الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف ـ المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

تأويل الصفات الإلهية عند المعتزلة

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العامة

إعداد الطالبة

سفيان فاتن

إشراف الأستاذ الدكتور

زروخي الدراجي

السنة الجامعية: 2019 -2020

بسم الله الرحمن الرحيم

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ ٦ ﴾

يوسف: 6

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ١١ ﴾

المجادلة: ١١

إهداء

إلى من صبر وساعد وهون وساند إلى "زهير"

و إلى كل من آمن بنجاحي.

أهدي ثمرة جهدي هذا...

شكر وتقدير

أولا وقبل كل شيء الحمد لله ﷻ كما أمر وأشكره بما هو أهل له نعمته وفضله علي بأن وفقني لإتمام هذا البحث وقد أذن بالزيادة لمن شكر.

إلى الذي أقول فيه قليل منك يكفيني ولكن قليلك لا يقال عنه قليل إلى أستاذي الفاضل - البروفيسور زروخي الدراجي - الذي أخذ على عاتقه مهمة التأطير والإشراف على الموضوع، وترقب خطوات ميلاد هذا البحث بحرص وصبر شديدين أصوغ شكري وتقديري لجهوده ونصائحه جزاه الله عني وعن طلبة العلم وعن العلم ذاته كل خير.

مقدمة

مقدمة:

يعتقد البعض أن الفكر العربي فكر جامد مقلد غير مبدع، وأن العرب افتقروا في ماضيهم، وفي حاضرهم للصرح الفلسفي تحت دعاوي عنصرية، ولكن البحث المنزه عن الهوى يثبت تهافت هذه الادعاءات، فمن أبرز ما قدم العقل العربي الإسلامي للفكر عامة علم الكلام الذي عني بدراسة العقيدة الإسلامية، ومواضيعها، وتحقيق التيسير فيما أستشكل على العقل مما جاء به النقل، وحفظها من التجاذبات الفكرية، والمذهبية، و من الوافدين الجدد على الحضارة الإسلامية المشككين في العقائد الإيمانية التي استقرت بقلوب المصدقين بها دون ريب ولا شك فيها حتى بدأت حركة الفتوحات الإسلامية وامتزاج الثقافات فكان علم الكلام من الضروريات التي فرضها الواقع آنذاك.

ومن أهم الفرق التي ساهمت في تأسيس علم الكلام هي فرقة المعتزلة، وبالرغم من أنها لم تكن من أولى الفرق التي انشغلت بمواضيعه فقد سبقها بواكيرٌ للتفكير الإسلامي مع فرق متعددة كفرقة الخوارج، والمرجئة، والقدرية، وغيرهم إلا أن المعتزلة في ساعة تكوينها كانت أهم حركة فكرية ونقطة تحول فارقة في الفكر الإسلامي خصوصا، والعربي عموما حيث استطاع شيوخها الأوائل وضع الأساسات العقلية للتفكير الحر، وبنوا المعرفة الإسلامية على أسس عقلية نقدية ممنهجة، إذ تبنوا ما استشكل على العامة، وبسطوا معناه، فكان لهم رؤية ثاقبة خلاقة ساعدتهم في امتطاء ركب التفلسف، وفرض العقل كسلطة بجانب النقل ولجأوا للتأويل كمحاولة لفهم النص القرآني والانشغال بمسائله.

وتعد مسألة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات من أبرز مسائل علم الكلام، وأكثرها نزاعا بين المتكلمين، هذه المسألة التي جاءت نتيجة الترسبات العقائدية من الوافدين على الإسلام بتساؤلات كانت تطرح في دياناتهم وقد انعكست على تفكير المسلمين فمنهم من أثبت الصفات لله ﷻ دون تعطيل ولا تشبيه، ومنهم من يعطلها مع اختلاف درجات التعطيل

ومنهم مشبهة اختاروا التسليم بالصفات على سبيل تشبيه الخالق بالخلق، فهو يتصف بها على نحو ما يتصف بها خلقه، ولم يفت المعتزلة طرح مشكلة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات بمنظورهم العقلاني مستعينين بالتأويل لحل شيفرة الآيات المتشابهات من القرآن الكريم.

وتكمن أهمية طرق مثل هذه المواضيع في أنها ترسخ الإيمان على أسس صحيحة وعن اقتناع صادق بعد البحث العقلي، والتدبر، وإثبات الحجة، كما تكسب دارسها آليات الدفاع عن عقيدته وحفظها من التحريف.

وعليه تتبلور الإشكالية المطروحة في هذه الدراسة على النحو التالي: **هل تأويل المعتزلة للقرآن الكريم هو طريق لتنزيه الله؟**

ويتفرع عن هذه الإشكالية عدة تساؤلات هي:

- ما هو مفهوم التأويل وما الفرق بينه وبين التفسير؟ وكيف بُررت مشروعيته في الفلسفة الإسلامية ؟

- إلى أي مدى استطاع المعتزلة تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة بالمخلوقين من خلال تأويل صفات المعاني؟

- كيف استطاع المعتزلة من خلال تأويلهم للصفات الخبرية رد شبهة التجسيم التي يقول بها ظاهر النص القرآني؟

ومن أجل حل هذه الإشكالية والأسئلة الجزئية المتفرعة عنها تم وضع الخطة المكونة من مقدمة، وثلاث فصول، وخاتمة.

حيث جاء في المقدمة توضيح لمكانة المعتزلة في علم الكلام ودورها في تغير نمط التفكير باستحداثها منهجا جديدا مستحدثا في عصرهم يخالف ما كان سائدا.

وبالنسبة للفصل الأول فقد انصبت فيه الدراسة على الدلالة اللغوية والاصطلاحية لكل من المفهومين التفسير، والتأويل وكذا الدلالة اللفظية لمفردة التأويل في القرآن الكريم كما جاء فيه مفهوم كل من المحكم والمتشابه كان هذا ضمن المبحث الأول، أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه مفهوم التأويل عند الفلاسفة المسلمين، ولقد أخذت ثلاث أقطاب في الفكر الإسلامي ألا وهم أبو حامد الغزالي، ابن رشد، و ابن تيمية فبالإضافة لعرض مفهومهم للتأويل حاولت استنتاج نظرتهم لمشروعيته، والمبحث الثالث كان حول مفهوم التأويل عند المعتزلة وتعرضت فيه أولا لمفهوم التفسير والتأويل والفرق بين كلا المفردتين عندهم، وكيف شرعوا للتأويل كما عرضت الأصول الخمسة وعلاقتها بالتأويل، بالإضافة إلى مكانة العقل عند المعتزلة وأهميته في قيام المنظومة التأويلية ذات الطابع العقلي.

والفصل الثاني خصصته لصفات المعاني وناقشتها من خلال ثلاث مباحث فكان الأول علاقة الصفات بالذات الإلهية من خلال عرض مفهوم الاسم والصفة والفرق بين الصفات والأسماء، ثم عرضت علاقة الذات بالصفات بمنظور المعتزلة، وفي المبحث الثاني تعرضت لصفات المعاني التي أثبتها المعتزلة لذات الله ﷻ وكيف برروا ذلك، أما المبحث الثالث فكان للصفات التي تم تأويلها و تعطيلها عن الذات، مع محاولة عرض كيف أولوا ما جاءت به النصوص المثبتة لتلك الصفات.

أما الفصل الثالث فقد عملت فيه على توضيح رأي المعتزلة في الصفات الخبرية وذلك على نحو ثلاث مباحث فكان الأول في تأويل الصفات التي لم تحمل في طياتها معنى الجوارح بداية بتنزيه الله عن الجسمية، ثم تأويل صفة الجهة وعرضت موقف المعتزلة من رؤية الله يوم القيامة، ثم تعرضت لتأويل المعتزلة للصفات التي دل ظاهرها على جوارح منها صفة الاستواء، وصفة اليد والوجه والعين، وخصصت المبحث الثالث لحدود العقل من خلال إظهار الأخطاء التي وقع فيها شيوخ المعتزلة نتيجة ثقتهم الزائدة في العقل كطـريق لبلــوغ

الحقيقة، كما بينت فيه عجز العقل على معرفة الغيب، وأخيرا وضحت العلاقة التي تقوم بين العقل والنقل وضرورة الجمع بينهما.

وفيما يخص خاتمة العمل فقد تضمنت النتائج المستفادة من الدراسة.

أما بالنسبة للمنهج المستخدم في معالجة الإشكالية، وعرض فصول الدراسة فقد استخدمت المنهج التحليلي بالدرجة الأولى؛ وذلك لما تفرضه طبيعة الموضوع حيث دعت الضرورة إلى تحليل الآراء ومحاولة استنباط واستنتاج المواقف الصحيحة للمعتزلة، مع إعمال المنهج المقارن في العديد من المواضع لإبراز مواطن الاختلاف، وكذا مواطن تقارب الرؤى بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة.

وقد اعتمدت في بحثي على مجموعة من المصادر الخاصة بالمعتزلة واغلبهم للقاضي عبد الجبار الذي يعد أكثر المعتزلة إنتاجا وأقلهم ضياعا لكتبه ومن أهمها شرح الأصول الخمسة، كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد بأجزائه المختلفة خاصة جزء خلق القرآن وجزء الإرادة، كتاب المنية والأمل، كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن كما اعتمدت كتاب الانتصار في الرد على ابن الروندي الملحد للخياط، و كتاب الكشاف للزمخشري.

كما اعتمدت على مجموعة من المراجع المباشرة وغير المباشرة منها كتاب تفسير ابن كثير بأجزائه المختلفة وذلك بغرض توضيح آرائه حول مسألة الصفات الإلهية من خلال عرض تفسيره للآيات القرآنية، وكتاب درء التعارض بين العقل والنقل لابن تيمية، كتاب الاتجاه العقلي في التفسير لصاحبه ناصر حامد أبو زيد، ومجموعة من الكتب لعبد الستار الراوي منها فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرة الإعتزالية، وغيرها من الكتب والرسائل التي تناولت موضوع المعتزلة، وكذلك اعتمدت في الدراسة على مجموعة من المعاجم التي كانت لي عونا في تحديد وضبط المفاهيم.

وبالنسبة للدراسات السابقة التي تتقاطع مع موضوع بحثي فنجد رسالة الدكتوراه للدكتور عبد المجيد مسالتي التي جاءت بعنوان الأبعاد السياسية للفكر العقدي الإعتزالي رسالة دكتوراه، جامعة عبد المجيد مهري، قسنطينة 2015،2016، وركزت هذه الدراسة على فكرة المعتزلة كونها فرقة كلامية تدافع عن الدين الإسلامي بحجج وبراهين عقلية ذلك لا يمنع أن تكون لها أبعاد وممارسات سياسية ويعود ذلك لطبيعة الدين الإسلامي الذي يصعب الفصل فيه بين ما هو عقائدي وما هو سياسي كونه دين دنيا وآخرة.

وبالنسبة للدوافع التي دفعتني للبحث في هذا الموضوع فهي متعددة منها دوافع ذاتية وأخرى موضوعية

أما الذاتية فأهمها هو محاولة معرفة ما الذي ميز الحقبة التي عاشها المعتزلة ونمط التفكير الذي ساد آنذاك والذي ساعدهم في النهوض بالحضارة الإسلامية ووصولها مصاف التطور والقوة، ذلك الشيء الذي غيبناه اليوم حتى أصبحنا نتقهقر في التخلف، وكذلك إيماني الشديد بأن التطور لا يكون إلا بفهم الأنا الإسلامي ذو الشخصية المتأصلة في ثقافتها المميزة حتى لا ننغمس في الآخر وننسى هويتنا فيكون تطورنا حقيقيا يوافق شخصيتنا لا مصبوغا بصبغة غربية.

والدوافع الموضوعية تمثلت في أن الموضوع يتصل اتصالا وثيقا بالعقيدة، ونحن اليوم بحاجة لفهم عقيدتنا وإحاطتها بالوضوح، خاصة وأن الواقع يثبت بأن الخلاف لا يزال قائما بين المسلمين في إثبات الصفات أو تأويلها، كذلك من بين الدوافع هو أنه طالما أتهم من استخدم العقل في قراءة النص القرآني بأنه خارج عن الدين فكان البحث في هذا الموضوع من أجل إثبات أن العقل هو شد عضد للنقل، وإثراء للثقافة الإسلامية، وليس زندقة ولا كفر وكل محاولة لتفسير القرآن بأي منظور ماهي اجتهاد لا غير.

ونأتي أخيرا على ذكر الصعوبات التي اعترضتني في إنجاز المذكرة:

. أولها كثرة المراجع في الموضوع، والتي تؤدي في كثير من الأحيان إلى تشتت الفكر وصعوبة اتخاذ موقف مبرر.

. وكذا صعوبة التوفيق بين الدراسات المختلفة لفكر المعتزلة.

. كما أن قلة المصادر لشيوخ المعتزلة الأوائل كان عائقا، فكل ما نستقيه عن المعتزلة يعود إلى ما كتبه القاضي عبد الجبار، وهذا ما يشكل عائقا في فهم مراحل التطور الحاصلة في تبني المعتزلة لمسألة الذات والصفات.

. وأهم صعوبة هي فهم المسائل الكلامية لغة ومفهوما.

لكنني حاولت قدر الإمكان تجاوز هذه الصعوبات لأخرج العمل في هذه الصورة التي أتمنى أن تكون مقبولة ومفيدة.

الفصل الأول:

في مفهوم التأويل و مشروعيته

القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، ومرجعية المسلمين في استخلاص واستنباط الأحكام الشرعية، ونظرا لبلاغة النص القرآني وفصاحته تطلب الأمر وجود قراءات مختلفة لهذا النص الإعجازي بين تأويل وتفسير، ولأن الكلمات هي وعاء ناقل للأفكار بحيث يساء فهم مستخدمها إن استخدمها بشكل غير صائب ويمكن أن تموت فكرته مهما كانت تبلغ من قيمة تحت سوء اختيار اللفظ المناسب للتعبير عنها؛ من هذا المنطلق كان من الضروري ضبط مفهوم التأويل عموما وعند المسلمين، وفرقة المعتزلة بشكل خاص حتى نكون على دراية بالمعنى الصحيح للكلمة، وتميزها عن التفسير ومن ثم محاولة استخلاص مشروعيته عندهم وذلك بغرض الإجابة على التساؤلات: **ما هو مفهوم التأويل؟ وما الفرق بينه و بين التفسير ؟**

ويتكون الفصل من ثلاث مباحث هي:

المبحث الأول/ حول مفهوم التأويل

المبحث الثاني/ مفهوم التأويل عند الفلاسفة المسلمين

المبحث الثالث/ مفهوم التأويل عند المعتزلة

المبحث الأول/ حول مفهوم التأويل

قد يختلط معنى كلمة التأويل في الذهن؛ حيث هناك من يأخذها على أنها الشرح والتفسير، وتقريب للمعاني، وهناك من يعتقد أنه خلق لمعنى جديد، لذلك سنتعرض في هذا المبحث للدلالة اللغوية، والاصطلاحية للكلمة، كما نحاول التعرف على دلالاتها في سياق النص القرآني، وقبل ذلك وجب أن نبحث في مفهوم التفسير ونميز بينه وبين التأويل.

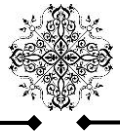
أولا / مفهوم التفسير

إن كلا من التفسير والتأويل يتداخلان من ناحية الاستخدام؛ فيستخدم أحدهما على أنه تعبير عن الآخر، وربما يعود هذا للفهم البسيط للمفردتين، حتى أنه وجد من يورد التأويل على انه تفسير فيصبح بهذا "**التأويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر، بحيث يدل اللفظ على شيء، ويفسر بشيء آخر، كتفسير الإسلام بالدار لأنه جامع لأهله والجنة بالمأدبة لان فيها ما تشتهي الأنفس**"[1] ويتضح هنا أن صاحب التعريف جعل من التأويل والتفسير شيء واحد، فالتأويل حسبه تفسير عميق للمعنى الخفي الذي لا يدل عليه الظاهر ويُبنى هذا التفسير انطلاقا من وجود رابط يثبت صدقه، في حين أن الاستخدام المعرفي للمصطلحين يكشف أن بينهما اختلاف ولبيان هذا الاختلاف وجب الوقوف في البداية على مفهوم التفسير.

بالرجوع إلى الجرجاني نجد أن للتفسير مفهوما مخالفا عن التأويل، وذلك حسب ما أورده حيث يقول: "**الأصل فيه هو الكشف والإظهار وفي الشرع هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل على دلالة ظاهرة**"[2] نفهم من هذا أن

[1]. محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ط3، مكتبة الهلال، بيروت، 1982، ص197.

[2]. الجرجاني: التعريفات، دط، دار الفضيلة ، 1992، ص57.



التفسير عموما هو توضيح، وبيان لمعنى الكلام في شكله الظاهر دونما قراءات تغوص في الباطـــن أي أنه يقتصر على الأخذ بالمعنى الظاهر الذي نتلقاه فور قراءتنا للنص وقيل أن: "**التفسير بيان وضع اللفظ، إما حقيقة، وإما مجازا كتفسير الصراط بالطريق والصيب بالمطر**"[1] إذن يتضح أن التفسير هو شرح للمعنى البسيط الظاهر الذي تأتي عليه الكلمة في سياق النص.

أما التفسير الشرعي بشكل خاص بالإضافة لكونه إفصاح، وإبراز لمعاني الآيات إلا أن هذا التوضيح له ضوابطه التي يقوم عليها، فهو يرتبط كذلك بذكر الشأن الذي نزلت فيه الآية، وقصة حدوثها، وتوقيت نزولها، والغاية التي نزلت لأجلها، بغرض توضيح حكم معين أم لوعظ وإرشاد أو غير ذلك.

ويخرج التفسير إلى معنى الكشف الحسي؛ أي أنه لا يتعد ما هو ظاهر للحواس "**فاستعملت في اللغة بمعنى الكشف الحسي، ثم بمعنى الكشف عن المعاني الكلامية، وكثر في الأخير وشاع وكان انتزاع كلمة التفسير، واقتحامها في عنونة علم يناط بكتاب الله تعالى، خطوة جريئة لكن القصد الحسن منها، يجعلها ضرورة خدمة للقرآن الكريم وتبسيطا لمعانيه السامية، وإبراز لمعجزاته**"[2] ونجد أن علم التفسير علم يشتغل على هذه الوظيفة فهو الذي يهتم بتفسير، وشرح، وتبسيط معاني القرآن الكريم ذلك أن النص القرآني بليغ المعنى والأسلوب فيستعصي فهمه على الإنسان العادي، ومن ثم دعت الضرورة لظهور هذا العلم وقد أصطلح عليه بأنه "**العلم الذي يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه ﷺ وبيان**

---

[1]. حازم سعيد يونس البياتي: التفصيل في الفرق بين التفسير والتأويل، مجلة الأحمدية، العدد 15، دمشق، 2002، ص37.

[2]. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ط1، دار القلم العربي، 2002، ص17.

لمعانيه واستخراج لأحكامه"[1] فيمكننا اعتباره العلم الشارح لكتاب الله ﷻ من حيث توضيح المقاصد، واستنباط الأحكام التي يسترشد بها المؤمن في حياته ومعاملاته، والتفسير هنا كذلك شارح للمعنى الظاهر إجمالا، فيصبح موضوع التفسير كعلم هو النص القرآني.

كما يأتي التفسير على نوعين أولهما التفسير بالمأثور وهو ما يتم فيه التفسير اعتمادا على الأدلة التاريخية واللغوية ويسمى كذلك بالتفسير بالنقل، أما النوع الثاني من التفسير فهو التفسير بالرأي و يقوم على الاجتهاد وهذا الأخير لا يكون إلا إذا كان للمفسر قدرات ذهنية وأخرى معرفية تمكنه من تفسير وإيضاح معنى النص[2]

ولضمان صحة التفسير وجب على المشتغل به الجمع بين عدة شروط؛ منها ما هو خاص بالموضوع، ومنها ما هو ضروري في شخص المفسر ذاته، ومن أهمها أن يكون ملما باللغة العربية، وعالما بها كالنحو، والصرف، والاشتقاق لان هذا من شأنه أن يصوب تفسيره بحيث لا يحيد عن مقصده، فاشتقاق الكلمات هو إثراء للمعاني الحقة التي تحملها، كما يجب أن يكون المفسر ملما بعلوم البلاغة الثلاث علم المعاني، البيان، والبديع، والتمكن من هذه العلوم هو وسيلة لفهم المجاز وتوضيح مكنونات العبارات، كما أنه من الضروري أن يلم بعلم الناسخ، والمنسوخ فهو من خلاله يميز وبشكل واضح بين ما هو محكم، وما هو متشابه ومن الضروري جدا أن يكون عالما بأسباب نزول الآيات، ومكان نزولها وفي من نزلت وهذا ما يساعده في تحري الدقة، والموضوعية بالإضافة إلى ذلك أن يكون عالما بأصول الفقه والذي من خلاله يعرف المفسر كيف يستخرج الأحكام من الآيات، وكيف يستدل عليها، ومن

---

[1]. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ص 173.

[2]. خالد سوماني: تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2011، ص ص33،34.

الجدير به كذلك أن يكون عارفا بما هو مجمل، وما هو مفسر وغير ذلك من الفنون في هذا العلم[1] وهذه أهم الشروط التي يمكن أن يتحلى به المفسر حتى يتمكن من ضبط التفسير والاستدلال على المعنى الصحيح له فلا يمكن أن يكون مفسرا في غياب هذه الشروط والأساسيات لعلم التفسير.

ثانيا / الدلالة اللغوية لمفردة التأويل

إذا ما استحكمنا إلى أمهات الكتب في اللغة العربية، وإلى المعاجم المتخصصة في شرح المصطلحات نجد أن **التأويل** مصدر على وزن **تفعيل** مشتق من الفعل أوَّل وتقول أوَّل يؤُول تأويلٌ وتخرج لعدة معاني منها:

1 . التدبير والتقدير: وهذا ما أورده ابن منظور في كتابه لسان العرب حيث يقول: "**فقولهم وأوّل الكلام و تأوّله: دبره و قدره**"[2] أي تأمله وتفحصه حتى يفهم في أي شأن يصب معناه.

2 . البداية: وهذا ما نجده في معجم مقاييس اللغة لابن زكريا فيقول: "**ابتداء الأمر وانتهاؤه، التأويل في الأصل هو الترجيع، الأول هو المبتدأ للشيء بمعنى بدايته**"[3] ومن ثم تأويل الكلام رده إلى أوله.

3 . التصليح: فقد جاء في تهذيب اللغة للأزهري قائلا: " **وآل مآله يؤولـه إيالة إذا**

---

[1]. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ص ص179، 180.

[2]. ابن منظور: لسان العرب، ج1، د ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999، ص264.

[3]. أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، د ط، دار الفكر، لبنان، 1979، ص158.

أصلحه، وساسة ...إنما هو تفتعله من أُلتُه أي أصلحته"[1] أي أصلحت معناه وصوبته.

4 . الترجيع : ولكن المعنى الشائع والذي اتفق عليه جل المختصين هو ما جاء في لسان العرب أن أصل كلمة تأويل تعود إلى مادة **أول،** وفي هذا يقول ابن منظور: " **آل الشيء يؤول أولا ومآلا رجع، وأول الشيء بمعنى رجعه، وآلت عن الشيء ارتدت، وفي الحديث من صام الدهر فلا ضاع ولا آل** أي **لا رجع إلى خير**"[2] والمقصود هنا هو الرجوع إلى الأصل أي أنه إذا أولنا الكلام فإننا نرجع به لإعادة فهم ما المعنى من ورائه بشكل أوضح من خلال معرفة ظروف قوله، وأسباب القول، وزمن القول، ونحو ذلك فنستطيع من ثم رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، سواء قولا كان أو فعلا لان هناك من الكلام ما يحتمل معنى غير المعنى الظاهر وهذا ما يستحق فعل التأويل.

وإلى نفس الاشتقاق **. الترجيع .** يعيد جميل صليبا أصل كلمة التأويل فيقول: "**التأويل مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع، نقول أوله إليه رجعه**"[3] وهنا يأخذ التأويل منعى الرجوع، ولكن ليس لمعنى الفكرة بحد ذاته بقدر ما هو الرجوع بفكرة جديدة وردها إلى فكرة أخرى تتطابق معها في المعنى.

بعد أن عرجنا على المشتق اللغوي للكلمة عند المعجمين، والمختصين في اللغة نجد أن الجميع قد رد الكلمة إلى مادة أول إذ هي بداية الشيء كما سلف الذكر فإذا قيل أولت الكلمة، كان القصد هنا أنه قد تم ردها إلى أولها أي أصلها ومن ثم فهم معناها الحقيقي والمقصود من وراء توظيفها.

---

[1]. أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، ج15، دط، دار الكتاب العربي، لبنان، 1967، ص437.

[2]. ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص264.

[3]. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دط، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ص134.

ثالثا / الدلالة الاصطلاحية لمفردة التأويل

الاشتقاق اللغوي للكلمة وحده غير كاف، وإنما كان لزاما أن نبحث في المعنى الاصطلاحي ليتضح المعنى الصحيح الذي تدل عليه المفردة، فنجد أن الجرجاني أورد تعريفا اصطلاحيا للتأويل فيقول: "**هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة**"[1] إذن الجرجاني يقول بوجود معنيين للنص أحدهما يكون ظاهرا، وهذا لا يحتاج للاجتهاد في معرفته، ومعنى آخر باطن وهو ما يُعنى التأويل باكتشافه، ويشترط في ذلك أن لا يختلف هذا المعنى المحتمل مع القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ويطرح الجرجاني مثال لتوضيح، وإظهار الاختلاف بين مفهوم التفسير والتأويل من خلال قوله ﷻ:﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ ﴾[2] فيقول: "**أنه إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويل**"[3] وكان هذا قوله في شرح الآية الكريمة فهي قد تحمل معنى التفسير ومعنى التأويل، وذلك انطلاقا من زاوية النظر التي نتخذها في قراءة هذه الآية، فإذا أخذناها بالمعنى الظاهر أي إخراج الطير الذي تدب فيه الحياة من البيضة التي هي تمثل سكون الميت، وخلوه من الروح، كان هذا تفسيرا لظاهر الكلام لا أكثر، وإن نظرنا لها من زاوية أنها تعبر عن إخراج المؤمن الذي هو حي من ناحية أن قلبه ينبض بالإيمان؛ فالإيمان هو حياة للقلوب من الموت الذي يمثله هنا قلب الكافر المغلف بظلام الجهل، والبعد عن الله ﷻ أصبح هذا تأويلا.

---

[1]. الجرجاني: التعريفات، ص46.

[2]. سورة الروم: الآية 19.

[3]. الجرجاني: التعريفات، ص46.

إذن من خلال ما سبق نلاحظ أنه يشترط أن يكون هناك دليل يربط بين كل من الكلام الظاهر والكلام المؤول إليه، ومن خلال المثال الذي طرحه الجرجاني كان الدليل الرابط هو صفة الحياة التي يمتاز بها قلب المؤمن عن قلب الكافر.

هذا المفهوم يتطابق مع المعنى الذي أورده المتأخرون من الفقهاء، والمتكلمين فيصبح التأويل "**هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك**"[1] ومعنى هذا أن المؤول يتجه لترك المعنى الراجح، والمقصود بالراجح هنا هو الأكثر وضوحا وبيانا إلى الأخذ بالمعنى المرجوح والذي غالبا ما تعني المتروك لضعف دليله ودلالته، وهذا الصرف لا يكون عبثا، وإنما يحتكم إلى شيء يجمع بين كليهما أي رابط قوي يقوده إلى الأخذ بالمرجوح والمتروك على حساب الراجح، فإذن المقصود أن التأويل يتعدى ظاهر القول إلى باطنه.

التأويل هو بيان لحقيقة القول، وجعل ما كان باطنا منه ظاهرا أي "**يجعل الكلام يؤول إلى معنى لم يكن ظاهرا منه فآل الكلام إلى أن حمل على ذلك المعنى بعد أن كان غير ظاهر فيه**"[2] فهو إذن تأمل في مفاتيح النص قصد معرفة أي الأقفال هو الأجدر على إيصال المقصود؛ لاحتواء النصوص على شفرات تتطلب من قارئها محاولة فكها حتى تصل إلى الرسالة المدسوسة بين هذه الشفرات، ومن ثم فهم النص بشكل صائب ومعرفة ما يصبو الكاتب إلى إيصاله بشكل واضح.

رابعا / الدلالة اللفظية لمفردة التأويل في القرآن الكريم

أما التأويل في القرآن الكريم فمعناه ليس بالبعيد عن المعنى العام الذي تأخذه المفردة

---

[1]. أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، ط1، دت، ص4.

[2]. عبد الرحمان بن يحي: رسالة في التأويل، ط1، دار الأطلس الخضراء، 2005، ص43.

في اللغة، ولكنها قد خرج إلى معان أخرى تختلف بعض الشيء عن المدلول اللغوي بوصفها تنحوا منحى خصوصية النص القرآني، وقدسيته.

جاءت كلمة التأويل في القرآن على "**عدة اشتقاقات لمادة أوّل التي سبق وأن تحدثنا عن معناها فكان منها: تأويل ، آل ، أول ،أولى ، أولون ،أولات ،أولوا**"[1] في تعداد سبع عشر مرة موزعة على سبع سور وهي:

. ثماني مرات في سورة يوسف.

. مرتين في سورة الكهف، وسورة الأعراف، و سورة آل عمران.

. مرة واحدة في سورة النساء، وسورة يونس، وسورة الإسراء.

حيث جاءت المفردة بثلاث دلالات مختلفة، نتطرق إليها من خلال تصنيف الآيات إلى ثلاث أصناف، كل صنف يتحدث عن وجود تأويل مختلف:

فيأتي الصنف الأول من خلال "**الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختص بالقول، والصنف الثاني هي الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختص بالفعل والصنف الثالث هي الآيات التي يكون فيها التأويل مختص بالرؤيا**"[2] إذن التأويل في القرآن الكريم جاء على ثلاث أوجه فيه ما هو خاص بالقول وهذا ما يظهر جليا في قوله الله ﷻ:

﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾

[1]. صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن، ط1، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1996، ص42.

[2]. أحمد حسين عبد السادة: دلالة مفردة التأويل في ضوء تفسير الميزان للسيد الطبطبائي، مجلة آداب ذي قار، المجلد1، العدد2، 2010، ص216.

يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴾ [1]

فجاء الحديث في الآيات عن تأويل ما هو مسطور في النص القرآني الشريف، والتأويل هنا خاص برد القول إلى ما يطابقه على أرض الواقع، وذلك من خلال أن أقوال الله ﷻ تتجسد في الواقع، وهذا التجسيد هو تأويلها.

أما الصنف الثاني، وهو الذي يكون فيه التأويل مختص بالفعل من أمثلته ما جاء في سورة الكهف؛ على لسان الخضر عليه السلام مؤولا أفعاله موسى عليه السلام والتي أنكرها هذا الأخير واعتبرها منكرا، وفي ذلك قوله ﷻ: ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴾ [2] ما نستنتجه هنا أن التأويل لم يكن للمفردات المذكورة في نص الآيات بذاتها، ولا حتى البحث في معناها

[1]. سورة الأعراف: الآيات 52،53.

[2]. سورة الكهف: الآيات 77، 83.

ومدلولها المفارق بقدر ما هو موجه نحو الأفعال التي قام بها الخضر.عليه السلام قصد بيان غايته ومقصده، حيث يأتي "**التأويل هنا رد الشيء إلى غايته العملية المرادة منه فقد رد الخضر أعماله الثلاثة إلى غايتها المقصودة وكشف حقيقة هذه الأعمال والحكمة الخفية منها**"[1] إذ كان خرق السفينة بمعناها الظاهر يبدو فعلا سيئا، وسلوكا مبتذلا لا يفعله صاحب علم وحكمة، ورفضه موسى .عليه السلام وكذلك كان قتل الغلام للوهلة الأولى كبيرة، وبناء الجدار كذلك بنفس الزاوية نظر إليهم موسى .عليه السلام ورفض هذه الأفعال لما تحمله في ظاهرها من منكر، وشر لكن عندما قدم الخضر.عليه السلام تأويلا لأفعاله اتضحت نواياها الحقيقية، وأزالت اللبس الذي كان يعتريها فمآلها كان حسنا وله حكمة خفية.

أما بالنسبة للصنف الثالث منها أي تأويل الرؤيا، كانت سورة يوسف على وجه التحديد أكثر سورة حملت دلالات لهذا الصنف إذ كان من بين ما منه الله عز وجل على عبده يوسف تأويل الرؤى، وهذا ما جاء في قوله جل جلاله: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2] إذن تأويل الرؤيا، والأحلام يعد علما من علومه الله عز وجل علمه ليوسف .عليه السلام فأصبح يعلم تأويل الرؤيا بشكله الصحيح حيث كان له تأويل لرؤيا صاحبيه في السجن، وكذا رؤيا الملك التي عجز عن تأويلها كل من عرضت عليه، وكانت السورة في بدايتها عبارة عن عرض لرؤيا يوسف . عليه السلام كما جاءت على لسانه في قول الله جل جلاله: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾[3]

---

[1]. صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن، ص65.

[2]. سورة يوسف: الآية 6.

[3]. سورة يوسف: الآية 4.

هذه الرؤيا التي يأتي تأويلها في نهاية السورة بشكل واضح.

وكان كل ما دار في حياة يوسف هو من تدبير الله ﷻ حتى يجعل رؤياه حقيقة حيث يقول الله ﷻ: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[1] إذن الرؤيا في المنام قد تكون تنبيها من، وقد تكون وعدا، أو وعيدا، فمن خلال تأويلها يمكن معرفة مآلها وإظهار المراد بها؛ فتأويل رؤيا يوسف ﷺ بأن سجد له إخوته المتمثلين في إحدى عشر كوكبا وأمه، وأباه اللذان يمثلان الشمس والقمر كان نصر الله ﷻ له بأن يعود إلى أهله وذاك تأويلها أن أصبحت حقيقة.

ومجمل القول إن تأويل الرؤيا "**هو رد صورتها الظاهرية المنامية، إلى حقيقتها المادية، والواقعية، ورجوعٌ بها إلى حقيقتها... وبيان انطباقها على الواقع، وذكر مآلها ومصيرها**"[2] بمعنى أن تأويل الرؤيا هو ما يقابلها في الواقع من أحداث رآها النائم في منامه.

إن التأويل في القرآن الكريم توسع معناه، واتسعت أفقه فهو لم يعد يقتصر على تأويل الأقوال والأفعال فحسب، بل تعداهما لتأويل الرؤيا وهذا الأخير أعمق حيث إنه يحتاج إلى علم، وبصيرة كما فتأويل الآيات القرآنية يتجه نحو المستقبل وتخمين العاقبة بعد العودة إلى تاريخ الأمم وأخذ العبر منها.

---

[1]. سورة يوسف: الآية 100.

[2]. صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن، ص49.

ما يميز تأويل القرآن الكريم هو أنه بحث في المعاني التي أوردها الله . ﷻ ومحاولة التحقق من إمكانية صحة ما فهم من ظاهره، أم إن المقصود يحتاج لمنظومة تأويلية تبحث فيه؛ خاصة وأن القرآن الكريم جاءت آياته بين محكم، ومتشابه وهذا ما أثار العقول واستفزها في خوض التأويل، وإزالة الغموض عن النص فما هو المقصود بالمحكم والمتشابه في القرآن الكريم؟

يذكر أن "**المحكم هو ما احكم بالأمر والنهي وبيان الحلال من الحرام**"[1] بمعنى أن المحكم ما كان الحكم فيه واضحا لا لبس فيه يظهر على معنى واحد، وعلى وجه واحد بحيث يمكن للقارئ أن يستنتج معناه من ظاهره.

وأما المتشابه " **فأصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني**"[2]، فالمتشابه هو الذي يحتمل العديد من المعاني ويأتي على عدة أوجه أي يصعب على القارئ استخلاص المعنى الحقيقي من ظاهره، و جاء في القرآن الكريم آيات تدل على انه كله محكم، ومنها قول الله ﷻ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[3] فالقرآن كله محكم ولا يوجد فيه متشابه من حيث أنه متقن لا مجال لتفلت داخل آياته أبدا، ويوجد من الآيات ما يدل على أن القرآن كله متشابه، فيقول الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ﴾[4] والمقصود هنا بكتاب

---

[1]. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ط3، مكتبة دار التراث، 1984، ص68.

[2]. المرجع نفسه ، ص69.

[3]. سورة هود: الآية 1.

[4]. سورة الزمر: الآية 23.

متشابه أن آياته كلها تتشابه، حيث إنها متماثلة يصدق بعضها البعض الآخر، وجاءت آيات تدل على أن القرآن جمع بين المحكم والمتشابه يتجلى في قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1] أي أن المحكم واضح لا لبس فيه أما المتشابه منه فهو ما كان يحتاج إلى واضح المعنى . **المحكم** . لكشف الغموض عنه، ومنه الآيات التي يمكن أن تحتمل وجود تشابه مع المحكمات من حيث المفردات، وتركيبها أو من حيث المعنى.

يقول القاضي عبد الجبار* في المحكم، والمتشابه أنهما يتفقان من وجه ويختلفان في آخر فأما ما يتفقان فيه فهو "**أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الفاعل**"[2] وهنا يقر أن وجه الاتفاق في القرآن محكمه، ومشابهه كليهما لا يؤخذ بالاستدلال بهما إلا بعد أن تعرف حكمة الله ﷻ منهما فكلاهما حلا محلا واحد في هذه الناحية وأما عن وجه الاختلاف بينهما فهو أن المحكم **لا "يحتمل إلا الوجه الواحد فمن سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل عليه، وليس كذلك المتشابه**"[3] فالمتشابه ليس

---

[1]. سورة آل عمران: الآية 7.

*. هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني الأسد آبادي، ولد سنة 320هـ على الأرجح، توفي 415هـ، كان أشعري ثم انتقل إلى الاعتزال بعد اتصاله بالعالم المعتزلي أبي إسحاق بن عياش وبقي على هذا المذهب طيلة حياته. / عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، 1995، ص 81.

[2]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ج1، دط، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، 1966، ص6.

[3]. المصدر نفسه، ص6.

كالمحكم نتيجة أنه يحتمل العديد من الأوجه، وبالتالي استخلاص المعنى وترجيعه إلى غايته الحقة ليس بالأمر السهل، لذلك المحكم أصل للمتشابه، ووجب على المُؤول أن يكون عالما بالمحكم حتى يستطيع أن يُسنِد إليه المتشابه كما أن كليهما يجب أن يخضع لأدلة العقل فهو القادر على التميز بين ما يحتمل الوجه الواحد **. المحكم .** وما يحتمل الوجه وخلافه **. المتشابه .** لهذه الضرورة الملحة وجب الاشتغال بتأويل القرآن الكريم.

وهنا يمكننا الحديث عن التمايز بين التأويل، والتفسير حيث جاء التفسير في اللغة على أنه كشف، وإظهار للمعنى، وفي عقد مقارنة بين المفهومين نستنتج أن التفسير من هذا الجانب هو بيان المعنى وتوسيع في ظاهر الكلام فهو بيان ظاهر اللفظ، بينما التأويل هو قراءة لما بين السطور أو البحث عن المعاني الحقيقية الغير مصرح بها، المغطاة بالمجاز أي بيان مآل اللفظ، ومقصده لهذا يمكن أن نقول أن التأويل هو شكل من أشكال التفسير لكونه يبحث في المعنى ولكن بشكل أعمق فيصبح التفسير أوسع ويشمل التأويل في حين أن العكس ليس صحيحا.

المبحث الثاني/ مفهوم التأويل عند الفلاسفة المسلمون

على قدر بساطة كلمة تأويل إلا أنها أثارت نقاشا حادا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي على وجه الخصوص فخاض فيها الفلاسفة، والمتكلمون، والفقهاء على حد سواء ولكن كل بمنظوره الخاص، ولمعرفة النظرة الإسلامية للتأويل طرحنا ثلاث نماذج تعد مفصلية في الفكر الإسلامي محاولين من خلاله الإجابة على التساؤل **إلى أي مدى يختلف الفلاسفة المسلمون في تحديد مفهوم التأويل، وفي تقرير مشروعيته؟**

أولا/ مفهوم التأويل عند أبي حامد الغزالي

لم يبتعد الغزالي عن المعنى الذي كان سائدا لدى المتأخرين، ولكن صاغه بطريقة جديدة، وربطه بالمجاز فيصبح بمفهومه "**التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرف للفظ عن الحقيقة إلى المجاز**"[1] يقصد بذلك خروج المعنى الظاهر إلى معنى آخر على وجه الاحتمال أو هو تجاوز المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

ولما كان المجاز بنظره على وجهين فيكون قريبا تارة، ويكون في الأخرى بعيد يقودنا هذا إلى استنتاج أن التأويل في نظره نوعين، الأول هو تأويل قريب وهو التأويل الظاهر والثاني تأويل بعيد أو العميق وفي هذا يقول الغزالي: "**إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغا في القوة، وإن كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يجبر بعد، حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة**

[1]. أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، ج3، دط، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدينة المنورة، دس، ص88.

ذلك الدليل"[1] فالتأويل القريب إذن هو ما يحتاج فيه المؤول إلى دليل قريب يقوده إلى اكتشافه، وإظهار حقيقته . فهم القصد المراد منه . حتى وإن لم يكن ذلك الدليل الذي يربط بين الحقيقة، والمجاز بتلك القوة، وبذلك التأكيد.

أما النوع الثاني من التأويل فهو الذي يحتاج فيه المؤول إلى دليل قوي يقلل الهوة بين المعنى المؤول إليه والظاهر، وقد يكون الدليل عبارة عن معنى ظاهر آخر اقوي منه يؤكده أو حديث شريف دال عن المعنى أو قياسا، بحيث لا يكون مخالفا للنص القرآني، ومن الضروري أن يجتهد المؤول في البحث عن المعنى الباطن للقول، لان فيه حقيقة يمكن أن تستبعد لحساب ظاهر القول.

وليبين الغزالي مراتب التأويل انصرف إلى تقسيم الوجود إلى خمس مراتب يتصدر ترتيبها الوجود الذاتي، ثم الحسي، الخيالي، العقلي، وأخيرا الوجود الشبهي.

أما الوجود الذاتي كما يقدمه الغزالي: "**فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل عنه صورة فيسمى وجوده إدراكا وهذا كوجود السماوات والأرض**"[2] حيث يعد الوجود الذاتي هو الوجود الحقيقي الذي لا يعنى به لا الحواس ولا العقل، وهذا نوع من الوجود ليس بحاجة إلى تأويل فهو يجري على الظاهر، أي واضح جلي للعين كوضوح الأشياء من حولنا وكذلك كوضوح السموات والأرض.

آما باقي المراتب فهي مراتب يجرى عليها التأويل بشكله الصحيح، فلاحظ الغزالي أن انشغال الناس بتأويل هذه المراتب قد ساقهم إلى تصادم في الآراء، وخاصة بين ما هو عقلي

---

[1]. أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج3، ص ص88،89.

[2]. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2004، ص200.

من جهة و ما هو نقلي من جهة أخرى، فانقسموا إلى خمسة أقسام نأتي على ذكرها بالترتيب:

أول فريق هم من التزموا الظاهر، وصدقوا القرآن جملة وتفصيلا، دون إعمال للعقل ودون تأمل ولا تصرف في معناه، وكلما وجدوا داع للتأويل امتنعوا عنه، وتجنبوه، وتمسكوا بمفهومهم المتعارف للظاهر، وذلك تجنبا لوقوعهم في الخطأ.

الفريق الثاني التزم المعقول ولم يهتموا بالمنقول، إن سمعوا ما يتوافق معهم في الشرع قبلوه، وإن حدث عكس ذلك حملوا الشيء على خلافه بمعنى ردوه إلى المعنى الظاهر أي أنهم الفريق الذي غالى في العقل، وأرادوا إخضاع النقل للعقل حيث لا يعودوا للنص إلا إذا وجدو فيه ما يخدم مسعاهم، وإن لم يجدو تجاوزوا النقل، وردوه إلى ظاهره لأن ذلك الظاهر هو ما يتوافق مع ما يفهمونه.

أما الفريق الثالث فهم من اهتموا بالمعقول وجعلوه أصلا، وضعفت عنايتهم بالمنقول فما يخالف عقولهم جحدوا القول به، إلا ما وصلهم بالتواتر كالقرآن، وما استعصى عنهم جحدوه خوفا من الابتعاد في التأويل، والوقوع في الخطأ، بحيث أخذ أصحاب هذا الاتجاه النظر للمعقول دون أن ينكروا المنقول وتركوا الأخذ بأحاديث الأحاد ولم يأخذوا إلا بما جاءهم عن طريق التواتر كما تم الذكر.

ثم الفريق الرابع وهم فريق جعلوا المنقول أصلا، ولم يغوصوا في المعقول فظهر لهم بعض التصادم بين المنقول والظواهر نتيجة أنهم لم يدركوا المآلات العقلية لهذه الظواهر وهذه نقطة ضعفهم أي أن أصحاب هذا الفريق من استحسنوا القول بما تمليه عليهم النصوص القرآنية فهم لم يخضعوها للعقل، ووقعوا في اختلاط المعنى بين المتشابهات من

الآيات القرآنية حيث إنها في كثير من الأحيان تتشابه معانيها الظاهرة ويمكن حتى أن تتعارض فيما بينها.

أما الفريق الخامس فهو الفريق المتوسط . في رأي الغزالي . والذي يهتم بالبحث عن المعقول والمنقول، ويجعل كل منها ذا أهمية لا تقل عن أهمية الآخر بمعنى انه اتجاه لا يذكر تعارض العقل مع النقل[1] وهو فريق التمس الوسطية لا إفراط في استخدام العقل وتحكيمه على النص، ولا تفريط في النقل والخروج على ما تريده العقيدة لإسلامية، ويمكن القول أن تقسيم الغزالي للناس على نحو خمس فرق هو إيحاء بأن التأويل خمس مراتب.

وقد سطر الغزالي قوانين للمؤول حتى لا يبتدع بدعة تخالف الشرع، ومن هذه القوانين قوله: "**أن لا يطمع في الاطلاع على جميع ذلك**"[2] فالإنسان لا يمكنه أن يلم بمعرفة كل شيء فهناك أشياء استأثرها الله ﷻ في علم الغيب عنده، ولا يمكن لمخلوق أيا كان أن يلم بذلك العلم ومن أمثلة هذه العلوم التي لم يطلع الله ﷻ عليها عباده ولا حتى المرسلين ما يأتي في قوله ﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[3] نفهم من هذا أنه يمكن لبعض الأمور أن تستتر وتكون غامضة كالعلم بالروح، أو الساعة وغيرها من الأمور التي تبقى غيبية من علم الله ﷻ وحده.

القاعدة الثانية وهي "**أن لا يكذب برهان العقل أصلا، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل لعله كذب في إثبات الشرع**"[4] وهذه قاعدة القصد منها بالدرجة الأولى بالنسبة للغزالي

---

[1]. عبد الجليل بن عبد الكريم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، ص206، 208، 210.

[2]. أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، ص21.

[3]. سورة الإسراء: الآية 85.

[4]. أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، ص21.

أن العقل والشرع متوافقان لا اختلاف بينهما فالعقل هو من نستطيع من خلاله فهم الشرع لذلك لا بد من الإيمان المطلق بصحة العقل وما يتوصل إليه من خلاله لأن تكذيب العقل هو إقرار صريح بأن ما فهم بواسطته كله كاذب، والشرع فهم بواسطته.

والقاعدة الثالثة هي "**أن يكف عن تعين التأويل عند تعارض الاحتمالات فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر**"[1] وبهذه القاعدة وضع الغزالي حدودا للمؤول فإن وجد نفسه يتعارض مع الشرع وجب عليه أن يتوقف، فالغرض من وضع هذه التوصيات هو حماية المؤول من أن يرتع في المحظور ويقع في الزلل فلا يجوز بالنسبة للغزالي نعت المؤول بالكفر بمجرد وقوعه في الخطأ فمن الأصح أن يسمى ضالا أو مبتدعا.

كما أعطى الغزالي للمؤول الحق في أن يشتغل بمراتب الوجود حسب قدرته العقلية والبرهانية "**فمن استحال عنده الظاهر أي الوجود الذاتي فعليه بالوجود الحسي فإنه إذا ثبت تضمن ما بعده، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي، فإن استحال أو تعذر فالوجود الشبهي المجازي، والغزالي يضع قاعدة أصولية تمنع العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان والمنطق**"[2] وبذلك يمكنه التدرج داخل هذه المراتب بشكل تنازلي، ولكن شريطة أن يتم ذلك بالبرهان، وباستخدام المنطق.

ويخرج الغزالي إلى مقامان في التأويل أحدهما لمن يأخذ بالظاهر، ولا يستخدم البرهان والمنطق لفهم المجاز، وهو مقام العامة من الناس حيث يفضل هؤلاء الاستكانة لما هو بسيط لا يحتاج إلى جهد، والمقام الثاني هو مقام أهل البرهان والعلم، وهم الأجدر بتـأويل

[1]. أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، ص22.

[2]. عبد الجليل بن عبد الكريم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، ص214.

الظاهر وفهم المجاز والبحث عن القصد الحقيقي وبيان غايته المرجوة منه.

ثانيا/ معنى التأويل عند ابن رشد

ينطلق ابن رشد من فكرة أساسية هي أن الناس ليسوا متماثلين في قدراتهم، ومن ثم قد يختلف فهمهم للنصوص، والنصوص بحد ذاتها لا تحمل معنى واحد فلكل نص ظاهر وباطن، وهنا يكمن التمايز والاختلاف؛ فهناك من يستطيع استخراج المعنى الباطن، وهناك من يكتفي بفهم ظاهر النص لذلك فالتأويل عند ابن رشد هو "**إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية في الدلالة المجازة من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي**"[1] ولأن الحديث هنا يدور بشكل خاص عن تأويل القرآن الكريم فإن من شروط التأويل أن لا يخرج على المفهوم والمصطلح العربي، ونلاحظ أن ابن رشد قد ميز بين الدلالة الحقيقية؛ وهي الدالة على معاني المصطلح في موضعه، والدلالة المجازية؛ وهي التي تحمل معنى أريد به غير المعنى الواضح للمصطلح في موضعه.

وعرف عن ابن رشد انتقاده للمتكلمين خصوصا في مسألة التأويل مما أدى لغموض في فهم موقفه من التأويل هل كان يوافق الاشتغال به أم يرفضه ؟

فاتجه في بادئ الأمر إلى تحديد النقاط التي انتقد فيها المتكلمين بقوله: "**إن جريمة المتكلمين أنهم استخدموا أدلتهم الجدلية في المعرفة وأشاعوا النتائج التي توصلوا إليها بين الناس على أساس أنها حقائق الشريعة**"[2] ويقصد من هذا أن المتكلمين عـــادوا إلى

[1]. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال، تقديم ألبير نصر نادر، ط2، دار المشرق، بيروت ، 1968، ص45.

[2]. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008، ص41.

توظيف الجدل الفلسفي في المعارف واعتقدوا بصدق نتائجهم فنشروها بين الناس على أنها يقينية، وأن ما توصلوا إليه هو ما أراده الشرع فانتقاد الفيلسوف للمتكلمين لم يكن في ممارساتهم التأويلية بقدر ما كان انتقادا في المنهج، وعاب عليهم عدم استخدام البرهان والمناهج العقلية، كما أنه لا يقبل أن يوجه هذا التأويل للعامة على أنه حقائق مفصول في صدقها، وإنما التأويل بالنسبة لابن رشد هو خاص بأهل البرهان، فهم الأكثر جدارة به والأعلم بمناهجه وكيفية الوصول إلى حقائقه.

كما يقول: "**أما كثير من الصدر الأول فقد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن الشرع ظاهرا وباطنا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه**"[1] فالأوائل كانوا يأخذون بالظاهر ويعلمون الباطن دون أن يشيعوا ذلك، وهذا يعود كما ذكرنا سالفا أن الناس يتمايزون من ناحية قدراتهم وفي فهمهم للمواضيع؛ فهو لا ينفي التأويل وليس ضده، وإنما المشكلة عنده تكمن في كيفية معالجة هذا الباطن والاستدلال عليه، وعلى من يجب أن يعرض فليس من الصحيح أن يطلع العامة على تأويلات الخاصة فهذا قد يفسد فهمهم ويبطل عليهم عقيدتهم، لذلك يجب مراعاة الفروق الفردية بين الناس.

إذن التأويل يحتاج إلى البرهان وهذا الأخير يحتاج لتعمق وتأمل للفهم، وهي ميزة أهل العقل، ومن ثم يمكن الاستنتاج بأن ابن رشد لا ينفي التأويل وإنما يحصره في مجموعة خاصة؛ هم أهل العلم وهم الأقدر على معرفة الباطن وتمييزه، ومع أنه اقر بالتأويل ومراعاة ازدواجية المعنى إلا أنه لا يستحسن الخوض العميق في التأويل الذي قد يصل بصاحبه إلى مجانبة المقصـود من النص، والابتعاد عن حقيقته ففي كتابه فصل المقال يقول: "**ولـهذا**

[1]. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال، ص48.

اجمع المسلمون على انه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل"[1] فكان موقفه لا هو بمعارض ولا هو بمؤيد، حيث توسم الوسطية بين إمكانية التأويل، ولكن بدون الابتعاد عن المعنى الظاهر وتحريفه.

ثالثا / مفهوم التأويل عند ابن تيمية

محاولة ابن تيمية لتبني نظرة جديدة لمفهوم التأويل جاءت نتيجة رفضه للمفهوم الذي كان سائدا في عصره؛ حيث رأى أن التأويل اخذ بعدا جديدا لم يكن معروفا عند الصحابة والتابعين لهم، وهذا البعد الجديد ساقهم إلى التمادي على نصوص الله ﷻ وحتى على ذاته فثار على التأويل بمفهومه الاصطلاحي الذي كان سائدا وقتها، والذي أقره الغزالي خاصة "**والذي وجدنا العلماء في عصر ابن تيمية كادوا وأن يطبقوا عليه أو كانوا أطبقوا عليه بالفعل**"[2] جاءت ردة فعله هذه اتجاه التأويل المنتشر عند الغزالي، والأشاعرة، وغيرهم نتيجة رفضه لوجود ما يسمى بالمجاز، هذا الأخير الذي اتخذه المؤولون ذريعة للخروج عن معنى النص، وبناء فهم جديد حيث "**كان يرفض أن يكون هناك حقيقة ومجاز وقال فيه أنه اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان**"[3] وهنا يظهر أن التأويل لم يكن موجودا في القرون الثلاثة الأولى، فهو حادث لم يعرف من قبل عند الصحابة والتابعين لهم، فيقودنا هذا إلى القول أن ابن تيمية رفض الازدواجية التي اقر بها الغزالي وابن رشد وغيرهم، والمتمثلة في أن للنص القرآني باطن وظاهر حيث كان الظاهر يمثل الحقيقة، والباطن يمثل المجاز، وكانت كل المحاولات التأويلية المبذولة هي اختراق الظاهر لمعرفة خبايا باطن النص التي تقود إلى إدراك

---

[1]. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال، ص46.

[2]. عدنان محمد زرزور: التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي، دت، ص18.

[3]. المرجع نفسه، ص20.

المآلات الحقيقية، ورفض ابن تيمية للتأويل من هذا الجانب لم يكن مانعا للقول بمفهوم جديد للتأويل حيث تحدث ابن تيمية أن التأويل قد جاء بثلاث معان:

أولها ويتمثل في قوله: "أن **التأول هو تميز الحقيقة المقصودة من غيرها**"[1] وعن ما يمكن أن يشوبها من أخطاء وهذا المعنى ينقسم إلى نوعين :

النوع الأول وهو ما يأتي على نحو إنشاء أو أمر" **وهذا ما يشتمل على أمور الشريعة من أوامر ونواهي، والتأويل في هذا القسم هو تطبيق ما أمر به الله والانتهاء عما نهى عنه ومن هنا قال السلف السنة في تأويل الأمر، و قالت عائشة رضي الله عنها كان ﷺ يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم وبحمدك، اللهم اغفر لي وهذا ما يتأول لكلام الله تعالى فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا**"[2] فالتأويل هنا يأخذ معنى الامتثال لأوامر الله ﷻ والنهي عن ما نهى عنه حيث جاء المثال الذي طرحه ابن تيمية لتوضيح أن الله أمر النبي ﷺ بالتسبيح، والاستغفار فكان تأويل النبي بتطبيق الأمر في سجوده.

أما النوع الثاني فهو الإخبار، وفي ذلك يذكر ابن تيمية "**وأما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع**"[3] فتأويل الخبر هنا هو عين ما يوجد في الخارج بمعنى معرفته إذا كان قد وقع أو معرفته حين وقوعه، وليس تأويله فهم معناه، والبحث فيما يخفي من معاني مجازية مستترة؛ فتأويل نص القرآن هو مجيء ما اخبرنا به يوم القيامة كوقوع الساعة وأهوالها.

---

[1]. ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، تعليق محمد الشيمي شحاته، دط، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، دس، ص12.

[2]. الدراجي زروخي: ابن تيمية كما يجب أن يفهم، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، 2013، غرداية، ص83.

[3]. ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص15.

المعنى الثاني للتأويل عند شيخ الإسلام هو التفسير "**والتفسير هو توضيح الكلام بذكر معناه المراد به** "[1] إذن يخرج التأويل هنا إلى معنى الإبانة، والشرح، والجلاء أي هو تدبر وطلب المعرفة، والفهم وهذا النوع من التأويل هو النوع المقبول عند ابن تيمية وهو المعنى الذي يجوز العمل به، وهو الذي يؤخذ به وسائر أهل العلم الذين يتحرون الصدق دون الابتعاد عن ظاهر النص من منظوره.

المعنى الثالث للتأويل هو "**صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يخالف الظاهر لدليل يقتضيه**"[2] وهو المعنى الذي استخدمه المتأخرون من الفقهاء، والمتكلمين، والمتصوفة وغيرهم، وشاع بينهم، حيث يكون المؤول هنا ملزم بمعرفة القرينة التي تقوده إلى تخطي المعنى الظاهر إلى المعنى المجازي، كما انه ملزم ببيان المعنى الذي ادعاه وتقديم سند له.

يفهم من هذا أن ابن تيمية لم يكن ضد التأويل، وإنما أنكر الطرق التأويلية التي كانت تمارس في عصره، فهو اخذ التأويل بمعناه التفسير فأول القرآن بتفسيره بالقرآن وبتفسيره بالسنة، ومن ثم فهو لا ينكر على التأويل مشروعيته ما دام في إطاره المسموح ومادام لا يتعدى على الذات الإلهية، ولا يغوص في علم الله لان الله ﷻ . خص نفسه بعلم لا يمكن أن يعلمه البشر.

ويستفاد من هذا أن كلا من الغزالي، وابن رشد، وكذا ابن تيمية على اختلاف مفهومهم للتأويل إلا انهم اهتموا به وأجازوا الاشتغال به، ولكن وفق ضوابط سطرها كل واحد منهم كما أن ثلاثتهم اتفقوا أن التأويل ليس لعامة الناس، وإنما هو لأهل العلم والتبصر لأنهم الأقدر على فهم المجاز، والبحث عن القصد، ومعرفة المآل الحقيقي للنص.

---

[1]. محمد بن صالح العثيمين: تقريب التدمرية، دط، مدار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، 1433، ص79.

[2]. المرجع نفسه، ص81.

المبحث الثالث/ مفهوم التأويل عند المعتزلة

بعد أن تعرضنا للمفاهيم المختلفة للتأويل، نأتي في هذا المبحث على تحديد مفهوم التأويل عند **المعتزلة*** وضوابطه وبيان منهجهم فيه وقبل هذا من الضروري التطرق لمفهوم التفسير عندهم.

أولا/ التفسير عند المعتزلة

لقد ساد في القرن الثاني للهجرة التفسير بمعناه الأصيل؛ أي الشرح، والإيضاح واجتهد الكثير من المفسرين في توضيح الآيات القرآنية، معتمدين على التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي حيث كانا أهم أنواع التفسير، والذي شاع استخدامهما في تلك الحقبة والمعتزلة في جملتهم كانوا يأخذون بالتفسير بالرأي الذي هو يعتمد على الاجتهاد ونجد أن شيوخهم قد حذروا من الأخذ بتفسير المأثور فقالوا: "**لا تسترسلوا إلى الكثير من المفسرين**

*. المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، بل تعد أيضا مؤسسة علم الكلام الحقيقي، بمعنى أن لها نسق مذهبي متكامل في علم الكلام، كانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية وأطلق عليهم خصومهم هذه التسمية لأنهم اعتزلوا أهل السنة والجماعة وانشقوا عنهم وهي تسمية تتعلق بنشأة المعتزلة حيث كان واصل بن عطاء من مرتادي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس مختلفين في أصحاب الكبيرة والذنوب من أمة الإسلام على فرق فخرج عليهم واصل ابن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وجعله في منزلة بين المنزلتين الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصري ما قاله واصل طرده من مجلسه فاعتزل واصل إلى سارية من سواري المسجد وانظم إليه صديقه عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ أنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ المعتزلة وأطلق عليهم العديد من الأسماء كالجهمية لموافقتهم في الكثير من الأشياء لفرقة جهم ابن صفوان، كما سمو أهل العدل والتوحيد وسمو أنفسهم العدلية لقولهم بعدل الله وحكمته وللمعتزلة طبقات عدة منهم من يجعل أولها من واصل، وعمرو بن عبيد، ومنهم من يعيدها إلى رسول الله ﷺ ومن أشهر شيوخها أبو الهذيل العلاف، أبو عبد الله أحمد بن داوود، الجاحظ، أبو علي الجبائي، أبو الحسن الخياط، والقاضي عبد الجبار من اشهر مؤلفاتهم شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، الانتصار للخياط، الكشاف للزمخشري./ ناصر عبد الكريم: الجهمية والمعتزلة نشأتهما وأصولهما ومناهجهما، ط1، دار الوطن للنشر، الرياض، 2000، ص129،130،131.

وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس"[1] ويستفاد من هذا أن تلك التفاسير التي كانت تصدر للعامة على حسب المعتزلة تحمل من المغالطات ما تحمل خاصة فيما تعلق بالمتشابه منها فهذا الفهم البسيط لمعاني النص القرآني ساهم في ظهور المجسمة التي ادعت أن الله ﷻ جسم مماثل لأجسام العباد، فكانت هذه التفسيرات ذات تأثير قوي على عامة الناس ومن هنا استشعر المعتزلة خطورة التفسير بالمأثور، وقدموا تفسيرا آخر أكثر دقة وعقلنة حيث رأوا أن المعنى الحقيقي للتفسير هو أنه "**حسب ما يؤدي إليه عقله**"[2] لهذا كان مفهوم التفسير عند المعتزلة في عمومهم مرتبط بكل ما هو عقلي، ولم يأخذوا التفسير بمعناه البسيط ذلك أنه يقود إلى اختلاط الفهم على الإنسان البسيط، خاصة إذا كان الأمر متعلق بقضايا تأتي كتأكيد للمعنى في مواضع، وتأتي كنفي له في مواضع أخرى، وهذا ما جعل شيوخ المعتزلة متمسكين بضرورة التفقه في اللغة فتمكنوا منها واستحوذوا ناصيتها، فعرف عنهم تمكنهم من اللغة وعلى رأسهم الجاحظ* وأبا الهذيل** وعرفوا كذلك بقوة الحفظ فكان أبا الهذيل أعجوبة اللغة

---

[1]. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1965، ص343.

[2]. عبد الستار الراوي: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980، ص75.

*. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كان من فضلاء المعتزلة، طالع كثيرا في كتب الفلاسفة وخلط وروج الكثير من مقالاتهم بعباراته البليغة، وله منزلة سامية عند أهل الأدب توفي سنة 250هـ وقيل 255هـ وقيل 256هـ ، وله من العمر ما يقارب 90سنة/ عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص ص70،71.

**. محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري العلاف، ولد سنة 135هـ، وتوفي سنة226هـ ، وقيل 235هـ، وقيل 237هـ، في خلافة المتوكل عن مائة سنة، شيخ المعتزلة البصرين، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء، وقد اطلع على الفلسفة اليونانية فجاءت أقواله مأثرة بها./ المرجع نفسه، ص54.

وحفظ الشعر والاستشهاد به في مناظراته وقد قيل في حقه " **ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ**"[1] وقد كان تمكنهم هذا في اللغة داعي لهم للأخذ بتفسير القرآن على أصوله فرد الكلمات إلى معناها الصحيح، واستخراج الحقيقة منها كان يحتاج إلى نوابغ في اللغة، وهذا ما كان عليه شيوخ المعتزلة في جملتهم، ويستندون دائما في تفسيراتهم، وفي تأويلاتهم للغة وهذا ما سيتضح في الفصلين الثاني والثالث من خلال تأويلهم لآيات الصفات في للقرآن الكريم.

اهتم المعتزلة في التفسير بفكرة المواضعة التي بدورها تقود إلى تحديد القصد الصحيح للآية "**فلا يستقيم الكلام الصادر من متكلم ما من دون أن يخضع إلى قانون القصد بمعنى أن الكلام يصبح فارغا من أية شحنة دلالية، إذ إن الكلام يستمد ثراءه الدلالي من قانون القصد**"[2] حيث قال المعتزلة بضرورة الربط بين اللفظ، وموضعه الذي يحدد معناه الحقيقي وكذلك ربطوه باللغة التي تثري المعنى الوارد، ومن ثم قد يخرج إلى معان أخرى عديدة من خلالها يتم تحديد القصد الحقيقي للكلمة.

والمعروف أن من أبرز مميزات اللغة هي طواعيتها في الاستخدام حيث يتغير المضمون من نص لأخر حسب الأحوال التي يرد فيها اللفظ؛ ففي كل سياق يعطي معنى مختلف حتى يصبح معناه في النهايـــة غير ما جاء عليه في البدايـــة، وهذا مـــا اعتمده

[1]. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلامين، دط، دار العلم للملاين، بيروت، 1997، ص126.

[2]. على حاتم الحسن: البحث الدلالي عند المعتزلة، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة المستنصرية، العراق، 1999، ص30.

الزمخشري* في تفسير الكشاف حيث "**مكنته مؤهلاته العلمية من تطويع آيات القرآن للدلالات التي يرتضيها هو ومذهبه، دون أن يترك آثار لمساته المذهبية واضحة ظاهرة للعيان**"[1] فكان كتابه تفسير الكشاف يحمل نظرته الاعتقادية الإعتزالية، ولكن بشكل غير واضح يفرضه أمام العامة، وكل هذا نتيجة أنه كان داهية لغوي يستطيع توظيف اللغة بشكل متناسق ويتحكم في معانيها بقوة.

ولقد كان الجبائي* أكثر المعتزلة تمرسا في التفسير حيث "**صار منهجه مصدرا أساسيا في علم التفسير ولم يتردد السيوطي في وضع تفسيره في مقدمة الأعمال التفسيرية الجادة فقد وفق الجبائي في استخداماته العقلية، وتوظيف ثقافته لإبراز التوافق الموضوعي بين القرآن، وبين أصول الاعتزال**"[2] فكان اجتهاد الجبائي في التفسير جادا ومتميزا، ومختلفا أي أنه قدم نظرة جديدة غير معهودة في تفسير القرآن ويعود السبب في ذلك لتمكنه الشديد في اللغة وأصولها، ومعانيها؛ فقد عرف بحفظه لأبيات الشعر، واستشهاده بها في مناظراته، وقد كان للجبائي أثره البالغ في القاضي عبد الجبار الذي سعى جاهدا على خطى شيخه للحفاظ على المذهب الإعتزالي وخاصة من الناحية اللغوية فكان هو الآخر من أهم المنشغلين باللغة، ومفاتيحها على غرار باقي شيوخ المعتزلة "**ولقد صنف المعتزلة تفاسير على أصول مذهبهم، مثل تفسير الأصم والجبائي، والتفسير الكبير**

---

*. محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري (أبو القاسم) جار الله ، مفسر محدث متكلم نحوي، ولد بزمخشر من قرى خوارزم في رجب سنة 467هـ ، وقدم بغداد وسمع الحديث وتفقهه، ورحل إلى مكة، فجاور بها، لذا سمي جار الله توفي بجرجانية سن 538هـ./ عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص102.

1. خالد سوماني: تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، ص83.

*. أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي نسبة إلى جبى، وهي بلد من أعمال خورستان في طرف البصرة والأهواز، وهو شيخ المعتزلة في البصرة، تلقى الاعتزال عن أبي يعقوب الشحام، وكان مع حداثة سنه معروف بقوة الجدل، توفي سنة 303هـ ./ عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص73.

2. عبد الستار الراوي: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص75.

للقاضي عبد الجبار والجامع للرماني، والكشاف للزمخشري"[1] إذن اهتم المعتزلة بالتفسير ولكن هذا التفسير بالنسبة إليهم لم يكن تفسيرا تقليديا إنما هو تفسير يعتمد على الاجتهاد لإيضاح المعنى الحقيقي لا المعنى اللفظي وحسب.

ثانيا/ مفهوم التأويل عند المعتزلة

استطاع المعتزلة من خلال تسلحهم بمنظومة تأويلية رد المزاعم التي أنكرت تعدد المعنى، وعمق المقاصد في نص القرآن الكريم؛ لأن القرآن بالإضافة إلى إعجاز اللفظ فيه فهو ذا معنى جوهري قصدي، وحقيقي مغطى بمعنى حرفي ظاهر، لذلك كان من الضروري إطلاق العنان للقدرات العقلية حتى يظهر الجوهر المقصود، ولما كان التأويل لا يتم إلا من خلال النص كان هذا الأخير محل اهتمامهم لأن النص يحمل دلالات، ولكل قراءة دلالة جديدة مختلفة عن غيرها، لذا ارتبط مفهوم التأويل عند المعتزلة بدلالة النص "**لان الأدلة تتمتع بحركة دائمة فالكلام لا ينطوي على أدلة راسخة ونهائية لأن منطق التحويل والحركة يحكمان آليات البنية الدلالية"**[2] فبتعدد القراءات تتعدد الدلالات، وكل قراءة هي بناء لدلالة جديدة نتيجة أن النص طيع، والفهم فيه مرن يبني من خلاله القارئ وعيه بالمقصود الحقيقي وهذا التجدد يضفي على النص ديمومة وحياة.

لم يرد نص صريح بمقولة واضحة لأحد أعلام المعتزلة يتحدث فيها عن معنى التأويل، لكن من خلال الاطلاع على نصوصهم يمكننا أن نستنتج كيف كانت نظرتهم للتأويل، خاصة وأن المعتزلة كما تم الإشارة سالفا يقرون بثنائية المعنى فالنص القرآني بوجهين احدهما ظاهر، والآخر باطن يحتاج إلى جهد لإظهاره.

[1]. عبد الستار الراوي: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص83.

[2]. هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، نادي تراث الإمارات ،أبوظبي، 2012، ص116.

نجد نص للقاضي عبد الجبار يتحدث عن تأويل المتشابه ويقول: "**وليس كذلك المتشابه إن المراد به يشتبه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محددة في معرفة المراد به إما أن يحمل على المحكم، أو بأن يدل عليه كلام الرسول ﷺ**"[1] حيث يقصد بأن المتشابه في القرآن ليس كالمحكم من حيث أن المتشابه قد يختلط فهمه على أهل العلم، فهو بحاجة إلى قرينة محددة تمكنه من استخلاص المعنى المقصود دون أن يقع في الخطأ وهذه القرينة قد تكون من آيات محكمات أخرى، أو قد تكون حديثا لرسول الله ﷺ، تقرب الباحث فيها لفهم المعنى، وما يعنينا في هذا المقام هو أن القاضي عبد الجبار قد تحدث عن ضرورة الخروج عن المعنى الظاهر للنص المتشابه، واشترط لذلك قرينة، هذا يقودنا للاستنتاج بان القاضي عبد الجبار ينظر للتأويل كممارسة بنفس منظور المتأخرين فيصبح بذلك مفهوم التأويل عنده هو ذاته المعنى الذي اصطلح عليه المتأخرين والذي انتقده ابن تيمية بشكل خاص فالتأويل عند المعتزلة يخرج إلى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لوجود دليل يقترن به.

ولما كان هدف المعتزلة من التأويل هو تقوية الوازع الديني الذي كان قد تعرض إلى خمول، واضطراب بسبب المشككين في النص القرآني، وبسبب الوافدين الجدد على الإسلام من حضارات وثقافات مختلفة هنا كانت مبادرة الفرق الإسلامية للدفاع عن العقيدة، وتنزيه الذات الإلهية عن النقص، فاتخذوا من التأويل بابا لدفع تلك الشبهات، واستطاع فقه التأويل أن ينتزع مشروعيته في مواجهة فقه الظاهر.

وبالرغم من أن التأويل في عهدهم لم يكن كمصطلح قائم بدلالته الخاصة، وكانوا يعتبرونه تفسيرا إلا أن المعتزلة تمسكوا بالآيات المحكمات وآيات التنزيه واكتفوا بشرحها وتوضيحها، وأخضعوا المتشابهات منها للتأويل والتدبر العقلي.

[1]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص9.

ثالثا/ الأصول الخمسة عند المعتزلة

الكيان الفكري للمعتزلة قوامه الأساسي ما يسمى بالأصول الخمسة فهي بمثابة ثوابت لا يمكن أن تتزحزح، والخروج عنها خروج عن المذهب وسنأتي على ذكرها بالترتيب.

1 / التوحيد

هو أول الأصول الخمسة، وينحو التوحيد في مذهب الاعتزال منحا مختلفا تماما للتوحيد المعروف عند كافة الناس، والذي يعبرون عنه بنطق الشهادتين فقط، أو القول بان الله ﷻ هو الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد، ليصبح التوحيد عند المعتزلة هو توحيد بين ذات الله ﷻ وصفاته فهو وصفاته واحد، جوهر محض، لا يتجزأ، ويقدم القاضي عبد الجبار تعريفا للتوحيد فيقول: "**والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا... أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين؛ العلم والإقرار جميعا، لأنه لو علم ولم يقر أو اقر ولم يعلم لم يكن موحدا**"[1] فالتوحيد هنا هو تنزيه لله ﷻ ونفي عنه ما يمكن أن يمس بقدسيته، ولا يكفي عند المعتزلة أن تكون عالما وموحدا لله ﷻ فقط، وإنما يجب أن تكون مقرا؛ فالربط بين هذين الشرطين شيء ضروري لإثبات التوحيد فالعالم لوحده ليس موحدا، والمقر لوحده ليس موحدا

لذا كان لزاما الجمع بين الإقرار والعلم لصحة التوحيد.

وينتج عن قول المعتزلة بأصل التوحيد اتخاذه كمرجع لفكرتهم عن وحدانية الله ﷻ ويقصدون بها "**أن الذات الله بسيطة وغير مركبة لأن المركب يحتاج إلى أجزاء يتكون**

[1]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996، ص128.

منها، والقول بأن ذات الله مركبة يؤدي إلى خلل في وحدانية الله"[1] ويستفاد من هذا أن الذات المركبة يوجد ما يشاركها وحدانيتها وقدمها، لهذا نفى المعتزلة عن الذات الإلهية أن تكون مركبة من أجزاء وإنما اعتبروها جوهر بسيط غير مركب، ولا يحتاج الله ﷻ إلى غيره ولا يشاركه في وحدانيته شيء.

ويسترسل المعتزلة في الحديث عن التوحيد ببيان موقفهم من الصفات والأسماء "**فقالو هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات ومعاني قائمة**[2] ولذلك اتخذ المعتزلة موقف النفي، أو كما سميت به التعطيل لتنزيه الذات الإلهية عما قد يشاركها في قدمها وفي الألوهية، ولذلك كانت الصفات والذات لا يتجزآن وهما واحد وهذا ما سنتعرض إليه باستفاضة من خلال باقي الدراسة.

2 / العــدل

وهو ثاني الأصول الخمسة، وتم ترتيبه الثاني لأنه من باب أولى أن يوحد المسلم الله ﷻ ويعلم ويقر بوحدانيته سبحانه، ثم يأتي الدور لمعرفة العدل، والعدل هنا ينحصر وبشكل خاص في الأفعال الإلهية، ويذكر القاضي عبد الجبار مفهومهم للعدل من خلال شرح الأصول الخمسة فيقول: " **فإذا قيل أنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبح ولا يخل بما هو واجب عليه**"[3] والمراد بالعدل أن الله ﷻ منزه عن الظلم لذلك لا ينسب القبح لله، وهنا تبرز حرية الإنسان، فالمعتزلة كفرقة متكلمة تقر بأن الإنسان حر يختار أفعاله طبقا لإرادته، حتى أنهم انصرفوا إلى أن الله ﷻ ليس خالقا لأفعال العباد نظرا

---

[1]. رشيد البندر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ط1، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص54.

[2]. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص38.

[3]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص132.

لما فيها من قبح، ولذلك فما هو حسن وجميل دائما من الله ﷻ وما هو سيئ نتاج حرية الإنسان وسوء اختياراته، ونزهوه سبحانه من أن يكون مخلا بواجب عليه.

كون الإنسان خالق لأفعاله فهو بذلك "**مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة**"[1] أي أن الإنسان في الدنيا قادر على تحديد مصيره في الآخرة، وذلك من خلال اختياراته ومن خلال ما سيفعله هو ذاته في الحياة لأن الله سبحانه منزه عن ظلم العباد فهو خلق للإنسان العدل وهو يتصرف به، وبهذا يصبح مسؤولا عن ما يقدمه وعن ما يلقاه، ومن هذا تتضح عدالة الله ﷻ في الحساب يوم الحساب.

وعلى هذا الأساس بنى المعتزلة فكرة الصلاح والأصلح، فالله ﷻ لا يفعل إلا الصلاح والأصلح لعباده، وجوهر العدل عند المعتزلة هو نفي القبح عن الذات الإلهية، وعن هكذا صفات فلو "**فعل الله الظلم لأصبح قبيحا ولا يجوز أن يكون الله قبيحا، ولو فعل الظلم لأصبح ظالما ولا يجوز أن يكون الله كذلك**"[2] فالظلم يصدر من كل ما هو قبيح والله ﷻ ليس بقبيح وهذا لا يعني أنه عاجز عن فعل الظلم، وإنما هو قادر على ذلك ولكنه من باب أنه عادل لا يظلم أحدا من عباده.

فكان غرض المعتزلة من وضع هذا الأصل هو تنزيه الله ﷻ من ثلاث أشياء لا

تجوز في حقه "**أحدها: القبائح أجمع، وثانيها تنزيهه عن أن يفعل ما يجب من ثواب غيره وثالثهما تنزيهه عن التعبد بالقبح وخلاف المصلحة، وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلا**

[1]. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلامين، ص46.

[2]. رشيد البندر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ص65.

وصوابا"[1] فلا يكون الله ﷻ غير عادل ولا يصدر منه إلا كل ما هو حكمة ولا يصح في ذاته غير ذلك.

3 / الوعد و الوعيد

ويأتي في المرتبة الثالثة بعد التوحيد والعدل، ولتجنب الفهم الخاطئ لمعنى الوعد والوعيد وجب أن نعود إلى أحد أعلام المعتزلة وشيوخها حتى يتبين المعنى الذي يقوم عليه هذا الأصل لنجد القاضي عبد الجبار يعطي تعريفا لكل منهما على حدة "**أما الوعد فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين أن لا يكون كذلك**"[2] فالوعد هو ما يقطع من عهد فإذا وعد الله ﷻ عباده وفى بوعده، وهو لا يقتصر على ما هو حسن وإنما قد ألزم الله ﷻ نفسه الوفاء بوعده ثوابا كان، فمن أطاعه ووعده بالجنة فهو لا يخلف وعده، وبهذا فهو من أهل الجنة لا محال.

"**أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك**"[3] فكما كان الله ﷻ وفيا في وعده للمطيعين الثواب فهو كذلك في وعيده للعصاة بالعقاب لأنه لا يخلف، ولا يكذب فمن عصاه دخل النار فالله ﷻ لا يتخلف عن وعيده.

---

[1]. أبي القاسم البلخي وآخرون: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، دط، الدار التونسية للنشر، دس، ص318.

[2]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص134.

[3]. المصدر نفسه، ص135.

ولهذا الأصل علاقة بباقي الأصول وخاصة منها العدل؛ فالله ﷻ لا يخلف وعده لأنه عادل ولا يخلف وعيده لأنه عادل، فإن أخلف وعده في عباده التوابين وأدخلهم النار فهو بذلك يصبح ظالما، كما أنه لو لم يحقق وعيده في عباده المخطئين الذين لم يتوبوا عن ذنوبهم وأدخلهم الجنة هو كذلك يصبح ظالما في حق من أحسن واتقى وساوى بينهم، ولهذا يرى المعتزلة أن نفيا للظلم عن الله ﷻ وجب أن يكون وفيا في وعده ووعيده للعباد.

وقد ترتب عن أصل الوعد والوعيد نفي الشفاعة فالمعتزلة "**أنكرو فيه حدوث الشفاعة من الرسول . ﷺ . أو غيره لأحد من هؤلاء الفسقة وقصدوا إمكان حدوث هذه الشفاعة للمؤمنين دون الفسقة**"[1] ويقصد بهذا القول أن الشفاعة التي كانت سيقدمها الرسول .عليه السلام. للأمة كلها منها الفاسق والمخطئ، ينفي المعتزلة حدوثها عن الفاسق وإنما يحددون أنها تحدث فقط للمؤمنين، ويمكنها أن ترفعهم درجات في الجنة ولا يمكنها أن تخرج الفاسق من النار وتدخله الجنة، ويستشهدوا على ذلك بقوله ﷻ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾[2] وهذا يعني أنه سبحانه يحقق وعيده ولا يتراجع عنه ولا ينفع مع تحقيقه حتى شفاعة الأنبياء والرسل.

4 / المنزلة بين المنزلتين

من المعروف أن هذا الأصل كان أول سبب لانقسام واصل بن عطاء*على شيخه الحسن البصري، وذلك عندما نطق حكم مرتكب الكبيرة فجعله واصل في منزلة بين الكفر

[1]. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط2، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1988، ص60.

[2]. سورة المائدة: الآية 37.

*. أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال المولى بني ضبة، ولد سنة 80هـ، ونشأ على الرق، وتتلمذ على يد الحسن البصري ولم يفارقه إلى أن أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة الاعتزال، نوفي سنة 131هـ ، وهو الذي وضع

والإيمان، ويشرحها بشكل أوضح القاضي عبد الجبار فيقول: "**والأصل في هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منها بشبه، وهذا في الأصل وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن صاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين**[1] فيقر شيوخ المعتزلة أن مرتكب الكبيرة اسم بين الاسمين فهو لا يسمى كافرا لأنه كان على الإيمان وفيه من صفات المؤمن، ولا يسمى مؤمنا، لأنه ارتكب كبيرة لذلك يسمى فاسق وينزل بمنزلة بين الكفر والإيمان.

هذا ما يتعلق بالدار الدنيا أما فيما يتعلق بالأخرة ولأن الحكم هناك لا يستجدي الوسطية وليس فيها وسط بين الجنة والنار فهنا يقع الحكم المطلق فإما يكون الإنسان في الجنة، أو في النار، ومما يراه المعتزلة أن المكلفة إما هو مستحق للثواب أو يكون مستحقا للعقاب، ويوجد بين الاثنين مراتب ودرجات فأعلى هذه المراتب أو الدرجات يكون المستحق للثواب، وقد يكون مستحقها نبيا أما أدنى هذه المراتب فهي من نصيب المستحق للعقاب وقد يكون كافرا أو منافقا على سبيل المثال لا الحصر[2]

وبعيد عن الحكم الذي قال به واصل ابن عطاء إلا أن هذا الأصل بالذات يظهر عبقريتهم في خلق منطقة وسطى بين الكفر والإيمان، فليس كل شيء ابيض أو أسود وإنما هناك منطقة تتوسط الضدين وهنا تبرز العظمة الفلسفية في العقل المعتزلي.

الأصول الخمسة التي يرتكز عليها الاعتزال./ عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص52.

[1]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص137.

[2]. عبد المجيد مسالتي: الأبعاد السياسية للفكر العقدي الإعتزالي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة، 2016، ص152.

5 / الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هنا وجب أن نوضح معنى كل من المعروف والمنكر عند المعتزلة فالمعروف عندهم "**هو الفعل الحسن الذي يقوم به فاعله وهو عارف لحسنه... وأما المنكر . عندهم . فهو أن يقوم الإنسان بالفعل القبيح وهو يعرف قبحه ويدلل عليه ولذا نفوا صفة القبح عن الله** ﷻ"[1] فالمعروف ما عرف حسنه للعقول واتبعته، في مقابل أن المنكر هو الفعل القبيح الذي يصر عليه صاحبه رغم معرفته لقبحه.

ويعود الأصل في القول بالأمر المعروف والنهي عن المنكر إلى النص القرآني ويظهر ذلك في وقوله ﷻ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[2] حيث ميز القرآن المسلمين بهذه الصفة، ولذلك كان أصلا من الأصول التي سطرها شيوخ المعتزلة وهم يستشهدون بهذه الآيات لإثباته، ويعتقد المعتزلة بضرورة أن يُقبل كل مؤمن بالله ﷻ على إتباع ما يؤمر به والانتهاء على ما ينهى عنه وكونه سبحانه قد أمر العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذن كل مسلم مطالب بفعل ذلك سواء كان ذلك بالحسنى أو بغيرها، وغيرها هنا تخرج حتى لقطع الرقاب بالسيف فالمعتزلة يقولون بأن النهي عن المنكر قد يكون بالسيف مالم ينتهي صاحبه فجائز قتله، وهم يستشهدون على ذلك بقول ﷺ: "**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع**

---

[1]. عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص266.

[2]. سورة آل عمران: الآية 110.

فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[1] فلم يتوانى المعتزلة في تطبيق أمر الله ﷻ ورسوله ﷺ في ذلك وقد عملوا بهذا الأصل في زمنهم وحاولوا إحقاق الحق في الأمر به وإبطال الباطل

بالنهي عنه وعملوا على ذلك حتى بالعنف "**والحقيقة أن هذا العنف في أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر الذين طبقوه مع معاصريهم، كان سببا في نكبتهم**"[2] حيث ظن المعتزلة أن كل من خالفهم هو بصاحب منكر ومن الضروري استخدام العنف ضده، وهذا ما جعلهم فريسة للناقمين عليهم في أول نكبة يمرون بها.

هذه الأصول الخمس بالنسبة للمعتزلة لم تكن مجرد أصول وضعوها للسير عليها وإنما هي كانت بمثابة ضوابط، فالتأويل عند أهل الاعتزال لا يجب أن يخرج عن هذه الأصول، وكل الآيات التي لا تتوافق وأصولهم خاصة أصلي العدل والتوحيد أخضعوها للتأويل حتى تتوافق وشواهد العقل التي بنيت عليها هذه الأصول، كما أنها توضح اتساق تفكيرهم وعمق انضباطهم بأصولهم التي فرضت نفسها في كل آرائهم الكلامية وحتى في معتقداتهم الإيمانية.

رابعا / مكانة العقل

إن عقيدة الاعتزال في شكلها الصحيح منبعها العقل، فبالعودة إلى حكم واصل على مرتكب الكبيرة لم يكن حكما القي جزافا، وإنما كان مرجعه الأول العقل حيث وقف موقفا وسطا بين المرجئة والخوارج، لا هو بقوة التشدد ولا هو بذلك اللين إذ "**أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا، لأن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا وهو اسم**

[1]. مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، ط1، كتاب الإيمان، باب أن النهي عن المنكر من الإيمان يزيد وينفص، دار طيبة، الرياض، 2006، ص42.

[2]. صبري عثمان: الميتافيزيقا عند المعتزلة، ط1، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1900، ص68.

مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلق، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها"[1] ويفهم من هذا أن أهل الاعتزال كانوا أكثر جرأة من غيرهم في تحليل الأمور ونقدها باستخدامهم العقل والاستدلال فتمكنوا من خلاله الموازنة في الكثير من الإحكام.

والحقبة التي عاصرها المعتزلة كانت تجمع العديد من الثقافات الشرقية خاصة التي نشرها أصحابها الوافدين على الإسلام، فكانوا بحاجة لسلاح حتى يثبتوا وجودهم ويفرضوه من خلاله تفكيرهم فدعا هذا "**المعتزلة أن يتسلحوا سلاح عدوهم فجادلوهم جدالا علميا**"[2] والجدال العلمي يحتاج بالتأكيد إلى حجاج عقلي، فلا يصح مجابهة أهل العقل بالنص وحده فهناك من نظر للإسلام على أنه عقيدة فلسفية وحاول التلاعب بأحكامه أمثال يوحنا الدمشقي الذي دخل في مناظرات مع المسلمين من أجل إقناعهم بضعف العقيدة الإسلامية[3] فجعلوا من العقل المصدر الأول للبحث في مسائل العقيدة لأنها أكثر دقة وأكثر طلبا للفهم العميق كما أن العقل كان سلاحهم في فرض رؤياهم وتأويلاتهم لها، ومن ثم انبرى عمل المعتزلة الأوائل خاصة في تفنيد مثل هذه الادعاءات ودحضها وإثبات الألوهية لله ﷻ . وحده لا شريك له، وذلك باستخدام العقل في المناظرات والمحاجات التي حدثت بينهم وبين المسيحين واليهود والتي مازالت محفوظة لديهم[4] حيث كانوا يعرضون أفكارهم ومعتقداتهم للنقد ويتناولونها بشكل موضوعي ويفندوها بأدلة وبراهين عقلية وهذا إن دل على شيء فيدل

---

[1]. أحمد أمين: فجر الإسلام، دط، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر،2012، ص316.

[2]. المرجع نفسه، ص323.

[3]. Macidonald(d): Development of muslim, Theology , juris prudence and constitutional theory,theory,london,1927,p 51.

[4]. Montgomery Watt: Free will and predestination in Early islam, luzac and company, ltd, p58.

على نجاعة العقل المعتزلي الذي لم يفتح المجال للتشكيك في الدين وحارب بنفس السلاح الموجه إليه.

والعقل عند المعتزلة يأخذ خطواته الأولى من القرآن الكريم، ومن نصوصه فلم يهمل المعتزلة كما شاع عنهم النص القرآني على حساب العقل، ولكنهم جعلوا من العقل وسيلة لدراسة النقل فاعتبروا بذلك أنهم فتحوا الباب على مصرعيه أمام العقل وسلطوه على النقل باعتبار أن العقل هو المعنى بالتدبر وهو المطالب بالفهم، ومن ذلك فله الأحقية في التقدم ترتيبا.

فنجد أن المعتزلة قدموا العقل في ترتيب العلوم بوصفه الأداة الأولى التي تقوم بدراسة النقل فكان ذلك التصنيف من باب التراتبية لا من باب التفضيل، وهذا ما ظهر في تصنيف القاضي عبد الجبار للأدلة الشرعية؛ حيث جعل العقل في مقدمتها ويليه القرآن، ثم السنة وفي هذا يقول: "**أولها العقل لأنه به يميز بين الحسن والقبح ولأنه به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع**"[1] وأخذ هذا الترتيب عند الدارسين على نحو من الاستغراب وظنوا أن به خلل لان الترتيب المعروف عند الفقهاء، والمتكلمين، والشيوخ المختصين في علوم الشرع، وغيرهم هو أن القرآن يتصدر قائمة الترتيب ويليه السنة الشريفة، ليلحق العقل بهم من باب الاجتهاد، فكسر المعتزلة القاعدة وأخذوا بالعقل على اعتبار أن العقل عندهم هو السلطة التي يميز بها بين ما هو صحيح، وما هو خاطئ، ومن خلال اكتمال هذه الميزة يكلف الإنسان أو يرفع عنه التكليف، ولم يكن التصنيف هكذا إلا لأن المعتزلة اعتبروا العقل حر في دراسة النقل.

[1]. القاضي عبد الجبار المختصر في أصول الدين، دت، ص318.

ينظر أبو الهذيل العلاف للعقل على أنه "**علم اضطرار الذي يفرق به الإنسان بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم**"[1] إذن هو بمثاب ملكة يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات ويفرض بها قدرته على اكتساب العلم والمعارف، كما أن الجبائي كان يفهم العقل على أنه المنع "**معنى العقل إنما هو المنع وهو مأخوذ من عقال البعير وإنما سمي علمه عقالا من هذا**"[2] أي أن العقل هو المانع للإنسان عن الأخطاء، وهذا ما لا يستطيع فاقد العقل أن يفعله ويسمي الجبائي علمه بالمنع لأن به يستطيع أن يميز ما يمكن، ومتى يمكن، وكيف يمكن، وعن ماذا يمكن أن يمنع العاقل صاحب العلم نفسه حتى لا يقع فريسة للخطأ، بعكس فاقد العقل فهو بالضرورة فاقد للعلم وبالتالي لا يميز الخطأ من الصواب، ولا يستطيع أن يمنع نفسه عن الخطأ.

لقد أدرك المعتزلة أن العقل قادر على فهم النص القرآني وقادر على درء التعارض بين متشابهة، وقادر على الوصول إلى ما وراء السطور، ومن ثم إدراك حقيقته وإرجاع ظاهره إلى ما يقصد منه، وأنه قادر على معرفة الله ﷻ وعلى إثبات صدق النبوة وعلى الإحاطة بالعلوم لهذا أعطوه كل هذا الاهتمام وقدموه مرتبتا على النقل الجامد الذي يحتاج إلى عقل يفهمه.

وبناء على هذا يمكن القول أن المعتزلة في مفهومهم للتأويل لم يكتفوا بصرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، بل تجاوزوا ذلك بصرفه إلى البرهان العقلي، وذلك حين قدموا العقل على النقل، تحت سلطة الأصول الخمس فلا يجوز الطعن في الأصول

[1]. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998، ص794.

[2]. المرجع نفسه، ص794.

ولا الخروج عنها، وقد كان العقل عند المعتزلة هو وسيلتهم في المعرفة بشكل عام وبتأويل النصوص بشكل خاص، وهو ما يميز المكلف عن غيره وكان سبيلهم لتمييز الحق عن الباطل وحجتهم لتنزيه الذات الإلهية.

من خلال ما تم طرحه يتضح أن التأويل جاء كضرورة لفهم ما هو مستجد على الإسلام، حيث أصبح الاجتهاد خطوة يمارسها صحابة النبي ﷺ فمن بعد وفاته لم يجدوا من يحتكموا إليه في أمور دنياهم، فلجأوا إلى التأويل وقد حملهم على ذلك الوضع الذي كان سائدا وقتها مما دعا إلى ضرورة الدفاع عن العقيدة من الوافدين على الإسلام من ديانات وثقافات أخرى، حاملين أفكارهم، ومعتقداتهم، وفلسفاتهم، فلم يزيدوا على إسلامهم إلا نطق الشهادتين.

وهذا ما جعلهم يثيروا الشكوك في الإسلام "**فكانوا يفكرون في الحقائق الإسلامية على ضوء اعتقاداتهم القديمة، وقد أثاروا بين المسلمين ما كان يثار في ديانتهم من كلام في الجبر والاختيار، وصفات الله ﷻ إذا كانت شيء غير الذات أم هي والذات شيء واحد**"[1] وبغض النظر إن كان دخولهم للإسلام صادق النوايا، أم لأجل هز وخلخلة العقائد في النفوس، بعد وفاة النبي ﷺ إلا انهم بتساؤلاتهم فتحو للفكر الإسلامي فتحا ثريا أبرز فيه المسلمون قدرتهم على الاحتكام إلى العقل، واستخدامه للدفاع عن عقيدتهم.

وظهر هذا خاصة في التأويل الذي نحى منحا جديدا ثريا بعد أن فشل التفسير في تقديم الحجة العقلية التي توازي طرح المشككين، وتدحض دعواهم ضد الإســـاءة للعقيدة

[1]. محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، دس، ص113.

الإسلامية، ولأركانها فلا يصح مجابهة أهل العقل بتفسير ظاهر النص خاصة وأن نص القرآن جمع بين ما هو محكم وما هو متشابه، وفي هذا تشجيع على محاولة فهمه أو تأويله والتفسير لوحده فشل في محاججة ومجادلة أهل العقول والبرهان، فكان التأويل خطوة تعوض النقص الذي عرفه التفسير في مرحلة الدفاع عن العقيدة الإسلامية وحفظ وتنزيه الـذات الإلهية من المساس بقدسيتها، ومنه كان التأويل دراسة عميقة باستخدام العقل لفهم النص القرآني والدفاع عنه، وما يستنبط منه من أحكام وأقيسة لم يكن اختراقا بقدر ما كان اجتهادا خاصة وأن الاختلاف لم يكن في ثوابت ومحكم الدين.

الفصل الثاني:

صفات المعاني

إن محاولة فهم كنه الله ﷻ قادت المسلمين عموما، والمتكلمين خصوصا للبحث في هذا المجال، ومع اقتناعهم بعجز العقل الإنساني عن فهم حقيقة الذات الإلهية كماهي إلا أنهم لم يكفوا الاجتهاد في محاولة تقريب النظر والاستدلال على فهم كنهه ذاك بما ذكر في القرآن من صفات وأسماء، متخذين من النص المرجعية والمنطلق الأساسي في هذه المحاولة، فقدموا تأويلاتهم لما تشابه من الآيات بغرض التنزيه، وحاولوا إخضاع ما جاء فيها لمحك العقل قصد التدبر والتحقق وكان في مقدمتهم المعتزلة الذين نظروا لله ﷻ نظرة متميزة تمام التميز وبعيده تمام البعد عن ما جاء في ظاهر الآيات وهذا ما سيتم الوقوف عنده في هذا الفصل من خلال محاولة الإجابة عن التساؤل **إلى أي مدى استطاعت فرقة المعتزلة تنزيه الذات الإلهية من خلال تأويلهم لصفات المعاني؟**

و يتناول هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول/ علاقة الصفات بالذات الإلهية

المبحث الثاني/ الصفات المثبتة لذات الله

المبحث الثالث/ الصفات المؤولة

المبحث الأول/ علاقة الصفات بالذات الإلهية

ينسب الله ﷻ لنفسه مجموعة من الأسماء، ويصف ذاته بمجموعة من الصفات التي ترتبط بها وفق علاقة معينة حددها المعتزلة تبعا لمنهجهم العقلي، وقبل أن نتعرض للصفات وعلاقتها بالذات وجب أن نتطرق في البداية إلى معنى الصفة ومعنى الاسم ثم نناقش الفرق بينهما.

أولا/ في مفهوم الاسم والصفة

1. مفهوم الاسم

جاء في معجم صليبا أن الاسم هو: "**اللفظ الدال على الشيء... ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة و هو يسند ويسند إليه**"[1] فهو ما يعبر به عن شيء ما، أو يشار به إلى شخص معين، وهو على عكس الفعل الذي يرتبط بالأزمنة الثلاثة الماضي، والحاضر، والمستقبل، والاسم هو التعبير اللفظي عن تصور مرسوم في الذهن، و لإدراك الأشياء نربطها بأسماء، وفي ذلك قوله ﷻ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾"[2] والمقصود هنا أن الله ﷻ لقنه الأسماء كلها فأصبح آدم ﷺ عليما بالأسماء الدالة على الأشياء.

والله ﷻ سمى نفسه بمجموعة من الأسماء الحسنى حيث جاء في التنزيل الحكيم قوله ﷻ: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[3] وفي تفسير الآية يقول الزمخشري: "**ولله**

---

[1]. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص82.

[2]. سورة البقرة: الآية 31.

[3]. سورة الأعراف: الآية 180.

الأسماء الحسنى وهي أحسن الأسماء لأنها تدل على معان حسنة من تمجيد وتقديس وغير ذلك، فسموه بتلك الأسماء... واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق والصواب فيها فيسمونه بغير الأسماء الحسنى، وذلك بأن يسموه بما لا يجوز عليه"[1] فالله ﷻ لا يسمى إلا بما هو حسن من الأسماء، فأسماؤه كلها حسنى تدل على المدح فلا ينسب إليه إلا كل ما هو كامل، لأنه منزه عن كل ما فيه نقص ولا يكون النقص في أسمائه.

معرفة الاسم هي معرفة للمسمى، وهذا يعني أن بينهما علاقة وقد جرى الاختلاف على هذه العلاقة حيث أن هناك من يقول بأن الاسم والمسمى هما ذات الشيء فلا يمكن الفصل بينهما، وهناك من يقول بأن الاسم غير المسمى أي أنه يمكن الفصل بينهما.

الأسماء والمسميات واحدة لا تنفصل على بعضها كان هذا موقف القاضي عبد الجبار لأن "**الاسم في تعلقه بالشيء بمنزلة الخبر عن الشيء، والعلم به، والدلالة عليه**"[2] أي أنهما واحد فإن نُطق الاسم حضر الشيء في الذهن واكتمل تصوره، ومن ثم فإن أسماء الله ﷻ عند القاضي عبد الجبار، وعند المعتزلة عموما هي ملازمة لذاته، ولا يمكن أن يكون الاسم سابقا عن وجود الذات ،أو متأخرا عنها.

كما أن الأسماء لا تطلق جزافا على مسمياتها لأن الاسم يرتبط بالمسمى بقصدية معلومة أي أن الوعي حاضر في إطلاق الأسماء على المسميات وهذا ما يؤكده القاضي بقوله: "**اعلم أن الاسم إنما يصير اسما للمسمى بالقصد**"[3] فالقول بتلك القصدية يقود إلى

---

[1]. الزمخشري: تفسير الكشاف، ج9، ط3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2009، ص397.

[2]. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل الحج، ج5، ط3، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1997، ص172.

[3]. المصدر نفسه، ص160.

القول بأن الاسم لا يمكنه أن يكون معبرا عن شيء مخالف لما يقصد به، والمرتسم في العقول، ومن ثم فالنطق بالاسم ينجم عنه تحديد المسمى بشكل واضح وهذا يجعنا نستنتج أن علاقة الاسم بالمسمى لا يمكن أن تكون غير أن الاسم ملازم للمسمى ولا ينفصل عنه.

وقوله ﷻ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾[1] إذن الدعاء باسم الرحمن أو بأي من أسمائه الحسنى هو دعاء لذات الله ﷻ لأنه ينسب لنفسه مجموعة من الأسماء وهذه الأسماء هي عين المسمى، أي أن الاسم والمسمى متطابقان لهما حقيقة واحدة، فقول العبد يا رحمن هو توجه بالدعاء لله ﷻ بأحد أسمائه ألا وهو الرحمن لا للاسم كحروف فارغة المحتوى.

هناك طرح آخر يقول أن الاسم يمكن أن يكون هو المسمى ويمكن أن يكون غيره وفي ذلك قيل أن الأسماء ثلاثة أقسام "**تارة يكون الاسم هو المسمى كالوجود، وتارة يكون غير المسمى كاسم الخالق، وتارة يكون هو ولا غيره كاسم العليم والقدير**"[2] فتتعدد العلاقة على حسب المقصود من اللفظ، أو على حسب سياقه داخل جملته فيأتي الاسم والمسمى على انهما نفس الشيء؛ فاسم الوجود على سبيل المثال لا يشير إلى شيء آخر غير الوجود ذاته، أو يمكن أن يشير الاسم إلى عدة أشياء في آن واحد، ويأتي على انه غيره أي انه ليس الشيء هو المسمى ويأتي على انه هو الاسم وهو المسمى ولا يمكن أن يكون غيره.

---

[1]. سورة الإسراء: الآية 110.

[2]. ابن تيمية: الأسماء والصفات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ج1، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص98.

أما أسماء الله ﷻ فهي تأتي على النحو الثالث برأي ابن تيمية فأسماؤه تعالى عين ذاته وهو يرفض أن تكون الأسماء عبارة عن صلة زائدة عن الذات لأنها تبطل المدلول فالاسم هو المسمى برأيه ويؤكد ذلك بقوله: "**والتحقيق أنه ليس بصلة، بل أمر الله بتسبيح اسمه، كما أمر بذكر اسمه والمقصود بتسبيحه وذكره هو تسبيح المسمى وذكره، فإن المسبح والذاكر إنما يسبح اسمه**"[1] ويقصد بهذا أن الله ﷻ لما أمر بتسبيح اسمه لم يقصد به تسبيه الحروف في شكلها الفارغ، وإنما قصد بها تسبيحه ذاته وذكر ذاته، فأسماؤه تتطابق مع ذاته ولا يختلف الاسم عن الذات حيث المسبح باسم الله ﷻ والذاكر له هو مسبح وذاكر لذاته

2 . معنى الصفة

جاء في معجم صليبا أن الصفة "**هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات أو الحالة التي يكون عليها الشيء**"[2] وتأتي الصفة هنا على أنها لفظ يدل على حال مميزة قائمة في الذات، بمعنى تدل على ما تكون عليه الذات، أو نقول أن الصفة هي الكلمة التي تدل على معنى أو حال قائم في ذات، ووظيفة الصفة هي التحديد؛ أي تحديد الخاصة المميزة في الشيء، كالقول مثلا الجبائي رجل فقيه هنا حددنا وصفا مميزا للجبائي ألا وهو أنه فقيه.

ويتحدث ابن تيمية عن معنى الصفة، ويورد أنها قد تأتي على ضربين؛ فهي قد تأتي على أنها تارة يراد بها الكلام الذي يوصف به الموصوف؛ ومن ثم تأخذ بالمعنى المصطلح عليه للصفة، ويوضح هنا بقول الصحابي في سورة الإخلاص بأنه يحبها لأنها

[1]. ابن تيمية: الأسماء والصفات، ج1، ص108.

[2]. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص728.

صفة الرحمن، وتارة أخرى تأتي الصفة على أنها المعاني التي يدل عليها الكلام كالعلم والقدرة، وهي معاني وصفات ترتبط مباشرة بالذات الإلهية، أي الصفة هي وصف الشيء بما يتمثل فيه من صفات الحسن[1].

وتأتي الصفة في اصطلاح المتكلمين على أنها "**حال وراء الذات أو ما قام بالذات من المعاني، والنعوت وهي في حق الله تعالى نعوت الجلال، والجمال، والعظمة والكمال كالقدرة، والإرادة، والعلم والحكمة** "[2] والقول بأن الصفة هي حال وراء الذات ذاك قول تبنته خاصة الأشاعرة في موقفها من الذات والصفات، والقول بأن الصفة هي المعنى القائم بالذات هو موقف المعتزلة إذ إن الصفة هنا هي عبارة عن معان قائمة في الذات الإلهية نعبر عنها باسم، وصفات الله ﷻ هي صفات كمال ولا يجوز أن تنسب إليه صفات النقص كصفتي الضعف، والجهل.

ثانيا/ أنوع الصفات الإلهية

ذهب المنشغلون بعلم الكلام إلى تقسيم الصفات الإلهية إلى نوعين من حيث ما أقره الله ﷻ لذاته من صفات، وما نفاه عنها فنجد:

النوع الأول من الصفات ألا وهو **الصفات السلبية** وهي "**الصفة التي لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودي أصلا، و إنما تدل على معنى السلبي الغير ثبوتي**"[3] يعني

[1]. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج3، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ، 1997، ص ص208،209.

[2]. محمد أمان بن على الجامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية، ط1، الجامعة الإسلامية بالمدينة النورة، السعودية، 1407، ص84.

[3]. المرجع نفسه، ص200.

هي مجموع الصفات التي لا تدل على معنى قائم في الذات الإلهية كصفة عدم القدم مثلا فهي صفة سلبية غير مطابقة لأن القدم من صفات الذات، ويمكن كذلك فهمها على أنها "**كل ما نفاه الله عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله من صفات نقص كالموت، والعجز والتعب، والجهل، فهذه الصفات يجب نفيها عن الله ﷻ وإثبات ضدها على الوجه الأكمل**"[1] إذن الصفات السلبية هي الصفات المخالفة لما يأتي من الصفات الثبوتية، أو هي مالا يجوز وصف الذات الإلهية بها، لأنها صفات نفاها عن ذاته ونفاها عنه رسوله الكريم ﷺ، وكل نفي لها المراد منه هو إثبات لكمال ما هو ضدها بمعنى أنه اذا كان من الصفات السلبية التي نفاها الله ﷻ عن ذاته صفة العجز فإن نفي هذه الصفة هو إثبات لصفة القدرة لذاته.

أما النوع الثاني فهي **الصفات الثبوتية** : وهي على عكس الصفات السلبية وبالتالي هي الصفة التي تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودي في الذات أي هي التي تصدق على الموصوف، ويمكن القول أن ما يقصد بالصفة الثبوتية هو "**كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من صفات الكمال كالحياة، والعلم، والقدرة، والرحمة، النزول، والاستواء ونحو ذلك**"[2] والصفات الثبوتية تطبع بطابع الحسن فلا يجوز أن يتصف الله ﷻ بصفة من صفات النقص لذلك كانت صفاته كلها صفات كمال، ويندرج تحت الصفات الثبوتية مجموعة من التقسيمات للصفات منها:

صفات الذات: وهي كما تم الذكر من الصفات الثبوتية، وسميت بصفات الذات لأنها إضافة إلى الذات العلية، وهي ملازمة لها لا تنفك عنها، كما أنها لا تتجدد تجدد

[1] . محمد أمان بن على الجامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية، ص98.

[2] . محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري: موسوعة الفقه الإسلامي، ج1، ط1، بيت الأفكار الدولية، 2009، ص98.

صفات الأفعال، أي تبقى الذات الإلهية متصفة بها دائما، وهي نوعان صفات معنوية كالحياة، والقدرة، والحكمة، وصفات خبرية كالوجه، والعينين، والقدمين، وغيرها.

الصفات الفعلية: فهي الصفات الثابتة لله ﷻ والتي تتعلق بالمشيئة، فإن شاء فعلها وإن لم يشاء لم يفعل، وهي على نوعين صفات لها سبب معلوم كالرضى فإن وجد سبب للرضى الله ﷻ رضي عن عبده، وصفات ليس لها سبب معلوم كالنزول إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل[1] ويعتبر المعتزلة صفات الفعل هي التي تحتمل النفي والإثبات، وعلى خلاف باقي الفرق من أهل السنة، والأشاعرة فإن المعتزلة يعتبرون الكلام، والإرادة من صفات الفعل[2] وليست من صفات الذات وقد تحتمل النفي، أما صفات الذات كالعلم، والقدرة فلا تحتمل النفي ولا يجوز القول فيها لم يعلم كذا ولم يقدر على كذا.

ثالثا/ الفرق بين الأسماء و الصفات

اذا كانت الصفة في مفهومها الاصطلاحي قد جاءت على أنها الاسم الدال على بعض أحوال الذات، والاسم هو ما دل على معنى في نفسه يقودنا هذا للتساؤل حول الفرق والاختلاف بين كل من الأسماء والصفات؟

من خلال ما ورد في التعريفات يظهر جليا أن الأسماء والصفات تتداخل فيما بينها فيأتي الاسم من أسماء الله "**كما يدل على الذات والصفة التي أشتق منها بالمطابقة فإنه**

[1]. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: المدرسة العقلية الحديثة في التفسير،ج1، ط2، مؤسسة الرسالة، الرياض، 1983، ص429.

[2]. محمد أمان بن علي الجامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة، ص205.

يدل دلالتين آخرين بالتضمن واللزوم، فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة من الصفة"[1] يفهم من هذا بأن الاسم بالضرورة يتضمن الصفة التي تقوم كحلية في الذات، كما أنه يتضمن الذات المحضة في بعدها عن الصفة فعلى سبيل المثال: الرحمن هو كاسم ليس خال الدلالة وإنما هو متضمن لصفة الرحمة وهي صفة من صفات الله ﷻ كما أنه يتضمن الدلالة على الذات التي توصف بالرحمة.

ومن جهة أخرى يبدو لنا أنها من ناحية الاشتقاق تتداخل كذلك "**فأسماء الله تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، فهي مشتقة من الصفات فهي أسماء وهي صفات وبذلك كانت حسنى، إذ لو كانت ألفاظا لا معاني فيها لم تكن حسنى**"[2] الاسم ما دل على صفة في الذات فهو يعبر عن كمال هذه الصفات ولهذا استحق الاستحسان ووصفت أسماء الله ﷻ بأنها أسماء حسنى، وبحكم اشتقاقها من الصفات تصبح أسماء وصفات في ذات الوقت، وهذه النقطة من التداخل بين الأسماء والصفات يتبناها المعتزلة **في مفهومهم للاسم** بحيث يأتي الاسم عندهم أحيانا على أنه الدال على صفة في ذات الله ﷻ ويأتي أيضا على أن الاسم يحمل معنى الصفة، وذلك لوجود أسماء هي في ذات الوقت صفات وكذلك هناك صفات ليست أسماء.

وهذه النقاط التي يلتقي فيها كل من الأسماء والصفات لا تمنع أن هناك نقاط أخرى تخلق الفارق بينهما، ولعل أبرزها وأهمها أن الصفات هي معان قائمة في الذات بينما الأسماء هي ألفاظ وكلمات دالة عليها مثل القادر، السميع ،البصير هي أسماء تدل

[1]. محمد أمان بن علي الجامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة، ص178.

[2]. المرجع نفسه، ص178.

على صفات قائمة بذات الإلهية كصفة القدرة، والسمع، والبصر وهذا يعني "**أن الاسم دل على أمرين والصفة دلت على أمر واحد، ويقال الاسم متضمن للصفة والصفة مستلزمه للاسم**"[1] وهذه من نقطة اختلاف مهمة بينهما إذ الاسم أصبح يحتمل وجود أمرين مجاله أوسع من الصفة في حين أن الصفة تتضمن أمرا واحدا وبذلك تكون استخدامات الصفة أضيق من استخدامات الاسم.

كما تختلف الأسماء عن الصفات في كون أن الاسم لا يشتق من أفعال الله ﷻ إذ لا يمكن بناء اسم من اشتقاق فعل، "**فلا نشتق من كونه يحب، ويكره، ويغضب اسم المحب والكاره، والغاضب، أما صفاته فتشتق من أفعاله فنثبت له صفة المحبة، والكره والغضب، ونحوها من تلك الأفعال**"[2] فهو يحب كفعل، ولكن لا نجد من أسمائه اسم المحب، ويكره وليس من أسمائه الكاره وقس على ذلك باقي الأفعال، وعلة ذلك أن الأسماء لا تشتق من الأفعال كما تم الذكر، ولكن الصفات تشتق من الأفعال فمن الفعل يحب نشتق صفة المحبة ومنه في باب الاشتقاقات الصفات أوسع من الأسماء.

وفي نقطة الاشتقاق أيضا نتحدث عن أن الأسماء يشتق منها صفات، أما الصفات فلا يشتق منها أسماء إذ أنه من الصائب أن نشتق من اسم العليم صفة العلم، ومن الرحيم صفة الرحمة، ومن القادر صفة القدرة، ومن العظيم صفة العظمة إلى غير ذلك من الصفات التي تشتق من الأسماء، في حين أنه لا يمكن أن نشتق من الصفات أسماء فلا نشتق من صفة الإرادة اسم المريد.

---

[1]. علوي بن عبد القادر السقاف وآخرون: الموسوعة العقدية، ص20.

[2]. المرجع نفسه ، ص20.

أما المعتزلة فقد ذهبوا في طرحهم للفرق بين الأسماء والصفات إلى أبعد من ذلك وعلى رأسهم نجد القاضي عبد الجبار حيث تفطن للقول أن الفرق بين صفات الله ﷻ وأسمائه يكمن في كونه على أوصاف معينة، بمعنى له صفات مميزة، والتميز بين الاسم والصفة لا يقوم على ما يظنه البعض، أي على أساس بسيط بين الاسم والصفة، بل على أساس أن هناك أسماء تعتبر كألقاب محضة؛ لا تفيد في المسمى به شيئا، وإنما تقوم مقام الإشارة إليه، فهي فقط من باب التسمية لا من باب التميز، وهذا النوع لا يصح على ذات الله ﷻ إلا بقصد التعبير، كما أن هناك أسماء تفيد في المسمى الجنس، أو الصفة وهي التي تسمى صفات فهي التي تأتي على وجه متميز، ويستحسن إطلاقها على الذات الإلهية، وهناك نوع ثالث وهو أن الأسماء تقرب من الأسماء المفيدة في إبانة نوع أو جملة أو ضرب من فعل كالقول حي، مريد، قادر[1] وهي التي يعتبرها المعتزلة أسماء وصفات في نفس الوقت حيث تأتي الصفة عندهم كما ذكرنا سابقا على أنها اسم وعلى أنها صفة في ذات الوقت ويبقى الفرق الجوهري بين الاسم والصفة عند المعتزلة هو أن الاسم يفسر في حين أن الصفة تؤول.

رابعا/ علاقة الصفات الإلهية بالذات عند المعتزلة

الصفات الثبوتية في جملتها كانت نقطة الاختلاف ومنطلق التأويل بين المتكلمين فمنهم من نفى الصفات عن الله ﷻ، ومنهم من أثبتها، وقال بأنها عين الذات، ومنهم من توسم الوسطية، وقال بضرورة التسليم بها كما ذكرها الله ﷻ دون تأويلها ودون البحث في علاقتها بالذات، ودون الخوض فيها من الأساس، وكان المعتزلة من الذين تحدثوا في علاقة الصفات بالذات فكيف برروا هذه العلاقة ؟

[1]. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، دط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1971، ص165.

تكمن أهمية أصل التوحيد الذي تتأسس عليه عقيدة المعتزلة، في نقطة توحيد الذات الإلهية بالصفات، والذي يقول بأن الله ﷻ واحد لا يشاركه في وحدانيته شيء فيقود هذا إلى ضرورة "**العلم بما يتوحد الله ﷻ به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها**"[1] بمعنى معرفة ما يتوحد الله ﷻ به من صفات كون الإيمان به يقتضي الإيمان بصفاته والصفات هي عين الذات كما أقره شيوخ المعتزلة، والمقصود بما يتوحد هنا هو أن الصفات والذات تصبح واحدة أي لا وجود لصفات خارج الذات، ولا لذات دون صفات.

وهذا ما يوضح تبني المعتزلة لمطابقة الصفات للذات واعتبروها عين الذات فلا شريك له فيما يستحق، وعلى هذا الأساس ذهب المعتزلة للقول بأن لله ﷻ صفات ولكن هذه الصفات لا يمكن أن تكون خارجة عنه.

مرت مشكلة الصفات عند المعتزلة بمراحل أولها مع واصل الذي قال بأن الصفات عين الذات، ثم بمرحلة نظرية المعاني مع معمر بن عباد* فاعتبر الصفات هي التي تميز الذات الإلهية، فالعلم كصفة في الذات الإلهية هو لمعنى لا لغاية، ونظرية الأحوال مع أبي الهاشم** الذي لم يتبنى القول بأن الصفات هي عين الذات وإنما قال بأنها أحوال

---

[1]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ج1، ط2، دار الشروق، 1988، ص198.

*. معبر بن عباد السلمي، من أعظم القدرية، هو من طبق أبي الهذيل العلاف توفي سنة 220هـ./ عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص70.

**. أبو الهاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، رئيس معتزلة البصرة... متقدم عليهم في العلم، وقد خالف أباه في جملة من المسائل وتوفي في بغداد شهر شعبان من سنة 321 هـ./ المرجع نفسه، ص75.

ثابته للذات فالعلم هو حال بالذات الموجودة، فأثبت أحوال هي صفات لا موجوده ولا معدومة.[1]

وصولا إلى القاضي عبد الجبار الذي تبنى العودة إلى ما قاله مؤسس المعتزلة واصل ابن عطاء في أن الصفات هي عين الذات لأن القول بعكس ذلك يوقعهم في التناقض مع أحد أصوهم الخمسة ألا وهو التوحيد فكيف للواحد الخالص أن يتكثر بصفات تشاركه وحدانيته؛ لذا كان قول المعتزلة بتطابق الصفات مع الذات أسلم ما يمكن أن يحفظ عقيدتهم، فالصفات إذن هي معان قائمة بالذات وليست وراء الذات كما يذهب بعض المتكلمين، وفي هذا يقول أبو الهذيل العلاف: "**هو عالم بعلم هو هو، هو قادر بقدرة هي هو، هو حي بحياة هي هو**"[2] والمقصود بالقول عالم بعلم هو هو إثبات ذاته التي يقوم بها معنى العلم ونفي عنها الجهل، وقادر بقدرة هي هو إثبات للذات ونفي عنها الضعف فإذا كان مبدأ الهوية عند أرسطو يقول أن الشيء هو هو ولا يمكن أن يكون غير هو، فالصفة عند المعتزلة هي هو ولا يمكن أن تكون غير هو، ومن هذا المنطلق الصفة هي عين الذات الإلهية، فالله حي، وعالم، وقادر بذاته، ولا يحتاج لقدرة خارجة، ولا لعلم فارق، ولا لحياة منفصلة عن الذات، ونجده يعمم هذا القول على باقي الصفات الأخرى فلا فرق عنده بين الصفة والذات.

دليلهم في ذلك أن القول في انفصال الصفات عن الذات كفر لأنه إثبات لتكثر القدماء، وهذا التكثر في الذات ما دافع عنه النصارى، كما أن الله ﷻ عالم قادر بذاتـــه

[1]. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط1، مطبوعات جامعة الكويت، 1997، ص142.

[2]. نقلا عن صبري عثمان محمد: الميتافيزيقا عند المعتزلة، دط، دار الهداية، دس، ص38.

ولا يحتاج إلى غيره، والثالثة أن ذاته هي ذات كمال وصفاته فإذا كان غير ذلك يلزم أن يكون ناقص لذاته مستكملا بغير، وهو باطل اتفاقا[1] ومن كان قديما يعني يشارك الذات الإلهية في القدم ومن ثم في الألوهية، فلو كانت الصفات زائده عن الذات وقديمة لتعددت الآلهة وأبطلت عقيدة التوحيد.

كان أسلم اختيار هو "**رد الصفات لاعتبارات ذهنيه للذات وحجتهم في ذلك، أنه لو قامت الحوادث بذات الباري، لاتصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير والتغير دليل الحدوث**"[2] ويقصد بهذا أنهم قالوا بالصفات كاعتبارات ذهنيه، وتصورات قائمة في العقل الإنساني حيث يمكن للإنسان أن يبني تصورات ذهنيه لصفات الله ﷻ ولكنها لا تنطلق من فكرة أن صفاته مشابهة لصفات البشر، فيفترض بالإنسان وهو يبني تصوراته أن ينطلق من فكرة أنه الخالق الذي لا يشبهه شيء، لأنها لو قامت الحوادث في ذاته لكانت دليلا على أنه متغير، والمتغير هو المحدث تعالى الله ﷻ عن ذلك وقد يتبادر للذهن سؤال أنه مادامت الصفات هي عين الذات فلماذا تكثرت المسميات والصفات؟

فيكون جواب المعتزلة أن مرد هذا التكثر والاختلاف هو "**لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أن إذا قلنا أن الله عالم أفدناك علما به، وبأنه خلاف ملا يجوز أن يعلم، وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل ودللناك على أن له معلومات**"[3] وعلى نفس

---

[1]. عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام، دت، ص ص691،692.

[2]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دط، دار المعرفية الجامعية للطباعة والنشر، 1985، ص109.

[3]. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دط، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ص248.

المنوال باقي الصفات فهذه الكثرة لها من الفائدة ما لها في العلم بذات الله ﷻ ومحاولة فهم كنهه.

إن نظرة المعتزلة لله ﷻ تتلخص في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1] ولشرح الآية يورد القاضي عبد الجبار قوله: "**مؤكد للحقيقة على ما جرت به عادة العرب و هو أوْكد من قول القائل ليس مثله شيء**"[2] فالكاف موضعها هنا لا يحتمل التشبيه، وإنما من باب التوكيد كما عرف استعمالها عند العرب، وهذا التوكيد يتطلب أن الله ﷻ لا يوجد ما يماثله، ولا يشبهه لذلك ذاته لا تشبه المخلوقات في صفاتهم.

نستنتج أن الصفات عند المعتزلة هي ما دلت على معنى قائم في الذات، وقد يأتي التداخل بين مفهوم الصفات والأسماء عندهم فالاسم يأتي على أنه دال على صفة في الذات، وقد يأتي على أنه والصفة ذات الشيء وعلة ذلك أن من الأسماء ما يكون صفات كقولنا قادر، عالم، ولكن ليس هناك صفات هي أسماء، والفرق الجوهري بينهم أن الأسماء تفسر والصفات تؤول، وقد أثبت المعتزلة لله ﷻ الأسماء دون الصفات لأن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمى، كما يمتاز كل اسم بدلالة على معنى خاص فالقادر دلالة على أنه بذي قدرة، في حين أنهم عطلوا الصفات لما فيها من شبهات سيأتي ذكرها في المبحث التالي.

---

[1]. الشورى: الآية 11.

[2]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، دط، دار النهضة الحديثة، بيروت، دس، ص373.

المبحث الثاني/ الصفات المثبتة لذات الله

في الحديث عن الصفات وتعداد المتكلمين لها، يكون أهل الاعتزال أقل الفرق الذين عددوا صفات الإثبات لله ﷻ حيث نجد منهم من قال بأربع صفات لا غير، ومنهم من أثبت لله ﷻ خمس صفات.

أولا/ صفة الأخص أو الذاتية

تحدث المعتزلة على غرار باقي الفرق الكلامية على صفة من صفات المعاني وهي **صفة الأخص** ويقصد بها صفة الذاتية، وهي الصفة التي تقتضي سائر الأحوال واختص بها الله ﷻ لأنه عالم قادر فلا تقوم باقي الصفات إلا لكونها موجوده[1] وهذه الصفة هي أهم الصفات كونها عين الذات وهي الدالة على الذات في نفس الوقت وتسميتها بالأخص أنها تخص الذات الإلهية لا غيرها، فهي الصفة التي تحمل عليها الصفات الأربعة الأخرى التي أثبتتها المعتزلة أي العلم، القدرة، الحياة، الوجود.

ثانيا/ صفة العلم

إذا كان العلم هو ادراك الأمور على ماهي عليه وفهم قوانينها، وهذا الإدراك لا يكون إلا بالعقل حتى يكون الوصول إلى العلم بالحقائق قاطعا لا شك فيه، فإن مفهوم العلم عند المعتزلة لا يخرج عن هذا بل يزيد عليه ليصبح العلم عندهم هو "**العلم بالحقائق الكلية التي تأتى عن طريق النظر بعد اكتمال العقل**"[2] بالإضافة إلى أنه لا يتم إلا بالعقل الكامل لان العقل الناقص أو القاصر الغير مكتمل لا يمكن أن يصل إلى

[1]. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، دط، مؤسسة الرسالة، دس، ص198.

[2]. المرجع نفسه، ص45.

الحقائق في شكلها الصحيح، فهو أيضا يحدد نوعية الحقائق التي ينشدها وهي الحقائق الكلية.

أما علم الله ﷻ في نظرهم فهو ملازم لذاته، لأنه لو كان عالم بعلم لكان ذلك العلم إما قديم أو محدث، ولا يصح أن يكون هذا العلم قديم، لان هذا يوجب وجود قديمين وفيه القول بالتعدد، وهو قول فاسد عقلا وشرعا، كما أنه لا يمكن أن يكون حديثا لأن ذلك يستدعي أن الله ﷻ أحدثه فإما يكون قد أحدثه في ذاته، أو أحدثه في غيره، ولا يمكن أن يكون قد أحدثه في نفسه لأن نفسه ليست محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو بالضرورة حادث وهذا محال، واذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالما بما حله دون سواه فيقتصر العلم عليه وحسب وهذا غير معقول[1] ونتيجة نفي احتمال أن يكون العلم قديما لأن التسليم بذلك يؤدي لتعدد في الذات الإلهية وهذا يعد كفرا، ونفي احتمال أن يكون محدثا فيحدث أن تكون الذات الإلهية محل للحوادث، وهذا محال في حق الله ﷻ إذن لم يبقى سوى أن يكون الله ﷻ عالم بذاته لا بعلم قديم، ولا بعلم محدث، وهذا ما يصدق على قول أبو الهذيل إن الله عالم بعلم هو هو ليكون العلم معنى قائم في الذات.

واختلف المعتزلة في القول بعلم الله ﷻ بالأشياء على عدة مقامات أهمها ما قال به هشام بن عمر الفوطي*: " **أن الله لم يزل عالم بوحدانيته، فإن قال أن الله لم يزل عالم بالأشياء هنا قد يقع في تثبيت الأشياء لم تزل موجوده مع الله** "[2] ويقصد بقوله هـذا أن

[1]. عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص ص85، 86.

*. هشام بن عمرو السيباني الفوطي، توفي سنة 226هـ، تنسب إليه فرقة الهاشمية ذكره ابن المرتضى في آخر من ذكره في الطبقة السادسة، كان مبالغا في القدر أش مبالغة من أصحابه. /المرجع نفسه، ص64.

[2]. أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، ج1، ص239.

علم الله ﷻ موجود بذاته منذ القدم، والقول بأنه يعلم الأشياء في القديم يوقع قائلها في إثبات وجود تلك الأشياء معه ومنه يصبح هناك كثرة وهذا غير مقبول في عقيدة المعتزلة.

أما أبو الحسين الصالحي* فيرى أن الله ﷻ لم يزل عالما بالأشياء في وقتها، ولم يزل عالما ستكون في أوقاتها فلا معلوم إلا موجود، وكل ما هو معدوم ليس معلوم والأشياء ليست أشياء إلا اذا وجدت، كما أن عباد بن سليمان** يقول بأن الله ﷻ لم يزل عالما بكل شيء في الكون، وهو يستحوذ المعلومات قبل أن تكون[1].

فيكون أبا الحسين الصالحي اختلف مع هشام بن عمر الفوطي؛ الذي خاف القول بالأشياء حتى لا يشركها بالذات الإلهية، ليقول أبو الحسين هنا أن الأشياء لا تسمى أشياء إلا بعد خلقها ووجودها، في حين يذهب عباد بن سلمان أن الله ﷻ عالم بعلم يسبق خلقه للأشياء، وهذه الأخيرة هي عنده قبل أن تكون، لأن علمه الواسع جعله يدرك مالم يحدث، فهو يعلم أن الأشياء ستكون، والأجسام ستكون، والجواهر ستكون ويعلم متى ستكون في الزمان، وهكذا يصبح علم الأشياء عنده غير مقترن بوجودها فهو يعلمها حتى قبل أن تخلق.

*. محمد بن مسلم أبو الحسين الصالحي من أهل البصرة أحد المتكلمين عل مذهب الإرجاء ، ورد بغداد حاجا واجتمع إليه المتكلمون وأخذو عنه، وله من المصنفات كتاب الإدراك الأول، وكتاب الإدراك الثاني./ صلاح الدين بن أبيك الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، ج 5، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000، ص19.

**. أبو سهيل عباد بن سلمان البصري من أصحاب هشام الفوطي يخاف المعتزلة في أشياء أخترعها لنفسه، وكان أبو علي الجبائي يصفه بالحذق في الكلام ويقول: لولا جنونه وله كتاب إنكار أن يخلق الناس أفعالهم وكتاب تثبيت دلالة الأعراض، وكتاب إثبات الجزء الذي لا يتجزأ./ شمس الدين محمد بن أحمد عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، ج 10، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص ص550،551.

[1]. أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، ج1، ص239.

كما يتجه شيوخ المعتزلة للتأكيد "**أنه العالم بنفسه وأنه لا علم ولا عالم سواه**"[1] وعلم الله ﷻ كصفة هو علم لذاته لا لغيره؛ لأنه قديم قدم الذات والقول بأن العلم محدث يعني أن الله ﷻ في الأزل لم يكن عالما وإذا لم يكن العلم فالجهل إذن ثابت وتعالى الخالق عن مثل هذه الصفة لهذا هو عالم بذاته فصفة العلم لا تخرج عن الذات.

إذن علم الله ﷻ واسع أتساعا عظيما فهو يعلم ما خلق، ومالم يخلق، واتفق شيوخ المعتزلة على هذا، وما يميز علمه عندهم أنه كلي لا يتجزأ، وسابق عن الوجود ومحايث له، وحتى أن علمه يشمل ما بعد الوجود فهو عالم بما لم يزل، وما يزال ولا يجوز أن يوصف بالجهل.

وللبرهنة على صحة توجههم أخذ المعتزلة بقياس الغائب على الشاهد، وذلك من خلال القول إن التأكيد على أن الله ﷻ قد صح منه الفعل، وقياسا على الواقع نجد في الحياة نوعين من القادرين، أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب في كتاباته تكون صحيحة لأنه عالم فيما يكتب، والآخر تعذر عليه ذلك كالأمي لأن هذا الأخير يفتقر لصفة العلم فلن يجيد كتابة سطر حتى، لذلك فهو لن يصح منه الفعل في حين أن من صح منه الفعل المحكم على هذا الوجه سببه يعود إلى صفة كونه عالما[2] إذن العالم يصح منه الفعل على احسن وجه بخلاف من كان جاهلا بالشيء، ومادام الله ﷻ قد خلق العالم، وقد صح منه هذا الخلق فهو عالم، ومتفرد بعلم قائم بذاته ومادام كذلك فهو قديم قدم ذاته.

---

[1]. عواد عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص87.

[2]. عبد الستار عز الدين الراوي: فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرة الإعتزالية، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986، ص19.

ويستحيل أن لا يحدث ما يعلمه الله ﷻ، كما لا يحدث شيء ليس في علمه وفي هذا يقول هشام الفوطي: "**من كان كافرا ولكن في علم الله أنه يموت مؤمن، فإنه عند الله مؤمن، ومن هو الآن مؤمن عابد، ولكن في علم الله أنه يموت كافرا، فإنه الآن عند الله كافرا**"[1] بمعنى أن الله ﷻ يعرف عاقبة الإنسان قبل أن يصلها فهو يعرف إن كان الكافر سيتوب ويصبح مؤمنا، ويعرف إن كان المؤمن سيعصيه ويتحول إلى كافر وانطلاقا من علمه هذا يحدد مكانة عبده عنده.

من المعلوم أن للإنسان علم، ولكن "**هناك فرق كبير بين علم الله ﷻ وعلم الإنسان فعلمنا بما سيكون هو علم بشيء جائز، على عكس علمنا بما يكون فإنه علم بشيء متحقق واقع، ولكن علم الله هو علم بشيء حقيقي لا بشيء جائز لأن الجائز لا يمكن أن يتحقق، وعلم الله لا يتعلق به**"[2] بما أن علم الله ﷻ لا يتجزأ فعلمه بالحاضر هو علم حقيقي، كذلك علم الإنسان فيما يتعلق بالحاضر، لكن علمه بما يتعلق بالمستقبل هو عبارة عن تنبؤ يمكن أن يحدث ويمكن أن لا يحدث، في حين علم الله في الأزمنة الثلاث هو علم حقيقي لا يحتمل الإمكان فهو يعلم المستقبل علما دقيقا، ويتحدث عنه في الآيات القرآنية بصيغة الماضي لهذا فعلمه كلي لا تدريجي كما هو الحال في علم الإنسان الذي يتدرج في مراحل العلم وصولا إلى الحقيقة ويحتمل أنه قد لا يصلها.

وفي هذا يأتي قوله ﷻ: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[3] وفي بيان معنى الآية يقول المعتزلة: "**فيبين سبحانه وتعالى أنه العالم بالمصالح المستقبلية، فإذا كان في معلومها**

---

[1]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص112.

[2]. البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج1، دط، مطبعة دار الثقافة، 1950، ص59.

[3]. البقرة: الآية 30.

ما يظهر من الفضل والعلم من الأنبياء والمؤمنين كان ذلك أصلح في الحكم"[1] إذن علم الله ﷻ واسع وهو يعلم ما يحدث في المستقبل إن كان خيرا أو شرا، وتبعا لعلمه ذاك يختار لعباده ما فيه صلاح لهم فهو يقرر الأصح والأصلح.

أما أهل السنة والجماعة يسلمون بصفة العلم ويثبتونها كما أثبتها سبحانه لذاته لأن إثبات الصفات له هو من كمال ذاته، إلا أن هذه الصفات عندهم تتميز عن صفات المخلوقين فيميزون علم الله ﷻ عن علم عباده وهذا ما أكده ابن كثير ونستشهد به لأنه على مذهب أهل السنة والجماعة، وكذلك مفسرا للقرآن الكريم وقد ذكر في تفسير الآية الكريمة أعلاه: "**فكان في علم الله أن سيكون من تلك الخليفة أنبياء ورسل وقوم صالحون وساكنوا الجنة**"[2] بمعنى سعة علمه سبحانه جعلته يخلق آدم عليه السلام برغم ما قالوه الملائكة من خلال توقعهم لما سيكون منه من مفاسد، ولكن علمه سبحانه جعله يختار الأصح، وفي هذا يتفق ابن كثير مع المعتزلة حيث أن الله ﷻ يختار الأصح والأصلح بالرغم من أنهم يثبتون صفة العلم كصفة قديمة قدم ذاته وليست عين ذاته، في حين هو عالم بذاته عند المعتزلة فعلمه يأتي من ذاته وليس عالم بعلم بمعنى ليس العلم صفة خارجة عن ذاته.

إلا أن المعتزلة أكثر عقلانية من أهل السنة وموقفهم أكثر منطقية من غيرهم حيث إن العاقل منا لا يمكن أن يتصور لله ﷻ علما منفصلا عن ذاته، وقياسا على الشاهد الإنسان لا يمتلك العلم ولا يستحوذ جميع جوانبه إلا بالاطلاع عليه من مصدر خارج عنه

---

[1]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص21.

[2]. أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج1، ط2، دار طيبة الرياض، السعودية، 1999، ص220.

فهو بذلك قاصر وبحاجة لغيره ليتم علمه، أما الله ﷻ فلا يجوز أن يكون بحاجة لمخلوق هو خالقه ليتم به علمه ليس فقط بحجة تعدد القدماء، ولكن من باب أن الخالق يصبح علمه ناقصا بحاجة لما يكمل به نقصه فلا يصح عقلا، ولا منطقا أن يكون خالق الشيء بحاجة إليه لذا فالأصح هو القول بأن الله ﷻ عالم بذاته لا بعلم خارج عنه هو خالقه إلا أن الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة ليس باختلاف جوهري كون أن الفرقتين يقران بصفة العلم للذات الإلهية، وإنما اختلفا في تفسير هذا العلم ويبقى مجرد اجتهاد لكليهما.

ثالثا/ صفة القدرة

بالاحتكام إلى العقل يصبح كل شيء عند شيوخ المعتزلة غير مقبول، ولا مسلم به إلا بدليل يثبته؛ لذلك إثبات صفة القدرة لذات الله ﷻ تختلف عن مفهوم البشر للقدرة العادية، وفي هذا يتحدث الخياط في كتابه الانتصار أن أبا الهذيل قال: "**إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه الإحصاء له فنعم ليس يخص على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه، وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء وتقضٍ فلا**"[1] ويقصد هنا أن الشيء الذي يعلمه الله ﷻ ليس له نهاية لأن الشيء يدخل في قدرة الله على إحصائه، وعلى معرفته، وقدرته لا يتخطاها عدد، ولا يتخطاها موجود في الكون إلا وكان ضمن قدرته، فهو لا يخفى عليه بداية الكون، ولا نهايته ولكن إن كان فهم السائل أن قدرة الله ﷻ محدودة وتقوم لغاية معينة فلا، لأنها ليست كذلك فهي غير محدودة وواسعة كل السعة، وهي ليست لها غاية ولا نهاية.

[1]. أبو الحسين الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ط2، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، 1993، ص09.

وينفي العلاف عن الله ﷻ أنه بذي غاية ونهاية حتى في معرفته لنفسه فيورد الخياط قوله: "**أن الله ﷻ يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية**"[1] إذا كان علمه بنفسه بلا غاية أي لهدف معين، ولا نهاية أي لا يحده حدود، فكيف يعقل أن يكون علمه بالأشياء ذي غاية ونهاية، من ثم بقدر علمه الواسع تكون قدرته واسعة بنفس القدر ولا يحدها حدود كما أنها ليست لغاية منشوده هي قدرة غير مقيده لا بهدف ولا بحد يمكن أن يعطلها.

والقاضي عبد الجبار في تعريفه للقدرة يقول: "**اعلم أن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة** "[2] فنميز الإنسان القادر مثلا من خلال أنه قادر على الاختيار، لان الإنسان القادر هو من يستطيع فعل الشيء أو تركه فإن أراد أن يمشي مشى وإن أراد العكس لم يمش، بهذا يسمى قادرا فالإنسان المقيد أو المفروض عليه أشياء معينة لا يسمى قادرا، ونتيجة تحكيم عقل، ونتيجة اختيار حر فهو قادر بحسب الدواعي وبحسب امتثاله لها من عدمه.

أما ما يحدث على المواد الجامدة من تأثيرات تجعلها تتغير فهي ليست قادرة بل منساقة لقوانين تحكمها كالقول مثلا أن الحديد ينصهر على درجة حرارة معينة هنا الحديد مجرد أن تعرضه لدرجة الحرارة تلك ينصهر، وهو ليس قادر على اختيار عدم الانصهار من هنا يتضح الفرق بين القدرة الإنسانية، والامتثال لقوانين الطبيعة.

واذا كانت هذه قدرة الإنسان فما بالك بقدرة الله ﷻالذي هو قادر على خلق الفعل وضده، وخلق الشيء وضده وهذا ما أكده الخياط بقوله: "**ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء**

---

[1]. أبو الحسين الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص8.

[2]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص68.

لهم والسكون فيهم قادرا على خلق البقاء والسكون وعلى أضدادهما فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله "[1] حيث إنه من قبل أن يخلق الخلق كان يمكنه أن يخلق الحياة والسكون لأنه لا يمكن القول عن القادر أنه كذلك إن استطاع خلق الحياة دون سكون ولا يمكن القول أنه قادر في ضل عجزه عن خلق الحياة إذا كان هناك سكون، ولهذا كان الله ﷻ قادر حيث تجلت هذه القدرة من خلال خلقه للشيء وضده أي الحياة والسكون.

وذهب المعتزلة للقول بأن قدرة الله ﷻ هي صفة لذاته ملازمة لها، والدليل على ذلك هو "**أنه صح منه العقل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا على ما نعقله في الشاهد وهذه القدرة متصلة ومستمرة**"[2] إذن خلقه للعقل بهذه الطريقة الصحيحة التي تمكن الإنسان من معرفة ما يدور حوله، و فهم الشاهد الذي هو العالم والاستشهاد به على الغائب، من هذا المنطلق الله ﷻ قادر وقدرته ملازمة لذاته لأنه صح منه الفعل.

إن قدرة الله ﷻ أزلية هذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار حين يقول: "**وتعلم أنه قادر فيما لم يزل، ولا يزال، ولا يجوز عليه الفعل والعجز**"[3] القصد هنا أن قدرة الله ﷻ قديمة لأنها معنى قائم بذاته، وتمتد قدرته هذه إلى ما لا نهاية، والخالق للفعل بالقدرة هو خالق لضده بها، وإن انتفت القدرة عن الفعل كما ذكرنا سابقا انتفت بالضرورة القدرة على تركه.

---

[1]. أبو الحسين الخياط: الانتصار، ص11.

[2]. عبد الستار عز الدين الراوي: فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرة الإعتزالية، ص19.

[3]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص68.

وقد استمد المعتزلة من النص القرآني أدلة نقلية تؤكد ما ذهبوا إليه في الحديث عن القدرة منها قوله ﷻ: ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾[1] فقدرته تحيط كل شيء وبالإضافة على أنه قادر على إحداث الشيء وضده تتجلى قدرته كذلك في علمه الذي يحيط به كل شيء ومنها قوله ﷻ: ﴿ لِّيَعۡلَمَ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمۡ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا ﴾[2] فأثبت الله ﷻ أن الأشياء المتجزئة لها كل، وأنه عليم بذلك الكل، والإحصاء لا يكون إلا لمتناه ذي غاية، فالخالق للشيء عالم بتناهيه، وعالم بغايته وبالتالي قدرة الله ﷻ كلية لا تتجزأ ولا متناهية.

وتجدر الإشارة أن للقدرة علاقة بالعلم، وهذه العلاقة لها من العمق ما يستحق التوقف عنده حيث "**إن علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة، فإن الله لا يقدر أن يميته قبل ذلك، ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك**"[3] والمقصود هنا أن علمه وقدرته لا يتعارضان فالله ﷻ عالم بأن شخص ما سيتوفى في الثمانين من عمره، فلا يمكن لقدرته أن تعارض علمه لذا فهو سيتوفاه في ميعاده، لا قبل ذلك ولا بعد لأنه إن توفاه قبل ذلك يحتمل أن يكون علمه خاطئ، وبالتالي يصبح علما عارضا، وتصبح الذات الإلهية تحمل التناقضات وهذا محال.

فإذا عدنا إلى قول العلاف أن الله ﷻ عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو فهذا يقودنا إلى معرفة العلاقة بشكل أوضح؛ حيث إن الله ﷻ هو العلم، وهو القدرة فتكون العلاقة هنا هي علاقة مطابقة بين القدرة، والعلم، والذات لتصبح كلها ذات واحده

[1]. سورة البقرة: الآية 259.

[2]. سورة الجن: الآية 28.

[3]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص113.

والله ﷻ لا يصح في ذاته الحوادث، ولا يصح فيه التناقض لذلك لا اختلاف بين قدرته وعلمه.

إذن قدرة الله ﷻ لا حدود لها، وقول المعتزلة بأن للإنسان قدرة، يقود إلى التساؤل حول هذه القدرة، وعن حدودها ؟

والجواب أن قدرة الله ﷻ سابقة على فعل الإنسان، وذلك ليتمكن الإنسان من اختيار الفعل والقيام به، انطلاقا من أنه قادر والقادر كما تم الذكر سابقا يمكنه القيام بالفعل إن شاء أو تركه إن شاء، فتكمن قدرة الخالق في خلق الفعل، وتكمن قدرة الإنسان باستخدام عقله، وفي تميز أحد النجدين دون أن تؤثر على مقدرته أي عوامل خارجية وانطلاقا من اختياره ذاك يثاب أو يعاقب[1] فقدرة الله ﷻ ترتبط بخلق الفعل وهي سابقة عنه، وقدرة الإنسان ترتبط بالاختيار أي اختيار ما يريد أن ينتهجه وما يريد تركه فلو ارتبطت قدرة الإنسان مع الفعل لكان قادرا على خلق ذاته، وهو غير قادر على ذلك فأوجده الخالق القادر، وترك له القدرة على اختيار الفعل أو تركه.

رابعا/ صفة الحياة

إذا كانت صفة العلم تستدعي أن يكون الله ﷻ قادرا، فهذه الأخيرة تستلزم أن يكون حيا، فالعالم القادر لا يكون إلا حي، وقد توسم المعتزلة الحجاج على القضية بمنطلق قياس الغائب على الشاهد، وذلك من خلال "**وجود ذاتين في الشاهد الأولى صح أنه يعلم ويقدر كما الإنسان فمن صح له ذلك فارق من لم يصح له ذلك من الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حي**"[2] وقياسا على الشاهد الذي يتمتع بصفة العلم، والقدرة

[1]. أبو لبابة حسين: موقف المعتزلة من السنة النبوية، ط2، دار اللواء للنشر والتوزيع، السعودية، 1987، ص61.

[2]. عبد لستار عز الدين الراوي: فلسفة العقل، ص21.

ولا يمكن أن يكتسب هاذين الصفتين إلا اذا كان حيا لأن الصفة الجملة هي صفة الحياة فهذا ينطبق على الله ﷻ، فبعد أن تم إثبات صفتي العلم، والقدرة له أصبح من الضروري إثبات صفة الحياة، وبالتالي فإنه لا مجال للحديث عن هذه الصفة . الحياة . إلا بعد الحديث عن صفتي العلم، والقدرة.

وعلى هذه الطريق سار المتكلمون لإثبات صفة الحياة، المعتزلة على رأسهم حيث يثبتون صفة الحياة للذات الإلهية ويتضح هذا من قولهم: "**لما كان قادرا عالما، فإنه سوف يعلم بالضرورة كونه حيا، إذ لا يمكن أن يكون هناك موجودا يتصف بالعلم والقدرة دون أن يكون متصفا بالحياة فكونه تعالى قادرا عالما يؤدي بالضرورة إلى كونه تعالى حيا**"[1] فالقدرة والعلم لا تكون إلا فيمن كان حيا بحيث لا يعقل لميت أن يكون قادرا عالما، كما لا تكون هذه الصفة للجمادات.

وأما الدليل الذي استندوا عليه لإثبات أن الله ﷻ حي فيما لا يزال فهو أنه يستحق الصفة لذاته، وأن ذاته لا تشبه المخلوقات في حملهم للصفة، وضدها لذلك يمكن الحديث عن صفة الحياة في الذات الإلهية على قسمين:

أولهما: "**يصح العلم به قبل العلم بأنه حي، فالاستدلال على كونه حيا به ممكن وذلك نحو كونه قادرا عالما، والثاني: لا يصح العلم به قبل العلم بأنه حي**"[2] ويقصد بهذا أن الصفات المنسوبة لله ﷻ يمكن أن تحمل على وجهين الأول يتمثل في أنه يمكننا أن نتحدث على نوع من الصفات قبل أن نتحدث عن صفة كونه حي فمثلا صفة العلم والقدرة، أما الوجه الثاني هو أنه لا يمكن الحديث عن بعض الصفات إلا بعد أن نتحدث

[1]. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف: مشكلة الذات والصفات ، ص165.

[2]. القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، دط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دس، ص ص121، 122.

عن أنه حي، ومثل ذلك أنه مريد أو أنه مدرك، لا يمكن الحديث عن الصفتين إلا بعد أن نعرف أنه حي، لذلك تتميز صفة الحياة في تقدمها ترتيبا على نوع من الصفات دون الآخر.

أما في الحديث عن صفة الحياة من باب أنها عين الذات وليست قديمة أو محدثة فذهب المعتزلة للاستدلال على ذلك بقولهم لو كان الله ﷻ حي بحياة محدثة فذلك ينتج عنه أن له محدث، وهذا المحدث يكون هو نفسه القديم أو غيره من القادرين بالقدرة أي كالبشر، وهذا لا يعقل لأن القادر بقدرة كالإنسان لا يمكنه أن يحدث حياة، ولو كان بإمكانهم ذلك لكانوا أحدثوا لأنفسهم ما شاء الله من العبيد ومن الأولاد وكوننا أحياء يترتب عن ذلك أن القديم حي؛ لأنه وجب أن يترتب عن كونه قادر أنه حي[1] إذن الله ﷻ حي بذاته لأنه قادر على إحداث الحياة في المخلوقات.

وفي رد القاضي عبد الجبار على الاعتراضات التي قدمت حول صفة الحياة وخاصة منها الاعتراض الذي طرح حول أن العالم القادر وجب أن يكون حيا، وهذه الحياة تستدعي أن يكون جسما فهل هذا ينطبق على الذات الإلهية؟ يجيب القاضي: "**إنما وجب في الواحد منا لعلة، وليست تلك العلة في القديم تعالى بمعنى أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم، والقدرة، يفتقران إلى محل مخصوص وهذا المحل المخصوص لا بد و أن يكون جسما، ولا يسري ذلك على القديم تعال لأنه قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما وإن وجب كونه حيا**"[2] فالإنسان عالم بعلم محدث، وقادر بقدرة محدثة أحدثها القديم فيه، وهذا يتطلب أن تكون هذه الصفات في محل، وبالتالي

[1]. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف: مشكلة الذات والصفات، ص149.

[2]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص162.

كانت في الجسم في حين أن الله ﷻ هو عالم لذاته، قادر لذاته فصفة الحياة فيه ملازمة لذاته على عكس المخلوقين الذين أودع فيهم الحياة مما أد لضرورة وجودها في جسم مادي معلوم، أما في ذات الله ﷻ لا تتطلب وجود جسم لأنها غير منفصلة عنه.

ومن الأدلة النقلية التي حجج بها المعتزلة قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلۡحَیُّ لَاۤ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِینَ لَهُ ٱلدِّینَۗ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَـٰلَمِینَ﴾[1] فهو سبحانه ينسب لنفسه ويثبت صفة الحياة، وكذلك قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَاۤ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَیُّ ٱلۡقَیُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوۡمٌۚ﴾ [2] ويوردها القاضي عبد الجبار محججا بها في قوله:" **وتنزيه نفسه عن أن تأخذه السنة والنوم يدل على أنه ليس بجسم، لأن الحي إذا كان جسما، فلا بد من صحة ذلك عليه فإن قال: فأهل الجنة أجسام وقد روي أنهم لا ينامون ! قيل له: أنا لم نقل أن الحي إذا كان جسم يجب ذلك عليه، وإنما جوزناه عليه وحكمنا بأن من لا يجوز ذلك عليه يجب نفي كونه جسم**"[3] ومن هنا نزه القاضي عبد الجبار الله ﷻ من أن يكون كالمخلوقات في صفاته، وبقوله جوزنا وحكمنا القصد هنا أنه على سبيل الافتراض لو كان حي بجسم لكانت تأخذه السنة والنوم، ولأنه ليس حي بحياة فلا يجوز عليه ذلك.

كما نجد ابن كثير من خلال تفسيره للآية الكريمة وافق المعتزلة بإثباتهم صفة الحياة لله ﷻ على أنها عين ذاته ذلك أن "**الحي في نفسه الذي لا يموت أبدا، القيم لغيره ... ولا قوام لها بدون أمره**"[4] فهو الباعث للحياة في الموجودات لا تقوم بدون أن

---

[1]. غافر: الآية 65.

[2]. سورة البقرة : الآية 255.

[3]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص ص201، 202.

[4]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم،ج1، ص678.

يخلق الحياة فيها ولكنه الحي بنفسه أي لا يحتاج لحياة فارقة عنه ليحي، وبالتالي هو يوافق المعتزلة في هذا الطرح، ونفي النعاس، والنوم عنه لأنه لا يمكن أن يشبه المخلوقين، ولا صفاته كصفاتهم.

وينتهي القول في هذا المقام بأن المعتزلة يثبتون صفة الحياة وهي من الصفات القائمة في الذات وعين الذات، فالله ﷻ حي في ما لم يزل، وحي فيما لا يزال، ولا تجري عليه التغيرات التي تجري على المحدثين تعالى الله ﷻ عن ذلك.

خامسا/ صفة الوجود

أما الصفة الخامسة التي يثبتها شيوخ المعتزلة لله ﷻ فهي صفة الوجود ويقصد القاضي عبد الجبار بهذه الصفة "**كونه قديما لذاته إذ ليس القدم إلا استمرار الوجود حتى لا يكون له أول، وبقاؤه أو كونه باقيا فيما لا يزال**"[1] فالمقصود بهذه الصفة أنها تثبت الوجود لله ﷻ في أزليته بمعنى أن الذات كانت موجوده في الأزل، ولا تزل ويبقى وجودها.

وجرى الاشتغال في هذه الصفة على وجهين في فهم هل الوجود زائد عن الذات أم هو والذات شيء واحد؟.

فذهب أبو الحسن البصري، وأبو إسحاق النظَام وغيرهم من مشايخ بغداد أن وجود الشيء هو ذاته، ومادام كذلك فقد حدث الاستدلال على كونه موجود، في حين ذهب أبو الهاشم الجبائي، والقاضي عبد الجبار إلى أن صفة الوجود هي صفة زائدة على صفة الذات، وهي من مقتضى صفة الذات، والبرهنة على إثبات الله ﷻ هو إثبات لوجوده من

[1]. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، ص212.

ثم يتم إثبات هذه الصفة له، وتعرضت هذه الرؤيا للنقد لأنه من غير المعقول بعد أن نثبت الصفات للصانع، تأتي البرهنة على وجوده، فمن الضروري أن يكون هذا الوجود بديهي وقد جاء تأخير القاضي لطرح هذه الصفة على سبيل العلم بها لا على سبيل الترتيب[1] يفهم من هذا أن صفة الوجود هي صفة بديهية بعد البرهنة على إثبات الصفاة لذات الله ﷻ فلا يعقل أن نبرهن على صفات لذات غير موجوده فلزم أن تكون هذه الذات موجوده فمجرد الحديث عنها استلزم بالضرورة أنها موجودة لا تحتاج لبرهنة، وإنما التسليم بوجودها شيء بديهي.

من هذا يتضح أن المعتزلة أثبتوا لله ﷻ خمس صفات، ولكن إثباتهم لها كان على أنها معان قائمة في الذات، أو من حيث هي اعتبارات ذهنية، لا كصفات مفارقة للذات فهو عالم بذاته لا بعلم، قادر بذاته لا بقدرة، حي بذاته لا بحياة، موجود بذاته لا بوجود خارج عنه، وسلكوا هذا المسلك في التأويل لحرصهم الشديد على أن لا يقعوا في التناقض مع أصل التوحيد، والانحراف نحو القول بتشبيه الذات الإلهية بالمخلوقين.

والمعتزلة بهذا على قدر كبير من الصواب، وذلك من خلال رد الصفات وجعلها عين الذات لتصبح بذلك قديمة قدم الذات مرتبطة بها فلا هي وراء الذات ولا هي حادثة كما يذهب بعض المتكلمين، ذلك أن العقل لا يقبل أن يكون هناك إلاه قديم موجود قبل الزمان بدون علم، ولا حياة، ولا قدرة، ويكتسب هذه الصفات بعد أن يخلقها، ويعد هذا في حد ذاته تناقض فكيف لخالق أن يخلق بدون قدرة وبدون علم مسبق بما خلق، وكيف له أن يخلق شيئا ثم يحتاجه لهذا كان رأيهم أكثر صوابا، والإله الخالي من هذه الصفات عاجز لا يصح أن يكون معبودا.

[1]. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، ص ص213،214.

المبحث الثالث/ تأويل السمع والبصر، الكلام، والإرادة

بهدف تنزيه الذات الإلهية عن التشبيه بالمخلوقات سلك المعتزلة مسلك التأويل العقلي لأن من الآيات المتشابهات التي تذكر صفاته ما يوقع من يأخذ بظاهرها في الزلل لذلك رأى المعتزلة بضرورة تأويل تلك الصفات **فكيف كان لهم ذلك؟**

أولا/صفتي السمع والبصر

من بين أهم الصفات التي ذهب شيوخ المعتزلة لتعطيلها صفتي السمع والبصر كونهما من توابع صفة الحياة أي أن الحي بالضرورة سميع بصير، ولا يمكن أن تكون هذه الصفة لغير الحي؛ لأن الحياة هي المقتضى الأساسي، والسمع والبصر هي شروط أو أعراض تأتي بعد ثبات صفة الحياة، فالحي "**إذا وجد المسموع سمعه وإن وجد المري راه**"[1] بمعنى أن السمع والبصر حاستين ناقلتين للمعارف السمعية، والمعارف المرئية هنا يقع اللبس في إسناد هذين الصفتين لله ﷻ، لأنه تعالى عن كونه محتاج لجوارح والحواس حتى يدرك من خلالها المعارف، ولهذا يتفق المعتزلة في نفي هذين الصفتين، ولا يثبتانهما لا كصفتين أزليتين، ولا كصفتين محدثتين.

وسلكوا مسلك التأويل لتعطيل الصفتين؛ فالله ﷻ قد نسب لنفسه السمع والبصر من باب الإشادة، والإطراء، والتحميد لذاته فلما "**عُلم أن السمع والبصر من صفات المدح، فذلك دليل على أن الاتصاف بأضداد ذلك نقائص وآفات ويجب تعاليه عنها وقد وصف الرب تعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه التمدح كما وصف نفسه عالما**

[1]. القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط، ص129.

قادرا"[1] يقصد بهذا أن الله ﷻ لا يجوز أن يوصف بصفات النقص ذلك أن الذي لا يسمع يعتبر أصما وكذلك من لا يرى يعتبر أعمى، تعالى الله ﷻ عن هكذا صفات نقص؛ لذلك من باب المدح والإشادة قد وصف نفسه بالسمع والبصر على منوال ما وصف نفسه عالما قادرا إلا أن القدرة والعلم هي عين ذاته.

بالرغم من اتفاق شيوخ المعتزلة حول تأويل صفتي السمع والبصر وتعطيلهما عن ذات الله ﷻ لأنهما ليستا صفتين قائمتين بالذات كالعلم، والقدرة إنما هما صفتين قالهما الله ﷻ لأجل التمدح، إلا أنهم اختلفوا في تأويل هذين الصفتين؛ فمنهم من ذهب مذهب أبو القاسم الكعبي* الذي إختار القول أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه عالم بالمسموعات والمبصرات، وعلى خلاف ذلك ذهب الجبائي وابنه حيث قالوا أن المعنى بكونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به، وذهب قوم ثالث منهم إلى القول أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه مدرك للمسموعات والمبصرات وذلك زائد على كونه عالم.[2]

أول القوم أي القاسم الكعبي الذي ربط الصفتين بصفة العلم، وجعل السمع والبصر أحد مظاهره؛ فالله ﷻ من جوانب علمه أنه يعلم كل ما هو مسموع، وكل ما هو مرئي لذلك جمع الكعبي بين السمع والبصر، وجعل نسبتهما لله ﷻ من باب أنهما كناية عن سعة علمه لا من باب أنهما حاستين قائمتين في الذات.

---

[1]. الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح الفردجيوم، دت، ص155.

*. عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي، تلميذ الخياط، واحد المعتزلة البغداديين توفي سنة 319هـ./ عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص74.

[2]. الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ص154، 155.

أما الجبائي وابنه فردا الصفتين . السمع والبصر. كشكل من أشكال البرهنة على أن الذات الإلهية لا يشوبها نقص، وبالتالي يوصف بصفات الكمال والتمدح كما تم الذكر سابقا فكان تأويلهما على أنهما تأكيد لصفة الكمال في الذات الإلهية، وفي هذا يقول الجبائي: "**إن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعا بصيرا، ولا معنى للإدراك شاهدا أو غائبا إلا ذاك**"[1] فإدراك الإنسان على سبيل المثال يشترط أن يكون هذا الإنسان حي، ولا يتم إدراكه للشيء ولا يكون هذا الإدراك صحيحا إلا اذا كان هذا الإنسان خال من أي آفة، وبنفس الطريقة وقياسا على الشاهد يكون إدراك الله ﷻ أوسع وأصح، ولكن بدون أية حاسة منهما فيأتي تأويلهما للحاستين كدليل على أنه الله ﷻ لا يشوبه نقص.

وذهب الجبائي إلى أبعد من ذلك حيث يرى أن الله ﷻ لا يقال عنه لم يزل سامعا أو مبصرا، وإنما يقال أنه لم يزل سميعا بصيرا "**ذلك أن السامع يسمع في الحال أي يتعدى إلى مسموع، ولما امتنع وجود المسموع في الأزل، لم يجز أن يكون لم يزل سامعا، أما سميع فإنه لا يتعدى إلى مسموع، لذلك صح القول إن الله لم يزل سميعا**"[2] فإذا كان السامع يتعدى إلى مسموع، وذاك المسموع لم يكن موجودا في الأزل لأن إثبات وجود المسموع يأدي إلى تعدد القدماء، وهذا إقرار بتعدد في الذات الإلهية ومن ثم الوقوع في الشرك، ولهذا وجب نفي وجود مسموع في الأزل، ومنه يقول أن الله ﷻ لم يكن سامعا، وبالتالي سوف تنفى عنه الإدراك الصحيح لأنه كما ذكر الجبائي سابقا الإدراك يلزم وجود السمع والبصر كذلك سوف يشوب الذات الإلهية نقص كونه لم يكن سامعا لهذا وتنزيها للذات الإلهية من هذا النقص، ومن نفي الإدراك، وجب أن نقول سميعا لا سامعا حيث أن السميع لا يتعدى إلى مسموع.

---

[1]. الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص156.

[2]. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف: مشكلة الذات والصفات ، ص72.

أما ثالث القوم فهم القاضي عبد الجبار، ومن سار على مسلكه في تأويل صفتي السمع والبصر؛ حيث نظر للصفتين على أنهما حكم لكونه حي، مثلما هو صحة الفعل حكم لصحة القدرة، وذهب القاضي للجمع بين السمع والبصر، وجعل منهما إدراكا، ولكنه ميز بين إدراك الله ﷻ وإدراك الإنسان فالإدراك الذي يتعلق بالحي بحياة ـ الإنسان ـ وجب أو لزم عنه وجود حاسة، وليتحقق الإدراك يكفي وجود المُدرَك وقد يكون المدرك هنا هو الله ﷻ، أو باقي المخلوقات، وليدرك الإنسان الذات الإلهية، أو العالم والمخلوقات يشترط وجود حاسة حيث تكون هي الناقلة للمدركات بشكلها الصحيح سمعا كانت أو بصرا وهذا كله للحي بحياة.

أما بالنسبة للحي بنفسه . الله ﷻ . فلا يشترط في إدراكه وجود حاسة[1] لأن علمه سبحانه وتعالى واسع ممتد لا حدود له كذلك إدراكه فهو لا يحتاج لحاسة يقوم من خلالها إدراكه للمخلوقات، ويقول القاضي عبد الجبار في هذا: "**وجاز أن يكون مدركا وإن لم يكن بذي عين تعالى الله ﷻ عن ذلك وهذا ما طبق على القول بأنه ﷻ عالما أنه كفى فيه كونه حيا، ولم يقل: إنما يصح كونه عالما بعد أن يكون ذا قلب سليم لما كانت الحاجة إلى القلب وسلامته لأجل العلم**"[2] وقياسا على صفة العلم يتحقق الفهم للإدراك فالقول إن الله ﷻ مدرك لا يشترط وجود حاسة يتموضع فيها الإدراك فإذا كان إدراك الإنسان مرتبط بشروط يصح بها إدراكه ذاك، فإن إدراك الله ﷻ مختلف فهو لا يحتاج إلى حاسة وهو مدرك للمدركات في جملتها وعلى اختلافها.

---

[1]. القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط، ص ص130، 131.

[2]. المصدر نفسه، ص131.

ويؤولون قوله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾[1] بقولهم: " **فمعنى ذلك أنه لا تخفى عليه الأصوات ولا اللهوات ولا غيرها من الأعيان أينما كانت وحيثما كانت في ظلمات الأرض والبر والبحر، ليس يعني أنه سميع بصير بجوارح أو بشيء سواه فيكون محدودا أو يكون غيره موجودا تعالى عن ذلك**"[2] من الضروري تأويل السمع والبصر عن الله ﷻ كحاستين، والأقرب إلى الصواب هو أن يكون القول بهما كإثبات لإدراكه الواسع وأنه لا يخفى عليه شيء.

وعلى عكس ما قال به القاضي عبد الجبار، وشيوخ المعتزلة في نفي وتعطيل السمع والبصر، يقول ابن كثير في تفسيره للآية أن الله "**سميع لأقوال عباده، بصير بهم عليم بمن يستحق ذلك منهم**"[3] فكان ابن كثير مثبتا للصفتين فالله ﷻ في عقيدته سميع بحاسة بصير بحاسة، ولكن تميز هذه الحاسة أنها ليست كما هي عند المخلوقات فهو يذهب للتسليم بهما كما ذكرهما وكما أقرهما النص القرآني، ومن ثم فهم باعتقادهم نزهوا الله ﷻ كون أن صفاته تختلف كل الاختلاف عن صفات مخلوقاته، فتتبلور رؤية أهل السنة والجماعة للذات الإلهية من قوله ﷻ: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[4] بمعنى أن الإنسان مهما اجتهد في هذا المجال فلا يمكن أن يعلم عن ذات الله ﷻ أكثر مما أقره وتحدث به هو عن ذاته، من خلال ما ذكره من صفات، وأحوال، وأسماء، وهذا هو الفهم الحقيقي بالنسبة لهم.

---

[1]. سورة الحج : الآية 75.

[2]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسال العدل والتوحيد، ص ص137،138.

[3]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج5، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، ص454.

[4]. سورة طه: الآية 110.

وبهذا يكون موقف أهل السنة والجماعة مخالف لموقف المعتزلة في تأويلهم لصفتي السمع والبصر فهم ذهبوا للقول أنه "**إذا ثبت بالنقل والعقل، أنه تعالى سميع بصير، بطل ما يزعمه النفاة من أنه تعالى ليس بسميع، ولا بصير بسمع وبصر قائمين في ذاته تعالى على ما يليق بجلاله**"[1] من هذا المنطلق رأوا أن المعتزلة بتعطيلهم للصفتين قد خالفوا النقل الصريح وظللوا العقل بحجج واهية، ولكن الملاحظ أن المعتزلة لم ينفو عن الله ﷻ السمع ولا البصر وإنما كان تعطيلهم لها كحواس يتشابه فيها سبحانه مع خلقه هو إثبات للصفتين من باب أوسع، وهو جعلهما كإدراك كون أن الإدراك يستوجب السمع والبصر لا بمفهومهما المحسوس المرتسم في عقول العباد بل بمفهوم أشمل، وأوسع لا يحتاج فيه سبحانه للحواس حتى يسمع ويبصر ويدرك، ويعلم فتنزيها لله ﷻ اختار المعتزلة هذا التوجه الذي يضفي على الصفتين معنى غير المعنى الحسي، هذا الأخير الذي يحمل من التشبيه بالإنسان ما يسيئ للذات الإلهية.

ثانيا/ صفة الكلام

إن تأويل صفة الكلام كانت من الضرورة لأن إثبات الصفة، أو اعتبارها قائمة في الذات يفضي إلى القول بأن الذات الإلهية تتشابه والمخلوقات، وهذا ما يرفضه أي عاقل متبصر، ومن ثم وجب التأكيد على أنها ليست صفة قائمة بالذات.

فكلام الله ﷻ محدث . هذا موقف المعتزلة . أي أنه ليس أزليا، فلو كان كلامه أزلي لوجب إثبات وجود الكلمة معه في الأزل، وهذا محال لأسباب منها القول بأزلية

[1]. عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص112.

الكلمة هو قول بتعدد في القدماء، وفي هذا شرك وكفر، كما قال القاضي عبد الجبار[1] من هذا المنطلق فإن كلام الله مخلوق وليس الله متكلما في الأزل.

وقد رد القاضي عبد الجبار على الأشعري في مسألة أن الله ﷻ يتكلم مع نفسه حيث رأى "**إن قول الأشعري بالكلام النفسي غير المعبر عنه في الخارج يؤدي إلى أن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه في الأصوات ومثل هذا القول يؤدي إلى التجسيم**"[2] ذلك أن الأشعري اتجه إلى تبرير قوله بأن الله ﷻ لم يستحدث خلق القرآن بل هو قديم أزلي من خلال طرح فكرة أن الله ﷻ كان يتكلم مع نفسه، واستشهد على ذلك بأن الإنسان يدور بينه وبين نفسه كلام داخلي نفسي فبالقياس على الشاهد يكون حال الغائب، ولكن رفض القاضي هذا القول فالله ﷻ لا يمكن أن يكون له كلام نفسي داخلي غير معبر عنه بأصوات، ومنه التسليم بقول الأشعري يقود إلى القول بأن الذات الإلهية تتشابه والمخلوقات، وأن الله ﷻ له كلام نفسي مثله مثل الإنسان ولرد مثل هذه الشبهة اتجه شيوخ المعتزلة للقول بأن كلام الله ﷻ مخلوق.

وتأكيدا لاستحالة أن يشارك الكلام الله ﷻ في أزليته يقول الفاضي: "**والذي يدل على حدوث كلامه، الذي ثبت أنه كلام له، أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفا منطوقة، وأصوات مقطوعة، وقد ثبت فيما هذه الحالة أنه محدث**"[3] من خلال هذا القول يتضح أن الكلام عبارة عن حروف منطوقة تخرج من فاه المتكلم بأصوات مقطوعة، وبهذا المفهوم للكلام يتحدد أن كلام الله ﷻ محدث، ذلك أن الله تعالى كما تعالى عن التشبيه

[1]. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب الوحيد والعدل خلق القرآن، تقويم إبراهيم الأبياري، ج7، دط، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، مصر، 1961، ص 62، 64، 65.

[2]. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، 1986، ص211.

[3]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص119.

بالمخلوقات في السمع والبصر، يتعالى كذلك عن التكلم بفاه، وبأصوات كما أن القول بمشاركة الكلمة للذات الإلهية في الأزل تقتضي أن تسقط الألوهية عن أحدهما لأن حق القديم أن يكون قديما لنفسه، وهذا ما قاد إلى ضرورة القول بأن كلام الله ﷻ مخلوق ومحدث وفي هذا يقول الجبائي:" **لا يوصف الله بأنه متكلم لأن معنى متكلم، أنه فعل الكلام**"[1] إذن الله ﷻ خالق للكلام.

كما اعتمدوا الأحاديث النبوية الشريفة التي تثبت صدق هذا التوجه منها قول الرسول ﷺ: "**كان الله ولم يكن شيء غيره، ثم خلق الذكر**"[2] بمعنى أن الله ﷻ كان لوحده في الأزل، والقرآن الكريم أو الذكر خلق فيما بعد لأن ثم هنا تفيد التراتبية والتراخي في الزمن أي وجود الله متقدم عن خلق الذكر من ثم فالقرآن خلق في الزمان.

وقوله ﷺ: "**ما خلق الله ﷻ من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي في البقرة**"[3] في الحديث قول صريح بأن الله ﷻ خلق أية الكرسي في البقرة وهي جزء من القرآن وهذا يقود للاستنتاج أن القرآن ككل مخلوق في الزمان.

وانتقد المعتزلة كلام المشبهة بأن الله ﷻ كلم موسى عليه السلام بلسان وشفتين، وذلك من خلال تأويلهم للآية الكريمة ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[4] ليأتي هذا التأويل على أن "**معنى كلامه جل ثناؤه لموسى صلوات الله عليه... أنه أنشأ كلام خلقه كما شاء**

---

[1]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص20.

[2]. نقلا عن المصدر نفسه، ص119.

[3]. نقلا عن المصدر نفسه، ص119.

[4]. سورة النساء: الآية 164.

فسمعه موسى من الله فهو مخلوق"[1] إذن المعتزلة يدحضون قول المشبهة الذين ادعوا أن لله ﷻ لسان وشفتين يتكلم بهم مثل ما هو الحال عند مخلوقاته، ويذهبوا المعتزلة إلى قراءة الآية بفتح الهاء للفظ الجلالة ليصبح بذلك موسى هو من يكلم الله ﷻ لا العكس وفي هذا اختلفوا مع أهل السنة والجماعة فيورد ابن كثير في تفسيره للآية ما يخالف به هذا القول حيث يؤكد أنه " **قرأ علي بن أبي طالب على رسول الله ﷺ وكلم اللهُ موسى تكليما أي لفظ الجلالة بالرفع، إنما اشتد غضب أبي بكر بن عياش رحمه الله على من قرأ لفظ الجلالة بالنصب وموسى بالرفع لأنه حرف القرآن ومعناه"**[2] وكان المعتزلة هم من قرأوا لفظ الجلالة بالنصب حتى ينفوا أن يكون الله ﷻ قد كلم موسى عليه السلام كلاما مباشرا كما أن الله ﷻ لا يكلم أحدا من خلقه، فهم بذلك حسب ما أورده ابن كثير قد حرفوا القرآن ولم يرجعوه إلى مقصده الحقيقي.

أما عن تأويلهم لقوله ﷻ: ﴿ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[3] فيقولون: "**ناد الله والنداء غير المنادى، والمنادي بذلك هو الله جل ثناؤه والنداء غيره، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق"**[4] تم الفصل هنا والتميز بين النداء والمنادي بحيث كان المنادي هو الله ﷻ وهذا النداء يعجز عنه الخلائق فإذن هو مخلوق.

كما أن المعتزلة اتجهوا للخوض بشكل أدق وأعمق في صفة الكلام من جميع جوانبها فكان جوابهم عن سؤال كيف تكلم الله؟ من خلال أنهم ميزوا بين مادة العلم وبين

---

[1]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ص137.

[2]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ج2، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، ص474.

[3]. سورة القصص: الآية 30.

[4]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ص137.

صورته وجعلوا المادة من الله ﷻ أي إلهام يأتي منه، والصورة هي ما يصدر عن المتكلم من ألفاظ وأصوات فهي فعل من المتكلم، إذن الله ﷻ يخلق ما يوجب الكلام بمعنى أنه يخلق الفكرة التي سوف يتم التعبير عنها بواسطة الكلام بأي لغة كانت.

أما المبرر الأساسي للقول بأن كلام الله ﷻ مخلوق فهو أنه "**جاء رد على ركن من أركان المسيحية، وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية، فهو قول إذن له صلة وثيقة بالتوحيد**"[1] أي أن القول بقدم القرآن يشبه القول بقدم الكلمة، وإذا كان المسيح عليه السلام هو كلمة الله ﷻ ألقاها إلى مريم، فإن القول بقدم الكلمة يعني موافقة النصارى في ألوهية المسيح، ومن ثم يحدث التناقض وأصل التوحيد الذي هو من أهم أصول المعتزلة هذا الأخير الذي يقوم على فكرة أن الله ﷻ واحد لا يشاركه في أزليته ولا في وحدانيته شيء.

إذن نتج عن تعطيل الكلام عند المعتزلة خلق القرآن، لأنه إذا كان الكلام عرض ومحدث فما زاد القرآن عن الكلام إلا أنه كلام الله ﷻ إلى نبيه محمد ﷺ يقودنا منطقيا للقول أن القرآن محدث، ولكن بما أننا ذكرنا سابقا أن الذات الإلهية ليست محل حوادث فالقرآن ليس حادثا فيها لذلك "**اشترطوا أن يكون المحل جمادا حتى لا يكون هو المتكلم دون الله** "[2] لأنه لو كان في حادث غير الجماد فقد يضيف وينقص فيه.

وعن مكان الكلام يذهب المعتزلة للقول بأن الله ﷻ ليس محلا للكلام، وقد أكد العلاف على هذا بالقول أن الكلام يحتاج إلى مكان يكون فيه بالتلاوة، والحفظ، والكتابة[3]

---

[1]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ص80.

[2]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص181.

[3]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص120.

إذن نستنتج أن كلام الله ﷻ وحي إلهي حادث، وبما أنه حادث وجب أن يكون في مكان يحفظه ويقوم فيه وما يمكن أن يقوم فيه هو القرآن الكريم وهذا ما قال به معظم شيوخ المعتزلة، ويذهب البعض الآخر إلى أن كل ما يحل فيه الكلام هو محل له ولا يشترط أن يكون القرآن هو محله الوحيد.

لإثبات أن القرآن كمحل يقوم فيه كلام الله ﷻ محدث اتجه شيوخ المعتزلة لتأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عن القرآن، ومن ذلك تأويلهم لقوله ﷻ: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا ﴾[1] حيث قالوا:" **وهو القرآن ويدل على أنه محدث من حيث أنزله ومن حيث سماه حديثا، ومن حيث وصفه بأنه متشابه، وما هو قديم لا يصح ذلك فيه**"[2] فما دام القرآن متشابه، والتشابه كما تم الحديث عنه سابقا يكون على عدة أوجه من حيث التركيب، ومن حيث تشابه قصصه وأحكامه، ومن حيث تشابه معانيه، فلا يصح إلا أن يكون محدث ذلك أن القديم منزه عن التشابه، وذكرو أن كلمة **الحديث** هي حكم أكثر بلاغة وأبلغ من كلمة محدث فلذلك لا يجوز إلا القول بأن القرآن هو كلام الله ﷻ المحدث.

أما في تأويلهم لقوله ﷻ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[3] قول القاضي عبد الجبار في كتابه تنزيه القرآن عن المطاعن: "**فالله أحكم الآيات ثم فصلها من لدن حكيم خبير أي من الله الحكيم الخبير إذن الله خلق الآيات فهي من**

---

[1]. الزمر: الآية 23.

[2]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص181.

[3]. هود: الآية 1.

لدنه وليس في لدنه"[1] أي هي صادرة عنه وليست هي عين ذاته في هذا تأكيد لما ذهبوا إليه وهو أن القرآن محدث، ولكن مادام القرآن مخلوق حي وكل مخلوق حي مصيره الزوال والموت فهل القرآن يموت؟ وإن كان يموت فكيف برروا قوله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2] في هذا الصدد اختلف أهل الاعتزال فمنهم من قال أن كل حي يفنى ويموت وبالتالي يموت كلامه، ولكن كلام الله لا يموت بل يبقى، وذهب غيرهم إلى أنه يفنى ويخلق وقت تلاوته[3]

أراد المعتزلة من خلال طرح مشكلة الكلام الإلهي، وخلق القرآن أن يحفظوا عقيدة التوحيد عندهم، وأن ينزهوا الذات الإلهية عن الكثرة، والرد على النصارى في اعتبارهم عيسى عليه السلام كلمة الله ﷻ إلاها، إلا أنهم وقعوا في التناقض حيث أنهم تمسكوا بالآية الكريمة المتمثلة في قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾[4] فأدخلوا القرآن الكريم في مصاف الكل، وبالتالي هو مخلوق، ولكنهم استثنوا من الكل أفعال العباد فالعبد هو الخالق لأفعاله وإذا كان كلام الله ﷻ الذي هو صفة من صفاته مخلوق فينبغي بذلك أن تكون كل صفاته مخلوقة كما أن قولهم بأنه مخلوق في جماد ذلك يستوجب أن كل ما خلق في مخلوق هو كلام الله[5] إذن المعتزلة في محاولة تبريرهم لخلق القرآن ولصفة الكلام عامة كان هدفهم نفي أن تكون الذات الإلهية محلا للحوادث ولا أن تكون

---

[1]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص181.

[2]. سورة الحجر: الآية 9.

[3]. عبد الستار عز الدين الراوي: فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرة الإعتزالية، ص137.

[4]. سورة الزمر: الآية 62.

[5]. عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص ص117،118.

تتشابه مع المخلوقات مثلما يتصوره المشبهة إذا كان مقصدهم تعظيم الله ﷻ وتنزيهه عن أي نقص يمس قدسية ذاته.

ثالثا/ صفة الإرادة

أخذ القول في هذه الصفة عند أصحاب الاعتزال منحيين فمنهم من نحى نحو القول بأن الله ﷻ مريد بإرادة حادثة لا في محل، ومنهم من نحى نحو القول بأنه مريد بإرادة ليست مطلقة حيث ذهب "**البصريون من المعتزلة أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل وخرج الكعبي والنظام وأتباعه عن القولين فيه وزعموا أنه ليست لله ﷻ إرادة على الحقيقة**"[1] وفيما يأتي شرح للرأيين:

الأول المتمثل في أن إرادة الله ﷻ هي إرادة حادثة لا في محل ولعل أبرز من يمثل هذا القول هو العلاف حيث يذهب للقول: "**إن إرادة الله غير المراد ،فإرادته لما خلقه هي خلقه له**"[2] ونتيجة عدم ارتباط الإرادة بالمراد يجعل منها لا في محل بمعنى أن إرادة الله ﷻ حادثة مكان تحققها يرتبط بمشيئته، وهذه الأخيرة هي التي تحدد محل تحقق الإرادة ويستشهد العلاف بقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3] ففي الآية قول صريح بأن إرادته حادثة لا يحكمها محل معين فمتى أراد أطلق مشيئته لتحقيق إرادته في أي مكان.

---

[1]. محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين، دط، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1995، ص ص182،183.

[2]. عبد الباري محمد داوود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دط، دار المعرفة الجامعية، مصر،1996، ص23.

[3]. سورة يس: الآية 82.

والإرادة الحادثة هي التي تتصل بالأمر، وبالخلق فإن أراد الله ﷻ أمرا تحقق وفق إرادته ومحل تلك الإرادة هو الفعل ذاته لذلك فالمحل متغير غير ثابت، وبالنسبة لأبي الهذيل العلاف فهو يرى "**إن خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته تعالى له وقوله كن**"[1]. يفضي هذا للقول أن الإرادة المتعلقة بالخلق هي إرادة سابقة عن فعله للخلق، وبما أنه أراد خلق العالم تجلت إرادته في هذا الخلق من خلال كلمة كن فأنشأ الله ﷻ العالم بإرادة حادثة وكان محلها العالم.

كما نجد أن أبا الهذيل العلاف يقول أنه متى وجدت الإرادة وتحققت في مراد ما أصبح محلا لها، ويظهر ذلك من خلال تأويله لقوله ﷻ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[2] فيتضح من الآية الكريمة "**إن المأمور هنا قائم موجود ومن ثم فإن القول صار في محل**"[3] والمأمور هو عباد الله ﷻ ، وإرادته تكمن في أمرهم بإيتاء الزكاة وإقامة الصلاة، فيتضح أن للإرادة محل وهذا يعني أن موضع الإرادة أو محلها مرتبط أساسا بالفعل، وبالمأمور فيحدث أن يكون محلها متغير بحسب مشيئة الله ﷻ كالخلق مثلا لا تكون الإرادة فيه محددة المحل.

كما أنه يفرق بين نوعين من الإرادة فهناك إرادة قديمة، وهي عين الذات وتصنف ضمن صفات الذات ويتم إثباتها للذات، وهي التي يقول عنها القاضي عبد الجبار: "**من الاعتبارات الذهنية التي يقولون بها مثل العلم والقدرة، والتي لا توجد حقيقة لأن ماهية الله بسيطة، وبناء على ذلك، تكون الإرادة هي ذات الماهية أعني أنها قديمة لا**

---

[1]. البير نصر نادر: فلسفة المعتزلة، ج1، دط، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية ، دس، ص95.

[2]. سورة البقرة: الآية 43.

[3]. عبد الباري محمد داوود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، ص23.

متناهية وكاملة"[1] ويقصد هنا أن الإرادة من هذا الجانب إنما هي مثلها مثل العلم والقدرة والحياة لا تختلف عنهم فهي عين الذات ملازمة لها قديمة قدم الذات لا متناهية ولا ناقصة بل كاملة كلية.

وهناك إرادة حادثة تتعلق بالمحدثات وهي من صفات الأفعال وقال عنها القاضي عبد الجبار: "**ولا يصح أن يقال أنه تعالى يريد مرادا دون غيره إلا فإنه يوصف تعالى بأنه يريد بإرادة حادثة** "[2] بمعنى لا يجوز أنه ينتقي بين محل الإرادة التي تتحقق فيها نوع الإرادة التي يريدها، إلا لأنه مريد بإرادة حادثة، وينجم عن الإرادة الحادثة كما تم الذكر هو أنها لا في محل بعينه وأنها مرتبطة بالأمر، والى نفس القول ذهب أبو علي الجبائي.

وبما أنه لا يخلو للمعتزلة رأي دون الاستدلال عليه بأدلة عقلية وهو الحاصل في هذا المقام حيث استدلوا على حدوث الإرادة بقولهم أنه لا يصح من الله ﷻ التراخي بين الإرادة والفعل بمعنى أنه لا يصح منه أن يكون مريدا في القديم، ويتراخى كل ذلك الوقت حتى يحقق إرادته في خلق الفعل مثال ذلك أنه لا يجوز على ذاته أن تصدر منه إرادة في خلق العالم في الأزل ويتراخى عن تحقيقها في القديم ليحقق الخلق في الزمان بل الأصح أن الله ﷻ خلق العالم وقت أراد خلقه بقوله كن.

أما الحجة الثانية قولهم لو كانت الإرادة عين الذات لكانت الذات محل حوادث وهذا محال لأن الإرادة متجددة[3].

---

[1]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص116.

[2]. القاضي عبد الجبار: المغني في بواب العدل والتوحيد الإرادة، تحقيق محمود محمد قاسم، ص134.

[3]. عبد الباري محمد داوود: الإرادة عند المعتزلة، ص26.

وكان الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في إرادة الله ﷻ لما فيه سوء كالكفر والفساد أو القبح نتاجه عدم فهم هذه الإرادة أهي إرادة مطلقة لا تنطبق عليها معايير الحسن والقبح أو العدل والظلم، أم تخضع لحكمته وعدله ولهذا أخذ المعتزلة بالقول المرجوح ألا وهو قياس أفعال الخالق على أفعال العباد غرض تنزيه الذات الإلهية عن إتيان القبح والجور[1] لأنه لا يعقل للعادل أن يخرج منه الظلم، ويفرض الجور على عباده لذلك اتجهوا لتحرير الإرادة الإنسانية، وهذا هو ما يمثل الموقف القائل أن الله ﷻ مريد ولكن ليست إرادته مطلقة.

أما في القول بإرادة الإنسان فشاهدهم فيها قول الله ﷻ: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ﴾[2] ذاك قول أصيل عند المعتزلة ووجب الإقرار به حتى لا يتناقضوا مع أصولهم وخاصة العدل لأن إنكارهم لإرادة الإنسان يوقعهم في التناقض مع قولهم بعدل الله ﷻ لذلك فالإنسان هو مريد بإرادة حرة تقوده إلى اختيار أفعاله، وكذا تحمل عواقب اختياراته.

إذن أول المعتزلة السمع والبصر، لما فيهما من تشبيه للذات الإلهية مع المخلوقات، والإرادة لما تحمله من تجدد بحيث تجعل من الذات الإلهية محل حوادث والكلام وشبهة التعدد ومشاركة الذات في القدم، وخلصوا إلى ضرورة تعطيلها لما فيها من شبهات في حق الذات الإلهية؛ لأن التسليم بها على حسب قولهم توقع الإنسان في الشرك كما وقع فيه النصارى من قبل لذا سعوا جاهدين للتبرير العقلي لتعطيل هذه الصفات ولتنزيه الذات الإلهية عند المشابهة والتجسيم.

---

[1]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص ص148،149.

[2]. سورة الكهف: الآية 29.

وبناء على ما تقدم يمكن الاستنتاج أن المعتزلة قد أشادوا القول بالأسماء وأثبتوها لله ﷻ وخاضوا في صفات المعاني في محاولة منهم لفهم كنهه فأثبتوا ما يستحق الإثبات منها، وقالوا بها كمعان واعتبارات ذهنية، يأخذها المسلم دون أن يشبهها بصفات المخلوقين، فهو الذي ليس كمثله شيء، كما عطلوا ما لزم تعطيله تجنبا للوقوع في الشرك، بحيث اتفقوا على رفض الفكرة القائلة بوجود صفات قائمة تتصف بها الذات خارجة عنها، وقديمة قدمها، وكان هذا التأويل حوصلة اجتهادهم في صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى عقلي يتوافق وعقيدة التوحيد، لهذا حرصوا في تأويل الآيات المتشابهات وردها للعقل واستخلاص معنى يتوافق معه، ومع ما هو محكم من النص والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم في التنزيه، ليكون هذا الأخير عندهم خلاصته الإيمان بذاته الله ﷻ كذات غير قابلة للتشبيه.

الفصل الثالث:

الصفات الخبرية

إن تعاظم محاولة المعتزلة لفهم كنه الله ﷻ من خلال فهم صفاته جرهم للانشغال بالصفات الخبرية، التي تم إثباتها عن طريق الخبر. والتي جاء ذكرها في النص القرآني واصفا المولى ﷻ نفسه بها، ومما شاع عنهم أنهم ذو عقل وحكمة لا يقبلون القول إلا بما صدقه العقل، فما كان لهم إلا انهم رفضوا الأخذ بظاهر الآيات القرآنية قاصدين بذلك تنزيه الله ﷻ عن الفهم البسيط المقترن بالتجسيم، والتشبيه فأظهروا اجتهادا في التأويل محاولين إيجاد وسط بين التعارض الظاهر فيما ورد في كتابه، وما أقره رسوله الكريم له في السنة وبين الباطن الذي تبلوره العقول عن ذاته، والذي يأتي مخالفا تماما لفهم العامة لظاهر النص، ولهذا جاء تأويلهم للصفات الخبرية بتحكيم العقل. **فماهي أدلتهم في ذلك؟ و ما جدواها؟**

و يضم هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول/ تأويل مالم يدل ظاهره على جوارح

المبحث الثاني/ تأويل ما دل ظاهره على جوارح

المبحث الثالث/ حدود العقل

المبحث الأول/ تأويل مالم يدل ظاهره على جوارح

حملت الصفات الخبرية كما جاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة وجهين منها ما هو دال على جوارح ، ومنها ما دون ذلك فكانت موضع اختلاف بين نفي وتأويل انطلاقا من الفكرة التي بلورتها كل فرقة عن ذات الله ﷻ، ولعل مسلك المعتزلة كان مخالفا حيث أنكرو الرؤية، ونفوا الجهة، وغيرها وقبل أن نناقش موقفهم من الرؤية والجهة وجب أن نتعرف عن مبرراتهم حول نفى الجسمية وتنزيه الذات الإلهية عنها.

أولا/ تنزيه الذات الإلهية عن التجسيم

ذهب المعتزلة إلى أن أهم ما يلزم هذه الصفات أولا هو أنه يجب أن ننفي على الله ﷻ أنه جسم لأن الجسم بالنسبة إليهم ما يترتب عليه الصفات وخاصة منها الصفات الخبرية، وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار بقوله: "**ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسما**"[1] يعني بأن الله ﷻ ليس بجسم، ويجب التعرض لمن يقول بأنه جسم بالرفض أيا من كان قائله لأنه بمنظور المعتزلة لا يصح أن يكون الخالق للمخلوقات جسما أو يشابه الأجسام.

ويقود هذا القول إلى ضرورة عرض ما يقصده المعتزلة بالجسم فنجد أن نظرتهم هذه جاءت انطلاقا من مفهوم سطروه للأجسام المادية بشكل عام، فالجسم عندهم حسب ما أورده القاضي قائلا: "**اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولا وخطا، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منظمان إليهما**

[1]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص207.

فيحل العرض ويسمى سطحا أو صفة"[1] ويستفاد من هذا أن الجسم عندهم من خلال قول القاضي يخرج إلى كل ما يحمل الأبعاد الثلاثة الطول، والعرض، والارتفاع أو ما عبروا عنه هم بالعمق حيث يكون في الجسم جزء يقابل الناظر بمعنى مرئي، وكونه مرئي فهذا يعني أنه محسوس، ملموس، ومادي فإذا اختص الشيء بهذه الصفات وتوفرت فيه هذه الشروط سمي جسما، وإن لم تتوفر فيه هذه الخصائص فهو قطعا ليس بجسم.

وهذه النظرة التي يقولون بها لتعريف الجسم أخذتهم للاختلاف مع من عاصرهم ممن يقولون أن الله ﷻ جسم أي بذي أبعاد عرض، و طول، وارتفاع، في حين يذهب المعتزلة إلى نفي الجسمية عن الذات الإلهية فهي ليست كما تصور لأذهان المشبهة وبالتالي فالله ﷻ عندهم لا تحدث عليه الصفات كالجلوس، والنزول، والمجيء، وغيرها من الصفات التي تحدث على البشر ولا يجوز أن تنسب هذه الصفات، ولا باقي الصفات التي تحمل في طياتها النقص، والتي تعبر عن الحاجة.

كما أن هذه الصفة تأخذ منحى آخر مختلف لا يجوز وصف الذات الإلهية به على الإطلاق، ذلك أن الأجسام تقع عليها حوادث مختلفة ومتنوعة مما تجعل من الجسم الذي وقعت عليه هذه الحوادث جسما حادث بحاجة إلى حادث أخر يكمل وجوده كالحركة مثلا فحيث يحتاج لمن يكمل حركته، فالحادث يتحرك من حيز إلى حيز كونه بحاجة إلى الحيز الأخير، وهذه الحوادث لا يمكن أن تقع على القديم لأن القديم كامل في ذاته وبذاته ليس محتاجا لغيره، ولهذا ذهب القاضي عبد الجبار للقول: "**لو كان الله تعالى جسما . ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة . لوجب أن يكون الله تعالى محدثا مثل الأجسام والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم**

[1].القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص207.

وحدوث"[1] إذن يتضح من خلال قوله هذا أنه يذهب إلى أبعد من كون الجسم تحدث عليه الحوادث، فيتعدى ذلك للقول أن الحوادث يستلزم أن تكون إما كلها محدثة وهذا يقود إلى جعل الله ﷻ محدثا مثلها، بحيث يصبح محدودا ومتحيزا بحيز ما مربوطا بزمان، أو يقود للقول أن الأجسام كلها قديمة فالله ﷻ قديم، ولكنه ليس قديما بذاته ولا متفردا في وحدانيته، فتشاركه الأجسام فيها وفي القدم، وبالتالي يصبح هناك تعدد في القدماء وتتعدد في الآلهة وهذا ما يرفضه العقل البشري لأنه وكما تم البرهنة سابقا حسب العقيدة الإعتزالية أن الله ﷻ واحد أحد صمد لا يشاركه في قدمه جسم ولا مخلوق حتى صفاته فهي ملازمة لذاته وليست خارجة عنه.

ومن ثم يتضح كخلاصة لما تم تناوله أن الله ﷻ في عقيدة المعتزلة ليس بجسم ولا بأبعاد ولا هو حادث في الزمان، ومن هنا يتبادر السؤال على الأذهان إذا كان الله ﷻ ليس بجسم في عقيدتهم فما هو؟.

تناول المعتزلة هذا الطرح بشكل حذر جدا حيث أنهم وازنوا بين مبدأ التوحيد القائم على تجريد ذات الله ﷻ وبين ما جاء به النص القرآني، وهذا كله من خلال التأويل فلم يدخروا جهدا في تقديم البديل عن رفضهم للتجسيم كما أنهم لم يوفرا دليلا في تنزيهه عنها، وربطوا الذات الإلهية بما هو مجرد بعيد عن المشابه وذلك من خلال القول أن الله ﷻ شيء وليس بجسم، وكان دليلهم على ذلك "**إن الشيء اسم يقع على ما يصح ما يعلم ويخبر عنه، يتناول المماثل والمختلف والمتضاد ... فإذا قلنا إنه تعالى شيء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا**"[2] ويفهم من هذا أن الشيء لا يقع عليه ما يقع على الأجسام

[1]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص219.

[2]. المصدر نفسه، ص221.

من احتمالات، تخرج هذه الاحتمالات إلى أن وجوده يقتضي أن يكون مربوطا بحيز معين، وبزمان محدد، كما أن الشيء حسب ما ذكره القاضي عبد الجبار يكون بصدد الإخبار عنه سواء يخبر عن ذاته بذاته، أو يتم الإخبار عنه من طرف غيره.

وإلى نفس القول ذهب الزمخشري حيث يؤكد أن الله ﷻ شيء لا كباقي الأشياء وفي هذا يقول: "**اعلم أن محدث العالم شيء مخاف لسائر الأشياء ليس بجسم ولا عرض... قادر لذاته على جميع المقدورات عالم لذاته بجميع المعلومات، حي لذاته سميع بصير لذاته**"[1] وبالتالي هو ليس بالظاهر المتجلي للعين وهذا ما يتفق مع عقيدة المعتزلة وما يتفق مع أحد أهم أصولهم ألا وهو التوحيد القائم على أن الله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[2] ولعل رأي المعتزلة هنا أحق بالأخذ به ذلك أن الله ﷻ في الآية الكريمة أخبر عن نفسه أنه ليس كمثله شيء، وقد ذكر كلمة الشيء للدلالة على أنه ليس بجسم كالأجسام، ولو أراد بيان ماهيته على أنها تقترب أو تشابه الأجسام لقال ليس كمثله جسم.

من هذا المنطلق كان تصور المعتزلة عن ذات الله ﷻ أقرب للصواب كون أن الشيء يختلف عن الجسم، فالشيء ما يخبر عنه بحيث أنه تعالى أخبر عن نفسه في نص القرآن بصفات تم تأكيدها عين ذاته، وأسماء تستحق أن تكون حسنى لأنها دالة على ذاته.

وأتجه المعتزلة لتأويل الآيات التي تحمل في ظاهرها معنى التجسيم حيث قيل على لسان شيوخها قولهم:" **إننا نتمسك بآيات التنزيه ونشرحها ونوضحها ونحللها، ونتعرض للآيات**

[1]. الزمخشري: المنهاج في أصول الدين، تحقيق عباس حسين شرف الدين، دط، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، صنعاء، 2004، ص6.

[2]. سورة الشورى: الآية 11.

الأخرى من مثل الاستواء، والوجه، واليدين ونتأولها تأويلا يتفق والتنزيه"[1] ويقصد من هذا أن الآيات المحكمات هي التي يتناولونها بالتوضيح والشرح والتحليل دون أن يمس معناها تأويل ذلك أن معناها الظاهر يتوافق والفهم العقلي ولا يحمل لبس في ذاته، أما غيرها من الآيات المتشابهات والتي تحمل في طياتها معنى التجسيم والتشبيه هي التي ينالها التأويل، وذلك لإزالة اللبس عنها وتوضيح معانيها الحقة والمراد الحقيقي منها بغرض تنزيه الله ﷻ عن كل تشبيه بالمخلوقين.

ثانيا/ تأويل الجهة

بعد التأكيد على أن الله ﷻ ليس بجسم كان الاجتهاد لزاما للبحث في الآيات القرآنية التي تدل على الجهة، حيث قام المعتزلة بنفيها، وذلك لعدة اعتبارات اهم هذه الاعتبارات أن الجهة تحمل معنى التحيز؛ فما يقع في جهة معينة هو بالضرورة بحيز ما يشغله "**كما أنه قد يراد بنفي الجهة أن الله تعالى ليس موجودا في داخل هذا العالم فإن أريد هذا، فهذا معنى صحيح إذ يستحيل أن يكون الله سبحانه في شيء من مخلوقاته**"[2] ويقصد بالقول هنا أن الجهة لا تعني فقط الاتجاهات المحصورة في الأعلى والأسفل وغيرها، وإنما الجهة تخرج أيضا إلى معنى المكان الذي قد يكون فيه الله ﷻ من ثم يكون غير موجود في العالم، وإنما يوجد في مكان خارج العالم وهذا الموقف يقترب من الصواب حيث أنه من غير المعقول أن يكون الخالق محتوى في شيء خلقه فالعالم هو من خلقه ولا يعقل أن يكون متضمنا فيه، كما أن القول بالتحيــز والتسليم بالجهــة

[1]. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ط7، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1973، ص23.

[2]. عثمان عبد الله الأثيوبي: الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الطك عبد العزيز، وجدة، 1987، ص306.

يفترض أن الله ﷻ موجود في جهة بعينها دون غيرها والجهة هذه ترتبط بالحسي المادي أي العالم وهذا ينافي المنطق لأنه لا يمكن أن يكون مبدع الشيء جزءا منه، ولا يمكن أن يكون موجودا في جهة منه لذا وجب أن يكون الله ﷻ لا في جهة من العالم.

هذا إذا "**كان المقصود بنفي الجهة نفي الجهة العدمية التي هي عبارة عن ما فوق هذا العالم كله، فهذه جهة عدمية لا يطلق عليها أنها جهة وجودية**"[1] إذن الجهة تأتي على معنين المعنى الأول هو الجهة الوجودية؛ وهي ما تكون داخل العالم، والمعنى الثاني هو الجهة العدمية؛ وهي خارج العالم، وعن الجهة الأولى فتم الحديث عنها، أما الثانية فهي الأخرى أخضعها المعتزلة لمحك العقل والتدبر فيها وخرج من ذلك نفيهم لأن يكون الله ﷻ موجودا في جهة خارج العالم كون أن الجهة العدمية كذلك تخرج إلى معنى التحيز، وعلى الإنسان العاقل أن ينفي على الله ﷻ أن يكون محاطا بشيء من خلقه أو يحده شيء من خلقه كما أنه لا يصح القول على الله ﷻ ممتد ذلك أن الامتداد هو من خصائص الأجسام، وعلى هذا الأساس أكد المعتزلة نفيهم للجهة انطلاقا من أن الموجود قسمان "**موجود لا يتصرف فيه الوهم والحس والخيال والانفصال، وموجود يتصرف فيه ذلك ويقلبه فالأول ممنوع لاستحالته، والرب لا يتصرف فيه ذلك إذ ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر فيصبح وجوده عقلي من غير جهة ولا حيز كما دل الدليل العقلي فيه**"[2].

يقود القول بنفي الجهة إلى الحديث عن الانتقال والحركة لأن الحركة تعني أن الله ﷻ يتحرك من جهة إلى جهة أخرى ومن مكان يوجد فيه إلى مكان آخر هو محتاج له

---

[1]. عثمان عبد الله الأثيوبي: الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل، ص306.

[2]. محمد بن إبراهيم بن سعد الدين ابن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان، ط1، دار اقرأ للطباعة والنشر، سورية، 2005، ص134.

وهذا القول مخالف تماما لما أقره المعتزلة من تنزيه لله ﷻ؛ فهو في عقيدتهم لا يحتاج إلى مكان، ولا يحتاج إلى زمان، ولا يحتاج إلى حركة لأنه قديم والقديم وجوده في ذاته لا في مكان معين ولا في زمان محدد كما أن المعلوم أنه من يرتبط بزمان فهو حادث.

أما في الآيات التي تدل على أنه سبحانه يتحرك، وينزل، ويأتي، ويذهب فهي الأخرى أخذت نصيبها من تأويل المعتزلة فنجدهم ينفون عنها المعنى الظاهر إلى معاني أخرى أولوها هي أقرب إلى تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة، وعن التجسيم ولهذا ذهبوا لتأويل قوله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[1] وفي هذا يقولون: "**جاء الله جل ثناؤه بآياته العظام في مشاهد القيامة، وجاء تلك الزلازل والأهوال، وجاء بالملائكة الكرام فتجلت الظلم وانكشفت عن المرتابين البهم، وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحسبون وليس قوله وجاء ربك من مكان إلى مكان، تبارك الله وتعالى عن ذلك**"[2] ويقصد بهذا أن المجيء هنا ليس الحسي المعروف في حركة المخلوقات إنما كلمة جاء هنا هي قول ظاهر يقصد من باطنه عكس ما يبدو للوهلة الأولى فهي تعبر عما يحمله يوم القيامة من أهوال يأتي بها الله ﷻ ليكشف لعباده المشككين في حدوث يوم البعث أنه ليس وهما وإنما أصبحت أهواله حقيقية، ولا يعني بذلك أنه جاء من مكان إلى مكان بصحبة الملائكة فالمجيء هنا يأتي بمعنى جاء أمر ربك وليس جاء ربك لأنه سبحانه لا يحويه مكان تعالى عن ذلك. وفيما يخص قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾[3] وقوله كذلك ﷻ: ﴿فَأَتَىٰهُمُ

---

[1]. سورة الفجر: الآية 22.

[2]. القاضي عبد الجبار: رسائل العدل والتوحيد، ص136.

[3]. سورة البقرة: الآية 210.

ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾[1] والآيتين تعرضتا كذلك للتأويل العقلي ولصرف معناهما الظاهر إلى معنى باطن تحتملانه فيأتي قول المعتزلة في تأويلهما "**يعني بذلك كله أنه أتاهم بعذابه وأمره ليس أنه أتاهم بنفسه ... وكان في مكان فكان عنه منتقلا، وكذلك يقول القائل للرجل إذا جاء بأمر عجيب، لقد أتيت بأمر عظيم**"[2] فأولوا آتاهم الله ﷻ بمجيء عذابه مستندين في ذلك على لغة العرب، وعلى ما عرف عندهم من استخدام للكلمة حيث يمكن أن يقول أتى فلان بأمر عجيب هذا لا يعني أن الأمر يأتي على قدمين، وأن الأمر ينتقل من مكان إلى آخر وإنما المقصود أنه فعل شيئا عجيبا، وقياسا على لغة العرب أول المعتزلة كلمة أتى الله في القرآن على أنها مجيء فعل الله.

كما ورد في نص القرآن الكريم ما يبين أنه ليس المراد بالجنب ما هو نظير جنب الإنسان؛ وفي ذلك قوله ﷻ: ﴿ أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴾[3] والجنب هنا لا يعني أن لله ﷻ جنب على حد قول المشبهة فالجنب يأتي بمعنى دال على ذاته سبحانه فإنما فهو يريد أن يوضح أن المتحسرة هو من فرط في ذات الله ﷻ ، والإنسان إذ قال: فلان قد فرط في جنب فلان أو جانبه؛ لا يريد به أنَّ التفريط وقع في شيء من نفس ذلك الشخص، بل يريد به أنه فرط في جهته وفي حقه[4] وهذا لا يتحقق إلا لمن كان باستطاعته الاستقامة ولكنه اختار غير ذلك فهو

---

[1]. سورة الحشر: الآية 2.

[2]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص136.

[3]. سورة الزمر: الآية 56.

[4]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص668.

من المفرطين وبالتالي هو من النادمين.

وينتهي المقام هنا للقول أن تأويل المعتزلة للجهة خرج بهم إلى نفيها فأجمعوا على أن الله ﷻ ليس بمكان بعينه ولا بجهة بعينها سواء كانت وجودية أو عدمية، في حين نجد أن ابن تيمية قد اتخذ موقفا مغايرا لما قال به المعتزلة واستشهدت هنا بابن تيمية باعتباره الشخصية التي ردت على المعتزلة بنمط الجدل الفلسفي حيث يرى أنه "**من قال البارئ في جهة وأراد بالجهة أمرا موجودا فهو مخطئ، وإن أراد الجهة أمرا عدميا فقد أصاب**"[1] ويقصد بهذا أنه لا ينكر وجود الذات الإلهية في جهة وإنما ينكر وجوده في جهة وجودية والتي ينجم عنها أن الله ﷻ محدود بخلقه في حين هو يثبت له الجهة على أن تكون جهة عدمية وهي ما ارتفع فوق الوجود لهذا فالذات الإلهية بمنظوره موجودة فوق السماوات السبع ومن ثم يثبت لله ﷻ صفة النزول وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن.

ثالثا/ رؤية الله

الرؤية من أهم الصفات التي كثر الاختلاف في تأويلها بين الفرق الكلامية، ولعل أهم من أشتغل بتأويل الآيات الدالة عليها هم المعتزلة كون أن المجسمة قد سلمت بأن الله ﷻ جسم بالتالي قد سلموا بأن الرؤية تتحقق، وعلى العكس من ذلك باشر المعتزلة

بإخضاع آيات الرؤية للتأويل انطلاقا من فكرتهم المجردة عن الله ﷻ فهم "**رأوا أنه إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة أنتفت رؤية الناس لله تعالى، إذ كل**

[1]. قدرية عبد الحميد شهاب الدين: موقف ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة ، السعودية، 1408، ص344.

مرئي في جهة من الرائي، ولا بد للرؤية من شروط، الضوء، وكون المبصر ذا لون وهذا كله محال في جانب الله"[1] فيتضح من هذا أن إثبات الجسمية تستوجب وجود جهة فالجسم هو ما كان متحيزا في جهة، والإقرار بالجهة يعني إقرار بالرؤية لذا كان موقف المعتزلة مبني على النفي لا على الإثبات بداية من نفيهم للتجسيم.

فمادام الله ﷻ ليس بجسم فهو ليس في جهة، وبالتالي يستحيل أن تتحقق الرؤية لذاته بأبصار المخلوقين، ذلك "**أن البصر يدرك المادي، والله لا مادي، وعند المعتزلة القول برؤيته تعالى هدم للتنزيه، وتشويه لفكرة الله وتشبيه، والمشبه كافر بالله**"[2] وأراد القاضي عبد الجبار هنا تقديم حجة علمية واقعية حيث أن المتفق عليه علما وواقعا أن العين لا ترى إلا ما كان جسما متحيزا في مكان معين بأبعاد معينة، وما دون ذلك لا يمكن للعين أن تراه.

إن القائل بأن الله ﷻ يمكن أن تراه العين هو بذلك يقر بأنه جسم كباقي الأجسام وبالتالي هو لا يختلف عن الإنسان أو عن باقي مخلوقاته، والقول بهذا فيه تشويه للذات الإلهية لهذا اعتبر القاضي حكم المشبه هو حكم الكافر بل جعل منه كافرا قطعا.

لكن الحكم هنا هو حكم مجحف في حق المشبهة وكذا بحق باقي الفرق لأن سواء المعتزلة، أو المشبهة، أو غيرهم من الفرق وممن خاض في تأويل الصفات الإلهية هم فقط يجتهدون في حدود فهم العقول لا أكثر من ذلك ويبقى كنه الله ﷻ لا يدركه سواه.

هذا وقد كان لزاما على المعتزلة بعد تبنيهم نفي الرؤية تقديم تأويل للآيات التي تثبتها

---

[1]. أحمد أمين ضحى الإسلام ، ج 3، ص26.

[2]. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص 132.

حيث كان تأويلهم لها مبني على نظرة عقلية مرتبطة بفهم الدلالة اللغوية للكلمات كما عرف استعمالها عند العرب وعليه أولوا قوله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [1] تأتي الآية في معناها الظاهر دالة على ثبوت الرؤية بمعنى أن الوجوه النضرة أي الحسنة من النعيم ترى ربها بالعين يوم القيامة.

لكن المعتزلة ينفون هذا المعنى الظاهر ويؤولونها على احتمالين فالاحتمال الأول يأتي بقولهم:" **قيل أن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار، فكأنه قال تعالى: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار**"[2] يقصد بهذا أنه ينتفي النظر الحسي بالعين عن الله ﷻ ليصبح معنى ناظرة هنا من الانتظار واستقوا هذا المعنى من قوله ﷻ: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [3] بمعنى الانتظار، فمن خلال تفسير الآية بآية أخرى يرد فيها نفس اللفظ بمعنى آخر اختار المعتزلة المعنى الأقرب إلى تصدي تحقيق الرؤية أو المعنى الأقرب إلى العقول كما استشهدوا بما عرف عن العرب في استخداماتهم للكلمة ففي هذا يذكر القاضي عبد الجبار مجموعة من الأبيات الشعرية التي يأتي فيها استخدام الكلمة على أنها تأتي بمعنى الانتظار ومن بينها ما قاله حسان بن ثابت :

وجوه يوم بدر ناظرات * إلى الرحمن يأتي بالخلاص**[4]

فناظرات في صدر البيت هنا تعني الترقب أو الترصد، ولم تؤخذ عند العرب، ولم يحضر في ذهن السامعين للبيت أنها تفيد رؤية الله ﷻ فإذن للمفردة معاني عدة تخرج إليها

---

[1]. سورة القيامة: الآيات 22،23.

[2]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص245.

[3]. سورة البقرة: الآية 280.

[4]. نقلا عن القاصي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص245.

تتحدد حسب ما تأتي عليه داخل السياق، وعلى نفس الحجة اعتمد المعتزلة في تأويل الآية الكريمة حيث تكون هنا ناظرة بمعنى منتظرة وليست بمعنى الرؤية لأن النظر إذا ارتبط بالوجه فهو بذلك يفيد الانتظار والترقب أما إذا أرتبط بالعين فهنا يمكنه أن يأتي بمعنى الرؤية.

أما حرف الجر "**إلى**" الوارد في الآية فلم يعتبرها القاضي عبد الجبار بحرف جر ولا حرف البعدية؛ وإنما فسرها القاضي على أنها تأتي بمعنى الآلاء والآلاء هي الآيات أو النعم فيصبح معنى الآية الكريمة بعد هذا وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمته مرتقبة، وهو في هذا اعتمد على تحليل أحد شيوخ المعتزلة الذي ذهب للقول أن النظر إذا كان تقليب الحدقة فهو بهذا ليس لازما وإنما متعدي إلى الجَارَّة أو إلى البعدية التي يتوجه إليها النظر[1] كالقول نظرت بعيني إلى فهرس الكتاب هذا نتيجة أن سياق الكلمة أي النظر جاء هنا مرتبط بالعين فيأخذ معنى الرؤية لا غيرها من المعان وبالتالي هو متعد إلى ما يتوجه إليه النظر أو إلى ما يأتي بعد الكلمة لتوضيح سيرها ومجراها، وهذا ما قاده للحكم على النظر في الآية بأنه ليس هو تقليب الحدقة ولا هو مجاز فالنظر يشترك في معان كثيرة وهنا وفي الآية فهو لا يرتبط بالعين، وبالتالي هو لا يحتاج لـ"**إلى**" فكان الصواب أن يؤخذ معنى الآلاء على أنها النعم.

منه يمكننا أن نستنتج أن قوله ﷻ وجوه فهو لم يقصد الوجوه بحد ذاتها وإنما هو استخدم الجزء والمراد به الكل حيث استخدم الوجه للدلالة على صاحب الوجه وقياسا على قوله ﷻ: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۝٢٤ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾[2] فالوجه هنا في الآيات يراد

[1]. عن القاصي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص246.

[2]. سورة القيامة: الآيات 24،25.

به الشخص لأن الوجوه لا تظن وإنما الظن هو من صفات وسمات الأشخاص العاقلين لهذا كان ذكر الجزء للدلالة على الكل.

أما الاحتمال الثاني وهو أخذ كلمة النظر على أنها مربوطة بالعين والحدقة فهذا يجعل من المعتزلة يأخذون الآية الكريمة على أنها مجاز فالله ﷻ هنا يذكر نفسه ويريد غيره[1] وهذه الطريقة قد جاءت في العديد من الآيات منها ما استند عليه القاضي لتبرير ما ذهب إليه وهو قوله ﷻ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2] فالمقصود بالقرية هنا هو أهلها وليست القرية من حيث هي جماد، فالجمادات لا تسأل لهذا كانت الآية بنظرهم هي مجاز قابل لصرفه إلى معنى يتماشى وسياق القول دون ربطه بظاهره لأن الأخذ بالظاهر يوقع صاحبه في الحيرة فكيف للقرية أن تسأل؟.

ومن هذا يمكن القول أن المعتزلة يرفضون إثبات رؤية المخلوقين للخالق يوم القيامة فيقول القاضي مقرارا:" **فأما أهل العدل بأسرهم والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة فإنهم قالوا: لا يجوز أن يرى الله بالبصر ولا يدرك به على وجه لا لحجاب ومانع ولكن لأن ذلك مستحيل**"[3] يفهم من هذا أنه ليس المعتزلة وحدهم من أنكروا الرؤية وإنما هناك من قال قولهم في نفي الرؤية كالزيدية والخوارج وكذلك المرجئة وكل هؤلاء اتفقوا على هذا نتيجة تأويلهم للآيات باتخاذهم العقل سبيلا لذلك.

---

[1]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص247.

[2]. سورة يوسف: الآية 82.

[3]. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل رؤية الباري، تحقيق محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي، ج4، دط، دار المصرية للتأليف والترجمة، 1985، ص139.

كما استدل المعتزلة في هذا الصدد بطلب موسى .عليه السلام. من الله ﷻ أن يراه حيث أجابه ﷻ: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾[1] يلاحظ أنه قد استهل الآية بقوله لن تراني أي انه أعطاه حكما قاطعا بعدم تحقيق الرؤية ثم يربط سبحانه رؤيته باستقرار الجبل فإن استقر فستتحقق الرؤية لموسى .عليه السلام. ولكن الجبل لم يستقر وإنما جعله ربي دكا، لهذا فإن الله ﷻ استهل الآية بجزمه لعدم تحقق الرؤية ذلك أن علمه قد سبق توقع موسى .عليه السلام. بحيث كان يعلم أن الجبل لن يستقر فإن لم تتحقق الرؤية للأنبياء والرسل فهل يبقى من المنطقي أن تتحقق الرؤية للمخلوقين يوم البعث؟ فيستغل المعتزلة هذا الفهم ويطبقونه على استحالة تحقق الرؤية لا في الدنيا ولا في الآخرة.

أما في قوله ﷻ: ﴿أُولَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[2] وهم العاصون لأحكامه فهو يوم القيامة لا ينظر إليهم ولا يكلمهم في حين هو ينظر لأهل الجنة وينظرون إليه لا نظر العين ولكن "**معنى ذلك أنهم يرجون من الله خير، ويأتيهم منه خير ويفعله لهم، ليس معنى ذلك أنهم ينظرون إلى الله جهرة بالأبصار عز ذو الجلال والإكرام، وكيف تراه الأبصار وهو لا محدود ولا ذو أقطار**"[3] فهو لا يكلم العاصين ولا ينظر إليهم، والرؤيا هنا تعني أنه لا يأتيهم من خيره كما يفعل مع أهل الجنة، وهذا لا يعني أنه يمكن لأهل الجنة رؤيته لأنه لا محدود ولا بأبعاد لهذا فالرؤيا هنا تأتي بمعنى انتظار الخير فالله ﷻ لن يؤتي العاصين من خيره كما يفعل مع أهل الجنة.

---

[1]. سورة الأعراف: الآية 143.

[2]. سورة آل عمران: الآية 77.

[3]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل التوحيد، ص134.

وتخرج الرؤيا مع الزمخشري وأبو الهذيل وأكثر المعتزلة إلى معنى المعرفة بحيث يقولون: "**ترى الله بقلوبنا بمعنى نعلمه بقلوبنا** "[1] فإن قال أحدهم إني أرى الله ﷻ يقصد بذلك أنه يعرفه معرفة واضحة كوضوح البدر في السماء وطريقة الرؤيا هذه تكون بالقلوب لا بالعقول، والمعارف القلبية هي أكثر تجريدا من المعارف العقلية بحيث لا ترتبط بأي شيء مادي ولا تقارن بالمحسوس ولا يكون المادي سبيلا للوصول إليها وهنا نجد المعتزلة يتحدثون عن شيء من المعرفة الإشراقية التي تتم بالقلب.

كما يذكر المعتزلة إن طلب رؤية الله ﷻ هو في حد ذاته غير مقبول وهو ظلم للنفس وهذا ما جاء في قوله ﷻ: ﴿فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾[2] فهو استنكر من قوم موسى عليه السلام هذا الطلب وجعلها بمثابة تكذيب له في المعجزة بطلب شيء يعجزه وتركو ما قد بينه الله ﷻ لهم من باقي المعجزات فعندما سألوا النبي هذا السؤال أتتهم الصاعقة بما طلبوا لأن سؤالهم ذاك فيه ظلم عظيم لأنفسهم[3] إذن ينفي المعتزلة الرؤيا وأولو كل الآيات الدالة عليها، فمنها ما خرج إلى معنى الانتظار ومنها ما خرج إلى المجاز، ومنها ما كان دالا على الخير ومنها ما جاء عقابا لمن طلب رؤية الله، وهذا وإن دل فإنه يدل على أن الرؤية لا تتحقق لا في الدنيا ولا في الآخرة.

وفيما يخص الأحاديث التي جاءت مثبتة للرؤيا فإن المعتزلة ردوها "**بحجة أنها أحاديث أحاد لا تؤخذ منها العقيدة**"[4] وأحاديث الأحاد ما لم تتوفر فيها شروط التواتـــــر

---

[1]. أبو لبابة حسين: موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها، ص118.

[2]. سورة النساء: الآية 153.

[3]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص281.

[4]. عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص136.

وبالتالي هي أحاديث ظنية لم يؤكد صدقها من عدمه، والمعتزلة يردون الأحاديث التي جاءت لمثبتة للرؤيا على أنها أحاديث ظنية وليست يقينية، وبالتالي لا يؤخذ بها ومن هذا الباب أغلق المعتزلة النقاش في مسألة الأحاديث، وهذا يعد عجزا واضحا في حق المعتزلة كونهم احتموا برد الأحاديث إلى الظن، ليجنبوا أنسهم الوقوع في التناقض والمساس بأصولهم وبعقيدتهم فاختاروا رد الاحاديث ولم يجتهدوا في تأويلها ولم ينظروا في صدقها من عدمه.

على خلاف ذلك ذهب أهل السنة والجماعة، فأخذو بهذه الأحاديث وجعلوا منها برهانا نقليا وحجتا لهم في إثبات الرؤيا، فنجد ابن كثير قد استدل بما رواه البخاري من أحاديث نبوية منها قول الرسولﷺ: "**إنكم سترون ربكم عيانا** "[1] ويفسر ذلك بأن الرسول ﷺ أقر برؤيا الله ﷻ وقدرة العين على ذلك واعتبر هذا جزاء للأتقياء الذين صدقوه وعده فهم يستحقون الثواب بتحقيق الرؤية إلى وجه الله ﷻ، ومن ثم تستكين نفسه لرؤية بارئه[2] ومنه يكون الحديث أحد الحجج التي أثبت بها أهل السنة والجماعة تحقيق الرؤية في الآخرة، كما أنه روي عن الإمام الشافعي أنه استدل على ذلك أيضا بقوله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[3] فيأتي شرح الآية "**أي أن المكذبين لن يرو ربهم ويلزم على النقيض من هذا أن المؤمنين سيرون ربهم ... وكذلك الشافعي صرح بقوة معبرا بتأكيد بارز أن رؤية الله ستقع عيانا جهارا**"[4] وعلى طريقة العكس النقيض جاء تفسير الآية

---

[1]. البخاري: صحيح البخاري، ط1، باب فضل صلاة العصر، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 1997، ص1558.

[2]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج8، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، ص289.

[3]. سورة المطففين: الآية 15.

[4]. إجنتس جولد تسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، دط، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر،1955، ص125.

وذلك بإثبات ما تم نفيه من طرف المعتزلة، يقر الشافعي بأنه إذا كانت الرؤية تحرم على الكافرين المكذبين فإنها تثبت للمؤمنين الصادقين، وهو يؤكد أن الرؤيا تكون بالعين كما يرى الإنسان خليله في الدنيا بعينه فهو يرى ربه بنفس الوضوح.

نستنتج من هذا أن أهل السنة والجماعة، وكذلك أهل السلف يتفقون في إثبات رؤيا الله ﷻ فالإنسان يرى ربه بالعين يوم القيامة، واعتبروها ثواب حيث أخذوا بظاهر النص القرآني دون تدبر فيها خوفا من الخروج عن الملة والوقوع في الزلل، ولكن المعتزلة كانوا أكثر جرأة من غيرهم في تأويل الآيات قاصدين بذلك تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة ولعلهم كانوا أقرب للصواب من غيرهم؛ حيث وإن فكر الإنسان في رؤيا الله ﷻ ستجده يتساءل كيف يمكن للعين في المخلوق الضعيف أن تحتوي الخالق؟ خاصة وأن العين البشرية لا ترى سوى المحدود ولا ترى إلا بأبعاد معينة، وبالتالي إن كانت العين تستطيع أن ترى الذات الإلهية فهذا يعني أن الله ﷻ سيكون أمام المخلوق لان العين لا يمكن أن ترى ما هو خلف الأنسان وهذا فعلا يقود إلى أن الله جسم تعالى عن ذلك، إذن العين العادية البشرية بمعطياتها المحدودة لا تمكنها إدراك الذات الإلهية؛ لأنها قاصرة وهي مرتبطة بأبعاد معينة، ولكن إن استبدلها الله ﷻ بنعمة أخرى لا نعلمها هي أعظم من نعمة البصر الدنيوية هنا نقول بأنه يمكن أن تتحقق الرؤيا.

بناء على ما سبق يمكن القول أن العقل قد أنصف المعتزلة في تنزيه الله ﷻ عن الخطأ الذي وقع فيه غيرهم من المشبهة، فالله عند المعتزلة لا هو بجسم ولا هو يشبه الأجسام فهو شيء لا كالأشياء، وبالتالي لا تحدث عليه ما يحدث على الأجسام.

المبحث الثاني/ تأويل ما دل ظاهره على جوارح

تحمل بعض الآيات القرآنية في معناها ما يدل على أن الله ﷻ بذي جوارح ولتنزيه الذات الإلهية عن هذا يهتدي المعتزلة لتأويل هذه الآيات وإرجاعها إلى معناها المرجوح.

أولا/ صفة الاستواء

في البداية وجب التعرف على معنى الاستواء حيث يقود البحث في هذا الجانب إلى اكتشاف أن الاستواء يأتي على معان عديدة ومختلفة فهو في اللغة يعني "**القعود والتمكن وعلى وجه الاصطلاح فقد قيل فيه بأوجه ثلاث: أحدها الاستلاء، أما يقال: استوى فلان على كورة كذا بمعنى استولى عليها، والثاني العلو والارتفاع... و الثالث التمام . بمعنى أتم الشيء. وقد قيل بالقصد إلى ذلك بعض أهل الأدب ثم استوى إلى السماء بمعنى الخلق** "[1] تعدد معنى الاستواء في اللغة، وفي اصطلاح العرب وهذا ما جعل محاولة الفرق في رده لمعناه الأصلي محل اختلاف فهناك من اكتفى بأخذه من حيث معناه الظاهر وهناك من أوله بمنظوره ومما لا شك فيه أن فرقة المعتزلة كانت ممن أولوا الصفة بدافع تنزيه الله ﷻ.

فجاء اهتمامهم بتأويل صفة الاستواء، موازيا لاهتمام باقي الفرق الكلامية ذلك أن الصفة تحمل في ظاهرها معان قد تمس بعقيدة التوحيد التي يؤمنون بها، فكانت الآية الكريمة ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[2] محط انشغالهم في التأويل حيث وكالعادة لا يأخذ المعتزلة بظاهر الآيات لما فيه من شبهات لهذا صرفوا ظاهرها إلى ما يحتمله من

[1]. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، ص114.

[2]. سورة طه: الآية 5.

مجاز فقالو في تأويل الآية :" **إن الاستواء هنا يعني الاستلاء ومرده إلى القدرة** "[1] ويفهم من هذا أن الاستواء ليس بمعناه أنه استوى أي اعتلى العرش فالمعتزلة يقولون بأنها تخرج لمعنى الاستلاء أي الملك فالرحمن استولى على العرش وامتلكه واستشهدوا باستخدامات الكلمة عند العرب واستخداماتها عندهم ومدى توافقها مع المعنى القائم في عقولهم فكان يعرف عند العرب أن الكلمة تأتي بمعنى الاستلاء وهذا ما يوضحه قول الشاعر:

قد أستوى بشر على العراق * من غير سيف ولا دم مهراق**[2]

فلم يأتي استواء بشر في البيت بمعنى الجلوس أو الاعتلاء وإنما "**أراد أن بشر بن مروان أستولى على العراق واقتدر عليها وعلا وظهر، لأن لا يجوز أن يمدحه بأنه جالس في موضع بالعراق، وأنه لو أراد المكان لذكر موضعا مخصوصا، لأن كل العراق لا يكون مكانا لاستوائه** "[3] والمقصود هنا أن الاستواء إذا أراد به العلو فهو لا يكون على العراق بمجمله، ولكان قد خصص مكانا بعينه، ولكن الاستواء هو الاستلاء الذي يخرج إلى معنى وضع اليد على الشيء أو امتلاكه فاستوى بشر على العراق أي انه وضع يده عليها وامتلكها، ولأن الكلمة جاءت في موضع مطابق لما جاءت عليه في الآية الكريمة وأخذت معنى الاستواء فقياسا علي ذلك استند المعتزلة وأخذوا المعنى وطبقوه ومن ثم أخرجوا الآية إلى المعنى المجازي.

كما أن كلمة الاستواء تأتي بمعاني مختلفة، وكثيرة كما تم الذكر سابقا فقد "**يراد بالاستواء إذا تساوي الأجزاء المؤلفة، وذلك نحو قولهم استوى الحائط واستوى الخشبة**

---

[1]. عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، دت، ص741.

[2]. المرجع نفسه، ص741.

[3]. عبد الفتاح لاشين: كتاب بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، دار الفكر العربي، مصر، 1978، ص404.

إذا تآلفت على وجه مخصوص"[1] إذن الاستواء يأتي كذلك بمعنى المساوات ويعرف عند العرب بمعان أخرى متعددة منها الانتهاء فيقال استوى الرجل أي انتهى شبابه ومنها الاستقامة وما إلى ذلك.

فإذا كانت تختلف معاني الاستواء فقد يتساءل سائل لماذا أخذ العرب الاستواء في الآية على انه علو وليس التساوي؟ ليأتي الجواب أن الغرض من ذلك تنزيه ذات الله ﷻ من القول بأن العرش مساو للذات الإلهية، فكذلك جعل المستوي بمعنى الممتلك للعرش تحقق نفس المقصد وهو تنزيه الله ﷻ.

مما لا شك فيه أن حجج المعتزلة لتأويل الآيات مبينة وبشكل أساسي على فكرة تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة وعن التجسيم، وصفة الاستواء لا تكون إلا على جسم والتسليم بها حسب عقيدة أهل العدل والتوحيد هو تسليم بأن الله ﷻ جسم تقع عليه الأحداث كما تقع على الأجسام البشرية وأنه يقوم، ويجلس، ويستوي، فلا يصح هذا القول في ذاته سبحانه لهذا جاء قول القاضي عبد الجبار في بيان معنى الآية :"**والمراد استولى واقتدر عليه لأن العرش من أعظم ما خلق**"[2] فهو هنا يأتي كدليل على القدرة والملك.

وهناك من يقدم مقاربة بسيطة لشرح فهم المعتزلة للاستواء حيث "**لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك، فقالو فلان على العرش يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير ألبته، وقالة أيضا لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه، وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر**"[3]

---

[1]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص144.

[2]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص253.

[3]. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ط7، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1973، ص25.

ويقصد هنا أن المعنى يخرج للكناية، ويشرح الكناية بقوله أن العرش دليل على الملك لأنه يردف الملك ويلزمه فلا ملك بدون ملك فكان الرحمن على العرش أي أنه امتلكه فالرحمن هو الملك والعرش هو المملوك حتى وإن لم يقعد عليه ليتم المعنى وحدث المقصود منه.

أما في ما قدمه المعتزلة من تأويل لقوله ﷻ: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[1] فهو تأويل لا يختلف عن تأويلهم للاستواء ذلك أنهم قالو في المعارج أنها تعبر عن درجات عليا فبالتالي هي ليست الله ﷻ صاحب العلو والعظمة ولا تدل على أنه يعلو السماء إلى المعارج، وإنما نسبة المعارج له من حيث أنه مالك لها وخالق لهذه الدرجات الرفيعة لهذا نسبها سبحانه إلى ذاته أما في" تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ" فهو يقصد بها جبريل ﷺ[2] بأنه يصعد إلى هذه الدرجات العليا ولا يقصد بها أنها تعرج لله ﷻ حيث يكون مستو فيها كما ذهب المشبهة في تفسيرهم.

وتعددت الآيات القرآنية التي تثبت للمولى ﷻ استواءه على العرش وتثبت وجوده تعالى في السماء بحيث تنكر المعتزلة هذا التوجه وتنتقد كل من قال به وتصرف الآيات عن ظاهرها، ومنها تأويلهم لقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝٣﴾[3] فيذهب القاضي عبد الجبار ليورد أن ظاهره لا يقتضي أن الله ﷻ موجود في السموات وفي الأرض في نفس ذات الوقت؛ حيث كان هذا القول

[1]. سورة المعارج: الآية 4.

[2]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص736.

[3]. سورة لأنعام: الآية 3.

مستحيلا بنظره فإذا كان كذلك فهو جسم ويحتويه الحيز وتحده جهة، والقاضي بهذا يرد على المشبهة لأنهم جعلوا من الله ﷻ جسم وهو يقحمهم برده أنه إذا كان جسم كما تقولون فالجسم لا يتواجد في مكانين في ذات الوقت فثبوته في مكان يمنع وجوده في آخر، كما أنه إن كان في السماء العليا كيف تفسرون وجوده في الأرض، وأنتم تأخذون بظاهر الآيات لهذا قال: "**فيجب أن يحمل الأمر على أنه جعلها ظرفا لتدبيره، واقتداره وتصريح لهما على إرادته أو يحمل الأمر على أنه محيط بهما علما لذلك قال " يعلم سركم وجهركم" فنبه ذلك على أنه فيهما، بمعنى أنه لا يخفى عليه أحوالهم "أنه جعلها ظرفا لتدبيره**"[1] إذن الله ﷻ في السماوات وفي الأرض من حيث أنه مقتدر على السماوات والأرض، ومن حيث أن علمه في السماوات وفي الأرض، وليس المقصود هو تحديد مكانه أو جهته تعالى الله عن ذلك كما أن القاضي هنا متمسك بقولهم في نفي الجهة وبهذا التفسير هو يؤكد على أن الله ﷻ ليس في جهة وجودية ولا في جهة عدمية.

كما يذهب الزمخشري في تقديم تأويله للآية على أن المقصود بقول الله ﷻ السماوات والأرض "**متعلق بمعنى اسم الله أو أنه هو المعبود، فيهما كما أنه ربطها بالعلم**"[2] فسواء كان الأمر متعلقا بقدرة الله ﷻ كما ذهب القاضي أو متعلق باسمه ﷻ من حيث هو معبود في كل من السماوات والأرض كما ذهب الزمخشري أو متعلق بعلمه المنتشر فيهما كما ذهب كلاهما فالمغزى من ذلك واحد وهو نفي صفة العلو عن الله ﷻ ونفي استوائه فوق السماء.

---

[1]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص307.

[2]. الزمخشري: تفسير الكشاف، ص319.

فبعد أن أوّل المعتزلة الآيات الدالة على استواء الله ﷻ وعلوه في السماء وعطلوا ظاهرها وصرفوها إلى معان باطنة تحتملها وخرجوا بنتيجة أنه ليس في السماء وليس مستو على العرش يتبادر للذهن سؤال أين هو الله في عقيدة المعتزلة؟

لنجد أن المعتزلة لم يقدموا جوابا واضحا واختلفوا في قولهم بمكان الله ﷻ على اتجاهين فذهب بعضهم للقول "**أن الله تعالى بكل مكان وذلك لأن وجوده مرتبط بتدبيره...وهذا ما قاله أبو الهذيل، والجعفران، والإسكافي، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي**"[1] فهو مدبر في مكان، ومن خلال الاستدلال على تدبير الله ﷻ الموجود في كل مكان والمرتبط بقدرته، وكذا الاستدلال على علمه الذي وسع كل شيء وقد تم الاتفاق في الفصل الثاني أن القدرة والعلم صفتان عين ذاته، بالتالي فأين ما وجدت قدرة الله ﷻ وحيث ما وجد علمه كانت ذاته عز وجل ومنه يستنتج أن الله مكانه في السماء وفي الأرض أي موجود في كل مكان وهذا مرتبط بتدبيره وعلمه لا بوجوده كذات.

وهناك من أخذهم التأويل للقول أن الله ﷻ لا في مكان ولا في عالم وجودي أو غير وجودي، بل هو على مالم يزل عليه، وهو قول هشام الفوطي، وعباد بن سلمان وغيرهم من شيوخ المعتزلة[2]

والملاحظ هنا وعلى الرغم من أن أهل العدل والتوحيد ينتهون لتمجيد العقل وردوا النص إلى العقل لثقتهم فيه إلا أنهم في مسألة تحديد مكان الله اختلفوا وتباينوا وهذا التباين بينهم يظهر اعترافا ضمنيا بقصر العقل الإنساني على فهم هذه المسألة وتحديد مكان

[1]. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين، ج1، ص237.

[2]. المرجع نفسه: ص 237.

أما أهل السنة والجماعة فكانوا أكثر حذرا في هذه المسألة فاتبعوا طريق السلف كما يرى أبن كثير:" **إن المسلك الأسلم في ذلك طيق السلف، إمرار في ذلك من الكتاب والسنة من غير تكييف ولا تحريف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل** "[1] لهذا فالأخذ بظاهر

النص القرآني ليس كما يفهمه المعتزلة على أنه تشبيه وتجسيم؛ ذلك أن الله ﷻ هو أدرى بذاته من العباد لذلك ما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله الكريم ﷺ هو الأحق أن يؤخذ به دون تأويل ولا تمثيل ودون فرض التشبيه لأن صفات الله ﷻ لا تشبه صفات العباد وهذا هو سبيل الهدي عندهم كما أن أهل السنة والجماعة يذهبون إلى أن الاستواء المربوط بحرف الجر "**على**" لا يخرج إلى أي مجال وإنما هو يدل على العلو والارتفاع لا غير.

والى نفس الموقف ذهب ابن تيمية لإثباته صفة الاستواء والعلو حيث اعتبر "**القول الفصل في ذلك هو ما عليه الأئمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به**"[2] إذن قال ابن تيمية بالوسطية في موقفه فلا هو من المؤولين الذين بالغو في تحكيم العقل، ولا هو من المشبهة المغالين، فهو يسلم أن الفطرة تستدعي الإيمان أن الله ﷻ في الأعلى ويتربع على عرشه؛ فالاستواء على العرش هو إثبات لعلوه سبحانه وتعالى ويتمسكون بالحديث الشريف الذي يثبت علوه تعالى حيث يقول الرسول ﷺ: "**لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش**"[3] وبهذا الحديث يتمسك

[1]. محمد نسيب الرفاعي: تيسير العلي القدير لاختصار ابن كثير، ج3، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، 1989، ص127.

[2]. الدراجي زروخي: ابن تيمية كما يجب أن يفهم، ص140.

[3]. البخاري: صحيح البخاري، كتاب التوحيد باب قوله لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، ص653.

أهل السنة والجماعة، وأهل السلف بوقفهم فمكان الله ﷻ هو فوق العرش لا هو في كل مكان ولا هو في مكان غير معلوم.

لعل طرح أهل السنة والجماعة يقترب من الصواب في كون الفطرة تقود الإنسان للقول أن الله ﷻ في السماء فوق الخلق جميعا، ولكن الأخذ بظاهر الآية الكريمة يصبح العرش هو المكان الذي يستوي عليه الرحمن، ولو كان هذا القول صحيحا "**لوجب متى وصفت الكعبة بيت الله أن تكون مسكنا له، وأن يكون فيها ويتعالى الله عن ذلك**"[1] فالتسليم بأن العرش هو مكان يستوي عليه الله ﷻ بغض النظر عن الطريقة يقود للتسليم بأن الكعبة بيته وهو موجود فيها والاهم من ذلك أن الله ﷻ يذكر في كتابه الكريم الآية ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[2] إذن العرش هو مكان يستوي عليه الله ﷻ بحسب عقيدة أهل السنة والجماعة فهم يسلمون بظاهر الآيات هذا يلزم عنه أن عرش الذي يجلس فوقه الله ﷻ محمول، وبالتالي يصبح المعنى يحمل العرش الذي يستوي فوقه ربك محمولا من طرف ثمانية، ويتساءل الإنسان هنا هل الله ﷻ يمكن أن يحمل من قبل ثمانية؟ وهل من يحمل من طرف ثمانية يستحق العبادة؟ فيقع أهل السنة والجماعة في الخطأ وتضارب في العقيدة.

والأسلم هو التوسط بين أهل السنة والجماعة واهل العدل والتوحيد ذلك أن الله ﷻ يعلو فوق خلقه كما يقول أهل السنة، ولكن ليس بمستو على عرش يُحمل، فالعقل الإنساني يعجز عن فهم كنهه، والخوض في التأويل هو اجتهاد لتنزيه الله ﷻ عن مثل هذه التساؤلات الناتجة عن التسليم بالظاهر.

---

[1]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص735.

[2]. سورة الحاقة: الآية 17.

ثانيا/ تأويل الوجه، واليد، والعين

عرف عند عامة الناس أن الوجه واليد هي جوارح تنسب لذي جسم أو هي أجزاء في الجسم المادي، وهذا الفهم قد ينطبق على ما يقرأ من آيات قرآنية تحمل مثل هذه الصفات وتنسب لله ﷻ، ولهذا ذهب المعتزلة لصرف ظاهرها لمعنى باطن تحتمله بغرض تنزيه الله ﷻ عن الفهم السطحي البسيط فأولوها كالتالي:

1/ صفة الوجه

اختلف المعتزلة في تأويلهم للآيات التي ذكرت فيها صفة الوجه على ثلاث أقوال فمنهم من زعم أن لله ﷻ وجه ،وأن وجه الله هو الله وتبنى هذا القول أبا الهذيل العلاف ومنهم من قال أن الله ﷻ ذكر الكلمة والقصد منها هو ذاته، أي نقول وجه الله توسعا فتخرج كلمة الوجه للكناية عن الذات، واستدلوا على ذلك بأن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيأتي على ذلك قولهم لولا وجهك لما فعلت وهذا القول تبناه كل من معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد وكذا قال به النظام.

أما القول الثالث فيقول أصحابه أن الله ﷻ ليس بذي وجه ولا يمكن أن كون لله وجها وبرروا ذلك بأنه اعتبروا قراءة القرآن والقول بأن لله وجه مقبول لأنه يختلف على أن نتصور في حقيقة الأمر أن لله وجه فقراءة ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1] قراءتها حرفيا مقبولة إنما إذا أريد بها إثبات أن لله ﷻ وجه في الحقيقة فهذا تجسيم والتجسيم لا يجوز على الخالق[2] إذن نخلص من هذا أن المعتزلة يرون أن الله ﷻ

[1]. سورة القصص: الآية 88.

[2]. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين، ج1، ص26.

ليس بذو وجه، وذلك قصد تنزيه ذاته عن التشبيه بالمخلوقين

جاء قولهم في الآيات المتشابهات وخاصة في قوله تعالى في الآية أعلاه وفي قوله ﷻ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[1] ليأتي القصد منها "**فإنما يعني إياه لا غيره ، فكل شيء هالك إلا هو ... لا يعني بذلك وجها من جسم ولا جسما ذا وجه، تعالى الله عن هذه الصفات التي هي في المخلوقين**"[2] ويقصد بذلك أن الوجه في الآيات جاء دالا على الذات الإلهية، ولا يؤخذ الآيات بظاهرها حتى لا يقع مؤولها في اعتبار أن الله ﷻ هو ذو وجه ومتجزئ كما يتجزأ جسم الإنسان.

والقاضي عبد الجبار يرد على المشبهة في تفسيرهم لهذه الآيات بقوله: "**وقولهم إلا وجهه المراد به إلا هو فليس للمشبهة تعلق بذلك، ويلزم هم أن يثبتوا الله وجها ويدا ويقولون أن سائره يفنى ويبقى وجهه وليس ذلك مما يعتقه مسلم وعلى هذا السبيل يقال هذا وجه الأمر، وهذا وجه الصواب فقد يذكر الوجه ويراد نفس الشيء وبهذا الوجه نتأول الآية**"[3] فالمشبهة أثبتوا لله ﷻ وجها ويدا أي أنهم جعلوا من ذاته تشبه المخلوقين، فيكون تأويل القاضي لهذه الآيات إقحاما للمشبهة بقولهم لله ﷻ وجه فلو كان كذلك لكان المقصود بالآية أنه يفنى كله ولا يبقى منه إلا الوجه، لهذا كان النص القرآني بحاجة إلى فهم عقلي، وتدبر فالأخذ بالظاهر كما فعلت المشبهة يوقع صاحبه في الزلل والخطأ، بحيث يستدل القاضي بمواضع استخدامات العرب لكلمة وجه والذي إذا ما ذكر قد دل على ذات الشيء، فليس ضروري أن يكون دالا على الوجه بمعناه الحسي.

---

[1]. سورة الرحمن: الآية 27.

[2]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ص137.

[3]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، 112.

يقال عند العرب هذا وجه الأمر ووجه الصواب والمقصود هذا هو الأمر، وهذا هو الصواب أي لا يتجزأ الأمر إلى وجه وغيره فهو فقط دال على الأمر ذاته بنفس الشيء يخرج معنى الآية حيث يتحدد معنى الكلمة وفقا لسياقها وليس للكلمة معنى نموذجي واحد تنحصر فيه.

وابن كثير لا يختلف مع المعتزلة في هذا الباب ويورد تفسيره للآية يشبه ما قال به القاضي عبد الجبار فيقول: "**إخبار بأنه الدائم الباقي الحي القيوم الذي لا يموت فعبر بالوجه عن الذات أي كل شيء هالك إلا إياه، وكل الذوات فانية وزائلة إلا ذاته تعالى وتقديس فإنه الأول والآخر، الذي هو قبل كل شيء وبعد كل شيء**"[1] إذن لم يبدي ابن كثير موقفا مختلفا لما قال به المعتزلة، وذلك لاعتباره بأن الوجه هو تعبير عن الذات الإلهية أي أنه ذكر الجزء وأراد به كله، والقصد من هذه الكناية أن الله ﷻ أراد أن يبين أنه الباقي الذي لا يفنى على خلاف مخلوقاته، والموجودات التي هي معرضة للفناء بأمره.

وكان موقف ابن كثير تجنبا للوقوع في التناقض إذ الأخذ بظاهر الآية والتسليم بأن لله ﷻ وجه ذلك يخرجه للقول بتعدد الوجوه على حسب ما يحمل ظاهر الآية في قوله ﷻ: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[2] من معنى حيث يدل ظاهرها أن كل مكان يولي إليه الأنسان وجهه يجد وجه الله ﷻ وهذا يعني أن له وجوه متعددة.

---

[1]. محمد نسيب الرفاعي: تيسير العلي القدير لاختصار ابن كثير، ج3، ص ص407، 408.

[2]. سورة البقرة: الآية 115.

أما القاضي فأورد تفسيرا لقوله هذا يتماشى ومذهبه الإعتزالي المنزه لذات الإلهية عن التشبيه فيقول: "**وإنما بعث ﷻ المكلف لهذا الخطاب على أن يقصد بالعبادة طاعته والخضوع له والتقرب إليه ولا تعتبر الأماكن في هذا الباب ، ونبه به على أن القبلة لا مدخل لها في صحة الصلاة، وأنه من اجتهد فصلى إلى أي جهة كان فهو مؤد لما كلف، مستحق للثواب عليه**"[1] وبالتالي فالوجه هنا هو الوجهة التي يتجه إليها الإنسان لتأدية صلاته لو اختلط عليه موقع القبلة، ويفتي القاضي هنا بجواز هذه الصلاة طالما أن المكلف قد أداها واجتهد لتحقيق الفريضة فهو مستحق للثواب.

2 / صفتي اليد والعين

لقد أجمع المعتزلة على تأويل العين واليد، وردها إلى معاني مجازية كون أن التسليم بهما هو تسليم بأن لله ﷻ جوارح مثل البشر إلا أنهم اختلفوا وتفرقوا في فهم التأويل على مقالتين:

"**فمنهم من ذهب إلى إنكار أن يكون لله يد، وأنكر أن يقال بأنه ذو عين وأن له عينين ومنهم من زعم أن لله يد وأن له يدين، وذهب في معنى ذلك إلى أن اليد نعمة وذهب في معنى العين إلى أنه أراد العلم وأنه عالم**"[2] والمقصود أنه من المعتزلة من أنكر المعنى تماما وأكتفى بإنكاره ولم يبحث في تأويله، ومنهم من زعم أن لله ﷻ يد وذلك على سبيل المجاز وبحث في تأويله واستخراج معناه الحقيقي وذلك من خلال استخدامه

المفردة عند العرب فإن "**ثبت بالدليل العقلي تنزيه الله عن الجوارح لما فيه من التجزئة المؤدي إلى التركيب وجب حمل اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني**

[1]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص177.

[2]. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين،ج1، ص271.

المستعملة في أصل اللسان وهي النعمة، والقدرة، والإحسان"[1] وقد ثبت فعلا من خلال تقديم البرهان عند المعتزلة على أن الله ﷻ ليس بجسم، وبالتالي نفيت عنه الجوارح التي هي بعض من الكل، وتقود إلى التجزئة لهذا الغرض بالذات كان هناك ضرورة للتأويل والبحث في معنى اليد، والتي ترمز عند العرب للنعمة، أو القدرة، أو الإحسان.

فخرج بحثهم في تأويل صفة اليد من خلال قوله ﷻ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2] بقولهم: "**يعني بقدرتي وعلمي، يريد أني على ذلك قادر وعالم . توليت . ذلك بنفسي، لا شريك لي في تدبيري وصنعي**"[3] بقدرته سبحانه خلق آدم وتولى خلقه بعلمه لما في ذلك من صلاح ولأنه لا يشاركه في أمره مدبر، "فبيدي" هنا تعني بقدرتي ولا تعني اليد التي هي جارحة كما يفعل الإنسان بيديه تعالى الله ﷻ عن ذلك، والقدرة مرتبطة عند الإنسان بيده وقوله بيديّ هو مجاز يراد به زيادة التأكيد على عظم القدرة.

كما أن بيديّ تأتي على إحاطته بعناية أكبر كون الله ﷻ خص آدم عليه السلام بخلقه بيديه، وذلك معناه أنه اعتنى به أكثر، وكرّمه وقد يكون القصد منها التخصيص فهو يريد سبحانه أن يبين أنه من عملي الخاص ومن خلقي الخاص فلا يقوم بالخلق غيري[4] إذن المعنى المستنتج من هذا أن اليد هنا جاءت للدلالة على القدرة.

---

[1]. محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص157.

[2]. سورة ص: الآية 75.

[3]. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، ص135.

[4]. محمد بن جماعة: إيضاح الدليل، ص ص158،159.

وفي قوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[1] تفرض النزعة العقلية نفسها على تأويل الآية فتكون مفردة أيد هنا على سبيل الإضافة "**إذ لا يليق بالخالق ﷻ سوى ذلك . أي الإضافة . لأنه لا يحتاج أن يفعل بواسطة ، فلا له أعضاء ولا جوارح يفعل بها لأنه الغني بذاته**"[2] حيث يتفق أهل العقول أن الله ﷻ ليس بحاجة لأن يصور بجوارح، ولا يحتاج وسائط كي يخلق فإن قال للشيء كن كان وهو لا ينزل منزلة المخلوقين من خلقه، وإنما جاء المعنى من باب إضافة الشرف للمخلوقات وتكريما لها.

وقوله ﷻ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾[3] تأويل الآية يأتي على أنها دالة أيضا على معنى القدرة فقدرة الله ﷻ فوق قدرة العباد.

كما تستعمل اليد للدلالة على النعمة في تأويل المعتزلة للكلمة وهذا من خلال قوله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[4] فجاء تأويل القاضي عبد الجبار لهذه الآية نفيا لأن يكون لله ﷻ يدين فالمعنى هو أن اليهود أرادو أن يصفوه بالبخل فقالو يداه مغلولة أي مربوطة ومقيدة للرزق عن العباد، بل لعنوا بما قالوا "**إن نعمتيه مبسوطتان على العباد وأراد به نعمة الدين، والدنيا والنعمة الظاهرة والنعمة الباطنة**"[5] وعلى خلاف من زعموا أن لله ﷻ يدين لا كالأيدي، وأنه جسم لا

---

[1]. سورة الذاريات: الآية 47.

[2]. أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه بألف التنزيه، تحقق السيد حسن بن علي السقاف، ط4، دار الإمام الرواس، بيروت، لبنان،2007، ص116.

[3]. سورة الفتح: الآية 10.

[4]. سورة المائدة: الآية 64.

[5]. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص303.

كالأجسام، يقر شيوخ المعتزلة؛ أن تأويل الآية بعيد كل البعد عن ذلك فالله ﷻ منَّ على عباده بنعمتين أخرى معلومة وهي نعمة الدنيا، ونعمة مجازاته على تمسكه بدينه، وهي نعمة مستترة باطنة يعيشها العبد في آخرته.

وعلى هذا النحو قال الله ﷻ واعظا رسوله ﷺ: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[1] وتدعوا الضرورة هنا لصرف اللفظ إلى معنى يحتمله، فيكون المقصود الحقيقي أنه ينهى رسوله ﷺ عن البخل، وأن لا يبسطها كل البسط أي لا يكون مسرفا ومبذرا في النعم.

كما وافق ابن كثير في تفسيره المعتزلة تأويلهم لليد على أنها النعمة ويورد أن الكفار "**لا يعنون بذلك أن يد الله موثقة، ولكن يقولون بخيل أمسك ما عنده تعالى الله عما يقولون**"[2] ولا يأخذ بمعناها الظاهر فاليد المبسوطة هي كناية عن سعة الفضل والعطاء الكثير.

أما الآيات الدالة في ظاهرها أن لله ﷻ عين فنالت نصيبها من التأويل حتى يبطل معناها الظاهر ويستقيم المعنى وفق عقيدة المعتزلة ونظرتهم للذات الإلهية فقرر القاضي عبد الجبار أن يرجع معنى قوله ﷻ: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[3] للعلم فعلى خلاف التسليم بالمعنى الظاهر، والسكوت عنه كما فعل أهل السنة والجماعة وأهل السلف رأى

---

[1]. سورة الإسراء: الآية 29.

[2]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي محمد السلامة، ج4، ط2، دار طيبة للنشر، الرياض، 1999، ص146.

[3]. سورة الطور: الآية 48.

القاضي بأن المعنى هو "**إثباته عالما بجميع ما يحصل من عباده**"[1] فمن يذكر أن الشيء وقع على عينه فهو يقر بأنه عالم به، وبتفاصيله، وجزئياته غير أن علم الله ﷻ أوسع، وأدق، ومحيط بكل شيء، حتى أنه سابق على حدوث الشيء لهذا يطمئن الله ﷻ رسوله الكريم ﷺ ويحثه الصبر، وأنه بعلمه ولا ينساه.

وابن كثير كذلك لم يتوقف عند ظاهر الآية وصرفها عن معناها الظاهر إلى معناها الباطن بحيث يقول في معنى الآية "**أي اصبر على أذاهم ولا تبالي لهم فإنك على مرأى منا وفي حفظنا وعصمتنا**"[2] وإن كان على مرأى منه وفي حفظه فهو محيط به علما.

ومجمل القول أن المعتزلة يؤولون كل الآيات التي دل ظاهرها على جوارح مثل صفة اليد والعين ، والوجه، وغيرها ولا يقرونها على أي نحو كانت ذلك أنه سبحانه ليس كمثله شيء والقول بأنه كمثل البشر يفعل بيديه ويرى بعينين خروج عن عقيدة التوحيد وكفر بعظمته وتشبيه له بالبشر وهذا ما جعل المعتزلة يتوجهون لتحكيم العقل قصد تنزيه ذاته ﷻ، وبالرغم من أن الاختلاف قائم بين أهل السنة والجماعة، وبين المعتزلة في تأويل الآيات إلا أنهم يتفقون في تعطيل ما كان ظاهره دالا على جوارح فجلهم لا يقرون بمعناها الظاهر ويخضعونها للتأويل من خلال البحث عن القصد الحقيقي من استخدامها في النص القرآني على أنها جوارح.

---

[1]. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ، ص227.

[2]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ج7، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، ص438.

المبحث الثالث/ حدود العقل

لجأ المعتزلة لتحكيم العقل في قراءتهم للنص القرآني وفتح المجال أمام تأويله وفهم حقائقه، ولا شك في أهمية الاجتهاد وإعمال العقول للتدبر في الخلق والخالق وهذا ما سعى المعتزلة لتحقيقه، لإيمانهم بقدرة العقل على الفهم واستقصاء الحقائق، ولكن يبقى العقل مخلوقا ولكل مخلوق حدود تجعل منه قاصرا أمام خالقه فماهي حدود العقل التي غفل عنها المعتزلة؟

أولا/ أخطاء العقل

قبل ذكر حدود العقل يجدر بنا معرفة الأخطاء والنقائص التي وقع فيها المعتزلة إثر وثوقهم المبالغ فيه للعقل.

باشر المعتزلة بحثهم في فهم العقيدة وفي تأكيد وحدانية الله ﷻ ومحاولة فهم ماهيته من نقطة أساسية، وهي أنهم اخضعوا الشرع للعقل على خلاف ما فعل غيرهم من المتمسكين بالشرع فخوفا من فقد حرية التعقل، وحرية التفكير، قدموا العقل على النقل وحاولوا تأويل ظاهر الآيات حتى يتناسب مع معقولهم لها وكان "**من شروط قبول النص أن يكون في متن الخبر ما يجوزه العقل، ومالم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود لاستحالة هذا في العقول**"[1] فالنص الصحيح بمنظورهم ما قبله العقل وهذه نتيجة الثقة الكاملة في العقل واستبعاد أي احتمال لخطئه، هذا ما جعل كل منقول غير موافق له مردود، وتوجهوا للرد على غيرهم ممن سلم بظاهر النص الذين لم يسعوا للتأويل والتدبر

[1]. محمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ت الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ج1، دت، ص 252.256.

واعتبروا ذلك لضعف في عقولهم بعكس ما ظنه أهل السنة والجماعة في أنهم بذلك آمنين.

يذهب ابن تيمية للقول أن المتكلمين على وجه مخصوص وإن وصلوا لمسألة تعارض فيها العقل والنقل كان من الضرورة الأخذ بالعقل، وتأويل النقل ليتوافق مع العقل وهذا ما جعله الرازي وأتباعه قانونا كليا يستدل بيه على كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ وخاصة في مسألة القول بالصفات وغيرها من الأمور الأخرى التي ظن هؤلاء أنها تتعارض والعقل لتكون الأدلة السمعية غير كافية لتحقيق التوافق بينها وبين فهمهم لكنه الله فيقول ابن تيمية: " **هذا يشبه ما وضعته النصارى في أمانتهم التي جعلوه عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها**"[1] فيؤكد أن تحكيم العقل على النص هو شبهة ابتدعها رجال الدين المسيحيين من قبل ولم يراعي المعتزلة هذا فتمادوا في تحريف الكلم عن مواضعه، ومنه فإن الوثوق الكلي في العقل هو ما جرهم لتحريف النص قصد إخضاعه لما يناسب عقولهم وهذا خطأ يؤدي للإساءة لذات الله سبحانه.

وثقتا في العقل خاض شيوخ المعتزلة في ذات الله ﷻ، وانشغلوا بعقولهم فيها وحاولوا الوصول إلى حقيقته، إيمانا منهم بقدرة العقل على ذلك، فانتهوا إلى تعطيل "**أسماء الله عن معانيها وهي صفات وبحد حقائقها... حيث جعلوا أسماء الله ألفاظا مجردة لا تدل على صفات كقولهم سميع بلا سمع، عليم بلا علم ويعد ابن القيم هذا النوع من أقبح أنواع الإلحاد في الأسماء والصفات معا عقلا وشرعا وفطرة، لأنهم نفوا الصفات وهو الإلحاد ثم نفوا معاني الأسماء، وهو نوع آخر من الإلحاد، فهم قد جمعوا**

[1]. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، ط2، دارة الثقافة والنشر، السعودية، 1991، ص6.

بين نوعين، مع ما في ذلك من التلاعب بنصوص الصفات كما لا يخفى"[1] وهنا يتضح أن ابن القيم حمل المعتزلة نوعين من الإلحاد؛ إلحادهم أولا كونهم عطلوا الصفات وجعلوا من ذات الله فكرة مجردة، ومن صفاته اعتبارات ذهنية فهي ذات مجردة من صفاتها وتعطيلهم للصفات قادهم إلى تعطيل معاني الأسماء، وهذا هو الإلحاد الثاني كل ذلك نتيجة جرأة العقل عندهم جعلتهم يبتعدون في التنزيه حتى وقعوا في الزلل حسب قول أهل السلف وأهل السنة والجماعة.

وكما سبق الحديث على أن العلم بذات الله ﷻ عند المعتزلة لا يتم إلا بطريقة الاستدلال العقلي، ويقوم هذا الاستدلال على شرطين أساسيين أولهما هو كمال العقل وتمامه، حيث لا يصح الاستدلال إلا ممن كان عقله كاملا سليما وثانيهما أن تكون هذه الصفات معقولة بحيث لا تكون الدلالة على شيء لا يعقل[2] القول بذلك صحيح إلى حد بعيد لكن التفكير في كيفية قياس سلامة العقل ومدى قدرته فعلا على فهم الحقائق وإزالة الغموض عنها خاصة في مسائل الغيبيات وتحليلها وفهمها كما يستطيع فهم الماديات وما يجري في عالم الطبيعة، حيث كانوا متناسين بذلك الجانب الآخر وهو المتلقي للأفكار فالعقل المؤول يحتاج إلى عقل سليم يفهم تأويله.

ومن هذا الباب رفض الحنابلة موقف المعتزلة حيث كانوا يدركون خطورة اعتناق العامة لهذه العقيدة ليس من باب أن أدلتهم العقلية تستعصي الفهم على الناس وحسب بل قد يقود تأويلهم إلى اختلاط الفهم وهذه هي الخطورة[3] إذن العقل قد يقود إلى التشكيك في

---

[1]. محمد أمان بن علي الجامي: الصفات الإلهية الواردة في الكتاب والسنة، ص361

[2]. القاضي عبد الجبار: المجموع المحيط، ص ص104، 105.

[3]. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ، ج1، ط5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص136.

العقيدة بعد أن يكتشف الإنسان أن عقله قاصر غير قادر على فهم حقيقة الغيبيات هذه الأخيرة التي لا يمكن للعقل البشري إدراكها.

كما يذهب ابن تيمية للقول أن الفرق الكلامية التي أولت النصوص القرآنية بحجة أن العقل سلطان على النص، وأنه يمكنه أن يستخلص الحقائق ويدرك الذات الإلهية ويميزها عن ما جاء به ظاهر النص من خلال تعطيلهم لحقائق النصوص حيث " **تأولوا نصوص العلو والفوقية والاستواء فرارا من التحيز والحصر، ثم قالو هو في كل مكان بذاته فنزهوه عن استوائه على عرشه ومباينته لخلقه، وجعلوه في أجوف البيوت الآبار والأماكن التي يرغب عن ذكرها**"[1] وهذا ما يعني أنهم أرادوا بالعقل أن ينزهوا الذات الإلهية لكنهم وقعو في ما هو أسوء من الشبيه والتجسيم حيث نفوا عن ذات الله ﷻ صفة الفوقية وجعلوه في كل مكان مما لا يصح في ذاته ﷻ.

ومن ثم فالمالغة في تثمين دور العقل وفي الثقة فيه أوقع المعتزلة في دائرة الخطأ حتى أنهم باتو يكفرون غيرهم في حين أن الجميع هو مجتهد حسب قدرته.

ثانيا/ عجز العقل عن إدراك الغيب

ما لا ننكره على المعتزلة أنهم سعوا من خلال تقديم العقل إلى إثبات أن ذات الله ﷻ مغايرة ومميزة فهو لا يشبه، ولا يماثل مخلوقاته، ومع ذلك فإن الذهاب بالعقل إلى أبعد مما حدده الله ﷻ له قد يقوده إلى ادراك عجزه خاصة فيما يخص الخالق ولذلك نجد في نص القرآن الكريم ما يؤكد أن العقل غير قادر على معرفة ذات الله ﷻ ، ولا يمكنه

[1]. محمد الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، ص ص50،51.

حتى تقريب فهمها، وفي هذا نجد قوله ﷻ: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1] فظلت مسألة الألوهية غامضة ولم يستطع العقل أن يدركها ولن يدركها، لأنه من غير المنطقي أن يدرك العقل المخلوق المحدود القاصر عظمة خالقه، وإن اعتمد قياس الشاهد على الغائب هو في حد ذاته مغالطة بحيث يقيس على الشاهد القدرة ليثبتها للغائب وهو يدرك بأن الغائب ليس كالشاهد ومنزه عنه.

إن الإيمان بحقيقة أن العقل قادر على فهم كنه الله ﷻ لم يقد المؤولون إلا إلى تضارب الآراء، ولعل أعظم ما اختلفوا فيه هو تحديد مكان الله ﷻ بين مثبت للاستواء والجهة، وبين معارض حتى أن المعتزلة داخل فرقتهم تفرقوا في القول بأن الله ﷻ لا في جهة ولا مكان، وبين من قال بأنه سبحانه في كل مكان، وهذا وإن دل على شيء فيدل على أن العقل عاجز عن إدراك مكان وجود ﷻ وهذه التأويلات ماهي إلا تكهنات في حقه سبحانه قد تخطئ وقد تصيب، فلو كان العقل يستطيع أن يصل إلى معرفة مكان الله ﷻ ويميز ذاته كيف هي لكانت العقول اتفقت ولم تختلف في هذ الباب.

وقد أكد سبحانه من خلال كتابه الكريم بأنه ليس كل ما يريد العقل الوصول إليه وفهمه سيفهمه بل تبقى من الغيبيات ما يبقيه في علم الغيب عنده، ومنها قول الله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾[2] فالعلم بالساعة يختص به الله ﷻ وحده ويستحيل على العقل إدراكه؛ فهو قاصر على إدراك حقيقتها ومحدود بما يتلقاه من النص فيذهب القاضي عبد الجبار لتبرير ذلك "**أخفى ما فيها لما في ذلك من**

[1]. سورة طه: الآية 110.

[2]. سورة طه: الآية 15.

المصلحة فإن أراد تعالى أخفى موت كل أحد ففي ذلك مصلحة لأن متى علم الإنسان وقت موته زاد بالمعاصي وأن تطاول وإلجاء إلى الطاعة أن تقارب"[1] فهو هنا يأخذ الكلام بظاهره ولا يؤوله لأنه يدرك وإن لم يعترف أن العقل قاصر عن فهم حقيقة الساعة ويورد أن الله ﷻ أخفاها لما هو أصح وأصلح لمصلحة العباد.

وعلى نحو ذلك يقول الله ﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2] ذلك أن السؤال عن الروح لم يأتي جوابه في القرآن، وجعله الله ﷻ من الأمور التي أبقاها في علم الغيب عنده وحجبها عن العقول بحيث لم يبقى للعقول البشرية سوى أنهم "**اختلفوا في الروح الذي وقع السؤال عليه**"[3] فمنهم من قال بأن الروح هو ملك عظيم يختلف عن الملائكة بحجمه، ومنهم من ذهب أن الروح هو جبريل ﵇، ومنهم من قال بأن الروح هو القرآن العظيم، وباختلاف بحثهم في الروح لم يصلو إلى حقيقته وبقيت محجوبة عن العقول.

وفي هذا يورد الزمخشري أن النبي ﷺ سئل في أمر الروح "**فأخبر أنه من أمر الله أي مما إستأثره بعلمه، وعن ابن أبي بريدة لقد مضى الرسول صلى الله عليه وسلم وما يعلم الروح**"[4] وقد مضى رسول الله ﵇ من الحياة وهو لا يعرف أمر الروح، وهذا يعني أن الله سبحانه لم يخبر نبيه عن الروح فكيف لعقل بشري مخلوق أن يدرك عظيم ما

---

[1]. القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص254.

[2]. سورة الإسراء: الآية 85.

[3]. أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرون، ج5، دط، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، دس، ص125.

[4]. الزمخشري: تفسير الكشاف، ص607.

إستأثره الله في غيبه، وينهي الله ﷻ الآية بقوله: ﴿أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾[1] فحتى وإن اجتهدت وادعيتم سعة علمكم فهو علم محدود لا يقارن بعلم الخالق.

وهذا ما يقر به ابن كثير عندما جعل الروح من شأن الله وما كان من علم البشر فهو علم قليل " **أي وما اطلعتم من علمي إلا القليل فإنه لا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء تبارك وتعالى**"[2] فعلم الإنسان هو مما أراده الله أن يعلمه وبالتالي هو علم جزئي من علمه، ولا يستطيع أن يلم هذا العقل بما إستأثره الله ﷻ في علمه.

ومما لا شك فيه أن الله ﷻ كرم الإنسان بالعقل وأمره بالتدبر والتأمل وهذا من لطف ونعم الله على عباده حيث "**كرم الإسلام العقل، ولكن ليس من العقل إقحام العقل في بحوث لا قبل له بها ولا طاقة له عليها، إن العقل قد يملك البحث في كومة تراب أو قطعة سحاب، ولكن أنى للمرء بحث روحه التي بين جنبيه**"[3] من هنا يتضح فعلا أن العقل الإنساني هو عقل قاصر يمكنه أن يشتغل في أشياء مادية قابلة للفهم والفحص والتحليل، ولكنه لا يمكن أن يتمادى للبحث في غيبيات تفوق قدرته وطاقته فإذا كان لا يستطيع أن يبحث أو يفهم روحه التي بين جنبيه وهو المخلوق، فكيف به يبحث في ذات الله ﷻ وفي صفاتها وأسمائها وهو الخالق، إن ذلك يعد تطاولا وغرورا من العقل ولكنه ليس في مكانه لأنه يقابل بالرد.

---

[1]. سورة الإسراء: الآية 85.

[2]. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج5، ص116.

[3]. محمد حربي: ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1987، ص120.

ثالثا/ توافق العقل و النقل

من غير اللائق في حق المولى ﷻ ومن غير العادل أن يخاطب الإنسان بخطاب هو عاجز عن فهمه لهذا وجب أن يميز الإنسان أن ما يجب فهمه قد وضحه الله ﷻ في كتابه وما يجب أن يسكت عنه هو ما إستأثره في علم الغيب عنده، " **ولا شك أن العاقل إذا كان سليما من الآفات... كان مدركا لبعض الضروريات قطعا**"[1] فقدرة العقل على فهم وإدراك الغيبيات وإن كان سليما تبقى من الأمور التي لا يستطيع فهمها، ومن ثم فمن الضروري التسليم وقبول ما قاله الله ﷻ عن نفسه وبذلك يضمن الإنسان سلامة عقله من الوقوع في التشكيك.

وبين ابن تيمية حقيقتين هامتين هما " **أن العقل الصريح في دلالته على المراد لا يمكن أن يخالف المنقول الصحيح الثابت، لأن العقل والنقل وسيلتان لغاية واحدة هي الوصول إلى الله، والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحده لا يمكن أن تتعارض**"[2] فلا تعارض بين عقل ونقل أبدا ذلك أن كل منهما ينشد غاية هي ذاتها غاية الآخر والغاية التي يريدانها هي الوصول إلى الله ﷻ ومن ثم هما وسيلتان لغاية واحده وما كانت وسائل لنفس الغاية لا يمكن أن يكون هناك اعتراض بينها.

إذن يرى ابن تيمية أن علاقة العقل بالنص هي علاقة تكامل أحدهما يكمل الآخر وعند تضارب الاهتمامات يجب الكف عن التأويل وهذا ما ذهب إليه الغزالي " **فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما**

---

[1]. عضد الدين عبد الرحمن الإيجي: شرح المواقف، تحقيق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، دس، ص52.

[2]. ابن تيمية: دقائق التفسير، تقديم محمد السيد الجليند، ج1، ط2، ،مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1984، ص61.

تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده، إلا أن تحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلى واحد، فيتعين الواحد بالبرهان، ولكل وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثيرة، فمتى ينحصر ذلك؟ فالتوقف عن التأويل أسلم"[1] حيث أن معرفة ما أراده الله ﷻ ورسول ﷺ لا يُعرف إلا من خلال ما قاله سبحانه في القرآن الكريم أو ما جاء في صحيح السنة فتأويل النص إذا صحت الاحتمالات إلى واحد يؤخذ به على سبيل البرهان، ولكن المشكلة تكمن في أن استخدامات العرب للكلمات تختلف وتخرج إلى معان عدة ومن ثم قد يقع المؤول في الخطأ، وهنا وجب الكف عن التأويل والتسليم بما قاله سبحانه عن ذاته كما جاء في النص القرآني.

وتأتي ضرورة تقديم الشرع على العقل من واقع أن العقل قد صدقه وآمن به ولذلك جعله موضوعا له فالمتعقل للنص القرآني هو مؤمن بوجود الله ﷻ حيث انطلق من تصديق وأراد أن يبرره لذا بحث في ذات الله وصفاته بعقله، فإن وجد نفسه يبتعد عما جاء به النص وجب الكف عن التعقل، وفهم أنه لن يفهم أكثر مما أراده الله ﷻ أن يفهمه.

كما أن للعقل ثمار عظيمة، و"**أعظم ثمرة العقل معرفته لخالقه وفاطره، ومعرفة صفات كماله ونعوت جلاله وأفعاله لخالقه وفاطره**"[2] فالعقل خلقه الله ﷻ ليميز به صدقه وصدق رسله من زيف ما تدعيه الديانات الوضعية على سبيل المثال أو غيرها من الديانات الزائفة فيمكنه أن يميز صدق دينه وصدق توجهه من خلال معجزات خالقه ومن خلال التأمل في خلقه، ومن خلال معرفة ما ذكره عن ذاته في كتابه الكريم من

[1]. أبي حامد الغزالي: قانون التأويل، ص11.

[2]. ابن القيم: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص1236.

صفات، وأسماء، وأفعال دون أن يحيد عن ذلك ويؤول الكلام ويصرفه إلى مجازه، ومن ثم لا يحدث تعارض بين ما جاء في النص وبين العقل وهذا منطق التفكير.

كما لا يجوز الطعن في العقل فقط لأنه يسعى إلى نفي المماثلة بين الخالق والمخلوقين ذلك أن النص كذلك يسعى إلا نفي هذه المماثلة، ولا يمكن فهم النص القرآني إلا بالعقل ولا يمكن إقصاؤه وطرحه جانبا "**فإنه الذي يعقل عن الله خطابه، وإنه الذي أستدل بالكون على المكون سبحانه فالطعن فيه طعن في النقل الذي أعتد به مكلفا مخاطبا من رب العالمين الحكيم جل وعلا** "[1] فالنص والعقل لا يكون أحدهما ولا يفهم إلا بوجود الآخر لأن العقل مكلف بفهم الخطاب القرآني، وبالتالي لا يمكن الطعن في صحته مادام لا يخرج عن حدوده في التفكير ولا يتمادى في بسط سلطته على مالم يجهله فالانشغال بالتأويل المؤدي إلى الصواب أولى من الوقوف مع الجهل دون القدرة على نفيه.

والعقل لا يمكنه أن يبحث في الحياة وفي المعرفة منفردا "**لأن العقل إذا بحث فيها مستقلا بنفسه فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتفق عليه** "[2] وبالتالي فهو بحاجة إلى النص وإلى الدين حتى يتمكن من فهم حقيقة الحياة، وتحقيق الغاية التي يصبو إليها كل من النص والعقل وهي فهم حقيقة الله ﷻ في حدود ما أمر به وصرح به عن ذاته وإذا اختلف فهم العقول فهي تستحكم للنص لتحقق الاتفاق.

ويمكن القول أنه "**ليس بين المنقول والمعقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما**

---

[1]. محمد بن جماعة: إيضاح الدلي في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان عاوجي الألباني، ط1، دار اقرأ، سورية، 2005، ص119.

[2]. عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، ط4، دار المعارف، القاهرة 1998، ص18.

يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز في لغة العرب... لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع إذ لا يرد الشرع إلا بما يفهمه العقل، إذ هو دليل الشرع كونه حقا ولو تصور كذب العقل في شيء لتصور كذبه في صدق الشرع"[1] من هذا تتضح العلاقة العميقة بين العقل والشرع فكل منهما هو مكمل للآخر وطريق لبيان حقيقة الآخر حيث لا يكذب الشرع لأنه فهم بالعقل وإن كذب العقل كان هناك شك في صدق الشرع الذي فهم من خلاله.

إذن نستنتج أن المعتزلة ونتيجة إيمانهم الشديد بسلطة العقل الواسعة توغلوا في محاولة فهم ذات الله ﷻ وأرادوا بذلك التنزيه، ولكنهم وقعو في غرور العقل الذي ظنوا من خلاله أنهم قادرين على بيان الحقائق متناسين أن للعقل حدودا قد بينها الله ﷻ في كتابه لذا كان لزاما أن يحاولوا فهم العلاقة التي تكون بين كل من النص والعقل فيظهر التوافق بين الدين والعقل كون أن الدين جاء هاديا للعقل في مسائل الحياة ومسائل ما وراء الطبيعة، وقرر له ما يجب أن يعرف، وما لا يجب أن ينشغل به كونه خارج عن قدرته، كما جاء الدين مرشدا مهذبا للعقل في مسائل أخرى كالأخلاق ومشرعا له ما يجيب عليه في حياته وما يستوجب عليه ليضمن آخرته.

ومما سبق يتضح أن كل جهود المعتزلة في التأويل لم تكن سوى محاولة لتعظيم فكرة الله وبناء تصور مخالف لما تعتقد به العقول البسيطة، حيث جعلوا العقل سلاحا يدافعون به عن المولى ﷻ ،فأثبتوا أنه ليس بجسم ومرروا فكرتهم حول كونه شيء مخبر عنه ولم يحددوا للفكرة أبعادا خوفا من الوقوع في التجسيم ونفوا عن الله ﷻ الجهة حتى لا يكون محدودا، إيمانا منهم بأن المخلوق محدود مهما كان امتداده، ولا يمكن لمحدود أن يحد

[1]. ليلى عباس خميس: سبل إزالة الغموض عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 57، كلية الفنون الجميلة، جامعة بغداد، 2009، ص245.

خالقه، ونتيجة نفي الجهة انتفت بالضرورة الرؤية كون هذه الأخيرة لا تتحقق إلا لما كان جسما في جهة معينة، وصرفوا الآيات عن ظاهرها وبحثوا في معانيها شرط أن تتوافق وفلسفتهم في توحيد الله، ثم لم يكن المعتزلة وحدهم من نفوا عن الله ﷻ الجوارح، ولكن اتفقوا مع أهل السنة والجماعة ومعظم الفرق في ذلك.

ولعل المعتزلة تعرضوا للهجوم كونهم لم يحافظوا على الطابع السلفي التقليدي المبني على الامتثال للنص، ولم يظهروا الولاء للمأثور، بل حاولوا كسر القاعدة، والتفاعل مع التغيرات والمستجدات الحاصلة، وارتقت محاولاتهم إلى عقلنة النص، فهم بذلك وضعوا حجر الأساس لبداية التفسير العقلي، وأخرجوا النص من الانغلاق على المعنى الواحد إلى البحث عن القصد الحقيقي من خلال التأويل الذي لم يعد مؤسس على المعنى الظاهر فقط، ولكن المالغة في ثقتهم بالعقل جعلتهم لا يدركون أن من العلم ما إستأثره الله ﷻ في علم الغيب عنده ويجب أن يكون استخدام العقل في ظل فرضيات معينة لا تخرج إلى البحث فيما هو فوق طاقة العقل، وهذا لا يجعلنا ننكر على أهل العدل والتوحيد أنهم سعو لتنزيه الله ﷻ عن التجسيم وتشبيه ذاته بمخلوقاته.

خاتمة

خاتمة

خاتمة:

في ختام البحث اتضحت جملة من الحقائق التي لم تكن بحاجة إلى إثباتات للكشف عنها بقدر ما كانت المادة العلمية المنتجة لها بحاجة إلى عرض منهجي يفرضها وفق العلاقة الحتمية بين المقدمات والنتائج، فجاءت حوصلة اجتهادهم في صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى عقلي يحتمله بشرط أن يتوافق وعقيدة التوحيد كالتالي:

التأويل ضرورة لازمة فرضتها الظروف المزامنة لظهور المعتزلة، خاصة وأن الحضارة الإسلامية أنذاك انفتحت على غيرها من الثقافات التي جاءت بأفكار فلسفية، قادتهم إلى إثارة تساؤلات في العقيدة، لا تختلف عن التساؤلات التي كانت تطرح في دياناتهم، وهم بأسئلتهم تلك فتحوا للفكر الإسلامي مجالا خصبا قاد المسلمون للاحتكام إلى العقل واستغلاله في تأكيد ثوابت العقيدة الإسلامية في النفوس، والدفاع عنها ضد التشكيك في حقيقتها والمغالطة في فهمها، وحمل هذا اللواء المعتزلة فكان التأويل عندهم صرف للفظ عن معناه الظاهر إلى معنى باطن يحتمل.

فبعد فشل التفسير الذي انحصر في كشف وإظهار المعاني، وتوسيع لظاهر الكلام في تقديم الحجة العقلية التي توازي طرح المشككين، لم يعد مجد مجابهة أصحاب الحجج العقلية بتفسير لا يفهمه إلا من كان قلبه مشبعا بالإيمان، لهذا أصبح التأويل ضرورة فرضها الواقع وقتها، فكانت استراتيجية المعتزلة في التأويل تنطلق من تقسيم القرآن إلى متشابه ومحكم والمحكم ما توافق مع عقيدتهم أما المتشابه فهو ما لزم تأويله ورده إلى المحكم من خلال عقلنته وفهمه حتى تعرف مقاصده الحقيقية بغرض تنزيه الذات الإلهية عن المساس بقدسيتها.

ومحاولة المعتزلة الجادة لتنزيه الله ﷻ قادتهم للبحث في الأسماء وفي الصفات فأثبتوا الأسماء لله ﷻ وأولوا الصفات بمنطلق عقلي حتى استبانوا ضرورة إثبات خمس صفات

للمولى ـ ﷻ ـ على أنها اعتبارات ذهنية ، وهي صفات كمال، ومعاني قائمة في ذاته لا تنفصل عنها وقديمة قدم ذاته وهي، صفة الأخص أو ما تعرف بالذات تحمل عليها باقي الصفات، وصفة الحياة، العلم، والقدرة، وأخيرا صفة الوجود وهي صفات مختلفة عن صفات المخلوقين، وكان إثباتها لله ﷻ بالحجج العقلية وتأويل الآيات القرآنية ، وقياس الغائب عن الشاهد، وأولوا باقي الصفات تجنبا للوقوع في زيف الفهم الذي يقود إلى الشرك ورفضوا أن تكون هناك صفات قائمة بذاتها منفصلة عن الذات ولا صفات على سبيل الإضافة، وذلك كله وفق فلسفتهم في التوحيد و وأصولهم الخمسة التي جعلوها كمرجع لاجتهاداتهم، وضرورة موافقة اعتقادهم في التنزيه حتى يكون الإيمان بذات مجردة بعيد كل البعد عن المشابهة يتماشى وعقيدة التوحيد.

خاض المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية فتسلحوا بالعقل، لنفي شبهة التجسيم عن الله ﷻ مثبتين أنه شيء من باب أنه مخبر عنه فنتج عن تنزيههم لله ﷻ عن الجسمية نفي الجهة ونفي الرؤية، وأخضعوا باقي الصفات، اليد، والوجه والعين والاستواء للتأويل وأخرجوها من معانيها المجازية إلى معان تتوافق وفهمهم لكنه الله ﷻ.

كما يعد المعتزلة أول من أخرجوا النص بتأويلاتهم من الانغلاق على المعنى الظاهر إلى معان أخرى محتملة تتوافق والعقل إلا أن مبالغتهم في استخدام العقل وعقلنة النص جعلهم يغفلون عن حقائق غيبية يقف العقل أمامها عاجزا.

وبناء عليه يصبح التأويل عند المعتزلة هو طريق لتنزيه الله ﷻ عن تشبيه ذاته بالمخلوقين وبصفاتهم، وعن الجسمية، وعن كل ما يمكن أن يمس قدسية الذات الإلهية.

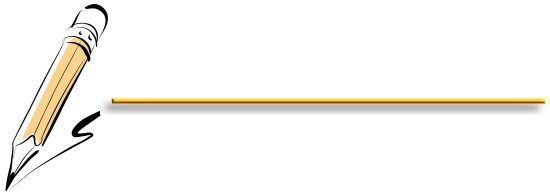
يعد المعتزلة بهذا الاجتهاد وضعوا حجر الأساس لبداية التفسير العقلي والاحتكام لسلطة للعقل، وكل ما استنبط من أحكام وأقيسة، لم يكن اختراقا للعقيدة بقدر ما كان اجتهادا، وكل المحاولات التي سبقت المعتزلة لم ترقى أن تكون بعظيم ما قدمته هذه الفرقة

بينما كل ما جاء بعدها من حركات فكرية إسلامية كانت ردا عليها وعلى آرائها الكلامية خاصة، ولا يزال الاجتهاد في الرد عليها قائما إلى يومنا، وهذا وإن دل على شيء إنما يدل على عظمة الفكر الإعتزالي الذي لو كان استمر على نفس الوتيرة في الأجيال العربية الإسلامية لكانت النهضة الأوربية في القرن السادس عشر هي نهضة عربية إسلامية بامتياز ولكن المطامع السياسية حالت دون انتشار الفكر العقلاني المعتزلي وأدت إلى إطفاء فتيلته مبكرا، و شوهت مقاصدها وذلك حتى يكف عنها كل راغب.

غياب الفكر المعتزلي كان ضرره كبير على مسار الفكر الإسلامي كله ، كنا ولازلنا في احتياج لمثل العقل المعتزلي العقل النقدي الفعال، فبالرغم من بعض هواتهم وأخطائهم في نطاق الاجتهاد البشري إلا أن قيمة فكرهم ومنهجهم المستخدم في الدفاع عن العقيدة وعن ثوابتها كان بمثابة منارة مشعة ومرآة عاكسة لما أراده الإسلام من المتعبد ألا وهو إعمال عقله والتدبر في ملكه، ونحن العرب المسلمون بحاجة إلى فهم تراثنا والأخذ به واستنباط العبر منه وليس ببعيد أن ننهض من سبات التقليد، والتمجيد للآخر بل وعلى الأكيد أننا سنلحق بالركب ونبني فلسفة عربية معاصرة تكون معبرة عن حضارة عربية إسلامية قوية تستمد قوتها من دينها.

الفهارس

الفهارس



فهرس الآيات

فهرس الآيات

الآيـــــــــــــة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ ﴾	الروم	19	07
﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٥٢ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ﴾	الأعراف	52،53	10
﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا ٧٧ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا ٧٨ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ	الكهف	83.77	10

فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴾			
﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾	يوسف	06	11
ﷻ: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾	يوسف	04	11
﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ	يوسف	100	12

وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلۡبَدۡوِ مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾			
﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾	هود	01	13،86
ﷻ: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ ﴾	الزمر	23	13،86
﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾	آل عمران	07	14
﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾	الإسراء	85	19، 132،133
﴿ يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٞ ﴾	المائدة	37	36
﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ	آل عمران	110	38

﴿بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾			
﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾	البقرة	31	46
﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾	الأعراف	180	46
﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾	الإسراء	110	48
﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾	الشورة	11	59
﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾	البقرة	30	64
﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾	البقرة	259	69
﴿لِّيَعۡلَمَ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمۡ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا﴾	الجن	28	69
﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	غافر	65	73
﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾	البقرة	255	73
﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾	الحج	75	80
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾	طه	110	80
﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾	النساء	164	83
﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	القصص	30	84
﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾	الحجر	09	87

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾	الزمر	62	87
﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾	يس	82	88
﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾	البقرة	43	89
﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ﴾	الكهف	29	91
﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾	الشورى	11	97
﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾	الفجر	22	100
﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾	البقرة	210	100
﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾	الحجر	02	101
﴿أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾	الزمر	56	101
﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾	القيامة	23،22	104

﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ﴾	البقرة	280	104
﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾	القيامة	25،24	105
﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾	يوسف	82	106
﴿لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ﴾	الأعراف	143	107
﴿أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾	آل عمران	77	107
﴿فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾	النساء	153	108
﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾	المطففين	15	109
﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾	طه	05	111
﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾	المعارج	04	114
﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾﴾	الأنعام	03	114
﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾	الحاقة	17	118
﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾	القصص	88	119
﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾	الرحمن	27	120
﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾	البقرة	115	121

﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾	ص	75	123
﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾	الذاريات	47	124
﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾	الفتح	10	124
﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾	المائدة	64	124
﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾	الإسراء	29	125
﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾	الطور	48	125
﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾	طه	110	131
﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾	طه	15	131

الفهارس

فهرس الأحاديث

فهرس الأحاديث

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" 39

"كان الله ولم يكن شيء غيره، ثم خلق الذكر".....83

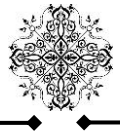
"ما خلق الله ﷻ من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي في البقرة".....83

"إنكم سترون ربكم عيانا ".....109

"لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش" 117

الفهارس

فهرس الأعلام



فهرس الأعلام

ابـــــن تيميـــــة: 23, 24, 25, 31, 48, 49, 50, , 102, 117, 128, 130, 133, 134.

ابـــن رشـــــــد: 21, 22, 23

ابـــــن كثيـــــر: 65, 73, 80, 84, 109, 117, 121, 125, 126, 133

أبو الحسن البـصري: 74.

أبي الهاشم الجبائي: 26, 29, 42, 49, 56, 62, 74, 77, 78, 83, 90.

أبي الهذيل العـــلاف: 26, 27, 28, 42, 56, 57, 67, 69, 85, 88, 89.

أهل السنة والجماعة: 52, 56, 61, 63, 65, 77, 80, 81, 84, 109, 110, 117, 118, 125, 126, 128, 138

أرســـــــطـــــو: 57.

الـــبـــخـــاري: 118,116.

الـــجـــاحـــظ: 26, 27

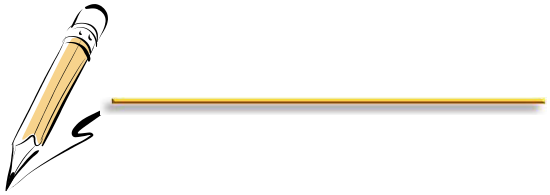
الحسـن البـصري: 26، 36، 74.

المعتـــزلـــــــة: 4, 14, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 137, 138

الخياط: 61, 62, 63, 77، 71، 72، 73، 82.
الزمخشري: 29, 46, 47, 97, 108, 115, 132.
الصالحي: 62.
عباد بن سليمان: 62.
علي بن أبي طالب: 84.

الغزالي: 8, 16, 17, 19, 20, 23, 25.
هشام الفوطي: 61, 62.
القاضي عبد الجبار: , 14, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 41, 47,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 65, 67, 68, 69,
71, 72, 73, 74, 76, 79, 80, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 100,
101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112,
113, 114, 115, 118, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 129, 131, 132, 137
الكعبي: 74، 87.
النظام: 74, 119.

المصادر والمراجع



قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

السنة النبوية الشريفة.

1. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ط1، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 1997.

2. مسلم بن حجاج: صحيح مسلم، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، ط1، دار طيبة، الرياض،2006.

أولا/ المعتزلة:

01. أبو الحسن الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ط2، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، 1993.

02. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، .1965

03. أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي: تفسير الكشاف، ج9، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2009.

04. الزمخشري: المنهاج في أصول الدين، تحقيق عباس حسين شرف الدين، د ط، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، صنعاء، .2004

05. القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دس.

06. القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، تحقيق عصام الدين محمد على، د ط، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، صنعاء، 1985.

07. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل الحج، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، ج5، ط3، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1997.

08. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل رؤية الباري، تحقيق محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي، ج4، د ط، دار المصرية للتأليف والترجمة، 1985.

09. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل خلق القرآن، ج7، د ط، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، مصر، .1961

10. القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، ج1، د ط، دار التراث، القاهرة، مصر، 1966.

11. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكرم عثمان، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996.

10.القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، د ط، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، دس.

11. القاضي عبد الجبار وآخرون: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ج1، ط2، دار الشروق، 1988.

ثانيا/ المراجع باللغة العربية:

01. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال، تقديم نصر نادر، ط 2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1968.

02. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دط، المكتبة العصرية، بيروت، .1990

03. أبو الحسن محمد الحسين بن مسعود البغوي: تفسير البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرون، ج5، دط، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، دس.

04. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج1، ط2، دار طيبة، الرياض، السعودية، .1999

05. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج2، ط2، دار طيبة، الرياض، السعودية، .1999

06. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج4، ط2، دار طيبة، الرياض، السعودية، 1999.

07. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج5، ط2، دار طيبة، الرياض، السعودية، 1999.

08. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج8، ط2، دار طيبة، الرياض، السعودية، 1999.

09. أبو الفرج عبد الرحمن بن الحنبلي: دفع شبه التشبيه بألف التنزيه، تحقيق السيد حسن بن علوي السقاف، ط4، دار الإمام الرواس، بيروت، لبنان، 2007.

10. أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، ج3، دط، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدينة المنورة، دس.

11. أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، ط1 ،1993.

12. أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، ج5، تح محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د س.

13. ابو لبابة حسين: موقف المعتزلة من السنة النبوية، ط2، دار اللواء للنشر والتوزيع، السعودية، 1987.

14. ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، تعليق محمد الشيمي شحاته، د ط، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، إسكندرية، مصر، د س.

15. ابن تيمية: الأسماء والصفات، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ج1، بيروت، لبنان، .1998

16. ابن تيمية: دقائق التفسير، تقديم محمد السيد الجليند، ج1، ط2، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1984.

17. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، ط2، دار الثقافة والنشر، السعودية، 1991.

18. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج3، ط3، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 2005.

19. إجنتس جولد تسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، دط، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر،1955.

20. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ط7، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، 1973.

21. أحمد أمين: فجر الإسلام، د ط، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر،2012.

22. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ط5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ،1985.

23. البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج1، دط، مطبعة دار الثقافة، الإسكندرية، 1950.

24. الدراجي زروخي: ابن تيمية كما يجب أن يفهم، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية ،2013.

25. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992.

26. الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح الفردجيوم، دت.

27. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ط3، مكتبة دار التراث، 1984.

28. هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي، 2012.

29. محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د س.

30. محمد أمان بن على الجامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية، ط1، الجامعة الإسلامية بالمدينة النورة، السعودية، 1407.

31. محمد بن إبراهيم بن سعد الدين ابن جماعة: إيضاح الدلي في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان عاوجي الألباني، ط1، دار اقرأ، سورية، 2005.

32. محمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تقديم الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ج1، دت.

33. محمد بن صالح العثيمين: تقريب التدمرية، د ط، مدار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية،1433، ص79غرب، 2008.

34. محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ط3، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1982، ص .197

35. محمد حربي: ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، ط1، عالم الكتب، بيروت، .1987

36. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط 2، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1988.

37. ناصر عبد الكريم: الجهمية والمعتزلة نشأتهما وأصولهما ومناهجهما، ط1، دار الوطنللنشر، الرياض، 2000.

38. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2008.

39. عبد الباري محمد داوود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دط، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996.

40. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، .2004

41. عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، ط4، دار المعارف، القاهرة .1998

42. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، د ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1971.

43. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، .1986

44. عبد الستار الراوي: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، .1980

45. عبد الستار الراوي: فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرة الإعتزالية، ط 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق،.1986

46. عبد الفتاح لاشين: كتاب بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، دط، دار الفكر العربي، مصر، .1978

47. عبد القاهر بن الطاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د ط، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1995.

48. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلامين، د ط، دار العلم للملاين، بيروت، 1997.

49. عبد الرحمن بن يحي: رسالة في التأويل، ط1، دار الأطلس الخضراء، 2005.

50. عدنان محمد زرزور: التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي، دت.

51. عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة وأصولهم الخمسة، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، 1995.

52. عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، دت.

53. عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: شرح المواقف، تحقيق السيد شريف علي بن محمد الجرجاني، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دس.

54. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج1، ط2، مؤسسة الرسالة، الرياض، 1983

55. صبري عثمان: الميتافيزيقا عند المعتزلة، ط1، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1900.

56. صلاح الدين بن أيك الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق محمد أحمد الأرناووط، تركي

57. مصطفى، ج5، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000.

58. صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن، ط1، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن ،1996.

59. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط1، مطبوعات جامعة الكويت، .1997

60. رشيد البندر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ط1، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، .1994

61. شمس الدين محمد بن أحمد عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، ج10، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984.

ثانيا/ المراجع باللغة الأجنبية:

01. Macidonald (d): Development of muslim, theology, juris prudence and constitutional, theory,theory,london,1927.

02. Montgomery Watt: Free will and predestination in Early islam, luzac and company, Lonndon,1948.

رابعا/ المعاجم والموسوعات:

1/ المعاجم:

01. أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، ج15، دار الكتاب العربي، لبنان، 1967.

02. ابن منظور: لسان العرب، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، .1999

03. أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج1 ،1979.

04. الجرجاني: التعريفات، د ط، دار الفضيلة، .1413

05. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ص134.

2/ الموسوعات:

01. محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري: موسوعة الفقه الإسلامي، ج1، ط1، بيت الأفكار الدولية، دس.

02. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي ط1، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، .1998

03. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ط1، دار القلم العربي، .2002

04. علوي بن عبد القادر السقاف وآخرون موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، ج4، د ت

خامسا/ الدوريات والمجلات:

01. مجلة آداب ذي قار، المجلد 1، العدد 2 ،2010.

02. مجلة الأحمدية، العدد 15، دمشق، 1148.

03. مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 57، كلية الفنون الجميلة، جامعة بغداد، 2009.

سادسا/ الرسائل الجامعية:

01. عبد المجيد مسالتي: الأبعاد السياسية للفكر العقدي الإعتزالي: رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة، 2015، 2016.

02. على حاتم الحسن: البحث الدلالي عند المعتزلة، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة المستنصرية، 1999.

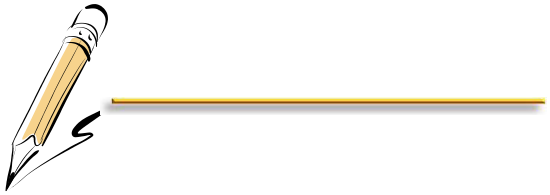
03. عثمان عبد الله الأثيوبي: الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الطك عبد العزيز، وجدة، 1987.

04. قدرية عبد الحميد شهاب الدين: موقف ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، السعودية، 1408.

05. خالد سوماني: تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2011.

"

فهرس الموضوعات



فهرس
الموضوعات

فهرس المحتويات

مقدمة	أ
الفصل الأول/ في مفهوم التأويل ومشروعيته	1
المبحث الأول/ حول مفهوم التأويل	2
أولا / مفهوم التفسير	2
ثانيا / الدلالة اللغوية لمفردة التأويل	5
ثالثا / الدلالة الاصطلاحية لمفردة التأويل	7
رابعا / الدلالة اللفظية لمفردة التأويل في القرآن الكريم	8
المبحث الثاني/ مفهوم التأويل عند الفلاسفة المسلمون	16
أولا/ مفهوم التأويل عند أبي حامد الغزالي	16
ثانيا/ معنى التأويل عند ابن رشد	21
ثالثا / مفهوم التأويل عند ابن تيمية	23
المبحث الثالث/ مفهوم التأويل عند المعتزلة	26
أولا/ التفسير عند المعتزلة	26
ثانيا/ مفهوم التأويل عند المعتزلة	30
ثالثا/ الأصول الخمسة عند المعتزلة	32
1 / التوحيد	32
2 / العـدل	33
3 / الوعد والوعيد	35
4 / المنزلة بين المنزلتين	36
5 / الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	38
رابعا / مكانة العقل	39

الفصل الثاني/ صفات المعاني	45
المبحث الأول/ علاقة الصفات بالذات الإلهية	46
أولا/ في مفهوم الاسم والصفة	46
1. مفهوم الاسم	46
2 . معنى الصفة	49
ثانيا/ أنوع الصفات الإلهية	50
ثالثا/ الفرق بين الأسماء والصفات	52
رابعا/ علاقة الصفات الإلهية بالذات عند المعتزلة	55
المبحث الثاني/ الصفات المثبتة لذات الله	60
أولا/ صفة الأخص أو الذاتية	60
ثانيا/ صفة العلم	60
ثالثا/ صفة القدرة	66
رابعا/ صفة الحياة	70
خامسا/ صفة الوجود	74
المبحث الثالث/ تأويل السمع والبصر، الكلام، والإرادة	76
أولا/صفتي السمع والبصر	76
ثانيا/ صفة الكلام	81
ثالثا/ صفة الإرادة	88
الفصل الثالث/ الصفات الخبرية	93
المبحث الأول/ تأويل ما لم يدل ظاهره على جوا	94
أولا/ تنزيه الذات الإلهية عن التجسيم	94
ثانيا/ تأويل الجهة	98
ثالثا/ رؤية الله	102
المبحث الثاني/ تأويل ما دل ظاهره على جوارح	111

أولا/ صفة الاستواء 111
ثانيا/ تأويل الوجه، واليد، والعين 119
1/ صفة الوجه 119
2 / صفتي اليد والعين 122
المبحث الثالث/ حدود العقل 127
أولا/ أخطاء العقل 127
ثانيا/ عجز العقل عن إدراك الغيب 130
ثالثا/ توافق العقل والنقل 134
خاتمة 140
الفهارس..... 143
فهرس الآيات..... 144
فهرس الأحاديث..... 152
فهرس الأعلام..... 155
قائمة المصادر والمراجع. 158
فهرس الموضوعات..... 167