للمتتبع لكتبه، كما فعل ذلك الدكتور عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن ابن تيمية شيخ الإسلام له موقفان، موقف ينكر المجاز فيه ويمنع، وموقف يجيزه ويقر به، ولكنه يصعب علينا الحكم أيهما أقدم من الآخر لعدم وجود المصادر لذلك، ولكن الذي يمكن قوله هنا هو أن هذا التذبذب من نابع لمناقشته الطويلة للفرق التي اعتبرتها مناوئة له أو من الجو العلمي العام الذي كان يحيط به.

(2) انظر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٤١.

(3) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، ص: ٨٠، ٨١.

(4) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٣.

(5) المصدر السابق، ص: ٢٩٣.

حيث يبدأ بالنص ثم يأتي العقل مقررًا مؤيدًا، من غير أن يجعل للعقل سلطانًا في الرفض والقبول، فما يقرره القرآن وما تشرحه السنة يقبله كما ورد.

ويؤكد في ذلك على ضرورة التسليم بما ورد في النص وعدم وصفه تعالى بغير هذا الطريق، فيقول: « إن ما أثبتناه في حق الباري تعالى من الصفات إنما أثبتناه نقلا وقررناه نظرا واستدلالا، ووقفنا فيه موقف المتسلمين له من قبل المخبر الصادق؛ لأنا لو أثبتنا له بطريق غير ذلك، لأفضى ذلك إلى وجوب حدث جميع الصفات في حقه؛ النفسية والفعلية، نظرا إلى محسوساتنا في الصفات وعاداتنا في الوجود؛ لأنا ما نجد عالما اقترن علمه بوجوده، بل إنما حدث علمه، ولا حيا إلا بعد عدم الحياة... والحياة حادثة فيه... وعلى هذا جميع الصفات، والباري في جميع ذلك بخلاف ما ندرك بالوجود، ونعلم بالحس، ويتصرف فيه العقل»[1]. يُفهم من هذا وجوب الأخذ بظاهر النص، وعدم التصرف فيه بتأويل بمقتضى إدراكنا المحصور بمعرفة الكيفيات التي هي على العقل؛ لأن هذه الصفات وردت على سبيل الإثبات والوجود لا على سبيل الكيفية والتحديد، وهي لا تدرك حقيقة علمها بالفكر والروية[2]، ومن هنا كان من الواجب أن يُحمل كلام الله تعالى على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره ألبتّه إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس ـ كما يرى ابن حزم[3].

ويتين مما سبق أن فحوى هذا الأصل عند ابن الزاغوني، هو أن إطلاق ما ورد به السمع من الصفات، لا يقتضي تشبيه الباري (سبحانه وتعالى) بالمخلوقات؛ لأنه إذا كان الله (سبحانه وتعالى) قد سمى نفسه بأسماء، وسمى بعض خلقه بها، وكذلك وصف نفسه بصفات، ووصف بها بعض خلقه، فلا يلزم من اتفاقهما في التسمية الاتفاق في الحقيقة، فتسمية الخلق بذلك على سبيل الاستعارة لا على سبيل التحقيق[4]؛ ولذا يرى ضرورة حمل صفاته تعالى على الوجه الذي يليق بذاته، وهو يقول: « إن ما ينسب إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه على وجه الدلالة الذي يليق بذاته، وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه، لا على الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام مما يثبت كيفية، ولا تتصرف العقول فيه بصورة تُعرف للنفس تدل على كمية...» [5]، ويقول في مكان آخر: «وإنما نصف الله تعالى ... بما وصف به نفسه، ولا نزيد عليه بقول يوجب تحصيل معنى معقول على

---

(1) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٣٦٨.

(2) **طبقات الحنابلة**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ج٢/ص: ٢٠٧.

(3) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ج٢/ص: ٣٠٦.

(4) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٦٨، و٢٤٥.

(5) **المصدر السابق**، ص: ٢٩٩.

إطلاق الوصف، وظاهر الأمر في صفات الله تعالى أن تكون ملحقة بذاته»[1]؛ إذ العلم بكيفية الصفة تابع للعلم بكيفية الموصوف وفرع له.

من الواضح أن دستور ابن الزاغوني ماثل في تقيده بمذهب السلف وتلقي أخبار الصفات من النقل دون الخوض فيها بالعقل، إذن فعمدة ابن الزاغوني هي إعطاء الصدارة والأولوية للنص في إثبات الصفات، في حين يجعل العقل في مرتبة متأخرة عن النص، ويأتي به للاستئناس والاعتداد، وهو في هذا يكون قد حذا حذو الإمام أحمد بن حنبل؛ إلا أنه يرى أنه ينبغي أن ينفي عن الله تعالى كل ما يوهم التشبيه والتجسيم؛ لأن «دليلي الشرع والعقل قد اتفقا على إثبات صفات الكمال والتمام، ودفع العيوب والنقائص والحاجات»[2].

إذن فابن الزاغوني هو من الذين يراعون في إثباتهم الأدلة العقلية لصحتها كما يرى، فيجمع بين إثبات الصفات ونفي الجسمية عنها، فجاء إثباته مقرونا بالتفويض، ويجيز التأويل من حيث الأصل، ويمنع من تأويل الصفات الخبرية الذاتية الواردة بطريق قطعي لعدم موجب التأويل، ولأن حملها على الظاهر ممكن من غير محذور عقلي، هذا في الصفات الخبرية الذاتية.

وأما الصفات الخبرية الفعلية، فله فيها طريقة أخرى: إذ إنه جعل فيها روايتين عن الإمام أحمد: إحداهما تمنع التأويل، والأخرى تجيزه، لكنه حمل التي تقول بالجواز على العمد والقصد، فهو يقول: « فأما الرواية الثانية عن أحمد (رضي الله عنه) أنه تأول ذلك، ولم يثبت المجيء على ظاهره والإتيان على حقيقته، فإنه لم يتأوله بما ذكروا من أنه جاء أمره وأتاهم بعذابه وظلل الغمام، وإنما المراد بذلك الإتيانِ والمجيءِ أنه يقصدهم ويعمد إليهم بعذابه وخطابه وحسابه،... والعمد والقصد هاهنا إنما هو إظهار ما أراده فيهم، فهذا أيضًا مما يتداول في اللغة... ـ حتى قال ـ: فكان هذا التأويل يعود أيضا إلى الذات لا إلى سواها مما ذكروا...»[3].

وبهذا نستطيع القول: إن ابن الزاغوني ارتكز في القول بجواز تأويل الصفات على الشروط التي وضعها، وكذلك بالرواية التي نقلها عن الإمام أحمد بن حنبل، والتي تجيز تأويل الصفات الخبرية الفعلية.

وبالنسبة للأول، وهي الرواية المانعة للتأويل عند الإمام أحمد، فإن أهل السنة يقولون بالتأويل في الجملة إذا وجدت قرينة صارفة، كما يقول ذلك ابن تيمية[4]، لكنهم مع ذلك يرون أن التأويل غير

---

[1] الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٤٨.

[2] المصدر السابق، ص: ٦٩.

[3] المصدر السابق، ص: ٢٩٣.

[4] مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٦/ص: ٢٠، ٢١.

سائغ في باب الصفات؛ لأن هذا الباب توقيفي، وتأويله لم يكن معروفا على عهد النبي ﷺ والصحابة الكرام، فإنهم دأبوا على إجراء نصوص الصفات على ظاهرها.

ثم إن الصفات في الحقيقة خالية من القرينة الصارفة هذه، ولذا لم يقدر أئمة السلف وجود دليل عقلي يعارض ظواهر هذه النصوص؛ لأن العقل موافق لها ولا يخالفها، وكذلك ليس من المعقول بيان الشريعة للناس بالكلام الذي ليس على حقيقته، أو الذي ظاهره غير مراد. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عيّنه أو لم يعينه، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل...»[1].

وإذا كان الأمر كذلك، فلابد يكون عقليًا ظاهرًا مثل قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ سورة النمل/٢٣، فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، أو سمعيًا ظاهرًا مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر، فلا يجوز أن يكون الصارف دليلاً خفيًا لا يستنبطه إلا أفراد الناس، فكيف إذا كان هذا الدليل خفيا بل هو شبهة ليس له حقيقة[2].

فأما الأمر الثاني، وهي الرواية الثانية المنسوبة للإمام أحمد بن حنبل في صفات الأفعال فسببها ما رواه حنبل[3] في كتاب المحنة عن الإمام أحمد أنه قال: « احتجوا عليّ يوم المناظرة فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة ... قال: فقلت لهم: إنما هو الثواب، قال الله جل ذكره: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ سورة الفجر/٢٢، وإنما تأتي قدرته. القرآن أمثال ومواعظ وأمر ونهي وكذا وكذا»[4].

---

(1) **الرسالة المدنية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٣٩ ـ ٤١، **ومجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٦/ص: ٣٦١.

(2) **انظر: الرسالة المدنية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٤٢ ـ ٤٤، **ومجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٦/ص: ٣٦١، ٣٦٢.

(3) هو أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني ـ ابن عم الإمام أحمد بن حنبل ـ وقد سبق تعريفه.

(4) **الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، محمد بن محمد أبي بكر السعدي، ص: ٥٨، تحقيق: د.عبد الله عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، مصر ـ القاهرة، **والمسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين مسائل من أصول الديانات**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ص، ٦٠، ٦١، تحقيق: شعُود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، وانظر أيضًا: **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، القاضي أبو يعلى يعلى الحنبلي، ج١/ص: ٢٦١، تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت ـ الكويت.(ب.ت)، **ومختصر الصواعق المرسلة**، ابن قيم الجوزية، ج٣/ص: ١٢٢٥، د.الحسين بن عبد الرحمن العلوي، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأول، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، **ومجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٣٩٩، ٤٠٠.

وقد اختلفت مواقف الحنابلة أمام هذه الرواية إلى ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: تغليط حنبل؛ لأن هذه الرواية تخالف المتواتر عن أحمد في إبطال التأويل، كما أن جمهور من نقل المناظرة لم يذكروها، وهذا موقف لأبي إسحاق بن شاقلا.

الموقف الثاني: أن هذا إنما قاله الإمام أحمد على سبيل الإلزام والمعارضة، فمعنى كلام الإمام على هذا: أنه كما أخبر سبحانه عن نفسه أنه يجيء، ولم يكن دليلا على أنه مخلوق بل تأولتموه على مجيء أمره، فكذلك هنا قولوا: جاء ثواب القرآن.

الموقف الثالث: قبول هذه الرواية، ولكن هؤلاء سلكوا فيها مسالك شتى:

١ ـ فمنهم من جعلها خاصة فيما هو من جنس المجيء والنزول، وهذه طريقة ابن الزاغوني، فإنه لم يذكر في غيرها رواية ثانية.

٢ ـ ومنهم من طردها في جميع الصفات التي يمتنع إرادة ظاهرها عنده، وهذه طريقة ابن عقيل وابن الجوزي[١].

وتعليقا على هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « لا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول إن الرب يجيء ويأتي أمره، بل هو ينكر على من يقول ذلك»[٢].

وخلاصة القول أن ابن الزاغوني، وإن رجح حمل الصفات الخبرية الفعلية على ظاهرها وأبطل تأويلها، فإنه في الحقيقة تأولها بفعل يفعله الله تعالى في المخلوق، فجعلها من جنس الأفعال المتعدية التي يثبتها بائنة منه تعالى، كما هي طريقة متقدمي الصفاتية من الكلابية والأشعرية في إثبات الصفات الخبرية الفعلية، كما يقول ذلك ابن تيمية.

إذن فموقف ابن الزاغوني من الحقيقة والمجاز ـ كما سبق ـ هو الاحتراز من التأويل، وغالب أمره أنه دائما يميل إلى التفويض، وسيتضح ذلك في تأنيبه ورده على الذين يقولون بالمجاز بلا ضوابط، وهو أيضًا لا يأخذ بالمجاز إلا في أضيق الحدود.

فإذا كان إثبات الصفات على ظاهرها وحقيقتها لا يؤدي إلى إثبات أعضاء وآلات وجوارح، ولا يقتضي تشبيها ولا تجسيما، فابن الزاغوني يؤكد أن هذا أصل عام في جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة، فيجب أن تحمل على حقيقتها وظاهرها اللائق بها، ولا ينتقل إلى المجاز إلا بقرينة صارفة عن الحقيقة؛ لأن إثبات النصوص كما وردت والتسليم لها أمر مقطوع به. أما التأويل فهو مأخوذ بطريق الظن والتجويز، ولا يبنى عليه الاعتقاد[٣].

---

(1) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٣٩٩، ٤٠٠.

(2) المصدر السابق، ج٥/ص: ٤٠١.

(3) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٧٠، و٢٩٦.

وقد جاء ابن الزاغوني في هذا بتفصيل أكثر في صفة اليد التي تكلم عنها، وأبطل وجه الحاجة إلى المجاز فيها، وذلك في معرض اعتراضه للسبب الموجب للانتقال عن الحقيقة إلى المجاز، فيقول: «فإن قالوا من جهة: إن اقتران قرينة بها يدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها إلى مجازها، فذلك محال من جهات:

أحدها: ...أن إضافة الفعل إلى اليد على الإطلاق لا يكون إلا والمراد به يد الصفة، وهذا توكيد لإثبات الصفة الحقيقية، ومحال أن يجتمع مؤكد مع قرينة ناقلة عن الحقيقة»[1].

وثانيها: أنه استدل على ذلك بأن « القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة في لغة العرب في المعارف والعادات المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد بها، وهي حقيقة في ذلك، كما ثبت في الصفة التي هي القدرة، والتي هي العلم، وكذلك سائر الصفات ... وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك، وأما مع الإطلاق فلا، ـ فمثلا قولهم ـ: لفلان عندي يد. ويراد بذلك ما يصل من الإحسان بواسطة اليد، وإنما فهم ذلك بإضافة اليد إلى قوله عندي،... وكذلك القول في التعبير باليد عن القدرة، إنما يثبت ذلك لقرينة، وهو أن يقول: لفلان علي يد. فقوله "علي" قرينة تدل على أن المراد بالقيد القدرة، وهي أيضًا مع شاهد الحال لاغية على ما قدمنا في النعمة، وهذا جلي واضح»[2].

وثالثها:« أن الخصم يدعي أن الداعي إلى ذلك ما يقتضيه الشاهد من إثبات العضو والجارحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية الداخل على جميع ذلك تحصيل مثل وشبه، وقد بينا أن ذلك محال في حقه؛ لأن نسبة اليد إليه تعالى كنسبة الذات...»[3].

ثم يذكر ابن الزاغوني في اعتراضه أسباب الصيرورة إلى المجاز، فيقول:« وإن قالوا: إن المحل الذي أضيفت إليه اليد، وهو ذات الباري، لا يصلح لإثبات اليد الحقيقية، فهذا محال من جهة أنا قد اتفقنا على أن ذات الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة، كالوجود والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات على ما قدمنا»[4].

وهنا يرى دليلاً آخرَ يدل على القول بالحقيقة دون المجاز، ذلك أننا إذا تأملنا المراد بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ سورة ص/٧٥، امتنع فيه أن يكون المراد به النعمة والقدرة؛ وذلك أن الله تعالى أراد تفضيل آدم (عليه السلام) على إبليس حيث افتخر إبليس عليه

---

(1) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٧.

(2) **المصدر السابق**، ص: ٢٨٤، ٢٨٥.

(3) **المصدر السابق**، ص: ٢٨٧.

(4) **المصدر السابق**، ص: ٢٨٧.

بجنسه الذي هو النار، وأنه بذلك أعلى من التراب والطين، فرد الله عليه افتخاره، وأثبت لآدم من المزية والاختصاص ما لم يثبت مثله لإبليس بقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وفي ذلك ما يدل على أن المراد بها الصفة التي ذكرنا من وجهين:

أحدهما: أن إبليس عند الخصم خلق بما خلق آدم من القدرة والنعمة، فلولا أن آدم خالف إبليس في ذلك لما كان فيه إثبات فضيلة، وهذا كلام صدر على سبيل المحاجة في إثبات الفضل، فلو تساويا في السبب لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس في ذلك، وذلك مما لايخفى عليه، فكان يسعه أن يقول: وأنا فقد خلقتني بما خلقت به آدم، فأي فضيلة له علي بما ذكرته.

الثاني: أنه أضاف الخلق، وهو فعل الله، إلى يده سبحانه، والفعل متى أضيف إلى اليد فإنه لا يقتضي إضافته إلا إلى ما يختص بالفعل وليس إلى التي ذكرنا[1].

بهذه الأمثلة نجد ابن الزاغوني غالبا ما يبطل المجاز، ويقرر الحقيقة التي هي واضحة وجلية عنده، وقد أورد في ذلك حجة معتبرة ـ كما مر.

وبذا نستطيع القول إن ابن الزاغوني قد قرر مذهبه في إثبات الصفات على مذهب السلف، وعارض التأويل ومنعه إلا بقرينة صارفة، وأورد ذلك بتفصيل ميزه عن غيره. فهو يعتبر بهذا من أكبر المنتصرين لمذهب السلف مع شيء من التأثر بالاتجاهات التأويلية التي لا نجدها في الأصل السلفي لدى الشيخ الحنبلي.

المقارنة بين الغزالي وابن الزاغوني في المنهج النظري للتاويل

لقد اتضح لنا الآن مما سبق ما يمكن اعتباره قانونًا للتأويل عند ابن الزاغوني، يضبط وفقه قبول التأويل أو رفضه. وما دام قانون التأويل واضحا عند الغزالي، ويختلف في صياغته عن ابن الزاغوني، فنرى أن نبين أولاً الأساس الذى أقاما عليه قانونيهما للتأويل، ثم نقارن بينهما في ضوء ذلك.

وإذا ما نظرنا نظرة فاحصة مدققة في مؤلفات الغزالي التي ضمت قانونه للتأويل، فنجده ركز على أساس مهم لفكرته، هو أنه إذا «تعارضت ظواهر الظنية للنصوص القطعية الثبوت مع الدلائل العقلية القطعية يجب تأويله، ولكن هذا لا يكون إلا ببرهان»، وهذا يعني أن قانونه للتأويل يستند على المقومات العقلية واللغوية معا. وعلى هذا الأساس يُؤوّل تلك النصوص المتعلقة بالصفات الخبرية.

وإذا عدنا إلى ابن الزاغوني نلاحظ أن الشروط التي وضعها لصرف النص عن إرادة المعنى الظاهر له، جاء فيها بقرينة عقلية ولغوية تصرف عن الحقيقة والظاهر من اللفظ إلى المجاز والتأويل.

---

[1] الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٤.

ويتبين لنا الآن أن القاعدة الأساسية في التأويل عند الشيخين تكون على وفق المقتضيات العقلية واللغوية؛ أي الأخذ بظاهر النص إن كان مجردًا من القرائن الصارفة، ولم يتعارض مع الضرورة العقلية، وإلا ففي ضوء ما يقترن به من قرائن نقلية أو عقلية، لفظية أو معنوية، إذن فالشيخان يتفقان على جواز التأويل عند وجود ما يقتضيه، وهو الحمل على المجاز مع وجود القرينة الداعية لذلك، وهذا على العموم. وعند التفصيل نجد أن الغزالي استعمل العقل في فهم ظواهر النصوص لينفي عنه تعالى ما لا يجوز في حقه؛ ولذا يلاحظ عليه موافقته للمعتزلة في عموميات المنهج الذي تعامل به مع النصوص الشرعية من قبول التأويل ورده، إلا أنه اختلف عنهم في كثير من نتائج تطبيق هذا المنهج، وأما ابن الزاغوني فعمدته فيه "أي التأويل" اللغة، وذلك باعتبار الشريعة بينة ببيان اللغة العربية، فلا تراجع عن هذا البيان للأقاويل العقلية، ولا يُقبل العدول عن ظاهر النص إلا بحجة[1]، وعلى هذا الأساس لم يقبل تأويل كثير من الآيات الخاصة بالصفات الإلهية، والتي منها صفة اليدين.

وإن كان يظهر في بادئ الأمر أن سبب الاختلاف في المنهج بين الشيخين هو كون النصوص ذات دلالات ومعان مختلفة، إلا أنه يلاحظ أن حقيقة المسألة ترجع إلى كيف ينظر كل منهما إلى النص وينهج في فهمه؛ إذ المدرسة الأشعرية التي ينتمي إليها الغزالي تعتبر كلا من المعقول والمنقول أصلا مهما؛ ولذا وُجد عند الغزالي اتساع في قبول التأويل العقلي ونتائجه، وفي المقابل ضيَّق ابن الزاغوني من هذا الباب، وإن لم يغلق باب التأويل تماما، واكتفى بوضع ضوابط أو شروط شديدة لا يجوز بدونها الانصراف من الحقيقة إليه، وهو ـ أي إغلاق باب التأويل ـ ما أخذ به كثير من الحنابلة، وأشهرهم ابن تيمية.

وعند الملاحظة نجد أن خلاصة قانون التأويل في جوهره عند الشيخين يستند إلى التأويل الإجمالي الذي يعني استبعاد الظاهر المعهود والمتبادر من إطلاق اللفظ، وعدم تعيين معنى للفظ من المعاني المجازية المحتملة، بل يُكتفى بعدم الإقرار بظاهر النص المتشابه الذي يستحيل على الله تعالى، كما يستند إلى التأويل التفصيلي، والذي يعني صرف المعنى المتبادر منه وتعيين معان له، ويكون جائزًا في حقه تعالى ويليق بجلالته من جهة الشرع والعقل، وذلك على حسب ما يقتضيه وضع اللغة من المجاز والاشتراك[2]، وبهذا يكون التأويل التفصيلي متماشيا مع لسان العرب وما تحمله اللغة من معان.

---

[1] **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٤.

[2] **انظر: الحواشي على (جوهرة التوحيد) مثل: حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، الباجوري إبراهيم بن محمد بن أحمد، ص: ١٥٦، تحقيق: علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، القاهر ـ مصر، **وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، حسن بن

ولكن الغزالي يغلب عليه التأويل التفصيلي في مؤلفاته الأولى ، ثم نراه في أخريات مؤلفاته يلتزم التأويل الإجمالي، في حين نلاحظ عند ابن الزاغوني أنه يستعمل النوع الأول في الصفات الخبرية الفعلية؛ مثل: المجيء والاستواء والنزول. وفي الصفات الخبرية الذاتية؛ مثل: اليد والوجه يلتزم بالاتجاه الثاني، ويعني هذا أنهما يسلكان في الصفات الإلهية منهجا ثنائيا «حيث لا يكون عن التأويل معدل، ولا لبقاء اللفظ على ظاهره محل»[1]، إلا أننا نلاحظ التعددية في موقف ابن الزاغوني في التأويل الإجمالي، حيث تردد موقفه فيما يتعلق بفهم المعنى بعد نفي الظاهر، والحقيقة الخارجية؛ لأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سورة الشورى/١١، فهو يقول: « فنحن نعلم هذه الصفة له بالقرآن الذي يثبت بمثله العلم، فأما الاطلاع على معناه والوقوف على حقيقته، فذلك أمر يعود إلى الكيفية ... ولا

محمد بن محمود العطار الشافعي، ج٢/ص: ٤٦١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (ب، ط، ت)، **وكبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، د.محمد سعيد رمضان البوطي، ص: ١٣٨ ـ ١٤١، دار الفكر، الطبعة الثامنة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، دمشق ـ سورية، **والتحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ج٢٩/ص: ٣٥٤، ٣٥٥، **وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، بدر الدين بن جماعة، ص: ٧١، ٧٢، ٧٣، ـ ٧٥، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار اقرأ للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م، سورية ـ دمشق، يقول النووي (رحمه الله تعالى) في شرح مسلم: في حديث النزول وشبهه من أحاديث الصفات وآياتها مذهبان مشهوران:

الأول: فمذهب جمهور السلف، وبعض المتكلمين الإيمان بحقيقتها على ما يليق به تعالى، وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا نتكلم في تأويلها مع اعتقادنا تنزيه الله سبحانه عن سائر سمات الحدوث.

والثاني: مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف، وهو محكي عن مالك والأوزاعي إنما تتأول على ما يليق بها بحسب بواطنها، فعليه: الخبر مثول بتأويلين، أي المذكورين». ثم يؤكد موقف الفريقين من التأويل بقوله رحمه الله: «وبكلام الشيخ الرباني أبي إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين، والغزالي وغيرهم من أئمتنا يعلم أن المذهبين متفقان على صرف تلك الظواهر، كالمجيء، والصورة، والشخص، ... وغير ذلك مما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محالات قطعية البطلان تستلزم أشياء يحكم بكفرها بالإجماع، فاضطر ذلك جميع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره».

ثم بعد ذلك أورد اختلافهم مورد الاتفاق بقوله: «وإنما اختلفوا هل نصرفه عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه بما يليق بجلاله وعظمته من غير أن نئوله بشيء آخر، وهو مذهب أكثر أهل السلف، وفيه تأويل إجمالي أو مع تأويله بشيء آخر، وهو مذهب أكثر أهل الخلف وهو تأويل تفصيلي، ولم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح، معاذ الله أن يظن بهم ذلك، وإنما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك؛ لكثرة المجسمة والجهمية وغيرها من فرق الضلالة...».ثم قال النووي: «وقد علمت أن مالكا والأوزاعي، وهما من كبار السلف أولا الحديث تأويلا تفصيليا، وكذلك سفيان الثوري أول الاستواء على العرش بقصد أمره...». وفي نهاية يقول رحمه الله: «والحاصل أن السلف، والخلف مؤولون لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره، ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى، وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين». **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، أبو زكريا يحيى النووي، ج٣/ص: ٢٤، ٢٥، **وج٦**/ص: ٥٤، ٥٥، وج١٢/ص: ٢٩٢، وج١٧/ص: ٢٦٧، ٢٦٦، **ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، علي بن (سلطان) محمد، القاري، ج١/ص: ٢٦٠، و ج٣/ص: ٢٧٠.

[1] **فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان**، سلامة القضاعي العزامي الشافعي، ص: ٩٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، (ب، ت).

سبيل لنا إلى إثباتها، فجهل الأمر في الكيفية لذلك»[1]، على حين نجد تأويل الغزالي الإجمالي في الحقيقة الخارجية فحسب؛ أي عدم إدراك حقيقة النسبة بين تلك المعاني وذاته المقدسة، وأما اللفظ وما دل عليه من المعنى فهو مفهوم من حيث الوضع اللغوي؛ ولذا يقول: يجب «الاعتراف بالعجز عن درك حقيقة تلك المعاني». ويظهر جليًا أن الفرق بين الشيخين دقيق جدًا؛ لأن محاولة تحقيق التوازن بين ما هو نصي وما هو عقلي لا يبدو رفضا لأي طرف منهما، ولكن الحرص على النص عند ابن الزاغوني يبدو هاجسًا يتردد في عقله وفهمه، وأما الغزالي فيبدو أكثر تحررًا من هذا الهاجس، وقد يرجع السبب إلى الصفة الكلامية الغالبة على الغزالي وأضرابه من المتكلمين، في حين أن النصية غلبت على الفقيه والمحدث والمتكلمة الحنبلي ابن الزاغوني، ويبدو أثر مواقف الإمام أحمد ظاهرًا في جملة أتباعه، وكأنهم يعيشون إشكالية الصراع مع المعتزلة التي مر بها الإمام نفسه، حيث كان يخشى أن يأتي بفكرة أو كلمة لا يؤيدها نص، لكنه في الوقت نفسه كان راعيا جليلا لمستلزمات العقل السليم.

---

[1] **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٣٣٥.

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتاويل عند ابن الزاغوني

يجدر بنا أن نذّكر بأن ابن الزاغوني ـ كما تقرر قبل قليل ـ يميل إلى التفويض أساسًا في فهم الصفات، ويتحرز من التأويل فيها إلا في أضيق الحدود، وفيما يلي نماذج تطبيقية لتوضيح موقفه هذا.

أ] صفة الوجه:

أثبت ابن الزاغوني صفة الوجه لله ـ تعالى ـ مستندا إلى آيات من الكتاب الكريم وإلى أحاديث صحيحة من السنة النبوية المطهرة. يقول ابن الزاغوني: « قد وصف الباري نفسه في القرآن بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ سورة البقرة/١١٥، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ سورة الرحمن/٢٧، وأمثال ذلك في الكتاب والسنة[١]. وهذه الآيات وغيرها مما جاء فيها ذكر الوجه له سبحانه، دليل على ثبوت هذه الصفة له ـ سبحانه وتعالى ـ، وليس إثبات ابن الزاغوني هذا إثبات ذات ـ كما يرى المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ـ، إنما يراد بهذه إثبات صفة زائدة على الذات، وعلى هذا يقول: « ويراد بذلك إثبات صفة تختص باسم يزيد على قولنا: ذات، وذهب المعتزلة إلى أن المراد بالوجه الذات، فأما صفة زائدة فلا، والدلالة على ذلك أنه ثبت في عرف الناس وعاداتهم في الخطاب العربي الذي أجمع عليه أهل اللغة، أن تسمية الوجه في أي محل وقع من الحقيقة أو المجاز يزيد على قولنا ذات...» [٢]. وفي موضع آخر نجده يبين أن "الوجه" المثبت صفة لله تعالى ليس له كيفية ولا تثبت له ماهية، فيقول: «... وقد ثبت أن الذات في حق الباري تعالى لا توصف بأنها جسم مركب يدخلها الكمية وتتسلط عليها الكيفية، ولا يعلم له ماهية، فالظاهر في صفته التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية، ولا يوقف لها على كيفية، ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية؛ لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجساما، والله يتنزه عن ذلك»[٣]. أي أن الوجه صفة غير الذات، ولا يقتضي إثباته كونه تعالى مركبا من أعضاء، كما يقوله المجسمة، بل هو صفة لله على ما يليق به، فلا يشبه وجها ولا يشبهه وجه[٤].

وبهذا يكون ابن الزاغوني قد أثبت لله ـ تعالى ـ الوجه، فهو صفة من صفاته الحقيقية، وليس ذاته، ولكن ابن حزم الظاهري غير مقتنع بهذا التوجيه لعدم قيام البرهان بصحته، وهو يميل إلى ما ذهب إليه المعتزلة وغيرهم في أن الوجه يراد به ذات الله تعالى، قائلا: « وجه الله ليس هو غير الله

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٠.

(2) المصدر السابق، ص: ٢٨٠.

(3) المصدر السابق، ص: ٢٨٢.

(4) شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، محمد خليل هراس، ص: ١١٣، ١١٤، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ، الخبر ـ المملكة العربية السعودية.

تعالى، ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى، برهان ذلك قول الله تعالى حاكيا عمن رضي قوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ سورة الإنسان/٩، فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى، وقوله عز و جل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ سورة البقرة/١١٥، إنما معناه ثَمَّ الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه»[1].

ولكن ابن تيمية ينحو في تفسير الوجه منحى آخر، وإن كان هو من مثبتي صفة الوجه لله تعالى على الحقيقة لا المجاز، حيث يفسر قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ بالقبْلة، فيقول: «فإني إنما أسلم أن المراد بالوجه ـ هنا ـ القبلة، فإن "الوجه" هو الجهة في لغة العرب، يقال: قصدت هذا الوجه وسافرت إلى هذا "الوجه" أي: إلى هذه الجهة، وهذا كثير مشهور، فالوجه هو الجهة وهو الوجه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ سورة البقرة/١٤٨، أي متوليها، فقوله تعالى: ﴿وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ كقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ سورة البقرة/١١٥، كلتا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان، وكلاهما في شأن القبلة والوجه والجهة هو الذي ذكر في الآيتين: أنا نوليه: نستقبله،... والسياق يدل عليه لأنه قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ وأين من الظروف وتولوا أي تستقبلوا. فالمعنى: أيَّ موضع استقبلتموه فهنالك وجه الله، فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله هذا بعد قوله: ﴿لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ سورة البقرة/١١٥، وهي الجهات كلها كما في الآية الأخرى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ سورة البقرة/١٤٢، فأخبر أن الجهات له، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف؛ كأنه قال: جهة الله وقبلة الله»[2]. وبهذا يكون ابن تيمية قريبًا في فهمه وتفسيره لهذه الآية من ابن حزم، و في نفس الوقت موافق للرازي في القول بأن إضافة الوجه إلى الله كإضافة بيت الله وناقة الله، والم راد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف[3].

أما طريقة ابن الزاغوني في التقرير وإبطال التأويل لصفة الوجه، فقد استند في هذا على أمرين:

الأول: استدل ابن الزاغوني على صحة ما ذهب إليه بما جاء في وجوه استعمال لفظ الوجه، على حسب عرف الخطاب العربي، وذلك أن الوجه سواء في الحقيقة والمجاز لا يراد به ذات الشيء، بل يراد شيء زائد على الذات، وهو الصفة، ولأن الأصل في اللغة حمل الخطاب على الظاهر المتبادر منه؛ لأنه لو لم يكن لله ـ عز وجل ـ وجه على الحقيقة لما جاء استعمال هذا اللفظ في معنى الذات؛

---

(1) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن الحزم الأندلسي، ح٢/ص: ٣٤٧، ٣٣٨.

(2) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٦/ص: ١٦، ١٧.

(3) **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي، ج٤/ص: ٢٠.

فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر، إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتا للموصوف، حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه.

ويلاحظ أن ابن الزاغوني ينفي هنا أن يكون الوجه في اللغة يأتي بمعنى الذات. وهذا غير نافع في حسم الأمر؛ لأنه حتى المعتزلة الذين يقولون بانتفاء صفة الوجه في حق الله تعالى لا يقولون إن دلالة الخطاب في "وجه القوم" هي نفس دلالته في قول "ذات القوم"، وإنما الخلاف: هل"الوجه" المضاف إلى الله تعالى مضاف على سبيل المجاز فلا يكون هناك صفة في الخارج، أم أنه حقيقة فيكون صفة لله تعالى؟ فلذلك احتاج ابن الزاغوني أيضًا أن يبين استحالة احتمال هذه المعاني المجازية في حق الله تعالى.

الثاني: الذي بنى عليه ابن الزاغوني إثبات صفة الوجه هو بيانه أن إثبات هذه الصفة لا يلزم منه محذور التشبيه أو التجسيم، فإنه قد أجاب عن« قولهم: إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي فلم يعبر بها عن الذات وجب أن تكون عضوا وجارحة ذات كمية وكيفية»، بأن هذا « لا يلزم من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه، ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة الذات فيما يثبت للذات من الماهية المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها... فأما الوجه المضاف إلى الباري فإنا ننسبه إليه في نفسه نسبة الذات إليه، وقد ثبت أن الذات في حق الباري لا توصف بأنها جسم مركب يدخله الكمية وتتسلط عليه الكيفية ولا يعلم له ماهية، فالظاهر في صفته التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية ولا يوقف لها على كيفية ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية؛ لأن هذه إنما في صفات الجواهر المركبة أجساما، والله يتنزه عن ذلك»[1]. ويعني هذا أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما أن إثباتنا للذات إثبات وجود ولا يلزم منه تميثل ولا تكييف، فكذلك إثبات الصفات لا يلزم منه تمثيل ولا تكييف[2] ـ كما كرر ابن تيمية القول في كثير من كتبه.

صفة الوجه بين الغزالي وابن الزاغوني

ذهب ابن الزاغوني في تفسير تلك النصوص التي ورد فيها ذكر الوجه مضافًا إلى الله سبحانه تعالى، إلى أن المراد بالوجه فيها صفة زائدة على الذات، بيد أنه يرى أيضًا استحالة إضافة المعنى اللغوي الحقيقي المتبادر منها، والذي هو الجارحة إلى الله تعالى، كما سبق بيان ذلك، وأما الغزالي

---

(1) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٢.

(2) **انظر: الفتوى الحموية الكبرى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٣٦٣.

فينحو نحوًا آخر في هذه المسألة؛ إذ يرى أن الوجه يراد به وجود ذات الله سبحانه وتعالى، دون معنى زائد عليها، أي أن وجوده لذاته لا لعلة مؤثرة فيه، ولكون وجوده تعالى ذاتيا لم يقبل سبحانه العدم في الأزل، ولا يقبله في الأبد؛ لأنه واجب الوجود، وأما العالم أو كل ما يطلق عليه اسم "ما سوى الله" فهو في ذاته عدم محض ولا يستحق الوجود من حيث ذاته؛ لأن الوجود طارئ عليه وعارض، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود الله (سبحانه وتعالى) الذي منه يأخذ كل موجود وجوده؛ ولكن الغزالي مع ذلك يرى أن هذا التفسير أو التأويل ليس ضربًا من المجاز في التعبير، بل هو حقيقة التي يشاهدها العارفون في أثناء معراجهم الروحي«من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة»[1]، فيدركون «أن ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ سورة القصص/٨٨، لا بمعنى أن كل شيء سوى الله يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل بمعنى أن كل شيء سوى الله هالك أزلاً وأبدًا ولا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذى يسري إليه الوجود من الأول الحق، رؤي موجودًا لا في ذاته، لكن من الوجه الذى يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط»[2].

إذن فالشيخان قد ركزًا في المنهجية على دلالة اللغة في إثبات الوجه لله تعالى، ولكنهما يختلفان في النتيجة؛ لأن كل واحد منهما قد أخذ معنى من معاني الوجه في اللغة، وأنه هو حقيقة لغوية لا مجاز، وإن كانا يختلفان كذلك في تفسير الوجه أو تأويله، إلا أنهما يتفقان في تنزيه الله تعالى عن الأعضاء؛ أي أنه تعالى غير مركب من أجزاء وأنه متوحد بذاته. ولكن الملفت للنظر أن ابن الزاغوني أقرب إلى التزام قاعدته التي رسمها لنفسه، وهي «ضرورة التسليم بما ورد في النص ونفي اللازم»، وذلك ليجمع بين ظاهر النص ومقتضى التنزيه، ولكن يُؤخذ عليه أنَّ نفي اللازم يُفرغ اللفظ أو النص من دلالته اللغوية، ويستوجب تصرفًا في المعنى، وهو نوع من التأويل الذي يهرب منه، كما يُحدث فجوة بين المعنى الظاهر في الحقيقة اللغوية والمعنى الجديد اللائق، وعلى هذا يكون ما يُفهم من النص غير المراد في الظاهر، وتكون النتيجة كأننا خوطبنا بما لا نفهمه. والذي يمكن القول به أن حفاظ ابن الزاغوني على النص وتصرفه في المعنى لم يكن إلا من باب إعطاء القداسة الأولية للنص ودرء التجسيم من خلال الإثبات والنفي في الوقت نفسه.

وأما الغزالي فقد ابتعد عن تلك القاعدة التي رسمها لنفسه، وهي«إذا تردد (معنى اللفظ) بين ثلاثة معان، معنيان جائزان على الله تعالى ومعنى واحد باطل، فتنزيله على أحد المعنيين الجائزين أن

---

(1) **مشكاة الأنوار**، أبو حامد الغزالي، ص: ٥٥، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهر ـ مصر، (ب.ت).

(2) **مشكاة الأنوار**، أبو حامد الغزالي، ص: ٥٥، ٥٦، **والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، أبو حامد الغزالي، ص: ١٢٦، ١٢٧.

يكون بالظن وبالاحتمال المجرد، وهذا تمام النظر في الكف عن التأويل»[1]، وذلك أنه من المعلوم أن للفظ الوجه في اللغة العربية أكثر من معنيين[2]، فقد اختار الغزالي الذات من بينها على أنها المراد بالوجه، وذلك على خلاف قاعدته، ولكن مع ابتعاد الغزالي عن هذه القاعدة فقد سبق الإمام عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ) إلى ذكر تسويغ تأويل الوجه بالذات، وذلك بقوله: إن «بقاء الوجه بقاء الذات؛ لأن الصفة لا تقوم بنفسها...»[3]، إذ لا خصوصية للوجه في البقاء وعدم الهلاك، وإن كنا نرى وجاهة هذا التسويغ[4]، إلا أنه يمكن أن يلاحظ عليه أنه قام بصرف اللفظ عن دلالته الأولية المتبادرة منه في جهة النفي، ورجح دلالته المجازية الثانوية في جهة الإثبات، ويعني هذا أنه أعطى الأولية للمعنى دون اللفظ؛ لأن المعاني هي الأصول والألفاظ هي التوابع، وربما الذي أدى بالغزالي إلى هذا أن المعنى الأولي المتبادر منه تُعارض مع ما قطع به العقل، إذن فيجب التصرف فيه حتى يلائم العقل ويتفق معه.

ب] صفة اليد:

صفة اليد لله قد دل عليها الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة. وعلى هذا درجت مدرسة الحنابلة على إثبات اليد صفة لله.

يثبت ابن الزاغوني لله تعالى اليدين صفة من الصفات الزائدة على الذات، على ما يليق بكماله وجماله وجلاله، وشرف بعض خلقه بأن خلقه بيديه، وهو أعلى قدرًا من الذي خلقه بقوله ﴿كُنْ﴾ ـ كما يرى ابن الزاغوني ـ ويستدل على هذا بأن يقول: « قد وصف الباري نفسه في القرآن باليدين بقوله

---

(1) إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، ص:٣١٢.

(2) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص:٨٥٥، ٨٥٦، ونزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي، ص:٦١٨، ٦١٩، ولسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور "الإفريقي المصري"، ج١٣/ص:٥٥٥ ـ ٥٦٠.

(3) لطائف الإشارات، عبد الكريم بن هوازن القشيري، ج٣/ص:٥٠٨، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهر ـ مصر، (ب، ت).

(4) وقد نقل إبن حجر العسقلاني ما يؤيد هذا التسويغ أيضاً من أقوال بعض العلماء: بأن المراد من الوجه في الآية السابقة هو الذات المقدسة، حيث لو كانت صفة من صفات الفعل لشملها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات، وهو محال، ونقل عن الكرماني قوله: بأن المراد بالوجه في الآية والحديث هو الذات أو الوجود ... لاستحالة حمله على العضو المعروف، وكذلك قال النووي في معنى الحديث الذي رواه مسلم «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»؛ إن معنى الوجه هو الذات. انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، كتاب التوحيد، باب قول الله عز وجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ سورة القصص/٨٨، ج١٣/ص:٣٨٩، والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ سورة النجم/١٣، ج٣/ص:١٤، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ، بيروت ـ لبمنان.

تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ سورة ص/٧٥، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ سورة المائدة/٦٤»[1]، ويرى أن هذه الآية وأمثالها تقتضي إثبات صفتين ذاتيتين تسميان بيدين، خلافًا للمعتزلة وطائفة من الأشعرية الذين يرون أن المراد باليدين النعمتان، وطائفة أخرى من الأشعرية الذين ذهبوا أيضًا إلى أن المراد باليدين ها هنا القدرة[2].

وأما في السنن، فيرى ابن تيمية ـ الذي يبدو عليه أثر ابن الزاغوني واضحا ـ أن مجيء اليد قد تواتر فيها عن النبي ﷺ ما يفهم منها أن لله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السموات بيده اليمنى، ويبطل هذه التأويلات أي بأن يكون المراد باليدين النعمتين أو القدرة، ويرفضها تماما؛ لأن لفظ اليدين لم يستعمل بصيغة التثنية في النعمة ولا في القدرة، فمثلا قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ سورة ص/٧٥، لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بصيغة التثنية، ولا يجوز أيضًا أن يراد به النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية، ولا يجوز أن يكون " لما خلقت أنا " لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل كقوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ سورة الحج/١٠، ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ سورة آل عمران/١٨٢، ومنه قوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ سورة يس /٧١. أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإنه نصٌّ في أنه فعل الفعل بيديه[3]. بهذا التحليل للفظ اليد تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة؛ ويتبين أن الآيات ـ حسب هذا الرأي ـ لا تقبل المجاز ألبتة من جهة نفس اللغة.

ومما نلاحظه هنا أن ابن الزاغوني وابن تيمية يثبتان اليد صفة على الحقيقة لله تعالى، ويرفضان أن يراد بها هنا النعمة أو القدرة؛ لأن « التعبير باليد عن القدرة إنما يثبت ذلك لقرينة، وهو أن يقول: لفلان علي يد. فقوله: "علي" قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة»[4]. ولهذا فإن ابن تيمية يصرح أن استعمال اليد هنا ليس من باب المجاز، بل هي حقيقة عرفية.

ثم بيَّن ابن الزاغوني وجه الدلالة على كونهما صفتين ذاتيتين يزيدان على النعمة وعلى القدرة بقوله: « إنا نقول: القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف بها خصائص فيما يقصد بها، وهي حقيقة في ذلك، كما ثبت في

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٤.

(2) المصدر السابق، ص: ٢٨٤.

(3) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٦/ص: ٣٦٣، و٣٦٥، ٣٦٦.

(4) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٥.

معارفهم الصفة التي هي القدرة... وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك، فأما مع الإطلاق فلا، ولهذا يقولون: لفلان عندي يد. ويراد بذلك ما يصل من الإحسان بواسطة اليد، وإنما فهم ذلك بإضافة اليد إلى قوله: عندي، مع ما بينهما من البعد»[1].

ولكنه يضيف دليلا آخر إلى هذا قائلا: « إذا تأملنا المراد بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ سورة ص/٧٥، امتنع أن يكون المراد به النعمة والقدرة...»[2]؛ لأن الآية فيها توبيخ لإبليس على امتناعه عن السجود لآدم الذي خلقه الله تعالى بيديه، وإثبات فضله، إذ « ولو تساويا في السبب لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس في ذلك، وذلك مما ... يؤدي إلى تعجيز الله في الحجة، وإزالة التميز بين الشيئين فيما يقصد التميز به بالمخالفة بينهما»[3]. ولو كان معنى اليد هنا النعمة أو القدرة فلا يبقى لآدم خصوصية يتميز بها (عليه السلام) على إبليس في ذلك، ولم يكن لهذا التوبيخ معنى ـ تعالى الله أن يكون كلامه بلا معنى. ثم مما يجعل هذا واضحا جليا بأن المراد باليد هنا صفتان ذاتيتان كما يرى، هوأنه «أضاف الخلق ـ وهو فعل الله ـ إلى يده سبحانه، والفعل متى أُضيف إلى اليد فإنه لا يقتضي إضافته إلا إلى ما يختص بالفعل، وليس إلا اليد التي ذكرنا»[4].

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن ابن الزاغوني يثبت اليد الحقيقية التي هي صفة لله تعالى زائدة على النعمة والقدرة وعلى الذات نفسها، ثم هو ينفي عن الله تعالى العضو والجارحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية؛ لأن صفاته تابعة لذاته، و« ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا ماهية له تعرف وتدرك وتثبت في شاهد العقل ولا ورد ذكرها في نقل، وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية فالكمية والكيفية والجزئية والأبعاض والبعضية تتبع إثبات الماهية...»[5]، ويظهر من خلال هذا أن ابن الزاغوني يخالف هؤلاء المجسمة « الذين تخيلوا الله ـ عز وجل ـ في صورة جسم، ثم ذهبوا يتخيلون له الشكل والسمت الذي يريدون، متمسكين بظواهر هذه النصوص، ومعرضين عن النصوص القاطعة الأخرى، ومتجاهلين طبيعة هذه اللغة وما فيها من مجاز واستعارة وأساليب مختلفة في التعبير»[6].

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٨٤، ٢٨٥.

(2) المصدر السابق، ص: ٢٨٥.

(3) المصدر السابق، ص: ٢٨٥، ٢٨٦.

(4) المصدر السابق، ص: ٢٨٦.

(5) المصدر السابق، ص: ٢٨٦.

(6) كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص: ١٤٢.

ويبدو أن ابن الزاغوني يتفق مع ابن حزم الأندلسي في إثبات اليد بدلالة ظاهر النص، إلا أنهما يختلفان في المقصود، حيث يرى ابن حزم « أن كل هذا إخبار عن الله تعالى لا يرجع من ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى ـ أي ذات الله ـ ونقر أن لله تعالى كما قال يدا ويدين وأيدي»[1]، إذن ليس إثباته لليد، كما هو رأي ابن الزاغوني بأنها صفة لله ـ تعالى ـ غير الذات، ولكن إنما الإثبات الذي جرى عليه ابن حزم هو إثبات الظواهر مجردة عما تدل عليه من معانٍ، فلا تدل على صفات، وإنما ترجع إلى الذات. ومع هذا لا يقبل ابن الزاغوني معاني ظاهر النص المتبادر إلى ذهن القارئ مما يوهم تشبيها أو تمثيلا.

وإذا كان ابن الزاغوني يعتبر اليد صفة ذاتية، فإنه لا يثبت مقتضى الفعل والخلق باليد الحقيقية لله تعالى، وهو المس، بل ذلك عنده محال؛ لأنه من أوصاف الأجسام، ولهذا فقد فسر قوله بأن الله يخلق بها بما ينفي أن يكون الله تعالى قد خلق آدم حقيقة بيده، حيث جعل هذا الخلق إنما على سبيل تشريف آدم وتعظيمه؛ إذ إنه يقول: « فإن قدرته تعالى المقترنة بإرادته تكفي في إيجاد آدم، وهو تعالى مستغن في صنعه وفعله عن آلة تقتضي المماسة والملاصقة، إلا أنه لما أضاف خلق آدم إلى يديه أضافه على سبيل التعظيم والتشريف، حيث خصه دون إبليس بصفة تقريب واختصاص تقتضي إبطال حجة إبليس في التفضيل...» [2].

ونلاحظ أن ابن الزاغوني إن كان يثبت اليد صفة حقيقية لله ـ تعالى ـ وينكر ويمنع حملها على معنى النعمة أو القدرة، إلا أنه اعتمد في هذا الإثبات على دلالة الأصل في اللغة، كما فضل من قبل في الوجه، وهو الحمل على الظاهر والحقيقة، وبدلالة قرائن الحال وسياق الكلام المؤكدة لهذه الحقيقة وهذا الظاهر بحيث يكون التأويل في هذه النصوص متعذرا. وأما سبب الإنكار والمنع من حملها على النعمة أو القدرة فيرجع عنده ـ كما سبق بيانه ـ إلى:

١ ـ أن هذا يبطل مزية آدم (عليه السلام) في كونه مخلوقا بيده تعالى دون إبليس.

٢ ـ أن اليد مضافة إلى الفعل، وهذه قرينة على أن المراد باليد الصفة لا غير.

٣ ـ أن اليد مثناة في الآية وقدرة الله واحدة.

صفة اليد بين الغزالي وابن الزاغوني

اتخذ الإمام الغزالي التأويل طريقًا لفهم النصوص الواردة بإثبات صفة اليد، واعتمد في ذلك على اللغة ومنطق العقل، وجاء لفظ اليد عنده بمعنى القدرة؛ وذلك من خلال الاستخدام اللغوي ومراتب

---

[1] الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن الحزم الأندلسي، ح٢/ص: ٣٤٧، ٣٣٨.

[2] الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٠٥.

المعاني اللفظية، ويرى أن هذا المعنى ليس فيه تعطيل للذات الإلهية عن موصوف لله (سبحانه وتعالى)، بل هو تنزيه الله تعالى عن التجزئة والتركيب، إلا أن ابن الزاغوني يخالف ما انتهى إليه، ويمنع تأويل اليدين بمعنى القدرة؛ لأن قدرة الله واحدة لا تدخلها التثنية ولا الجمع، وكذلك بالنعمة، لأنها مخلوقة، والمخلوق لا يخلق به[1]، وبناءً على هذا يرى "أي ابن الزاغوني" أن لفظ اليد إنما يُحمل على الحقيقة لا المجاز؛ لأن الأصل في الخطاب بقاؤه على ظاهر حقيقته، فلا يعدل عنه إلا بالقرينة الموجبة للانتقال عن هذه الحقيقة إلى المجاز، ولا توجد في رأيه تلك القرينة اللفظية أو الحالية التي توجب صرفه عن ظاهره، أضف إلى هذا سياق الجمل التي جاءت فيها صفة اليد.

إذن فابن الزاغوني قد استند أيضًا في موقفه إلى ظاهر النص ودلالة الأصل في اللغة وقرائن الحال، وإذا كان هذا يوافق موقفه الظاهري، فإنه يرجع ويتفق مع الغزالي على أن هناك قرينة عقلية تمنع من إرادة المعنى الظاهر للنص؛ ولذا يقول: إن «دليلي الشرع والعقل قد اتفقا على إثبات صفات الكمال والتمام، ودفع العيوب والنقائص والحاجات»[2].

ومن هذا نلاحظ هنا أيضًا أن كلا الشيخين قد التزما بمنهجهما، إلا أن الغزالي أكثر التزاما، إذ التزم بركني التأويل: إزالة الظاهر، وتعيين المراد الذي اقتضته دلالة العقل، في حين نرى ابن الزاغوني مترددا بين هذين الركنين، كما أن موقفه هذا لا يتسق والمرونة التي عرفت بها لغة العرب في استخدام المجاز والتشبيه لتقريب المعنى، ولكن مع هذا فإن موقفه في رأيي أقرب إلى روح النص.

ج] صفة العين:

وهذه من الصفات التي أثبتها الله ـ تعالى ـ لنفسه، فقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في خمسة مواضع منه مضافة إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ بصيغة المفرد "العين" والجمع "الأعين"[3]، وقد اختلفت آراء الفرق ومواقفهم فيها، فمنهم من يقول: « وقد يكون ذلك من صفات الذات وتكون صفة واحدة والجمع فيها على معنى التعظيم، كقوله: ما نفدت كلمات الله، ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة، وزعم أنها من صفات الفعل، والجمع فيها سائغ ...، ومن قال بأحد هذين زعم أن المراد

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، بن الزاغوني، ص: ٢٨٨ ، ٢٨٩، و٢٩٠.

(2) المصدر السابق، ص: ٦٩.

(3) وهو وقوله ـ تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ سورة طه/٣٩، وقوله ـ تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ سورة هود/٣٧، وقوله ـ تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ سورة المؤمنون/٢٧، وقوله ـ تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ سورة الطور/٤٨، وقوله ـ تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ سورة القمر/١٤.

بالخبر نفي نقص العور عن الله سبحانه وتعالى[1]، وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص، والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولى...»[2].

وابن الزاغوني هو ممن يثبتها كصفة ذاتية لله ـ تعالى ـ كما سبق أن أثبت الوجه واليد ونحو ذلك، وهو يقول فيها: « وقد ورد في القرآن إضافة العين إليه تعالى بقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ سورة القمر/١٤، وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ سورة طه/٣٩، والمراد به إثبات صفة هي العين، وتجري مجرى السمع والبصر، وليس المراد به إثبات عين هي حدقة ماهيتها شحمة؛ لأن هذه العين من جسم محدث، وأما العين التي وصف الباري تعالى نفسه فهي مناسبة لذاته في كونها غير جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا يعرف لها ماهية ولا كيفية كسائر ما قدمنا من الصفات»[3].

وهذه النصوص فيها دلالة على اتصاف الله ـ تعالى ـ بالأعين والعين، وهي صفة حقيقية زائدة على الذات، كما يليق بجلاله وكبرياء عظمته، وهو يرى بها جميع المرئيات، ولكن لا يقتضي هذا الإثبات ـ كما يرى ابن الزاغوني ـ أن تكون جارحة، ولا هي مركبة مما تتركب منه أعين المخلوقات، التي هي من صفات الأجسام، ولا يعرف لها أيضًا ماهية ولا كيفية، كسائر الصفات الذاتية.

وإذا كان مما ينبغي ملاحظته أن ابن الزاغوني اكتفى في إثبات صفة العين بما ورد في القرآن الكريم في إثبات العين بالإفراد والأعين بالجمع، فيظهر من ذلك أنه لا يثبت عينين بالمثنى لله (تبارك وتعالى)، ربما بحجة أن ذلك لم يرد، وهي حجة سكت عن ذكرها، بيد أن أبا يعلى الحنبلي يرى إمكانية إثبات العينين كصفتين لله ـ تعالى ـ من خلال هاتين الآيتين السابق ذكرهما، وهو يقول: «والدلالة على كونهما صفتين قوله ـ تعالى ـ ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ سورة القمر/١٤، وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ سورة طه/٣٩، ولا يصح حمل ذلك على أن المراد بقوله: ﴿عَلَى عَيْنِي﴾ بمرأى ومشهد مني، وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ أي بحفظنا وكلاءتنا؛ لأن الله ـ تعالى ـ كان رائيا له مشاهدا له قبل هذه الحالة، وكذلك حفظه وكلاءته له قبل وجود الجريان، ... ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَكْلَؤُكُمْ بِاللَّيْلِ

---

[1] وذلك ما روى الإمام البخاري في صحيحه بسنده عن أنس (رضي الله عنه) قال: قال النبي ﷺ: « ما بعث نبي إلا أنذر أمته الأعور الكذاب، ألا إنه أعور، وإن ربكم ليس بأعور، وإن بين عينيه مكتوب كافر»، وفيه أبو هريرة وابن عباس عن النبي ﷺ. صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ سورة طه/٣٩، ج٩/ص: ١٢١، وأخرجه أيضًا في كتاب الفتن، باب ذكر الدجال، ج٩/ص: ٦٠.

[2] الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، ج٢/ص: ١١٦، ١١٧.

[3] الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٩١.

وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾ سورة الأنبياء/٤٢»[1]. وإذن يعني هذا أن إثبات العينين لله ـ تعالى ـ بهذا التأويل جائز في لغة العرب لاتساعها لذلك؛ لأنه قد يعبر بها عن الاثنين بلفظ الجمع كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ سورة التحريم/٤، والمراد قلباكما، ويقوم فيها الواحد مقام الاثنين، كما يقال رأيت بعَيْنِي، وسمعت بأُذُنِي، والمراد عيناي وأذناي[2]. وإن كانت الظاهرية لا تقبل منهم هذه التأويلات اللغوية؛ لأنهم يرون أنه « لا يجوز لأحد أن يصف الله ـ تعالى ـ، بأن له عينين لأن النص لم يأت بذلك، ونقول: إن المراد بكل ما ذكرنا: الله عز و جل لا شيء غيره»[3].

ولكن ابن الزاغوني يقرر أن إطلاق هذه الصفة على الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يمنعه عقل، وقد أثبته النص، فيقول: « إن إثبات هذه التسمية لا يمتنع إطلاقها على الباري صفة له...فإذا ارتفع التشبيه وانقطع الغائب عن الشاهد في هذا؛ لأن في الشاهد يرجع ذلك إلى ماهية توجب كمية وتثبت كيفية... والغائب بخلافه في جميع ذلك، فارتفع بهذا ما جعلوه سببا ناقلا وأمرا مانعا من الوقوف على الظاهر»[4]، فيقول هنا إن إثبات العين لله تعالى لا يلزم منه التشبيه؛ لأنه لا يصح قياس عين الله تعالى على عين المخلوق؛ إذ الأولى لا ماهية لها ولا كيفية كالتي في الشاهد، وبذلك انتفت عنها خصائص الجسمية.

ثم عقب على هذا التقرير بقوله: « ولأن الأصل عندنا اتباع النقل فإنما لم نثبت له تعالى ذلك على طريق الاستخراج والتخير، وإنما أثبتناها بطريق النقل والتلقي بالقبول وهو الإجماع. فإذا ورد نقل يلزم العمل به، ويصلح لإثبات العلم بطريقه، وكان مما يصح نسبته إلى ذاته، ويمكن إجراؤه تحت قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سورة الشورى/١١، ولا مانع من ذلك ـ وجب القول به من غير تشبيه ولا تمثيل، وامتنع التأويل للغُنْية عنه»[5].

ومن هنا نرى أنه ينبغي التنبيه على منهج ابن الزاغوني، وذلك أن ابن الزاغوني التزم الاستسلام أمام النص في إثبات هذه الصفة ـ أي العين ـ وغيرها، وفهم هذه الصفات في ضوء أصل اللغة الذي هو حمل الكلام على ظاهره، إلا إذا احتفت القرائن من التركيب والسياق بالكلام مما يوجب

---

(1) **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**،القاضي أبو يعلى،ج١/ص: ٢٦١، **وكتاب المعتمد في أصول الدين**، أبو يعلى الحنبلي، ص: ٥٢، تحقيق: د.وديع زيدان حداد،دار المشرق،بيروت ـ لبنان، (ب،ت).

(2) **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**،ابن القيم الجوزية،ص: ٤٠، **وانظر: أيضا شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**،محمد خليل هراس،ص: ١١٦ـ ١١٨، **والتفسير القيم**،ابن القيم،ص: ٤٩٥، تحقيق: محمد حامد الفقي،دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (ب،ت).

(3) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن الحزم الأندلسي،ج٢/ص: ٣٤٩.

(4) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني،ص: ٢٩٢.

(5) **المصدر السابق**،ص: ٢٩٣.

تأويله وصرفه عن الظاهر، مع اعتقاد أنه قد تأتي هذه الظواهر في بعض الأحايين بما يحيله العقل في ذاته، أو يوهم التمثيل أو التشبيه، ويمكن إجراؤه تحت قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سورة الشورى/١١. وهذا يمكن اعتباره الجانب الإيجابي عنده في إثبات صفة العين أو الأعين لله ـ سبحانه وتعالى ـ، وهذا يعني أن الأولية عند ابن الزاغوني للنص، والعقل تابع له من خلال فهمه للغة.

وأما الجانب السلبي: فيعتمد على إبطال هذه التأويلات التي ذُكرت في معاني العين، وقد ردّ عليهم مؤكدًا أن ما وردت به النصوص ظاهر في إثبات العين صفة لله ـ سبحانه ـ لائقة بجلاله، ولذلك فهو يرى أنه لا يحتمل أن يكون المراد بقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، أي بمرأى منا، أي نحن نراها، أو أن يحتمل أن يكون المراد بأعيننا أي بحفظنا وكلائتنا، أو يحتمل أن يكون المراد به عين الماء، فهذه المعاني جميعا باطلة في نظره، يقول: « على أنه لا يمكن استعمال لفظ العين في شيء من هذه المعاني التي ذكروها إلا بالنسبة لمن له عين حقيقية»[1]؛ فمثلا القول: تجري بمرأى منا، « لا يصح من جهة أن ظاهر اللفظ يقتضي إثبات الصفة المدركة، وما ذكروه يقتضي الإدراك دون الصفة»[2]، وكأنه يريد القول إنه لا يمكن الانفكاك بين الصفة المدركة والإدراك، فما دمنا قد أثبتنا إدراكا فلا بد من إثبات صفة قامت به؛ ولذا ذكر أن قولهم "عين الله عليك" يقتضي إثبات صفة يحصل بها الإدراك ويقترن بها المقصود من الحياطة والحفظ. ويرفض أيضًا أن يكون المراد بالعين الماء الجاري، من جهة أن ذلك يوجب ظاهره أن جري السفينة في البحر إنما هو بالماء، والماء هو الفاعل لجريانها، وليس الأمر كذلك، فإنها إنما تجري بفعل الله تعالى، ولأنه تمدح به فلو أضيف هذا إلى غيره لزال التمدح وارتفع الاقتدار.

ولكن يلاحظ هنا أن ركيزة ابن الزاغوني في إثبات هذه الصفات هو رد تأويلات الخصم أو من يعتبره مخالفاً، بالقول إن الأصل في الكلام الحقيقة، وصرفه عن الحقيقة إلى المجاز يحتاج إلى دليل، ولا دليل لديكم؛ إذًا يبقى المعنى الظاهر، فليزم إثباته بلا تكييف، وهو أن لله تعالى عينا على ما يليق بجلاله.

د] علو الله تعالى واستواؤه على العرش عند ابن الزاغوني:

وإذا كانت المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة قد جنحوا إلى تأويل الآيات التي تدل على صفة الاستواء على العرش، والعلوّ والفوقية والجهة؛ لأن إثباتها على ظاهرها يؤدي إلى التجسيم كما ذهبوا، فإن جمهور الحنابلة قد مالوا إلى الأخذ بظواهرها؛ لأن هذه الصفات قد ذُكرت بألفاظها ومعانيها في القرآن

---

(1) شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، محمد خليل هراس، ص: ١١٨.

(2) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٩٣.

الكريم، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ سورة طه/٥، وقال تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ سورة النساء/١٥٨، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ سورة النحل/٥٠، فإن هذه النصوص كلها دلت على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش؛ إذن « فهذه الصفات يجب حملها على الحقيقة لا على المجاز؛ لأنه لو وُصِفَ الله ـ تعالى ـ بها مجازًا لم يكن موصوفًا بها في الحقيقة...»[1]، وإثباتها على الحقيقة يفهم منه القاعدة القائلة إن القول في الصفات تابع للقول في الذات، وإن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر[2]، وذلك في ضوء قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى/١١.

وبناءً على هذا نجد الإمام أحمد بن حنبل مثلا قد استدل بجملة من الآيات التي تتضمن دلالة ظاهرها أنه تعالى في السماء، وتثبت له الفوقية والارتفاع والعلو على خلقه، وأنه مستو على العرش، وغير مماس لشيء من خلقه، وهو تبارك وتعالى بائن من خلقه وخلقه بائنون منه، وأن علمه قد أحاط بما دون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان، فذلك قوله تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ سورة الطلاق/١٢[3].

ويفهم من هذا أن الله في السماء وعلمه في الأرض، وإن كان قد يتبادر إلى الذهن أن الإمام أحمد يثبت معنى الاستقرار الحسي للاستواء، فإن أبا الفضل عبد الواحد التميمي يعطينا تصويرا يكشف لنا عن مذهب الإمام أحمد وعن منهجه في فهم الاستواء والعلو حيث يقول: «كان يقول أحمد: إن الله (عز وجل) مستو على العرش المجيد، وحكى جماعة عنه أن " الاستواء" من صفات الذات مرة ومن صفات الفعل أخرى، وحكى جماعة عنه أنه كان يقول: إن الاستواء من صفات الذات، وكان يقول في معنى "الاستواء" هو العلو والارتفاع، ولم يزل الله تعالى عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء، وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى أي عليه علا، ولا يجوز أن يقال استوى بمماسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش...»[4].

---

(1) دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٦٠.

(2) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٣/ص: ٢٥، والرسالة التدمرية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٤٣.

(3) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل، ص: ١٤٢ ـ ١٥٠، وأيضاً اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن قيم الجوزية، ج٢/ص: ٢٠١.

(4) اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، ص: ٣٨.

والذي يبدو جليا من هذا أن الإمام أحمد يرفض تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء والقدرة والقهر والغلبة، وأنه كان منزّهًا لله تعالى عن العلو والارتفاع الحسيين، إذ لو كان يرى بأنه علو حسي لم يصح أن يكون الله عاليًا على العرش قبل أن يخلقه، وهذا مما يبطل قول من يقول بأن المراد بمعنى"استوى" الجلوس والاستقرار في حق الله تعالى، إذ لو كان كذلك لكان الله مستقرًا وجالسًا على كل شيء، وهذا محال على الله تعالى، ثم أضف إلى ذلك أن هنالك فرقًا بين الجلوس والاستواء بالمعنى الذي هو العلو والارتفاع، فالجلوس هو مماسة وتحديد، والعلو والارتفاع ليسا كذلك، وعلى هذا يكون الإمام أحمد قد أثبت الاستواء على العرش كما ورد في كتاب الله دون تكييف أو تمثيل، ويؤكد هذا المعنى ما يرويه اللالكائي في السنة عن الإمام أحمد في جوابه حينما سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ سورة الحديد/٤، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ سورة المجادلة/٧؟. قال: «علمه، عالم بالغيب والشهادة علمه محيط بالكل، وربنا على العرش بلا حد ولا صفة، وسع كرسيه السموات والأرض بعلمه»[1]، ويقول أيضًا: « نحن نؤمن بالله تعالى على العرش كيف شاء، وكما شاء، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ويحده أحد،... ليس في الله شيء محدود،... »[2].

ويرى ابن تيمية أن هذا المنهج يتفق مع العقل الصريح؛ إذ لا مجال للعقل في معرفة كيفية العلو والاستواء إلا بعد ورود النص من كتاب أو سنة صحيحة، ولا نص في ذلك، فوجب إثبات صفة العلو والاستواء، واعتقاد أن الله تعالى مستو على عرشه بائن من خلقه، لا يماثله في ذلك شيء من خلقه؛ إذ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[3]. وربما هذا هو مجمل آراء الإمام أحمد في مسألة الاستواء، ويبقي أن نعرف رأي ابن الزاغوني في المسألة عينها.

يرفض ابن الزاغوني أيضًا قبول تعريف الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة والقهر، وغيرها من المعاني التي تذكر للكلمة، والتي قالت بها المعتزلة وبعض متأخري الأشاعرة، بدليل أن "الاستواء" إذا تعدى بالحرف "على" ينقسم المعنى المقارن له:

أ ـ فإمّا أن يكون المراد به جهة الشرف والفضيلة وأمثالهما، فيكون المعنى في هذا السياق تحقيق المكان والجهة، فمثلا قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ سورة طه/٥، فالمعنى المراد به

---

(1) **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، ج٣/ص: ٤٠٢، تحقيق: د.أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، **وانظر: كتاب العرش**، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، ج٢/ص: ٢٤٦، دراسة وتحقيق: د.محمد بن خليفة التميمي، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، الرياض ـ العربية السعودية.

(2) **بيان تلبيس الجهمية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٤٣٠.

(3) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٢٦٢، ٢٦٣.

هنا جهة الفضيلة، وأمّا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ سورة المؤمنون/٢٨، فيقصد به الجهة والمكان معًا.

ب ـ وإمّا أن يكون المعنى المراد بـه الاقتدار والبسطة، فيكون المعنى في هذا تحقيق القدرة والغلبة، مثل قولهم استوى فلان على المملكة واستوى الملك على البلاد، والمراد به القهر والغلبة، ومنه قول الشاعر: قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

وعلى هذا يرى أن تعدي استوى بحرف "على" إما أن يراد به المكان والجهة، أو القهر والغلبة والاستيلاء، على ما سبق، فيمتنع أن يراد به في الآية القهر والغلبة، من جهة أن المغالب ما عز في نفسه، وصعب في تمنعه، والعرش بالإضافة إلى الباري (جلت قدرته) لا غلبة له ولا قوة، لأنه صُنْعُه ومفعوله، فإضافة الغلبة والقهر إليه بعيد أن يضاف إليه، فبقي أنه أراد به الجهة والمكان لا غير[1].

وبناءً على ما سبق يذهب ابن الزاغوني إلى أنه يجب إمرار هذه الآيات كما جاءت من غير تفسير ولا تأويل، بيد أنه لم يلتزم هذه القاعدة السلفية دائما فعرج إلى التأويل أحيانًا، فهو يقول: إن الله تعالى« قد وصف نفسه سبحانه بالاستواء على العرش بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ سورة طه/٥، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾سورة الفرقان/٥٩»[2]، وهو ـ أي استواؤه ـ مذكور في سبع آيات من القرآن، وعلى هذا فدلالة منطوق هذه الآيات تثبت استواءه تعالى على العرش، وتقتضي اختصاصه سبحانه بجهة العلو؛ وبناءً على هذا يذهب إلى إثبات الاستواء صفة لله تعالى؛ إذ مادام اللفظ ثابتًا في القرآن فلا سبيل إلى دفعه، وحمله على ظاهرها ممكن،« والدلالة على ذلك... أن ما ينسب إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه على وجه الدلالة الذي يليق بذاته، وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه، لا على الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام مما يثبت كيفية، ولا تتصرف العقول فيه بصورة تُعرف للنفس تدل على كمية، ولا توجب التصاقًا ولا مماسة ولا حلولا ولا مقدارًا...»[3].

إذن فابن الزاغوني يرى أن تُحمل هذه الآيات على مقتضى دلالة الظاهر، وهو مجرد وصف الله تعالى بالاستواء على العرش؛ أي أنه عال عليه وفوقه، فإنه مع ذلك ينفي ما يراه من سمات الأجسام المحدثة كالحلول والمماسة والاستقرار، إلاّ أنه يرى أن تحصيل معنى معقول من هذا اللفظ من التكييف منتف في نفس الأمر، فهو يقول:« فنحن نعلم هذه الصفة له بالقرآن الذي يثبت بمثله العلم،

---

(1) انظر: **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني،ص: ٣١٤، و٣٣٣، ٣٣٤، وأيضًا **الروضة الندية في شرح العقيدة الواسطية**، زيد بن عبد العزيز آل الفياض،ص: ١٣٢،دار الوطن، الطبعة الثالثة،١٤١٤هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعوية.

(2) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني،ص: ٢٩٩.

(3) **المصدر السابق**،ص: ٢٩٩.

فأما الاطلاع على معناه والوقوف على حقيقته، فذلك أمر يعود إلى الكيفية، وهو الذي قالت فيه: والكيف مجهول، والجهالة منه من جهة أنه لا سبيل لنا إلى إثبات ما يتعلق الكيفية به، فإن الكيفية تبع للماهية، ولا سبيل لنا إلى إثباتها، فجهل الأمر في الكيفية لذلك»[1].

ويبدو من هذا كأن ابن الزاغوني متناقض مع نفسه، حيث انتهج طريقة التفويض في الكيف والمعنى؛ لأنه يرى أنه لا يعقل لهذه الصفة معنى ملائم في أصل اللغة، ثم إن الاستواء عنده من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلاّ الله، ثم مع هذا ـ وفي نفس الوقت ـ يرى أن تُحمل هذه الآيات المتعلقة بالاستواء على حسب المنطوق ومقتضى دلالة الظاهر، ومن المعلوم أن ليس ظاهر الاستواء إلاّ القعود والاستقرار والتمكن[2]، وإن كان ابن تيمية يوافق ابن الزاغوني في تفويض الكيف؛ إذ يرى أنه لا يمكن معرفة حقيقة كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، فيخالفه في تفويض المعنى؛ لأن المعنى عند ابن تيمية يكون على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من ظاهره، فإنهم يفهمون معنى السمع ومعنى البصر، وأن مفهوم هذا ليس مفهوم هذا، وإن كانوا لا يعرفون كيفية سمعه وبصره، فكذلك يعلمون معنى الاستواء على العرش وأنه يتضمن علو الرب على عرشه وارتفاعه عليه[3]. إذن فالمعنى عنده معلوم والكيف مجهول.

ولعل التذبذب بين الإثبات والتفويض جعل ابن الزاغوني مترددًا في اعتبار "الاستواء" صفة ذاتية قائمة به تعالى أو صفة فعلية؛ أي أن الاستواء فعل يفعله الرب في العرش، فهو يقول: « الاستواء صفة استحقها الباري لذاته، وظهورها اقترن بإيجاد فعل في غيره، ومثل هذا جائز؛ لأنا نصفه بالخالق والرازق والوهاب والتواب، ... وهو يستحق ذلك صفة قديمة لنفسه، إلا أنها ظهرت هذه الصفة لوجود فعل في غيره، وهو المخلوق والمفعول والمرزوق وهو التخليق والتصوير..... فالمتجدد ظهورها بوجود فعل في غير ذات الباري، وذلك لا يوجب تغيرًا في ذات الباري يخرجه عما كان عليه، ولا يمنع عدم وجود الخلق والفعل في القدم أن يكون ذلك مضافًا إليه وداخلاً تحت قدرته، وإن لم يكن في القدم فاعلاً ولا موجدًا، وعلى هذا قال بعض أصحابنا إن الاستواء صفة فعلية ليساوي بين قوله استوى وبين قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ سورة الأنعام/١٠٢، وقوله: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ سورة هود/١٠٧، وأمثال ذلك من صفات الفعل، وقد قال قوم من أصحابنا إن الاستواء على العرش من صفات الذات، وإنما ظهر بفعل في غير ذاته تعالى. والمعنى في القولين يتقارب لأنهما يرجعان في التحقيق إلى مورد واحد»[4].

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٣٣٥.

(2) دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص: ٩، ١٠.

(3) تفسير سورة الإخلاص، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ١١٨.

(4) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٣٢٤.

وإن كنا نلاحظ أن كون الاستواء صفة فعلية هو الأرجح عند ابن الزاغوني[1]، كما يؤكد أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: « الاستواء فعل فعله في العرش كان به مستويا، وهذا قول أبي الحسن ابن الزاغوني»[2]، إذن يرتضي ابن الزاغوني في معنى الاستواء على العرش أن الله تعالى« يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم به نفسه...» [3].

وإذا كان ابن الزاغوني ينفي أن يكون الاستواء قائمًا بذاته تعالى، لكونه صفة من صفات الفعل، فما ذلك إلاّ لحرصه على منع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ « لأنه متى ثبتت له صفة ذاتية أو نسبت إليه صفة فعلية لا يجوز زوالها، ولا دخول التغير عليها بأمر يعود على انفعال وكيفية للذات»[4]، وقد يشاطره في هذه الرؤية كلٌ من ابن كُلاب، وأبي الحسن الأشعري[5]، وابن حزم الظاهري يقف هذا الموقف كذلك، إلا أنه يزيد فيه أن الله تعالى: « فعل فعله في العرش، وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء. ويبين ذلك أن رسول الله ﷺ ذكر الجنات وقال: « اسألوا الله الفردوس الأعلى، فإنه وسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوق ذلك عرش الرحمن...» [6]، فصح أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء... والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ سورة القصص/١٤، أي فما انتهى إلى الْقُوَّة وَالْخَيْر. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ سورة فصلت/١١، أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه»[7].

إلا أن ابن تيمية يرى أن هذه الصفة وغيرها من الصفات الفعلية تقوم بذات الله تعالى، كما دلت عليها النصوص عنده، ويرى أيضًا أن هذا هو مذهب السلف وأئمة السنة، يقول: « معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به؛ كالاستواء إلى السماء والاستواء على العرش والقبض والطي والإتيان والمجيء والنزول...» [8]، وفي موضع آخر يقول: « وأما قيام الأفعال الاختيارية وقيام

---

(1) انظر: **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٣٢٧.

(2) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٤٠١.

(3) **المصدر السابق**، ج٥/ص: ٤٣٧.

(4) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٣٠٠.

(5) **منهاج السنة النبوية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٢/ص: ٦٤٠، **وانظر: أيضًا مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٤٠١.

(6) **صحيح البخاري**، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ سورة هود/٧، ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ سورة التوبة/١٢٩، ج٩/ص: ١٢٥.

(7) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ج٢/ص: ٢٩٠.

(8) **درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٢/ص: ٣.

الصفات بالله تعالى فهو قول سلف الأمة وأئمتها الذين نقلوه عن الرسول ﷺ ... وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول مطابقا لصحيح المنقول»[1]، وعلى هذا فالاستواء عند ابن تيمية صفة فعلية قائمة بنفسه تعالى وباختياره ومشيئته، كما وصف نفسه في القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش، إلا أن هذا الرأي ليس موضع تسليم على الحقيقة.

وإذا كان ابن الزاغوني يفسر الاستواء أو يؤوله بأنه فعل يفعله الله تعالى في العرش وغير قائم بذاته تعالى، إلاّ أنه يرى أيضًا أنه أهم وأقوى دليل على علوه (سبحانه وتعالى)، حيث خلق العرش تحته وقرّبه إليه، وأضافه إليه إضافة تعريف، عرَّف بها نفسه من غير أن يحصل منه انتقال وتحول من حيز إلى حيز،« وذلك أن الله تعالى لما خلق العالم الكلي، وأوجده بالإضافة إلى وجوده بصفة التحت، فصار بالإضافة إلى الله تعالى بصفة دونه وتحته وأسفل منه، ومن شأن الذاتين إذا كانت إحداهما بصفة التحت ثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق والأعلى، لا لمعنى حدث في ذات الباري اقتضى حدوثه في ذاته أن يوصف بوصف الفوق والأعلى، ولكن لما اقتضته ذاته الإضافة»[2]، وفي موضع آخر يقول:« وإنما إضافة الاستواء إليه إضافة تعريف، عرَّف الباري بها نفسه للاختصاص بجهة العلو، وأنه فوق العرش...»[3]، فكأنه يريد أن يقول من خلال هذا إن الله تعالى« ذو العلو على كل شيء، هو فوق كل شيء وكل شيء دونه»[4]، ويعني هذا أن العلو من الصفات اللازمة له تعالى التي لا تنفك عنه، وأنه بهذا موصوف بما وصف به نفسه في أنه فوق العرش، وذلك لأن مقتضى دلالة الآيات تثبت اختصاصه (سبحانه وتعالى) بجهة العلو؛ فإنه يستدل أيضًا ببعض نصوص صريحة تؤيد صحة وجهة نظره في تفسير الاستواء بالعلو وارتفاعه فوق العرش والصعود إليه، فمثلا قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ سورة فاطر/١٠، وقوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ سورة النساء/١٥٨، يرى أن حرف "إلى" يقتضي إثبات النهاية والغاية، وإنما استحق وصف الغاية بإلى حين وجد مرفوعًا ومصعدًا في مكان يتأتى فيه الارتفاع والصعود، وهذا لا يدل على التجدد أو التغيير في ذاته تعالى، بل يجب الإقرار بها لأنه مما أخبر به عن نفسه، وهو صادق في خبره[5].

---

(1) الصفدية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ١٣٠، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، القاهرة - مصر.

(2) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٣٠٢.

(3) المصدر السابق، ص: ٣٢٠.

(4) تفسير الطبري، ج١٨/ص: ٦٧٦.

(5) انظر: الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٣٠٤.

وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ سورة الأنعام/٦١، فيرفض أن يكون تأويله الرتبة والمنزلة وما في معنييهما؛ لأن هذا التأويل أساسه المجاز، وهو يُذكر للتمييز بين المتقاربين والمتشابهين، مع قرينة صارفة عن العلو المكاني دون المجاز، وأما هاهنا فلا تقارب بين الباري وبين ما سواه من المحدثات، فإذا زالت الأسباب الموجبة للانحراف عن الفوقية المكانية إلى ما سواها، بطل بذلك التأويل؛ لأن الآيات البواقي تمنع هذا التأويل[1].

ومما ينبغي ملاحظته حتى الآن أن ابن الزاغوني إن كان يثبت الاستواء، فإنه يجعله دالا على العلو فقط، استنادا على تأويله بأنه فعل فعله الله في العرش سماه استواء، وبناءً على هذا يثبت لله تعالى الجهة؛ لأنه تعالى ذات نفسه ثابتة بحقيقة الإثبات قائمة بنفسها، موصوف بصفات تميزه عن غيره. وكما أن الكون الكلي ذات ثابتة بحقيقة الإثبات، قابلة للصفات على وجه يصلح الإشارة إليها، ولا شك أنهما يفترقان بالغيرية ويختلفان بطريق الإشارة، فإن الإشارة إلى إحدى الذاتين التي هي جهة في نفسها، غير الإشارة "إلى الذات" في الجهة الثانية، وهذا الذي نطلقه جهة للباري "تعالى"، ولكن مع هذا فإنه ينكر إطلاق القول بأنه تعالى في جهة؛ لأن لفظة " في" تقتضي الظرفية، والباري تعالى منزه عما يوجب له الظرفية، والعبارة الصحيحة ـ كما يراها ـ هو القول بأن الله تعالى بجهة تخصه[2].

إذن إثبات علو الله تعالى على خلقه وتَمَيُّزه وانفصاله عنهم وعدم اختلاطه بهم أو حلوله فيهم، يقتضي انفراده بنفسه، واستغناءه بقدرته، وإن كان يدل على الجهة، فإنه هو بعينه يعطي الحد والنهاية[3]، وإذا كان ابن الزاغوني يثبت الحد، إلا أنه يرى أن الخلق عاجزون عن الإحاطة به، فهم لا يستطيعون أنه يحدوا الخالق (جل وعلا)، أو يُقَدّرُوه، أو يبلغوا صفته،« ... لأنه تعالى تنزه أن يحاط به علمًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ سورة طه/١١٠، والعلم أوسع وأعم في الإحاطة وأسهل في التناول، فإذا كان هذا ممتنعا، فأولى أن يكون الآخر ممتنعًا»[4].

ومعنى هذا أن ابن الزاغوني يفرق بين المكان والجهة، فينفي الأول ويثبت الثانية، إذ يرى أن إثبات الجهة لله تعالى لا يلزم منه إثبات المكان المحيط به، يقول:« اعلم أن الكون الموصوف به الذات الكائنة الثابتة... ليس من شرطها الكون في مكان، سواء كانت الذات الكائنة قديمة أو محدثة، وإنما من شرطها أن تكون قائمة بقوة الألوهية إما بطريق الاقتران، وهو أن تقترن القدرة الإلهية بوجود الذات

---

[1] انظر: الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٣١١.

[2] انظر: المصدر السابق، ص: ٣٠٦، ٣٠٧.

[3] انظر: المصدر السابق، ص: ٣٢٥، ٣٢٦.

[4] المصدر السابق، ص: ٣٠٧.

الموجودة، فتستغني بها عما سواها من المكان بغير واسطة أو بواسطة...»[1]. والدليل على هذا أن الكون الكلي ثبت إمساكه بالقدرة الإلهية وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ سورة فاطر/٤١. ثم يضيف إلى هذا دليلاً عقليًا، بأن الكون الكلي لو احتاج لكونه ذاتًا قائمة بنفسها إلى مكان يحملها، للزم التسلسل، وذلك ممتنع[2]. والذي يبدو أن قوله بنفي المكان وإثبات الجهة في غاية التناقض، إذ كيف نتصور موجودًا غير جسمي في جهة معينة؛ هذه هي نقطة الضعف في هذا المذهب كما أشار إلى ذلك الدكتور محمود قاسم (رحمه الله)[3]، ونرى أن نفس الإنسان تطمئن إلى هذا النقد، لما يحتوي عليه من الوجاهة. ولذا حاول ابن تيمية أن يقدم تفسيرًا لإزالة التناقض في هذه المسألة، وهو يرى أن لفظ الجهة والمكان "الحيز" من الألفاظ المجملة والمبهمة الذي ينبغي التريث في إثباته ونفيه؛ لأنها صارت مصطلحات قد تقترب من معناها الأصلي، وقد تبتعد عنه[4]، فمثلاً لفظ الجهة، يحتمل أحد معنيين: الأول: أمر وجودي، وهو ما كان مخلوقًا. والثاني: أمر عدمي، والعدم ليس شيئًا.

فيرى أن السلف ينفون لفظ الجهة بالمعنى الأول، ويثبتونه على المعنى الثاني، وبيان ذلك «أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى؛ كان مخلوقًا، والله تعالى لا يحصره شيء، ولا يحيط به شيء من المخلوقات، تعالى الله عن ذلك. وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل: "إنه في جهة" بهذا الاعتبار، فهو صحيح، ومعناه: أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع، عال عليه»[5].

وكذلك القول في لفظ المكان أو "الحيز": فإن "المتحيز" يراد به: ما أحاط به شيء موجود، كقوله تعالى: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ﴾ سورة الأنفال/١٦، و يراد به: ما انحاز عن غيره وباينه. فمن قال: إن الله متحيز بالمعنى الأول، لم يسلّم له. ومن أراد أنه مباين للمخلوقات، سلم له المعنى، وإن لم يطلق اللفظ"[6].

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٣٠١.

(2) انظر: المصدر السابق، ص: ٣٠١.

(3) مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص: ٧٩- ٨١، محمود قاسم.

(4) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٢٩٨.

(5) شرح الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص: ١٩٣، وانظر: منهاج السنة النبوية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٢/ص: ٣٢٣، ٣٢٤، وأيضًا: درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٢٥٣، ٢٥٤.

(6) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٢٩٩، ٣٠٠.

صفة الاستواء بين الغزالي وابن الزاغوني

نلاحظ فيما سبق أن ابن الزاغوني كما أثبت لله تعالى صفة العلو والجهة على الحقيقة، وردّ أن يكون العلو على المجاز، أو أن يكون المراد به علو الرتبة، فهو كذلك يثبت الاستواء على الحقيقة دون اللجوء إلى التأويل، وذلك بناءً على رفضه تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء وغيره من المعاني؛ لأن هذا التفسير في رأيه يشعر بمعنى المقاومة والمغالبة، فمن كان مستوليا على العرش قبله حتى يكون غلبه واستولى عليه؟. وإن كان هذا يتماشى مع منهجه كما أُشير إلى ذلك غير مرة، إلا أنه لا يتماشى مع مبدأ التنزيه؛ ولذلك نجده قام بتأويل أو تفسير آية الاستواء على العرش لينفي البعد المكاني والجسمي عن الله تعالى، معتبرًا أن معنى قوله تعالى: ﴿ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾سورة طه/٥، هو أن الله فعل فعلاً في العرش غير قائم بذاته تعالى، أي أن الله على عرشه لا بالمعنى الجسمي من الملاصقة والمجاورة، حيث إن الكيف مجهول، إذن فابن الزاغوني إن كان قد بدا مضطربًا ومتناقضًا في هذه الصفة، إلا أنه أزال هذا الاضطراب والتناقض بتصرفه في اللفظ والمعنى معًا. وعلى العكس من ذلك نجد الغزالي قد جنح إلى الطرف المناهض لابن الزاغوني، حيث أنكر الاستواء بمعنى الاستقرار لما يُشعر به من استصحاب الاستواء المادي الذي هو من خصائص الجسم، وتأول الاستواء بالاستيلاء والغلبة، مستندًا في هذا إلى الاحتمالات العقلية واللغوية، وجعل اختصاصه بالعرش بالاستيلاء.

ونلاحظ أن الغزالي التزم بمنهجه هنا حيث ألقى تلك المعاني للفظ التى تتعارض مع ما قطعت به دلالة العقول وحكمت باستحالته في حق الله (سبحانه وتعالى) كما يرى، كما نلاحظ أيضًا أن الشيخين إن كانا قد اختلفا في اختيار دلالة المعنى المناسب الذي يليق بذاته المقدسة، فما ذلك إلا لاحتواء لفظ الاستواء على دلالات افترض هذا المستوى من القراءة التي أفضت بهما إلى تطويع هذه الدلالة بما يتناسب مع وجهة نظرهما؛ إذ يريان أن الاستواء صفة الذات القديمة، إلا أن ابن الزاغوني يزيد فيه أنها "أي صفة الاستواء" تفيد وجود فعل في غيره، ثم نرى أنهما قد اتفقا على نفي اللازم المتبادر من دلالة الظاهر والذي لا يتفق وجلالته تعالى، إذًا فابن الزاغوني يتفق مع الغزالي في مبدأ التنزيه؛ إذ هما يمنعان أن يكون الله تعالى قد استوى على العرش بحركة ذاته إلى العرش ثم استواء ذاته واستقرارها بحركة أخرى على العرش؛ أي أنهما ينفيان أن تقوم الحوادث بذات الله تعالى.

إثبات صفة الاستواء على الحقيقة يلزم عنه ضرورة القول بالفوقية والعلو لذاته تعالى، وهذا ما ذهب إليه ابن الزاغوني، فالباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة كما ذهب إليه الغزالي من قبل؛ بدليل أن ليست هنالك قرينة مانعة من إرادة دلالة المعنى الظاهر الحقيقي، لانتفاء المشابهة بين الخالق والمخلوق، ولكن الغزالي يرى أن انتفاء المشابهة بين الخالق

والمخلوق هى القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي؛ لأن الحال المفهومة من سياق الكلام تدل على أن المقصود هو المعنى المعارض.

ولكن يبدو أن المعضلة هنا بين الشيخين ليس إلا في المنهج؛ إذ يتفقان على أن علوه تعالى ليس حسيا، كما يختلفان في إثبات الجهة، حيث ينفي الغزالي الجهة عنه تعالى لأنها من سمات المحدث، وأما ابن الزاغوني فيثبت الجهة بدون تجسيم. وإن كنا نُقَدر المسايرة مع ظاهر النص إلا أن خلاصة ما وصل إليه لا يسلم من الاعترضات العقلية، وخاصة إذا كان النص يتعلق بذات الله تعالى.

هـ] صفات النزول والإتيان والمجيء:

القول في هذه الصفات كالقول في صفة الاستواء وغيرها من الصفات الفعلية عند ابن الزاغوني، أنها لا تقوم بذاته تعالى، وهذا مبني على أصل نفي قيام الحوادث به سبحانه وتعالى، كما أشرنا إليه سابقًا في أثناء الكلام عن الاستواء، ولكن مع هذا يرى أن تثبت هذه الصفات كسابقاتها على ظاهرها، كما يرفض أيضًا تأويلها بنزول أمره أو رحمته أو مَلَكٍ أو غير ذلك مما هو مشهور عند من يؤولونها.

وقد أورد ابن الزاغوني رواية الإمام أحمد في هذه الصفات فقال: «وقد اختلف كلام إمامنا أحمد في المجيء على روايتين: إحداهما أنه يُحمَل على ظاهره من مجيء ذاته، فعلى هذا يقول لا يدخله التأويل ... إلا أنه لا يجب أن يُحمل مجيء ذاته إلا على ما يليق به، وقد ثبت أنه لا يُحمل مجيء هو زوال وانتقال يوجب إفراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس في حق المُحْدَثِ الذي يقصر عن استيعاب المواضع والمواطن، لأنها أكبر منه، فيفتقر مجيئه إليها إلى انتقال عما قَرُبَ إلى ما بَعُدَ، وذلك ممتنع في حق الباري؛ لأنه لا شيء أعظم منه، ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال؛ لأن دواعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه...»[1].

لذا قال ابن الزاغوني بعد ذلك: « فأثبتنا المجيء صفة له، ومنعنا ما يُتَوهم في حقه مما يلزم في حق المخلوقين؛ لأنهم في حاجة لذلك»[2]، وقد أيد قوله في جعل النزول من هذا الجنس فقال: «مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ سورة الفجر/٢٢، ومثل ذلك الحديث الذي رواه عامة الصحابة أن النبي ﷺ قال: "ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا في كل ليلة" ... فنحن نثبت وصفه بالنزول إلى سماء الدنيا بالحديث، ولا نتأوله بما ذكروه، ولا نلحقه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى أسفل، بل نسلم للنقل كما ورد، وندفع التشبيه لعدم موجبه، ونمنع من التأويل

---

(1) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٦/ص: ٤٢١، والإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٩٥

(2) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٢٩٥.

لارتفاع سببه،... وعلى هذا أسقطنا الكيفية في خلقه الذي هو الفعل، فلا يقال كيف خلق؛ لأن إثبات كيفية في الفعل إذا أوجب مماسة في الفاعل أو حركة أو تغيرًا من حال إلى حال في ذاته مما يوجب النقص، فأسقطناه ووقفنا على تسميته فاعلا تسمية مطلقة»[1].

فابن الزاغوني إذن في هذا يثبت المجيء والنزول ونحوهما كما سبق ذكره، ويجري هذه الصفات على ظاهرها ويمنع تأويلها، وهو معنى قوله: "يُحمل على ظاهره من مجيء ذاته"، ولكنه مع ذلك يرى أن في المسألة رواية ثانية كما سبق للإمام أحمد أن حمل فيها المجيء على القصد والإرادة، فهو يقول، أي ابن الزاغوني: «وأما الرواية الثانية عن أحمد... وإنما المراد بذلك الإثبات والمجيء أنه قصدهم وعمد إليهم ... ـ إلى أن قال: فكان هذا التأويل يعود أيضا إلى الذات لا إلى ما سواها»[2].

ولذا ينفي ابن الزاغوني أن يكون مجيء الله تعالى أو نزوله هو زوال وانتقال من علو إلى أسفل؛ لأنه لا يصح إطلاقهما على الله تعالى بمعناهما الحقيقي الذي وضع له في اللغة، والذي يفتقر إلى ثلاثة أجسام؛ لأن ذلك عنده من سمات الأجسام المحدثة ومن إثبات الكيفية المنتفية في حقه سبحان وتعالى، إلا أن ابن تيمية يرى أن «ليس في القرآن ولا في السنة لفظ نزول إلا وفيه معنى النزول المعروف،... ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطابا بغير لغتها، ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان، وهذا لا يجوز بما ذكرنا»[3]، وإن كان يلزم من هذا أنه أي ابن تيمية يُقِرُ النزول الحقيقي أي بمعناه اللغوي بذاته في حقه تعالى، إلا أنه لا يجعل من لوازم نزوله تعالى النقلة وغيرها مما يلزم نزول الخلق. وهو من التناقض الظاهر؛ يقول ابن القيم: «إن الصفة

---

(1) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٢٩٦.

(2) **المصدر السابق**، ص: ٢٩٨، ٢٩٩.

(3) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٢/ص: ٢٥٧. وقد حدد الدكتور عبد العظيم المطعني (رحمه الله) الدعائم التي بنى عليها شيخ الإسلام ابن تيمية إنكاره فيما يلي:

أ ـ أن سلف هذه الأمة لم يقولوا به، ولم يقسموا الكلام صراحة إلى حقيقة ومجاز إلا عبارة وردت من الإمام أحمد إمام المذهب الحنبلي قال فيها: هذا من مجاز اللغة توجيها لما ورد في القرآن من "إنّا ونحن" حديثاً عن نفسه، وقد فسرها الإمام ابن تيمية تفسيراً يبعدها عن المجاز.

ب ـ أن يكون للغة وضع أول تفرع عنه المجاز باستعمال للفظ في غير ما وضع له أولا كما يقول المجازيون.

ج ـ إنكار التجريد والإطلاق في التراكيب اللغوية، بل هي دائما مقيدة بأي نوع من القيود، وهدفه من هذا وأد فكرة المجاز، لأن المجازيين يقولون إن التركيب المطلق الخالي من التقييد بالقرائن اللغوية، أما المقيد بتلك القرائن فهو مجاز.

د ـ أن المجاز نشأ وترعرع في بيئات المعتزلة والجهمية ومن وافقهم.

هـ ـ مناقشة النصوص التي استدل بها مجوزو المجاز وإخراجها من المجاز.

هذه الدعائم الخمس هي التي أدار عليها ابن تيمية الحديث عن نفي المجاز لا في القرآن وحده، ولكن فيه وفي اللغة بوجه عام، انظر: **المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، د.عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، ص: ٩، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، القاهرة ـ مصر.

يلزمها لوازم لنفسها وذاتها، فلا يجوز نفي هذه اللوازم عنها، لا في حق الرب ولا في حق العبد، ويلزمها لوازم من جهة اختصاصها بالعبد، فلا يجوز إثبات تلك اللوازم للرب، ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب، فلا يجوز سلبها عنه ولا إثباتها للعبد...»[1].

ويبدو جليًا ـ كما قلنا سابقًا ـ أن ابن الزاغوني مع إثباته لهذه الصفات على ظاهرها كصفات أفعال، إلا أنه لا يرى قيامها بذاته (سبحانه وتعالى)، وذلك لقوله: «...لأن إثبات كيفية الفعل إذا أوجبت مماسه في الفاعل أو حركة أو تغيرًا من حال إلى حال في ذاته مما يوجب النقص فأسقطناه»[2]؛ ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ابن الزاغوني وأبو يعلى، وإن كانوا يقولون بإمرار المجيء والإثبات على ظاهره، فقولهم في ذلك من جنس قول ابن كُلاب والأشعري، فإنه أيضا يمنع تأويل النزول والإثبات والمجيء، ويجعله من الصفات الخبرية، ويقول هذه الأفعال لا تستلزم الأجسام، بل يوصف بها غير الأجسام»[3].

وإذا أمعنا النظر فيما قاله ابن تيمية هنا، نجد وجهة نظره جلية في قول ابن الزاغوني، ذلك أن ابن الزاغوني يجعل هذه الأفعال صفة لأفعال منفصلة عنه تعالى، كما هو قول ابن كُلاَّب والأشعري، بينما أئمة أهل السنة والحديث لا يجعلون الأمر كذلك، بل هي عندهم أفعال تقوم بذاته بمشيئته وقدرته، ثم إن ابن الزاغوني بنفيه أن يكون المجيء والنزول بحركة وانتقال، فهو بذلك إنما ينفي في الواقع حقائق هذه الأفعال، وما يثبته منها لا يعدو كونها صفة زائدة غير معقولة المعنى وغير قائمة به تعالى. ويقول القاضي أبو يعلى الحنبلي: « وليس يمتنع أن نثبت له نزول ذات لا على وجه الانتقال لا

---

(1) **مختصر الصواعق المرسلة**، ابن القيم الجوزية، ص: ٤٧٢.

(2) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني ، ص: ٢٩٦.

(3) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٦/ص: ٤٠٦، ويؤيد ابن حزم الظاهري هذه الوجهة من النظر بأن معنى النزول، هو فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء ليس نزولا حقيقيا قائما بذاته تعالى، وذلك أن رسول الله ﷺ علّق التنزل المذكور بوقت محدد، فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت، مفعول حينئذ، وقد علمنا أنّ الذي لم يزل فليس متعلقا بزمان ألبتة، ثم أضف إلى ذلك اختلاف ثلث الليل في البلاد باختلاف المطالع والمغارب، يعلم ذلك ضرورة من بحث عنه، فصح ضرورة أنه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لأهل كل أفق من قبول الدعاء في هذه الأوقات، لا حركة ولا نقلة لأنهما لا تكونان إلاّ للأجسام، ولو انتقل الله تعالى لكان محدودا مخلوقا، مؤلفا، شاغلا لمكان، وهذه صفة المخلوقين، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وقد حمد الله إبراهيم خليله ورسوله وعبده ﷺ إذ بين لقومه بنقلة القمر أنه ليس ربا فقال: ﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ سورة الأنعام/٧٦، إذ المنتقل عن مكان فهو آفل عنه، تعالى الله عن هذا. انظر: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ج٢/ص: ٣٥٧، ٣٥٨. ولكنه يرى أن الاعتراض على النزول باختلاف الليل والنهار والبلدان والفصول في التقدم والتأخر والطول والقصر، مبني على قياس الغائب على الشاهد؛ لأنه يُجعل نزوله من جنس نزول أجسام الناس من السطح إلى الأرض، وهو تشبيه الله تعالى بخلقه، وهذا باطل؛ لأن القول في الصفات كالقول في الذات فكما أن لله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين. انظر: **شرح حديث النزول**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٦٨، و١٠٦، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، بيروت، لبنان.

يعقل معناه، وإن لم يعقل هذا في الشاهد، كما أثبتنا ذاتا ويدين ووجها وعينا لا يُعقل معناه...»[1]، ويقول أيضًا: «وحكى شيخنا عن طائفة أخرى من أصحابنا أنهم قالوا: نثبت نزولا ولا نعقل معناه، هل هو بزوال أو بغير زوال كما جاء الخبر، ومثل هذا ليس بممتنع في صفاته، كما نثبت ذاتا لا تُعقل، قال وهذه الطريقة هي المذهب ـ أي مذهب الحنابلة ـ وقد نص عليها أحمد في مواضع...»[2].

والذي جعل ابن الزاغوني ينفى الانتقال عن نزول الله تعالى تحاشي مسألة الحركة التي ينبثق منها شبهة خلو العرش، لذلك أخذ برأي من قال: ينزل بغير حركة وانتقال، وهو مذهب الإمام أحمد ابن حنبل كما يقول ابن تيمية: « والمنصوص عن أحمد إنكار نفي ذلك ـ الحركة والانتقال ـ، ولم يثبت عنه لفظ الحركة، وإن أثبت أنواعا قد يدرجها المثبت من جنس الحركة، فإنه لما سمع شخصا يروي حديث النزول، ويقول ينزل بغير حركة ولا انتقال ولا تغير حال، أنكر أحمد ذلك وقال: قل كما قال رسول الله ﷺ فهو كان أغير على ربه منك»[3]، وهو إثبات اللفظ مع التوقف في المعنى أو تفويضه، وذلك إيرادها كما جاءت؛ لأن هذه الألفاظ مجملة تحتمل معنى صحيحًا وآخر باطلاً ـ كما يرى ابن القيم ـ فالحركة مثلا إن حملت على أنها حركة الفاعل من كونه فاعلا أو من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلا، فهذا المعنى حق في نفسه؛ لأنه لا يُعقل كون الفاعل إلا به، فنفيه عن الفاعل نفي لحقيقة الفعل[4]، وهو من كمال حياته وقيوميته ويجب إثبات هذا المعنى، وكما يقول عثمان بن سعيد الدارمي: « الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء، وينزل ويرتفع إذا شاء؛ ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة»[5]، فإن الحركة عند أهل اللغة تطلق على جنس الفعل، فكل من فعل فعلا فقد تحرك عندهم، ويسمون أحوال النفس حركة، فيقولون تحركت فيه الحمية، ويقال سكن غضبه[6].

---

[1] **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، القاضي أبو يعلى، ج١/ص: ٢٦١.

[2] **مختصر الصواعق المرسلة**، ابن قيم الجوزية، ص: ٤٧٠، **والمسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين مسائل من أصول الديانات**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ص: ٦١، ٦٢، **ونهاية المبتدئين في أصول الدين**، أحمد بن حمدان بن شبيب الحرابي الحنبلي، ص: ٣٤، تحقيق: ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، و **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، شمس الدين، السفاريني الحنبلي، ج١/ص: ٢٥٠،

[3] **الاستقامة**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/٧٢، ٧٣، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

[4] **انظر: مختصر الصواعق المرسلة**، ابن قيم الجوزية، ص: ٤٧٣.

[5] **رد الدارمي على بشر المريسي**، الإمام عثمان بن سعيد، ص: ٢٠.

[6] **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٥٦٨،

وإن يكن من أمر فقد أثبت الحنابلة صفة النزول لله تعالى، وذلك بالأحاديث الصحيحة عن جماعة من الصحابة، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أبي عمرو الطلمنكي إجماعهم على ذلك[1]، ثم بعد ذلك اختلفوا في مسألة خلو العرش على ثلاثة أقوال: فريق أمسك وتوقف كراهية الخوض فيما لم يرد به نص ولا أثر، وفريق قال: يخلو منه العرش، وفريق قال: ينزل ولا يخلو منه العرش، وقد أخذ ابن الزاغوني أيضا برأي من قال: ينزل ولا يخلو منه العرش، وهم جمهور أهل الحديث[2]، وهو القول الذي نص عليه الإمام أحمد في رسالته إلى مسدد بن مسرهد: وإن الله (عز وجل) ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة ولا يخلو منه العرش[3]، ولكن ابن الزاغوني خالفهم في قيامه بذاته؛ وإن كان قد وافقهم على أن العلو صفة ذاتية لله تعالى لازمة له لا تنفك عنه بحال، كما أن قدرته كذلك.

والقول بأنه يخلو العرش منه حال نزوله، يلزم منه أن يكون العرش في هذه الحالة فوقه، وذلك محال في حقه تعالى، بل إن إثبات خلو العرش منه حال النزول يصادم أيضا النصوص الدالة على استوائه على عرشه؛ لأن معنى ذلك أنه ليس مستويًا على عرشه حال نزوله[4]، حاشاه تعالى عن ذلك، ويقول ابن تيمية: « والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص، فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبته، وينفى ما نفاه الله ورسوله كما نفاه، وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء..» [5]

وحقيقة الأمر أن قولهم بخلو العرش منه حال نزوله لم يتصوروا فيه إلا ما هو من خصائص الأجسام، فهو مختص بالمخلوق، أما حقيقة النزول المختصة به تبارك وتعالى فلا يعلمها إلا هو، لكنها قطعا لا تماثل بحال ما لغيره من ذلك؛ لأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ويقول ابن تيمية: «فالمخلوق إذا نزل من علو إلى أسفل زال وصفه بالعلو، وتبدل إلى صفة السفول، وصار غيره أعلى منه، والرب لا يكون شيء أعلى منه قط، بل هو يقرب ويدنو إلى حيث شاء، وهو في ذلك العلي الأعلى؛ عليٌ في دنوه، قريب في علوه»[6].

---

(1) شرح حديث النزول، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ١٨٨.

(2) انظر: مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٤٠٢، و.ج١٦/ص: ٣٩٨، وأيضاً: مختصر الصواعق المرسلة، ابن قيم الجوزية، ص: ٤٦٩، ٤٧٠.

(3) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية ج٥/ص: ٥٧٧، ٥٧٨، وإبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضي أبو يعلى، ج١/ص: ٢٦١،

(4) سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول، تقي الدين أحمد بن تيمية، ص: ٥٦٠، ٥٥٩.

(5) مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١٦/ص: ٤٢٤، ٤٢٣.

(6) المصدر السابق، ج١٦/ص: ٤٢٤.

ولذا نرى أن موقف ابن الزاغوني من المسائل التي سبقت، وخاصة التي تتعلق بلفظ الحركة والزوال، جاء منسجمًا مع الجانب التنزيهي الذي كان يصر على تأكيده؛ إذ كان نفيه ذلك عن الله تعالى بداعي أنه يقتضي إفراغ مكان وشغل آخر؛ ولأن النزول بهذه الكيفية إنما هو من خصائص الأجسام، ولكن كان الأولى الإمساك عن هذا التأويل لعدم ورود الشرع به، ولأن ذلك يخالف مذهبه الآخذ بظواهر النصوص.

صفة النزول بين الغزالي وابن الزاغوني

اتجه الغزالي من قبل إلى تأويل حديث نزول الله تعالى بمعنى نزول مَلَكٍ أو رحمته تعالى إلى الأرض لعباده، وليس نزولا على وجه الحقيقة، وذلك لأن النزول بالمعنى الحقيقي لا يصح القول به على الله (عز وجل)، أي أن النزول بالمعنى الذي وضع له في اللغة، ويعني انتقال النازل من مكان إلى مكان بحيث يفتقر الأمر إلى ثلاثة أجسام، هو ما يجب تنزيهه تعالى عنه. في حين نرى ابن الزاغوني يميل إلى إثبات النزول وما في معناه على ظاهره، ويرفض كلِّيةً التأويل الذي ذكره الغزالي وغيره؛ لأن تأويلها بتلك المعاني في رأيه تعطيل، إلا أنه مع ذلك يرى ضرورة نفي ما يُتَوهم في حقه تعالى مما يلزم في حق المخلوقين، ولذا اعتبر معنى النزول في حقه (سبحانه وتعالى) صفة فعل، وليس صفة ذات، وإلا كان جسمًا، وهو ممتنع، فإذن ابن الزاغوني يتفق مع الغزالي من حيث نتيجة أو غرض التأويل الذي هو التنزيه، أي تنزيه الله تعالى عن الحركة والانتقال؛ لأنهما من سمات الأجسام المحدثة ولا تقوم إلا به، وإن كانا يختلفان من حيث المنهج، وذلك يظهر عند النظر في تأويلهما حيث نجد عمدتهما فيه هي اللغة والعقل.

مثلا تأويل الغزالي "النزول" في الحديث بمعنى نزول مَلَكٍ أو رحمته تعالى، يلاحظ أنه قد استعمل العقل في فهم ظاهر هذا النص هروبا من نسبة شيء إلى الله لا يجوز في حقه، وحين انتهى به العقل إلى التنزيه أضاف إليه تعالى ما انتهى إليه العقل اتصافًا، وبهذا يكون مرتكز اهتمامه الأول هو التنزيه، ولكن يمكن أن يُعترض عليه في قوله بنزول ملك ببقية سياق الحديث إذ تقول: «...من ذا الذي يدعوني فأستجيب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له، فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر»[1]، فهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله تعالى؛ لأن الملك إذا نادى عن الله لا يتكلم بصيغة المخاطب بل يقول إن الله أمر بكذا[2].

---

[1] رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، والإجابة فيه، ج١/ص: ٥٢٢.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج٥/ص: ٣٧١.

وأما رأي ابن الزاغوني، فكانت عمدته فيه اللغة في فهم ظواهر هذه النصوص، ثم أضاف إليه هذا الفهم المتبادر إليه اتصافا له تعالى، ثم نزهه تعالى بعدئذ عن الكيف والمماثلة، ويعني هذا أنه كانت عنده خطوتان: الأولى الإثبات، والثانية التنزيه، فهو بذلك إنما ينفي في الواقع حقائق هذه الأفعال، كما سبق الإشارة إليه، وما يثبته منها لا يعدو كونها صفة زائدة غير معقولة المعنى وغير قائمة به تعالى، من هنا نجد اتفاقًا بين الشيخين على عدم قيام هذه الأفعال بذاته المقدسة، إلا أن الغزالي يساوره فيما يبدو لي الشك فيما انتهى إليه من التأويل،في حين أن تأويل ابن الزاغوني في محل الجزم منه لكونه متوافقا مع روح النص.

وأما تأويل ابن الزاغوني"النزول" على أنه فعل يفعله الله تعالى، فإن كان هذا التأويل من ناحية اللغة مقبولا أيضًا، فإننا نسأل: في أي شيء خلق الله "النزول"؟.

د] رؤية الله عند ابن الزاغوني:

سبق في الفصل الثاني أن تناولنا طرفًا من مسألة نفي رؤية الله عند المعتزلة، وأنهم بنوا موقفهم هذا على القول بانتفاء الجهة والحيز، وأن متأخري الأشاعرة ليسوا بعيدين عنهم في هذا؛ أي أن المعتزلة ومن وافقهم يجمعون بين النفي والإثبات، ثم رأينا كيف اتفقوا في النتيجة مع اختلافهم في مصحح الرؤية، وإن بدا للوهلة الأولى وجود خلاف بينهم.

وأمّا الحنابلة، فقد ذهبوا إلى إثبات الرؤية لأنها جائزة عقلا وواردة نصًا، أي أن الله تعالى عندهم يُرى بالأبصار عيانا في الدار الآخرة، وأن العقل لا يحيل ذلك، وقد استدلوا لمذهبهم هذا بالكتاب والسنة، مع إجراء النصوص كما وردت، دون صرفها إلى معان أخرى، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:« قد ثبت بالسنة المتواترة، وباتفاق سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة أهل الإسلام الذين ائتموا بهم في دينهم، أن الله (سبحانه وتعالى) يُرَى في الدار الآخرة بالأبصار عيانا، وقد دل على ذلك القرآن في مواضع،... والأحاديث الصحيحة في ذلك كثيرة متواترة في الصحاح والسنن والمسانيد...»[1]. ومما يعنيه هذا أنهم يلتزمون بالظاهر في إثبات الرؤية دون الخوض فيما وراء ذلك من كيفية الرؤية وشرائطها. إذن فالحنابلة يوافقون الأشاعرة في إثبات الرؤية، إلا أنهم في عمومهم لا يثبتونها إلاّ في الجهة والمقابلة والفوقية؛ لأن من المعلوم في بدائه العقول أن المرئي بالعين القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي، وقد شبه النبي رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر، ومعلوم

---

[1] بيان تلبيس الجهمية،تقي الدين أحمد بن تيمية،ج٢/ص:٣٤٨.

أن الشمس والقمر من أعظم المرئيات ظهورًا في الدنيا والناس يرونهم فوقهم بجهة منهم[1]. ولذا نجد الشيخ ابن أبي العز الحنفي يؤكد نفس المعنى برده على الأشاعرة بطريق الاستنكار والتعجب بقوله: «وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة ؟ ومن قال يُرى لا في جهة، فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابرا لعقله أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: يُرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة»[2].

وعلى هذا النهج قرر أو أثبت ابن الزاغوني الرؤية متابعا لأهل السنة وجمهور السلف، فهو يرى أن رؤية الله جائزة بالأبصار؛ لأن الله (سبحانه وتعالى) راء لنفسه، وأن رؤيته واجبة للمؤمنين[3]، وأن تلك الرؤية تكون في جهة، وعيانا، فيرونه ـ سبحانه ـ من فوقهم بجهة من الرائين، وأنه مستو على عرشه. ويقول: « نفي المقابلة في المنظور مبني على نفي الجهة في حقه، ونحن لا نسلم هذا، ونقول إن الباري تعالى موصوف بجهة العلو، وإنه مستو على العرش...» [4]، وإن الرؤية التي أخبر بها الشرع هي رؤية حقيقية بالعينين المبصرتين العاجزتين في هذه الدنيا عن رؤيته، ولكن إذا جاء الوعد أكمل الله قوى الآدميين، وأقدرهم على أن يطيقوا رؤيته سبحانه[5]، وهذا موقف الحنابلة في إثبات العلو والفوقية والاستواء والرؤية، مستوحى من فهم النص على ظاهره، وعلى هذا فَهُمْ لا يواجهون أية مشكلة أو صعوبة في إثبات الرؤية كما واجهت المعتزلة والأشاعرة[6]. لكن قد يلزمهم الآخرون التجسيم.

وابن الزاغوني باعتباره أحد الحنابلة وكمتكلمة الصفاتية قد استدل على إثبات جواز وقوع الرؤية بالدليل العقلي والنقلي معًا، ثم أكد وقوعها عقلاً وشرعا للمؤمنين في الآخرة أو في الجنة بالنصوص الواردة.

---

(1) انظر: بيان تلبيس الجهمية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٣٥٩.

(2) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ابن أبي العز الحنفي، ص: ١٦٠، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وكالة الطباعة والترجمة في الرئاسة العامة لإدارات البحوث، ١٤١٨هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(3) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٥٠٩.

(4) المصدر السابق، ص: ٥١٧.

(5) منهاج السنة النبوية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٢١٨.

(6) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ص: ٣٦٧، ٣٦٨.

أ. أدلة جواز الرؤية:

من هذه الأدلة:

١ـ قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ...﴾سورة الأعراف/١٤٣، فوجه الدلالة كما يقول ابن الزاغوني: « أن موسى (عليه السلام) كان عارفا بالله تعالى، وبما يجوز ... وبما لا يجوز عليه، ولا يجوز أن يكون موسى جهل أن الله تعالى لا يجوز أن يُرى فسأله ما لا يجوز عليه، لم يبق إلا أن ذلك جائز في حقه، فسأله ما هو جائز، ويحقق هذا أنه تعالى لم ينكر عليه ذلك، ولم يعنفه ولا أخبره أنه لا يجوز عليه ذلك»[(١)]. أي فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو طلباً للمحال؛ و موسى نبي الله تعالى، والأنبياء منزهون عن هذا، وبأن الرؤية علقت على استقرار الجبل، وهذا ممكن، وما علق على ممكن فهو ممكن.

فقد ذكر ابن الزاغوني وجهين لتقرير الدلالة بثبوت الرؤية:

أ ـ أن موسى (عليه السلام) لا يصح عليه أن يجهل ما يجوز وما لا يجوز على ربه؛ لأنه نبي مرسل.

ب ـ أن الله علق رؤيته سبحانه على أمر ممكن وهو استقرار الجبل.

٢ ـ « اختلفت الصحابة في حق النبيﷺ هل رأى ربه بعينه أم رأى ربه بقلبه وفؤاده ... وهذا اتفاق منهم على جواز الرؤية عليه؛ لأنه لو لم يجز ذلك لم يجز اختلافهم فيه»[(٢)]، أي أن ما وقع من الخلاف بين الصحابة (رضي الله عنهم) في شأن رؤية النبيﷺ لربه ليلة المعراج بين مثبت وناف لم يكفر بعضهم بعضًا بهذا السبب ولم ينسبه إلى البدعة والضلالة، وهذا دليل على إجماعهم على عدم امتناعها عقلاً في الدنيا، وقد أجمعوا على أنها ستحصل للمؤمنين في الآخرة، ولو كانت ممتنعة لما صح أن يقول أحد من الصحابة بوقوعها، فقول البعض بالوقوع دليل على أنها جائزة قطعًا.

أدلة وقوع الرؤية:

١ـ قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾سورة القيامة/٢٢، ٢٣، فوجه الاستدلال به كما يقول ابن الزاغوني: « ...أنه قرن النظر إليه بالوجوه، وذلك إنما يختص بالرؤية والمشاهدة لا غير»[(٣)]؛ لأن النظر إذا أضيف إلى الوجه، الذي هو محله « فإن الحقيقة والمعتاد الظاهر

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٥١٠.

(2) المصدر السابق، ص: ٥١٣.

(3) المصدر السابق، ص: ٥١٩.

في اللغة أن المراد به الرؤية والإدراك بالمشاهدة، ونقله عن حقيقته إلى مجازه لا يقبل إلا بدليل يوجب ذلك، ولم يوجد»[1]؛ ثم أضيف إلى هذا أن النظر في اللغة العربية له اعتبارات بحسب صلاته وتعديه بنفسه، « فإن عدي بنفسه فمعناه: التوقف والانتظار، كقوله تعالى:﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾سورة الحديد/١٣، وإن عدي بـ"في" فمعناه: التفكر والاعتبار، كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾سورة الأعراف/١٨٥، وإن عدي بـ"إلى" فمعناه: المعاينة بالأبصار، كقوله تعالى:﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾سورة الأنعام/٩٩، فكيف إذا أضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر؟؟»[2].

لقد عرفنا مما سبق أن النظر يرد في اللغة بمعنى الانتظار، والتفكر، والرؤية؛ ذلك حسب وروده لزوما وتعديًا، ولكنه إذا عدي بإلى وأضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر فلا يحتمل إلا الرؤية بالأعين، على حسب هذا التأويل. إلا أن هذا التأويل لا يكفي في إثبات الرؤية التي تعنى المواجهة في مقابل دلائل المعتزلة؛ لأن تأويلات المعتزلة ليست أقل وجاهة من هذا التأويل[3]؛ ولكن هناك ثلة من الأحاديث الصحيحة هي التي تعتبر قرائن خارجية تساعد في إثبات الرؤية، مثل ما رواه البخاري ومسلم بسنده عن جرير بن عبد الله قال:كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة ـ يعني البدر ـ فقال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا، ثم قرأ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾سورة ق/٣٩[4].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ سورة المطففين/١٥. والاستدلال بهذه الآية على إثبات رؤية العباد لربهم يوم القيامة، استدلال بمفهوم المخالفة حيث قال عز وجل عن الكفار:﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾، والحجب المنع، والكلام على حذف مضاف يمكن تقديره رحمة أو رؤية[5]، وتقدير الثاني هو مذهب أهل السنة والجماعة المثبتين للرؤية، وقد روي عن الشافعي أنه قال:«إن في الآية دليلا على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة»[6]، وجمهور المفسرين أن حجب الكفار عن ربهم عدم رؤيتهم له، فإذا حجب أعداءه فلم يروه، تجلى لأوليائه حتى يروه،

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني،ص:٥١٩، ٥٢٠.

(2) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ابن أبي العز الحنفي،ص:١٥٤،١٥٥.

(3) شرح الأصول الخمسة،القاضي عبد الجبار بن أحمد،ص:٢٤٥ ـ ٢٤٨.

(4) صحيح البخاري،كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر،ج١/ص:١١٥، وصحيح مسلم،كتاب المساجد ومواضع الصلاة،باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما،ج١/ص:٤٣٩.

(5) روح المعاني، الألوسي،ج١٥/ص:٢٨٠.

(6) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيم الجوزية،ج٢/ص٦١٦،تحقيق: زائد بن أحمد النشيري،دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع،(ب.ت.)

«فجعل حجابهم عن رؤيته عذابا لهم على كفرهم، فلو كان المؤمنون يشاركونهم في ذلك لما كان لتخصيصهم بذلك فائدة ولا له أثر في التعذيب»[1]. ولكن المعتزلة ترى أن الآية تحتمل أكثر من معنى[2]، ولذا يقول الإمام الطبري: « ولا دلالة في الآية تدلّ على أنه مراد بذلك الحجاب عن معنى منه دون معنى، ولا خبر به عن رسول الله ﷺ قامت حجته، فالصواب أن يقال: هم محجوبون عن رؤيته، وعن كرامته؛ إذ كان الخبر عاما، لا دلالة على خصوصه»[3].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ سورة يونس/٢٦. أما الحسنى فالمراد بها الجنة، وأما الزيادة فروي عن النبي ﷺ :« الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى». وقد روي في الصحاح بأسانيد محققة عن الثقات العدول. روى مسلم بسنده عن صهيب عن النبي ﷺ قال:« إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم ـ عز وجل... ثم تلا هذه الآية ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ سورة يونس/٢٦. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ سورة ق/٣٥، فقد فسر المزيد في هذه الآية بأنه النظر إلى الله تعالى كالآية السابقة، والنسفي على هذا التأويل يقول:«وجاء في غير خبر أن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير، ولكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرًا ظاهرًا، وإلا لكان لم يحتمل صرف ظاهر لم يجيء فيها إليها، وهذا في الحاصل استدلال بإجماع الصحابة (رضوان الله تعالى عليهم أجمين) وشيوع القول بالرؤية فيهم»[4].

ب. الدليل العقلي على جواز الرؤية:

والدليل العقلي عنده هو دليل القيام بالذات، وهو أيضًا مبني على قياس الغائب على الشاهد كما مر سابقًا؛ يقول:«من جهة المعقول قد ثبت أن الباري تعالى ذات قائمة بنفسها حاملة للصفات، وذلك مصحح لرؤيته؛ إذ المصحح لرؤية الذات أن تكون قائمة بنفسها حاملة للصفات، إلا من مانع فنحن ننظر في الموانع، فنقول لا يجوز أن يكون المانع في حقه ثابتًا؛ لأن المانع إما أن توجب الرؤية حَدَثَهُ أو تحديده، أو بُعده المفرط أو قُربه المفرط، وكل ذلك مرتفع، فإن الرؤية لا تجعل القديم محدثًا

---

(1) **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، ص: ٥٢١.

(2) **انظر: الكشاف**، ج٧/ص: ٢٥٤، **تفسير الرازي**، ج٣٠/ص: ٤٠٨، **وتفسير البيضاوي**، ج٥/ص: ٣٨٠.

(3) **الكشاف**، ج٧/ص: ٢٥٤، **تفسير الرازي**، ج٣٠/ص: ٤٠٨، **وتفسير البيضاوي**، ج٥/ص: ٣٨٠.

(4) **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، أبو المعين النسفي، ص: ٥٢٤، ٥٢٥، ،تحقيق وتعليق: أ.د.حسين آتاى، رئاسة الشئون الدينية، ١٩٩٣م، أنقرة ـ تركية.

ولا المحدث قديمًا، ولا توجب فسادًا في الألوهية، وإذا ارتفعت الموانع، ووُجد المصحح وجب أن تكون رؤيته تعالى جائزة»[1]، وتصحيح الرؤية لكل قائم بنفسه حامل للصفات هو مذهب ابن كلاب[2]، وأبي المعين النسفي[3]. وإذا كان دليل الوجود قد يُعترض عليه بأنه يجوّز رؤية كل موجود سواء كان قائما بنفسه أو قائما بغيره، فإن دليل القيام بالذات مبني على أساس استحالة رؤية الأعراض، يقول النسفي: «كان أوائلنا وأوائل المعتزلة سبق منهم الإجماع أن الأعراض مستحيلة الرؤية»[4]، ثم بعد هذا الإجماع اختلفوا في العلة المصححة للرؤية ما هي؟، فذهب أوائل المعتزلة إلى أنها الجسمية، فكل جسم مرئي، وما ليس بجسم فهو مستحيل الرؤية، على هذا فالله ليس بمرئي؛ لأنه ليس بجسم، وذهب أصحاب النسفي ـ أي الماتريدية ـ إلى أن العلة المطلقة للرؤية هي القيام بالذات، فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته، وما لا يكون قائما بالذات فتستحيل رؤيته.

وهؤلاء الذين يجعلون علة الرؤية هي القيام بالذات، يقولون إن الجسم لا يُرَى من حيث كونه جسمًا كما زعمت المعتزلة، وإنما لكونه متركبًا مما هو قائم بالذات وهي الجوهر، وعند رؤية الجسم «يُرى كل جوهر، وإن لم يكن كل جوهر جسمًا؛ لأن الجوهر لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه إلى غيره لما صار مرئيًا بالتركب،... فلما كانت الجواهر عند التركب مرئية دل أنها عند التفرد مرئية ـ أيضاً ـ وهي قائمة بالذات وليست بجسم، فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم، فتتعدى إلى كل قائم بالذات»[5].

وقد يُعترض على هذا الدليل بأننا نرى الألوان وغيرها من الأعراض، وهي لا تقوم بنفسها، كما اعترض فيما سبق على الأشاعرة حين جعلوا المصحح للرؤية الوجود، أننا نسمع الأصوات فهي موجودة ولكننا لا نراها.

ولكن الإمام النسفي يرى أنه لا ينبغي التعويل على هذا الدليل في إثبات الرؤية إلا مع من يرى استحالة رؤية الأعراض، فإن كان ممن يرى أن بعض الأعراض مرئية، فلا ينفع معه هذا الدليل إلا بعد إثبات استحالة إدراك الأعراض بالحواس كلها بدليل عقلي، ولأجل هذا الاعوجاج يرى أن الأصوب في هذه المسألة هو التمسك بدليل السمع، وهو ما كان يراه الشيخ أبو منصور الماتريدي[6].

---

(1) الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص: ٥١٤.

(2) انظر: بيان تلبيس الجهمية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ج١/ص: ٣٥٧.

(3) تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، ص: ٥٢٦.

(4) المصدر السابق، ص: ٥٢٦.

(5) المصدر السابق، ص: ٥٢٩، ٥٣٠.

(6) انظر: المصدر السابق، ص: ٥٢٦، ٥٢٧، و٥٣١.

ويعني هذا أن أبا منصور الماتريدي يجعل الرؤية ثابتة بالسمع، ولا يجب الاشتغال بالدليل العقلي على إثباتها إلا عند المجادلة لا في ابتداء الدليل.

ولكن ابن تيمية قد سلك مسلكًا آخر في تقرير هذا الدليل، فلم يجعل المصحح للرؤية الوجود المجرد؛ لأنه يلزم عليه لوازم فاسدة لا تصلح أن تكون مصححا للرؤية، وإنما جعل المصحح لها أمورا وجودية لا أن كل موجود تصح رؤيته؛ لأنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي، فما كان أحق بالوجود وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته[1]، ويقول مبينًا لهذا: « فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود؛ إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده،وله، وله الكلام التام في جميع الأمور الوجودية المحضة؛ فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود. وحينئذ فيكون الله ـ وله المثل الأعلى ـ أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده»[2].

الرؤية بين الغزالي وابن الزاغوني

لاحظنا فيما مضى أن صفة الرؤية تتميز بخصوصية هي أنها يدور حولها الخلاف بين الإثبات والنفي بلا ترجيح إحدى كفتي الميزان على الأخرى، وسبب ذلك أن الأدلة الواردة فيها ليست قطعية الدلالة[3]؛ إذ يحتاج المثبت للرؤية إلى تأويل الإدراك المنتفي بنص الآية، كما يحتاج النافي إلى تأويل

---

(1) **مجموع الفتاوى**،تقي الدين أحمد بن تيمية،ج٦/ص:١٣٦.

(2) **بيان تلبيس الجهمية**،تقي الدين أحمد بن تيمية،ج١/ص:٣٥٨.

(3) في ضوء هذا يقول محمد رشيد رضا :«إن الآيات القرآنية فيها ليست نصوصا قطعية الدلالة في الإثبات وحده ولا في النفي وحده، وإلا لما وقع الخلاف فيها ألبتة، وقد وقع هذا الخلاف فيها بين قليل من السلف، وكثير من الخلف، ففهم عائشة لآية الأنعام ومجاهد لآية القيامة مخالف لرأي جمهور أهل السنة ـ فعلم أنها غير قطعية الدلالة بحيث لا يحتمل إلا أحد الوجهين؛ فهي إذن ظنية، والترجيح فيها بين ما ظاهره الإثبات وما ظاهره النفي محل الاجتهاد، ولا شك في أن كلا من المثبتين والنفاة يعتقد صحة ترجيحه نظرا واستدلالا، أو اتباعا وتقليدا. فالمسألة بينهما مشتركة الإلزام، فلا وجه لطعن أحد منهما في دين الآخر، ولا في علمه بها».

ويقول قبل هذا: «فإن قيل: إن كلا من مثبتي رؤية الرب ـ تعالى ـ في الآخرة ونفاتها قد ادعى بعضهم أن النصوص التي يستدل بها على مذهبه قطعية، حتى إن النافي جعل نصوص الإثبات دالة على النفي، والمثبت جعل نصوص النفي دالة على الإثبات، كقول بعض النفاة إن قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ سورة القيامة/٢٣، يفيد الحصر بتقديم الجار والمجرور على المتعلق أي تنظر إلى ربها وحده دون سواه، كقوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ سورة الشورى/٥٣، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ سورة النجم/٤٢، أي: لا إلى سواه، ولما كان عدم نظرهم إلى غير ربها ممنوع عقلا ونقلا وجب حمل النظر على معناه الآخر وهو الانتظار، بمعنى أنها لا تنتظر الخير من غيره... ويقابل هذا من بعض أهل الإثبات الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سورة/١٠٣، على رؤيته ـ تعالى ـ من حيث إن الإدراك معناه الإحاطة، وإدراك الأبصار إنما إحاطتها بالمرئي، فنفي الإدراك يستلزم إثبات رؤية الإدراك فيها، فكأنه قال: لا تدركه الأبصار التي تراه، وهو يدرك الأبصار التي يراها، ويحيط بها. ونظيره قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ سورة طه/١١٠، أي: هو يحيط بهم علما؛ لأنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ سورة البروج/٢٠، وهم لا يحيطون به علما؛ لأن إحاطة المحاط به بالمحيط محال، وهو يستلزم إثبات أصل العلم به لا نفيه، كآية نفي إدراك الأبصار،

آيات وأحاديث الرؤية؛ ولذا وقد يبدو أن تأويلات النافين ليست أقل وجاهة من تأويلات المثبتين، فمبلغ النافين كان التنزيه لله تعالى عن كل صفات المحدثين، إلا أن هذا إن كان قريبًا إلى منطق العقل، فإنهم بنوه على أساس قياس الغائب على الشاهد الذي هي نقطة الضعف عندهم، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، كما أن المثبتين يرون أنه لا سبيل إلى اليقين في المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها.

في ضوء هذا نلاحظ أن الغزالي قد حاول التوفيق بين نفي لوازم الجسمية وإثبات الرؤية، الذي قد يعني أنه يتفق مع ابن الزاغوني في إثبات الرؤية عموماً، ولكنه يختلف معه في كيفية الرؤية على التفصيل، وهذا راجع إلى اختلاف وجهة نظرهما في إثبات الجهة؛ إذ ينفي الغزالي أن يكون الله تعالى في جهة؛ لأن ذلك تحديد لذاته تعالى وهو منزه عنه، ويثبتها ابن الزاغوني احترازًا من التعطيل وتمسكًا بظاهر النص، ولذا لم تواجهه أية مشكلة في قضية الرؤية مثلما واجه الغزالي، إذ يرى - أي ابن الزاغوني - أن رؤية الله جائزة بالأبصار، وأنها تكون من الفوق بجهة من الرائين، ولكن يخالفه الغزالي في هذا الرأي ويرفضه تماماً ويعتبره مذهب الحشوية المشبهة، ويرى أنه ليس من الضروري أن يكون الشيء المرئي في جهة معينة مقابلة للعين، وأن العين التي هي المحل والآلة للرؤية لا تراد لذاتها، فإنما الرؤية نوع من الإدراك، هو كمال ومزيد كشف بالنسبة إلى التخيل.

ويتبين بالنظر الدقيق أن الخلاف بين الشيخين حقيقي، وإن بدا في الوهلة الأولى أنهما يتفقان على إثبات الرؤية، وذلك أن الغزالي يرى أنه لو أُجْرِيَت تلك الصوص المتعلقة بالرؤية على ظاهرها فإنها لا تؤدي إلى المحال؛ لأن الرؤية نوع كشف وعلم، فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة، جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة، وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم، جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة[1]. وإذا ما تأملنا هذا من ناحية المنهج نرى التزام كل منهما بالمنهج الذي رسمه لنفسه في هذه القضية، علمًا أنه لم يكن أي منهما سلم من نقوض ومعارضات، وذلك أن دلالة النصوص المتعلقة بالرؤية دلالة ظنية لاحتمالها تأويلات؛ ولذلك نرى صوابا ما قاله محمد الطاهر بن عاشور: «ويحسن أن نفوض كيفيتها إلى علم الله تعالى كغيرها من المتشابه الراجع إلى شؤون الخالق تعالى. وهذا معنى قول سلفنا: إنها رؤية بلا كيف، وهي كلمة حق جامعة، وإن اشمأز منها المعتزلة»[2].

وكل منها جار على قاعدة معروفة في اللغة، وهي أن نفي المقيد يقصد به إلى القيد، وأن نفي وصف خاص لمعنى عام يستلزم إثبات ذلك العام، كقولك: فلان لا يشبع - فإنه إثبات للأكل ونفي للشبع». تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج٩/ص١٣٨، وج٩/ص: ١٣٦.

[1] إحياء علوم الدين أبو حامد الغزالي، ج١/ص: ١٨٧.

[2] التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ج٢٩/ص: ٣٥٥.

الخاتمة ونتائج الدراسة

وفي ختام هذه الرحلة مع الشيخين الجليلين الغزالي وابن الزاغوني في دراسة التأويل الكلامي حسب وجهة نظريهما، أُجمل أهم النتائج التي توصل إليها البحث بما يأتي:

١ ـ لقد حاول البحث إثبات أن للتأويل جذورا منذ العهد الأول من تاريخ الإسلام، وأنه قد استُخدم في مناقشة قضايا وحسم مشكلات عقدية كانت في بادئ الأمر مشاكل سياسية وسرعان ما انتقلت إلى الجانب العقدي، وذلك على أيدي الخوارج والشيعة باعتبارهما حزبين سياسيين، ثم على أيدي المعتزلة وغيرهم فيما بعد باعتبارهم فرقا دينية.

٢ ـ نبع التأويل من طبيعة اللسان العربي، فهو ضرورة لغوية فرضتها طبيعة اللغة، ويتجلى استعماله بوضوح في آيات القرآن الكريم؛ لأنه حمال أوجه؛ ولذا تناول البحث معاني التأويل في اللغة ونصوص الشرع، فوجد أن هذه المعاني اللغوية يمكن إرجاعها إلى معنيين، هما: "الرجوع، والبيان"، وأن الرجوع في أكثر استعماله يكون في الأمور المحسوسة التي تتبعها الحركة الجسمية، على حين أن البيان يكون في المعاني التي تتبعها الحركة الذهنية، وأما في نصوص الشرع فكانت خلاصة القول هي: أن التأويل في المصطلح القرآني لا يكون غالبا إلاّ لما فيه غموض يفتقر إلى التفسير؛ فالتأويل القرآني يعني التفسير، ولكن لما فيه غموض.

٣ ـ وكان أيضًا من أهم دوافع التأويل هو اشتمال القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة، فقد اعتُبر المحكم أصلاً؛ لأن العقل قد قطع بإثبات معانيه، والمتشابه فرعًا؛ لأن ظاهره لا يستقيم مع تلك المحكمات التي قطع بها العقل، فإذن لا بد من رد المتشابهات إليها. ثم إن المتشابه على ضربين: ضرب اختص الله تعالى بعلمه وهو يسمى "متشابها حقيقيا"، وضرب يعلمه الراسخون في العلم فيسمى "متشابها نسبيا".

٤ ـ كما تمخض البحث أيضًا عن أن التأويل بمعناه الاصطلاحي الذي هو "**صرف اللفظ عن ظاهره...**" ظهر في عصور متأخرة؛ أي بعد عصر السلف المتقدمين، فلم يظهر باعتباره مصطلحا إلا متأخرا لدى الفلاسفة والفرق الكلامية وعلماء الأصول والصوفية، وأن هذا لا يعني أن هنالك علاقة ضرورية بين نشأة الفكرة وبين ظهور المصطلح الدال عليها بين أهل العلم، وقد تنشأ الفكرة وتأخذ دورها في العمل من قبل أن يُخترع لها مصطلح يدل عليها، وقد تتأخر، وهذا شأن التأويل. وعندما نتتبع استعمالات لفظ التأويل، نجد أنه قد اسْتُعمل بهذا المعنى تطبيقيا منذ القرن الأول الهجري، وعلى أيدي بعض الصحابة أنفسهم.

٥ ـ وكان من أهم ما توصل إليه البحث أيضًا: استجلاء حضور الاستدلال العقلي بجانب النقلي عند الإمام أحمد بن حنبل؛ أي مدى تحقق الوسطية بين النقل والعقل عنده، حيث اعتبر القرآن والسنة هما المصدر الأساسي الذي يُستمد منه تصور العقيدة، والذي يعتمد في الرد والإثبات على

الاستدلال بالنصوص الصحيحة ونقض تلك الآراء المخالفة للعقيدة الصحيحة، فلم يحصر الحجية في الجانب السمعي، بل تجاوز الاستدلال النصي إلى الاستدلال العقلي، بحيث اعتمد على الأدلة النقلية في صياغة وجوه الاستدلال العقلي، وجعل النص هو المستند والمرجعية الأساسية للدليل العقلي، كما استعان بالعقل أيضًا للوقوف على مضامين النص ومعانيه. وكذلك أبو الحسن الأشعري التزم بهذا الموقف السلفي في عمومه، فإن نصوص الشرع عنده هي الأصل والأساس لأنها تمثل روح الشرع؛ أي إعطاء الأولوية للأدلة النقلية، وإبقاء النص على ظاهره، ولا نزيله عنه إلا لحجة، وذلك مع مراعاة أصول اللغة، إلا أنه يرى ـ أي الأشعري ـ استحسان الخوض في علم الكلام وتأييد ما كان عليه النبي وأصحابه بالأدلة العقلية.

٦ ـ كما تناول البحث شخصية كل من الغزالي وابن الزاغوني وثقافتهما، وكان من الملاحظ على الغزالي ـ مع بلوغه درجة رفيعة في الأصلين والفقه ـ قلة اهتمامه بالحديث حتى مراحل متأخرة من حياته، في حين نجد لدى ابن الزاغوني اهتماما بالسند ورواية الحديث، وأعانه على ذلك أن أباه وأخاه وبعض أقاربه كانوا من المشايخ والعلماء المحدّثين، إلا أن الغزالي امتاز بعبقريته وسعة اطلاعه على المذاهب والفرق المختلفة، ولذلك ترك لنا أعظم مذهب نقدي للآراء والمذاهب المناوئة للإسلام ولأهل السنة.

٧ ـ المقارنة بين الغزالي وابن الزاغوني أظهرت أنهما في عموميات المنهج، والتي تتمثل فيما يلي:

١ ـ قبول التأويل في عمومه.

٢ ـ ضرورة الأخذ بالظاهر عند عدم الحاجة إلى التأويل.

٣ ـ الأخذ بالتأويل عند الحاجة إليه.

وعند التطبيق وسع الغزالي فيما يمكن أن يكون داعيا إلى التأويل وضيق ابن الغزالي هذا، ومن هنا اختلفت آراؤهما.

٨ ـ اتفق الشيخان على ظنية نتيجة التأويل، وأن القول به هو القول في الله تعالى وصفاته بالظن، وذلك غير جائز، فربما أوّلنا الآية على غير مراد الله تعالى، بيد أن الغزالي يرى أن هذا فيما إذا كانت نتيجة التأويل مترددة بين أكثر من معنيين جائزين، وإلا إذا كانت بين معنيين أحدهما جائز والآخر محال فيجب القطع بالجائز ونفي المحال.

٩ ـ جاء منهج التأويل عند الشيخين في ضوء قواعد ثابتة ملتزما بأصول وقواعد اللغة العربية وما جاء على لسان العرب، من ثم كان التأويل عندهما صحيحا تمشيا مع دعوة الإسلام بضرورة النظر

العقلي والاجتهاد والبعد عن التقليد. ومع أهمية التأويل عند الغزالي، إلا أنه حذر كثيرًا من الخوض بدون حذر، فيه وأبقى ذلك للضرورة.

١٠ ـ التأويل التفصيلي هو السمة الغالبة على الغزالي في مؤلفاته الأولى، بينما كان التأويل الإجمالي هو الغالب في أخرياتها، وعلى حين غلب النوع الأول عند ابن الزاغوني في الصفات الخبرية الفعلية، فقد التزم في الصفات الخبرية الذاتية بالاتجاه الثاني.

جريدة المصادر و المراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: كتب التفسير وعلومه

١. **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، المدينة المنورة ـ المملكة العربية السعودية.

٢. **أصول التفسير وقواعده**، خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.

٣. **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤، القاهرة ـ مصر.

٤. **التأثير المسيحي في تفسير القرآن دراسة تحليلية مقارنة**، د. مصطفى بوهندي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، بيروت ـ لبنان.

٥. **تأويل مشكل القرآن**، محمد بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م، بيروت ـ لبنان.

٦. **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، تونس.

٧. **تفسير البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، بيروت ـ لبنان.

٨. **تفسير الراغب الأصفهاني ومقدمته**، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب ـ جامعة طنطا، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩م، طنطا ـ مصر.

٩. **تفسير الصافي**، المولي محسن الفيض الكاشاني، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، قم ـ ايران.

١٠. **تفسير العياشي**، محمد بن المسعود العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران ـ إيران، (ب.ت).

١١. **تفسير القرآن الحكيم "الشهير بتفسير المنار"**، محمد رشيد بن علي رضا، دار المنار، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ ـ مصر.

١٢. **تفسير القرآن العظيم**، أبو الفداء ابن كثير، تحقيق: مجموعة من المحققين، الطبعة الأولى، مؤسسة القرطبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، جيزة ـ مصر.

١٣. **تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي**، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، قم ـ ايران.

١٤. **التفسير القيم**، ابن القيم، ص: ٤٩٥، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (ب، ت).

١٥. **التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، لبنان ـ بيروت.**

١٦. **تفسير نور الثقلين**، الشيخ الحويري، تحقيق وتعليق: السيد الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ، قم ـ ايران.

١٧. **التفسير والمفسرون**، د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٠م، القاهرة ـ مصر.

١٨. **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، للرماني والخطابي والجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، الطبعة الثالث، القاهرة ـ مصر، (ب، ت).

١٩. **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة ـ مصر، (ب . ت).

٢٠. **الجامع لأحكام القرآن**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الطبعة: ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

٢١. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، عبد الرحمن الثعالبي المالكي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧، بيروت ـ لبنان.

٢٢. **جواهر القرآن**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠، بيروت ـ لبنان.

٢٣. **حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي**، المطبعة العثمانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، استانبول ـ تركيا.

٢٤. **الدر المنثور في التأويل بالمأثور**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، القاهرة ـ مصر.

٢٥. **دراسات ومباحث في تاريخ التفسير ومناهج المفسرين**، د. حسن يونس عبيدو، مركز الكتاب للنشر، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، مدينة نصر ـ مصر.

٢٦. **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د.محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - دمشق - سورية.

٢٧. **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، القاهرة - مصر.

٢٨. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، شهاب الدين محمود الآلوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، بيروت - لبنان.

٢٩. **زاد المسير في علم التفسير**، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: مجموعة من المحققين، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، بيروت - لبنان.

٣٠. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، القاهرة - مصر.

٣١. **الفروق اللغوية وأثرها في القرآن الكريم**، د.محمد بن عبد الرحمن بن صالح الشايع، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٣٢. **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، الطبعة الثانية والثلاثون، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، القاهرة - مصر.

٣٣. **قانون التأويل**، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، دراسة وتحقيق: محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدّة - المملكة العربية السعودية، (ب، ت).

٣٤. **الكشاف**، أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ومجموعة من المحققين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٣٥. **لطائف الإشارات**، عبد الكريم بن هوازن القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهرة - مصر، (ب، ت).

٣٦. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، بيروت - لبنان.

٣٧. **مذاهب التفسير الإسلام**، اجناس جولدتسيهر، ترجمة: د.عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، القاهرة - مصر.

٣٨. **معالم التنزيل**، البغوي، ج١/ص: ٤٦، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٣٩. **معاني القرآن الكريم**، أبو جعفر النحاس، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى - معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.

٤٠. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، القاهرة - مصر.

٤١. **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهاني، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى البَاز، مكتبة نزار مصطفى البَاز، مكة المكرمة - الرياض، المملكة العربية السعودية، (ب.ت).

٤٢. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: فوّاز أحمد زمُرلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، بيروت - لبنان.

ثالثا: كتب الحديث وعلومه

٤٣. **بحار الأنوار**، العلامة الجلسي، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، بيروت - لبنان.

٤٤. **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.

٤٥. **دلائل الامامة**، محمد بن جرير الطبري (الشيعي)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، قم - ايران.

٤٦. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٤٧. **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني، كتاب السنة، باب القدر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، (ب.ت).

٤٨. **سنن البيهقي الكبرى**، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، بيروت - لبنان.

٤٩. **سنن النسائي الكبرى**، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، بيروت - لبنان.

٥٠. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك وبهامشه سنن أبي داود**، محمد بن عبد الباقي بن

يوسف الزرقاني، طبع بالمطبعة الخيرية، (ب . ت).

٥١. **شرح السنة**، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، بيروت - لبنان.

٥٢. **شرح صحيح البخارى**، ابن بطال، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٥٣. **شرح مشكل الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٤٩٤ م، بيروت - لبنان.

٥٤. **شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر**، على بن سلطان محمد القاري الهروي، المعروف "بملا على القاري" تحقيق: الشيخ عبد الفتح أبو غدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم، بيروت - لبنان، (ب.ت).

٥٥. **شعب الإيمان**، عمر بن عبد الرحمن البيهقي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، بيروت - لبنان.

٥٦. **الصحيح البخاري**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، بيروت - لبنان.

٥٧. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بدر الدين العيني الحنفي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، بيروت - لبنان.

٥٨. **غريب الحديث**، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: د.عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٥٩. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومجموعة من المحققين، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، بيروت - لبنان.

٦٠. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تمحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، المكتب الاسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، بيروت، لبنان.

٦١. **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، ابن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٦٢. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، القاهرة - مصر.

٦٣. **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، علي بن (سلطان) محمد القاري، تحقيق: الشيخ جمال

عيتاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان.

٦٤. **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله الحاكم، مع تعليقات الذهبي في التلخيص، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، لبنان ـ بيروت.

٦٥. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠١م، بيروت ـ لبنان.

٦٦. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، بيروت ـ لبنان.

٦٧. **مشكل الحديث وبيانه**، أبو بكر ابن فورك، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠٣م، دمشق ـ سورية.

٦٨. **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م، القاهرة ـ مصر.

٦٩. **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، الحافظ أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: أبو أشرف بن عبد المقصود، مكتبة طبرية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

٧٠. **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، أبو زكريا يحيى النووي، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، القاهرة ـ مصر.

٧١. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان.

رابعا: كتب الكلام والفلسفة

٧٢. **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت. (ب.ت).

٧٣. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م، القاهرة ـ مصر.

٧٤. **الاتجاه العقلي في التفسير**، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، دار البيضاء ـ المغرب.

٧٥. **اجتماع الجيوش الإسلامية**، محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، دراسة وتحقيق: د.عواد عبد الله المعتق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٧٦. **الأربعين في أصول الدين**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله الحميد عرواني ومحمد بشير الشقفة، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دمشق - سورية.

٧٧. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: د.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، القاهرة - مصر.

٧٨. **أساس التقديس**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، القاهرة - مصر.

٧٩. **الاستقامة**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٨٠. **الأسماء والصفات**، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، جدة - المملكة العربية السعودية.

٨١. **أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة**، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، دار الأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، بيروت - لبنان.

٨٢. **الاعتصام للشاطبي**، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، القاهرة - مصر، (ب.ت).

٨٣. **اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل**، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، تحقيق: أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، لبنان - بيروت.

٨٤. **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي، تقديم وتعليق: د.موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، دمشق - سورية.

٨٥. **الإكليل في المتشابه والتأويل**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية - مصر، (ب .ت).

٨٦. **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، دار الفكر، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، بيروت - لبنان.

٨٧. **أمالي المرتضى، ويسمى: (غرر الفوائد في التفسير والحديث والأدب)**، السيد الشريف المرتضى، تحقيق: الشيخ محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، القاهرة - مصر.

٨٨. **الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل**، د: محمد السيد الجليند، الهيئة العامة لشئون المطابع الإسلامية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، القاهرة - مصر.

٨٩. **الآمدي وآراؤه الكلامية**، أ.د. حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، القاهرة - مصر.

٩٠. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، القاضي أبو بكر ابن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، القاهرة - مصر.

٩١. **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، بدر الدين ابن جماعة، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار اقرأ للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، سورية - دمشق.

٩٢. **الإيضاح في أصول الدين**، أبو الحسن ابن الزاغوني، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٩٣. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.

٩٤. **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، جمال الدين القاسمي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٨م، بيروت - لبنان.

٩٥. **تاريخ الفلسفة العربية**، حنا الفاخوري، خليل الجر، دار الجيل، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، بيروت - لبنان.

٩٦. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، دي بور، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، القاهرة - مصر، (ب.ت).

٩٧. **تايخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، أ.د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، سنة: ١٩٩٦، الإسكندرية - مصر.

٩٨. **التبصر في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر عماد الدين**

الإسفرايني، ص: ٩٧ ـ ٩٩، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان.

٩٩. **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، أبو المعين النسفي، تحقيق وتعليق: أ.د. حسين آتاى، رئاسة الشئون الدينية، ١٩٩٣م، أنقرة ـ تركية.

١٠٠. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٤٠هـ، بيروت ـ لبنان.

١٠١. **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ومحمد عبده، إعداد وتقديم: سيدهادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، القاهرة ـ مصر.

١٠٢. **تفسير سورة الإخلاص**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تقديم: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة ـ مصر، (ب.ت).

١٠٣. **تقريب التدمرية**، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، الدمام ـ المملكة العربية السعودية.

١٠٤. **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة**، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق: د. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٨م، القاهرة ـ مصر.

١٠٥. **التمهيد لتاريخ الفلسفة**، مصطفى عبد الرازق، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة ـ مصر، (ب، ت).

١٠٦. **التمهيد**، أبو بكر محمد الطيب بن الباقلاني، تحقيق، الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧، بيروت ـ لبنان.

١٠٧. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين محمد الملطي، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، القاهرة ـ مصر.

١٠٨. **تهذيب شرح السنوسيَّة (أمُّ البَرَاهِيْن)**، سعيد عبد اللطيف فودة، دار الرازي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، عمان ـ الأردن.

١٠٩. **الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، محمد بن محمد أبي بكر السعدي، تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، القاهرة ـ مصر.

١١٠. **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم

الجوزية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، (ب.ت).

١١١. **حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، الباجوري ابراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، تحقيق: علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، القاهرة - مصر.

١١٢. **الحقيقة في نظر الغزالي**، د. سليمان دنيا، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١١٣. **خلاصة علم الكلام**، د. عبد الهادي الفضلي، دار المؤرخ العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، بيروت - لبنان.

١١٤. **الخوارج والمرجئة**، الدكتور إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، القاهرة - مصر.

١١٥. **درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١١٦. **دفع شبه التشبيه**، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١١٧. **رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها**، د. أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.

١١٨. **الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبو عبد الله السلفي الداني بن منير آل زهوري، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان. (ب.ت).

١١٩. **الرد على الجهمية والزنادقة**، أحمد بن حنبل، ص: ١٣٥، ١٣٦، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٢٠. **الرسالة التدمرية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، ١٣٢١هـ - ٢٠٠٠م، الرياض - المكلة العربية السعودية.

١٢١. **رسالة التوحيد**، محمد عبده، تحقيق: د. محمد عماره، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٣١٤هـ - ١٩٩٤م، بيروت - لبنان.

١٢٢. **الروضة الندية في شرح العقيدة الواسطية**، زيد بن عبد العزيز آل الفياض، دار الوطن، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

١٢٣. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، د.محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، دمشق ـ سورية.

١٢٤. **الشامل في أصول الدين**، أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: د.علي سامي النشار وفيصل بدير عُون وسُهير محمد مختار، منشأة المعارف، ١٩٦٩م، الإسكندرية ـ مصر.

١٢٥. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، تحقيق: د.أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

١٢٦. **شرح أصول السنة للإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، مكتبة دار المسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

١٢٧. **شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق: د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م ـ بالقاهرة ـ مصر.**

١٢٨. **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وكالة الطباعة والترجمة في الرئاسة العامة لإدارات البحوث، ١٤١٨هـ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

١٢٩. **شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، محمد خليل هراس، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ، الخبر ـ المملكة العربية السعودية.

١٣٠. **شرح حديث النزول**، تقي الدين أحمد بن تيمية، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، بيروت، لبنان.

١٣١. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م بيروت ـ لبنان.

١٣٢. **الصفدية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، القاهرة ـ مصر.

١٣٣. **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، د.سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الكلمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، هولندا.

١٣٤. **العرش**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دراسة وتحقيق: د.محمد بن خليفة التميمي، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، الرياض - العربية السعودية.

١٣٥. **العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية**، أحمد بن آل بوطامي البنعلي، دار الكتب القطرية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، الدوحة - قطر.

١٣٦. **العقيدة النظامية في أركان الإسلام**، أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، القاهرة - مصر.

١٣٧. **العقيدة والشريعة في الإسلام**، أجناس جولد تسيهر، ترجمة: د.محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م، القاهرة - مصر.

١٣٨. **العلو للعلي الغفار**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٣٩. **الفتوى الحموية الكبرى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د.حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٤٠. **فجر الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (ب، ت).

١٤١. **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، محمد صالح الزركان، دار الفكر، القاهرة - مصر، (ب، ت).

١٤٢. **الفرق بين الفرق**، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، بيروت - لبنان.

١٤٣. **فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان**، سلامة القضاعي العزامي الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (ب.ت).

١٤٤. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق: د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، بيروت - لبنان.

١٤٥. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد ابن حزم الظاهري، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م، بيروت - لبنان.

١٤٦. **فضائح الباطنية**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣هـ - القاهرة - مصر.

١٤٧. **الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب**، عبد المعطي محمد بيومي، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٢٩٣هـ - ١٩٧٣م، القاهرة - مصر.

١٤٨. **فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين**، د.ألبير نصري نادر، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية - مصر، (ب.ت).

١٤٩. **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، د.إبراهيم مدكور، دار المعارف، القاهرة - مصر، (ب، ت).

١٥٠. **في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**، د.أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، بيروت - لبنان.

١٥١. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، أبو حامد الغزالي، تحقيق ودراسة سيمائية: د.حُكَةُ مصطفى، طبع وتوزيع دار النشر الغربية، ١٩٨٣م، دار البيضاء - المملكة المغربية.

١٥٢. **قانون التأويل**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ١٣٤٩هـ - ١٩٤٠م.

١٥٣. **قضية الألوهية بين الدين والفلسفة مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية**، د.محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، القاهرة - مصر.

١٥٤. **الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية**، سعيد عبد اللطيف فوده، دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، عمان - الأردن.

١٥٥. **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية "القصيدة النونية"**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن العريفي ومجموعة من المحققين، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية.

١٥٦. **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، د.محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، الطبعة الثامنة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دمشق - سورية.

١٥٧. **لمحات من الفكر الكلامي**، د.حسن الشافعي، سنة: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، (ب.ط).

١٥٨. لوامع الأنوار البهية و سواطع الاسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، مؤسسة الخافقين، الطبعة الثاني، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، دمشق - سورية.

١٥٩. **مؤلفات الغزالي**، د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، الكويت.

١٦٠. **المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، د.عبد العظيم إبراهيم محمد

المطعني، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، القاهرة - مصر.

١٦١. **المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع**، د.عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١٦٢. **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، (ب.ط).

١٦٣. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١٦٤. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ابن قيم الجوزية، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، القاهرة - مصر.

١٦٥. **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، د.حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، القاهرة - مصر.

١٦٦. **مسائل التوحيد عند الشيعة الاثنا عشرية دراسة مقارنة**، د: مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي الحسني، ص٣٩٩، طباعة المكتبة القدوسية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، لاهور - باكستان.

١٦٧. **المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين مسائل من أصول الديانات**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، تحقيق: شعُود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٦٨. **مصباح الأنس بين المعقول والمشهود**، محمد بن حمزة الفناري، تحيق: محمد خواجوي، ايران مصور، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، طهران - ايران.

١٦٩. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، لبنان - بيروت.

١٧٠. **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها**، عواد بن عبد الله المُعتِق، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٧١. **المعتمد في أصول الدين**، أبو يعلى الحنبلي، تحقيق: د.وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت - لبنان، (ب،ت).

١٧٢. **معيار العلم في فنّ المنطق**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب

العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، بيروت - لبنان.

١٧٣. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م، القاهرة - مصر.

١٧٤. **مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للانحراف**، د.محمد سالم أبو عاصي، دار البصائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، القاهرة - مصر.

١٧٥. **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تقديم وتحقيق وتعليق: د.فوقية حسين محمود، دار الأنصار، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٧م، القاهرة - مصر.

١٧٦. **تهافت الفلاسفة**، أبو حامد الغزالي، تحقيق وتقديم: د.سليمان دنيا، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة - مصر (ب.ت).

١٧٧. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١٧٨. **الملل والنحل**، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: د.ألبير نصري نادر، دار المشرق، ١٩٧٠م، بيروت - لبنان.

١٧٩. **الملل والنحل**، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، بيروت - لبنان.

١٨٠. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م، القاهرة - مصر.

١٨١. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق: د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بيروت - لبنان.

١٨٢. **المنقذ من الضلال** ضمن مجموعة رسائل أبي حامد الغزالي، دار الفكر، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، بيروت - لبنان.

١٨٣. **منهاج السنة النبوية**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الجيزة - مصر.

١٨٤. **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة، ١٤٣٧هـ - ٢٠٠٧م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٨٥. **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، د.محمود حمدي زقزوق، دار المعارف، (ب.ت).

١٨٦. **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٨٧. **النبوات**، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د.عبد العزيز بن صالح الطويان، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

١٨٨. **نشأة الأشعرية وتطورها**، د.جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، بيروت - لبنان، (ب.ت).

١٨٩. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، د.علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة التاسعة، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١٩٠. **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**، د.محمد السيد الجليند، ص: ١٩١، مطبعة التقدم، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، القاهرة - مصر.

١٩١. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أحمد فريد المزيجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، بيروت - لبنان.

١٩٢. **نهاية المبتدئين في أصول الدين**، أحمد بن حمدان بن شبيب الحرابي الحنبلي، تحقيق: ناصر ابن سعود بن عبد الله السلامة، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ - ٢٠٠٤م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

خامسا: كتب التصوف

١٩٣. **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، عبد الله بن محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، بيروت - لبنان.

١٩٤. **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، السيد محمد بن محمد الحسيني المرتضى الزبيدي، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، بيروت - لبنان.

١٩٥. **إحياء علوم الدين وبهامشه تخريج الأحاديث**، أبو حامد الغزالي/ أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار الشعب، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١٩٦. **مشكاة الأنوار**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، (ب.ت).

١٩٧. **ميزان العمل**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م، القاهرة - مصر.

سادسا: كتب الفقه وأصوله

١٩٨. **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار

الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان. (ب.ت).

١٩٩. **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين علي بن محمد الآمدي، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

٢٠٠. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

٢٠١. **أصول السرخسي**، محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ ـ١٩٩٣ م، بيروت ـ لبنان.

٢٠٢. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٠٣. **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، بيروت ـ لبنان.

٢٠٤. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، الكويت.

٢٠٥. **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د.عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، قطر.

٢٠٦. **التصور اللُّغوي عند علماء أصول الفقه**، د.السيد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦، الإسكندرية ـ مصر، (ب ـ ط).

٢٠٧. **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (ب، ط، ت).

٢٠٨. **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، دراسة وتحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (ب، ت).

٢٠٩. **العُدة في أصول الفقه**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، تحقيق: د.أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، (د.ط).

٢١٠. **الفقيه والمتفقه**، أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف

العـزازي، دار ابـن الجوزي، الطبعـة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الريـاض - المملكـة العربيـة السعودية.

٢١١. **المحصول في علم الأصول**، فخر الدين محمد بـن عمـر الرازي، تحقيـق: د. طـه جـابر فيـاض العلواني، مؤسسة الرسالة، (ب.ت).

٢١٢. **المستصفى من علم الأصول**، أبـو حامـد الغزالي، تحقيـق: محمـد عبـد السلام عبـد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، بيروت - لبنان.

٢١٣. **المسودة في أصول الفقه**، أبو البركات عبد السلام وأبو المحاسن عبد الحليم وتقي الـدين أحمـد ابـن عبـد الحلـيم آل تيميـة، تحقيق: محمـد محيـي الـدين عبـد الحميد، المـدني، القاهرة - مصر، (ب.ت).

٢١٤. **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد الكـريم كـاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، لبنان - بيروت.

٢١٥. **شرح أصول الكافي**، مولي محمد صالح المازندراني، تحقيق مـع تعليقـات: المـيرزا أبـو الحـسن الشعراني والسيد علي عاشور، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، دار إحياء الـتراث العربـي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

سابعا: كتب اللغة والمعاجم

٢١٦. **أسرار البلاغة**، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمـد الـشاكر، دار المـدني، جـدة، المملكة العربية السعودية، (ب.ت).

٢١٧. **الاشتقاق**، أبـو بكـر محمـد بـن الحـسن بـن دريـد، تحقيق: عبـد الـسلام محمـد هـارون، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، بيروت - لبنان.

٢١٨. **البلاغة الواضحة**، علي الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، ١٩٩٩م، القاهرة - مصر.

٢١٩. **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، الكويت.

٢٢٠. **تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنـا النحـوي**، د. مـصطفى الـسعدني، مكتبة العـارف، ١٩٩٢، الإسكندرية - مصر.

٢٢١. **تهذيب اللغة**، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: إبـراهيم الإبيـاري، دار الكاتـب العربي، ١٩٦٧م، القاهرة - مصر.

٢٢٢. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بـن الحـسن بـن دريـد الأزدي البـصري، تعليق ووضـع الهـوامش والفهـارس: إبـراهيم شمـس الـدين، دار الكتـب العلمية، الطبعـة الأولى، ١٤٢٦ هـ -

٢٠٠٥م، بيروت ـ لبنان.

٢٢٣. **الصحاح في اللغة**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م، لبنان ـ بيروت.

٢٢٤. **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥ م، بيروت ـ لبنان.

٢٢٥. **الكامل**، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: د.محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان.

٢٢٦. **كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.**

٢٢٧. **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن منظور "الإفريقي المصري"، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، لبنان ـ بيروت.

٢٢٨. **المحيط في اللغة**، كافي الكفاة الصاحب إسماعيل بن عباد، تحقيق: الشيخ حسن آل ياسين، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م.

٢٢٩. **مختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر الرازي، المطبعة الكلية، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ، القاهرة ـ مصر.

٢٣٠. **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان.

ثامنا: كتب التراجم والتاريخ

٢٣١. **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م، بيروت ـ لبنان.

٢٣٢. **إكمال الإكمال (تكملة لكتاب الإكمال لابن ماكولا)**، محمد بن عبد الغني بن نقطة، تحقيق: د.عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية.

٢٣٣. **البدء والتاريخ**، المطهر بن طاهر المقدسي، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد ـ مصر، (ب، ت).

٢٣٤. **البداية والنهاية**، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، جيزة ـ مصر.

٢٣٥. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، د.حسن إبراهيم حسن، دار الجيل ومكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، بيروت - لبنان.

٢٣٦. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، لبنان - بيروت.

٢٣٧. **التاريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، تحقيق: هاشم الندوي ومجموعة من المحققين، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكّن، الهند، (ب.ت).

٢٣٨. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد و تاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة - مصر، (ب. ت).

٢٣٩. **تاريخ بغداد وذيله والمستفاد**، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تحقيق: د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، بيروت - لبنان.

٢٤٠. **الدارس في تاريخ المدارس**، عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٢٤١. **ذيل تاريخ بغداد**، ابن النجار، تحقيق: د.قيصر أبو فرح، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (ب.ت).

٢٤٢. **ذيل طبقات الحنابلة**، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: د.عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٢٤٣. **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الحادية عشرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، بيروت - لبنان.

٢٤٤. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، بيروت - لبنان.

٢٤٥. **طبقات الحنابلة**، القاضي أبو يعلى الحنبلي، ج١/ص: ٢٨، ٢٩، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (ب.ت).

٢٤٦. **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، بالجيزة - مصر.

٢٤٧. **لسان الميزان**، أحمد علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، بيروت - لبنان.

٢٤٨. **معجم البلدان**، ياقوت الحموي، دار صادر، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، بيروت - لبنان، (ب.ت).

٢٤٩. **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والأدب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، دار البيضاء - المملكة المغربية.

٢٥٠. **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، برهان الدين إبراهيم بن مفلح، تحقيق: د.عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، الرياض - السعودية.

٢٥١. **منادمة الأطلال ومسامرة الخيال**، عبد القادر بن أحمد بدران، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٥م، بيروت - لبنان.

٢٥٢. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجرة للطباعة ونشر والتوزيع والإعلان، جيزة - مصر، (ب.ت).

٢٥٣. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، بيروت - لبنان.

٢٥٤. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ابن تغري بردي، تحقيق: محمد الحسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، بيروت - لبنان.

٢٥٥. **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، بيروت - لبنان.

٢٥٦. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، شمس الدين أحمد بن خلكان، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صادر، لبنلن - بيروت، (ب.ت).

تاسعا: الدوريات والمجلات

٢٥٧. **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، المجلد ١٩، العدد: السابع والخمسون، يونيو، ٢٠٠٤م، الكويت.

عاشرا: مواقع الإنترنت

٢٥٨. شبكة دهشة الألكترونية، http://www.dahsha.com.

٢٥٩. المكتبة الشاملة الإصدار الرسمي الأول، http://www.islamweb.net.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
كلمة الشكر	أ
المقدمة	١
مدخل	٦
الفصل الأول: مفهوم التأويل الكلامي	٢٠
المبحث الأول: التأويل في اللغة ونصوص الشرع	٢١
معاني التأويل في اللغة	٢٣
معاني التأويل التأويل في القرآن الكريم والسنة الصحيحة	٢٦
أولا: في القرآن الكريم	٢٦
ثانيا: في السنة الصحيحة وأقوال السلف	٣٢
المبحث الثاني: مصطلاح التأويل وتاريخه	٣٧
أ ـ تعريفات التأويل عند الأصوليين	٣٨
ب ـ هل عرف الصحابة والتابعون التأويل بمعناه الاصطلاحي؟	٤١
المبحث الثالث: العلاقة بين التأويل والتفسير	٤٩
المبحث الرابع: المحكم والمتشابه في نصوص القرآن الكريم	٥٦
تعريف المحكم	٥٧
تعريف المتشابه	٥٨
أنواع المحكم والمتشابه في نصوص القرآن الكريم	٥٨
الفصل الثاني: موقف أبي حامد الغزالي من التأويل	٦٧
المبحث الأول: تعريف موجز بأبي حامد الغزالي	٦٨
الأدوار التي مر بها الإمام الغزالي في حياته العلمية	٧١
أولا: مرحلة طلب العلم وجمعه	٧١
ثانيا: مرحلة الشك	٧٢
ثالثا: اليقين	٧٤
مؤلفات الغزالي	٧٧
وفاته	٧٩

المبحث الثاني: التأويل عند قبل الأشاعرة الغزالي ٨٠
الأشاعرة بين العقل والنقل ٨٢
منهج الأشاعرة وتأويلاتهم لمسائل العقيدة ٨٤
أ ـ موقف الأشعري وأوائل الأشاعرة من التأويل ٨٤
ب ـ موقف متأخروي الأشاعرة من التأويل ٨٨
المبحث الثالث: قانون التأويل لدى الغزالي ٩٣
أسباب قبول التأويل وردّه عند الغزالي ١٠٧
المعنى ومعقوليته ١٠٨
اللفظ وتعددية المعنى ١٠٩
المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتأويل عند الغزالي ١١٢
مشكلة تنزيه الله عن الجسمية ولواحقها ١١٣
صفة الفوقية ١١٤
صفة الاستواء ١١٤
صفة النزول ١١٨
صفة اليد ١٢٠
رؤية الله عند الغزالي ١٢٣
أ ـ الدليل العقلي على جواز الرؤية ١٢٤
ب ـ الدليل النقلي على جواز الرؤية ١٣١
الفصل الثاني: موقف أبي الحسن ابن الزاغوني من التاويل ... ١٣٣
المبحث الأول: تعريف موجز بأبي الحسن ابن الزاغوني ١٣٤
اسمه ومولده ١٣٥
أسرته ١٣٥
حياته ونشأته العلمية ١٣٦
شيوخه ١٣٧
تلاميذه ١٣٨
أقوال العلماء فيه ١٣٩
مصنفاته ١٤٠

وفاته..... ١٤٢
المبحث الثاني: الحنابلة بين العقل والنقل..... ١٤٣
منهج أحمد بن حنبل ومذهبه في إثبات الصفات لله تعالى..... ١٤٧
الاتجاهات المنهجية عند الحنابلة..... ١٥٢
المبحث الثالث: قانون التأويل وشروطه عند ابن الزاغوني..... ١٥٤
مفهوم التأويل وأركانه عند ابن الزاغوني..... ١٥٥
شروط التأويل عند ابن الزاغوني..... ١٥٦
أسباب قبول التأويل ورفضه عند ابن الزاغوني..... ١٥٩
المقارنة بين الغزالي وابن الزاغوني في المنهج النظري للتأويل..... ١٦٥
المبحث الرابع: نماذج تطبيقية للتأويل عند ابن الزغوني..... ١٦٩
صفة الوجه..... ١٧٠
صفة الوجه بين الغزالي وابن الزاغوني..... ١٧٢
صفة اليد..... ١٧٤
صفة اليد بين الغزالي وابن الزاغوني..... ١٧٧
صفة العين..... ١٧٨
علو الله تعالى واستواؤه على العرش عند ابن الزاغوني..... ١٨١
صفة الاستواء بين الغزالي وابن الزاغوني..... ١٩٠
صفات النزول والإتيان والمجيء..... ١٩١
صفة النزول بين الغزالي وابن الزاغوني..... ١٩٦
رؤية الله عند ابن الزاغوني..... ١٩٧
أ ـ أدلة النقلية جواز الرؤية..... ١٩٩
ب ـ أدلة وقوع الرؤية..... ١٩٩
ج ـ الدليل العقلي على جواز الرؤية..... ٢٠١
رؤية الله بين الغزالي وابن الزاغوني..... ٢٠٣
الخاتمة ونتائج الدراسة..... ٢٠٥
جريدة المصادر و المراجع..... ٢٠٩
فهرس المحتويات..... ٢٣١

International Islamic Univ.