

نموذج ترخيص

أنا الطالب : نارت محمد زيد يحيى قاصون أُمِنِح الجامعة الأردنية و /
أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و /
أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية
أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

مُضَاق التَّأْوِيلِ وَسُنَنِهِ فِي مَآذِيحِ صَحَائِلِهِ مِنْ
تَفْسِيرِ آيَاتِ الصَّفَاتِ .

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي
غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأُمِنِح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو
بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: نارت محمد زيد يحيى قاصون
التوقيع: 
التاريخ: ٢٠١٤/٥/٢٠

أنساق التّأويل وسنّته: في نماذج ممثّلة من تفسير "آيات الصّفات"

إعداد

نارت محمد خير يحيى قاخون

المشرف

الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحيم السعافين

قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

اللغة العربيّة وآدابها

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنيّة

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.....التاريخ.....

أيار، ٢٠١٤

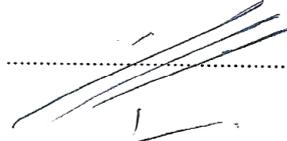
د. صلاح محمد كريف
٢٠١٤/٥/٢٠

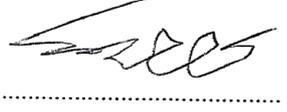
ب

قرار لجنة المناقشة

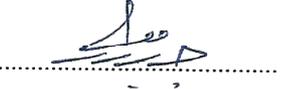
نوقشت هذه الأطروحة (أنساق التأويل وسننه في نماذج ممثلة من تفسير آيات الصفات)،
وأجيزت بتاريخ ١٤/٥/٢٠١٤

التوقيع









أعضاء لجنة المناقشة

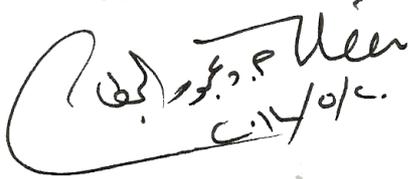
الدكتور إبراهيم عبد الرحيم السعافين، مشرفاً
أستاذ الأدب والنقد الحديث

الدكتور نهاد ياسين الموسى، عضواً
أستاذ النحو واللسانيات

الدكتور شكري عزيز ماضي، عضواً
أستاذ الأدب والنقد الحديث

الدكتور جمال محمد مقابلة، عضواً
أستاذ الأدب والنقد الحديث (الجامعة الهاشمية)

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع..... التاريخ.....


١٤/٥/٢٠١٤

الإهداء

إليهم

لهما: من كانت حياتي انعكاساً لنور قلوبهما، فكنتُ صورة حقيقتهما، أمتدّ أثراً
لهما، أمي وأبي أطال الله أعمارهما، وجنّبي أن أكون يوماً خيبة لوعدهما الذي
ينتظران.

وإليها... نعم إليها فهي سرّ وجودي وإعلانه، وحقيقة وجدتي ومجازة، حبيبتني
وزوجتي وكلّ الروح الساكنة نفسي "لانا".

شكر وتقدير

الشكر أولاً لشيخي وأستاذي علم النقد والأدب، وإمامنا الذي علمنا أنّ الأدب والفكر والنقد شواهد الوجود الإنسانيّ تتجادل وتتناسل في سيرورة وصيرورة بين مقام السؤال ومقام الإجابة، أستاذي الأديب الشاعر الأستاذ الدكتور إبراهيم السعافين الذي شرفني بإشرافه فكان لي نعم الرائد والدليل في مقامات البحث. فأحاطني برعايته وتسيده، وغمرني بفضله وعلمه وخلقه فاجتزت به بعد الله أطوار البحث حتى بلغت مقامي هذا أرجو وأتشوّف وأبعث الآمال أرقبها.

والشكر واجب لا ينقطع لأساتذتي ومشايخي أعضاء لجنة المناقشة، وهم من قبل من تتلمذت لهم، وبهم انتسبت للعلم والأدب، أستاذي شيخ العربيّة وإمام أهلها في زماننا، الذي وقف دون حمى العربيّة مجاهداً يذود عنها وعن كنوزها، أستاذنا وشيخنا الجليل الأستاذ الدكتور نهاد الموسى الذي نستلهم منه الفوائد بالنظر ونستمد منه القوة والعزم بالأثر.

والشكر حقّ لأستاذي وشيخي الأستاذ الدكتور شكري ماضي شيخ النقاد وإمام النّظار الذي علمنا أنّ النقد فنّ أسّه العلم ينقاد للحجة ويقود بها وليس درجة تلوّك الكلام وتعبث في غمامة من فوضى الاصطلاح والمفهوم.

والشكر أيضاً للأستاذ الدكتور جمال مقابلة الذي تجسّم عناء قراءة أطروحتي رغم ظروف انشغاله وسفره وأنا على يقين أنّي الأوفر حظاً بما سيكون من ملاحظاته وتسيدياته.

ولا بدّ لي أن أشكر جميع أساتذتي الذين تتلمذت لهم في مراحل طلبي كلّها فلولا أنتم ما كنت اليوم في مشهدي هذا ومقامي هذا، فالله أسأل أن يجزيكم عني خير الجزاء ويجعلني وزملائي من ثماركم التي بها بالخير والفضل تعرفون.

والشكر موصول لكلّ من وقف إلى جانبي وكان له سهم بل سهام فيما أنا فيه.

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
ب	* قرار لجنة المناقشة
ج	* الإهداء
د	* الشكر
هـ	* فهرس المحتويات
و	* الملخص
١	* في الفواتح: فواتح البحث
٨	* المهاد النظري: مطامح الضبط والاصطلاح
٥٥	* الفصل الأول: الطبري ونسقه
١١٨	* الفصل الثاني: الزمخشري ونسقه
١٦٧	* الفصل الثالث: الطبرسي ونسقه
٢١٧	* الفصل الرابع: الرازي ونسقه
٣١٨	* الفصل الخامس: ابن عربي ونسقه
٣٧٣	* الفصل السادس: ابن تيمية ونسقه
٤٣٨	* الفصل السابع: في الاعتبار
٥٢٨	* الخاتمة
٥٣٢	* المصادر والمراجع
٥٥١	* الملخص باللغة الإنجليزية

أنساق التأويل وسننه: في نماذج ممثلة من تفسير "آيات الصفات"

إعداد

نارت محمد خير يحيى قاخون

المشرف

الأستاذ الدكتور إبراهيم السعافين

ملخص

اتخذ الباحث ستة نماذج تأويلية تراثية لدراسة النسق التأويلي في كل منها، مستعيناً بما توفّره الدراسات التراثية العربية والدراسات الهرمينوطيقية الغربية من أدوات منهجية لكشف هذه الأنساق وتقويمها، إضافة إلى مقترحاته الاجتهادية في النظر إلى تلك الأنساق.

ولتحقيق هذه الغاية انطلق الباحث من تمهيد يحدّد فيه اختياراته الاصطلاحية المفهومية لتكون معيار الضبط والاشتغال، فضبط اختياراته لمفاهيم التأويل والتفسير والهرمينوطيقا والنسق التأويلي وقضية الصفات ومفهوم "آيات الصفات".

ثمّ قام الباحث باختبار هذه النماذج وفق مقترحه للنسق التأويلي فدرس الطبري ليكشف عن نسقه التأويلي، فخرج الباحث بهيمنة نسق المنقولات، والمنقول التراكمي على النسق التأويلي عند الطبري.

أمّا الزمخشري فرأى الباحث أنّ نسق المعقولات والقوة البلاغية، وهيمنة العقل والبلاغة الفانقة، كانتا أكثر ما ميّز نسق الزمخشري التأويلي.

ورأى الباحث أنّ الطبرسي ينطلق من نسق المقالات المذهبية، وهيمنة المعقول مشروطاً بكونه مذهبياً. بينما كان نسق الرازي نسق المنقولات المعقولة، وهيمنة المعقول المختار مذهبياً. أمّا ابن عربي فإنّه ينطلق من نسق الكشوفات والشهود، وهيمنة العرفانية التأويلية. وفي المقابل فإنّ ابن تيمية تبنى نسق الإبطال التأويلي، واستعادة هيمنة المنقولات المختارة مذهبياً.

وبعد الاختبار كان الاعتبار كشافاً للأنساق وتقويماً لها، فرأى الباحث أنّ الأنساق تتمتع بمواصفات الاتساق التي تجعل نتائج هذه الأنساق منسجمة مع مقدماتها، لكنها تتفاوت في الانعتاق، فغلبت عليها المقصدية المذهبية التي تريد من التأويل إثبات المقالات المذهبية.

أمّا في قدرة هذه الأنساق على تحقيق الانبعاث التأويليّ التجديديّ فرأى الباحث أنّ نسق الزمخشري وابن عربي على ما بينهما من اختلاف مقاصدي ومرتكزي يتميّزان بطاقة انبثاقية عالية تجعلهما نسقين يملكان الطاقة والغنى للتوظيف والاستثمار في استئناف الفعل التأويليّ.

وفي مقام نسق الأنساق رأى الباحث أنّ الأنساق التأويلية على تنوعها تنطلق من مفهوم "وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ" الذي يرى أنّ المعارف النصّية الدينيّة والمعارف الحيّاتية معارف متواطئة أي متفقة.

وفي سبيل تحقيق الاستطراد الحضاري وتجاوز المنجز التراثي نحو آفاق الراهن الحضاري اقترح الباحث نسقاً تأويلياً يُمكنه أن يستجيب لشرطي الامتياز المعرفي والانحياز الحضاري، ليكون التأويل فعلاً إيجابياً إنجازياً لا مجرد فعل إنقاضي يروم الخروج من المأزق المعرفيّ.

في الفواتح: فواتح البحث

فواتح البحث

فاتحة الفواتح:

الحمد لله خالق الإنسان معلّمه البيان، ومُميّزه عن سائر الخلق بنعمة اللسان الناطق بالبرهان،
والصلاة والسلام على النبيّ العربيّ المصطفى لساناً ونسباً من بني عدنان.
وبعدُ.

فلا يزال القرآن الكريم مورد كلّ باحث ومنهل كلّ دارس؛ فهو كتاب الله الذي لا تنقضي
عجائبه، ولا يبلى على كثرة الردّ. ومنذ أن جعله الله الحجة البالغة والبرهان الدالّ على نبوة النبيّ ﷺ
وربانيّة دين الإسلام، والعلماء يولون وجوه بحثهم وجهود فهمهم ليكشفوا عن كنوز القرآن، متوسّلين
بما استطاعوا من كفاية معرفيّة وآفاق منهجيّة يتيحها الإرث المعرفيّ الإسلاميّ والإنسانيّ، مُسدّدين
بحثهم بصدق علمي وأمانة بحثية وخلق معرفيّ، مستعنيين قبل ذلك ومعه بتوفيق الله عزّ وجلّ أن يفتح
عليهم من أسرار القرآن وعجائبه؛ فالقرآن الكريم أولى كتاب يبذل الجهد لتحصيل معانيه، وكشف
مراميّه. وحياة الأمة بحياة القرآن فيها تلاوة وتدبّراً.

ولأنّ القرآن الكريم نصّ لا تحدّه حدود الزمان والمكان والإنسان، بل هو نصّ خالد يحيا في
جدل حيوي دائم بين نصّه وتأويله من جهة، ونصّه وقارئه من جهة أخرى، فلا بدّ أن ينشغل أهل كلّ
زمان بدرس القرآن والغوص في نصّه مبنياً ومعنىً، مستثمّرين ما توفّره المناهج البحثية الحديثة غير
المطروقة في الدرس القرآنيّ أو المطروقة على عجل وتحكّم وتعسف إلى جوار المناهج القارة
المطروقة المسلوكة بغية الكشف عن "القول القرآني" فيما استجدّ من أسئلة المعرفة وتحديات الواقع
والراهن الحضاري لأمة الإسلام ونصّها المقدّس: القرآن.

فاتحة السؤال والإشكال.

منذ أن أنزل الله ﷻ القرآن الكريم على نبيه ﷺ كتاب هداية وإرشاد بلسان عربي مبين، والبحث عن معاني كلام الله ﷻ ومقاصده الدلالية يشكل غاية تكليفية كبرى؛ فالمسلم مكلف بفهم القرآن والامتنال لمعتقداته وأحكامه وتشريعاته وتوجيهاته.

ولأنّ القرآن الكريم نصّ لغوي في المقام الأوّل يقيم منظومة المعتقدات والأحكام والأخلاق باللغة، صار العلم بسنن اللغة وآليات إنتاج المعنى والدلالة واجباً لا يتم واجب الإيمان بالقرآن والامتنال له إلا به. وعليه فقد تأسست في رحلة التفاعل القرآني الإنسانيّ معارف ومناهج تروم الكشف عن معنى الآيات الكريمة وتفسيرها، تحاول الإجابة عن جدل "الدلالة القرآنيّة" و "أسئلة القارئ ومقاصده المعرفيّة" إجابة تحقق أقصى درجات الاتساق الممكن بين "مقاصد النصّ" و"مقاصد قارئه"، فكانت "أنساق التأويل وسننه" منجز هذه الرحلة المعرفيّة في تراثنا الإسلاميّ؛ فالتأويل – دون الخوض الآن في الفرق بينه وبين التفسير- لا يمثل نسخاً معرفياً لقراءة النصّ القرآني فقط، بل هو نسق معرفيّ لرؤية الكون والعالم والإنسان. وقد أنتجت التجربة الثقافية العربيّة الإسلاميّة أنساقاً تأويلية متعددة مارست نشاطاً معرفياً تأويلياً يستحق أن يُدرس ويُكشف ويوضع موضع الاختبار العلمي المعرفي في ضوء ما استجدّ من معارف إنسانيّة.

لعلّ الناظر لقضية التأويل وأبحاثها يقول: التأويل مرة أخرى؟ ألم تصبح قضية التأويل ظلماً دارساً لا يكاد يجيب؟ هل ترك الأول للآخر فيها محلاً لزيادة أو استطراد؟ ألم ينشغل "المعاصرون" في الأمر حتى انتهى البحث عند أكثرهم إلى "إعادة إنتاج الأقوال الأولى"؟

أعتقد أنّ هذه الأسئلة والتحديات هي التي تدفع الباحث ليولي وجهه شطر "قضية التأويل" مرة أخرى؛ فالباحث يزعم – وأطروحته اختبار صدق الزعم أو كذبه- أنّ التأويل من مسائل العلم والمعرفة التي لا تفيدها كثرة الدراسات إلا زيادة الحاجة لدراسات أخرى؛ فالتأويل ظلّ النصّ القرآنيّ، يدوم بدوام النصّ ودوام القارئ، وكلما قلت في بحثه قد نضج، وجدت الأمر ينكشف عن أسئلة ومباحث بكرة تحتاج جهداً معرفياً ونشاطاً تأويلياً جديداً.

ولغرض الاستجابة لتحديّ سؤالات التأويل، فسيقدم الباحث على دراسة "أنساق التأويل وسننه في نماذج ممثلة من تفسير "آيات الصفات" محاولاً الإجابة والاستجابة لهذا التحديّ، خائضاً لأجل هذه المطامح رحلة بحثيّة تمرّ في أطوار ثلاثة، أو مقامات ثلاثة، وهي: الاختيار، والاختبار، والاعتبار.

١. مقام الاختيار:

لكلّ بحثٍ علميٍّ فوائح تتأسّس على جملة من "الاختيارات" تضبط مسار الباحث في اختباره، واعتبارات مآلاته وصولاً إلى مطامحه وغاياته، وهذه الفوائح التأسيسيّة الاختيارية تكون في مستويات:

- موضوع الاختبار المختار:

وهو البحث في نماذج ممثلة من تفسير "آيات الصفات".*

- مسوّغات الاختيار موضوعاً:

يزعم الباحث أنّ تفسير "آيات الصفات" شكّل في الممارسة التأويلية الإسلاميّة أبرز نشاطات هذه الممارسة وأنضجها وأغناها. والمنتبّع لجدل التأويل وجدل الكلام والتفسير يجد أنّ قضية الصفات الإلهية شغلت المدارس الكلامية كلها سنّية كانت أم غير سنّية. حتى إنّ الباحث ليستطيع الزعم أنّ "أنساق التأويل وسننه" ظهرت استجابة لأسئلة "الصفات الإلهية".

لذلك يستطيع الباحث الزعم أنّ الكشف عن أنساق التأويل في تفسير آيات الصفات كاشف لأنساق التأويل بكلّيتها وشمولها، وسيحاول الباحث تقديم الأدلة على "القدرة التمثيلية" لهذه النماذج، وقابليتها "للتعميم العلمي".

- مادة الاختبار:

اختار الباحث مادة اختبار بحثه ممثلة في النماذج الآتية:

- الطبري في تفسيره.

- الزمخشري في تفسيره.

- الطبرسي في تفسيره.

- الرازي في تفسيره.

- ابن عربي في مصنّفاته.

- ابن تيميّة في مؤلفاته.

* إطلاق وصف "آيات الصفات" على الآيات موضوع الدراسة وغيرها من الآيات في قضية "الصفات" ليس إقراراً قبلياً بكون هذه الآيات دالة على صفة الله، وإلا كان ذلك من التحكم والمغالطة المنطقية في البحث؛ فأغلب هذه الآيات عند كثير من أهل التفسير والعلم ليست دالة على صفة الله. لذلك فإنّ وصف هذه الآيات بآيات الصفات هو بالنظر إلى الجدل حولها وخلاف المذاهب في كونها من الصفات أم لا، فهي آيات حملت دلالاتها جدلاً صفاتيّاً لا يلزم منه القبول بدلالاتها الصفاتية بإطلاق "آيات الصفات" عليها.

- مسوّغات الاختيار مادة:

اختار الباحث هذه النماذج لما يدّعيه من قدرتها التمثيلية لمختلف أنساق التأويل المتعددة في الممارسة التأويلية التراثية. وسيحاول إثبات "القوة التمثيلية الجامعة" لهذه النماذج في أطروحته.

- منهج الاختبار ومصطلحاته وضوابطه:

تحاول الدراسة إنجاز مطامحها متوسلة بما توقّره التأويلية (الهرمينوطيقا) (Hermeneutic) من إمكانات معرفية ومقترحات منهجية للنظر في الممارسة التأويلية في التراث العربي، دون أن تكون هذه الدراسة مجرد صدى لتلك المقولات، أو محاولة إكراهية تعسفية لتطويع النص التأويلي التراثي والنص القرآني لمتطلبات النظر عند أصحاب الاتجاهات الهرمينوطيقية؛ فالهرمينوطيقا استجابة معرفية لأسئلة فلسفية ودينية تمتح معالم وجودها ومبررات اشتغالها من السياق الثقافي الغربي. وهذه المنجزات المعرفية يتداخل فيها ما هو خاص ذاتي وما هو عام إنساني. ومهمة الباحث أن يميّز ما يصلح للتعميم والاشتغال في السياق العربي، إضافة إلى الاقتراح بالتعديل والتغيير الذي تفرضه دوافع البحث المعرفي والانحياز الإيجابي لحضارة النص القرآني.

وإلى جوار ما تقدّمه الهيرمينوطيقا من مقترحات معرفية، فإنّ الباحث سيتوسلّ لغايات بحثه بما استقرّ وأنتج من رؤى وأدوات منهجية تعالج أسئلة المعنى والتأويل في التراث العربي في أصول فقهه وعلوم لغته وعلم كلامه.

٢. مقام الاختبار:

وهو أكبر المقامات، وأوسع الأطوار، ففيه سيولي الباحث وجه فكره وعقله نحو منجزات العلماء المختارين مادة للاختبار، يدرسها ويستنتجها، ويحاججها، ليكشف عن "أنساق التأويل وسننه" في الممارسة التأويلية. وهو كشف لا يقف عند حدود "الظاهر المعلن" من الممارسة التأويلية في "الإرث المنتج" بل يسعى لجلاء "الخفي المستور" في "العقل المنتج" للفعل التأويلي.

وهذا المقام إذا ما نُظر إلى ضخامة منجزات العلماء فيه توسّعاً واستطراداً، فإنه يشكل التحدي الأكبر لهذه الأطروحة، فهؤلاء العلماء يصلح كلّ واحد منهم بمنجزاته موضوعاً لأطروحة كاملة، فكيف باجتماعهم؟

لذلك كان على الباحث أن يضبط الاختبار بشروط الاختيار التي تمنع بحثه من الوقوع في آفتي الاجتزاء المخلّ، والاستطراد الفائض المُملّ. والباحث يُحيل التحقّق من وفائه لشروطه إلى القارئ المدقّق الذي يُتبع اختياراته واختباراته باختبارات تكشف عوار بحث الباحث أو صوابه.

ولأجل ضبط الاختبار في هذا المقام، جعل الباحث مقام اختبار كلّ نسق في مقامين وهما:

- التأويل في مقام النّظر: أي اختبار اختيارات العلماء في تأسيسهم لمفهوم "التأويل" نظراً.
- التأويل في مقام الأثر: أي اختبار آثار "التأويل" في ممارساته للتأويل فعلاً.

٣. مقام الاعتبار:

وهو مقام المطامح البحثية، والخروج من الاختبار إلى الاعتبار؛ فالاعتبار عبور بالدلائل إلى مدلولاتها، وبالفتوح إلى مآلاتها، وهذا الاعتبار يكون بتحقيق المطامح الآتية:

١. كشف الأنساق التأويلية موضوع الاختبار ومادتها.
٢. تقويم الأنساق التأويلية، واعتبار حدّ وفائها بشروط الاتساق، ومرتكزات الانبثاق، وممكنات الاعتناق.
٣. افتراض نسق الأنساق المهيمن على الممارسة التأويلية المنبئ عن رؤية مرجعية ثقافية واحدة حاكمة ومُحتكم إليها، تعبّر عن "وحدة العقل الإسلامي" في قراءة أسئلة النصّ والعالم والإنسان.
٤. اقتراح نسق التجاوز والاستطراد، نسق يبني على المنجز العربي والإنساني، ويتجاوزهما لتقديم "مقترح تأويلي" جديد يستجيب لأسئلة الراهن الحضاري، ويحقق "الاستطراد المعرفي" الواجب في ظلّ "الانحسار المعرفي" في الواقع الثقافي العربي والإسلامي.

ولأجل تحقيق ذلك كله جرّت خطة البحث وفق الآتي،

١. المهاد النظريّ: مطامح الضبط والاصطلاح: الاصطلاحات والمفاهيم: ضبطاً واختياراً وتأسيساً:

- التأويل والتفسير.

- الهيرمينوطيقا.

- جدل الصفات، وآياتها.

- النسق التأويليّ: دواعيه، وماقبلياته، ومرتكزاته، وسنّنه، ومآلاته، ومقاصده.

مطامح الاختبار:

٢. الفصل الأول: الطبريّ ونسقه.

٣. الفصل الثاني: الزمخشريّ ونسقه.

٤. الفصل الثالث: الطبرسيّ ونسقه.

٥. الفصل الرابع: الرازيّ ونسقه.

٦. الفصل الخامس: ابن عربيّ ونسقه.

٧. الفصل السادس: ابن تيميّة ونسقه.

مطامح الاعتبار:

٨. الفصل السابع: في الاعتبار:

- كشف الأنساق.

- تقويم الأنساق.

- افتراض نسق الأنساق.

- اقتراح نسق التجاوز والاستطراد.

المهاد النَّظريّ:
مطامح الضبط والاصطلاح

المطامح: في حدّ المفاهيم، وضبط الاصطلاحات

المطمح الأول: التفسير والتأويل

* التفسير.

- التفسير في مقام اللغة.

يقول ابن فارس: "فسرَ (الفاء والسين والراء) كلمة واحدة تدلّ على بيان شيء وإيضاحه. من ذلك الفسر، يقال: فسرت الشيء وفسرته. والفسر والتفسير: نظر الطبيب إلى الماء وحكمه فيه"^١. وقال الراغب: "الفسر: إظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما ينبئ عنه البول: تفسيره، وسمي بها قارورة الماء والتفسير في المبالغة كالفسر، والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها. قال تعالى: {وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} [الفرقان: ٣٣]"^٢.

ويقول ابن منظور: "الفسر: كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل: ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر. واستفسرته كذا أي سألته أن يفسره لي. والفسر: نظر الطبيب إلى الماء، وكذلك التفسر؛ قال الجوهري: وأظنه مولداً، وقيل: التفسر البول الذي يستدلّ به على المرض وينظر فيه الأطباء يستدلّون بلونه على علة العليل، وهو اسم كالتثنية، وكلّ شيء يعرف به تفسير الشيء ومعناه، فهو تفسرته"^٣.

فالجامع في معنى التفسير هو "الإيضاح والبيان"، وفي استعارة هذا المعنى من حقل الدلالة الطبيّة دلالة على أنّ التفسير فعلٌ يروم النظر في معطى يحمل دلالة مغطاة فيكشف عنها.

- التفسير في مقام القرآن.

قال ابن عباس في قوله تعالى: {وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} [الفرقان: ٣٣] أي تفصيلاً^٤. ويكون في القرآن بمعنى التأويل كما في قول الراغب "ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها. قال تعالى: {وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} [الفرقان: ٣٣]"^٥.

^١ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، (المحقق: عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م: مادة "فسر"، الجزء ٤ ص ٥٠٤.

^٢ الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (ت: ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط١ (المحقق: صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، الدار الشامية، دمشق-بيروت، ١٤١٢هـ: مادة "فسر"، الجزء ١ ص ٦٣٦.

^٣ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤: مادة "فسر"، الجزء ٥ ص ٥٥.

^٤ الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، ط١، (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٧: الجزء ٢ ص ١٤٨.

^٥ المفردات في غريب القرآن: مادة "فسر"، الجزء ١ ص ٦٣٦.

- التفسير في مقام الاصطلاح.

" هو علم نزول الآية وسورتها وأفاصيلها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامتها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها. وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها. وهذا الذي منع فيه القول بالرأي".^١

* التأويل.

- التأويل في مقام اللغة.

يقول ابن فارس: "الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه. أمّا الأوّل فالأوّل، وهو مبتدأ الشيء... والأصل الثاني قال الخليل: الأيل الذكر من الوعول، والجمع أيائل. وإنما سمّي أَيْلاً لأنّه يؤول إلى الجبل يتحصّن. وآل يؤول، أي: رجع".^٢

وعلى هذا الأصل الثاني تدور كلمة "التأويل" لذلك يقول الراغب: "التأويل من الأوّل، أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه: المَوئِلُّ للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلاً".^٣

وبه يقول ابن منظور: "الأوّل: الرجوعُ. آل الشيءُ يؤولُ أولاً ومآلاً: رجع. وأوّل إليه الشيء: رجعه. وألّت عن الشيء: ارتدّدت".^٤

ثمّ ساق كلُّ منهم الشواهد والاستعمالات التي ترد على كلمة "أول" ومشتقاتها وكلها في معنى الرجوع والعاقبة.

يقول ابن فارس: "ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه".^٥

^١ البرهان في علوم القرآن: الجزء ٢ ص ١٤٨.

^٢ مقاييس اللغة: مادة "أول" الجزء ١ ص ١٦٠-١٦٢.

^٣ المفردات في غريب القرآن: مادة "أول" الجزء ١ ص ٩٩.

^٤ لسان العرب: مادة "أول" الجزء ١١ ص ٣٣.

^٥ مقاييس اللغة: الجزء ١ ص ١٦٢.

- التأويل في مقام القرآن:

يرد لفظ "التأويل" في القرآن في سياقات متعددة ترجع كلها إلى معنى "التأويل" لغة أي المرجع والمصير والمآل، ولكنها تكتسب معنىً خاصاً في الرجوع وفق السياق الاستعمالي، فتأتي للمعاني الآتية:

١- تعبير الرؤيا (تفسير الأحلام)، وهو ما ترجع إليه الأحلام وتصير.
وجاء هذا في مواضع من سورة يوسف وهي:

- « وَكَذَلِكَ نَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ » [يوسف: ٦]

- « وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ » [يوسف: ٢١]

- « وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرْنِي آعْصُرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرْنِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِيهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا » [يوسف: ٣٦، ٣٧]

- « قَالُوا أَضْغَنْتُ أَحْلَمِ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلِيمِينَ » [يوسف: ٤٤]

- « وَقَالَ الَّذِي نَجَّا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ » [يوسف: ٤٥]

- « رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ » [يوسف: ١٠١]

فهذه الآيات ترد فيها كلمة التأويل بمعنى تعبير الرؤيا وكشف مآلها وحقيقة ما تصير إليه.

٢- كشف حقيقة الفعل، وبيان أسبابه الخفية غير الظاهرة.

كما جاء في قصة موسى وصاحبه، وذلك في آيتين من سورة الكهف، هما:

- « سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا » [الكهف: ٧٥]

- « ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا » [الكهف: ٨٢].

وهي في الموضعين تعطي كلمة "التأويل" معنى الكشف عن الأسباب غير الظاهرة لهذه الأفعال.

٣- بمعنى العاقبة والمآل.

وذلك في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، [الإسراء: ٣٥]

٤- بيان الغاية وتحقيق مقصوده.

وذلك في:

- ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ

فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [الأعراف: ٥٣]

- ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩]

٥- كشف التشابه، ومعرفة المتشابه.

كان هذا في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ

تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

[آل عمران: ٧]

و"التأويل" في هذه الآية هو موضوع البحث في أنساق التأويل المختارة.

والناظر في سياقات كلمة "التأويل" واستعمالاتها يجد أن البنية النووية لدلالة الكلمة يتأسس على معنى الرجوع والمصير والمآل كما قال أهل اللغة. لكن لهذه الكلمة في آفاق الدلالة أبعاد أخرى متضمنة في الاستعمال واللغة أيضاً، ومن ذلك.

١. اشتراك التأويل في أصل الكلام مع "أول" التي تعني مبتدأ الشيء ومنتهاه، وهذا ما يجعل التأويل

فعلاً دورانياً يقترب من مفهوم "الدائرة التأويلية" في الهيرمينوطيقا.

٢. التأويل عملية كشف للمعنى لا بفعل اللفظ نفسه بل بفعل خارجي، كما يقول الليث بن المظفر كما

ينقله ابن منظور: "التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"^١،

وهنا يظهر الفرق بين "التفسير" و"التأويل"، فالإفهام وهو مقصد تداولي في العملية التواصلية يتحقق

متى أدرك المتلقي "المعنى" من بين الدلالات الممكنة للكلام ملفوظاً أو مكتوباً. فإذا كان الانتقال من

"الدلالات المحتملة" إلى "المعنى" مباشرة عبر فعل أفقي خطي كان الأمر تفسيراً، أي أن يكون اللفظ

دالاً بنفسه على المعنى المراد من الدلالات، وهذا يتحقق في حالين:

^١ لسان العرب: الجزء ١١ ص ٣٣.

- أن يشير إلى تحقق المعنى الذهني في واقع محسوس مشهود أو واقع محسوس غير مشهود لكنه قابل للإمكان الحسيّ ماضياً أو مستقبلاً بالقياس للواقع المشهود.

- أن يشير إلى معنى ذهنيّ واحد قابل للتصوّر عند المتلقّي دون تردّد احتماليّ.

والناظر في آيات القرآن يجد أنّ التّأويل جاء في سياقات تفارق الشرط الأول، فتحقق الألفاظ في معانيها الواقعيّة الوجوديّة كان غائباً حتى جاء "التّأويل" فكشف عن التحققات لهذه الألفاظ. وعليه فإنّ لفظ "التّأويل" قرآنيّاً يتأسّس على معنى التحقق والمأل، وهذا التحقق تحقّقان:

- تحقق وجوديّ، أي الخروج من "عالم المعنى" إلى عالم الواقع والوجود.

- تحقق معنويّ أي الخروج من "عالم الغموض الدلالي" إلى عالم "الانكشاف الدلالي".

وإن كان ذلك في القرآن، فليس فيه بيان لآلية الانتقال من "الغموض" إلى "الوضوح"، ولذلك اختلف العلماء في التّأويل مفهوماً وفعلاً.

- التّأويل في مقام الاصطلاح

يرد في المعاجم المتأخّرة معنىً اصطلاحيّ للتّأويل، فهذا ابن منظور ينقل عن ابن الأثير قوله في التّأويل:

" وفي حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما "اللهمّ فقه في الدّين وعلمه التّأويل" هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتّأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ".^١

وفي كلام ابن الأثير الذي ينقله ابن منظور ملحظان:

١. ورود هذا المعنى الاصطلاحيّ "الجديد" للتّأويل الذي لا يُذكر في المعاجم القديمة.
٢. تفسير لفظ "التّأويل" الوارد في مقام الحديث النبويّ بهذا المعنى الاصطلاحيّ.

وهذا ينبئ عن كون هذا المعنى الاصطلاحيّ عند ابن الأثير هو معنى لغويّ راسخ في عرف الاستعمال في السياق الزماني لحظة التنزيل القرآنيّ والنبوّة المحمديّة.

وهذا المعنى الاصطلاحيّ أضحى معنىً "ثابتاً" قاراً يكاد يكون وحيداً لمعنى كلمة "التّأويل" في اصطلاح العلماء من لغويين وأصوليين ومنكلمين من "المتأخّرين" * فلا تكاد تجد في كتبهم سوى هذا التعريف للتّأويل، حتى يظنّ القارئ أن لا معنى له سواه.^١

^١ لسان العرب: مادة "أول" الجزء ١١ ص ٣٣. وانظر كلام ابن الأثير: ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد (ت ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي)، المكتبة العلميّة: بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م: الجزء ١ ص ٨٠.

ورغم عدم ورود هذا التعريف بنصّه في المنقول عن المتقدمين، فلا بدّ من تحرير مسألتين هنا:

١. هل هذا المعنى الاصطلاحي للتأويل منبثّ عن جذوره في مقام اللغة ومقام النصّ قرآناً وسنة؟

٢. هل هذا المعنى الاصطلاحيّ هو كلّ التأويل؟

أمّا في المسألة الأولى فإنّ إجابة المجيب عن السؤال هي فرع عن موقفه من هذا المعنى للتأويل؛ فمن كان قائلًا به عاملاً بمقتضاه سيقول هو متصل بالمعنى اللغويّ والمقام القرآنيّ ولا بدّ، كيف لا وهم يجعلونه المعنى المقصود من التأويل في آية آل عمران، وحديث ابن عباس مثلاً، ولا يُمكن أن يكون معنى لفظ التأويل القرآني حادث منبث عن لحظة الوحي وسياق التنزّل.

وهؤلاء بحاجة للدفاع عن سبب غياب هذا المعنى تصريحاً في كلام أهل اللغة المتقدمين، أو المنقول عن أهل التفسير من الصحابة والتابعين.

أمّا إجابة من يرفض التأويل بهذا المعنى الاصطلاحيّ فمتوقعة جليّة، فقولهم بـ"غياب" هذا المعنى في الأزمنة الحافة للتنزيل وحدوثه في الأزمنة التالية، هو من أهم ما يستندون إليه في ردّ هذا الفعل التأويليّ، لذلك نجد ابن تيمية - وهو أشدّ معارضي التأويل بهذا المعنى- يقول: "أن يراد بلفظ "التأويل": صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدلّ عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصلٍ يوجب ذلك. وهذا التأويل لا يكون إلاّ مخالفاً لما يدلّ عليه اللفظ وبيّنه. وتسمية هذا تأويلاً لم يكن في عرف السلف، وإنّما سمّي هذا وحده تأويلاً طائفة من المتأخّرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام. وظنّ هؤلاء أنّ قوله تعالى {وما يعلم تأويله إلاّ الله} يراد به هذا... فإنّ هذا التأويل في كثير من المواضع - أو أكثرها وعامتها - من باب تحريف الكلم عن مواضعه من جنس تأويلات القرامطة والباطنيّة. وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمّتها على ذمّه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض ورموا في آثارهم بالشّهب".^٢

وقضية التحول الدلالي بل الانقلاب الدلالي كما يقول ابن تيمية تحتاج تأنيلاً ونظراً قبل التسليم بها لرافضي التأويل بهذا المعنى.

فالإقرار بأنّ معنى التأويل الاصطلاحي هو تحوّل عن المعنى اللغويّ والقرآنيّ وانقطاع عنه بنشأة جديدة كلياً يعسر تقبله لأمر:

* "المتأخرين" إشارة إلى علماء ما بعد عصر التأسيس والبيدات لمسيرة الفكر الإسلاميّ وعلومه، وهو عند "السلفيّة" إشارة لمن جاء بعد قرون الاحتجاج الديني المعروفة بقرون الخيرية الثلاثة.

^١ يُنظر: الجليند، محمد السيد، (١٣٩٣هـ-١٩٧٣)، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة: ص ٤٧.

^٢ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، (المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، الجزء: ١٧ ص ٣٨٨.

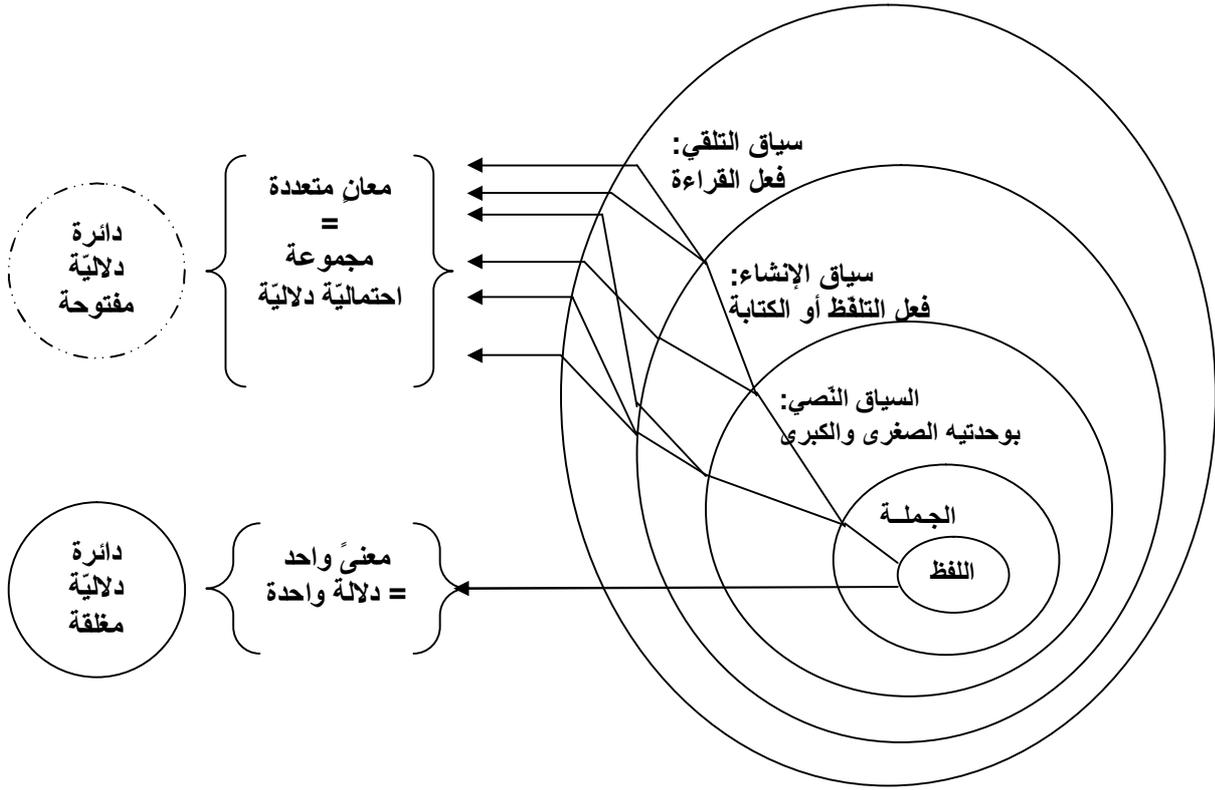
١. المعنى اللغوي المتفق عليه بين القائلين بالتأويل بالمعنى الاصطلاحي والرافضين له.
٢. المعنى القرآنيّ وسياقات استعماله، وما تلقى هذه السياقات من إضاءات وظلال توحى بالنسب الدلالي بين المعنى القرآني والمعنى الاصطلاحيّ.
٣. صعوبة التسليم بحدوث "انقلاب دلاليّ" في كلمة مفتاحيّة في رحلة "الفهم" للنصّ القرآنيّ تنتهي إلى تقبّل عام عريض لهذا المعنى "الجديد" "المنبت" عن أصوله اللغويّة والقرآنيّة. ولتوضيح ذلك لا بدّ من تقدمة في بيان تصوّر لإنشاء المعنى من الكلام. ولهذا التصرّوّن مستويان: أولاً: مستوى الدلالة الإفراديّة. ثانياً: مستوى الدلالة التركيبية السياقيّة. ونبدأ بالأول مع أنّه من وجهة نظر الباحث مستوى افتراضيّ تجريديّ معجميّ ليس متحقّقاً في سياق التداول اللغوي الكلاميّ. مستوى الدلالة الإفراديّة



وهكذا فإنّ انفتاح الفعل الدلاليّ أو انغلاقه يعتمد على "الكثافة الاحتماليّة الدلاليّة" للفظ موضوع النّظر، فمتى كان اللفظ دالاً على معنى واحد، انتهى الفعل الدلاليّ بانغلاق على هذا المعنى، وإنجاز للمقصد الإفهاميّ التواصليّ. ومتى كان هذا اللفظ دالاً على أكثر من معنى، انفتح الفعل الدلاليّ على "كثافة احتماليّة دلاليّة"، وصار مطلوباً من المتلقّي أن يستعين بأيّ شيء سوى اللفظ ليتعرّف المعنى المراد من بين مجموعة الاحتمالات الدلاليّة. وعلى هذا المستوى "الإرادي" كان بحث "المشترك" في البحث اللغويّ والأصوليّ والقرآنيّ.^١

^١ يُنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء ٢، ص ١٥٩-١٦٣، و أحمد شيخ عبد السلام، "احتماليّة الدلالة في النصوص القرآنيّة"، مجلة الدراسات القرآنيّة، مركز الدراسات الإسلاميّة بكلية الدراسات الشرقيّة والإفريقيّة في جامعة لندن، المجلد ٢، العدد ٢، عام ٢٠٠٠، ص ١٤٨-١٧٥.

ولعلّ السؤال الذي ينشأ على مثل هذه الظاهرة الاحتمالية للدلالة هو لماذا كان اللفظ الواحد دالاً على أكثر من معنى؟ وإجابة هذا السؤال تفتح آفاق بحث ونظر ترجع إلى بحوث الدلالة بما هي دلالة أكثر من بحوث التأويل، لأنّ التأويل أيّ كان معناه هو أثر لدلالة اللفظ في السياق التركيبي الاستعمالي. لذلك ننتقل إلى مستوى التركيب والسياق
مستوى الدلالة التركيبية السياقية.



إنّ الشكل السابق يمثّل انتقال "ضوء" الكلام الملفوظ أو المكتوب من الإنشاء اللفظي إلى التلقي، وهذه العملية الانتقالية تمرّ بأوساط ذات كثافة مختلفة متعدّدة تجعل المسار الضوئي يمرّ برحلة من الانكسارات والتشتتات لتنشئ في آخر الأمر أشبه بـ"الطيف الدلاليّ متعدّد الألوان". وهذا الطيف الدلاليّ متعدّد الدلالات وإن كان يوحي بالغنى، لكن قصد المتلقي – في الغالب – هو أن يعرف اللون الحقيقي الذي خرج ابتداءً من المتكلم، لذلك يلجأ متى كان قاصداً في فهمه أن يدرك المعنى المراد من المتكلم إلى إجراء انكسارات وانحرافات في مسار الدلالات المحتملة ليميّز منها تلك التي تصله مباشرة بخط مستقيم مع مراد المتكلم.

وهذا التصور للفعل الدلالي يجعل التأويل فعلاً تقويمياً يحاول إصلاح الانكسارات والحيود الدلالية ليصل إلى "مآل المعنى ومصيره الذي ينبغي أن تصير إليه".

وهذا التصور للفعل التأويلي يجيب عن السؤالين السابقين في مطلع الكلام وهما:

١. هل هذا المعنى الاصطلاحي للتأويل منبثق عن جذوره في مقام اللغة ومقام النص قرآناً وسنة؟
٢. هل هذا المعنى الاصطلاحي هو كلّ التأويل؟

فالتأويل بمعنى "صرف اللفظ عن ظاهر معناه" ليس منبثقاً عن التأويل في الحاضنة اللغوية المتقدمة، ولا عن التأويل في الحاضنة القرآنية، فإنّ التأويل بما هو "مرجع ومصير ومآل"، هو خروج عن ظاهر من المعنى المباشر إلى معنى المعنى. وهذا بيّن في معاني التأويل في السياق القرآني كما مرّ، فتأويل الرؤيا ليس هو معنى الرؤية الظاهر، فهذا الظاهر هو ما يراه الرائي في منامه، ولو كان هذا المعنى الظاهر هو هو المعنى المراد لما احتاج الرائي إلى مَنْ يؤول له الرؤيا، ولو كانت أفعال العبد الصالح مع موسى ظاهرة المعنى بظاهر الأفعال لما حصل التباس عند موسى ﷺ احتاج معه إلى "تأويل العبد الصالح".

أمّا هل هذا المعنى الاصطلاحي للتأويل أي صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر لدليل يمنع إرادة المعنى الظاهر، هو كلّ التأويل؟

فإجابة الباحث هي أنّ التأويل بما هو تأويل فعلاً وممارسة أوسع من ذلك، وهذا ما سيظهر في النماذج الاختبارية. لكنّ الباحث لا يُنكر هيمنة هذا المفهوم للتأويل على الممارسة الكلامية التفسيرية، ومردّه من وجهة نظر الباحث هيمنة المنظور "المأزقي" على التأويل في ظلّ هذه الممارسة التأويلية. ويعني الباحث بالمنظور المأزقي هو أنّ القارئ يفترض ضرورة اتصاف الرسالة النصية التي يتلقاها بالاتساق والانسجام، فيكون المعنى المراد واضحاً، لذلك متى حصل في هذا الاتساق خلل، بأن يفهم من الكلام معنى لا يستطيع قبوله، أو أن يكون للكلام معانٍ متعدّدة لا يستطيع تمييز المراد منها يقع هذا القارئ في مأزق دلالي فهمي، فإن كان حريصاً على اتصاف النصّ بالانسجام والاتساق لجأ إلى الممكنات التأويلية "لإعادة الانسجام المفقود".^١

ولأنّ الانسجام في النصّ القرآني معطى ثابت ضروري في تلقيه من مؤمنيه فهو يقول عن نفسه: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

^١ يُنظر: سوزان سونتاج، ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٨، ص ص ١٩-٢١. و بول ب. أرمسترونغ، "القراءات المتصارعة: التنوع والمصادقية في التأويل"، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-بنغازي، ط ٢٠٠٩، ص ص ٤٤-٥٤، و ص ص ١١٠-١١٤.

فالاختلاف والتعارض وغياب الانسجام هو "عرض" يعترى النص القرآني بسبب القارئ، وعليه أن يعيد الانسجام اتساقاً مع حقيقة إيمانه بهذا النص، وهذا "العرض" لا بد أن يكون في أضيق الحدود ما استطاع المتلقي ذلك، وبالتالي فإن فعله التأويلي ينبغي أن يكون على "قدر الحاجة والضرورة". وعليه فإن التأويل في ضبط الباحث واختياره هو: تبصر عقلي لغوي يروم الكشف عن "الحمولة الدلالية المحتملة" في النص ليختار دلالة منها تطابق المعنى المراد من النص نفسه، ليستقيم للنص اتساقه وانسجامه.

ويعني الباحث بقوله: فعل عقلي لغوي جانبيين من الفعل في كل منهما: تبصر في، وتبصر ب، فإن التأويل في مآلاته يصبح تبصراً في العقل نفسه، وصولاً للعقل التأويلي، وكذلك يصير تبصراً في اللغة، وصولاً للغة التأويلية، وسيأتي في فصل "الاعتبار" من هذه التبصرات والمقترحات التي تروم الوعي بالفعل التأويلي وآفاقه.

أما قول الباحث: ليختار دلالة منها تطابق المعنى المراد من النص نفسه، فهي جزء من الفعل التأويلي قد يكون "جانزراً"، وقد يصبح "واجباً".

فمتى كان الفعل التأويلي محله "النص الأدبي" الموضوع لمقاصد جمالية "شعرية" تأسيساً وترسيماً، فإن البحث عن "المعنى" في مجموعة الاحتمالات الدلالية يصبح فعلاً جانزراً يُمكن تجاوزه من المؤول، ويُمكن الاكتفاء بالغنى الاحتمالي أو الاختيار الذوقي الشخصي للمعنى المحتمل؛ فالنص الأدبي في نهاية الأمر ليس نصاً "توجيهياً" سلطوياً يمتلك بذاته قوة إلزامية توجب على القارئ أن يكون حريصاً على صيانة مراد النص وكتابه، فإن خان المؤول مراد النص وكتابه فأكثر ما يفعل هو خيانة أدبية توصف بالتعسف والتكلف في تحميل النصوص ما لا تحتل أو تتجاوز المعنى المراد من الكاتب.

وفي هذا السياق نقرأ الأطوار المابعد حدثية في قراءة النص التي "قتلت المؤلف" وأعلنت موته. لكننا أمام نص يُقدم نفسه نصاً إلهياً، أي هو كلام الله، فينبغي لمن يؤمن بهذا التقدم أن يجعلها "ميثاق الشرف التأويلي"، فيكون حريصاً حرصاً واجباً على بذل الوسع لإدراك المعنى المراد ضمن المجموعة الاحتمالية الدلالية.

لذلك فإن "الفعل التأويلي" متى كان محله النص المقدس كالقرآن مثلاً، فليس من المقبول أن يستسلم "القارئ" لإغراءات الفعل التأويلي و"اللعبة التأويلية" فيتحوّل من كاشف للمعنى المراد إلى صانع له، ولا ينبغي أن يتعدّر بالممكنات اللغوية وحدها لينشئ فعله التأويلي في النص المقدس متحرراً من ضبط إيفاع فعله التأويلي بقصدية صاحب الكلام وغاياته الإبلاغية والإلزامية في نصّه، ولا يدّعي أن

"غياب المتكلم" يجعل الفعل التأويلي فعلاً مفتوحاً لا ضوابط له ولا عيارات تحكم ما هو ممكن محتمل، وما هو غير ممكن محتمل، فالتص في أول الأمر وآخره منجز لغوي ينضبط باللغة والنظر والتدبر الإنساني، لكنه موضوع ابتداء لمقاصد المتكلم.

لكن ذلك لا ينفى في الوقت نفسه تلك المسافة بين الكفاية المطلقة التامة الإفهامية للمتكلم متى كان النص مقدساً، و الكفاية المقيدة الناقصة الفهمية للمتلقى البشري. فالأصل الذي يحكم هذه المسافة هو أن الفهم في محصلته النهائية محكوم بالطرف الأضعف من طرفي الفعل التواصلي.

وهذا الفهم الذي يتحكم به الطرف الأضعف، وهو المتلقي في النص المقدس هو نهاية ما يكلف به هذا المتلقي فهماً، فانه لا يكلف النفس الإنسانية إلا وسعها، أي إن ما كلفنا به هو "ضمن الطاقة البشرية"، فمتى كلفنا بفهم القرآن، علمنا أن فهم القرآن هو ممّا نستطيع، أمّا ما لا نستطيع فهو خارج عن التكليف وبالضرورة هو خارج عن المعنى المراد من المتكلم وكلامه، ولا يضرّ القارئ أن يكون ذا فهم محدود بحدود بشريته طالما ليس فوق القدرة البشرية تكليف أو معنى يُراد.

وعليه قد يكون الخوض في الفرق بين التأويل والتفسير من نافلة الكلام. لكن لا بأس من إلماحة يجتهد الباحث فيها ليفرق بينهما فيقول:

يشترك التفسير والتأويل بمقصدتهما وهو "الكشف عن مصير الدلالة إلى المعنى المراد"، فإن كان هذا الكشف بفعل اللفظ نفسه فهو تفسير وإن كان بفعل غير اللفظ كان تأويلاً.

لذلك نجد التأويل في اصطلاح المفسرين، يأخذ معنى التفسير مرّة فيكون مرادفاً له، فيكون " بيان المعنى في اللفظ". وبهذا المعنى يُستعمل في النسق الطبري كما سيأتي. ثم أخذ معنى صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر بقرينة ولقرينة كما عند المتأولين من أهل الكلام مثل الزمخشري والطبرسي والرازي.

وفرق بعض العلماء بينهما بأن اللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني سمي تأويلاً. وإذا لحقه البيان بدليل قطعي سمي تفسيراً. وهذا ملحظ يدرك غاية الفعلين واتحادهما، وطريقة الفعلين وافتراقهما.^١ ولموقف العلماء الحذر من التأويل قسّم بعضهم التأويل إلى قسمين: التأويل المنقاد، والتأويل المستكره؛ فالمنقاد هو الذي لا يجافي عرف اللغة ولا يبتعد عن دلالتها، وأمّا المستكره فهو ما يكون تكلفاً لا تطبيقه أعراف اللغة وتوسّعات أهلها في مخاطباتهم، ودوافعه غالباً مذهبية احتجاجية.^٢

^١ يُنظر: البرهان في علوم القرآن، الجزء ٢ ص ١٦٠.

^٢ يُنظر: الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفسير، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥ هـ-١٩٨٤م، ص ٤٨-٥١.

وهذا التأويل المستكره هو ما تُتهم به بعض تأويلات المعتزلة والشيعة والمتصوفة والفلاسفة، بل إنّ رافضي التأويل يجعلون هذا التأويل المستكره هو منشأ التأويل، فأخذوا يبحثون عن "المتهم الأول" الذي أحدث في الأمة ما لم يكن فيها.^١

وفي المقابل هناك من يرى أنّ النزعة العقلية التأويلية، قد بدأت قبل المعتزلة بوقت طويل، فهي ملاحظة في تفسير مجاهد، ثم في تفسير أستاذه "ابن عباس"، الذي يقول عن نفسه "أنا ممن يعرف تأويله"، ثم الطبري بعده.^٢

ولكن الباحث بقوله بوجود النسب الشرعيّ بين التأويل في مفهومه الاصطلاحيّ الأخير، ومفهومه اللغويّ التأسيسيّ، والقرآنيّ الترسيبيّ، لا يُنكر أنّ "التأويل" مفهوم ارتحاليّ تطوريّ، مرّ بمراحل مختلفة، وتشكل في ظروف وسياقاتٍ متعددة وناشئة، تجعل من البحث في سيرة التأويل بحثاً في سيرة الفكر العربيّ سيرورة وصيرورة؛ فالتأويل مفهوم يرتبط ارتباطاً جديلاً بالخلافات المذهبيّة، وتجدد المسائل العقديّة والسياسيّة والكلاميّة والأصوليّة.

ولعلّ البيت المنسوب لعمار بن ياسر الذي قيل إنّ كان يرتجزه في صفين^٣:

نحن قتلناكم على تأويله كما قتلناكم على تنزيله.

يعبر عمّا في قضية "التأويل" من "حمولة خلافيّة" لا تقضي إلى الاختلاف فقط بل الاقتتال. فإنّ "التأويل" صنو "التنزيل"، وإن كان التنزيل سؤالاً منجز الإجابة في السياق الإسلاميّ، فإنّ "التأويل" سؤالٌ لا ينفك عن "السؤالية" مهما بلغ الإجابات، فكلما ظنّ الظان أنّ جهيزة قطعت قول كلّ خطيب، علّم أنّها استأنفته وجدّته.

وسنشير في مطامح قادمة إلى علاقة "التأويل" بالجدل الديني والسياسي والمذهبي في سياق الحديث عن "جدل الصفات".

المطمح الثاني: الهرمينوطيقا (Hermeneutics)

تلقي السياق الثقافي العربي كلمة (Hermeneutics) بالترجمة مرّة بـ"فن التأويل"، أو "نظريّة التأويل"، أو "التأويلية"، وتلقاها أيضاً بـ"هرمينوطيقا" دون ترجمة. والعلاقة بين "التأويل" في معناها

^١ يُنظر: موقف الإمام ابن تيمية من قضية التأويل، ص ص ٤٧-٥٠.

^٢ جولد زيهير، (١٩٥٥)، مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي مصر، ومكتبة المثني: بغداد، ص ١٢٧.

^٣ يُنظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبويّة، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، نشر وطباعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م، الجزء ٢ ص ص ٣٧١-٣٧٢. وقد رواها منسوبة للرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال: "نحن قتلناكم على تأويله" إلى آخر الأبيات، لعمار بن ياسر في غير هذا اليوم [أي يوم صفين]، والدليل على ذلك أنّ ابن روضة إنّما أراد المشركين، والمشركون لم يقرّوا بالتنزيل، وإنّما يقتل على التأويل من أقرّ بالتنزيل.

العربيّ والـ (Hermeneutic) في معناها الأجنبيّ متقاطعة متداخلة لا ريب، لكنها ليست متطابقة بالضرورة، فالتأويل في سياقه العربيّ سيرة وسيرورة تختلف عما لـ (Hermeneutics) لذلك يميل الباحث إلى استخدام التعريب اللفظي "هرمينوطيقا" عوضاً عن "التأويلية" أو "فن التأويل" حفاظاً على المسافة الثقافية بين المصطلحين، واختلافهم في مفاصل كبرى من سيرتهما التطوريّة الدلالية. وتحقيقاً للضبط في هذا المطمح، فإنّ الباحث سيعرض بإيجاز إلى أمور هي:

١. تعريف الهرمينوطيقا:

يُمكن أن تعرّف الهرمينوطيقا باختصار بأنها: "المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم ولاسيما فيما يتعلّق بفهم النصوص".^١

وبهذا تكون الهرمينوطيقا مفهوماً مركّباً فهي من جهة تبحث في واقعة فهم النصوص، ومن جهة أخرى فهي تبحث عن ماهية الفهم ذاته.^٢ لذلك فإنّ الهرمينوطيقا في تجليها الأبرز هي عملية "فهم الفهم" كما سماها عادل مصطفى.^٣

ولاشك أنّ القبض على معنى محدّد للهرمينوطيقا أمر عسير، لأنها تمثل في تجليات نشأتها وتطورها أحد أهم ملامح التطور والتحوّل في الفكر الغربيّ، لذلك يفضّل كثير من الباحثين الاقتصار على المعنى الإجماليّ لها، ثم يقدّمون خطاطة التطور والتغيّر في سيرة هذا المفهوم. وما يزيد الأمر صعوبة هو ارتباط الهرمينوطيقا كما ارتبطت التأويلية العربيّة بجدل الفكر والعقل والوجود واللغة والدين، فأصبح الجدل حولها وفيها تعبيراً عن جدل الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع النصّ، والإنسان مع العالم.

وكما لاحظنا من مستويات التركيب في الهرمينوطيقا بين فهم النصوص، وفهم الفهم نفسه، فإنّ هذا التركيب لم يكن بالضرورة تركيباً منهجياً واعياً يُدرك أفق كلّ منهما وحدوده، بل كانا جدليين تفاعليين تصالحيين أحياناً، وتصادميين أحياناً أخرى.^٤

لكن لو أردنا الفصل بين المستويين إجرائياً فيمكن القول إنّ الهرمينوطيقا بوجهها التأويليّ النصّي هي فعل يروم الكشف عن النصوص ودلالاتها المعلنة والمضمرة، المتحققة والممكنة، بتبيان البنية الداخليّة لها، ووظائف الأجزاء في علاقاتها مع الكلّ لتشكيل أفق رمزيّ دلاليّ.

^١ Paul Ricoeur (١٩٩٨), *Hemeneutics and the Human Scienes*, translated by John B.Thompson, Cambridge University Press, P ٤٢.

^٢ يُنظر: ناصيف، مصطفى، (٢٠٠٠)، نظرية التأويل، ط١، النادي الأدبي الثقافي: جدة، ص: ٢١.

^٣ يُنظر: مصطفى، عادل، (٢٠٠٧)، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع: القاهرة، ص ٧٥.

^٤ جاسبر، دايفيد، (٢٠٠٧)، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-الجزائر، ص ص ١٧-١٨.

ثمّ تبحث في وظائف هذه الرموز من حيث غناها الدلاليّ من جهة، أو من حيث تضليلها الدلاليّ من جهة أخرى، فالفعل النَّصي في القراءة الهرمينوطيقية ليست عملية بريئة دوماً، بل قد تتشكّل لأجل "طمس الحقائق وتزويرها"، وهذا الاتجاه "الارتيابي في الظاهرة النَّصيّة بل الرمزيّة تجلّى بوضوح في فلسفة فلاسفة الشك والارتياب الثلاثة الكبار: نيتشة، وماركس، وفرويد.^١

ولأجل الخروج من مأزق الحدّ الهرمينوطيقيّ فإنّ النّظر في استمدادات هذا المفهوم التاريخيّة، وتبصّر تطوراته في سيرورة الفكر الغربي، تمكّن من الوعي بأفاهه من جهة، ومحدّداته من جهة أخرى. وهذا الوعي يتطلّب وعياً إضافياً متى كان البحث في سياق ثقافي مختلف عن سياق النشأة الهرمينوطيقية وسيرورتها، فإنّ للهرمينوطيقا إغراءات إذا ما أضيفت لإغراءات التأويليّة العربيّة يُمكنها أن تجعل الناظر فيها مأسوراً لها لا متحكماً بها.

٢. الهرمينوطيقا: النشأة والسيرورة.

ترتد كلمة الهرمينوطيقا (Hermeneutics) إلى جذر لغوي يوناني قديم هو (Hermeneia) ويعني "التفسير"، ويعيدها بعض الباحثين والفلاسفة إلى جذر أكثر عمقاً زمانياً فيحيلها إلى الإله "هرمس" (Hermes) رسول آلهة الأولمب الذي كان يفهم لغة الآلهة ويستطيع ترجمتها إلى البشر لذلك كان رسولها إليهم.^٢

وبغض النّظر عن صحة هذا التأييل اللغويّ فإنّ فعل الهرمينوطيقا يتقاطع مع فعل هرمس، فهو يفهم من جهة، ويترجم من جهة أخرى، وهذان فعلاّن هرمينوطيقان بامتياز. لذلك ارتبط ولاسيما مع كلّ من أفلاطون وأرسطو بمحاولة الأوّل في محاورة "أيون" ترسيخ ضوابط السؤال الهرمينوطيقي المتعلّقة بالراوي، وبيان الأدوار المنوطة بعهدة كلّ من المؤلّف والقارئ وسلطة النصّ والسياق الاجتماعي الذي أفرزه، كذلك تناولت بالمعالجة قضايا المعنى والحقيقة والطبيعة والقيمة والإنسان وما يضطلع به من مسؤوليّة في الحياة.^٣

^١ يُنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ٨٠.

^٢ عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ٢٤. وهذا الأصل الأسطوريّ لكلمة "هرمينوطيقا" ينبي عن بعد أسطوريّ مضمّر في التأويليّة الهرمينوطيقية وممارساتها.

^٣ عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ٢٧.

وفي رحلة الهرمينوطيقا، تشير المؤشرات إلى أنّ أول ظهور لها كفن أو علم كان سنة ١٦٥٤ في عنوان كتاب لدانهاور (Dannhaur)^١، وهو (Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacracum literarum)، أي الهرمينوطيقا المقدسة أو منهج تفسير النصوص المقدسة.^٢

أمّا ما قبل ظهور هذا الاصطلاح فيمكن إطلاق صفة "الهرمينوطيقا المجهولة" على كل الممارسات التي تشتمل على محتوى هرمينوطيقي من دون أن تستظل تحت لافتة الهرمينوطيقا رسمياً.^٣

وهذه المرحلة "الما قبل هرمينوطيقية" بوصفها ممارسات غير مرسمة لحقل الهرمينوطيقا قد التبتت بالحقل الديني واللاهوتي ولاسيما ما يظهر من اشتقاقها اللغوي، وكذلك كان المأل العلمي لها ملتبساً بالدراسات اللاهوتية ولاسيما مشكلات فهم النصوص الدينية بصفتها كتباً "منزلة"، وعلى هذا فقد كانت النزعات الإنسانية ما قبل مرحلة الإصلاح الديني موزعة الاهتمام بشرح مكامن الغموض في النصوص الدينية التي كانت تكتنفها تناقضات لم تستطع اليهودية ولا المسيحية حلها.^٤

لذلك من رحم "معضلة الفهم للكتاب المقدس" وسيرورة الفكر الديني المسيحي الإصلاحية وما قبل الإصلاحية، خرجت "الهرمينوطيقا" وهي محمّلة بحمولة لاهوتية لتقدّم "فن تأويل الكتاب المقدس وترجمته"، فكانت "الهرمينوطيقا ذلك" العلم الديني بالأصالة الذي يكون لب فلسفة الدين، ويقوم عادة بمهمتين متميزتين تماماً:

١. البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي.

٢. فهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية.^٥

وانطلقت هذه القراءة اللاهوتية من "توازٍ أو موازنة بين معنيين: المعنى الحرفي وهو العهد القديم، والمعنى الروحي وهو العهد الجديد. حتى تجاوز القديس توما الأكويني (Thomas Aquinas) هذه الثنائية إلى ثلاثية فرباعية، وهي: أنّ النص يحتوي على المعنى الحرفي أو المعنى التاريخي، والمعنى

^١ جامير، هانس جورج، (٢٠٠٦)، فلسفة التأويل، ط٢، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء ص ٦٣.

^٢ عثاني، محمد، (٢٠٠٣)، المصطلحات الأدبية الحديثة، ط٣، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان: اعطي مصر ص ١١٦.

^٣ واعطي، أحمد، (٢٠٠٣)، ماهية الهرمينوطيقا، بحث منشور في مجلة المحجة، بيروت-لبنان، عدد ٦ ص ٤٢.

^٤ The Encyclopedia of Religion، vol. ٦، p. ٢٨٠.

^٥ حنفي، حسن، (٢٠٠٦)، تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، ط١، مكتبة الناظفة، ص ٣٨٤.

الأخلاقي، والمعنى الصوفي أو المعنى الروحي، أو على أربعة وهي: المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغبيبي".^١

و بعد الحاضنة اللاهوتية لمفهوم "الهرمينوطيقا" يُمكن رصد المحطات الآتية في رحلة هذا المفهوم وتحولاته:

أولاً: طور الهرمينوطيقا التقليديّة.

وهي المرحلة التي انتقلت فيها "الهرمينوطيقا" من "فهم النص المقدّس" إلى "فن فهم القول بما هو قول" على يد الألماني فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) الذي حرّر "الهرمينوطيقا" من كل عناصره العقائدية والعرضية التي لا تحصل عنده إلا على نمط ملحق في تطبيقاتها الإنجيلية على وجه الخصوص. وكان السؤال الذي انطلق منه شلايرماخر هو: "كيف يمكن فهم أي عبارة أو قول؟".

يرى شلايرماخر أن عملية الفهم تتم عبر محددتين هما:

- المحدّد اللغوي، أو النحوي، أو القواعدي، بتناول النص انطلاقاً من لغته الخاصة، وتحديد دلالة الكلمات انطلاقاً من الجمل التي تركيبها ودلالة هذه الجمل على ضوء النص بكليته.

- المحدد النفسي، بالنظر في حياة المؤلف الفكرية والعامة والدوافع والحوافز التي دفعته للتعبير والكتابة والبحث عما يمثله النص في حياة المؤلف، وفي السياق التاريخي الذي ينتمي إليه، وهو يرمي بذلك إلى إعادة معايشة العمليات الذهنية للمؤلف.^٢

فعملية الفهم عن شلايرماخر هي عملية عكسيّة لعملية التأليف، أمّا المبدأ الذي تقوم عليه هذه العمليّة العكسيّة بغية إعادة الإنشاء والبناء بشقيها اللغويّ والنفسي فهو مبدأ "الدائرة التّأويليّة" (Hermenutical circle)، وهو مبدأ يقوم على تلك العلاقة الجدليّة بين الكلّ والجزء، أو الكلمة والجمله، فالكلمة لا تُفهم إلا في ضوء علاقاتها وموقعها في الجمله، والجمله لا تُفهم إلا بدلالة الكلمات التي تكوّنها، ومما لا شك فيه أنّ النّظرة الأولى السريعة إلى مبدأ الدائرة التّأويليّة تفضي إلى الحكم عليها بالوقوع في

^١ مفتاح، محمد، (١٩٩٩)، مجهول البيان، دار توبقال: المغرب ص ص ٩٠-٩١.

^٢ عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ٩٩.

"المغالطة المنطقية"؛ فهي تقول: لا يُفهم الكلّ إلا بالجزء، ولا يُفهم الجزء إلا بالكلّ، إذن كيف نميّز الكلّ ولما يميّز الجزء؟ وكيف نميّز الجزء الذي لا يميّز إلا بالكلّ؟

هذه العلاقة الملتبسة منطقيًا في مفهوم الدائرة التأويلية هي ملتبسة بمفهوم الفهم نفسه، وتتجلى في كثير من ثنائيات الوجود الإنسانيّ وفكره، فمثلاً يفترض المنطق الخطي المستقيم أنّ "الفهم" ينبغي أن يتحرّر من "المقابليات"، فينطلق في المعرفة من "نقطة الصفر". لكن الانطلاق من هذه النقطة متعذر إلا بوجود حدّ من "المقابليات" تجعل المعرفة ممكنة ابتداءً. وهي مفارقة سيتجلى أثرها فلسفيًا و"مسيحيًا" عند هيدغر ومن بعده غادامير كما سنرى.

لذلك فإنّ النّظر إلى الفهم بخط مستقيم ينتهي إلى "مفارقة منطقية"، فكان لا بدّ من أمور لتجاوز هذه المعضلة، منها:

- وصف عملية الفهم بأنّها حدسيّة لا منطقيّة مباشرة، أي إنّ الفهم يحصل بعد فعل دائريّ يتردّد بين "الكلّ" و"الجزء" في حالة تناوبية بين الكلّ والجزء حتى يأتي العنصر "الحدسي" فيكشف الكلّ في أجزائه، والجزء في كليته، فيحصل "الفهم".

- افتراض معرفة سابقة "فطريّة"، أي "المقابليات الفطريّة".^١

وهذان الافتراضان يتجليان بقوة في الرؤية "الهرمينوطيقية" عن غادامير (Gadamer) كما سيأتي.

ثانياً: طور هرمينوطيقا الخبرة الحياتية أو هرمينوطيقا العلوم الإنسانية.

رغم أنّ شلايرماخر نقل "الهرمينوطيقا" من "فن فهم الكتاب المقدّس" إلى "فن الفهم" إلا أنّه ظلّ تفسير النصوص الدينية شاغله الأهمّ. ولذلك فإنّ "غادامير" مع اعترافه بفضل شلايرماخر في تأسيس الهرمينوطيقا نظرية عامة في الفهم، إلا أنّه يرى أنّ شلايرماخر قد جعل اهتمام اللاهوتي نصب عينيه بوضوح، قاصداً أن يجعل من هرمينوطيقته نظرية في الفهم ذات فاعلية في العمل الخاص المتعلق بتفسير الكتاب المقدّس.^٢

^١ يُنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ص ١٠١-١٠٣.

^٢ توفيق، سعيد، (١٩٩٩)، مقالات في الظاهرية وفلسفة التأويل، دار النصر للتوزيع والنشر: مصر، ص: ٥٥.

لذلك فإنّ من أخرج الهرمينوطيقا من الارتباط النصّي بما هو نصّ، وبالمقدّس النصّي تأسيساً ومقصداً هو فلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) الذي رأى في الهرمينوطيقا أساس كل العلوم الإنسانية والاجتماعية، جاعلاً نقطة الانطلاق والتأسيس في هذا الأمر هي الخبرة العيانية التي ينبغي أن يتم فهمها في مقولات فكرية تاريخية، لأنّ الخبرة نفسها تاريخية في عمقها. وهذه التاريخية هي التي حددت الأساس النظري للهرمينوطيقا الحديثة.

فالهرمينوطيقا عند دلتاي هي ما نطلقه على ذلك الفن من فهم التجليات الحيوية الثابتة بشكل دائم، فإنّ الفهم يدور حول تأويل الشهادات الإنسانية التي حافظت الكتابة عليها.^١

وانطلاقاً من هذا الفهم للهرمينوطيقا يميز دلتاي بين نوعين من التجربة:

١. التجربة المعيشة التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية.

٢. التجربة العلمية التي تخص علوم الطبيعة.

وهذه التجربة العلمية بما تقرضها عليها الطبيعة العلميّة ونموذجها الإستمولوجيّ "تجربة تكراريّة"، فهي تعتمد تكرار المعطيات والنتائج للوصول إلى تنظير عام متفق عليه. أو ما يمكن تسميته "النموذج العلمي".

بينما التجربة المعيشة إنسانياً فهي في طابعها التاريخي والجدلي هي "تجربة لا تكراريّة". فكلّ "تجربة إنسانيّة" تنفي كلّ ما سبقها بشكلٍ يجعل معاينة التجارب السابقة ومعايشتها بالمقاصد والدوافع نفسيهما متعذرة غير ممكنة، فالتجربة الإنسانيّة تتميز عن أيّ تجربة أخرى بخصوصيتها وفرديته.^٢

وبذلك يجعل دلتاي التجربة الإنسانيّة تجربة منغمسة في التاريخ والتاريخيّة، لذلك فإنّ فهمها وفهم العلوم الإنسانيّة كلّها لا يكون إلا وفق فعل هرمينوطيقيّ يحاول وصل التجارب الإنسانيّة المختلفة بما هو عنصر إنسانيّ مشترك من جهة، وبما هو أفق التجربتين المتميزتين بين تجربة المؤلف وتجربة القارئ.

^١ ريكور، بول، (٢٠٠٥)، صراع التأويلات: دراسات هرمينوطيقية، ط١، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت، ص ٩٧.

^٢ الزين، محمد شوقي، (٢٠٠٢)، تأويلات وتفكيكات.. فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط١، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء-بيروت، ص ٣٤-٣٥.

وفي تمييزه بين التجريبيين، يميّز دلّاي بين "الفهم" (Understanding)، و"التفسير" (Explanation)، ففهم الحياة والتجربة الحياتية في امتلائها هو مقصد العلوم الإنسانية، بينما تفسير الظواهر الطبيعية هو مقصد العلوم التجريبية الطبيعية، وهو بذلك يعيد رسم الدائرة التأويلية عند شلايرماخر، ليصبح "الكلي" الممثل للنموذج الكامن هو مقصد العلم، فالعلم ينتقل من "الفردى" إلى "النمط الكلي"، بينما في الخبرة الإنسانية الفنية والثقافية فإنّ "الفرد" و"الفردية" هي المقدّرة حقاً، وهي مقصد العلوم الإنسانية في نظرها إلى الكلي.^١

وهذا عند دلّاي يتجاوز عقبة "الموضوعية الاختزالية" (Reductionist Objectivity) إلى آفاق امتلاء الخبرة الحياتية.^٢

وهذا التمييز بين التجريبيين المعيشة والتجربة العلمية عند دلّاي ينطلق من خشيته من إخضاع السلوك الإنساني لشروح آلية تحجب التمييز بين "الأشخاص" و"الأشياء"، وبين الواقع الإنساني الذي ينبغي أن يُدرس في ضوء "علوم الروح"، وبقية الوقائع المادية التي تدرسها العلوم الطبيعية. وهذه الخشية مرتبطة بما بدأت تُظهره التجارب العلمية ونماذجها من إنجازات صاحبها شيء من الغرور العلمي التجريبي الطبيعي، أعاد السؤال القديم بين "الرؤية المثالية" و"الرؤية المادية" إلى مسرح الوجود الإنساني بقوة مضاعفة، فرضت على أنصار الاتجاه المثالي استجابات معرفية وفلسفية توازي تحديات المعطيات التجريبية الطبيعية.^٣

لكن ذلك لا يعني أنّ دلّاي كان "مثالي النزعة" بمعناها الفلسفي، بل كان أميل إلى الخروج من هذه الثنائية إلى أفق الحياة نفسها، ممّا جعل الهرمينوطيقية عند دلّاي تكتسب مساحة "رومانطيقية"، حتى صارت هرمينوطيقية دلّاي تعرف بالهرمينوطيقا الرومانطيقية.^٤

ورغم هذه الخشية التي كانت تظلل الفعل الهرمينوطيقيّ عند دلّاي إلا أنه لم يتجاوز "نهائية الهرمينوطيقا"، بمعنى قدرتها على إدراك "المعنى الحقيقي الكامن" في النصوص المعبرة عن التجربة الإنسانية، فالمعنى "الجوهري" كامن في النص وأفقها، تتجاذبه قسدية المؤلف وأفقها من جهة،

^١ Richard Mason, Understanding Understanding, state University of New York press, ٢٠٠٣, pp ٢٣-٢٨.

^٢ يُنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ص ١٢٧-١٢٨.

^٣ يُنظر: رورتي، ريتشارد، (٢٠٠٩)، الفلسفة ومراة الطبيعة، ط١، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٣٠٣.

^٤ يُنظر: غدامير، فلسفة التأويل، ص ٨٨. و عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ١١٧.

وقصدية القارئ وأفق من جهة أخرى، وبتوسيع "الدائرة التأويلية" لتشمل تفاعل هذه الآفاق والمقاصد من جهة، والمعنى الحقيقي الكامن في التصوص من جهة أخرى، يُمكن إدراك هذا المعنى "الجوهري" وكشفه، وهو في النهاية معنى نهائي للتص في ظل هذه الدائرة التأويلية، لكنه ليس نهائياً في ظل دائرة تأويلية يدخلها قارئ جديد بأفق جديد.^١

أي إن هرمينوطيقا دلّتي كانت تتمتع بنزعة "تاريخية" لم تنزع الفهم من تاريخيته تماماً رغم وقوعه تحت تأثير النزعة العلمية التي لا تنكر الحقيقة الجوهرية بل تراها غاية الفعل المعرفي الإنساني، لكنه كان معلّقاً بين النزعتين لما لهما عنده على حدّ سواء من قيمة مقصدية للخبرة الحياتية من جهة، ولما فرضه أفق اللحظة التاريخية التي عاشها دلّتي من جهة أخرى. وسنرى مع هايدغر، ثم بجلاء أكبر عند غادامير كيف يستثمران "النزعة التاريخية" عند دلّتي لتجاوز النزعة العلمية عند هوسرل.

ثالثاً: الهرمينوطيقا الفينومينولوجية "الظاهراتية".

ما انتهى إليه دلّتي من تمييزه بين التجربة الإنسانية المعيشة والتجربة العلمية، والدور الهرمينوطيقي في فهم التجربة الإنسانية، وما آلت إليه الفلسفة في جدالها في "الفهم" و"الوعي" و"الحقيقة الجوهرية" و"الوجود" أسهم في سياق من الجدل التناسلي للأفكار والفلسفات بظهور الـ (Phenomenology) الفينومينولوجيا "الظاهراتية" أو "الظواهرية" التي تقترن عادة اقتراناً تطابقياً مع الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (Edmund Husserl) الذي أعطى الصفة المنهجية لمصطلح الفينومينولوجيا، فأضحت ممارسة فكرية لها حدودها وإطارها المفاهيمي المنهجي.^٢

وكلمة السرّ الأولى في الفينومينولوجيا هي الفينومينولوجيا نفسها أي مفهوم "الظاهرة" و"الظهور"، فإزاء مرحلة إعادة بناء العلوم الطبيعية التي شهدتها العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، ثم تسارعت بشكل لافت غير مسبوق في العقود الأولى من القرن العشرين، وأدّت إلى طرح "نموذج

^١. Palmer, Richard E (١٩٦٩)، Hermeneutics; Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Northwestern University Press, pp ٨٦-٩٤.

* كما في كل مصطلح فلسفي ونقدي ولساني وعلمي ناشئ في السياق الغربي تتعدد أشكال التلقي لهذه المفاهيم عربياً بين تعريب لفظي وترجمات مختلفة، والباحث يرى أنّ التعريب اللفظي أحسن هذه التلقيات لما فيه أولاً من اعتراف بمدى غريبنا في نشأة هذه المفاهيم وتطورها الدلالي، ولما تدلّ بعجمة المصطلح على تلك المسافة النفسية والثقافية بين محض النشأة ومحض التلقي الوافد.
^٢ غراندان، جان، (٢٠٠٧)، المنعرج الهرمينوطيقي الفينومينولوجيا، ط١، ترجمة عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون: الجزائر-بيروت، ص ص ٤٣-٤٥. وبارة، عبد الغني، (٢٠٠٨)، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر-بيروت، ص ١٩٦.

الاكتمال العلمي النظري" سؤالاً برسم إعادة البناء لا معطى نهائياً كما كان يُتوقع في قرون "النهضة الأولى"، وما رافق ذلك من آثار في الفلسفة الغربية التي وجدت نفسها مضطرة لملاحقة "العلم" وتطلعاته، بعد أن كانت تمارس "القيادة العقلية الفكرية"، وما نتج عن هذا الجدل والتحوّل بل التحوّلات من اضطراب وقلق معرفي فلسفي، جاءت "الفينومينولوجيا الهوسرلية" محاولة فلسفية جادة للاستجابة لتحديات اللحظة التاريخية فلسفياً ومنهجياً، لتقدّم "الظاهرة" مفهوماً تتحقّق فيه ثنائيات "الموضوع" و"الذات"، و"الوعي" و"الحقيقة"، لتكون "الحقيقة الموضوعية" حقيقة في حال تعلق الوعي بها ولها، أو توجيهه نحوها، فالأشياء والموضوعات هي "وجود في الوعي"، ومتى كان لهذا الوجود تمثّل في الوعي ظاهراً صار بإمكان الذات الواعية أن تفهمه وتدرسه وقيل ذلك أن تلحظه، فالظاهرة (Phenomenon) تعبر عن ذلك المحتوى الكامن في الوعي الذي يعاين "الموضوعات" فتصير بظهورها ومعاينة الوعي لها واقعاً وجودياً.^١

ولعلّ السؤال المهم هو: ما الوشائج التي تربط الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا؟ وبأي شيء صارت الفينومينوجيا هرمنوطيقية؟

جواب هذا السؤال يكمن في مفهوم "الظاهرة" نفسه، فهي بكونها كما مرّ "تعبّر عن محتوى الوعي والإدراك" فهي إذن "تعبير رمزي، أي إنّ "الظاهرة" لا يُمكن لها أن تتجلى في الوعي إلا عبر الوسائط الرمزية المتوسطة بين "الذات" و"الموضوع"، ومتى كان الوسيط "رمزياً" كان "الفهم والوعي" تأويلياً بالضرورة.^٢

وبعبارات أخرى فإنّ الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا تقاطعا في "الفعل التأويلي" نتيجة انطلاقهما من محاولة تجاوز المعضلات ذاتها بين "الذات" و"الموضوع"، و"الوعي" و"الحقيقة"، و"الخبرة المعيشة" و"الخبرة العلمية"، فبتفريق الفينومينولوجيا بين "الخبرة المحايثة التأملية"، والخبرة المتعالية الموضوعية، وإحالة الثانية التي ترتبط بالظاهرة الطبيعية إلى الخبرة الأولى التأملية المرتبطة بالظاهرة الإنسانية، جعلت "الفهم" فعلاً تأملياً في نهاية الأمر على مستوى الخبرتين. وبذلك صارت الفينومينولوجيا افتراضاً هرمنوطيقاً لا يُمكن تجاوزه، وفي الوقت نفسه غدت الهرمينوطيقا افتراضاً فينومينولوجياً ضرورياً لبناء الوعي الفينومينولوجي، ممّا يذكر بالدوران المنطقي الذي أسسه

^١ يُنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ص ١٦٠-١٦٣.
^٢ يُنظر: بول ريكور، صراع التأويلات، ص ص ٢٦٨-٢٦٩.

شلايرماخر بين الكلّ والجزء، وترسييس "الدائرة التأويلية" مفتاحاً حدسياً تأملياً لانكشاف الوعي عن ذاته.^١

وبما أنّ الفكر والعقل ليسا حدس الذات للذات بوساطة الذات، بل بوساطة "الوعي التأمليّ الفينومينولوجي"، فإنّ الفينومينولوجيا لا تستطيع إلا أن تكون هرمينوطيقية.^٢

ورغم هذا التفاعل والتقاطع بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا عند هوسرل إلا أنه لم يتجاوز أو ينتكر لأمرين مهمين، وهما: "الذاتية"، و"العلمية"، فهوسرل من الفلاسفة الذين أقاموا مشروعهم الفلسفيّ على "مركزيّة الذات"، ثم كان بما استحدث في فلسفته ما من آليات إجرائية لإقرار "الموضوعية"، وأسس منهجاً فلسفياً لا يرضى بغير الفصل الإجرائي بين الذات والموضوع، بحثاً عن "الحقيقة في ذاتها" عبر الفعل التأويليّ لظواهر الوعي العالقة المتعاقبة بين الخبرة المحايثة والخبرة المتعالية محافظاً على "نزعة علمية" تسعى "لتهذيب" العلمية من غرور العلمية التجريبية البحثية دون "تفكيك مشروعيتها" الفلسفية، والإقرار بصواب توجهها العام نحو "الحقيقة كما هي"، لكن بجعل الفعل التأمليّ وسيط الحقيقة كما هي في "الموضوع" من جهة، وكما تتجلى "فينومينولوجياً" من جهة أخرى، تحتاج للفعل التأويليّ أو الهرمينوطيقي.^٣

وهذان الموقفان عند هوسرل سيشكلان منطلق التفاعل والتجاوز في الهرمينوطيقا على يد هيدغر، ثمّ غادامير.

وقبل تجاوز المرحلة الفينومينولوجية من الهرمينوطيقا لا بدّ من الانتباه إلى أنّ موقف هوسرل من "التطرف العلمي" أو "العلموية" إنّما هو موقف رافض ناقد لتحول العلم (Logy) إلى "نزعة أو مذهب" Ism فصارت البحوث الإنسانية والنفسية والتاريخية والاجتماعية تسعى لتكون علماً، ثم لا تلبث أن تتحول إلى نزعة ومذهب يريد أن يردّ الخبرة الإنسانية والوجود الطبيعيّ كله إلى هذا "العلم" أو ذلك وحده، ليكون هذا العلم مهيمناً على جميع مظاهرات الوجود الكوني والإنساني.^٤

^١ يُنظر: غادامير، هانز جورج، (٢٠٠٧)، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ص ٣٤٨.

^٢ بول ريكور: صراع التأويلات، ص ٢٧٠.

^٣ يُنظر: هيرماس، بورغن، (١٩٩٥)، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة: الجمهورية العربية السورية، ص ص ٢١٧-٢٢٠.

^٤ يُنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ص ١٨٢-١٨٣.

وهذا الانتباه مهم من وجهة نظر الباحث لما له من أثر في تجاوز ما يراه من ارتباكات وتقاطعات إشكالية آلت إليها الهرمينوطيقا في تحولاتها المابعد هوسرلية، أفضت إلى تحوّل الهرمينوطيقا إلى "فعل هروبيّ نحو الأمام" إزاء تحديات المعطيات العلمية التجريبية البحثية التي تضيق الخناق بتطوراتها على الهرمينوطيقا، وتقتصر تلك المسافة التي تصرّ الهرمينوطيقا على وجودها بين "الظاهرة الإنسانية"، و"الظاهرة الطبيعية"، وكان المقترح الهوسرليّ لتجاوز هذا الصدام المستقبلي - هو مستقبلي بالنظر إلى زمن هوسرل، وبدأ بالتجلي واقعا في زمن الباحث المعاصر- هو فك ذلك الوهم بتطابق "العقلانية" و"الطبيعية"، وتأسيس "العقلانية" تأسيساً صلباً وطيداً يجعل المسافة بين قدرة العلم الطبيعي على الشرح والتفسير وحاجة الإنسان لفهم عقلائيّ لوجوده منضبطة بفعل هرمينوطيقيّ بنائيّ يجسّر هذه المسافة، لا بفعل هرمينوطيقيّ تقويضي تفكيكيّ يقوم بقطع الجسر الواصل بين المعطيين أولاً، ثمّ يقوّض المعطيين نفسيهما، وهذا من وجهة نظر الباحث ما آلت إليه "التفكيكية" وهي طور من أطوار المابعد هرمينوطيقا.^١

لذلك فإنّ الباحث يقدّم مُجملاً تعجيباً، ويعدّ مُفصّلاً نسيئة رؤيته للدور التأويليّ أو الهرمينوطيقيّ، فيرى أنّ الدور التأويليّ هو ضرورة تفرضها تلك المسافة بين المعطى العلميّ التجريبيّ، والمعطى الإنسانيّ الخبراتيّ النزوليّ منه والصعوديّ وجوداً وقدرأ، فمتى كانت المسافة كان التأويل، وحجم الفعل التأويليّ ينبغي أن يتناسب مع هذه المسافة، فلا يكون فعلاً تضليلياً يوهم باتساع في المسافة يتجاوز حدّها الحقيقيّ الواقعيّ، وبعبارة أخرى، فإنّ التأويل حلّ ضروريّ لوجود المسافة لا لذاته. ومتى استطاع العلم أن يتقدّم فعلى التأويل أن يتأخر دون أن يعانده لمجرد الإبقاء على المسافة التي كانت من قبل.*

ورغم المنجز "الهرمينوطيقي" لهوسرل، إلا أنّه يُمكن ملاحظة "نفور من الهرمينوطيقا" في الفلسفة الهوسرلية؛ لأنّ التأويل في محصلته النهائية لا يستطيع أن يصير علماً صارماً، وإلّما هو اجتهادات فردية بمعية أدوات وتقنيات، ولذلك فإنّ الهمّ المعرفيّ لهوسرل في تأسيسه لفينومينولوجيا الهرمينوطيقا لم يكن تأويل "الظواهر"، بل الظواهر ذاتها كما تتبدى للوعي الإنساني. التأويل هو

^١ Richard E. Palmer, Hermeneutics, pp ١٠١-١٠٥.

* في الجدل بين الأنطولوجيا الهرمينوطيقية والأبستمولوجية من جهة، والواقعية العلمية من جهة أخرى، يقدّم الفيلسوف الأمريكيّ الأرجنتينيّ الأصل "ماريو بنغيه" (Mario Bunge) دراسات معمّقة، ورؤى فلسفية عميقة تستثمر المعرفة العلمية المتجددة في تجاوز "أوهام" المنظور الأنطولوجيّ للوجود والوعي والحقيقة والعقل والواقع، وللمزيد يُنظر:

Bunge, Mario: (٢٠٠١) Philosophy in Crisis: The need for Reconstruction, Prometheus Books, New York, , pp ١١٨-١٢٢.

:(٢٠٠٦) Chasing Reality: Strife over Realism, University of Toronto Press, Toronto, pp ٣٤-٨٧.

مجرد تقنية في الوصول إلى جوهر الأشياء القصدية المتعالية الكامنة في النص. والفهم بوصفه جوهر التأويل هو الانتقال من العبارة إلى الدافع النفسي أو من الخطاب إلى التساؤل الذي يحركه.^١

لذلك فإنّ الهرمينوطيقا في معطياتها الهوسرليّة لم تتميز بإجاباتها وإمكانياتها فقط، بل بالمشكلات الهرمينوطيقية التي سيحاول هيدغر ومن بعده غادامير تجاوزها*. فالهرمينوطيقا عند هوسرل هي نتاج "الخطابات" بل هي خطابات، وليست رؤية الأشياء في ذاتها، وعليه فتكون الفينومينولوجيا رؤية حدسية تستهدف جوهر الشيء بعيداً عن صخب الخطابات والتأويلات التي تدور حول الشيء مشكلة زوبعة عبارية هرمينوطيقية قد تحجب الشيء في صميمه. ما يريد هوسرل التنبيه إليه هو أنّ الخطاب حول الشيء لا يعني أننا ندرك هذا الشيء في جوهره وحقيقته. لكنّ الإدراك بالتباسة باللغة التباساً لا انفكاك عنه يجعل الوعي والإدراك مطالبين بممارسة فعل هرمينوطيقيّ لتجاوز الآثار الهرمينوطيقية الحاجبة جوهر الأشياء.

لذلك يرى الباحث أنّ هرمينوطيقا هوسرل الفينومينولوجية، هي "هرمينوطيقية تجاوزية"؛ فهي هرمينوطيقا تسعى للتخلص من هرمينوطيقيتها**.

^١ يُنظر: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص ٧٠.

* يرى الباحث أنّ هوسرل وهيدغر وغادامير وغيرهم من الفلاسفة الألمان والمتأثرين فيهم ولاسيما الفرنسيين كانوا جزءاً أصيلاً من الجدل القديم الجديد بين "المثالية" و"المادية"، فالمثالية في تجليها الألماني تأسيساً على المقالات الكانتية، ونزوعها نحو ثنائية "الذات" و"الموضوع"، وإصرارها على إبقاء الإنسان في دائرة الفهم لا دائرة التفسير العلمي الصارم الذي بدأ يحقق الانتصارات على يد العلماء الطبيعيين مساندين بفلسفة "مادية" ناطقة بالإنجليزية. هذا الجدل "الداخلي" في العقل الغربي بين تجليه الألماني وتجليه الإنجليزي كان حاضراً حضوراً شديداً في سياق إنتاج تلك المقالات الفلسفية وتناسلها. ويرى الباحث أنّ "هوسرل" يمثل أكثر طرح فلسفيّ سعى لتقريب "المثالية الألمانية" من "المادية العلمية"، لذلك كان نفوره العام من "الهرمينوطيقا" لما تقدّمه من مسوغات قد تكون تضليلية تمنعنا من الوعي بالشيء كما هو باعتباره "ظاهرة". وهذا الاقتراب من "العلمية المادية" هو ما يرى الباحث أنّ هيدغر بدرجة كبيرة ثم غادامير بدرجة أقلّ قليلاً مثلاً "انتكاسة" فلسفية في المشروع الفينومينولوجي الهوسرلي. وذلك – من وجهة نظر الباحث- أنّ الفينومينولوجي الهوسرليّ يمكن أن تنتهي مآلاتها إلى وقوع "النص" نفسه في مأزق فلسفي معرفي، لا التأويلات فقط، وهذه المآلات هي ما سعى هيدغر لنفيها أو تأخيرها، لذلك نلحظ نزوع هيدغر وغادامير لجعل "الهرمينوطيقا" فلسفة وعلماً في الآن نفسه، لأنّ صيانة "الهرمينوطيقا" هي صيانة "النترات" و"نصوصه المؤسسة بالضرورة. ويمكن دراسة الفروق بين الهوسرلية وهيدغرية في ظلّ فروق النشأة العلمية بينهما، الأول نشأ في كنف "الرياضيات"، والثاني نشأ في كنف "اللاهوت".

** هذه الرؤية الاجتهادية التي قدّمها الباحث هي وجهة نظره في فينومينولوجيا هوسرل جاءت باجتهاد بعد قراءات فيما أتيج له من مصنفات لهوسرل وعنه، وهي رؤية "تحت الاختبار" لا شك تقوم وتسدّد بل تردّ.

رابعاً: الهرمينوطيقا الأنطولوجية.

يعد مارتن هيدغر (Martin Heidegger) من وجهة نظر الباحثين صاحب أكبر إنجاز في تأسيس الهرمينوطيقا مشروعاً فلسفياً أنطولوجياً وجودياً يعتمد المعطيات الهرمينوطيقية السابقة عند دلناي وهوسرل ويتجاوزها في الوقت نفسه.^١

ويُمكن باختصار القول إنّ هيدغر استثمر مقالات هوسرل الفلسفية الفينومينولوجية ليؤسس الهرمينوطيقا على التجلي الظاهري للعالم وربطه بالوعي الإنساني لكنه تجاوز بها مستثمراً المعطى التاريخي عند دلناي ليجعل الوعي فعلاً وجودياً تاريخياً لا فعلاً ذاتياً قصدياً.^٢ أي إنّ الوعي لا يتشكل ذاتياً بل يتشكل في التاريخ، فهو وعي تاريخي بالضرورة دوماً.^٣

وإذا كانت "الظاهرة" عند هوسرل "تتجلى" عبر الوسائط الرمزية بين "الذات" و"الموضوع" فهي عند هيدغر "تخفي" في هذه الوسائط الرمزية؛ "لأنّ هيدغر كان قادراً على أن يبدأ بداية جديدة تماماً، لأنّ هوسرل كان قد جعل من العودة إلى الحياة منهجاً شمولياً مطلقاً، ولذلك هجر المقرب الضيق للبحث البسيط في مناهج العلوم الإنسانية بجعله "المعنى" نتاج "الفهم نفسه" لا معطى مسبقاً تقدّمه الطبيعة وليس على العلوم الإنسانية إلا أن تنطلق من هذا المعنى الجاهز المعطى، فالمعنى بما أنّه نتاج الفهم، والفهم فعل تأمليّ تأويليّ، فإنّ الفهم هو نتاج جدل "القصديّة الذاتية" و"القصديّة التاريخيّة"، وعند هذه النقطة تحديداً يبدأ التحول الهيدغري بجعله "القصديّة الذاتية" شكلاً من أشكال "القصديّة التاريخيّة"، فلا وجود للذات ولا المعرفة الطبيعيّة إلا في "الوجود التاريخيّة"، وبذلك تصبح الهرمينوطيقا هرمينوطيقا الوجود الأنطولوجي لا مجرد هرمينوطيقا الفينومينولوجيا المتعالية والمحاثة".^٤

لذلك فإنّ هيدغر ينطلق بمفهوم "الدائرة التأويليّة" من مفهوم ابتدائيّ يسعى الفعل التأويليّ للانفكاك عنه أو الانفتاح بالحدس على أفق الخروج من الدائرة، لتصبح "الدائرة نفسها" هي الوجه الوجوديّ المبتغى للفعل التأويليّ، فالمؤوّل المحاول فهم نصّ ما أو ظاهرة ما، يبدأ من معنى متوقّع أوليّ فيجده في النصّ موضوع الفهم عبر التأويل، لا لأنّ المعنى انبثق من النصّ نفسه، بل لأنّ التوقع الذي سبق

^١ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص ٢٠٧.

^٢ غدامير، الحقيقة والمنهج، ص ٣٦٧.

^٣ بول ريكور: صراع التأويلات، ص ٢٧٨.

^٤ غدامير، "الحقيقة والمنهج"، ص ٣٦٣-٣٦٤.

الفعل التأويلي أسهم في انبثاق هذا المعنى في النص، وهو معنى غير مفارق للنص مفارقة تامة، وليس مطابقاً له مطابقة تامة أيضاً، بل هو معنى ناتج من تفاعل القصدية الذاتية المنغمسة في الفعل التاريخي: القراءة والتأويل. ولذلك فعلى القارئ أن يجعل هذا المعنى المنبثق من القراءة خاضعاً للتفتيح من جديد، ليستأنف القارئ الدائرة التأويلية في شروع لا يتوقف إلا عند الدائرة نفسها، وهو في الواقع التاريخي لا يتوقف إلا متى توقف النص عن أن يكون وجوداً في التاريخ.^١

وفي سياق هذه العلاقة الجدلية المركبة بين المعنى المتوقع الذي هو نتاج "المقابليات النصية"، و "المعنى المنبثق من النص نفسه، يقترح هيدغر التأكيد على "أخرية النص" لذلك فإن مقارنة النص تأويلياً في الرؤية الهيدغرية تفترض أن لا تكون "المباشرة النصية" هي نقطة انطلاق الدائرة التأويلية، فالنص نفسه هو ذلك الآخر الذي يقع على طرف أبعد مسافة بين القارئ والنص، فعلى القارئ أن يبدأ بفحص "المعاني المسبقة" واختبار شرعيتها أصالة وصحة، ثم يقترب من النص نفسه وقد استوفى اختبار جميع المعارف الماقبلية الكامنة بينه وبين النص، ليتخلص من أثر هذه المعارف السابقة في تشكيل متوقعاته النصية، فيدخل في تفاعل تأويلي دائري مع النص تنبثق المعاني فيه من النص نفسه لا من المتوقع الماقبلي.^٢

لذلك فإن الافتراض المسبق لا يجعل الفهم أسهل بل يجعلها أصعب، وقد يعيقنا عن الفهم نفسه. ولا يمكن للدارس إلا أن يلحظ أن هذه المقاربة الهيدغرية وإن كانت تنتمي للجدل بين المعرفة الإنسانية، والمعرفة العلمية، إلا أنها تنتمي في الوقت نفسه وبشكل أعمق وأشد إلا سياق الجدل بين "النظرة البروتاستنتية" لقراءة النص المقدس، و"النظرة الكاثوليكية" لها. أي في جدل رؤية تجعل "النص المقدس" هو نقطة الانطلاق التأويلي لتجاوز "تقاليد القراءة وشرح المفسرين والكنيسة" في تقاليدها الممتدة عبر القرون، ورؤية ترى أن "النص المقدس" لا ينفصل عن تقاليد القراءة المتراكمة من خبرة التأويل السابقة.

ومن هنا فإن انتماء هيدغر إلى الكاثوليكية مذهباً وتقاليد، كان حاضر التأثير في الواجهة الفلسفية الهرمينوطيقية لهيدغر، فشرع في تأسيس "التأويل" فعلاً في "التراث" ضرورة، أي في التقاليد الفهمية والتأويلية بين "لحظة النص"، و"لحظة القراءة"، لذلك أعاد للتأويل قيمته الوجودية، وأعاد للغة مركزية حضورها في الوجود الإنساني، منطلقاً من أن المعطى المطلق وجودياً وكونياً وإنسانياً هو

^١ يُنظر: غدامير، "الحقيقة والمنهج"، ص ص ٣٦٨-٣٧٠، وبول ريكور، صراع التأويلات، ص ص ٢٨٠-٢٨٢.

^٢ يُنظر: غدامير، "الحقيقة والمنهج"، ص ص ٣٧٢-٣٧٣.

"الكلي" لا "الجزئي"، والدارس للفلسفة وجدلها مع الدين من جهة، وللعلم وجدله معها من جهة أخرى يُمكن أن يلحظ المعطى الدينيّ الإيمانيّ في الفلسفة الهيدغريّة ومن بعده الغداميريّة.* لذلك فإنّ ما يخلص إليه هيدغر هو نتيجة مفادها أنّ الوجود الإنساني هو "وجود-مؤوّل" بمعنى وجود يتجسّد في اللغة، على اعتبار أنّ التّأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما تمّ تشكيله في اللغة وباللغة.^١

الفهم عند هايدغر هو الإحاطة بالشيء ذاته وهذا مظهر هوسرليّ فينومينولوجي في رؤية هيدغر. والإحاطة والإدراك لا تكون إلا وفق نمط في الوجود وليس وفق نمط في المعرفة. ولكنه بقفزة معرفيّة يجعل "الظاهرة" وجوداً تأويليّاً لا مجردّ تأويل للوجود يُمكن أن يُزاح.^٢ أن نفهم الشيء أو النص لا يعني أن نمتلك عنه معارف وعلوم، وإنّما أن نمارس نوعاً من الفنّ وجمالية في الاستعمال أي مقارنة هي في جوهرها حدوس وأذواق، وليس مجرد تصورات وإدراكات. لذلك فالمشكلة عند هيدغر هي: كيف أتعامل مع النص؟ وليس كيف أدرك النص بناءً على معارف سابقة أو الماقلبات؟

إنّ الفهم عند هيدغر ينبغي أن يكون مسكوناً بالهمّ الأنطولوجي، فيتعامل مع الوجود: نصاً وأشياء وحقائق بوصفها مشاريع وممكنات وليس خرائط برامجيّة تصلنا من نقطة إلى أخرى.^٣ وبذلك فإنّ هيدغر يقلب العلاقة بين "الفهم" و"التفسير"، فإذا كان الأمر من قبل يقوم على أننا نحتاج "الفهم" فيما "لا تفسير له"، وأنّ "التفسير" كلما زاد حيّزه كان "الفهم" أكثر وضوحاً وأقلّ وقوعاً في مغالطة التفسير ومخالفته، فالأمر مع هيدغر أصبح معكوساً، فالفهم هو سبيل التفسير، وهو ما يجعل "التفسير" أقوى كلما قوي وازداد.^٤

* تأسيساً على هذه الملاحظة، وما مرّ من قبل من انتماء الفلسفة الهيدغريّة والغداميريّة للفلسفة المثالية عموماً، يفسّر الباحث سرّ الاهتمام الكبير عربياً بهيدغر ثم بغدامير بدرجة أوضح، لما يظنّه المفكر العربيّ من أنّهما يقفّمان الحلول للمشاكل ذاتها التي يعيشها المفكر العربيّ، فهو يقع في ثقافة تتأسس على النصّ وفي النصّ، وتتحرك في التراث والتراث، لذلك فهو محتاج لآليات الفهم والتأويل ليحقق المعادلات الصعبة بين تجاوز التراث والحفاظ عليه، والعيش في العالم عبر وسيط نصّيّ أو دونه، ولميل أغلب المفكرين العرب عمقاً وظاهراً لصيانة النصّ بما هو نصّ، كانت التّأويليّة أو الهرمينوطيقية ملجأً ضرورياً للحفاظ على الاتساق بين تلك اللحظات التاريخية المعرفيّة المتفاوتة المتقلّبة منذ اللحظة النصّية، مروراً بالسيرورة التراتيّة. وفي مقابل هذا الاهتمام بالهرمينوطيقا "وتأسيسها، قلّ عموماً اهتمام المفكرين العرب بالطروحات الفلسفيّة التي تروم "نقض الهرمينوطيقا بعد نقدها" تأسيساً لموقف إبستمولوجيّ يقوم على المعطى العلميّ الذي يشهد تقدّمات هائلة تنبئ - عند هؤلاء- باقتراب "سدّ الفجوة" بين ما يُمكن فهمه فقط، وما يُمكن تفسيره. وفي المقابل في اتجاه الهرمينوطيقية العلميّة - إن صحّ التعبير - الذي يقترب بها من "العلم"، ويحاول أن يضبطها بضوابطه لا ليكون "بديلاً" عن معطيات العلم، بل معيّنًا لفهم تفسيراته، المتمثّل في محاولات إمبليو بيتي Emilio Betti، وإيريك هيرش Eric Hirsch وغيرهما لم تلقَ عربياً الاهتمام الموازي لما لقيه غدامير وهرمينوطيقته.

١ بول ريكور، صراع التّأويلات"، ص ص ٢٨٢-٢٨٣. و عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ص ٢١٩-٢٢٠.

٢ Richard E. Palmer، Hermeneutics، pp ١٢٧-١٣٠.

٣ غدامير، الحقيقة والمنهج، ص ٣٨٨.

٤ Richard E. Palmer، Hermeneutics، pp ١٣٥-١٣٨.

فالفهم ليس قبضاً بديهياً ونهائياً وسعيداً لدلالة النص، بل هو فعل من الهدم والنقض يُعيد اللغة من مركزها في تعالٍ منطقيٍّ صوريٍّ إلى إندغامها مع الوجود، مظهراً له، لا يمكن أن يُدرك إلا تأويلاً، فإنَّ إرادة الوجود وإرادة التعبير في النص هي ذاتها إرادة تأويلية، وبذلك يُصبح الإنسان كائناً مقيماً في اللغة وبها. ويُصبح الوجود الإنسانيَّ متمظهراً في اللغة ونصوصها، لكن ليس فيما تقوله وتنطق به فقط، بل بما تصمت عنه وتخفيه أيضاً.^١

خامساً: الهرمينوطيقا الفلسفية.

مع هانس - جورج غادامير Hans-Georg Gadamer تتحوّل الهرمينوطيقا إلى فلسفة تسعى إلى ماتسعى إليه الفلسفة لتجيب عن أسئلة الوجود والتاريخ والزمان والنص والفهم والتراث والذات والموضع وغيرها.

ولعلّ غادامير فعل ذلك في كتابه "الحقيقة والمنهج" الذي يُعدّ التأسيس الحقيقي لهذه الهرمينوطيقية الفلسفية، وهي المحاولة الغاداميرية لقراءة التراث الهرمينوطيقيّ السابق كته، وتجاوز كلّ ما من سبيله أن يُعيق وقوفها فلسفة متكاملة كلية، ولأجل ذلك استثمر من منجز ما قبله ما يمكن استثماره، وتجاوز ما ينبغي - من وجهة نظره تجاوزه- فالهرمينوطيقا عنده ليست "منهجاً" بل هي الفهم نفسه ولا شيء سواه، لذلك انطوى عنوان كتابه على مفارقة، فليس مُراد غادامير أن يقدّم منهجاً هرمينوطيقاً لإدراك الحقيقة، بل مراده أن يؤكد أنّ الحقيقة أكبر من أي منهج، فكلما اقترب الإنسان من الحقيقة بمنهج ما، راغت عنه وابتعدت، لأنّ الفهم ليس وسيطاً بين الذات والموضوع بل هو الوجود نفسه، ولا تجلي لهما إلا في الفهم المؤلّ.^٢

إنّ مجموع النقلات الغداميرية التي أحدثها في الهرمينوطيقا بجعلها فلسفية، يُمكن عنوانها بأنّه جعل الهرمينوطيقا فلسفة فهم الفهم نفسه، لا فهم الوجود فقط، فالوجود هو حالة فهمية، أي الوجود مقيم في الفهم.^٣

ولأجل تأسيس الهرمينوطيقية الفلسفية فإنّ غادامير يستعيد "الوعي التاريخي"، و"التراث" و"سلطة التراث" وسيطاً ضرورياً لا انفكاك عنها لحصول الفهم بما هو فهم، فالأحكام المسبقة ضرورة

^١ Richard Mason, Understanding Understanding, pp ٤٧-٥٠.

^٢ يُنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ص ٢٧٦-٢٧٨.

^٣ Richard E. Palmer «Hermeneutics» pp ٣٥

تاريخية وجودية، ولهذا فينبغي التخلي عن تفسير عصر التنوير للعقل وأن يسترد التراث والسلطة مكانتهما اللتين كانا يحتلانها قبل عصر التنوير، لأنّ عصر التنوير لا يقبل بأي سلطة سوى سلطة العقل؛ "فالتغلب على جميع الأحكام المسبقة، وهو المطلوب العام لعصر التنوير، سوف يتبين أنّه هو نفسه حكم مسبق، والتخلص من هذا المطلوب يمهّد الطريق أمام فهم مناسب للتناهي الذي لا يهيمن على إنسانيتنا فقط، بل يهيمن على وعينا التاريخي أيضاً".^١

وبهذه النقلة فإنّ غادامير لا يجعل "التراث" عائقاً، بل هو ما نوجد فيه حقاً، ولا وجود لنا إلا فيه، فالمسافة الزمنية ليست مسافة نتجاوزها بل هي المؤسس لإمكانية إيجابية ومنتجة للفهم، وفي هذه المسافة الزمنية يقيم "التراث"، وهذا التراث يقدّم لمن يخوض مسافته في فعل تأويلي دائريّ الفرصة الحقيقية للتمييز بين الما قبلات المضللة والما قبلات الموضحة، لكن متى حاول المؤول تجاوزه -أي التراث- فإنّه سيقع في وهم "النص" المنفصل عن الخط الزمني التاريخي الممتد قبل النص وبعده، أي إنّ يفترض "ثبوتية زمنية" لنص "متحرك دوماً"، وحركته هذه منغمسة في التاريخ، وظاهرة وخفية في آن معاً في التراث الذي يصل قارئ الآن بمتكلم الأمس.^٢

لذلك فإنّ الانصات للتراث، والانتماء إليه هو سبيل الحقيقة التي ينبغي البحث عنها.^٣

فكل نقد للتراث يمكننا القيام به لا يمكنه سوى أن يربطنا بالتراث الحقيقي الذي ننتمي إليه بالفعل، فنحن مشترطون بهذا التراث، وهذا الاشتراط لا يعيقنا عن الحقيقة، لأنّ الحقيقة في نفسها هي تلك التي نبصرها في مشروطية التراث الذي ترتبط به ونخضع لشروطه.^٤

وبتأسيسه للهرمينوطيقا في "التراث" من جهة، وفي "الفهم" من جهى أخرى، فإنّ غادامير لا يجعل أو لا يزعم أنّ هرمينوطيقته تسعى إلى تأسيس أعراف التأويل الحقّ بل هي مسعى منه قصد بيان الشكل الذي به نحقق فهم النصوص، و لكن هذا الفهم الزمني-التاريخي، لا يرقى إلى درجة المعنى الثابت العابر لمكونات التاريخ والسلامة من حرجه وتأثيراته، فالمعنى يبقى ذا دلالة موقوتية بالنظر إلى ارتباطه بحدود أفق القارئ المنخرط في سيرورة التاريخ، فالإلمام أو القبض على المعنى في دلالاته الحديثة يبقى مرجأ، لأنّ المعنى في كماله لا يحضر تماما في الوعي، و لكن يبقى جانبا منه

^١ غادامير، الحقيقة والمنهج، ص ٢٨٨.

^٢ غادامير، فلسفة التأويل، ص ص ٥٦-٥٨.

^٣ Richard E. Palmer «Hermeneutics» pp ١٩٩

^٤ غادامير، فلسفة التأويل، ص ١٦٥.

غائبا قصد الإبقاء على حيويته في التاريخ اللاحق، فإنّ دلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات. الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي. لذلك فإنّ الوجهة الموضوعية لحلقة التأويل ليس في كونها من طبيعة صورية بحتة، لا من وجهة نظر ذاتية، ولا من وجهة نظر موضوعية، فهذه الحلقة تقع داخل هذا الحقل الممتد بين النص وبين من يفهمه، فالمؤول يقدّم نفسه وسيطاً بين النص وما يضمّره، ليستعيد عبر التأويل الاتفاق الذي كان غيابه منطلق الحلقة التأويلية^١.

لذلك نستطيع أن نخلص إلى أنّ الهرمينوطيقا الغادامرية هي محاولة إجرائية تحاول أن تكون "منهجاً"، لكنه منهج لا يزعم "حصر الحقيقة" وإمكان إدراكها في منهج ما، بل في المناهج كلها، لذلك فإنّ "محاولة الفهم"، تقتضي الآتي:

١. الوعي بالمقابليات الضرورية التي لا يكون الفهم إلا بها، ومن جملتها:

- الوعي التاريخي: فلم يعد "الفهم" خارجه متحرراً منه، فمن الضروري التحقق من أحكامه المسبقة القديمة، ومن افتراضاته الزمانية الراهنة، وبدون هذا الوعي تكون معارفنا حول النص وأخريته تاريخياً مجرد اختزالات تؤدي بالضرورة إلى "الوهم" بما هو هذا الآخر النص، عوضاً عن "الفهم" بما هو. وهذا الوعي التاريخي يتأسس بعلاقة جدلية بين "تكهن" دلالة الكلّ، والتأويل التالي للأجزاء. وهذا كما أشار الباحث من قبل ينسجم والنظرة "الكلية" التأسيسية عند غادامير.

- الافتراضات المسبقة: وهي مقابليات افتراضية تسبق الفعل التأويلي تفرض على المؤول أن يفرض أنّ "النص" موضوع التأويل يتمتع بسمتين: الانسجام التام، والتعبير عن الحقيقة نفسها. أي إنّ الهرمينوطيقا الغادامرية تفترض "السلامة النصية" في النص موضوع التأويل منطلقاً للفعل التأويلي الإيجابي.

- الشك: إنّ قوة الافتراضات السابقة من انسجام النص، وتعبيره عن الحقيقة ينبغي أن "ترشد"، وتنظّم بعامل شكّي يقلل من الانسجام التام المفترض في النص، ليقوم جهازنا النقدي بفعله التأويلي متجاوزاً إنشاء الافتراضات الفهمية على العلاقة مع النص بالنظر إليه وثيقة تتعامل معها مباشرة كما نتعامل

^١ غادامير، فلسفة التأويل، ص ص ٤١-٤٢.

مع الأشياء، إلى تأسيس هذه الافتراضات في المجال التداولي الذي نشأ فيه النص، والمجالات التالية تراثياً، فالنص ليس هو الذي يُنشئ الافتراضات السابقة، بل طريقة تداوله.^١

٢. الإجراءات الهرمينوطيقية:

- ثلاثية "السؤال، والفهم، والمعنى": فإذا كان السؤال ينجز نفسه بواسطة اللغة، والفهم يؤول السؤال باللغة، والمعنى المفتوح على جميع الاحتمالات الممكنة عبر تعبيرات لغوية أساساً، فإنّ العلائق المتشابكة المتداخلة بين هذه الثلاثية أكثر من ضرورة لقيام الفعل التأويلي، فإنّ التجربة الهرمينوطيقية هي جدل العلاقة بين "اللغة التأويلية"، و"تأويل اللغة"، وبما أنّ اللغة بما هي لغة تأويلية أي هرمينوطيقية، فإنّ ثلاثية السؤال والفهم والمعنى هي ثلاثية تأويلية بالضرورة.

- الانعتاق الهرمينوطيقي: لا يتحقق الانعتاق الهرمينوطيقي عند غادامير، بنفي المسافة بين "النص" و"قارئه" أو بوجودها، بل بانصهار آفاقها معاً في لحظة هرمينوطيقية تجعل الفعل التأويلي منعقاً عندما:

* تنصهر الآفاق التأويلية التي تقيم في المسافة بين "سؤال النص"، و"سؤال القارئ"، وما بينهما من أسئلة التداول الكامنة في التراث التأويلي الممتد من لحظة النص ولحظة التلقي.

* يفتح المؤول على جميع تجارب الفهم الهرمينوطيقية الموروثة، انفتاحاً مغامراً يروم استئناف الحلقة الهرمينوطيقية الدائرية، منعقاً عنها بها.

* يقرّ المؤول أنّ الهرمينوطيقا هي دائرة مفتوحة تنفتح على تأويلات متجددة تستجيب لجدلية العلاقة بين السؤال والفهم والمعنى، وآفاقها في اللحظة الهرمينوطيقية الراهنة.^٢

هذه المقالات الغادمية لم تكن منذ ظهرت موضع تسليم تام في سياق الجدل الفلسفي الهرمينوطيقي غربياً، بل ظهرت جدالات عميقة سواء في المعطى الهرمينوطيقي عند غادامير أو المعطى الفلسفي

^١ في هذا الملحق التداولي في هرمينوطيقا غادامير، يُنظر: عبد الرحمن، طه، (١٩٩٥)، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ط١، المركز الثقافي العربي: بيروت، ص ١٠٤ وما بعدها.

^٢ هذه خلاصة تقريبية يقدمها الباحث اجتهاداً منه في فهم هرمينوطيقا غادامير كما عرّف عنها في "الحقيقة والمنهج"، و"فلسفة التأويل"، وغيرها، إضافة إلى قراءة الباحثين وأفهامهم لهذه الهرمينوطيقا ويُنظر لأجل المزيد والتحقق المراجع المشار إليها سابقاً.

عموماً*، وهي جدالات لا تتفصل عن الأسئلة الفلسفية الكبرى التي تنطلق من أسئلة "الفهم"، و"التفسير"، والنماذج المرجعية المختلفة للنظر إلى "الإنسان" من جهة، و"العلوم" من جهة أخرى، وتجلّى ذلك جدلاً بين "النموذج الهرمينوطيقي الإبيستيمولوجي" عند إميليو بيتي (Emilio Betti)، و إيريك هيرش (Eric Hirsch) مثلاً، و"النموذج الهرمينوطيقي الأنطولوجي" عند غدامير، إضافة للجدل بين "النموذج الإبيستيمولوجي"، و"النموذج الهرمينوطيقي" ابتداءً**.

وفي سياق هذا الجدل تأتي محاولة الفيلسوف بول ريكور (Paul Ricoeur) لاقتراح ما يُمكن تسميته "الطريق الثالث"، عبر "هرمينوطيقا الارتباب"، لتصبح الهرمينوطيقا نظرية تجمع بين "الطابع العلمي الطبيعي"، و"الطابع الفني الإنساني" فتكون نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص بهدف تجاوز المسافة بين عصر النص وعصر القارئ، والتخلص من "نظامين" يقفان في وجه الهرمينوطيقا، ويقعان بين عصر القارئ وعصر النص، وهما:

- الطابع الأسطوري، ويتمثل في طروحات رودولف بولتمان (Rodolf Bultman) الذي كان يرى أنّ الجمهور الأول المخاطب بالعهد الجديد كانت لهم رؤية كونية خاصة، تعتمد "النموذج الأسطوري" والمقصود بالأسطوريّ هو "التفسير ما قبل العلمي للنظام الكوني والأخروي، الذي صار غير معقول للإنسان المعاصر. لذلك على الهرمينوطيقا المعاصرة أن تتجاوز هذا الطابع وصولاً لهرمينوطيقا تنسجم في قراءة النصوص القديمة مع "النموذج العلمي" للكون والحياة والإنسان.

- الزيف والتزييف، ويتمثل في طروحات "فلاسفة الشك أو الارتباب الثلاثة الكبار": فرويد بنظرية المثل والأوهام، ونييتشه بجنيالوجيا الأخلاق، وماركس بنظرية الإيديولوجيات. فقد أراد هؤلاء الثلاثة من فلاسفة "الهدم" فضح الزيف بشكهم في العقيدة والثقافة بغية العثور على المعنى الحقيقي للعقيدة.

وعليه فإنّ هيرمينوطيقا الارتباب تحاول الإبقاء على الطابعين العلمي والفني للتأويل من غير أفراد أحدهما بمنزلة دون الآخر. والتفاعل مع النص في نظر ريكور ينشد إيماناً استعارياً يتجاوز الطابع الأسطوري ويتجاوز تحطيم الأصنام.¹

* يُنظر في هذه الجدالات: عادل مصطفى، فهم الفهم، الفصل العاشر: معارك حول التأويل، ص ٣٦٧-٣٩٤.
** تُعد محاولة الفيلسوف ريتشارد رورتي Richard Rorty في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" من المحاولات المهمة المعتمدة فلسفياً لتجاوز هذه الثنائية الجدلية بين "الإبيستيمولوجيا"، و"الهرمينوطيقا".

¹ في "هرمينوطيقا الارتباب" يُنظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل.. أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، الرباط، ط ١، ٢٠٠٤، و بول ريكور "صراع التأويلات"، وحسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند ريكور"، نشر: ج. ح.

وفي ختام هذا العرض التاريخي لمفهوم الهرمينوطيقا يُمكن القول إنّ "القضيّة التأويليّة تنشأ في ظلّ مكونين أساسيين، وهما:

١. ضرورة الحفاظ على التماسك الداخلي والانسجام الخارجي للنص موضع التأويل؛ فالنص متى كان متماسكاً داخلياً في البنية الظاهريّة فإنّه لا يفتقر للتأويل. لكن متى أصابت النصّ شبهة التفكك الداخلي بوجود رسائل يستحيل جمعها والتوفيق بينها في مستوى البنية الظاهريّة فلا بد من "التأويل" لإعادة التماسك داخلياً.

وكما في إعادة التماسك الداخلي يعاد الانسجام الخارجي أي موافقة الواقع الحادث زمن النصّ وبعده للواقعة النصّيّة متى كانت الرسالة الواقعية تخالف أو تناقض الرسالة النصّيّة في بنيتها الظاهريّة.

٢. ضرورة الحفاظ على بقاء النصّ ورسالته. وهذا أصل المكوّن الأوّل؛ فلو كان "النص" قابلاً للتجاوز كان التأويل لإعادة تماسكه وانسجامه غير ضروريّ إلا بما يقتضيه تفضيل "الإعمال النصّي" على "الإهمال النصّي".

المطمح الثالث: النسق التأويليّ

قبل أن يقدّم الباحث تصوّره للنسق التأويليّ، ينبغي أن يظهر الفرق بين: النسق التأويليّ، بمعنى نسق التأويل أي الفعل التأويليّ، والنسق التأويليّ، بمعنى نسق تأويليّ أي القابليّة التأويليّة.

فالثانية تعني وصفاً لنسق ما بأنه نسق تأويليّ، وهذا ما نجده عند الأنثروبولوجي الأمريكيّ كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) الذي يعدّ مؤسس "المدرسة التأويليّة الأنثروبولوجيّة"* الذي يُعدّ من أكبر الدعاة إلى دراسة الثقافات باعتبارها رموزاً تأويليّة، فإنّه يعرف مفهوم الثقافة أنّه بالأساس مفهوم سيميائيّ، فالإنسان عالق في أنساق رمزيّة نسجها حول نفسه، وبالتالي فإنّ النظر إلى الثقافة على أنّها هذه الأنساق أو الشبكات، ويرى غيرتز أنّ تحليلها يجب أن لا يكون علماً تجريبياً يبحث عن "قانون" بل علماً تأويلياً يبحث عن معنى.^١

أي إنّ النسق التأويليّ من هذه الزاوية هو وصف لنسق ما بأنه شبكة أو نظام قابل للتأويل.

تتسيفت، طباعة دار تينمل، مراكش، ط١، ١٩٩٢، وعادل مصطفى "فهم الفهم"، ص ص ٤٥٣ وما بعدها. و البحث الموسوم بـ

Hermeneutics المنشور في Stanford Encyclopedia of Philosophy

* يُنظر: غيرتز، كليفور، (٢٠٠٩)، تأويل الثقافات: مقالات مختارة، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ص ٤٤ من مقدمة المترجم.

^١ غيرتز، تأويل الثقافات، ص ٨٢.

أما مفهوم النسق التأويلي الذي يشتغل الباحث به وفيه فهو وصف للفعل التأويلي نفسه، أي وصف الشبكة أو النظام الذي يقوم به وفيه ومنه الفعل التأويلي. لذلك فإن النسق التأويلي في ضبط الباحث هو: شبكة العناصر والإجراءات وقوانين انتظامها وعملها التي تنتج فعلاً تأويلياً.

وهذا النسق في مقترح الباحث يقوم على العناصر التكوينية والتشغيلية الآتية:

١. **الدواعي التأويلية:** وتعني تلك الحوافز والدوافع التي تنشئ الحاجة للتأويل، فهي البواعث للفعل التأويلي.

وهذه الدواعي التأويلية تتأسس مبدئياً على مفهوم "الهوة" أو "الفجوة" بين:

- ما يُمكن تفسيره، وما لا يُمكن تفسيره، أو ما يسهل تفسيره ويعسر تفسيره.

- المعطيات الدلالية سواء بين المرجعيات المختلفة، أو المرجع نفسه، مما يهدد بغياب "الانسجام الخارجي" أو "الانسجام الداخلي".

إنّ هذه "الهوة" بين المعطيات الدلالية المعنوية ينبغي أن تجسّر صيانة لهذه المرجعيات وإعادة الانسجام بينها في المستوى الأول، ثم لا بدّ أن تجسّر في ظلّ المرجع الواحد وهو النصّ لإعادة ذلك الانسجام الضروري لصفة النصّ الكاملة.

وهذه الدواعي التأويلية يُمكن أن تنسّق في مستويات:

المستوى الأول: الداعي الداخلي/الداعي النصي: وهو نتاج جدل التفسيرات والتأويلات الممكنة في النصّ نفسه نظراً لطبيعة النصّ اللغوية والبلاغية.

المستوى الثاني: الداعي شبه الداخلي/ الداعي النقلي: وهو نتاج جدل الآيات والنصّ القرآني مع ما يحفه من نقول لها قوة سلطانية عند جماعات من المسلمين، مثل الأحاديث وأقوال الصحابة وما يُعرف بأقوال السلف.

المستوى الثالث: الداعي الخارجي: وهو ينقسم وفق المصدر الخارجي الثاني سوى النصّ الذي أحدث الهوة أو عدم الانسجام الآني الذي يستدعي التأويل لتجاوزه، وهذه الدواعي الخارجية:

- الداعي الثقافي الماقبلي: فالمخاطبون بالقرآن في زمن التنزيل ثم في الأزمنة التالية لم يكونوا خلواً من ثقافات وأديان ومعارف لا بدّ أن تكون حاضرة في التأثير بوعي وبغير وعي في تلقي النصّ القرآني. ونتيجة لهذه الماقبلات يُمكن أن تحدث الهوة المفهومية، مما تستدعي موقفاً معرفياً قد يتمثل بتجاوز الماقبلات وهو الخيار الأمثل نظرياً، أو أن تشتغل هذه الماقبلات في فهم النصّ، فتحاول

المواءمة بين هذه المعطيات الماقبلية والمعطى النصي عبر المعبر التأويلي وهذا الأقرب للحدوث واقعاً وفعلاً.

- الداعي العقلي: وهو واحد من أهم الدواعي للفعل التأويلي بل لحراك الفكر الإسلامي، فالعقل سواء كان محكماً أي حاكماً أم كان محكوماً فإنه لا بد محدث أثراً في الفهم وتلقي المعطيات النصية وقبولها أو رفضها وتأويلها. وهذا الداعي تجلّى في الخبرة الإسلامية بما عرف بجدل العقل والنقل، وسنرى آثار هذا الجدل في تشكيل الموقف التأويلي والنسق التأويلي في المذاهب الإسلامية على اختلاف مواقفها من تراتبية هذين المرجعين.

- الداعي المذهبي: فبعد أن تطوّرت الآراء وتعدّدت ثم انتظمت في مذاهب واتجاهات، صار للمذاهب دعاة وعلماء وأتباع، وأصبح من الضرورة العلمية المعرفية أن يصون الأتباع مقالات المذهب الذي ينتمون إليه، وهذه المذاهب لاختلاف مواقفها اختلفت مقارباتها للنص القرآني، وهذا الاختلاف أحدث هوة بين المعطيات الدلالية للنص مما جعل التأويل ضرورة لصيانة المذهب.

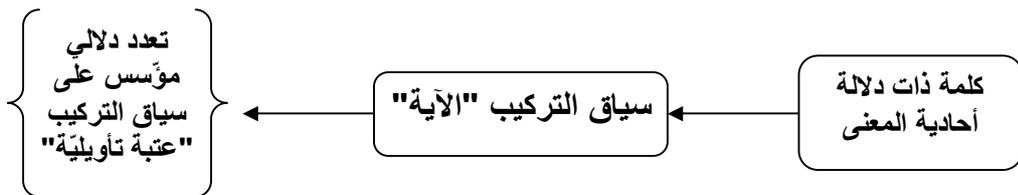
٢. العتبة التأويلية:

بعد أن ينشئ الداعي التأويلي حاجة تأويلية فلا بد من العبور إلى التأويل، لكنّ هذا العبور لا يُمكن ما لم تُأسس له "عتبة تأويلية"، والعتبة التأويلية في ضبط الباحث هي: الانتقال من انغلاق الفعل الدلالي إلى انفتاح الفعل الدلالي كما مرّ في "مطمح التأويل"؛ فإنّ انغلاق الفعل الدلالي على دلالة واحدة تتطابق فيها مستويات الدلالة والمعنى المراد لا يُمكن أن تدفع الفعل التأويلي إلى الشروع.

وهذه العتبة التأويلية يُمكن أن تتأسس في النصّ ومنه أو في المتلقي ومنه. وهذه قسمة نظرية لأنّ المتأولّ أيّ كان داعيه التأويلي، وأيّا كان مؤسس عتبه التأويلية فلا بد أن يدّعي أنّ العتبة التأويلية تتأسس على النصّ نفسه إمّا لانفتاح الدلالات على مستوى اللفظ أو التركيب أو السياق الداخلي الخاص أو السياق النصّي.

ولتوضيح ذلك يقدم الباحث المخططات الآتية:

الحالة التأسيسية الأولى



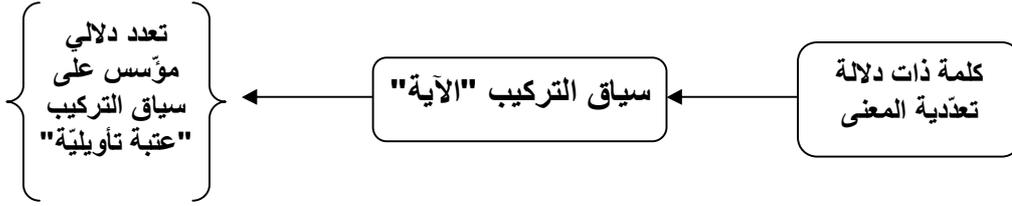
وهذه الحالة من وجهة نظر الباحث نظريّة، لأنّ دلالة الكلمات فرع عن سياق التركيب لا اللفظ نفسه. رغم وجود هذه الحالة في الأنساق التأويليّة التراثية.

الحالة التأسيسية الثانية



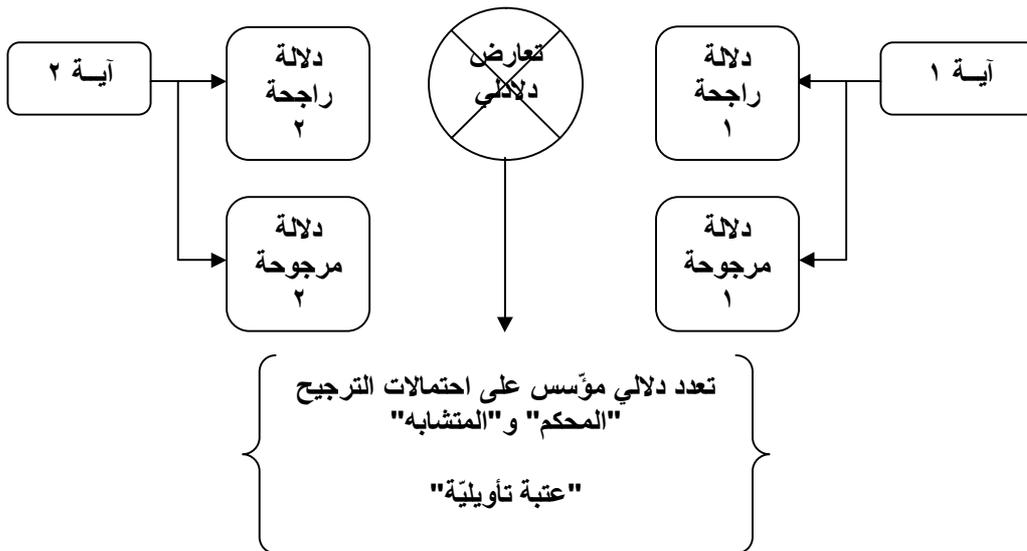
وهذه الحالة أشبه ما تكون في قضية "المشترك اللفظي".

الحالة التأسيسية الثالثة



وهذه حالة تشكل أحد أهم مظاهر العتبات التأويليّة في الأنساق التأويليّة.

الحالة التأسيسية الرابعة



وهذه هي الحالة التأسيسية الأظهر والأعم في العتبات التأويلية في الأنساق المختلفة وهي مؤسسة على ما قبلها من حالات.

ما ذكر هنا هو مخططات "تأسيس العتبة التأويلية"، لكن موقف المفسرين في أنساقهم من هذه العتبات قد يختلف، فهناك المواقف الآتية:

١. حضور العتبة التأويلية، وعندها فإنّ المفسر يذكر عناصر العتبة التأويلية مع سبب تكوينها.
٢. غياب العتبة التأويلية، وعندها يقوم المفسر باختيار الدلالة وعبور العتبة خارج نصّه التفسيري، ولا يقدّم في مقام الحضور التأويلي سوى هذا المعنى المختار معيّباً العتبة التأويلية.

٣. العبور: مقاماته ومرتكزاته وآلياته ومآلاته:

مقاماته:

أولاً: الوقوف: وفي هذا المقام يقف المفسر عند العتبة التأويلية مكتفياً بسرد الأقوال دون ترجيح. وهذا الوقوف لا بدّ أن نبحت عن سبب له ومرتكز. ويُمكن وسم هذا الموقف بالانتظار أو التفويض السلبي أو التكافؤ الدلالي بين عناصر مجموعة الكثافة الاحتمالية الدلالية؛ فلا يُعيّن المفسر الدلالة المرفوضة من المقبولة من المختارة.

ثانياً: العبور: وفي هذا المقام لا يقف المفسر عند العتبة التأويلية بل ينتقل عابراً إلى "الاختيار"، وهذا العبور قد يكون "جزئياً" فيكون "تفويضاً إيجابياً"، ويعني تعيين "الدلالة المرفوضة"، دون تعيين "الدلالة المختارة"، فتبقى بقية الدلالات ما عدا المرفوضة مقبولة ومتكافئة في القبول الدلالي. وقد يكون "كلياً"، فيكون "اكتمالاً تأويلياً" يعيّن فيه المفسر الدلالة المرفوضة من المقبولة ويختار الدلالة التأويلية الراجعة.

مرتكزات العبور: وهذا خاصّ بمقام التأويل في القضية الصفاتية.

ويعني الباحث بالمرتكز هنا اختلاف الموقف الذي يحرك المفسر والمؤول في نظره للآيات المحتملة الصفات بين:

١. مرتكز إثباتي: يقوم على مبدأ أنّ الآيات المحتملة الصفات هي آيات إثباتية للصفة.
٢. مرتكز تأويلي: يقوم على مبدأ أنّ الآيات المحتملة الصفات هي آيات تأويلية.

آليات العبور:

١. السنن اللساني: باستخدام إمكانيات التوسّع اللغوية المعجمية، والاستعمالية، والبلاغية.
- وهذا السنن يمكن أن يكون على مستوى الكلمة والجملة والآية والسياق.

٢. السنن السلطانيّ: ويكون باعتماد القوة السلطانيّة لحجة ما دون ذكر الحجة وبيانها، ويُمكن تلمّسه بإصدار أحكام مطلقة دون دليل، وتعميمات دون سوق الحجج، وقد يكون السلطان:
- سلطان العقل: بأن يجعل المفسّر أحكام العبور التأويليّ رفضاً وقبولاً مستندة إلى سلطان العقل دون برهانه، فيقول مثلاً: "وهذا ما يوجب العقل"، أو "وهذا يخالف المعقول ويناقضه"، دون أن يأتي بحججه.

- سلطان الشخص: بأن يجعل مقالة شخص ما حجة سلطانية دون برهان، وقد يكون الشخص فرداً أو جماعة، مثال: "وبهذا قال الصحابة، أو السلف"، أو "هذا قول أهل السنة"، أو "هذا قول أئمة المذهب"، أو "هذا قول أحمد بن حنبل"، وغير ذلك من سنن يعتمد سلطان الشخص القائل لا برهان مقالته.

٣. السنن الحجاجيّ: أي أن يقدّم المفسّر حجج الأقوال، وأدلة المقالات، ليجعل الرفض والقبول والاختيار مؤسّسة على البراهين الحجاجيّة، لكن هذا الحجاج قد يتخذ نمطين:

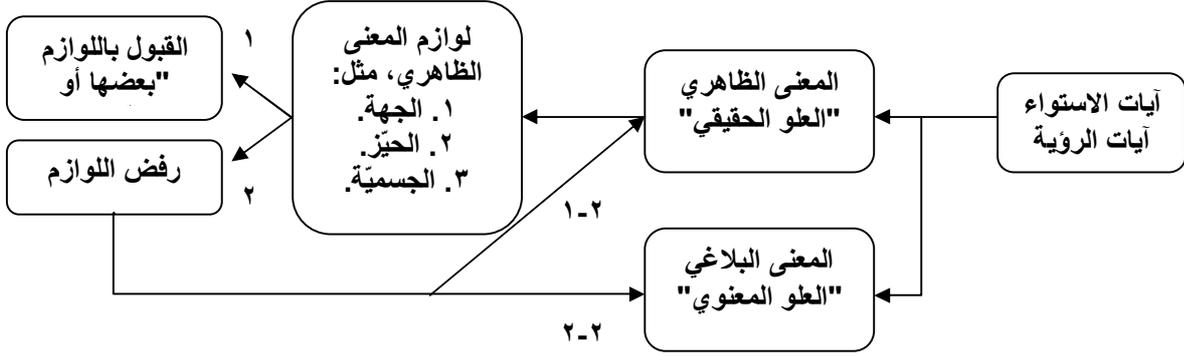
- النمط التوجيهيّ: ويكون باستخدام الحجاج لتوجيه المتلقي توجيهاً فيه من الاستعانة بالقوة السلطانيّة ما يوجّه الحجة البرهانيّة، ويُخضع المتلقي لآثار الأغراض التوجيهيّة، ويكون ذلك مثلاً بإيراد الحجج المختلفة للأقوال الممكنة دون تكافؤ بقوة الاستدلال، فيورد لقول أقوى حججه، ولآخر أوهى حججه، أو أن يوظّف المفسّر مألوف المتلقي أو المخاطب المقصود من المعارف لتكون عاملاً توجيهياً في الحجاج.

- النمط الإقناعيّ: ويكون ببذل الوسع في بيان الأدلة والبراهين ليصل المتلقي إلى قناعة تتأسّس على البرهان والدليل لا السلطان والتوجيه، وهذا غالباً ما يكون حين يكون المقصد الإقناعي حاضراً عند المفسّر أولاً.

مآلات العبور:

قلنا إنّ التأويل ينشأ من الهوة بين "الدلالات الممكنة" و"المعنى المراد"، وهذه هوة تنشأ عندما يكون "ظاهر الدلالة" لا يحقّق الانسجام والاتساق بمستوياتها المختلفة اتفاقاً، لذلك ينشأ الفعل التأويليّ ليصل إلى مآل من الآتية:

١. صيانة الظاهر ولوازمه.
٢. صيانة الظاهر دون لوازمه.
٣. التأويل لتعذر الصيانة الظاهريّة بمستوييها.



المخطط السابق يظهر المآلات التأويلية المختلفة، ولتوضيح ذلك كما في المثال:

١. موقف المعتزلة: انسجام في القضيتين: الاستواء والرؤية، المسلك التأويلي: ٢، ثم ٢-٢.
٢. موقف ابن تيمية: انسجام في القضيتين: الاستواء والرؤية، المسلك التأويلي: ١.
٣. موقف الأشاعرة: الاختلاف في القضيتين: الاستواء: المسلك: ٢، ثم ٢-٢.
- الرؤية: المسلك: ٢ ثم ١-٢.

٤. المقصد التأويلي:

ويعني به الباحث الغاية النهائية التي من أجلها نشأ الفعل التأويلي وبلغ مآلاً من المآلات، وهذه المقاصد:

١. صيانة المنقول.
٢. صيانة المعقول.
٣. صيانة المعتقد المختار "المذهب الكلامي".

وهذه العناصر وشبكة العلاقات بينها المشكلة للنسق التأويلي ستكون محلّ الدراسة وعيارها للنماذج التأويلية المختارة في فصل الاعتبار، وسيكون توضيحها وتجلية تكويناتها وإجراءاتها في ذلك الفصل بإذن الله.

المطمح الرابع: قضية الصفات وآياتها.

شكّلت قضية الصفات واحدة من أهم القضايا التي شغلت الخبرة الفكرية الإسلامية كلاماً ونظراً وخلافاً، حتى جعلها الشهرستاني القاعدة الأولى في ضبط المذاهب وأرباب المقالات.^١

^١ يُنظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت: ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي: القاهرة، الجزء ١ ص ١٢.

يُلاحظ أنّ قضية "الصفات" * وما يتداخل معها وبها من قضايا عقديّة كلاميّة تعتمد مفاهيم لم ترد في القرآن، بل هي نتاج تفاعل حضاريّ ثقافيّ، وجدل داخليّ خارجيّ في سياق الخبرة الإسلاميّة، فمفهوم "الصفة" نفسه ليس مفهوماً قرآنيّاً، ولم يرد في القرآن أيّ استعمال له في حقّ الله. وكذلك مفهوم "الذات"، ومفهوم "القدم"، ومفهوم "الوجوب"، وغير ذلك ممّا يستعمل في علم الكلام. وغياب هذه المفاهيم قرآنيّاً يجعلها مفاهيم تنازعيّة اختلافيّة خلافيّة في سياق الجدل الكلامي. لكنه قبل ذلك يُشير إلى الحاجة المعرفيّة اللغويّة للتوسّع عن دائرة المعطى النصّي القرآنيّ اللغويّ المباشر. وهذا التوسّع لم يقف عند القضايا الكلاميّة العقديّة بل شمل مجمل النتاج الثقافيّ الحضاريّ الإسلاميّ الديني من فقه وأصوله، وتفسير وعلومه وحديث ومسانله. وهذا التوسّع في الإنتاج المفهوميّ يؤثّر إلى ثراء في التجربة الإسلاميّة وخبرتها، وهو ما يتفق بدوره مع التطوّر الطبيعيّ للمنجز الحضاريّ لأيّ جماعة.

لكنّ المفاهيم التي تنتمي لعلم الكلام وتخصّ الله ﷻ تتمتع بحساسيّة أكبر من غيرها؛ فكيف نتحدّث عن الله بغير ما تحدّث الله به عن نفسه في كتابه؟ وهل الواجب هو الاكتفاء بالتعبير القرآنيّة وحدها عند الحديث عن الله والقضايا العقديّة المتعلقة به؟

قد تكون الإجابة عن السؤال الأخير بـ"نعم" أسلم من الجهة الإيمانيّة الانتمائيّة. لكننا بالإجابة بـ"نعم" نهدر الكثير من القضايا التي يُثيرها العقل الإنسانيّ وأثارها التجارب الإنسانيّة والدينيّة المختلفة المتعددة، فالله ليس حكراً على المسلمين وقرّانهم، فهناك فئات تمثل في كثير من الأحيان أغلبية تملك تصوراتها الخاصة عن الله سواء كانت من نتاج الفعل العقليّ أو التفاعل مع نصوصها المقدّسة. لذلك فإنّ الاكتفاء بالمعطى النصّي القرآنيّ لا يصلح للجدل الخارجيّ مع أهل الأديان والمذاهب والفلسفات غير الإسلاميّة.

وإن كان المعطى القرآنيّ لا يكفي وحده في سياق الجدل الخارجيّ، فهل كان كافياً في سياق الجدل الداخليّ؟ بل قبل ذلك نسأل: ألم يكن المعطى القرآنيّ وحده كافياً للجماعة المؤمنة به لمنع هذا الجدل ابتداءً؟

هنا لا بدّ من الحديث عن دوافع نشأة المفاهيم الكلاميّة، وبواعث الخروج عن دائرة المعطى النصّيّ القرآنيّ في سياقات الجدل الخارجيّ والداخليّ في الخبرة الإسلاميّة.

* لنشأة قضية الصفات في الفكر الإسلامي يُنظر:

- الملل والنحل: الجزء ١ ص ٣١، الجزء ١ ص ٩٢-١١٣.
- النشار، علي سامي، (١٩٦٥)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول.
- ولفسون، هاري أ.، (٢٠٠٥)، فلسفة المتكلمين، ط١، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المشروع القومي للترجمة: القاهرة، الجزء ١ ص ٣٣٣-١٨٧.

وسأتناول هنا مقدمتين تلقاهما العقل الإسلامي بالقبول في سياق تجربته وخبرته وتفاعله الداخلي والخارجي أسست لمجمل القضايا الكلامية اتفاقاً واختلافاً.

مقدمات إدراك "الوجود الإلهي ولوازمه":

١. الله واجب الوجود.

٢. الله كمال مطلق.

وهاتان مقدمتان تنتج عنهما نتائج تصير مقدمات لنتائج أخرى تشكل في تنوع اختياراتها ولوازمها أنساقاً مختلفة لتصورات عقديّة عن "الحقيقة الإلهية". وهذه التصورات في اختلافها وتنوعها وتفاعلها مع النص القرآني أنتجت أنساقاً تأويلية متعددة لتقي لكل نسق عقديّ بمتطلباته النصية والاستدلالية.

فقد تنزّل القرآن في مدة زمنية تقارب ثلاثة وعشرين عاماً موجّهاً خطابه لجمهور المخاطبين من مؤمنين به وكافرين. وتناولت جملة كبيرة من آياته صفات الله معنوية كانت أم ذاتية أم فعلية. فالقرآن يمتلئ بأسماء الله وصفاته وأفعاله التي كان من منطوق الفعل التواصلي الكلامي القول بوجوب الوضوح والفهم لمدلولات تلك الأسماء والصفات في أذهان المتلقين وفق ما تقتضيه أعراف اللغة العربية؛ فالقرآن الذي أنزل بلسان عربي مبين لا يُعقل أن تكون آياته التي تتحدّث عن "الله" منزوعة الدلالة أو مؤجلة الفهم أو معطلة المعنى؛ فإنّ "الله" وجوداً ووحداً وصفاتٍ هو محور "الدعوة القرآنية" وأصل المفارقة بين "الإسلام" و"الكفر"، أو "الإسلام وسائر الأديان".

وإذا قبلنا بأنّ المخاطب الأوّل بعد الرسول بالقرآن هم فئة "المرشّحين للإيمان" من أهل قريش، وهؤلاء المرشّحون منهم من سيؤمن ويؤمن ومنهم من سيكفر ويعاند ويجادل، فإنّ افتراض "الوضوح الدلالي" لازم؛ فالنص الذي يوضع موضع الاختبار بالإيمان لا بدّ أن يتحقّق فيه شرط "الإفهام والمفهومية" ليكون موضوعاً للإيمان.

وهنا يأتي السؤال: كيف تلقى المخاطب القرشي العربي حديث القرآن عن الله؟ وهنا للإجابة سأقوم بفقرة إلى الأمام مستعيداً نسق التأويل الصفاتي لنرى مقتضيات وجوب التأويل، ثمّ ندرس وجود هذه المقتضيات في أذهان المتلقين الأوائل للنص القرآني.

حتى يكون تأويل الصفات واجباً وضرورة فلا بدّ من توفر المقتضيات الآتية:

١. وجود المانع من القول بالظاهر.

٢. وجود الموجب بالقول بالتأويل.

ولو أخذنا المقتضى الأول فإنّ المانع من القول بالظاهر لا يتجاوز ثلاثة أسباب:

- المانع العقليّ.
- المانع الشرعيّ.
- المانع اللغويّ.

وعلى سبيل الحسم الإيجازي فإنّ الباحث يتجاوز "المانع اللغويّ"؛ فالآيات القرآنية التي تناولت الله أسماء وصفات لا تحيل اللغة بما هي لغة أن تؤخذ بظواهرها؛ فالوظيفة الدلالية الظاهرية هي أول وظائف الفعل اللغويّ التواصليّ. لذا يمكن القول إنّ الظاهر الدلالي هو عزيمة اللغة، أمّا التأويل الدلالي فهو رخصة اللغة.

إذن لا بدّ من وجود موانع عقلية أو شرعية تمنع من إجراء الآيات وفق ظاهر دلالاتها. فما الموانع من هاتين الفئتين التي جعلت "التأويل" واجباً عند أهل التأويل؟
 "المانع العقليّ": يتأسس المانع العقلي عند أصحابه تفريعاً لقاعدة "ما يجب لله وما يجوز لله وما لا يجوز لله".

وعليه فإنّ:

١. وجود الله واجب وما يتنافى مع هذا الواجب إن وجد يُتأوّل.
 ٢. وحدانية الله وما يتنافى مع هذا الواجب إن وجد يُتأوّل.
 ٣. كمال الله وما يتنافى مع هذا الواجب إن وجد يُتأوّل.
 ٤. كمال المفارقة بين "الله" و"المخلوق" وما يتنافى مع هذا الواجب يُتأوّل.
- والدارس لهذه المقتضيات يعلم أنّها فروع أو لوازم يُنتج الأول منها الثاني؛ فالقول بوجوب وجود الله اقتضى إثبات الأدلة العقلية الدالة على هذا الوجوب الوجودي.
- فوجود الله الواجب لا يكون إلا بكون الله قديماً غير حادث؛ فالقديم المجرد عن السببية والعلية والعدم السابق هو وحده "الواجب وجوداً" وهو وحده "الله".
- وهذا الواجب القديم واحد بالضرورة؛ لأنّ وجود "قديمين" يجعل أحدهما غير واجب الوجود، ومتى كان "القديم غير واجب الوجود لم يعد قديماً".
- وهذا القدم الواجب لله يقتضي كمال الله المطلق؛ فإنّ الدليل العقلي لوجوب وجود القديم هو وجوب انتفاء التسلسل في العلل والحوادث إلى مطلق يتجاوز العلية والحدوث. وعليه فإنّ الله واجب الوجود لا بدّ أن يكون بالضرورة العقلية مفارقاً للمخلوق في حدوثه. ولأنّ الحدوث من لوازمه "التركيب والأجزاء"، فإنّ الله منزّه عن التركيب والأجزاء لأنّه منزّه عن الحدوث لوجوب قدمه.

وهنا يصطدم هذا الاتجاه التأويلي بآيات الصفات التي يوحي ظاهرها بالتعدد والتركيب والأجزاء والحدوث، لذا يجب تأويلها بمقتضيات العقل صيانة لوجود الله الواجب.

يقول ولفسون: "إنّ لحجة المعتزلة ضد وجود صفات ثابتة قديمة جانبين: فأولاً، إنّ أي شيء قديم eternal يجب أن يكون إلهاً. وثانياً، إنّ افتراض وحدانية الله تستبعد أي كثرة داخلية فيه، حتى لو كانت أجزاءه المجتمعة متحدة معاً دون انفصال منذ الأزل. وكما قرّر واصل بن عطاء باختصار، تقرأ الحجة على النحو الآتي: "من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين". وعلى نحو أكمل تقررت الحجة في الصياغة التالية: "إنّ الله قديم والقدم أخصّ وصف لذاته". وبناء عليه ينكر "واصل" قدم الصفات كليّة "لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته الإلهيّة". وهكذا، أنكر المعتزلة حقيقة الصفات، إنقاذاً لعقيدة التوحيد".^١

إنّ الفصل في أسباب قضية الصفات بين الأسباب الداخليّة من نصّ ودلالاته المتعدّدة، والأسباب الخارجيّة من جدل مع الأديان، أو تأثير الما قبليات الفلسفية الدينية لأتباع الإسلام بعد عصر الصحابة، يعتمد نظرياً موقف الفاصل أو الواصل من الباحثين لقضية الصفات، فلا عجب أن يكون موقف "المثبتين" موجّهاً نحو العوامل الخارجيّة التي أدت لانحراف المسلمين عن فهم السلف والصحابة، لذلك يذكر هؤلاء مجموعة من الأشخاص يحملونهم تبعة البدع والانحراف أمثال، جهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وبشر المريسي وغيرهم*. بل إنّ الشهرستاني يجعل الأمر كله تناسلاً من ضلالة إبليس الأولى.^٢

وفي المقابل فإنّ المتأولة ستري أنّ القضية مرجعها داخلي نصّي بالضرورة حتى لا يكون الموقف التأويلي إقحاماً وتحكماً على النصّ بالمعطيات الخارجية الأجنبية.

ولأغراض البحث الإجرائيّة فإنّ الباحث سيستعمل المفاهيم المنتجة في هذا السياق بتحديد مصطلحي ومفهوميّ سيبين حدوده وآليات اشتغاله:

١. مفهوم "الصفات الإلهيّة":

تعرفّ الصفة بأنّها "علامة يُعرف بها الموصوف". وهذا التعريف تدخل عليه مسائل كلاميّة ولغويّة لا يجوز أن نحسم وجوهها الآن، لأنّ الحسم ينتج عن موقف معرفي عقدي لغوي مسبق لمفهوم الصفة

^١ فلسفة المتكلمين: الجزء الأول: ص ٢١٦-٢١٧

* من اللافت أنّ مقالات هؤلاء لم تروى ونُقل إلا من مخالفيهم ومضليلهم، فلا نجد لهم مصنفات أو روايات غير متحيّزة، لذلك فإنّ صورتهم الحاضرة في التراث هي صورة ثقافية لا تاريخية بالضرورة، ولعلّ حقيقة آرائهم وأدوارها تحتاج بحثاً علمياً موضوعياً يتجاوز هذه الصورة النمطية التي جعلتهم رؤوس البدع والضلال.

^٢ الملل والنحل، الجزء ١ ص ١٤-١٩.

ولاسيما "الصفة الإلهية". ومتى حسم الباحث تلك المحددات فإنه يصدر نتائج الأنساق التأويلية موضوع البحث.

ومن هذه القضايا:

١. هل الصفة زائدة عن الذات أم هي هي؟
٢. هل الصفة ثابتة لا تتغير أم هي متغيرة؟
٣. هل الاسم صفة؟ وما العلاقة اللازمة بين الاسم والصفة؟
٤. ما الفرق بين الحال والصفة؟
٥. ما الفرق بين النعت والصفة؟
٦. ما الفرق بين الهيئة والصفة؟

والإجابة المحددة الاختيارية لهذه الأسئلة تعني أن الباحث تحيز مسبقاً لأحد الاتجاهات الكلامية في القضية موضوع البحث.

لذلك سيحدّد البحث مفهوم الصفة يشمل جميع الاتجاهات بالاحتمال لا بالتأكيد والاختيار. أي أنّ البحث سيتحرّك في فضاء مفهوم للصفة اختباريّ بحثي، تتحدّد ملامحه ومحدّداته نتيجة للبحث لا مقدّمة له.

وعليه فإنّ مفهوم "الصفة الإلهية" الإجرائي في هذا البحث:

الصفة الإلهية: هي كلّ "لفظ ذي معنى" كلفياً كان أم تركيبياً، معنوياً كان أم ذاتياً أم فعلياً، ثابتاً أم متغيراً ورد في النصّ القرآني مضافاً إلى الله إضافة لا توجب اللغة سنناً وعرفاً أن يكون هذا اللفظ ذي المعنى متحقّقاً وجوداً منفصلاً عن الذات الإلهية أو مضافاً إضافة خارجة عن معنى الوصف للمضاف بأي معنى من المعاني التي ترجحها اللغة بما هي لغة. وعليه ننتقل لتحديد مفهوم آيات الصفات.

٢. مفهوم "آيات الصفات".

يقضي المنهج العلمي الاختباري أن يحدّد الباحث مادة بحثه ذات السمة الاستقصائية مراعيًا حدّين منهجين:

الأول: أن لا يُخرج من مادة بحثه ما هو منها.

الثاني: أن لا يُدخل في مادة بحثه ما ليس منها.

وهذان الشرطان معروفان بالجامع والمانع.

ولأنّ غرض الباحث كما سلف هو عدم الوقوع في تحيّر مسبق لمفهوم "الصفة الإلهية" موضوع البحث، فإنّ ذلك يقتضيه أن يُدخل في مادة البحث كلّ ما يُمكن أن يُزعم أنّه "صفة إلهية"، دون أن يكون هذا الإدخال المنهجي مُلزماً بالقول بثبوت هذه الصفة أو عدمها. فالثبوت وعدمه قضيتان ناتجتان من النسق التأويلي المختار.

وعليه فإنّ تعريف الباحث للصفة يُخرج من دائرة الصفات ما تُرَجَّح اللغة بما هي لغة أن تكون متعلّقة بالله تعلق الصفة بالموصوف. فتراكيب مثل "عبد الله"، و"بيت الله" و"أرض الله" و"رسول الله" ليست تراكيب دالة احتمالياً على تعلق المضاف: عبد وبيت وأرض ورسول بالمضاف إليه "الله" تعلق الصفة بموصوفها، لأنّ المضافات هنا تتعيّن وجوداً ذاتياً خارجياً متحقّقاً منفصلاً عن الله انفصلاً تقتضيه اللغة والمشاهدة؛ فهذه المضافات هي من المخلوقات اتفاقاً، وإضافتها تقتضي الملكيّة للمضاف أو التكريم.

لكن تراكيب مثل: علم الله، وإرادة الله، ورحمة الله، ويد الله، وعين الله، فهي تراكيب لا توجب اللغة بما هي لغة أن تتحقّق هذه المضافات وجوداً خارجياً معنوياً أو ذاتياً منفصلة عن ذات المضاف إليه "الله". لذلك فهي من مادة البحث الاختباريّة.

وبذلك فإنّ الباحث يوطّر "المادة البحثيّة المحتملة لقضية الصفات الإلهية" وفق التقسيم المنهجي الآتي:

١. الصفات المعنويّة: وهي ما توازي "اسم المعنى" الدال على معنى ذهني لا وجود له خارج الذهن كالحياة والعلم والقدرة والقوّة والعزّة ولا تنفك عن ذات الموصوف فهي أزلية.
٢. الصفات الذاتيّة: وهي ما توازي "اسم الذات" الدال على معنى يتحقّق وجوده خارج الذهن كالذات والعين واليد والساق.
٣. الصفات الفعلية: وهي الصفات المتعلّقة بالإرادة والمشية وهي بآثارها عن ذات الموصوف فهي زمانية تتعلّق بزمان دون زمان.

والصفات الفعلية تنقسم قسمين:

- صفات تتعلّق بالذات الإلهية مثل الاستواء والنزول والضحك والغضب...
- صفات تتعلّق بالمخلوق مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة...

وقبل أن يعترض معترض على هذه القسمة وما اشتملته بأن فيها ما لا يجوز أن يوصف به الله، فأقول إن جواز ذلك من عدمه هو نتاج الموقف العقدي والنسق التأويلي المعبر عنه. لذلك يتفق أهل المذاهب الإسلامية على الضابطين الآتيين في جواز الصفة الإلهية:

١. جواز إجراء الصفة ومعناها على الله عقلاً.
٢. إذن الشرع بهذه الصفة، وهو قسمان: إذن بالتصريح بورود الخبر الثابت. وإذن بالسكوت بعدم ورود الخبر المانع.

ولأنّ غرض الباحث ليس دراسة "الصفات الإلهية" بما هي صفات إلهية في المباحث الكلامية، بل دراسة "الصفات الإلهية القرآنية" وموقف المفسرين منها، فإنّ مادة البحث محصورة بـ"ما ورد في القرآن من آيات تجيز ولو على سبيل الاحتمال اللغوي أن تتضمن صفة لله".

تفرض المنهجية البحثية العلمية وضع حدّ مفهومي: نوعي وكمي لآيات الصفات، ليتبصر الباحث المواقف التأويلية المختلفة على بصيرة ووعي؛ فلا يدخل في "آيات الصفات ما ليس منها في أيّ نسق من الأنساق"، ولا يخرج منها ما يعده نسق من الأنساق التأويلية من آيات الصفات.

ولأنّ الباحث لا يريد الانطلاق من موقف مسبق، فيسقط رؤية تأويلية خاصة على غيرها من الرؤى والأنساق، فإنّ الضرورة العلمية والسلامة البحثية تقتضي أن يتخذ من أكثر المذاهب إثباتاً للصفات الإلهية مرجعاً نظرياً لحدّ آيات الصفات. وهذا اتخاذ لا يعني بالضرورة الموافقة على دعوى هذا المذهب في "إثبات الصفات". لكنّ البحث العلمي في تأويل آيات الصفات أو إثباتها لا بدّ له من أن ينطلق من أكثر الاتجاهات "نفياً للتأويل" لهذه الآيات، ليتمكن الباحث من دراسة المذاهب الأخرى يبحث أنساقها التأويلية في نفي هذه الصفات متوسلة بالتأويل؛ فالعلاقة بين "نفي الصفات" و"التأويل" علاقة طردية، فكلما كان النسق نافياً كان أكثر ارتكازاً واعتماداً على التأويل، وبالعكس كلما كان النسق مثبتاً كان النسق أقلّ لجوءاً للتأويل؛ فالتأويل - كما أشرنا وسيلة- النفي اللغوية البلاغية.

وعلى ذلك فإنّ "أنساق الإضافة لله" التي تشير أكبر جدل ممكن في القضية الصفاتية هي أنساق الإضافة التي تُعرف عند المثبتين بالصفات الخبرية السمعية، وتُعرف عند النفاة بالآيات المحتملة التشبيهية ظاهراً، وهي تلك الآيات التي يتقاطع موقف المتأولين على درجاتهم في تأويلها، فهي أشبه ما تكون بالرابطة النسبية التأويلية بين اتجاهات التأويل المختلفة.

في مطامح الاختبار
الفصل الأول: الطبريّ ونسقه
(٢٢٤-٣١٠ هـ)

الطبري ونسقه

تتحدّد الأنساق التأويلية لأيّ مفسّر بمواقفه من مفهوم التأويل اصطلاحاً، ثمّ بإجراءاته التأويلية في تفسيره للآيات. فليست قضية التأويل ونسقه قضية لفظ "التأويل" بل مفهومه وحدوده وأفاقه، وهو ما يسميه الباحث "التأويل في مقام النظر".

ولا يقف الأمر عند الموقف النظري من التأويل، بل يُستخلص النسق من الفعل التفسيري التأويلي للمفسّر في تفسيره للآيات ولاسيما تلك التي رافقها جدل تأويلي في الخبرة الإسلامية الممتدة والمتشعبة، فربما يكون من فعل المفسّر في تفسيره إعمالاً لمفهوم من التأويل لا تجده مُصرّحاً به صريحاً في مقام النظر، وهذا ما يُسميه الباحث "التأويل في مقام الأثر".

ينطلق الطبري في تفسيره جاعلاً مصطلح التأويل اسماً جامعاً لتفسير القرآن، فيسم تفسيره بـ"جامع البيان عن تأويل القرآن". فما حدّ التأويل عنده نظراً؟ وما أثار التأويل عنده فعلاً وواقعاً؟

١. التأويل في مقام النظر.

يقول الطبري في مقدّمة تفسيره: "ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه- منشئون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعاً، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً. ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه. ومُبيّنو علل كل مذهب من مذاهبهم، ومُوضّحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه".^١

فالتأويل في اختيار الطبري اسم جامع لبيان معاني القرآن، وهو اختيار وقف منه العلماء موقفين: الأوّل: أنّ الطبري قد استعمل لفظ "التأويل" في معنى "التفسير" حتى كانا - في اعتباره - مترادفين على معنى واحد. وهذا موقف عدد كبير من العلماء مفسّرين وأصوليين، حتى كاد أن يصير الرأي الشائع عندهم.

على أنّ هذه التسوية بين مدلوليهما، وهو ما استقرّ عند الأقدمين من معنى، استهداءً بأصل الوضع اللغوي، كما يُدعى، وهو الإبانة والإفصاح عن المعنى المراد من النص القرآني، أو الكشف عن معاني التنزيل بوجه عام، تفتقر إلى الدقة في مراعاة صنيع الإمام نفسه، ومواقفه تُجاه ما تقتضيه

^١ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط ١، ٢٤م، {تحقيق: أحمد محمد شاكر}، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، الجزء ١ ص ٦-٧.

طبيعة النظم القرآني، والمعارف المأثورة التي كانت تضطره إلى مخالفة الظاهر اللغوي تأويلاً، مما لا يسوغ الموافقة المطلقة على تقرير هذه التسوية والترادف، من جهة أخرى.^١

الثاني: أن الطبري يستعمل "التأويل" بمستويات متعددة من المعنى تأتلف مع التفسير مرّات وتختلف عنه مرّات في موقف معرفي يميز التأويل عن التفسير.

وهذا الثاني ما نجد أدلته في التأسيس النظري للتأويل عند الطبري أولاً، ثم في صنيعة في الاشتغال التأويلي في تفسيره ثانياً.

ولنتبين ملامح التأويل وأركانه البنيوية عند الطبري نورد المقدمات التأسيسية لقضية البيان أولاً، فالتأويل فرع عن أصل "البيان القرآني".

المقدمات التأسيسية لمفهوم "البيان":

١. البيان بمعنى الإبادة وإظهار المعاني التي في النفوس من أعظم النعم.

٢. يتفاوت المتكلمون بقدراتهم البيانية.

٣. بتفاوت المتكلمين بقدراتهم البيانية، يتفاوت المتلقون بقدراتهم في فهم البيان.

٤. القرآن هو أبلغ الكلام وأفصح وأبينه.

٥. البيان بمعنى الفهم فرع عن البيان بمعنى الإبادة.

لذلك قرّر الطبري في مقدّمة تفسيره: "فإذ كان تفاضل مراتب البيان، وتباين منازل درجات الكلام، بما وصفنا قبل - وكان الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه، أحكم الحكماء، وأحلم الحكماء، - كان معلوماً أن أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وأن قدر فضل بيانه، جلّ ذكره، على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده."^٢

ثمّ يقرّر أصلاً لازماً نصّاً وعقلاً وهو " أنه غير جائز أن يخاطبَ جلّ ذكره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه. لأن المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله - قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده - سواء، إذ لم يفذه الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً. والله جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه، لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال."^٣

^١ انظر: الدريني، د. محمد فتحي "التأويل أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الطبري" ص ٣. بحث منشور على الشبكة المعلوماتية: <http://www.monazh.com/portal/showthread.php?e=١٠٢٢>

^٢ تفسير الطبري: جزء ١ ص ١٠-١١

^٣ تفسير الطبري: جزء ١ ص ١١

وعليه فإنّ القرآن الكريم بما هو كلام الله يتأسّس على البيان والإفهام، وهذا البيان هو الأكمل لكمال كلام الله تعالى، فهو منزّه عن موارد الاضطراب البيانيّ التي تقع من البشر إمّا لنقصهم أو عبثهم. لكنّ التأسيس العام لبيان القرآن لا يعني أنّ فهم معاني القرآن يأتي على درجة واحدة من وضوح المعاني، لذلك ومع تأكيد الطبريّ على بيان القرآن جملة، ولزوم هذا البيان بمقتضى كونه كلام الله الذي نزل بلسان عربيّ مبين، فإنّه يجعل "إدراك البيان" على مراتب مستنداً إلى الأثر الذي يرويه عن ابن عباس " التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره".^١

والتحقيق عند الطبريّ أنّ هذه المستويات الأربعة ترجع إلى ثلاثة تتأسّس بمرجع التأويل والتفسير؛ وهذه المستويات:

١. ما يُفهم بمرجعية اللغة ولسان العرب، فهو " ما يعلم تأويله كلُّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن".^٢

٢. ما يُفهم بمرجعية الوحي النبويّ، فهو "ما لا يُوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ".^٣

٣. ما لاسبيل لإدراك تأويله لاستثثار الله بعلمه. وهذا محصور عند الطبريّ في "ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية، كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى بن مريم، وما أشبه ذلك: فإنّ تلك أوقات لا يعلم أحدٌ حدودها، ولا يعرف أحدٌ من تأويلها إلا الخبر بأشرطها، لاستثثار الله بعلم ذلك على خلقه".^٤

وعليه فإنّ بيان القرآن الذي يُدرك بالتأويل هو ما يُفهم بمرجعية اللسان العربيّ أو الخبر المنقول عن النبيّ ﷺ. ولكن لاختلاف الناس في تمكّنهم من لسان العرب وسننهم في الكلام وفنونه فإنهم يختلفون مقاماً في إدراك معاني القرآن. فيكون التأويل في نظر الطبريّ اسماً جامعاً لمقامات الفهم للنصّ القرآنيّ وفق سنن العربيّة وتمكّن المخاطب منها.

لكن هل من التأويل في نظر الطبريّ واشتغاله المعنى المخصوص من التأويل بأنه "حملُ اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه" كما استقرّ عند الأصوليين والمفسّرين.

^١ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٧٥

^٢ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٧٥

^٣ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٧٤.

^٤ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٧٤.

الواقع أنّ الطبري في تأسيسه النظريّ لمعنى التّأويل لا يورد هذا المعنى الخاصّ مباشرة، فيقول في معنى التّأويل: "وأما معنى "التّأويل" في كلام العرب، فإنّه التفسير والمرجع والمصير. وقد أنشد بعضُ الرواة بيتَ الأعشى:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأْوُلُ حُبَّهَا تَأْوُلُ رَبْعِيَّ السَّقَابِ فَأُصْحَبَا

وأصله من: "آل الشيء إلى كذا" - إذا صار إليه ورجع "يؤول أوّلاً" و"أولته أنا" صيرته إليه. وقد قيل إنّ قوله: «وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» [النساء: ٥٩] [الإسراء: ٣٥] أي جزاءً. وذلك أن "الجزاء" هو الذي آل إليه أمر القوم وصار إليه.

ويعني بقوله: "تأوّل حُبها": تفسير حبها ومرجعها. وإثما يريد بذلك أنّ حبها كان صغيراً في قلبه، فال من الصّغر إلى العظم، فلم يزل ينبت حتى أصحَب، فصار قديماً، كالتّعب الصغير الذي لم يزل يشبّ حتى أصحَبَ فصار كبيراً مثل أمه. وقد يُنشد هذا البيت:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَوَابِعُ حُبَّهَا تَوَالِي رَبْعِيَّ السَّقَابِ فَأُصْحَبَا^١

وينسجم مع اختيارات الطبريّ النظريّة لمعنى التّأويل اختياراته لتفسير المحكم والمتشابه وموقع الوقف في آية سورة آل عمران، فقال:

" بل "المحكم" من أي القرآن: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، و"المتشابه": ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك، فإن ذلك لا يعلمه أحد.^٢"

ويزيد في التقرير: "فإن كان المتشابه هو ما وصفنا، فكل ما عداه فمحكم. لأنه لن يخلو من أن يكون محكماً بأنّه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد، وقد استغنى بسماعه عن بيان يُبينه، أو يكون محكماً، وإن كان ذا وجوه وتأويلات وتصرف في معان كثيرة. فالدلالة على المعنى المراد منه، إما من بيان الله تعالى ذكره عنه، أو بيان رسوله صلى الله عليه وسلم لأُمَّته. ولن يذهب علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بيّنّا.^٣"

^١ تفسير الطبري: جزء ٦ ص ٢٠٥-٢٠٦

^٢ المصدر نفسه: جزء ٦ ص ١٧٩

^٣ تفسير الطبري: جزء ٦ ص ١٨١-١٨٢

وباختياره لمعنى المحكم والمتشابه يختار الوقف عند لفظ الجلالة "الله" ورفع {الراسخون} بالابتداء لا بالعطف. "والصواب عندنا في ذلك أنهم مرفوعون بجملة خبرهم بعدهم وهو: "يقولون"، لما قد بينا قبل من أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه الذي ذكره الله عز وجل في هذه الآية.^١

ومع أنّ الطبري لا يُصرّح بمفهوم التأويل الاصطلاحي المقضي حمل الكلام على غير ظاهره إلا أنه نظرياً بقوله في معنى التأويل أنه "التصيير" يقتضي القبول بحدّ من "التغيير" و"التحويل"، والتحوّل في المعاني هو نمط من الأنماط التأسيسية لمعنى التأويل.

٢. التأويل في مقام الأثر.

وهنا نبحت عن "التأويل" بالمعنى المخصوص من حمل الكلام على غير ظاهره في مقام آثار وقوعه في الفعل التفسيريّ التأويليّ، وستبحث الآثار في مواقف ثلاثة:

- الأول: موقف الحسم التأويلي ونفي الصفة في الآيات موضوع البحث. وهو موقف يقتضي اختيار الدلالة التأويلية دون الدلالة الإثباتية. ويكون باليتين تعملان مجتمعتين أو مفترقتين وهما: - إثبات الدلالة التأويلية. - نفي الدلالة الإثباتية.
- ويكون الاشتغال التأويليّ إمّا بالتصريح باليتين أو الاكتفاء بحضور الأولى وتغيب الثانية التي هي لازم من لوازم التصريح بالأولى.
- الثاني: موقف النفي التأويلي والإثبات الظاهري لآيات الصفات موضوع البحث. وهو مقام يقتضي اختيار الدلالة الإثباتية للصفة بالمعنى الظاهري للعرف اللغويّ.
- الثالث: موقف الإرجاء أو التعليق بين الحسم التأويلي ونفيه. وهو مقام ينتهي فيه المفسّر إلى ذكر الأقوال المختلفة وأدلتها مع إرجاء للاختيار الصريح.

وسنرى أنّ الطبري لم يكن يتخذ هذه المواقف منفصلة دوماً، بل الغالب أن تتداخل في مقام الأثر التأويليّ، لذلك سيورد الباحث جملة ممثلة من المقامات تتجلى فيها هذه المواقف، ليستخلص منها ملامح "النسق التأويلي" وأركانه ومرتكزاته ودواعيه ومآلاته.

^١ المصدر نفسه: جزء ٦ ص ٢٠٤.

منهج اختيار النماذج الممثلة للنسق التأويلي موضع الدرس والاختبار.

يقوم منهج اختيار النماذج على عرض مجموعة منها تحقق شرط الكفاية الدالة على غرض البحث، وتستوفي مختلف أنماط الاشتغال التأويلي، وتفي بتكوين تصور كلي لمنهج المفسر في بناء نسقه وآليات اشتغاله.

وهذه النماذج قد تختلف من مفسر لآخر باختلاف قوتها التمثيلية الدلالية لغرض البحث؛ فالمفسرون يختلفون في منطلق موقفهم من قضية الصفات. لكن أكثر النماذج تمثيلاً وتعبيراً عن ذلك النسق الكامن في فعلهم التأويلي هو ما كان في شأن الصفات الخبرية. أي تلك التي تحتل الدلالة الصفاتية لورود الخبر القرآني بها لا للزومها عقلاً كما أسلفنا.

وعلى ذلك فإن النماذج المدروسة هنا مختارة بقصدية تتأسس وفق منظور البحث وأغراضه. وهي كاشفة عن مختلف المواقف التأويلية في القضية الصفاتية.

وسيتناول البحث النماذج مشفوعة بالدرس والفحص والتعليق. وسيبدأ مع كلّ مفسر بنموذجه التفسيري التأويلي لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] الآية لكونها المرتكز التأويلي لمؤولة الآيات محتملة الصفات.

ثمّ يتبع ذلك عرض النماذج الأخرى وفق ورودها في القرآن ترتيباً.

أولاً: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] الآية

يقول الطبري: "وقوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فيه وجهان: أحدهما أن يكون معناه: ليس هو كشيء، وأدخل المثل في الكلام توكيداً للكلام إذا اختلف اللفظ به وبالكاف، وهما بمعنى واحد، كما قيل:

ما إن نديت بشيء أنت تكرهه*

فأدخل على "ما" وهي حرف جحد "إن" وهي أيضاً حرف جحد، لاختلاف اللفظ بهما، وإن اتفق معناه توكيداً للكلام، وكما قال أوس بن حجر:

وَقَتْلَى كَمِثْلِ جَدُوعِ النَّخِيلِ نَعَشَاهُمْ مُسْبِلٌ مُنْهَمِرٌ

ومعنى ذلك: كجدوع النخيل، وكما قال الآخر:

سَعْدُ بْنُ زَيْدٍ إِذَا أَبْصَرْتَ فَضْلَهُمْ ... مَا إِنْ كَمِثْلِهِمْ فِي النَّاسِ مِنْ أَحَدٍ

والآخر: أن يكون معناه: ليس مثل شيء، وتكون الكاف هي المدخلة في الكلام، كقول الراجز:

وَصَالِيَاتٍ كَكَمَا يُؤْتَفَنِينَ

* ومحل الشاهد في البيت عند الطبري قوله "ما إن" حيث أدخل حرف النفي "ما" على حرف النفي "إن" لاختلاف لفظهما، توكيداً للكلام. وهو نظير إدخال كاف التشبيه، على كلمة "مثل" التي تفيد التشبيه، في قوله تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}، لتوكيد الكلام؛ لاختلاف اللفظين.

فأدخل على الكاف كافا توكيدا للتشبيه، وكما قال الآخر:

تَنفِي الْغِيَادِيْقُ عَلَى الطَّرِيْق ... قَلَصَ عَن كَبِيْضَةٍ فِي نِيْق

فأدخل الكاف مع "عن"، وقد بيّنا هذا في موضع غير هذا المكان بشرح هو أبلغ من هذا الشرح، فذلك تجوّزنا في البيان عنه في هذا الموضع.

وقوله: {وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ} يقول جلاً ثناؤه واصفاً نفسه بما هو به، وهو يعني نفسه: السميع لما تنطق به خلقه من قول، البصير لأعمالهم، لا يخفى عليه من ذلك شيء، ولا يعزب عنه علم شيء منه، وهو محيط بجميعه، محص صغيره وكبيره {لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ} من خير أو شر.^١ وفي تفسيره للآية مسائل:

١. انشغل الطبري في بيان وجوه اجتماع "الكاف" و"مثل" في الآية، وهما في المعنى نفسه، فإمّا أن تكون "الكاف" مدخلة أو "مثل" لغرض توكيد الكلام؛ فالآية في محصل التأويل إمّا "ليس الله كشيء" أو "ليس الله مثل شيء".

٢. لم ينصرف جهد الطبري لبيان معنى النفي سواء كان بإدخال الكاف أم بإدخال مثل، وكأنّ معنى النفي ظاهر لا يحتاج تفسيراً وتأويلاً، مع أنّها – أي الآية – هي عمدة القضية الصفاتيّة النقلية، وباختلاف الماصدق المفهومي لها ستختلف مواقف الاتجاهات التأويليّة. فلم تكن عند الطبري غرضاً للتفصيل والبحث؟ بل لم تكن موضع استشهاد واستدلال في المسائل الصفاتيّة كما سيمرّ من نماذج.

وهذا الاقتضاب نجده عند الزمخشري أيضاً. لكننا نجد الاستفاضة والتأسيس والبناء عند الرازي حتى جعلها حجة المتقدمين والمتأخرين في نفي ما يستلزم التشبيه والتجسيم.^٢

أقول مجتهداً جواباً أورده اختصاراً وقد مرّ موضع تفصيله: إنّ مسألة الصفات نفيّاً وتأويلاً أو إثباتاً هي في عمدة نشأتها نشأت "خارج النصّ القرآني" نتيجة الجدل اللاهوتيّ ثم الكلامي، فلم يكن المعطى القرآنيّ هو مُنشئ القضية ومُنشأها. لذلك تجد الأمر في مراحل الجدل الأولى الممتدة حتى استقرار المذاهب الكلاميّة يتكئ على المعطى اللاهوتيّ العقليّ المثار على آيات الصفات دون اعتماد واضح

^١ تفسير الطبري: الجزء: ٢١، ص ص ٥٠٨-٥١٠

^٢ يُنظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت: ٥٢٨هـ) الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ، الجزء ٤ ص ص ٢١٢-٢١٤. وسيأتي في مباحث هذه الدراسة.

^٣ يُنظر: الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التيمي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، الجزء ٢٧ ص ٥٨٢ وما بعده. وسيأتي في مباحث قادم.

على هذه الآية لإنشاء القول التأويلي. ثم لما استقرت الاتجاهات كانت العودة للمعطى القرآني بحثاً عن تأسيس للقضية الصفاتية فيه، فكانت آية الشورى غايتهم ووجهتهم.

ومما يدلّ على ذلك هذا "الغياب" للخلاف التأويلي و"العتبة التأويلية" عند الطبري الذي لم يكن ليتجاوز حضورهما لو كانا حاضرين زمنه في الجدل الصفاتي الكلامي.

٣. في قول الطبري تفسيراً لقوله تعالى "وهو السميع البصير" ما ينبئ أيضاً عن غياب طور من أطوار الجدل الصفاتي بين إثبات البصر والسمع وتأويلهما بالعلم، فهو يجعل السمع متعلقاً بالمنطوق، ويجعل البصر متعلقاً بالمرئي من الأفعال، ثم يجعل ذلك كله من علم الله الذي لا يخفى عليه شيء. فلا يظهر من كلام الطبري أي قلق إثباتي أو تأويلي في مسألة تقول فيها المعتزلة قولاً غير قول الاتجاهات الأشعرية والإثباتية.

وهو ما يدلّ على أنّ أحد أهم دواعي الانشغال التأويلي في الآيات المحتملة للصفات هو "الجدل الكلامي في شأن الصفات" زمن الطبري. وهذا ما نلاحظه في عدد من النماذج القادمة.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الْضَالِّينَ﴾ [الفاحة: ٧] الآية

من النماذج الممثلة الدالة على نسق التأويل عند الطبري ما قاله في تفسير "الغضب" وتأويله.

" قال أبو جعفر: واختلف في صفة الغضب من الله جلّ ذكره:

فقال بعضهم: غضب الله على من غضب عليه من خلقه، إحلال عقوبته بمن غضب عليه، إما في دنياه، وإما في آخرته، كما وصف به نفسه جلّ ذكره في كتابه فقال: ﴿قَلَمَّا أَسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥] الآية. وكما قال: ﴿قُلْ هَلْ أَنْبَأُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠] الآية

وقال بعضهم: غضب الله على من غضب عليه من عباده، ذم منه لهم ولأفعالهم، وشتم لهم منه بالقول.

وقال بعضهم: الغضب منه معنى مفهوم، كالذي يعرف من معاني الغضب، غير أنه وإن كان كذلك من جهة الإثبات- فمخالف معناه منه معنى ما يكون من غضب الأدميين الذين يزعمهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم. لأنّ الله جلّ ثناؤه لا تحل ذاته الآفات، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة،

والقدرة له صفة، على ما يعقل من جهة الإثبات، وإن خالفت معاني ذلك معاني علوم العباد، التي هي معارف القلوب، وقواهم التي توجد مع وجود الأفعال وتعدم مع عدمها.^١ فهو ينقل الأقوال المختلفة في تأويل "غضب الله" دون أن يصرّح بالقائلين. وهو ما استقرّ عليه العرف الطبري في مواطن الصفات والتأويل كما سيمرّ في النماذج التالية.

ويكتفي بإيراد المعاني المتأولة في تفسيره ذاكراً ما يسندها من الحجة النقلية القرآنية، ثم يذكر قول "المثبتة" ويفصل ويحترز؛ فإنّ المعاني التأويلية لا تفتقر احترازاً بل شاهداً نقلياً، فهي – أي المعاني التأويلية – لم يُلجأ إليها إلا تخلصاً من المعاني الظاهرة وما يلزم منها من أوصاف باطلة في حقّ الله. لذلك تجد الطبري يقول بعد أن نقل قول المثبتين لصفة الغضب "غير أنّه وإن كان كذلك من جهة الإثبات فمخالف معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين الذين يزعمهم ويحركهم ويشقّ عليه ويؤذيهم" لذا فإنّ إثبات صفة الغضب لله لا يلزمه إثبات لوازم الغضب كما تظهر من الآدميين. وهي لوازم ينتزّه الله عنها، "لأنّ الله جلّ ثناؤه لا تحلّ ذاته الآفات".

ويستدلّ لهؤلاء بالقياس؛ فغضب الله مثل علمه وقدرته فيقول: "ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة، على ما يعقل من جهة الإثبات، وإن خالفت معاني ذلك معاني علوم العباد، التي هي معارف القلوب، وقواهم التي توجد مع وجود الأفعال وتعدم مع عدمها." وفي هذا الكلام ملاحظ:

- الملحظ الأوّل: يرى الطبري أنّ قول المثبتين لصفة "الغضب" هو كقول المثبتين لصفة العلم والقدرة. أي ما أصبح يُعرف عند المتكلمين بالصفات المعنوية. وهو بذلك ينبئ عن كون "الأشاعرة" هم المخاطب المفترض في إلزامهم بقياس الغضب على العلم، فهم الذين يثبتون "بعض الصفات المعنوية". أمّا المعتزلة في أظهر مذاهيم فهم لا يثبتون هذه الصفات؛ فالعلم والقدرة والحياة وغيرها ليست صفات زائدة عن ذات الله.

- الملحظ الثاني: في قوله "على ما يُعقل من جهة الإثبات" تصريح بأنّ إثبات صفة ما يكون بالمعنى الذي يُعقل ويصحّ إثباته، وهو المعنى الذي ينتزّه عن اللوازم الباطلة كأنّ يكون المعنى المثبت يلزمه حلول الآفات في ذات الله. لكن السؤال الذي يُفرض هنا على اللغة والمثبتين هو: هل يبقى من معاني مثل هذه الصفات شيء يُعقل متى تنزّهت عن الآفات التي هي جزء من المعنى التكويني للكلمة في لسان العرب، فما الذي يُعقل أو يبقى ليُعقل من معنى "الغضب" متى تنزّه هذا المعنى عن "الانفعال" مثلاً؟ ولعلّ الطبري يُجيب عن هذا حين مثل اللوازم والآفات بقوله: "غضب

^١ تفسير الطبري: جزء ١ ص ١٨٩.

الآدميين الذين يزعجهم ويحركهم ويشقّ عليه ويؤذيهم." فهذه آفات الغضب الآدمي التي يتنزّه عنها غضب الله إن أثبت المثبت الغضب صفة لله. وهذا الملحظ الثاني مرّ الحديث فيه حين بحث قضية "التفويض" موقفاً "لا أدرياً إرجائياً" وتداخله مع "الإثبات" في عمق بنيته المعرفية.

- الملحظ الثالث: لم يحسم الطبري خياره ممّا يجعل الطبري واقفاً في موقف "الإرجاء التأويلي" وهو الموقف الأكثر حضوراً في النسق التأويلي عند الطبري، وليس كما قال محمد المغراوي في تعليقه على موقف الطبري هنا: "والقول الأخير الذي حكاه أبو جعفر هو قول السلف، وأمّا الأول فهو قول المؤولة من أشعرية وغيرهم. فلا أدري لماذا أبو جعفر أحجم عن ترجيح قول السلف على غير عاداته؟"¹

وفي قول المغراوي توجيهه وتحميل لكلام الطبري بما لم يقله، ولا يسلم له إلا نسبة تأويل الغضب للأشاعرة والمؤولة أمّا نسبة "الإثبات" للسلف فهذه دعوى "المثبتين التيميّين" التي يوردونها مورد "المعلوم عن السلف ضرورة" والخلاف في ذلك جليّ بين المذاهب. وهم منازعون في دعواهم هذه؛ فالسلف حسب ما وصلنا عنهم لا يمكن اختزالهم بالإثبات مطلقاً في جميع مواضع الخلاف في القضية الصفاتية كما سيظهر في قادم المباحث.

أمّا قوله عن عادة الطبري في ترجيح قول السلف ففيه تجاوز مرگب لحمولة النصّ الطبري الدلالية؛ فالطبري كما سيأتي في النماذج التالية "لم يحسم الترجيح" في كثير منها. وحين يحسم كان حسماً للتأويل. إضافة إلى إصرار المغراوي على أنّ "الإثبات" هو قول "السلف" هكذا بالإطلاق، الذي كان ينبغي على الطبري ترجيحه على عادته بزعم المغراوي، وهي ليست عادته كما سيظهر.

ثالثاً: في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] الآية.

وهذا من مواضع الاستفاضة في تفسير الطبري في قضية الصفات. ولأهمية بحثه في هذا الموضوع يجد الباحث نفسه ملزماً بنقله وإن طال النقل.

يقول الطبري: "اخْتُلِفَ فِي صِفَةِ اسْتَهْزَاءِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ، الَّذِي ذَكَرَ أَنَّهُ فَاعِلُهُ بِالْمُنَافِقِينَ، الَّذِينَ وَصَفَ صِفَتَهُمْ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ: اسْتَهْزَأَهُ بِهِمْ، كَالَّذِي أَخْبَرْنَا تَبَارَكَ اسْمُهُ أَنَّهُ فَاعِلٌ بِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ

¹ المغراوي، محمد بن عبد الرحمن، {١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م}، المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، ط١، مؤسسة الرسالة: بيروت. الجزء ٢ ص ٥٢٣-٥٢٤.

فَالْتَمِسُوا ثَوْرًا فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ {الحديد: ١٣، ١٤} الآية. وكالذي أخبرنا أنه فعل بالكفار بقوله: {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا} [آل عمران: ١٧٨]. فهذا وما أشبهه من استهزاء الله جلّ وعزّ وسخريته ومكره وخديعته للمنافقين وأهل الشرك به عند قائله هذا القول، ومتأولي هذا التأويل.

وقال آخرون: بل استهزأوه بهم، توبيخه إياهم ولومه لهم على ما ركبوا من معاصي الله والكفر به، كما يقال: "إن فلاناً ليُهزأ منه منذ اليوم، ويُسخر منه"، يُراد به توبيخُ الناس إياه ولومهم له، أو إهلاكه إياهم وتدميره بهم، كما قال عبيد بن الأبرص:

سَأَيْلُ بِنَا حُجْرَ ابْنِ أُمِّ قَطَامٍ، إِذْ ظَلَّتْ بِهِ السُّمْرُ النَّوَاهِلُ تَلْعَبُ

فزعوا أن السُّمْرُ -وهي القنأ- لا لعب منها، ولكنها لما قتلتهم وشردتهم، جعل ذلك من فعلها لعباً بمن فعلت ذلك به. قالوا: فكذلك استهزأ الله جل ثناؤه بمن استهزأ به من أهل النفاق والكفر به: إمّا إهلاكه إياهم وتدميره بهم، وإمّا إملاؤه لهم ليأخذهم في حال أمنهم عند أنفسهم بغتة، أو توبيخه لهم ولأنتمه إياهم. قالوا: وكذلك معنى المكر منه والخديعة والسُّخْرِيَّة.

وقال آخرون قوله: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ} [سورة النساء: ١٤٢] على الجواب، كقول الرجل لمن كان يَخْدَعُه إذا ظفر به: "أنا الذي خدعتك"، ولم تكن منه خديعة، ولكن قال ذلك إذ صار الأمر إليه. قالوا: وكذلك قوله: {وَمَكْرُوا اللَّهَ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} [آل عمران: ٥٤]، و"الله يستهزئ بهم"، على الجواب. والله لا يكون منه المكر ولا الهُزء، والمعنى أن المكر والهُزء حاق بهم.

وقال آخرون: قوله: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ}، وقوله: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ} [النساء: ١٤٢]، وقوله: {فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ} [التوبة: ٧٩]، {تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} [سورة التوبة: ٦٧]، وما أشبه ذلك، إخباراً من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء، ومعاقبهم عقوبة الخداع. فأخرج خبره عن جزائه إياهم وعقابه لهم، مُخْرَجَ خبره عن فعلهم الذي عليه استحقوا العقاب في اللفظ، وإن اختلف المعنيان. كما قال جل ثناؤه: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى: ٤٠]، ومعلوم أن الأولى من صاحبها سيئة، إذ كانت منه لله تبارك وتعالى معصية، وأن الأخرى عدلٌ، لأنها من الله جزاءً للعاصي على المعصية، فهما -وإن اتفق لفظاهما- مختلفا المعنى. وكذلك قوله: {فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ} [البقرة: ١٩٤]، فالعدوان الأول ظلم، والثاني جزاءٌ لا ظلم، بل هو عدل، لأنه عقوبة للظالم على ظلمه، وإن وافق لفظه لفظ الأول.

وإلى هذا المعنى وَجَّهوا كل ما في القرآن من نظائر ذلك، مما هو خبرٌ عن مكر الله جل وعزّ بقوم، وما أشبه ذلك.

وقال آخرون: إنّ معنى ذلك: أن الله جل وعز أخبر عن المنافقين أنّهم إذا خلّوا إلى مرَدَّتْهم قالوا: إنّنا معكم على دينكم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به، وإنما نحن بما نُظهر لهم - من قولنا لهم: صدقنا بمحمد عليه السلام وما جاء به - مستهزئون. يعنون: إنّنا نُظهر لهم ما هو عندنا باطل لا حقّ ولا هدًى. قالوا: وذلك هو معنى من معاني الاستهزاء، فأخبر الله أنّه "يستَهزئ بهم"، فيظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلافَ الذي لهم عنده في الآخرة، كما أظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في الدين ما هم على خلافه في سرائرهم.

والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا: أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهارُ المستهزئ للمستَهزأ به من القول والفعل ما يُرضيه ظاهراً، وهو بذلك من قبلة وفعله به مُورثه مَساءة باطناً. وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر.

فإذا كان ذلك كذلك، وكان الله جل ثناؤه قد جعل لأهل النفاق في الدنيا من الأحكام - بما أظهرها بألسنتهم، من الإقرار بالله وبرسوله وبما جاء به من عند الله، المُدْخِلهم في عداد من يشمله اسمُ الإسلام، وإن كانوا لغير ذلك مستبطنين أحكامَ المسلمين المصدّقين إقرارهم بألسنتهم بذلك، بضمان قلوبهم، وصحائح عزائمهم، وحميد أفعالهم المحققة لهم صحة إيمانهم - مع علم الله عز وجل بكذبهم، وإطلاعه على خُبث اعتقادهم، وشكهم فيما ادَّعوا بألسنتهم أنهم به مصدّقون، حتى ظنّوا في الآخرة إذ حشروا في عداد من كانوا في عدادهم في الدنيا، أنّهم واردون مؤرَدَهم. وداخلون مدخلهم. والله جل جلاله مع إظهاره ما قد أظهر لهم من الأحكام المُلْحَقَّتْهم في عاجل الدنيا وأجل الآخرة إلى حال تمييزه بينهم وبين أوليائه، وتفريقه بينهم وبينهم معدّ لهم من أليم عقابه ونكال عذابه، ما أعدّ منه لأعدى أعدائه وشرّ عباده، حتى ميز بينهم وبين أوليائه، فألحقهم من طبقات جحيمه بالدرك الأسفل كان معلوماً أنه جل ثناؤه بذلك من فعله بهم - وإن كان جزاءً لهم على أفعالهم، وعدلاً ما فعل من ذلك بهم لاستحقاقهم إياه منه بعصيانهم له - كان بهم - بما أظهر لهم من الأمور التي أظهرها لهم: من إلحاقه أحكامهم في الدنيا بأحكام أوليائه وهم له أعداء، وحشره إياهم في الآخرة مع المؤمنين وهم به من المكذبين - إلى أن ميّز بينهم وبينهم - مستهزئاً، وبهم ساخرأً، ولهم خادعاً، وبهم ماكرأً. إذ كان معنى الاستهزاء والسخرية والمكر والخديعة ما وصفنا قبل، دون أن يكون ذلك معناه في حال فيها المستهزئ بصاحبه له ظالم، أو عليه فيها غير عادل، بل ذلك معناه في كل أحواله، إذا وُجِدَت الصفات التي قدّمنا ذكرها في معنى الاستهزاء وما أشبهه من نظائره.

وبنحو ما قلنا فيه رُوي الخبر عن ابن عباس [وذكر إسناده] في قوله: "الله يستهزئ بهم"، قال: يسخر بهم للنقمة منهم.

وأما الذين زعموا أن قول الله تعالى ذكره: الله يستهزئ بهم، إنما هو على وجه الجواب، وأنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكرٌ ولا خديعة، فنافون على الله عز وجل ما قد أثبتته الله عز وجل لنفسه، وأوجه لها. وسواءً قال قائل: لم يكن من الله جل ذكره استهزاء ولا مكر ولا خديعة ولا سخرية بمن أخبر أنه يستهزئ ويسخر ويمكر به، أو قال: لم يخسف الله بمن أخبر أنه خسف به من الأمم، ولم يُغرق من أخبر أنه أغرقه منهم.

ويقال لقائل ذلك: إن الله جل ثناؤه أخبرنا أنه مكرّ بقوم مضوا قبلنا لم نرهم، وأخبر عن آخرين أنه خسف بهم، وعن آخرين أنه أغرقهم، فصدّقنا الله تعالى ذكره فيما أخبرنا به من ذلك، ولم نُفرّق بين شيء منه. فما بُرّهائك على تفريقك ما فرّقت بينه، بزعمك: أنه قد أغرق وخسف بمن أخبر أنه أغرق وخسف به، ولم يمكر بمن أخبر أنه قد مكر به؟

ثم نعكس القول عليه في ذلك، فلن يقول في أحدهما شيئاً إلا ألزم في الآخر مثله.

فإن لجأ إلى أن يقول: إن الاستهزاء عبثٌ ولعبٌ، وذلك عن الله عز وجل منفيٌّ.

قيل له: إن كان الأمر عندك على ما وصفت من معنى الاستهزاء، أفلست تقول: "الله يستهزئ بهم"، و"سخر الله منهم" و"مكر الله بهم"، وإن لم يكن من الله عندك هزاء ولا سخرية؟ فإن قال: "لا"، كدّب بالقرآن، وخرج عن ملة الإسلام.

وإن قال: "بلى"، قيل له: أفنقول من الوجه الذي قلت: "الله يستهزئ بهم" و"سخر الله منهم" - "يلعب الله بهم" و"يعبث" - ولا لعب من الله ولا عبث؟

فإن قال: "نعم"! وصّف الله بما قد أجمع المسلمون على نفيه عنه، وعلى تخطئة واصفه به، وأضاف إليه ما قد قامت الحجة من العقول على ضلال مضيفه إليه.

وإن قال: لا أقول: "يلعب الله بهم" و"لا يعبث"، وقد أقول "يستهزئ بهم" و"يسخر منهم".

قيل: فقد فرقت بين معنى اللعب والعبث، والهزاء والسخرية، والمكر والخديعة. ومن الوجه الذي جاز قيل هذا، ولم يجز قيل هذا، افترق معنيهما. فعلم أن لكل واحد منهما معنى غير معنى الآخر. وللكلام في هذا النوع موضع غير هذا، كرهنا إطالة الكتاب باستقصائه. وفيما ذكرنا كفاية لمن وفق لفهمه.^١

^١ تفسير الطبري: جزء ١ ص ٣٠١-٣٠٦.

ولتحليل هذا البحث الطويل من الطبري أقول:

١. أورد الطبري في تفسيره الأقوال المختلفة في تفسير الاستهزاء وما في معناه من المكر والخداع مؤسساً بذلك "العتبة التأويلية"، وهذه الأقوال هي:

- استهزأه بهم، كالذي أخبرنا تبارك اسمه أنه فاعلٌ بهم يوم القيامة. أي إنَّ الاستهزاء ينصرف لمعنى "العقوبة الأخروية وعاقبة أفعال المنافقين والكفار في الدنيا.

- استهزأ الله جل ثناؤه بمن استهزأ به من أهل النفاق والكفر به: إمَّا إهلاكه إياهم وتدميرُهُ بهم، وإمَّا إملأه لهم ليأخذهم في حال أمنهم عند أنفسهم بغتةً، أو توبيخه لهم ولأئمتهم إياهم. قالوا: وكذلك معنى المكر منه والخديعة والسخرية. فالاستهزاء والمكر والخديعة والسخرية إمَّا هي إهلاك أهل النفاق والكفر بما كان منهم من استهزاء وسخرية وخديعة ومكر، أو أن يكون بمعنى الإملاء ليأخذ الكافرين بما فعلوا وهم آمنون بغتةً. فوجه "الخداع والمكر والاستهزاء والخديعة" هو أن الكافرين يؤخذون بالعذاب وهم غافلون.

- "الله يستهزئ بهم"، على الجواب. والله لا يكونُ منه المكرُ ولا الهُزءُ، والمعنى أن المكرَ والهُزءَ حاقٍ بهم... "وهو" إخبارٌ من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء، ومعاقبهم عقوبة الخداع. فأخرج خبره عن جزائه إياهم وعقابه لهم، مُخرَج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقُّوا العقاب في اللفظ، وإن اختلف المعنيان. أي إنَّ الاستهزاء والمكر والخديعة وأمثالها وردت في القرآن على سبيل الجواب والمشكلة لما كان منهم، فالاستهزاء والمكر والخديعة والسخرية هي في ما يُعرف من معانيها من فعل الكافرين، أمَّا ما يكون من الله فهو "مجازاتهم" و"عقوبتهم" بما فعلوا، فسمى "الجزاء" تسمية الفعل كقوله تعالى: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى: ٤٠].

- أنه "يستهزئ بهم"، فيظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلافَ الذي لهم عنده في الآخرة، كما أظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في الدين ما هم على خلافه في سرائرهم.

٢. يستوفي الطبري للأقوال المختلفة أدلتها من اللغة والقرآن. وهو منهج واضح عند الطبري في الإنصاف التأويلي. وهو منبئ عن أحد أهم مرتكزات النسق التأويلي عند الطبري في تحديده العتبة التأويلية، فالأقوال المذكورة كلها وجوه من وجوه اللسان العربي وأعرافه، وهي كذلك وجوه محتملة في السياقات القرآنية.

٣. يتخذ الطبري موقف "الحسم الإثباتي" في هذا الموضوع، فهو يثبت "الاستهزاء والمكر والسخرية والخديعة" لله بالمعنى الذي يرتضيه -أي الطبري- لهذه الكلمات في لغة العرب. فيقول: "والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا: أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهارُ المستهزئ للمستهزأ به

من القول والفعل ما يُرضيه ظاهراً، وهو بذلك من قبيله وفِعْله به مُورثه مَسَاءة باطناً. وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر."

فالمعنى الذي يتحقق به الاستهزاء والمكر والخداع والسخرية هو إظهار ما يُرضي المستهزئ ظاهراً وإعاقبه بعد ذلك ما يُسيء. ثم يفصل القول في ردّ لوازم القول بهذا المعنى التي تدفع المتأول ليتأول وهما:

- إنّ القول بهذا المعنى يلزم منه "الظلم". والله منزّه عن الظلم.

- إنّ القول بهذا المعنى يلزم منه "العبث" و"اللعب". والله منزّه عنهما.

أمّا انتفاء الظلم فلأنّ الله ألحق الكافرين المنافقين في الدنيا بأحكام أوليائه المؤمنين، فجعلهم ظاهراً في جملتهم ولم يعجل لهم العقوبة في الدنيا، مع علمهم من أنفسهم أنّهم كاذبون منافقون يستحقون العذاب. فكان الاستهزاء والمكر والسخرية والخداع من الله لهم بأن أظهر لهم في الدنيا أنّهم في جملة المؤمنين ولم يعجل لهم ما يستحقون من عقوبة، إنّما أخرها ليوم القيامة. وعقوبتهم المؤجلة كانت لما كان منهم فهي عدل لا ظلم فيها، ولا يُقال في تأجيل العقوبة وتأخيرها إنّها ظلم.

ثمّ يورد في حجاجه حجة تنبئ عن مفهوم "العدل الإلهي" الكامن في تصوّر الطبري، فالله قد أخبر عن أقوام أنّه عاجلها بالعقوبة من خسف وإهلاك وتدمير، وهو في عقوبته لهم وتعجيلها عادل لا يظلم. فإن كان المتأول للاستهزاء والمكر والخديعة يقرّ أنّ الله عجل بالعقوبة لأقوام فلم لا يقرّ أنّ الله أجل العقوبة لهؤلاء؟ وتأجيله العقوبة مع إظهار الأمر لهم في الدنيا على خلاف العقوبة هو الاستهزاء والمكر والخديعة لا غير؟ أي إنّ "العقوبة" عاجلة ومؤجلة هي عدل متى كانت بسبب فعل من يستحقّ العقوبة، فمن قبل بالتعجيل لزمه القبول بالتأجيل.

وهذا المعنى للاستهزاء سيلقى القبول من اتجاهات التأويل الجليّة كما يظهر عند الزمخشري.^١

أمّا انتفاء لازم العبث واللغو عن الاستهزاء فهو أمر تعيّن اللغّة؛ فالاستهزاء والسخرية والمكر والخديعة من معانيها ما يفارق العبث واللغو. فيحمل المعنى على ما ينتزّه عن هذه اللوازم.

وفي تقريره الأخير في ردّه لهذه اللوازم ملحظ مهم جداً في النسق التأويلي الطبري وهو أنّ ما ورد في القرآن من تراكيب وكلمات تُحمل على ما يجوز من المعاني ولوازمها في حقّ الله لا بمقتضى اللغّة وحدها، فإنّ جاز في اللغّة أن يكون من لوازم السخرية والاستهزاء والخداع والمكر تلبس

^١ انظر الكشاف: جزء ١ ص ٦٧ إذ قال الزمخشري: ويجوز أن يراد به ما مر في: {يُخَادِعُونَ} من أنه يجري عليهم أحكام المسلمين في الظاهر، وهو مبطن بادخار ما يراد بهم

وعبث وجهل فهو منفي عن معنى هذه التراكيب تنزيهاً لله. وما يجعل المؤمن بالقرآن يقرّ بهذه الأفعال عن الله هو ورودها في القرآن.

رابعاً: في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] الآية

كعادة الطبري في استفاضته التفسيرية عند ورود أول آية تحمل التركيب موضوع البحث "الاستواء"، فقد أفاض القول في المسألة في تفسيره لهذه الآية. يقول الطبري: "القول في تأويل قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} قال أبو جعفر: اختلفوا في تأويل قوله: "ثم استوى إلى السماء." فقال بعضهم: معنى استوى إلى السماء، أقبل عليها، كما تقول: كان فلان مقبلاً على فلان، ثم استوى عليّ يشاتمني - واستوى إليّ يشاتمني. بمعنى: أقبل عليّ وإليّ يشاتمني. واستشهد على أنّ الاستواء بمعنى الإقبال بقول الشاعر:

أقولُ وقد قطعن بنا شروزي سوامد، واستوين من الضجوع

فرغم أنه عنى به أنه خرج من الضجوع، وكان ذلك عنده بمعنى: أقبلن. وهذا من التأويل في هذا البيت خطأ، وإنما معنى قوله: "واستوين من الضجوع"، استوين على الطريق من الضجوع خارجات، بمعنى استقمن عليه.

وقال بعضهم: لم يكن ذلك من الله جل ذكره بتحوّل، ولكنه بمعنى فعله، كما تقول: كان الخليفة في أهل العراق يواليهم، ثم تحوّل إلى الشام. إنما يريد: تحوّل فعله.

وقال بعضهم: قوله: "ثم استوى إلى السماء" يعني به: استوت. كما قال الشاعر:

أقولُ له لما استوى في ثرابه على أيّ دين قتل الناس مُصعَبُ

وقال بعضهم: "ثم استوى إلى السماء"، عمد لها. وقال: بل كلُّ تارك عملاً كان فيه إلى آخر، فهو مستو لما عمد له، ومستو إليه.

وقال بعضهم: الاستواء هو العلو، والعلو هو الارتفاع. وممن قال ذلك الربيع بن أنس [وذكر إسناده]، "ثم استوى إلى السماء". يقول: ارتفع إلى السماء.

ثمّ اختلف متأوّلوا الاستواء بمعنى العلوّ والارتفاع، في الذي استوى إلى السّماء. فقال بعضهم: الذي استوى إلى السماء وعلا عليها، هو خالفها ومنشئها. وقال بعضهم: بل العالي عليها: الدُّخَانُ الذي جعله الله للأرض سماء.

قال أبو جعفر: "الاستواء في كلام العرب منصرف على وجوه: منها انتهاء شباب الرجل وقوّته، فيقال، إذا صار كذلك: قد استوى الرّجل. ومنها استقامة ما كان فيه أوّدّ من الأمور والأسباب، يقال منه: استوى لفلان أمره. إذا استقام بعد أوّدي، ومنه قول الطّرمّاح بن حكيم:

طالَ على رَسْمٍ مَهْدَدٍ أَبْدُهُ وَعَفاً وَاسْتَوَى بِهِ بَلْدُهُ

يعني: استقام به. ومنها: الإقبال على الشيء يقال استوى فلانٌ على فلان بما يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه. ومنها الاحتياز والاستيلاء، كقولهم: استوى فلان على المملكة. بمعنى احتوى عليها وحازها. ومنها: العلوّ والارتفاع، كقول القائل، استوى فلان على سريره. يعني به علوه عليه. وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: "ثم استوى إلى السماء فسواهن"، علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع سموات".^١

وقبل أن نورد تنمة قول الطبري نتوقف لملاحظة أمر مهم وهو أنّ الطبري يورد المعاني المحتملة للاستواء في كلام العرب إيراد المقرّ لهذه الاستعمالات والدلالات في كلامهم. وهذه إشارة إلى دخول الطبري هنا "العتبة التأويلية"، وهي كما مرّ في هذه الدراسة: الإقرار ابتداءً بالشرعية اللغوية للمعاني المختلفة والدلالات المتعددة للتركيب اللغوي. والإقرار بهذه المعاني ودخول العتبة التأويلية يجعل الحسم تأويلياً كان أم إثباتياً حسماً اختيارياً من المفسّر نفسه لا من اللغة وأعرافها وأساليبها.

إلا أنّ هذا الإقرار ودخول العتبة التأويلية ستعقبه خطوتان متضادتان:

الأولى: النكوص عن العتبة التأويلية.

الثانية: الدخول في الموقف التأويلي.

فيقول متابعاً:

"والعجبُ ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: "ثم استوى إلى السماء"، الذي هو بمعنى العلوّ والارتفاع، هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه -إذا تأوله بمعناه المفهوم كذلك- أن يكون إثمًا علا وارتفع بعد أن كان تحتها - إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر. ثم لم ينجح مما هرب منه! فيقال له: زعمت أن تأويل قوله "استوى" أقبل، أفكان مُدْبِرًا عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أنّ ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسُلطان، لا

^١ تفسير الطبري: جزء ١ ص ٤٢٨-٤٣٠

علو انتقال وزوال. ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله. ولولا أنا كرهنّا إطالة الكتاب بما ليس من جنسه، لأنبأنا عن فساد قول كل قائل قال في ذلك قولاً لقول أهل الحق فيه مخالفاً. وفيما بينا منه ما يُشرف بذي الفهم على ما فيه له الكفاية إن شاء الله تعالى.^١

وكما رأينا فإنّ الطبري يبدأ بالخطوة الأولى " النكوص عن العتبة التأويلية" بقوله: "والعجبُ ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: "ثم استوى إلى السماء"، الذي هو بمعنى العلو والارتفاع". فهو يتعجب أولاً ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب، ثم يجعل هذا المعنى المفهوم – بأل التعريف – هو "العلو والارتفاع". ثم يصف المعاني الأخرى بـ"المجهول من تأويله المستنكر". ويورد مثلاً على تلك المعاني والتأويلات المستنكرة التي سبق أن أقرّها في كلامه وهو تأويل استوى بمعنى أقبل. ويصف فاعل هذا التأويل بأنه لم ينج ممّا هرب منه – وهي عبارة مهمة سنقف عندها – فيحاججه بأنّ ما يلزم من العلو والارتفاع من تحوّل وزوال يدفع للتأويل بالإقبال حاصل في الإقبال نفسه حين يقول: أفكان مُدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ ثم يورد جواب المسؤول افتراضاً بقوله: فإن زعم أنّ ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير. ويجيب عنه بقول مهم جداً وهو: فكذلك فقل: **علا عليها علوٌ مُلكٌ وسلطان، لا علوٌ انتقال وزوال.** وبهذه العبارة ينتقل الطبري إلى الموقف التأويلي الحاسم؛ فجوابه يتضمن أمرين يفارقان به عن الموقف الإثباتي لصفة الاستواء بالمعنى الذي يقول به المثبتة، وهما:

- نفي أن يكون "الاستواء" من الأفعال وما تتضمنه من انتقال وزوال.
- إثبات المعنى التأويلي للعلو وهو "علو الملك والسلطان".

وبذلك فإنّ الطبري لا يؤوّل اللفظ القرآني "استوى" ابتداءً، بل يقرّ بالمعنى الذي وصفه بالمفهوم من كلام العرب وهو العلو. لكنه يؤوّل المعنى فيجعل "العلو" علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال وفعل.

وفي كلام الطبري ملمح حجاجي يستخدم في حالة "التدافع التأويلي" أو "تدافع التأويلات" يتجلى في قوله: "ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله." وهو اللجوء إلى إبطال التأويل بإبطال تداعياته ولوازمه، وهو ما قام به في إبطال تأويل "استوى" بأقبل إذ كان داعي هذا التأويل "الهروب من مأزق الانتقال والتحوّل" فأثبت الطبري أنّ هذا التأويل يلزمه الوقوع فيما هرب منه المتأوّل إلا أن يتأوّل التأويل مرّة أخرى. وإن كان المآل التأويلي سينتهي بالضرورة إلى تأويل المعنى

^١ تفسير الطبري: جزء ١ ص ٤٣٠.

فالأولى أن يؤخذ المعنى الغالب العام المشهور منطلقاً للتأويل الثاني. أي إن الطبري يتعدى بالحجة إلى تداعياتها في حجاجه.

وهذا الملمح الحجاجي يظهر في مواضع أخرى عند الطبري سنأتي^١. وهذا القول من الطبري يتخذ من يعده من أهل التأويل لصفات الفعل والذات اللازمة للجسمية. وهي عبارة ترجح هذا القول. أمّا ما يمكن أن يستدلّ به على خلاف ذلك من عبارات للطبري في تفسيره، فإنها محمولة على ما أصل هنا؛ فقوله هنا هو المرتكز التأويلي الذي تُحمل الأقوال الأخرى عليه لا العكس. وهذا بتصريح الطبري نفسه لا باجتهاد المجتهدين إذ قال في تفسير قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]. الآية

"وقد ذكرنا معنى "الاستواء" واختلاف الناس فيه، فيما مضى قبل، بما أغنى عن إعادته."^٢

وأكد هذه المرجعية مرة أخرى في تفسيره لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] الآية، بقوله: "وقوله {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ} يقول تعالى ذكره: الرحمن على عرشه ارتفع وعلا.

وقد بيّنا معنى الاستواء بشواهد فيما مضى وذكرنا اختلاف المختلفين فيه فأغنى ذلك عن إعادته في هذا الموضوع."^٣

وعلى هذا المعنى الذي قرره وفصله يُحمل قول الطبري في تفسير قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] الآية.

"{هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ} يقول تعالى ذكره: هو الذي أنشأ السماوات السبع والأرضين، فدبرهنّ وما فيهنّ، ثمّ استوى على عرشه، فارتفع عليه وعلا... {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ}

^١ للمزيد عن حجة التعدية أو النقص بالتداعي انظر: الشبعا، علي، {٢٠١٠}، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت: ص ١٤٢ وما بعدها.

^٢ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ٤٨٣.

^٣ المصدر نفسه: جزء ١٨ ص ٢٧٠.

يقول: وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يعلمكم، ويعلم أعمالكم، ومتقلبكم ومتواكفم، وهو على عرشه فوق سمواته السبع".^١

وكذلك قوله في تفسير ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [المجادلة: ٧] الآية.

" وعنى بقوله: {هُوَ رَابِعُهُمْ} ، بمعنى: أنه مشاهدهم بعلمه، وهو على عرشه. [ثم روى بإسناده] عن الضحاك، في قوله: {مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ} ... إلى قوله: {هُوَ مَعَهُمْ} قال: هو فوق العرش وعلمه معهم".^٢

ولكن لا بد من وقفة هنا.

يلاحظ الباحث أنّ الموقف التأويلي بأنواعه لا يتجلى حضوراً ورعاية في كلّ المواضع بدرجة واحدة. فكما أشرت سابقاً للتخلي عن الحذر في اتخاذ موقف تأويلي حاسم حين لا تتعلق الآية بأمر يحتمل الصفة الثبوتية لله، فإننا نجد تخففاً من حذر الموقف التأويلي ومقابله حين يأتي الطبري لتفسير آيات ليست "ظاهرة" و"حاسمة" في دخولها في سؤال الصفات. فرأينا أنه حين فسّر "استوى" باختلاف مواضع ورودها كان يردّ الأمر تصريحاً إلى ما أفاض به في تفسير الاستواء من قبل. لكن حين جاء لآيات توحى بالمعية المكانية الفيزيائية كان يتأول المعية بمعية العلم مع الإشارة إلى كون الله "فوق عرشه". وهذا من وجهة نظر الباحث قد يورث التباساً؛ فذكر أنه فوق العرش في سياق نفي المعية المكانية قد يوحي أنّ عبارة "فوق العرش" تحمل دلالة مكانية. وهو أمر يُدخلنا في عمق القضية الصفاتية في خلاف المذاهب واختلافهم.

ولتفسير هذه القضية – أي ذكر عبارة "فوق العرش" في سياق مكاني – فإنّ الباحث يرى أنّ الطبري يمثل ذلك الاتجاه والعصر الذي لم تكن المواقف من "اللاهوت السلبي" و"اللاهوت الإيجابي" قد تحدّدت حتى صارت اتجاهين مفترقين واضحين الافتراق. ولعلّ الباحث يستبقي هنا إذ يقول: لم تكن في المذاهب الإسلامية في شأن الصفات مواقف حاسمة وخيارات بارزة حاكمة بين "اللاهوت السلبي" و"اللاهوت الإيجابي" إلا عند الفلاسفة والمعتزلة من جهة والمثبتة الأثرية من جهة أخرى.

^١ تفسير الطبري: جزء ٢٣ ص ١٦٩.

^٢ المصدر نفسه: جزء ٢٣ ص ٢٣٧.

أما سائر المذاهب والعلماء فقد تنازعهم الاتجاهان بمستويين: الاختيار والانتقال الواعيين، والانتقال اللاشعوري الذي يتمثل بأقوال ملتبسة لا تجد من قائلها حسماً لاتجاه دون اتجاه مع احتمال الأقوال لتنازع الاتجاهيين. وما وقع من الطبري هنا هو من الثاني. والله أعلم. وسيحاول الباحث تجلية العلاقة الجدلية بين النسق التأويلي الطبري والنسق الكلامي الاعتقادي له في المباحث القادمة.

ومما يلحق صفة الاستواء ويحققها من مسائل، وله أهمية دالة في اكتشاف النسق التأويلي عند الطبري حديثه عن "الكرسي" في آية الكرسي:

﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية

يقول الطبري: "القول في تأويل قوله تعالى: { وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ } قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في معنى "الكرسي" الذي أخبر الله تعالى ذكره في هذه الآية أنه وسع السماوات والأرض.

فقال بعضهم: هو علم الله تعالى ذكره".^١

ثم يروي بإسناده هذا القول عن ابن عباس قال: كرسية علمه. ألا ترى إلى قوله: "ولا يؤوده حفظهما"؟

ويستأنف:

" وقال آخرون: "الكرسي": موضع القدمين.

ثم روى بأسانيده عن:

أبي موسى، قال: الكرسي: موضع القدمين، وله أطيط كأطيط الرجل.

السدي: "وسع كرسية السماوات والأرض"، فإن السماوات والأرض في جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش، وهو موضع قدميه.

الضحاك: "وسع كرسية السماوات والأرض"، قال: كرسية الذي يوضع تحت العرش، الذي يجعل الملوك عليه أقدامهم.

مسلم البطين: الكرسي: موضع القدمين

^١ تفسير الطبري: جزء ٥ ص ٣٩٧..

الربيع قال: لما نزلت: "وسع كرسيه السماوات والأرض" قال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله هذا الكرسي وسع السماوات والأرض، فكيف العرش؟ فأنزل الله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} إلى قوله: {سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [الزمر: ٦٧].

ابن زيد في قوله: "وسع كرسيه السماوات والأرض" قال ابن زيد: فحدثني أبي قال: قال رسول الله ﷺ: "ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس. قال: وقال أبو ذر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض".^١

ثم عرض القول الثالث:

" وقال آخرون: الكرسي: هو العرش نفسه."

وروى عن الضحاك قوله: كان الحسن يقول: الكرسي هو العرش."

ثم قال في اختيار الأقوال:

" ولكل قول من هذه الأقوال وجه ومذهب، غير أن الذي هو أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله ﷺ

وهو ما حدثني به [وذكر إسناده] عن عبد الله بن خليفة، قال: أتت امرأة النبي ﷺ، فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة! فعظم الرب تعالى ذكره، ثم قال: إن كرسيه وسع السماوات والأرض، وأنه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع- ثم قال بأصابعه فجمعها - وإن له أطيطاً كأطيط الرجل الجديد، إذا ركب، من ثقله".

ثم رواه عن عمر بنحوه".^٢

والحديث المروي هنا فيه ضعف من جهة الإسناد إلا أن فيه من غرابة اللفظ والمعنى ما يجعل الوقوف عنده هنا لازماً، فهو من وجهة نظر الباحث ما جعل الطبري يقف موقفين يبدوان متناقضين، الأول: قوله السابق: غير أن الذي هو أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله ﷺ. والثاني ما قاله بعد ذلك:

" وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عنه أنه قال: "هو علمه". وذلك لدلالة قوله تعالى ذكره: "ولا يؤوده حفظهما" على أن ذلك كذلك، فأخبر أنه لا يؤوده حفظ ما علم، وأحاط به مما في السماوات والأرض، وكما أخبر عن

^١ تفسير الطبري: جزء ٥ ص ص ٣٩٨-٣٩٩.

^٢ المصدر نفسه: جزء ٥ ص ٣٩٩.

ملائكته أنهم قالوا في دعائهم: {رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا} [غافر: ٧] فأخبر تعالى ذكره أن علمه وسع كل شيء، فكذلك قوله: "وسع كرسيه السماوات والأرض".

قال أبو جعفر: وأصل "الكرسي" العلم. ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب "كراسة"، ومنه قول الراجز في صفة قانص:

حتى إذا ما احتازها تكرسا. يعني علم. ومنه يقال للعلماء "الكراسي"، لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال: "أوتاد الأرض". يعني بذلك أنهم العلماء الذي تصلح بهم الأرض. ومنه قول الشاعر:

يحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب

يعني بذلك علماء بحوادث الأمور ونوازلهما. والعرب تسمي أصل كل شيء "الكرس"، يقال منه: "فلان كريم الكرس"، أي كريم الأصل، قال العجاج:

قد علم القدوس مولى القدس...

أن أبا العباس أولى نفس

بمعدن الملك الكريم الكرّس

يعني بذلك: الكريم الأصل، ويروى: "في معدن العز الكريم الكرّس"^١.

وهذا التناقض لم يفت الأستاذ محمود شاكر محقق تفسيره فقال: "العجب لأبي جعفر، كيف تناقض قوله في هذا الموضوع! فإنه بدأ فقال: إن الذي هو أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله صلي الله عليه وسلم، من الحديث في صفة الكرسي، ثم عاد في هذا الموضوع يقول: وأمّا الذي يدل على صحته ظاهر القرآن، فقول ابن عباس أنه علم الله سبحانه. فإمّا هذا وإما هذا، وغير ممكن أن يكون أولى التأويلات في معنى "الكرسي" هو الذي جاء في الحديث الأول، ويكون معناه أيضاً "العلم"، كما زعم أنه دل على صحته ظاهر القرآن. وكيف يجمع في تأويل واحد، معنيين مختلفان في الصفة والجوهر!! وإذا كان خبر جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، صحيح الإسناد، فإنّ الخبر الآخر الذي رواه مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، صحيح الإسناد على شرط الشيخين، كما قال الحاكم، وكما في مجمع الزوائد ٦: ٣٢٣" رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح"، كما بينته في التعليق على الأثر: ٥٧٩٢. ومهما قيل فيها، فلن يكون أحدهما أرجح من الآخر إلا بمرجح يجب التسليم له. وأمّا أبو منصور الأزهرى فقد قال في ذكر الكرسي: "والصحيح عن ابن عباس ما رواه عمار الدهنى، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أنه قال:

^١ تفسير الطبري: جزء ٥ ص ٤٠٢-٤٠٣.

"الكرسي موضع القدمين، وأمّا العرش فإنه لا يقدر قدره. قال: وهذه رواية اتفق أهل العلم على صحتها. قال: ومن روى عنه في الكرسي أنه العلم، فقد أبطل"، وهذا هو قول أهل الحق إن شاء الله. وقد أراد الطبري أن يستدل بعد بأن الكرسي هو "العلم"، بقوله تعالى: ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾، فلم لم يجعل "الكرسي" هو "الرحمة"، وهما في آية واحدة؟ ولم يجعلها كذلك لقوله تعالى في سورة الأعراف: ١٥٦: ﴿قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء﴾؟ واستخراج معنى الكرسي من هذه الآية كما فعل الطبري، ضعيف جداً، يجلّ عنه من كان مثله حذراً ولطفاً ودقة. وأمّا ما ساقه بعد من الشواهد في معنى "الكرسي"، فإنّ أكثره لا يقوم على شيء، وبعضه منكر التأويل، كما سأبينه بعد إن شاء الله. وكان يحسبه شاهداً ودليلاً أنّه لم يأت في القرآن في غير هذا الموضع، بالمعنى الذي قالوه، وأنّه جاء في الآية الأخرى بما ثبت في صحيح اللغة من معنى "الكرسي"، وذلك قوله تعالى في "سورة ص": ﴿ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب﴾^١. ولعلّ التناقض الذي وقع فيه الطبري فمارس عملاً تأويلياً صريحاً مرّة ووقف مع النقل مرّة أخرى هو ما كان يتدافع في عقل الطبري من صيانة أمرين:

الأول: صيانة النقل الوارد.

الثاني: صيانة الله عن التشبيه والتجسيم الذي يحفل بهما الحديث موضوع النّظر.

فهو من جهة لا يستطيع ردّ حديث يثبت عنده بالإسناد. لكنه لا يقبل "ظاهر الحديث" الذي لا تأويل يمكن أن يخلصه من لوازم التجسيم والتشبيه.

لذلك كان هذا الحديث موضع اختبار لدرجة الإثبات والتسليم عند أهل الإثبات. فقد روى عبد الله بن أحمد عن أبيه أحمد بن حنبل بإسناده عن عمر رضي الله عنه قال: "إذا جلس الربّ عزّ وجلّ على الكرسيّ." فاقشعرّ رجلٌ سمّاه أبي عند وكيع، فغضب وكيع وقال: أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث لا ينكرونها"^٢.

فالواجب أن تروى هذه الأحاديث مع ما فيها ممّا تقشّر له العقول والأبدان بتسليم دون إنكار! والقضية عند الطبري أنّه لم ينكر الحديث – وكان ذلك منه أولى- لكنه أوّل تفسير الآية بتأويل صريح استعان به بالنقل والقرآن واللغة.

واعترض محمود شاكر على الطبري بتناقضه سليم. لكن ما لا يسلم له هو إنكاره على الطبري تأويله؛ فهو يستند في تأويله إلى النقل عن ابن عباس، ويسند النقل باللغة والقرآن.

^١ انظر تعليق محمود شاكر رقم (١) جزء ٥ ص ٤٠١.

^٢ عبد الله بن أحمد، أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٩٠هـ)، السنة، ١، المحقق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، النمام، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م. الجزء ١ ص ٣٠٢، حديث رقم ٥٨٧.

والذي يراه الباحث أنّ تناقض الطبري لا يسوّغ علمياً وإن كان له دوافع ترجع لما ذكرنا من "خطورة ردّ الآثار والأخبار"، وهي السمة التي يسم بها أهل الحديث أهل الكلام والأهواء من وجهة نظرهم. وكان الأولى بالطبري أن يردّ الحديث لنكارة منته الذي لا سبيل لصيانته ظاهراً وتأويلًا.

وسنلاحظ في تأويل الطبري للمقام المحمود في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] الآية، مظهراً آخر من مظاهر الاضطراب التأويلي عند الطبري، فهو يلجأ إلى التكلف والبحث لصيانة خبر عن مجاهد وليس خبراً عن الرسول ﷺ.

خامساً: في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾
[البقرة: ١١٥] الآية.

يقول الطبري: "واختلف في تأويل قوله: {ثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ} فقال بعضهم: تأويل ذلك: فثم قبلة الله، يعني بذلك وجهه الذي وجههم إليه... وقال آخرون: معنى قول الله عز وجل: {ثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ} ، فثم الله تبارك وتعالى.

وقال آخرون: معنى قوله: {ثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ} ، فثم تدركون بالتوجه إليه رضا الله الذي له الوجه الكريم. وقال آخرون: عنى بـ "الوجه" ذا الوجه. وقال قائلو هذه المقالة: وجه الله صفة له".^١

وفي تفسيره هذا يورد الطبري الأقوال دون أن يحسم الخيار التأويلي لقضية "الوجه" وكونها صفة من عدمه، واكتفى بالإشارة إلى قول آخرين بإثباتها.

وأظنّ البحث العلمي المتجرّد لا يسلم لقول من قال: والذي يظهر أن ابن جرير يرجح القول الأخير – أي "وجه الله صفة له" – لأنه فسّر الآية بلفظ العموم الذي يتبادر إلى أن المقصود بالوجه هو الوجه الكريم: الصفة الثابتة له على وجه الكمال والتنزيه^٢. فالطبري يورد القول دون ترجيح لا تصريحاً ولا تلميحاً، أمّا تفسيره للآية بلفظ العموم فهو إعادة لفظ الآية دون تفسير، ومن أراد معرفة معنى اللفظ فمن أقواله المنقولة أو ترجيحاته واختياراته. ولو كان مجرد ذكر التركيب المشتمل على "الوجه" الوارد في الآية يعني إثبات الصفة لكان الإثبات لازماً بمجرد اللفظ، وهو ادعاء من يثبتون الصفات بحجة أنّ ظاهرها يقتضي ذلك؛ فهم يؤسسون موقفهم على مقدمة أنّ المتبادر الصريح من مثل هذه الآيات هو إثبات الصفة.

^١ تفسير الطبري: جزء ٢ ص ٥٣٦.
^٢ المفسترون بين التأويل والإثبات: الجزء ٢ ص ٥٣٦.

لذلك نجد الطبري يعود إلى آلية الحسم التأويلي مستخدماً إثبات الدلالة التأويلية متجاوزاً عن ذكر الدلالة الإثباتية، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]: الآية " واختلف في معنى قوله: {إِلَّا وَجْهَهُ} فقال بعضهم: معناه: كل شيء هالك إلا هو. وقال آخرون: معنى ذلك: إلا ما أريد به وجهه، واستشهدوا لتأويلهم ذلك كذلك بقول الشاعر:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ رَبُّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ ^١

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] الآية، يقول: " يقول تعالى ذكره: كل من على ظهر الأرض من جن وإنس فإنه هالك، ويبقى وجه ربك يا محمد ذو الجلال والإكرام؛ وذو الجلال والإكرام من نعت الوجه فلذلك رفع ذو. وقد ذكر أنها في قراءة عبد الله بالياء، {ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} على أنه من نعت الرب وصفته".^٢

ومن الأمور التي يتعلّق بها المثبتون لصفة الوجه رفع "ذو" صفة للوجه، فلو كان المقصود بوجه الله "الله" لكان مقتضى الكلام أن تكون "ذو" مجرورة على أنها نعت الرب وصفته وهي القراءة التي يذكرها الطبري بصيغة التضعيف وليس لها سند يُعتمد في القراءات. لكن مجرد ذكرها من الطبري يوحى باختيار تأويلي يتجاوز إثبات صفة الوجه. هذا على فرض أن ورود "ذو" نعتاً للوجه يلزم منه ثبوت الصفة. وهذا فيه توسع وكلام.

سادساً: في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية.

وفي هذا الموضع من تفسيره يتوسّع الطبري في الحديث عن "صفة العلم" لله فقال: "فإن قال لنا قائل: أو ما كان الله عالماً بمن يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، إلا بعد اتباع المتبع، وانقلاب المنقلب على عقبيه، حتى قال: ما فعلنا الذي فعلنا من تحويل القبلة إلا لنعلم المتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المنقلب على عقبيه؟

قيل: إن الله جل ثناؤه هو العالم بالأشياء كلها قبل كونها، وليس قوله: "وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه" يخبر عن أنه لم يعلم ذلك إلا بعد وجوده".^٣

^١ تفسير الطبري: جزء ١٩ ص ٤٦٣.

^٢ المصدر نفسه: جزء ٢٣ ص ٢٨.

^٣ تفسير الطبري: جزء ٣ ص ١٥٨.

فهو يقرّر مذهبه في علم الله أنّه عالم بالأشياء كلّها قبل كونها. وهي من المسائل التي أثارها بعض المتكلمين حتى ذهب بعضهم لإنكار علم الله بالأشياء قبل كونها*. وقول الطبري واضح في مخالفته لهذا القول لذلك سيجد في التّأويل فسحة ليصرف ظاهر هذه الآيات عما يوهم تجدد العلم على الله. لذلك يستطرد قائلاً:

" فإن قال: فما معنى ذلك؟

قيل له: أمّا معناه عندنا، فإنه: وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا ليعلم رسولنا وحزبي وأوليائي من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، فقال جل ثناؤه: "إلا لنعلم"، ومعناه: ليعلم رسولنا وأوليائي. إذ كان رسول الله ﷺ وأولياؤه من حزبه، وكان من شأن العرب إضافة ما فعلته أتباع الرئيس إلى الرئيس، وما فعل بهم إليه، نحو قولهم: "فتح عمر بن الخطاب سواد العراق، وجبى خراجها"، وإنما فعل ذلك أصحابه، عن سبب كان منه في ذلك. وكالذي روي في نظيره عن النبي ﷺ أنّه قال: يقول الله جل ثناؤه: مرصت فلم يعدني عبدي، واستقرضته فلم يقرضني، وشتمني ولم ينبغ له أن يشتمني... فأضاف تعالى ذكره الاستقراض والعيادة إلى نفسه، وقد كان ذلك بغيره، إذ كان ذلك عن سببه.

وقد حكي عن العرب سماعاً: "أجوع في غير بطني، وأعري في غير ظهري"، بمعنى: جوع أهله وعياله وعزري ظهورهم، فكذلك قوله: "إلا لنعلم"، بمعنى: يعلم أوليائي وحزبي.^١

وهذا التّأويل لإضافة العلم إلى الله بمعنى إضافتها لعباده وأولياؤه ينبئ عن موقف تأويلي حاسم ارتكز فيه إلى المعتقد واللغة وما يحظاه هذا التّأويل بالقبول عند أشدّ المعارضين له أي مثبتة الصفات، وسانده في ذلك روايات فاستقام للطبري أن يحسم التّأويل دون أن تمنعه موانع مثل التي كانت تعرض له في غير هذا الموضوع.

ثمّ ذكر أوجهاً أخرى من التّأويل لا تخرج عن الأصل الذي قرّره من أنّ الله يعلم الأشياء قبل حدوثها. " وقال آخرون: إنّما قيل: "إلا لنعلم"، من أجل أنّ المنافقين واليهود وأهل الكفر بالله، أنكروا أن يكون الله تعالى ذكره يعلم الشيء قبل كونه. وقالوا - إذ قيل لهم: إن قوماً من أهل القبلة سيرتدون على أعقابهم، إذا حوّلت قبلة محمد صلى الله عليه وسلم إلى الكعبة -: ذلك غير كائن! أو قالوا: ذلك باطل! فلما فعل الله ذلك، وحول القبلة، وكفر من أجل ذلك من كفر، قال الله جل ثناؤه: ما فعلت إلا لنعلم ما

* مسألة "إنكار علم الله بالأشياء الحادثة قبل حدوثها" من المسائل الجدلية المرتبطة عند القائلين بها بنفي "العلم الكليّ لله" لما يلزم من هذا القول من "نفي حرية الفعل والاختيار الإنساني". وهي مسألة شائكة يتجاوز الباحث النظر فيها هنا ويكتفي بالإحالة إلى "فلسفة المتكلمين" الجزء ٢ ص ٨٢٨، ففيها بعض بيان.
١ تفسير الطبري: جزء ٣ ص ١٥٨-١٦٠.

علمه غيركم- أيها المشركون المنكرون علمي بما هو كائن من الأشياء قبل كونه:- أتي عالم بما هو كائن مما لم يكن بعد.

فكأن معنى قائل هذا القول في تأويل قوله: "إلا لنعلم": إلا لنبين لكم أنا نعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه. وهذا وإن كان وجهاً له مخرج، فبعيداً من المفهوم".^١
وقوله تعقيباً على هذا القول يتضمن القبول بمخرج القول وهو تنزيه الله عن تجدد العلم. لكنه يصف القول بالبعد عن المفهوم الذي قرره من قبل وفيه الغنية لغة وعقيدة.

وذكر من الأقوال:

" وقال آخرون: إنما قيل: "إلا لنعلم"، وهو بذلك عالم قبل كونه وفي كل حال، على وجه الترقق بعباده، واستمالتهم إلى طاعته، كما قال جل ثناؤه: {قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [سورة سبأ: ٢٤] ، وقد علم أنه على هدى، وأتهم على ضلال مبين، ولكنه رفق بهم في الخطاب، فلم يقل: أنا على هدى، وأنتم على ضلال. فذلك قوله: "إلا لنعلم"، معناه عندهم: إلا لتعلموا أنتم، إذ كنتم جهالاً به قبل أن يكون. فأضاف العلم إلى نفسه، رفقاً بخطابهم".^٢

وهذا القول لا يختلف عما ذكره أولاً واختاره إلا في توجيه أصحابه لإضافة العلم لله ترفقاً بعباده. ثم أورد قول من قال إن "علم" هنا بمعنى "رأى". وفي جوابه عن هذا القول مسائل مهمة في بيان معتقد الطبري ونسقه التأويلي.

" وقال بعضهم: إنما قيل ذلك، من أجل أن العرب تَضَعُ "العلم" مكان "الرؤية"، و"الرؤية" مكان "العلم"، كما قال جل ذكره: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ} [سورة الفيل: ١] ، فزعم أن معنى "ألم تر"، ألم تعلم؟ وزعم أن معنى قوله: "إلا لنعلم"، بمعنى: إلا لنرى من يتبع الرسول. وزعم أن قول القائل: "رأيت، وعلمت، وشهدت"، حروف تتعاقب، فيوضع بعضها موضع بعض، كما قال جرير بن عطية:

كَأَنَّكَ لَمْ تَشْهَدْ لَقِيظًا وَحَاجِبًا وَعَمَرُوْا بِنَ عَمَرُوْا إِذْ دَعَا يَالَ دَارِمَ

بمعنى: كأنك لم تعلم لقيظاً، لأن بين هلك لقيظ وحاجب وزمان جرير، ما لا يخفى بعده من المدة. وذلك أن الذين ذكرهم هلكوا في الجاهلية، وجرير كان بعد برهة مضت من مجيء الإسلام".^٣

^١ تفسير الطبري: جزء ٣ ص ١٦١-١٦٢.

^٢ المصدر نفسه: جزء ٣ ص ١٦٢.

^٣ تفسير الطبري: جزء ٣ ص ١٦٠.

وهذا القول ممن قاله يدلّ على أنّه يفرّق بين "علم الله" و"رؤية الله"؛ فعلم الله سابق للأشياء قبل حدوثها، والرؤية لا تكون إلا بعد حدوث الشيء ووقوعه في مجال الرؤية. وهذا قول من يرى "الرؤية" لا تؤول إلى العلم كما يرى المعتزلة.

وسنرى أنّ الطبري لا يتوقف عند هذا الملحظ بل يركز للسان العرب وأعرافهم التي تُجيز وضع "الرؤية" مكان "العلم" لا العكس، فيقول:

"قال أبو جعفر: وهذا تأويل بعيد، من أجل أنّ "الرؤية"، وإن استعملت في موضع "العلم"، من أجل أنه مستحيل أن يرى أحد شيئاً، فلا توجب رؤيته إياه علماً بأنه قد رآه، إذا كان صحيح الفطرة. فجاز من الوجه الذي أثبتته رؤية، أن يُضَاف إليه إثباته إياه علماً، وصحّ أن يدلّ بذكر "الرؤية" على معنى "العلم" من أجل ذلك. فليس ذلك، وإن كان [جائزاً] في الرؤية لهما وصفنا- بجائز في العلم، فيدلّ بذكر الخبر عن "العلم" على "الرؤية". لأن المرء قد يعلم أشياء كثيرة لم يرها ولا يراها، ويستحيل أن يرى شيئاً إلا علمه، كما قد قدمنا البيان [عنه]. مع أنه غير موجود في شيء من كلام العرب أن يقال: "علمت كذا"، بمعنى رأيت. وإنما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزله على محمد ﷺ من الكلام، إلى ما كان موجوداً مثله في كلام العرب، دون ما لم يكن موجوداً في كلامها. فموجود في كلامها "رأيت" بمعنى: علمت، وغير موجود في كلامها "علمت" بمعنى: رأيت، فيجوز توجيه: "إلا لنعلم" إلى معنى: "إلا لنرى".^١

وعبارته " وإثما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزله على محمد ﷺ من الكلام، إلى ما كان موجوداً مثله في كلام العرب، دون ما لم يكن موجوداً في كلامها" تعدّ ركيزة من ركائز النسق التأويلي عند الطبري، وهي منبئة في الوقت نفسه عن ردّه قول من تأول "الرؤية" و"السمع" بالعلم.*

وبتقريره أنّ ما ورد من قوله تعالى "إلا ليعلم" إثما ليعلم الناس ذلك لا ليتجدد العلم على الله الذي يعلم كلّ شيء قبل أن يكون يؤول كلّ ما ورد في القرآن من آيات على هذا النسق التركيبي. من مثل قوله تعالى:

﴿ أَمْرٌ حَسْبُكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، وقوله تعالى: ﴿ أَمْرٌ حَسْبُكُمْ أَنْ تَتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ

^١ المصدر نفسه: جزء ٣ ص ١٦١

* سيأتي مزيد بيان لهذا الأمر عند بحث نسق التأويل عند الزمخشري.

^٢ انظر: تفسير الطبري: جزء ٤ ص ١٠٨.

اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَليَجَّةً^١ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿ [التوبة: ١٦] ^١، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾ [الكهف: ١٢] ^٢ وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ^٣ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ ﴾ [العنكبوت: ٣] ^٣ الآيات

سابعاً: في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ^٤ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

و فيها قضية "الإتيان" وهي من القضايا المنقرعة عن قضية الاستواء وما يرتبط باحتمال الانتقال والزوال والحركة المكانية الفيزيائية مثل "الإتيان والمجيء والنزول". يقول الطبري في تفسيره: " ثم اختلف في صفة إتيان الرب تبارك وتعالى الذي ذكره في قوله: " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله".

فقال بعضهم: لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه عز وجل من المجيء والإتيان والنزول، وغيره جازر تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله جل جلاله، أو من رسول مرسل. فأما القول في صفات الله وأسمائه، فغيره جازر لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا. وقال آخرون: إتيانه عز وجل، نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع إلى موضع، وانتقاله من مكان إلى مكان.

وقال آخرون: معنى قوله: " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله"، يعني به: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، كما يقال: "قد خشينا أن يأتينا بنو أمية"، يراد به: حكمهم.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه، كما قال عز وجل: ﴿ بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ [سبأ: ٣٣] وكما يقال: "قطع الوالي اللص أو ضربه"، وإنما قطعه أعوانه".^٤

والملاحظ من قول الطبري ونقوله ثم رواياته التي سبقت هذا القول ولحقته أن التركيب القرآني الوارد في الآية {يأتيهم الله في ظلل من الغمام} يوجب الحذر في اتخاذ الموقف تأويلاً كان أم إثباتاً فذكر قولين يمكن إدراجهما في الموقف الإثباتي وهما: القول بأنها صفة لله كما أخبر وجاء في الأثر

^١ انظر: المصدر نفسه: جزء ١٠ ص ٩٢.

^٢ انظر: المصدر نفسه: جزء ١٥ ص ٢٠٦.

^٣ انظر: المصدر نفسه: جزء ٢٠ ص ١٢٩.

^٤ تفسير الطبري: جزء ٤ ص ص ٢٦٥-٢٦٦.

دون أن يفسر معنى الإتيان صفة الله. والقول الثاني هو التصريح بمعنى الصفة ولوازما التي لا يكون للكلمة من معناها الظاهر أثر إذا نفي. وذلك قول من قال: إتيانه عز وجل، نظير ما يعرف من مجيء الجاني من موضع إلى موضع، وانتقاله من مكان إلى مكان.

والواقع اللغوي أنّ معنى الإتيان لا يكون إلا بالانتقال والتحوّل من موضع لآخر. وإذا أراد المثبت أن يثبت صفة الإتيان دون هذا المعنى الظاهر لم يبق شيء ليثبتته. فكان القول الأوّل للطبري أقرب لتفويض المعنى والتسليم باللفظ. وإلا فليس للمفسر إلا التأويل الصريح وهو ما أورده الطبري تبعاً. وهنا يلحظ الباحث أنّ الطبري يحسم خياراته بين التأويل والإثبات متى كانت اللغة والأثر تعيينان على اختيار المعنى الذي لا يلزم منه أيّ لازم فاسد أو مرفوض في حقّ الله. لكن متى وقف الطبري بين التأويل الصريح للفظ بمعناه لا بمجرد لوازمه، والقبول بالمعنى الظاهر الذي يلزم منه بالضرورة اللغوية ما لا يستطيع الإقرار بلزومه في حقّ الله، كان الحذر في اتخاذ الموقف أظهر حتى كأنه يلجأ للإيمان دون الفهم في مثل هذه المواقف.

ومما زاد في موجبات الحذر عند الطبري أمران: قوله تعالى: {في ظلل من الغمام}، وما رواه من أحاديث تضحّ بأجواء تجسيمية حركية.

ففي قوله تعالى: {في ظلل من الغمام} يقرّر الطبري أنّها صلة لله عزّ وجلّ فهو الذي يأتي في ظلل من الغمام لا الملائكة كما نقل عن بعض القراءات والتأويلات^١. وهذا الذي يقرّره الطبري هو ما توجهه القراءات الصحيحة عنده رسماً وضبطاً. وليس للطبري أن يتجاوز النقل الثابت في وجوه القراءة القرآنية.

لكنّ هذا التعبير مع لفظ "يأتي" مسنداً لله عزّ وجلّ يجعل الحسم بتأويل الإتيان بأمر الله صعباً بمقتضى التركيب اللغوي الذي يوحى بأجواء مكانية فيزيائية. وإذا ما أضيف لذلك ما رواه من أحاديث يزداد الأمر صعوبة^٢.

وهذه الصعوبة التي يشتملها التركيب القرآني ستدفع الرازي لترجيح أنّها حكاية عن اليهود، فتجري الآية على ظاهرها بمقتضى أنّها قول فاسد من اليهود المشبهة، وما ورودها في القرآن إلا حكاية لاقتراء اليهود^٣.

وبعيداً عن قول الرازي الآن، فإنّ إظهار الطبري الحذر في اتخاذ الموقف ينبئ عن أحد أهم مكونات النسق التأويلي له وهو "صيانة المنقول الحديثي ومرجعيته".

^١ انظر المصدر نفسه: جزء ٤ ص ٢٦٣-٢٦٤

^٢ يشير الأستاذ محمود شاكر إلى ضعف هذه الأحاديث في تعليقه. انظر تعليق {١} جزء ٤ ص ٢٦٧.

^٣ انظر: تفسير الرازي: جزء ٥ ص ٣٦٠.

ثامناً: في قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ أَلْرُسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ

دَرَجَاتٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣] الآية

وفي تفسيره للآية يقول: "يعني تعالى ذكره بقوله: "تلك"، الرسل الذين قصّ الله قصصهم في هذه السورة، كموسى بن عمران وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وشمويل وداود، وسائر من ذكر نبأهم في هذه السورة. يقول تعالى ذكره: هؤلاء رسلي فضلت بعضهم على بعض، فكلمت بعضهم، والذي كلمته منهم موسى ﷺ ورفعت بعضهم درجات على بعض بالكرامة ورفعة المنزلة."^١ فهو يورد قوله تعالى "منهم من كلم الله" دون بيان لكلام الله وصفته. وكلّ ما فعل أن بيّن المكلم وهو موسى ﷺ.

وفي موضع آخر يفصل أكثر، وذلك عند قوله تعالى:

﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾

[النساء: ١٦٤] الآية

فيقول: "وأما قوله: "وكلم الله موسى تكليماً"، فإنه يعني بذلك جل ثناؤه: وخاطب الله بكلامه موسى خطاباً، وقد حدثنا ابن حميد قال، حدثنا يحيى بن واضح قال، حدثنا نوح بن أبي مريم*، وسئل: كيف كلم الله موسى تكليماً؟ فقال: مشافهة."^٢

ثم روى عن كعب الأحبار روايات:

- إن الله جل ثناؤه لما كلم موسى، كلمه بالأسنة كلها قبل كلامه =- يعني: كلام موسى- فجعل يقول: يا رب، لا أفهم! حتى كلمه بلسانه آخر الأسنة، فقال: يا رب هكذا كلامك؟ قال: لا ولو سمعت كلامي- أي: على وجهه- لم تك شيئاً!

- إن موسى قال: يا رب، هل في خلقك شيء يشبه كلامك؟ قال: لا وأقرب خلقي شبيهاً بكلامي، أشد ما تسمع الناس من الصواعق.

- سئل موسى: ما شبهت كلام ربك مما خلق؟ فقال موسى: الرعد الساكب.

^١ تفسير الطبري: جزء ٥ ص ٣٧٨.

*نوح بن أبي مريم: قال فيه الأستاذ محمود شاكر: "نوح بن أبي مريم"، أبو عصمة القرشي، قاضي مرو. كان أبوه مجوسياً ويقال له: "نوح الجامع"، وسمي "الجامع"، لأنه أخذ الفقه عن أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والحديث عن حجاج بن أرطاة وطبقته، والتفسير عن الكلبي ومقاتل، والمغازي عن ابن إسحاق، وكان مع ذلك عالماً بأمور الدنيا. وكان شديداً على الجهمية والرد عليهم، تعلم منه نعيم بن حماد الرد على الجهمية. ولكنه كان مع ذلك كله ذاهب الحديث، ليس بثقة، لا يجوز الاحتجاج به. وقال ابن حبان: "نوح الجامع: جمع كل شيء إلا الصدق!!" مترجم في التهذيب، والكبير ٤ / ٢ / ١١١، وابن أبي حاتم ٤ / ١ / ٤٨٤.

^٢ تفسير الطبري: جزء ٩ ص ٤٠٣.

- لما كلم الله موسى بالألسنة كلها قبل لسانه، فطفق يقول: والله يا رب، ما أفقه هذا!! حتى كلمه بلسانه آخر الألسنة بمثل صوته، فقال موسى: يا ربّ هذا كلامك؟ قال: لا. قال: هل في خلقك شيء يشبه كلامك؟ قال: لا وأقرب خلقي شبيهاً بكلامي، أشد ما يسمع الناس من الصواعق.

- لما كلم الله موسى بالألسنة كلها قبل لسانه، فطفق موسى يقول: أي رب، والله ما أفقه هذا!! حتى كلمه آخر الألسنة بلسانه بمثل صوته، فقال موسى: أي رب، أهكذا كلامك؟ فقال: لو كلمتك بكلامي لم تكن شيئاً! قال: أي رب، هل في خلقك شيء يشبه كلامك؟ فقال: لا وأقرب خلقي شبيهاً بكلامي، أشد ما يسمع من الصواعق".^١

والملاحظ في تفسيره أنه اكتفى بقوله: "وخاطب الله بكلامه موسى خطاباً" دون تفصيل منه وتوضيح. ثم نقل عن "نوح بن أبي مريم" قولاً فيه نكارة وغرابة جاء جواباً لسؤال "كيف كلم الله موسى تكليماً؟ فقال: مشافهة! وهو قول لا يحتاج لردّه تكلف لبطلان نصّه الذي يلزم منه إثبات الجارحة وهي "الشفاه"، ثم لأنها من قول من ليس لقوله حجة ولا سلطة فهو مجرد رجل مشهور بالتجسيم والكذب. وقد مرّ في الحاشية تعليق محمود شاکر.

أمّا أقوال "كعب الأحبار" فيغنيها قول الأستاذ محمود شاکر تعليقاً على هذه الأخبار: "ومهما يكن من أمر هذا الخبر، فإن صفة ربنا تعالى وتقدست أسماؤه، مما لا يؤخذ عن كعب الأحبار وأشباهه، بل الأمر فيها لله وحده، هو كما يثني على نفسه، وكما بلغ عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا كعب الأحبار ومن لف لفه".^٢

وإن كان أمر يستحقّ التوقف هو "سكوت الطبري" عن هذه الروايات" وهي في نكارة متنها وسندها ما كان يستدعي عدم ذكرها ابتداءً. فإن كان وقد نقلها فلا أقلّ من التعليق عليها بما ينبغي، وهو الذي لم يكن يترك "القراءات" ومنها المتواترة دون تعليق وترجيح!

تاسعاً: في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ [المائدة: ٦٤] الآية

وجرياً منه على العرف الذي استقرّ في تفسيره من بسط الكلام في القضية في أول مواضع ورودها من القرآن، بسط الطبري القول في "الليدين" في هذا الموضع.

^١ انظر أسانيد هذه الروايات في تفسير الطبري: جزء ٩ ص ٤٠٥-٤٠٧.

^٢ انظر تعليق رقم (١) في تفسير الطبري: جزء ٩ ص ٤٠٧.

" يقول تعالى ذكره: "وقالت اليهود"، من بني إسرائيل، "يد الله مغلولة"، يعنون: أن خير الله مُمَسَّكٌ وعطاؤه محبوس عن الاتساع عليهم، كما قال تعالى ذكره في تأديب نبيه صلى الله عليه وسلم: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} [الإسراء: ٢٩]

وإنما وصف تعالى ذكره "اليد" بذلك، والمعنى العطاء، لأنَّ عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم. فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضاً، إذا وصفوه بجد وكرم، أو ببخل وشح وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه، كما قال الأعشى في مدح رجل:

يَدَاكَ يَدَا مَجْدٍ، فَكَفَّ مُفِيدَةً وَكَفَّ إِذَا مَا ضُنَّ بِالزَّادِ تُنْفِقُ

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإفادة إلى "اليد". ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يُحصَى. فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم، فقال: "وقالت اليهود يد الله مغلولة"، يعني بذلك: أنهم قالوا: إنَّ الله يبخل علينا، ويمنعنا فضله فلا يُفْضِلُ، كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطها بعطاء ولا يبذل معروف، تعالى الله عما قالوا، أعداء الله! فقال الله مكذِّبهم ومخبرهم بسخطه عليهم: "غلت أيديهم"، يقول: أمسكت أيديهم عن الخيرات، وقُبِضت عن الانبساط بالعطيات، "ولعنوا بما قالوا"، وأبعدوا من رحمة الله وفضله بالذي قالوا من الكفر، واقتروا على الله ووصفوه به من الكذب والإفك.

" بل يدها مبسوطتان"، يقول: بل يدها مبسوطتان بالبذل والإعطاء وأرزاق عباده وأوقات خلقه، غير مغلولتين ولا مقبوضتين ينفق كيف يشاء"، يقول: يعطي هذا، ويمنع هذا فيقتتر عليه". ثم ذكر أقوال العلماء حتى قال:

"واختلف أهل الجدل" في تأويل قوله: "بل يدها مبسوطتان". فقال بعضهم: عنى بذلك: نعمته. وقال: ذلك بمعنى: "يد الله على خلقه"، وذلك نعمه عليهم. وقال: إنَّ العرب تقول: "لك عندي يد"، يعنون بذلك: نعمة.

وقال آخرون منهم: عنى بذلك القوة. وقالوا: ذلك نظير قول الله تعالى ذكره: {وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي} [ص: ٤٥]

وقال آخرون منهم: بل "يده"، ملكه. وقال: معنى قوله: "وقالت اليهود يد الله مغلولة"، ملكه وخزائنه. قالوا: وذلك كقول العرب للمملوك: "هو ملك يمينه"، و"فلان بيده عقدة فلانة"، أي يملك ذلك، وكقول الله تعالى ذكره: {فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ} [المجادلة: ١٢].

وقال آخرون منهم: بل "يد الله" صفة من صفاته، هي يد، غير أنها ليست بجارحة كجوارح بني آدم. قالوا: وذلك أن الله تعالى ذكره أخبر عن خصوصه آدم بما خصّه به من خلقه إياه بيده. قالوا: ولو كان معنى "اليد"، النعمة، أو القوة، أو الملك، ما كان لخصوصه آدم بذلك وجه مفهوم، إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته، ومشينته في خلقه تعميم، وهو لجميعهم مالك.

قالوا: وإذا كان تعالى ذكره قد خصّ آدم بذكره خلقه إياه بيده دون غيره من عباده، كان معلوماً أنه إنما خصّه بذلك لمعنى به فارق غيره من سائر الخلق.

قالوا: وإذا كان ذلك كذلك، بطل قول من قال: معنى "اليد" من الله، القوة والنعمة أو الملك، في هذا الموضع.

قالوا: وأحرى أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون أن: "يد الله" في قوله: "وقالت اليهود يد الله مغلولة"، هي نعمته، لقيل: "بل يده مبسوطه"، ولم يقل: "بل يده"، لأن نعمة الله لا تحصى كثرة. وبذلك جاء التنزيل، يقول الله تعالى: {وَإِنْ تُعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} [إبراهيم: ٣٤] [النحل: ١٨] قالوا: ولو كانت نعمتين، كانتا محصاتين.

قالوا: فإن ظنّ ظانُّ أن نعمتين بمعنى النعم الكثيرة، فذلك منه خطأ، وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه، وذلك كقول الله تعالى ذكره: {وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} [العصر: ١، ٢] وكقوله {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ} ، [الحجر: ٢٦] وقوله: {وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا} [الفرقان: ٥٥] ، قال: فلم يُردَّ بـ"الإنسان" و"الكافر" في هذه الأماكن إنسان بعينه، ولا كافر مشار إليه حاضر، بل عني به جميع الإنس وجميع الكفار، ولكن الواحد أدّى عن جنسه، كما تقول العرب: "ما أكثر الدرهم في أيدي الناس"، وكذلك قوله: {وَكَانَ الْكَافِرُ} معناه: وكان الذين كفروا.

قالوا: فأما إذا تئى الاسم، فلا يؤدي عن الجنس، ولا يؤدي إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما.

قالوا: وخطأ في كلام العرب أن يقال: "ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس"، بمعنى: ما أكثر الدراهم في أيديهم.

قالوا: وذلك أن الدرهم إذا تئى لا يؤدي في كلامها إلا عن اثنين بأعيانهما.

قالوا: وغير محال: "ما أكثر الدرهم في أيدي الناس"، و"ما أكثر الدراهم في أيديهم"، لأن الواحد يؤدي عن الجميع.

قالوا: ففي قول الله تعالى: "بل يدها مبسوطتان"، مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصى، مع ما وصفنا من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع ما ينبئ عن خطأ قول من قال: معنى "اليد"، في هذا الموضع النعمة وصحة قول من قال: إن "يد الله"، هي له صفة.

قالوا: وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال به العلماء وأهل التأويل.^١ ولا بد من وقفات مع هذا البحث المطول من الطبري في تأويل قوله تعالى في هذه الآية:

١. يبدأ الطبري تأويله بتأويل قول اليهود في حق الله: "يد الله مغلولة" المحكي عنهم في القرآن بأنه البخل والإسك. وأورد الطبري في تفسيره نقولاً مترددة لا تحسم سؤال: هل ورد هذا التعبير بلفظه عن اليهود؟ أم كانت مقالاتهم إن الله بخيل غير جواد؟ ولكنه أورد نقلاً عن عكرمة بأن الآية نزلت في رجل يهودي يقال له "فخاص" دون أن ينقل قوله.

ويروي الطبراني في معجمه الكبير بسنده عن ابن عباس قوله: قال رجل من اليهود يقال له النباش بن قيس: إن ربك بخيل لا ينفق، فأنزل الله عز وجل: {قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء}.^٢

وأهمية هذه الرواية في نقلها كلام ذلك اليهودي ونصه: "إن ربك بخيل لا ينفق". أي إن القائل لم يستعمل التعبير الكنائي البلاغي "يد الله مغلولة" بل استعمل اللفظ المؤدي للمعنى مباشرة "إن ربك بخيل".

وعليه فإنّ تعبير "يد الله مغلولة" هو تعبير قرآني انتقل بالمقالة من المباشرة إلى الكناية، فلم كان ذلك؟

نجد الطبري يُجيب عن هذا السؤال الذي يتضمن علمه بأنّ مقالة اليهودي لم تكن "يد الله مغلولة" حين قال: "وإنما وصف تعالى ذكره "اليد" بذلك، والمعنى العطاء، لأنّ عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم. فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضاً، إذا وصفوه بجود وكرم، أو ببخل وشحّ وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه، كما قال الأعشى في مدح رجل:

يَدَاكَ يَدَا مَجْدٍ، فَكَفُّ مُفِيدَةٌ وَكَفُّ إِذَا مَا ضُنُّ بِالزَّادِ تُنْفِقُ

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإفادة إلى "اليد". ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يُحصى. فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم.^٣

^١ تفسير الطبري: الجزء ١٠ ص ٤٥٠-٤٥٦.

^٢ أخرجه الطبراني في المعجم الكبير. حديث رقم: ١٢٤٩٧. وذكره الهيثمي في "مجمع الزوائد" ١٧/٧ وقال فيه: رواه الطبراني ورجاله ثقات.

^٣ تفسير الطبري: جزء ١٠ ص ٤٥١.

وكلامه هذا مهم في إدراك النسق التأويلي الذي يشتغل به الطبري في تفسيره؛ فالقرآن بلسانه العربيّ خاطب العرب بأعراف لسانهم وحواراتهم، وهذا ما أسس له الطبري في مقدماته ومواضع من تفسيره.

ولعلّ المتأولين جميعاً يتفقون على أنّ دلالة التعبير "يد الله مغلولة" ومقابلته "بل يده مبسوطتان" هي: البخل والكرم توالياً. لكن السؤال الصفاتي هنا هو: هل يلزم من استعمال هذه التعبيرات أن يتصف الله بصفة اليبدين؟

٢. إجابة عن السؤال الأخير نجد الطبري يؤخّر النقل في هذه المسألة بعد أن يستفيض في تأويلها بدلالاتها الاستعماليّة العرفيّة. وبعد هذه الاستفاضة يبدأ بحثاً سيطول الكلام فيه بعبارة "واختلف أهل الجدل" في تأويل قوله: "بل يده مبسوطتان". وهذه أول مرّة يستخدم الطبري تعبير "أهل الجدل" وصفاً لأهل الكلام كما ذكر الأستاذ محمود شاكر محقق التفسير في حاشيته^١.

وفي وصفه لهم بـ"أهل الجدل" دلالة تحمل في ثناياها موقفاً سلبياً. وكأنّ الطبري يقول: انظر لاختلاف هؤلاء الجدليين من أهل الجدل والكلام الذين تركوا تأويل الآية بما تقتضيه أعراف العربيّة، ولم يكتفوا بما دلّت عليه الآية وفق لسان العرب فانشغلوا بما هو زائد عن متطلبات التأويل. ولكنّ الطبري وإن بدا متحفظاً على اختلاف "أهل الجدل" في تأويل "يده مبسوطتان" يورد أقوالهم وحججهم جاعلاً المؤلفين والمثبتين في جملة أهل الجدل.

٣. نلاحظ أنّ الطبري أورد أقوال المتأولين لليد بالنعمة والملك مستشهداً بحججهم من كلام العرب في إجراء هذا الاستعمال لهذا المعنى. وبعدها أورد حجج المثبتين باستيعاب لأغلب حججهم إن لم تكن كلها في وجوب إثبات هذه الصفة "اليبدين" بمقتضى هذه الآية وغيرها واقفاً على أهمّ حجتين وهما:

- ورود هذا التعبير بصيغة "المثنى".

- ورود النصّ القرآنيّ باختصاص آدم بالخلق بيدي الله في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَعَكَ أَنْ

تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥]. الآية

وفي قضية تثنية "اليد" يورد الطبري الحجج التي تمنع أن تكون التثنية بمعنى الجمع، أو المفرد الذي يدلّ على الجمع وهو التعبير الأولى لو كان المراد باليد النعمة أو نعم الله التي لا تحصى، وأنّه ليس من كلام العرب أنّ التثنية تؤدي معنى الجمع، ثمّ ينتهي بتلخيص قولهم فيقول: "قالوا: ففي قول الله تعالى: "بل يده مبسوطتان"، مع إعلامه عباده أنّ نعمه لا تحصى، مع ما وصفنا من أنه غير معقول

^١ انظر حاشية (١) في التفسير جزء ١٠ ص ٤٥٤.

في كلام العرب أن اثنين يؤدّيان عن الجميع ما ينبئ عن خطأ قول من قال: معنى "اليد"، في هذا الموضوع النعمة وصحة قول من قال: إن "يد الله"، هي له صفة.^١ ويختم بقوله: "قالوا: وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله ﷺ، وقال به العلماء وأهل التأويل."^٢ وهذه من جملة أدلة واستدلالات ستظهر في جدل الأنساق التأويلية عند العلماء جلية في مصنفاتهم التفسيرية كما سيمرّ معنا.

٤. وما يلفت النظر في هذه النقول إصرار الطبري أن يصدر نقوله عنهم بكلمة "قالوا" وكأنه يتخذ بينه وبينهم مسافة احتراز، إضافة إلى عدم الحسم في اختياره أحد الأقوال. وهذا يرجح من وجهة نظر الباحث أن الطبري يستخدم هنا آلية "إرجاء الحسم التأويلي"، وترك الاختيار معلقاً بأقوال لها حججها لكن لا يظفر أحدها بحجة قاطعة على غيره من الأقوال.

ولتأسيس الموقف "الإرجائي التأويلي" لجأ الطبري إلى آليات تفضي لتكافؤ نسبي بين الأقوال، فهو يورد الدلالة التأويلية الدالة على معنى "الكرم والنعمة" من تعبير القرآن "يداه مبسوطتان" في معرض التفسير أولاً مستنداً إلى أعراف العرب في لسانهم وخطاباتهم، ثم يستطرد في مقتضى الآية من الإثبات وعدمه ناسباً الاختلاف إلى أهل الجدل، وهنا يعوّض الطبري القائلين بالإثبات بإيراد حججهم تفصيلاً دون ردّ منه أو من غيره، وكأنه يوافق هذا القول وحججه. لكن دون تصريح بتبني هذا الرأي كما كان يفعل في مواطن كثيرة في تفسيره حين يورد الأقوال مؤيدة لاختياره بقوله: "وبمثل ما قلنا قال أهل التأويل".

٥. مقابل الحذر في حسم الموقف التأويلي حين ترد الآيات بتراكيب لغوية تشتمل إضافة "الصفة المحتملة" إلى الله، نجد حسماً تأويلياً واختياراً صريحاً حين ترد أشباه هذه التراكيب في مواضع لا تلتبس بالقضية الصفاتية.

فيقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥]

الآية
" والصواب من القول في ذلك عندي أن يُقال: إن الله جل ثناؤه أمر بالإنفاق في سبيله بقوله: "وأنفقوا في سبيل الله" - وسبيله: طريقه الذي شرّعه لعباده وأوضحه لهم. ومعنى ذلك: وأنفقوا في إعزاز ديني الذي شرّعه لكم، بجهد عدوكم الناصبين لكم الحرب على الكفر بي، ونهاهم أن يلقوا بأيديهم إلى

^١ تفسير الطبري: جزء ١٠ ص ٤٥٦.
^٢ المصدر نفسه: جزء ١٠ ص ٤٥٦.

التهلكة، "ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة". وذلك مثل، والعرب تقول للمستسلم للأمر: "أعطى فلان بيديه"، وكذلك يُقال للممكن من نفسه مما أريد به: "أعطى بيديه".

فمعنى قوله: "ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة"، ولا تستسلموا للهلكة، فُتْعَطُوا أزمَّتكم فتهلكوا.^١ فيؤول قوله تعالى "ولا تلقوا بأيديكم" بـ"لا تستسلموا" لأن هذا من أمثال العرب وكلامهم المؤسس عرفاً للدلالة المقصودة دون الوقوف عند دلالة الألفاظ الظاهرة فقط. وهو يصرح باختياره ويصوبه. ومما يلفت النظر أنه استدعى لتأويله شاهداً من كلام العرب "أعطى بيديه" للدلالة على معنى الاستسلام دون أن يثير ورود اليدين "مثناة" أي ملحظ يمنع الحسم التأويلي. فلم لا يُقال في "بل يدها مبسوطتان" هو تعبير عربي مؤسس للدلالة على الجود والكرم وليست التثنية إلا جزءاً من التركيب المستخدم كنايةً؟

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢] الآية، فيقول:

"وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب أن يقال: معناه: لا يستطيع ذو باطل بكيد تغييره بكيد، وتبديل شيء من معانيه عما هو به، وذلك هو الإتيان من بين يديه، ولا إلحاق ما ليس منه فيه، وذلك إتيانه من خلفه."^٢

فيتأول "من بين يديه" بـ"تبديل شيء من معانيه عما هو به"، ويتأول "من خلفه" بـ"إلحاق ما ليس منه فيه". والحديث هنا عن القرآن الكريم.

ويمكن للباحث أن يزعم أن الموقف التأويلي عند الطبري من التراكيب القرآنية كان متأثراً بجدل "الصفات" بين النفاة والمثبتين؛ فهو يلجأ لإرجاء الحسم أو الحسم دون تصريح بنفي أو إثبات حين يكون التركيب اللغوي محتملاً "الصفة" وداخلاً في "دائرة الجدل التأويلي" بين الاتجاهات الكلامية المختلفة. أي إن صفة "الحذر التأويلي" لازمت الطبري في مثل هذه المواضع لما لآثارها ومواقفها من نتائج تتعدى الموقف الكلامي إلى "الصراع الكلامي" وتوابعه. بينما كان الطبري صريحاً حاسماً في مواطن ورود هذه التراكيب في غير موضع الاحتمال الصفاتي، مع أن الأعراف اللغوية في الحالين واحدة.

٦. نستطيع أن نستنتج من الاستفاضة في مواضع والاقتضاب في مواضع أخرى كما في قضية "العين" أن "القوة الدلالية الإثباتية" للآيات القرآنية متفاوتة من جهة، وأن حجج المثبتين واختلافهم

^١ تفسير الطبري: جزء ٣ ص ٥٩٢-٥٩٣.

^٢ تفسير الطبري: جزء ٢١ ص ٤٨٠.

كان يتفاوت في الصفات. وهذا ينبئ أن الطبري يشتغل في نسقه التأويلي منطلقاً ومحكوماً في الوقت نفسه من داعيين مهمين للتأويل:

- الداعي القرآني نفسه: أي التعبير القرآني وسبكه ولفظه وما يقتضيه من دلالات تأويلية أو إثباتية.

- داعي الجدل الخارجي بين أهل الكلام والمفسرين.

لذا نجده يستفيض بحثاً وتأويلاً وعرضاً متى كان الداعيان الأنفان قويين يفرضان البحث التأويلي ولا يمكن تجاوز أثرهما في الاشتغال التفسيري التأويلي.

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن انتقال "الجدل الكلامي" إلى "التفسير" بدأ مع الطبري لكن بدرجة أقل مما سيتجلى في تفاسير أهل المذاهب التالية. ولعلّ مردّد ذلك عصر الطبري الذي كان يشهد تقلبات في الجدل الكلامي وسلطة المذاهب والاتجاهات.

وعودة لقضية اليدين، فإننا نجد أن الطبري لم يعد لبحث الأمر باستفاضة في أيّ من الآيات التي يرد فيها تعبير يحتمل صفة اليد واليدين. وكأنه اكتفى - وهذه عادته في تفسيره - ببسط الكلام في أول ورود للتركيب وصوره، ثم يكلف القارئ أحياناً بالنظر فيما أسلف ويسكت عن ذلك مرّات.

ففي تفسيره لقوله تعالى في سورة ص ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ﴾ [ص: ٧٥]. الآية يقول:

"يقول تعالى ذكره: {قَالَ} الله لإبليس، إذ لم يسجد لأدم، وخالف أمره: {يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ} يقول: أي شيء منعك من السجود {لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي} يقول: لخلق يدي؛ يخبر تعالى ذكره بذلك أنه خلق آدم بيديه."

ثم يروي بإسناده عن ابن عمر قوله: خلق الله أربعة بيده: العرش، وعَدْن، والقلم، وأدم، ثم قال لكلّ شيء كن فكان".^١

فهو يعيد سبك العبارة القرآنية دون تأويل دلالي أو موقف إثباتي صريح. لكنه يردف القول بنقل عن ابن عمر يفيد معنى الاختصاص بالخلق باليد لمخلوقات أربعة، منها آدم. وهذا وجه من وجوه الاحتجاج بثبوت صفة اليدين كما أورد الطبري نفسه في تفسيره لقوله تعالى: "بل يدها مبسوطتان".

وس يظهر من بحثنا في أنساق التأويل ولاسيما عند الرازي أن "صفة اليدين" حظيت بالقبول صفة إثباتية عند بعض المذاهب التأويلية حتى تُسبب القول بإثباتها كان إلى أبي الحسن الأشعري.^٢ وهو ما يوكد أن "الصفات الذاتية الخبرية" تتفاوت في حضور نصوصها القرآنية ذات الدلالة الإثباتية

^١ تفسير الطبري: جزء ٢١ ص ٢٣٩.

^٢ انظر: تفسير الرازي: جزء ١٢ ص ٣٩٦. ومعلوم أن أبا الحسن الأشعري تتنازع المتأولة والمثبتة، وسيأتي ذكر ذلك في موضعه حين الحديث عن نسق التأويل عند الرازي.

المحتملة. وهذا يظهر في تفاوت موقف المتأولين والمثبتين معاً في درجة القبول للدلالة الإثباتية من "صفة" إلى أخرى.

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] يقول الطبري:

"وفي قوله {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} وجهان من التأويل: أحدهما: يد الله فوق أيديهم عند البيعة، لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعتهم نبيه ﷺ، والآخر: قوة الله فوق قوتهم في نصرته رسول الله ﷺ، لأنهم إنما بايعوا رسول الله ﷺ على نصرته على العدو."^١

فيورد الوجهين دون حسم في اختياره، مما يجعل الموقف الطبري هنا يدخل في الموقف الإرجائي التأويلي.

ولإدراك أحد أهم موانع الحسم التأويلي عند الطبري نورد قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿[الزمر: ٦٧] الآية

"وقال بعض أهل العربية من أهل البصرة {والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة والسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} يقول في قدرته نحو قوله: {وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} أي وما كانت لكم عليه قدرة وليس الملك لليمين دون سائر الجسد، قال: وقوله {قَبْضَتُهُ} نحو قولك للرجل: هذا في يدك وفي قبضتك. والأخبار التي ذكرناها عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعن أصحابه وغيرهم، تشهد على بطول هذا القول."^٢

فما يمنع التأويل الذي تجيزه اللغة هو "الأخبار التي ذكرها عن الرسول ﷺ. وهذه الأخبار هي: - عن أبي حازم، عن عبيد الله بن مقسم، أنه سمع عبد الله بن عمر يقول: رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يقول: "يَأْخُذُ الْجَبَّارُ سَمَوَاتِهِ وَأَرْضَهُ بِيَدَيْهِ" وقبض رسول الله ﷺ يديه، وجعل يقبضهما ويبسطهما، قال: ثُمَّ يَقُولُ: "أَنَا الرَّحْمَنُ أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ، أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ" وتمايل رسول الله ﷺ عن يمينه، وعن شماله، حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه، حتى إني لأقول: أساقت هو برسول الله ﷺ؟".

^١ تفسير الطبري: جزء ٢٢ ص ٢١٠.
^٢ المصدر نفسه: جزء ٢١ ص ٣٢٩.

- " عن أبي حازم عن عبد الله بن عمر، أنه رأى رسول الله ﷺ على المنبر يخطب الناس، فمر بهذه الآية: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} فقال رسول الله ﷺ: "يَأْخُذُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ السَّبْعَ فَيَجْعَلُهَا فِي كَفِّهِ، ثُمَّ يَقُولُ بِهِمَا كَمَا يَقُولُ الْعُلَامُ بِالْكَرَةِ: أَنَا اللَّهُ الْوَاحِدُ، أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ" حتى لقد رأينا المنبر وإنه ليكاد أن يسقط به."

- عن عبد الله، قال: جاء يهودي إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: يا محمد إن الله يمسك السماوات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: أنا الملك، قال: فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه وقال: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}. وروى رواية فيها زيادة فضحك رسول الله حتى بدت نواجذه تصديقاً لما قال. وأخرى فيها: فضحك النبي ﷺ تعجباً وتصديقاً.

والحديث يرويه الطبري عن ابن عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم.^١
أما الحديث الأول فرواه مسلم في صحيحه^٢ وليس فيه زيادة " ثُمَّ يَقُولُ بِهِمَا كَمَا يَقُولُ الْعُلَامُ بِالْكَرَةِ: أَنَا اللَّهُ الْوَاحِدُ، أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ" التي رويت بإسناد فيه انقطاع بين أبي حازم وعبد الله بن عمر.
أما الحديث الثاني فرواه البخاري في صحيحه^٣. فهي أحاديث من "الجهة الإسنادية" صحيحة وعلى الطبري أن يأخذ بها دون نقد لمتنها أو نظر فيه. لذلك فإن أي تأويل مهما استقام لغة واتسق مع السياق القرآني يُرد.

وهنا الملحظ المنهجي الذي نقف عنده: لماذا كانت صيانة "الحديث" من المنقول تشكل المانع الأكبر عند الطبري من إجراء أي تأويل؟ في مقابل جرأة الطبري الواضحة البالغة في ردّ "قراءات قرآنية" متواترة بحجة عدم استقامة القراءة مع مقتضى التأويل؟
ويكفي مثلاً أن نشير إلى تخطئته قراءة "مالك يوم الدين" وتصويب قراءة "ملك يوم الدين" في سورة الفاتحة.^٤

فما الذي يدفع الطبري لصيانة حديث آحاد وإن صحّ سنده أو لم يصحّ كما في مواضع أخرى، بينما يردّ القراءة المتواترة ويصوّب وجهاً دون وجه؟ وكلاهما منقول.

هل كانت صيانة "النقل" تقتضي هذا التفريق؟ أم هي صيانة "الحديث" دون غيره من المنقول؟

^١ انظر الأحاديث بأسانيدهما عند الطبري في تفسيره: جزء ٢١: ص ٣٢٥-٣٢٦.

^٢ انظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المعروف بـ"صحيح مسلم"، {المحقق: محمد فواد عبد الباقي}، دار إحياء التراث العربي، بيروت: باب صفة القيامة، حديث رقم ٤٩٩٢

^٣ انظر: البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المعروف بـ"صحيح البخاري"، ط ١ {المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر}، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ: التوحيد، باب قول الله تعالى: {لما خلقت بيدي}، أحاديث بأرقام: ٦٨٦٣، ٦٨٦٤، ٦٨٦٥
^٤ انظر: تفسير الطبري: جزء ١ ص ٥٠.

أظنّ أنّ الأمر يُقرأ في سياق "سلطة أهل الحديث" وسطوتهم في زمن الطبري التي كان لها أثر في موقف مثل هذا، إضافة إلى حذره الواضح من اتخاذ مواقف تأويلية حاسمة. وسيأتي مزيد بيان حول موقف الطبري من "القراءات" المتواترة في ثنايا البحث عن النسق التأويلي ودواعيه.

عاشراً: في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. الآية

وقضية "رؤية الله عزّ وجلّ" من المسائل التي تنازعت المذاهب فيها، واختلفت الأقوال مع شدّة الجدل والحجاج من أهلها. والطبري في تفسيره لم يخرج عن سمت هذه القضية وجدلها، فجاء بحثه لها طويلاً يكاد يكون مستوفياً للأقوال فيها. وسنورد مقالة الطبري منظمّة فيما يأتي:

يبدأ الطبري بتأسيس "العتبة التأويلية" فيقرّر اختلاف أهل التأويل:

"قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في تأويل قوله: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار."^١

ثمّ يورد الأقوال:

١. القول الأوّل: "فقال بعضهم: معناه لا تحيط به الأبصار، وهو يحيط بها".

ثمّ ذكر من قال ذلك بإسناده عن ابن عباس وقتادة وعطية العوفي.^٢

وحاصل هذا القول أنّ النفي إنّما هو "لإحاطة الأبصار بالله" لا "لرؤيتها له". ويورد لهؤلاء حجّتهم:

"واعتلّ قائلو هذه المقالة لقولهم هذا، بأن قالوا: إنّ الله قال: "حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت"، [يونس: ٩٠] قالوا: فوصف الله تعالى ذكره الغرق بأنّه أدرك فرعون، ولا شك أنّ الغرق غير موصوف بأنّه رآه، ولا هو مما يجوز وصفه بأنّه يرى شيئاً. قالوا: فمعنى قوله: "لا تدركه الأبصار" بمعنى: لا تراه، بعيد. لأنّ الشيء قد يدرك الشيء ولا يراه، كما قال جلّ ثناؤه مخبراً عن قيل أصحاب موسى صلى الله عليه وسلم لموسى حين قرّب منهم أصحاب فرعون: ﴿قَلَمًا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾، [الشعراء: ٦١] ، لأنّ الله قد كان وعد نبيه موسى صلى الله عليه وسلم أنهم لا يُدْرِكُونَ، لقوله: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِعْ بِنِيّابِكِ فَاصْرَبْ لَهُمْ مَرِيضًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخَشْيَ﴾ [طه: ٧٧]

^١ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ١٣.

^٢ انظر الأقوال والأسانيد في تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ١٣-١٤.

قالوا: فإن كان الشيء قد يرى الشيء ولا يدركه، ويدركه ولا يراه، فكان معلوماً بذلك أن قوله: "لا تدركه الأبصار"، من معنى: لا تراه الأبصار، بمعزل= وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار، لأن الإحاطة به غير جائزة.

قالوا: فالمؤمنون وأهل الجنة يرون ربهم بأبصارهم، ولا تدركه أبصارهم، بمعنى: أنها لا تحيط به، إذ كان غير جائز أن يوصف الله بأن شيئاً يحيط به.

قالوا: ونظير جواز وصفه بأنه يُرى ولا يُدرك، جواز وصفه بأنه يعلم ولا يحاط بعلمه، وكما قال جل ثناؤه: {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ} [البقرة: ٢٥٥]. قالوا: فنفى جل ثناؤه عن خلقه أن يكونوا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. قالوا: ومعنى "العلم" في هذا الموضع، المعلوم. قالوا: فلم يكن في نفيه عن خلقه أن يحيطوا بشيء من علمه إلا بما شاء، نفياً عن أن يعلموه. قالوا: فإذا لم يكن في نفي الإحاطة بالشيء علماً نفياً للعلم به، كان كذلك، لم يكن في نفي إدراك الله عن البصر، نفياً رؤيته له. قالوا: وكما جاز أن يعلم الخلق أشياء ولا يحيطون بها علماً، كذلك جائز أن يروا ربهم بأبصارهم ولا يدركوه بأبصارهم، إذ كان معنى "الرؤية" غير معنى "الإدراك"، ومعنى "الإدراك" غير معنى "الرؤية"، وأن معنى "الإدراك"، إنما هو الإحاطة، كما قال ابن عباس في الخبر الذي ذكرناه قيل: ^١.

وكما نرى فإن الطبري يذكر مسوِّغ التأويل من القرآن واللغة لهذا القول؛ فالرؤية غير الإدراك، ونفي "الإدراك" لا يلزم منه نفي "الرؤية". والأمر في "الرؤية" كالأمر في "العلم"، فإن الله نفى عن الناس "إحاطتهم بالله علماً" ولم يكن هذا النفي ليلزم منه نفي "العلم بالله"، فكذلك الأمر في "الرؤية"، فنفي الإحاطة لا يلزم منه نفي مطلق الرؤية.

وبعد بيان مسوِّغ التأويل يقدّم الطبري موجه الذي أوجب هذا القول وردّ قول من قال: إن "لا تدركه الأبصار" بمعنى "لا تراه الأبصار".

"قالوا: فإن قال لنا قائل: وما أنكرتم أن يكون معنى قوله: "لا تدركه الأبصار"، لا تراه الأبصار؟ قلنا له: أنكرنا ذلك، لأن الله جل ثناؤه أخبر في كتابه أن وجوهاً في القيامة إليه ناظرة، وأن رسول الله ﷺ أخبر أمته أنهم سيرون ربهم يوم القيامة، كما يُرى القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس ليس دونها سحاب. قالوا: فإذا كان الله قد أخبر في كتابه بما أخبر، وحققت أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا عنه من قبله صلى الله عليه وسلم: إن تأويل قوله: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} [القيامة: ٢٢-٢٣]، أنه نظر أبصار العيون لله جل جلاله، وكان كتاب الله يصدق بعضه

^١ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ١٤-١٥.

بعضاً، وكان مع ذلك غير جائز أن يكون أحد هذين الخبرين ناسخاً للآخر، إذ كان غير جائز في الأخبار لما قد بينا في كتابنا "كتاب لطيف البيان، عن أصول الأحكام"، وغيره علم، أن معنى قوله: "لا تدركه الأبصار"، غير معنى قوله: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}، فإن أهل الجنة ينظرون بأبصارهم يوم القيامة إلى الله، ولا يدركونه بها، تصديقاً لله في كلا الخبرين، وتسليماً لما جاء به تنزيله على ما جاء به في السورتين.^١

فموجب اختيار هذا التأويل هو ورود الخبر القرآني والخبر النبوي عن "إثبات الرؤية"، ولأن الجمع بين الأخبار واجب فهي لا تنسخ كان القول بإثبات "الرؤية" بمقتضى قوله تعالى {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} [القيامة: ٢٢-٢٣] والأخبار بمثله، وتأويل "لا تدركه الأبصار" بـ"لا تحيط به الأبصار".

وعليه فإن الطبري يرى أن قوله تعالى {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} [القيامة: ٢٢-٢٣] موجب لإثبات الرؤية. لكن هل كان ذلك بنصها أم بما جاء من أخبار تؤيدها؟

والجواب نجده عند الطبري نفسه في تأويله لقوله تعالى: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} الآية

فبعد أن نقل عن التابعين اختلاف تأويلهم لـ"ناظرة" بين أن تكون بمعنى "تنظر" وأن تكون بمعنى "تنتظر" قال: وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة، من أن معنى ذلك تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم:

حدثني علي بن الحسين بن أجرة، قال: ثنا مصعب بن المقدم، قال: ثنا إسرائيل بن يونس، عن ثوير، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أدنى أهل الجنة منزلة، لمن ينظر في ملكه ألقى سنة، قال: وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه الله كل يوم مرتين؛ قال: ثم تلا {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} قال: بالبياض والصفاء، قال: {إلى ربها ناظرة} قال: تنظر كل يوم في وجه الله عز وجل".^٢

مما يظهر معه أن "موجب التأويل" في الآيتين هو "الأحاديث النبوية". أما اللغة ونص القرآن فليس حاسماً في إيجاب الموقف التأويلي.

وبعد ذلك نقل الأقوال الأخرى في تفسير "لا تدركه":

^١ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ١٥-١٦.

^٢ تفسير الطبري: جزء ٢٤ ص ٧٣.

٢. القول الثاني: "وقال آخرون: معنى ذلك: لا تراه الأبصار، وهو يرى الأبصار".^١

ثم ذكر من قال ذلك بأسانيده عن السدي: "لا تدرکه الأبصار"، لا يراه شيء، وهو يرى الخلائق. وعن عائشة قالت: من حدثك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربّه فقد كذب! "لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار"، {وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ} [الشورى: ٥١]، ولكن قد رأى جبريل في صورته مرتين.

وعن مسروق قال: قلت لعائشة: يا أم المؤمنين، هل رأى محمد ربه؟ فقالت: سبحان الله، لقد قفّ شعري مما قلت! ثم قرأت: "لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير".

وعن الشعبي قال، قالت عائشة: من قال إنّ أحداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله! قال الله: "لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار".^٢ واللافت في هذه النقول أنه جعل قول عائشة رضي الله عنها بنفي الرؤية مطلقاً في الدنيا والآخرة، ولم يجعل قولها مقيداً بما سئلت عنه وهو رؤية النبي ﷺ لربه في الدنيا إعمالاً منه لمطلق جوابها واستدلالها، فإن الآية مطلقة لا تحدّ الجواب في الدنيا أو الآخرة، فكان جوابها هو "نفي الرؤية مطلقاً" وإن كان السؤال عن الدنيا.

وهذا القول بالتفريق بين الرؤية في الدنيا والرؤية في الآخرة سيأتي عند الطبري لاحقاً. فإذا كان قول هؤلاء الذين أنكروا الرؤية تفسيراً لقوله: "لا تدرکه الأبصار"، فإنهم يتأولون "ناظرة" بمنتظرة:

"فقال قائلو هذه المقالة: معنى "الإدراك" في هذا الموضع الرؤية، وأنكروا أن يكون الله يُرى بالأبصار في الدنيا والآخرة، وتأولوا قوله: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}، بمعنى انتظارها رحمة الله وثوابه".^٣

ولكن ما موقف من تأول الأمرين على ما ذكر من الأحاديث؟ وما مسوغات تأويلهم وموجبه؟
يورد الطبري لهم ما يأتي:
"قال أبو جعفر:

^١ المصدر نفسه: جزء ١٢ ص ١٦.

^٢ انظر هذه الأخبار بأسانيدها في المصدر نفسه: جزء ١٢ ص ١٦-١٧.

^٣ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ١٧.

١. وتناول بعضهم في الأخبار التي رُويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بتصحيح القول برؤية أهل الجنة ربهم يوم القيامة تأويلات.

٢. وأنكر بعضهم مجيئها، ودافعوا أن يكون ذلك من قول رسول الله ﷺ.

٣. وردوا القول فيه إلى عقولهم، فزعموا أن عقولهم تُحيل جواز الرؤية على الله عز وجل بالأبصار، وأتوا في ذلك بضروب من التموهيات، وأكثروا القول فيه من جهة الاستخراجات.^١

فهؤلاء إما تأولوا الأحاديث كما تأولوا الآيات. أو أنكروها. لكنهم في هذا أو ذاك يؤسسون موقفهم التأويلي على الموجب العقلي الذي سيورد الطبري له وجهين:

" ١. وكان من أجل ما زعموا أنهم علموا به صحة قولهم ذلك من الدليل، أنهم لم يجدوا أبصارهم ترى شيئاً إلا ما بينها دون ما لاصقها، فإنها لا ترى ما لاصقها. قالوا: فما كان للأبصار مبايناً مما عاينته، فإن بينه وبينها فضاءً وفرجةً. قالوا: فإن كانت الأبصار ترى ربها يوم القيامة على نحو ما ترى الأشخاص اليوم، فقد وجب أن يكون الصانع محدوداً. قالوا: ومن وصفه بذلك، فقد وصفه بصفات الأجسام التي يجوز عليها الزيادة والنقصان.

٢. قالوا: وأخرى، أن من شأن الأبصار أن تدرك الألوان، كما من شأن الأسماع أن تدرك الأصوات، ومن شأن المتنسّم أن يدرك الأعراف. قالوا: فمن الوجه الذي فسد أن يكون جائزاً أن يُفضى للسمع بغير إدراك الأصوات، وللمتنسّم إلا بإدراك الأعراف، فسد أن يكون جائزاً القضاء للبصر إلا بإدراك الألوان.

قالوا: ولما كان غير جائز أن يكون الله تعالى ذكره موصوفاً بأنه ذو لون، صح أنه غير جائز أن يكون موصوفاً بأنه مرئي.^٢

وقبل أن يناقش الطبري حججهم العقلية يستكمل إيراد الأقوال ليعود لنقاش الأمر آخر بحثه. ولتكون الصورة أوضح وأجلى فإن الباحث يقدّم جدال الطبري ونقاشه لهذا القول وحججه قبل استئناف بقية الأقوال.

- الردّ على الحجة العقلية الأولى: " فأما ما اعتلّ به منكرؤ رؤية الله يوم القيامة بالأبصار، لما كانت لا ترى إلا ما بينها، وكان بينها وبينه فضاءً وفرجة، وكان ذلك عندهم غير جائز أن تكون رؤية الله بالأبصار كذلك، لأن في ذلك إثبات حدّ له ونهاية، فبطل عندهم لذلك جواز الرؤية عليه فإنه يقال لهم: هل علمتم موصوفاً بالتدبير سوى صانعكم، إلا مماساً لكم أو مبايناً؟

^١ المصدر نفسه: جزء ١٢ ص ١٧.

^٢ المصدر نفسه: جزء ١٢ ص ١٨.

فإن زعموا أنهم يعلمون ذلك، كُفِّوا تبيينه، ولا سبيل إلى ذلك.

وإن قالوا: لا نعلم ذلك.

قيل لهم: أو ليس قد علمتموه لا مماساً لكم ولا مبايناً، وهو موصوف بالتدبير والفعل، ولم يجب عندكم إذ كنتم لم تعلموا موصوفاً بالتدبير والفعل غيره إلا مماساً لكم أو مبايناً، أن يكون مستحيلاً العلم به، وهو موصوف بالتدبير والفعل، لا مماس ولا مباين؟
فإن قالوا: ذلك كذلك.

قيل لهم: فما تتكرون أن تكون الأبصار كذلك لا ترى إلا ما باينها وكانت بينه وبينها فرجة، قد تراه وهو غير مباين لها ولا فرجة بينها وبينه ولا فضاء، كما لا تعلم القلوب موصوفاً بالتدبير إلا مماساً لها أو مبايناً، وقد علمته عندكم لا كذلك؟ وهل بينكم وبين من أنكر أن يكون موصوفاً بالتدبير والفعل معلوماً، لا مماساً للعالم به أو مبايناً وأجاز أن يكون موصوفاً برؤية الأبصار، لا مماساً لها ولا مبايناً، فرق؟

ثم يسألون الفرق بين ذلك، فلن يقولوا في شيء من ذلك قولاً إلا ألزموا في الآخر مثله.^١
وهذا الجواب من الطبري ينأسس على أمرين مهمين يمثلان جزءاً تكوينياً من النسق الحجاجي عنده في اتخاذه الموقف التأويلي وردّ الأقوال، وهما:

أ - إلزام نفاة أمر بما أثبتوه. أي الاحتجاج بقولهم في مسألة أخرى على قولهم في المسألة موضوع البحث.

فهو يُلزم القائلين بنفي الرؤية أن يثبتوها لإثباتهم اتصاف الله بالتدبير والفعل.

ب - إلزام النفاة بلزام ما أثبتوه. أو بنفي اللزام المرفوض عن الأمرين على حدّ سواء.

فمن أثبت أنّ الله موصوف بالتدبير والفعل دون أن يكون مماساً للعالم أو مبايناً وجب أن يثبت أنّ الله يُرى دون أن يكون مماساً للعالم مبايناً له.

وواقع الأمر أنّ الطبري يساوي بين تدبير الله وفعله وإمكانية رؤيته، فيجعل إمكان التدبير والفعل دون مماسة ولا تباين حجة تُجيز رؤية الله دون مماسة ولا تباين. وهذا القول سيكون موضع بحث عند الحديث عن نسق التأويل عند الزمخشري لكونه ممثلاً للنسق الاعتزالي الذي تبنى نفي إمكانية الرؤية وتكفل ردّ هذه الحجاجات.*

^١ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ٢٠-٢١.

* أشير هنا على سبيل التعميل إلى أنّ نسق التأويل الاعتزالي يتجلى بأغلب معطياته ومآلاته التأويلية في نسق التأويل الزمخشري في تفسيره دون أن يعني ذلك أنّ الزمخشري اشتغل في إثبات مكونات النسق والحجاج له في تفسيره، بل كان الأمر أشبه بتقديم "النسق" في معطاه الأخير تأويلاً للقرآن. أمّا الحجاج والحجج فكان موضعها مؤلفات المعتزلة الكلامية.

- الردّ على الحجة العقليّة الثانية: "وكذلك يسألون فيما اعتلوا به في ذلك: أن من شأن الأبصار إدراك الألوان، كما أن من شأن الأسماع إدراك الأصوات، ومن شأن المنتسّم درك الأعراف، فمن الوجه الذي فسد أن يُقضى للسمع بغير درك الأصوات، فسد أن يُقضى للأبصار لغير درك الألوان. فيقال لهم: ألسنتم لم تعلموا فيما شاهدتم وعايينتم، موصوفاً بالتدبير والفعل إلا ذا لون، وقد علمتموه موصوفاً بالتدبير لا ذا لون؟

فإن قالوا: "نعم" لا يجدون من الإقرار بذلك بدءاً، إلا أن يكذبوا فيزعموا أنهم قد رأوا وعانوا موصوفاً بالتدبير والفعل غير ذي لون، فيكلفون بيان ذلك، ولا سبيل إليه.

فيقال لهم: فإذا كان ذلك كذلك، فما أنكرتم أن تكون الأبصار فيما شاهدتم وعايينتم لم تجدوها تدرك إلا الألوان، كما لم تجدوا أنفسكم تعلم موصوفاً بالتدبير إلا ذا لون، وقد وجدتموها علمته موصوفاً بالتدبير غير ذي لون. ثم يسألون الفرق بين ذلك، فلن يقولوا في أحدهما شيئاً إلا ألزموا في الآخر مثله.^١ وفي ردّه للحجة الثانية يلجأ لما لجأ إليه في ردّ الأولى مع زيادة أنّ ما يحدّ الرؤية البشريّة في الدنيا يحدّ معرفتهم؛ فكون الرؤية البشريّة تُحدّ بما كان ذا لون، فكذلك معرفتهم بموصوف ذي فعل وتدبير. فمتى قبل هؤلاء أن يوصف الله بالتدبير والفعل دون لون، فليقبلوا أن يرى دون لون. وفي هذا مساواة بين متعلّق المعرفة والعلم ومتعلّق البصر والرؤية. كما فيه مساواة بين تصوّر الأفعال وتصورّ الذات؛ فإنّ العقل يمكن أن يقبل بتصرّف وتدبير وفعل ممن لا هو مماس ولا مباين ولا لون له. لكن كيف يُمكن أن يعقل "إبصاراً" دون مماسة وتباين وتحيز ولون؟ وهذا سؤال معلق لحين الإجابة - أو اقتراح إجابة- فيما سيأتي.

وفي ختام نقاشه لأقوال هذا التأويل يعلّق الطبري بمقالة تتجاوز النقاش العلمي إلى التجييش الكلامي الجدليّ فيقول:

" ولأهل هذه المقالة مسائل فيها تلبيس، كرهنا ذكرها وإطالة الكتاب بها وبالجواب عنها، إذ لم يكن قصدنا في كتابنا هذا قصدَ الكشف عن تمويهاتهم، بل قصدنا فيه البيان عن تأويل أي الفرقان. ولكننا ذكرنا القدرَ الذي ذكرنا، ليعلم الناظرُ في كتابنا هذا أنهم لا يرجعون من قولهم إلا إلى ما لبّس عليهم الشيطان، مما يسهل على أهل الحق البيانُ عن فساده، وأنهم لا يرجعون في قولهم إلى آية من التنزيل محكمة، ولا رواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيحة ولا سقيمة، فهم في الظلمات يخطون، وفي العمياء يتردّدون، نعوذ بالله من الحيرة والضلالة."^٢

^١ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ص ٢١-٢٢

^٢ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ٢٢.

ومقالته هذه تمتلئ بالإنكار والالتهام فهم ملبسة لبس الشيطان عليهم، ولا حجة لهم من محكم القرآن وصحيح الأخبار، وهم في الظلمات يخطون وفي العمياء يترددون، وهم في الحيرة والضلال يعمهون!

وهذه الجراءة في الاتهام مع الحسم في الموقف التأويلي تُقرأ في سياق "المجادل المفترض" في مسكوت نصّ الطبريّ وهم المعتزلة. لكنه في سياق الجدل معهم وصيرورته غفل عن أنّ من أصحاب هذا القول جملة من الصحابة والتابعين منهم "عائشة" التي روى عنها قولها.

ونعود لعرض بقية الأقوال:

٣. القول الثالث: "وقال آخرون: معنى ذلك: لا تدرکه أبصار الخلائق في الدنيا، وأما في الآخرة فإنها تدرکه. وقال أهل هذه المقالة: "الإدراك"، في هذا الموضوع، الرؤية.

واعتلّ أهل هذه المقالة لقولهم هذا بأن قالوا: "الإدراك"، وإن كان قد يكون في بعض الأحوال بغير معنى الرؤية، فإن الرؤية من أحد معانيه. وذلك أنه غير جائز أن يلحق بصره شيئاً فيراه، وهو لما أبصره وعينه غير مدرك، وإن لم يحط بأجزائه كلها رؤية. قالوا: فرؤية ما عينه الرائي إدراك له، دون ما لم يره. قالوا: وقد أخبر الله أن وجوهاً يوم القيامة إليه ناظرة. قالوا، فمحال أن تكون إليه ناظرة وهي له غير مدركة رؤية. قالوا: وإذا كان ذلك كذلك، وكان غير جائز أن يكون في أخبار الله تضاداً وتعارض، وجب وصحّ أن قوله: "لا تدرکه الأبصار"، على الخصوص لا على العموم، وأن معناه: لا تدرکه الأبصار في الدنيا، وهو يدرك الأبصار في الدنيا والآخرة، إذ كان الله قد استثنى ما استثنى منه بقوله: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}.^١

٤. القول الرابع: "وقال آخرون من أهل هذه المقالة: الآية على الخصوص، إلا أنه جائز أن يكون معنى الآية: لا تدرکه أبصار الظالمين في الدنيا والآخرة، وتدرکه أبصار المؤمنين وأولياء الله. قالوا: وجائز أن يكون معناها: لا تدرکه الأبصار بالنهاية والإحاطة، وأما بالرؤية قبلي. قالوا: وجائز أن أبصار من يراه بالمعنى الذي يدرك به القديم أبصار خلقه فيكون الذي نفى عن خلقه من إدراك أبصارهم إياه، هو الذي أثبتته لنفسه، إذ كانت أبصارهم ضعيفة لا تنفذ إلا فيما قواها جل ثناؤه على النفوذ فيه، وكانت كلها متجلية لبصره لا يخفى عليه منها شيء. قالوا: ولا شك في خصوص قوله: "لا تدرکه الأبصار"، وأن أولياء الله سيرونه يوم القيامة بأبصارهم، غير أنا لا ندري أيّ معاني

^١ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ١٨.

الخصوص الأربعة أريد بالآية. واعتلوا لتصحيح القول بأن الله يرى في الآخرة، بنحو علل الذين ذكرنا قبل.^١

وخلاصة القولين أنّ "لا تدركه الأبصار" نفي للرؤية. لكنه نفي مخصوص؛ فئة جعلته خاصاً زمانياً، فهو لا يرى في الدنيا ويرى في الآخرة. وفئة جعلته خاصاً بالمؤمنين دون الكافرين. وهي أقوال تشترك مع قول القائلين بإمكانية الرؤية من جهة، وقول القائلين بأنّ معنى "لا تدركه الأبصار" نفي الرؤية عن زمان أو فئة لا نفي إمكانها. ومسوّغ قولهم هو الجمع بين الأخبار وصيانتها عن التناقض والاختلاف.

ثم يورد الطبري قولاً خامساً:

٥. القول الخامس: "وقال آخرون: الآية على العموم، ولن يدرك الله بصر أحد في الدنيا والآخرة؛ ولكن الله يحدث لأوليائه يوم القيامة حاسة سادسة سوى حواسهم الخمس، فيرونها بها. واعتلوا لقولهم هذا بأنّ الله تعالى ذكره نفي عن الأبصار أن تدركه، من غير أن يدلّ فيها أو بأية غيرها على خصوصها. قالوا: وكذلك أخبر في آية أخرى أن جوهراً إليه يوم القيامة ناظرة. قالوا: فأخبار الله لا تتنافى ولا تتعارض، وكلا الخبرين صحيح معناه على ما جاء به التنزيل. واعتلوا أيضاً من جهة العقل بأنّ قالوا: إن كان جائزاً أن نراه في الآخرة بأبصارنا هذه وإن زيد في قواها، وجب أن نراه في الدنيا وإن ضعفت، لأن كل حاسة خلقت لإدراك معنى من المعاني، فهي وإن ضعفت كل الضعف، فقد تدرك مع ضعفها ما خلقت لإدراكه وإن ضعف إدراكها إياه، ما لم تُعَدَم. قالوا: فلو كان في البصر أن يُدرك صانعه في حال من الأحوال أو وقت من الأوقات ويراه، وجب أن يكون يدركه في الدنيا ويراه فيها وإن ضعف إدراكه إياه. قالوا: فلما كان ذلك غير موجود من أبصارنا في الدنيا، كان غير جائز أن تكون في الآخرة إلا بهيئتها في الدنيا في أنها لا تدرك إلا ما كان من شأنها إدراكه في الدنيا. قالوا: فلما كان ذلك كذلك، وكان الله تعالى ذكره قد أخبر أنّ جوهراً في الآخرة تراه، علم أنها تراه بغير حاسة البصر، إذ كان غير جائز أن يكون خبره إلا حقاً.^٢

وهذا القول مع سابقه لم يناقش الطبري ما احتجوا به وذلك - من وجهة نظر الباحث - لاتفاقها مع اختيار الطبري في أصل المسألة وهو "إمكان الرؤية وحدثها" سواء كان في زمان دون زمان أو فئة دون فئة أو بحاسة سادسة.

^١ المصدر نفسه: جزء ١٢ ص ١٩.

^٢ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ١٩-٢٠.

وهذا القول الأخير من وجهة نظر الباحث مهم في الكشف عن "الحاجة النفسية" التي تحققها مسألة رؤية الله؛ فللباحث وجهة نظر في "مسألة الرؤية" وما يجده من "حدة نفسية عقلية" في كلام الطبري وغيره من مثبتي الرؤية، وهو ما يتوافق مع سائر المسائل الصفاتية أنّ أصل المسألة في الوعي الناطق والوعي غير الناطق واللاوعي الإسلامي عند أهل المذاهب المختلفة هو قضية "إثبات وجود الله" وأدلة ذلك. ففي تنازع المذاهب حول الأدلة مع إقرارهم بمسئمة وجود الله، وما يلزم لصيانة هذه الأدلة تنازعت أقوالهم في الصفات. ولعلّ "رؤية الله وإمكانها" كانت عند مثبتيها ذات غرض نفسي قبل أن يكون عقلياً عندهم؛ فالرؤية هي أعظم أدلة الوجود، وهي منتهى المتشكك وغاية الموحد لذلك طلب موسى من ربه أن يراه، وطلبت اليهود من موسى أن يريهم ربهم، فالبرؤية تنقطع حجج منكري وجود الله وتطمئن نفوس المؤمنين. لذلك شككت "رؤية الله بصرًا" أو "بحاسة من الحواس وإن كانت سادسة" في الآخرة تسلية نفسية وعقلية عظيمة للمؤمنين به، فهم يرجون رؤيته ويدعون الله أن يمتّعهم بلذة النظر إلى وجهه الكريم. فإن جاء قائل بنفي إمكانية هذه الرؤية فإنه يجرّد المؤمن من واحدة من أعظم رجاءاته لحسم سؤال "وجود الله" الذي كان ولا يزال مبعث التساؤل والنظر والتقلب بين اليقين والشك. فكان للقول برؤية الله يوم القيامة غرض نفسي وعقلي كبير عن قائله يمكن أن يفسر الحدة في ردّه على منكريها.*

وخلاصة قول الطبري في المسألة:

" والصواب من القول في ذلك عندنا، ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر" = "وكما ترون الشمس ليس دونها سحاب"، فالؤمنون يرونه، والكافرون عنه يومئذ محجوبون**، كما قال جل ثناؤه: {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} [المطففين: ١٥]^١

حادي عشر: قال تعالى: ﴿أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ

لِي وَعَدُوٌّ لَهُ^٣ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عِيَّتِي ﴿ [طه: ٣٩] الآية.

يقول الطبري: "اختلف أهل التأويل في تأويل قوله {وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عِيَّتِي} فقال بعضهم:

* وسيأتي مزيد بيان لهذا الرأي ومناقشة مسألة طلب موسى وقومه في قادم مباحث هذه الدراسة.
** وفي نفي الرؤية عن الكافرين ما يشير إلى أنّ هذه المكافأة "رؤية الله بصرًا وحاسة" تكون لمن آمن به في الدنيا عقلاً.

^١ تفسير الطبري: جزء ١٢ ص ٢٠.

معناه: ولتغذى وتربي على محبتي وإرادتي.

ذكر من قال ذلك:

[بإسناده] عن عبد الرزاق، قال: هو غذاؤه، ولتغذى على عيني.

[بإسناده] عن ابن زيد، في قوله {وَلْيُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي} قال: جعله في بيت الملك ينعم ويتترف غذاؤه عندهم غذاء الملك، فتلك الصنعة.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: وأنت بعيني في أحوالك كلها.

ذكر من قال ذلك:

[بإسناده] عن ابن جريج {وَلْيُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي} قال: أنت بعيني إذ جعلتك أمك في التابوت، ثم في البحر، و {إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ} . وقرأ ابن نهيك {وَلْيُصْنَعْ} بفتح التاء.

وتأوله [وذكر إسناده] عن عبد المؤمن، قال: سمعت أبا نهيك يقرأ {وَلْيُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي} فسألته عن ذلك، فقال: ولتعمل على عيني.

قال أبو جعفر: والقراءة التي لا أستجيز القراءة بغيرها {وَلْيُصْنَعْ} بضم التاء، لإجماع الحجة من القراء عليها.

وإذا كان ذلك كذلك، فأولى التأويلين به، التأويل الذي تأوله قنادة، وهو {وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي} ولتغذى على عيني، ألقيت عليك المحبة مني، وعني بقوله {على عيني} بمرأى مني ومحبة وإرادة^١. واضح من نقول الطبري واختياره لتفسير قوله تعالى "على عيني" أن دلالة التركيب هي التي شغلت الطبري دون البحث في سؤال لزوم إثبات صفة العينين لله من الآية، فهو ينتهي إلى القول بالنتيجة الدلالية للتركيب التي تعني "بمرأى مني ومحبة وإرادة". وهو ما يعني أن الطبري يختار الحسم التأويلي مستخدماً آية "إثبات الدلالة التأويلية" مع غياب التصريح بنفي الدلالة الإثباتية.

ويختار الطبري الآلية نفسها في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا

﴿ [المؤمنون: ٢٧] الآية، فيقول:

" وقوله: {فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا} يقول: فقلنا له حين استنصرنا على كفرة قومه:

اصنع الفلك، وهي السفينة؛ بأعيننا، يقول: بمرأى منا، ومنظر، ووحينا، يقول: وبتعليمنا إياك

صنعتها^٢.

^١ تفسير الطبري: جزء ١٨ ص ٣٠٣-٣٠٤

^٢ المصدر نفسه: جزء ١٩ ص ٢٦.

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ۗ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ الآية [الطور: ٤٨].
فيقول:

"فإنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} يقول جلّ ثناؤه: فإنك بمرأى منا نراك ونرى عملك، ونحن نحوطك ونحفظك، فلا يصل إليك من أراذك بسوء من المشركين."^١

وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَن كَانَ كُفِرًا﴾ [القمر: ١٤] الآية " تجري السفينة التي حملنا نوحا فيها بمرأى منا ومنظر."^٢

لكن هذه الآلية التي تقوم على حسم الاختيار التأويلي بحضوره، ونفي الاختيار الإثباتي بغيابه في الموقف من صفة العين لا تحضر عند الطبري في تفسيره لآية أخرى ورد فيها ذكر العين، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا﴾ [هود: ٣٧] الآية، فيقول:

" وقوله: {بأعيننا} ، يقول: بعين الله ووحيه كما يأمرك."^٣

فهنا يكتفي الطبري بالتركيب "بأعيننا" كما هو دون دلالة تأويلية أو إثباتية إلا ما يقتضيه التركيب من الإحالة الضميرية "نا" إلى "الله". ولا يستطيع زاعم أن يزعم أنّ الطبري يثبت صفة "العين" هنا لمجرد ذكره عبارة "عين الله"؛ فهي هي عين التركيب القرآني موضوع النظر، ولو كان ذكر الآية كما وردت يقتضي الإثبات لما كان الخلاف في الصفات ابتداءً ومآلاً.

وبذلك فإنّ الطبري أوّل "العينين" على اختلاف صيغ ورودها مثناة ومجموعة بالرؤية والعناية والمحبة، وهي دلالات تأويلية لمعنى التراكيب الواردة. لكنه لم يصرح بنفي "صفة العين" فاكتفى بغياب التصريح تصريحاً.

ثاني عشر: في قولي تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ ۗ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] الآية

^١ المصدر نفسه: جزء ٢٢ ص ٤٨٨

^٢ المصدر نفسه: جزء ٢٢ ص ٥٨١

^٣ تفسير الطبري: جزء ١٥ ص ٣٠٨

في تفسيره للمقام المحمود يختار الطبري القول إنها الشفاعة، ويورد النقول في ذلك^١ لكنه يعود لقول نقله عن مجاهد من "أن الله يُقعد محمداً ﷺ معه على عرشه"^٢ فيأخذ في بيان إمكان هذا القول خبراً ونظراً!

وهذا وإن كان هو الصحيح من القول في تأويل قوله {عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً} لما ذكرنا من الرواية عن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين، فإن ما قاله مجاهد من أن الله يُقعد محمداً ﷺ على عرشه، قول غير مدفوع صحته، لا من جهة خبر ولا نظر، وذلك لأنه لا خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا عن أحد من أصحابه، ولا عن التابعين بإحالة ذلك. فأما من جهة النظر، فإن جميع من ينتحل الإسلام إنما اختلفوا في معنى ذلك على أوجه ثلاثة: فقالت فرقة منهم: الله عزّ وجلّ بائن من خلقه كان قبل خلقه الأشياء، ثم خلق الأشياء فلم يماسها، وهو كما لم يزل، غير أن الأشياء التي خلقها، إذ لم يكن هو لها مماساً، وجب أن يكون لها مبايناً، إذ لا فعال للأشياء إلا وهو مماسٌ للأجسام أو مباين لها. قالوا: فإذا كان ذلك كذلك، وكان الله عزّ وجلّ فاعل الأشياء، ولم يجز في قولهم: إنه يوصف بأنه مماسٌ للأشياء، وجب بزعمهم أنه لها مباين، فعلى مذهب هؤلاء سواء أقعد محمداً ﷺ على عرشه، أو على الأرض إذ كان من قولهم إن بينوته من عرشه، وبينوته من أرضه بمعنى واحد في أنه بائن منهما كليهما، غير مماسٍ لواحد منهما.

وقالت فرقة أخرى: كان الله تعالى ذكره قبل خلقه الأشياء، لا شيء يماسه، ولا شيء يباينه، ثم خلق الأشياء فأقامها بقدرته، وهو كما لم يزل قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا شيء يباينه، فعلى قول هؤلاء أيضاً سواء أقعد محمداً ﷺ على عرشه، أو على أرضه، إذ كان سواء على قولهم عرشه وأرضه في أنه لا مماس ولا مباين لهذا، كما أنه لا مماس ولا مباين لهذا.

وقالت فرقة أخرى: كان الله عزّ ذكره قبل خلقه الأشياء لا شيء ولا شيء يماسه، ولا شيء يباينه، ثم أحدث الأشياء وخلقها، فخلق لنفسه عرشاً استوى عليه جالساً، وصار له مماساً، كما أنه قد كان قبل خلقه الأشياء لا شيء يرزقه رزقا، ولا شيء يحرمه ذلك، ثم خلق الأشياء فرزق هذا وحرم هذا، وأعطى هذا، ومنع هذا، قالوا: فكذلك كان قبل خلقه الأشياء يماسه ولا يباينه، وخلق الأشياء فماس العرش بجلوسه عليه دون سائر خلقه، فهو مماس ما شاء من خلقه، ومباين ما شاء منه، فعلى مذهب هؤلاء أيضاً سواء أقعد محمداً ﷺ على عرشه، أو أقعده على منبر من نور، إذ كان من قولهم: إن جلوس الربّ على عرشه، ليس بجلوس يشغل جميع العرش، ولا في إقعاد محمد ﷺ موجباً له صفة الربوبية،

^١ المصدر نفسه: جزء ١٧ ص ٥٢٩-٥٣١.

^٢ المصدر نفسه: جزء ١٧ ص ٥٢٩.

ولا مخرجه من صفة العبودية لربه، كما أنّ مباينة محمد ﷺ ما كان مباينا له من الأشياء غير موجبة له صفة الربوبية، ولا مخرجه من صفة العبودية لربه من أجل أنه موصوف بأنه له مباين، كما أن الله ﷻ موصوف على قول قائل هذه المقالة بأنه مباين لها، هو مباين له. قالوا: فإذا كان معنى مباين ومباين لا يوجب لمحمد ﷺ الخروج من صفة العبودية والدخول في معنى الربوبية، فكذلك لا يوجب له ذلك قعوده على عرش الرحمن، فقد تبين إذا بما قلنا أنه غير محال في قول أحد ممن ينتحل الإسلام ما قاله مجاهد من أن الله تبارك وتعالى يقعد محمداً على عرشه.

فإن قال قائل: فإننا لا ننكر إقعاد الله محمداً على عرشه، وإنما ننكر إقعاده.

حدثني عباس بن عبد العظيم، قال: ثنا يحيى بن كثير، عن الجريري، عن سيف السدوسي، عن عبد الله بن سلام، قال: إن النبي ﷺ يوم القيامة على كرسي الرب بين يدي الرب تبارك وتعالى، وإنما ينكر إقعاده إياه معه، قيل: أفجائز عندك أن يقعه عليه لا معه. فإن أجاز ذلك صار إلى الإقرار بأنه إما معه، أو إلى أنه يقعه، والله للعرش مباين، أو لا مماس ولا مباين، وبأي ذلك قال كان منه دخولا في بعض ما كان ينكره وإن قال ذلك غير جائز كان منه خروجاً من قول جميع الفرق التي حكينا قولهم، وذلك فراق لقول جميع من ينتحل الإسلام، إذ كان لا قول في ذلك إلا الأقوال الثلاثة التي حكيناها، وغير محال في قول منها ما قال مجاهد في ذلك.^١

وهذا الاستطراد الطويل فيه ما يستدعي التوقف والنظر من جهة مضمونه ودواعيه. فمن جهة الداعي قبل المضمون يتساءل القارئ: لم انشغل الطبري كل هذا الانشغال ببيان صحة قول منقول عن "مجاهد" خبراً ونظراً؟ فما الذي يجعل قول مجاهد يستدعي هذا الجهد التأويلي لصيانتته؟ ومجاهد ليس نبياً ولا معصوماً ولا حجة بقوله بل هو مفتقر لها مثل افتقار أي شخص عدا النبي ﷺ.

فما الذي يضر الطبري لو ردّ قول مجاهد وهو حري بالردّ سنداً وممتناً؟ وقوله – أي مجاهد- في تفسير المقام المحمود مخالفاً لإجماع أهل الجماعة بل ورد عنه أنه فسّر المقام المحمود بالشفاعة، كما حكى ذلك الحافظ ابن عبد البر في التمهيد: "وقد روي عن مجاهد "أنّ المقام المحمود أن يقعه معه يوم القيامة على العرش". وهذا عندهم منكر في تفسير هذه الآية والذي عليه جماعة العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخلفين أنّ المقام المحمود هو المقام الذي يشفع فيه لأمته، وقد روي عن مجاهد مثل ما عليه الجماعة من ذلك فصار إجماعاً في تأويل الآية من أهل العلم بالكتاب والسنة. ذكر

^١ تفسير الطبري: جزء ١٧ ص ٥٣١-٥٣٢.

ابن أبي شيبة عن شباية عن ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله عسى أن بيعتكم ربك مقاماً محموداً قال شفاعة محمد ﷺ^١.

هل لهذا الاستطراد والمبالغة في صيانة قول مجاهد علاقة بمحتته مع الحنابلة وما ذكره الصفدي في "الوافي بالوفيات" حيث قال:

" ولما قدم من طبرستان إلى بغداد تعصب عليه أبو عبد الله ابن الجصاص وجعفر ابن عرفة والبياضى وقصده الحنابلة فسألوه عن أحمد بن حنبل يوم الجمعة في الجامع وعن حديث الجلوس على العرش فقال أبو جعفر: أما أحمد بن حنبل فلا يعد خلافة. فقالوا له: فقد ذكره العلماء في الاختلاف. فقال: ما رأيته روي عنه، ولا رأيته له أصحاباً يعول عليهم. وأما حديث الجلوس على العرش فمحال. ثم أنشد:

سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ لَهُ أَنْبِيَسٌ ... وَلَا لَهُ فِي عَرْشِهِ جَلِيسٌ

فلما سمعوا ذلك وثبوا ورموه بمحابرهم، وقد كانت ألوفاً، فقام بنفسه ودخل داره فردموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالثقل العظيم، وركب "نازوك" صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة، ووقف على بابه إلى الليل، وأمر برفع الحجارة عنه، وكان قد كتب على بابه البيت المتقدم فأمر نازوك بمحو ذلك وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث:

لَأَحْمَدَ مَنْزِلَ لِمَا شَكَّ عَالَ ... إِذَا وَافَى إِلَى الرَّحْمَنِ وَآفَدَ

فِيدْنِيهِ وَيَقْعِدُهُ كَرِيماً ... عَلَى رَغْمِ لَهُمْ فِي أَنْفِ حَاسِدِ

عَلَى عَرْشِ يَغْلِفُهُ بِطِيبٍ ... عَلَى الْأَكْبَارِ يَا بَاغٍ وَعَانِدِ

إِلَّا؟ هَذَا الْمَقَامَ يَكُونُ حَقّاً ... كَذَاكَ رَوَاهُ لَيْثٌ عَنِ مُجَاهِدِ

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم وذكر مذهبه واعتقاده وجرح من ظن فيه غير ذلك وقرأ الكتاب عليهم وفضل أحمد بن حنبل وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده^٢.

^١ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣ هـ) "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري. نشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، سنة ١٣٨٧ هـ. جزء ١٩ ص ٦٤.

^٢ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله (ت: ٧٦٤ هـ). الوافي بالوفيات، (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى)، دار إحياء التراث: بيروت، ٢٠٠٠. جزء ٢ ص ٢١٣-٢١٤. وهي حكاية مثل غيرها من حكايات تاريخنا الكثيرة التي لا يمكن الاطمئنان إلى صدقها وصحتها علمياً، إضافة لما فيها من "مبالغات" تجعل هذه "الأخبار" أقرب لحكايات تنتجها المخيال لا الأخبار التاريخية المنقولة نقلاً يفيد العلم أو الظن الراجح. لكن يمكن أن يفهم من هذه الحكايات على ما فيها شيء كثير من "المزاج النفسي والمعرفي" لأهل العصور التاريخية المختلفة، ولاسيما عصر "تداول الحكاية" لا عصر الحكاية نفسها.

فهل كان هذا الاستطراد من الطبري من وجوه اعتذاره إلى الحنابلة ولاسيما أن مسألة مقالة مجاهد كانت من دواعي امتحانه والنقمة عليه؟

لكن هل يستقيم أن يقول هنا عن حديث "الجلوس على العرش" محال، ثم يُبطل الإحالة في تفسيره؟
يترجّح عند الباحث أن هذا الاستطراد والتناقض يشير إلى أحد دواعي النسق التأويلي عند الطبري واضطرابه، وأعني "محنته مع الحنابلة". وسيأتي مزيد من بيان عند الحديث عن نسق تأويله.
أمّا مضمون كلامه في هذا الموضوع ففيه مسائل:

١. حكاية أقوال أهل الملة الثلاثة في مسألة الله والعالم من حيث المباينة والمماسة، وهي:
 - الله عزّ وجلّ بائن من خلقه كان قبل خلقه الأشياء، ثم خلق الأشياء فلم يماسّها، وهو كما لم يزل، غير أن الأشياء التي خلقها، إذ لم يكن هو لها مماساً، وجب أن يكون لها مبايناً، إذ لا فعال للأشياء إلا وهو مماسٌ للأجسام أو مباين لها.
 - كان الله تعالى ذكره قبل خلقه الأشياء، لا شيء يماسه، ولا شيء يباينه، ثم خلق الأشياء فأقامها بقدرته، وهو كما لم يزل قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا شيء يباينه.
 - كان الله عزّ ذكره قبل خلقه الأشياء لا شيء ولا شيء يماسه، ولا شيء يباينه، ثم أحدث الأشياء وخلقها، فخلق لنفسه عرشاً استوى عليه جالساً، وصار له مماساً.
- وهذه الأقوال هي فرع من النظر في مسألة وجود الله وجوداً حقيقياً وما يلزم منها من كون هذا الوجود هل يستلزم وصف الله بالمباين لخلقه أو المماس له على اعتبار أنّ المباينة والمماسة نقيضان لا يجوز رفعهما معاً أو إثباتهما معاً، فإمّا أن يكون مبايناً أو مماساً ولا سبيل للقول لا مباين ولا مماس. وهذا القول هو الذي صرف ابن تيمية له من الجهد العقلي والكلامي الكثير لإقراره؛ فالتباين والتماس لازمان من لوازم الوجود ولا سبيل إلا لإثبات أحدهما. وسيأتي تفصيل قوله عند بحث نسق ابن تيمية التأويلي. لكن أشير هنا إلى أنه - أي ابن تيمية يختار "المباينة" على خلاف بعض أهل الإثبات ممن وصفوا بالتجسيم الصريح الذين أثبتوا المماسة كما في قول الطبري الثالث.
- أمّا أهل التأويل من معتزلة وأشعرية وماتريديّة فنظروا إلى الأمر أنّ المباينة والمماسة كليهما من لوازم الوجود الجسمي لا الوجود الإلهي المنزه عن الأعراض والجسميّة؛ فالمباينة والمماسة ليستا جملتين متناقضتين في حقّ الوجود الإلهي، بل هما متضادان أي يُمكن رفعهما معاً فيقال في حقّ الله: لا هو مباين ولا هو مماس، وليس يلزم الإقرار بإحداهما. وسيأتي عند الحديث عن نسق التأويل عند الرازي، فقد فصلّ فيها في تفسيره.

٢. يظهر من كلام الطبري أنه يحاول تأويل قعود النبي على العرش منفصلاً عن الظرفية التي تحملها كلمة "معهُ" الواردة في الأثر. لكنه يعود ليقرّر أنّ ما يجوز على الرسول ﷺ من المماسّة للعرش لا يلزم منها أيّ لازم لله بكونه معه على العرش؛ فوجود الله مختلف عن وجود النبي، وما يلزم المخلوق لا يلزم الخالق إن كان مبايناً أو لا مبايناً ولا مماساً. وحقيقة الأمر أنّ إقعاد النبي ﷺ لا تثير مشكلة عند أصحاب القول الأول والثالث. أمّا أصحاب القول الثاني الذي يرى أنّ الله لا يوصف بالمباين ولا المماس، فإنّ الظرف "معهُ" يمسّي ظرفاً لا معنى له؛ فإنّ المعية هنا مستحيلة. ومتى كانت مستحيلة فإنّ العبارة لا محلّ لها من القبول، فإمّا التأويل ولا مسوّغ له؛ لأنّ العبارة ترد في خير ليس محلّ حجة وإلزام، أو الردّ وهو أولى.

ثالث عشر: في قولي تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ط
الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ
يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ
لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥] الآية

يقول الطبري: "يعني تعالى ذكره بقوله: {اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ} هادي من في السماوات والأرض، فهم بنوره إلى الحق يهتدون، وبهداه من حيرة الضلالة يعتصمون. واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم فيه نحو الذي قلنا. ثم ذكر من قال ذلك بإسناده:

- عن ابن عباس، قوله: {اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ} يقول: الله سبحانه هادي أهل السماوات والأرض.

- عن أنس بن مالك، قال: إن إلهي يقول: نوري هادي.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: الله مدبر السماوات والأرض.

ثم ذكر من قال ذلك بإسناده عن مجاهد وابن عباس في قوله: {اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ}: يدبر الأمر فيهما، نجومهما وشمسهما وقمرهما.

وقال آخرون: بل عنى بذلك النور الضياء. وقالوا: معنى ذلك: ضياء السماوات والأرض.

ثم ذكر من قال ذلك بإسناده عن أبي بن كعب، في قول الله: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} قال: فبدأ بنور نفسه، فذكره، ثم ذكر نور المؤمن.

ثم بين اختياره ومسوغه:

"وإنما اخترنا القول الذي اخترناه في ذلك؛ لأنه عقيب قوله: {وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ} فكان ذلك بأن يكون خبراً عن موقع يقع تنزيله من خلقه. ومن مدح ما ابتداء بذكر مدحه، أولى وأشبهه، ما لم يأت ما يدل على انقضاء الخبر عنه من غيره. فإذا كان ذلك كذلك، فتأويل الكلام: ولقد أنزلنا إليكم أيها الناس آيات مبيِّنات الحق من الباطل {وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ} فهديناكم بها، وبيننا لكم معالم دينكم بها، لأنني هادي أهل السماوات وأهل الأرض، وترك وصل الكلام باللام، وابتداء الخبر عن هداية خلقه ابتداءً، وفيه المعنى الذي ذكرت، استغناء بدلالة الكلام عليه من ذكره، ثم ابتداءً في الخبر عن مثل هدايته خلقه بالآيات المبيِّنات التي أنزلها إليهم، فقال: {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} يقول: مثل ما أنار من الحق بهذا التنزيل في بيانه كمشكاة.

ثم فسّر الآية كلها:

"وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: ذلك مثل ضربه الله للقرآن في قلب أهل الإيمان به، فقال: مثل نور الله الذي أنار به لعباده سبيل الرشاد، الذي أنزله إليهم فأمنوا به وصدقوا بما فيه في قلوب المؤمنين مثل مشكاة، وهي عمود القنديل الذي فيه الفتيلة، وذلك هو نظير الكوة التي تكون في الحيطان التي لا منفذ لها، وإنما جعل ذلك العمود مشكاة؛ لأنه غير نافذ، وهو أجوف مفتوح الأعلى، فهو كالكوة التي في الحائط التي لا تنفذ، ثم قال: {فِيهَا مِصْبَاحٌ} وهو السراج، وجعل السراج وهو المصباح مثلاً لما في قلب المؤمن من القرآن والآيات المبيِّنات، ثم قال: {المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ} يعني: أن السراج الذي في المشكاة: في القنديل، وهو الزجاج، وذلك مثل للقرآن، يقول: القرآن الذي في قلب المؤمن الذي أنار الله قلبه في صدره، ثم مثل الصدر في خلوصه من الكفر بالله والشك فيه، واستنارته بنور القرآن، واستضاءته بآيات ربه المبيِّنات، ومواعظه فيها بالكوكب الدرّي، فقال: {الزُّجَاجَةُ} وذلك صدر المؤمن الذي فيه قلبه {كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ}."^١

والطبري هنا لا يجد أي حرج ولا يبذل أي احتراز لإجراء التأويل في الآية كلها فالنور هو هدى الله وما أنزله من نور للعقول والقلوب وهو القرآن. وتجاوز قول من قال إن "النور" هو نور الله بما يقتضيه معنى النور من ضياء.

^١ تفسير الطبري: الجزء ١٩ ص ١٧٧-١٨٤.

وهذا الوقف التأويلي الحاسم من الطبري يفسره الباحث بغياب داعي القلق الصفاتي الذي يُثار على مسائل لم تكن هذه منها. وهي ما ينبئ كذلك عن أثر الجدل في قضية التأويل مفهوماً وإجراءً، وما ينضوي تحتها من مسائل مثل "الظاهر" و"المحكم" و"المتشابه".

رابع عشر: في قولي تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتَنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦] الآية.

يقول الطبري: "وقوله: {عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ} يقول على ما ضيعت من العمل بما أمرني الله به، وقصرت في الدنيا في طاعة الله. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل".

ثم ذكر من قال ذلك بإسناده عن مجاهد في قوله {يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ} يقول: في أمر الله. وعن السدي، في قوله: {عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ} قال: تركت من أمر الله^١. ودون أن تثير إضافة "جنب" لله أي قلق صفاتي يتأول الطبري الآية وفق ما تقتضيه العربية مشفوعاً بالآثار. فمتى كانت الآثار واللغة تجيز اجتياز العتبة التأويلية إلى التأويل دون تدافع واختلاف عبر الطبري إلى المال التأويلي واثقاً مطمئن القلب والعقل.

خامس عشر: في قولي تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢] الآية.

وهذه الآية ليست مما يوهم الصفة؛ فليس فيها إضافة الساق إلى الله. لذلك نجد الطبري يفسر الآية بمقتضى كنايات العرب وأعراف لسانهم مشفوعة بالمنقول عن أهل التفسير:

"يقول تعالى ذكره {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد."

ثم ذكر من قال ذلك عن ابن عباس {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} قال: هو يوم حرب وشدة. وقوله: عن أمر عظيم كقول الشاعر:

وَقَامَتِ الْحَرْبُ بِنَا عَلَى سَاقٍ

وعنه أيضاً: يكشف عن أمر عظيم، ألا تسمع العرب تقول: وَقَامَتِ الْحَرْبُ بِنَا عَلَى سَاقٍ."

^١ تفسير الطبري: جزء ٢١ ص ٣١٤-٣١٥.

وقوله: هي أشد ساعة تكون في يوم القيامة.

وقوله: كان أهل الجاهلية يقولون: شمّرت الحرب عن ساق يعني إقبال الآخرة وذهاب الدنيا.^١ لذا يُمكن القول إنّ هذه الآية تصلح ممثلاً لنسق التأويل عموماً لا لنسق تأويل الصفات خصوصاً. ولكن ما يلفت النظر هو غياب تلك الرواية التي جعل لفظ "الساق" مضافة إلى الضمير "الهاء"، فتصبح عند من يزعم الإثبات حجة له.

كما يُمكن ملاحظة العلاقة بين الجدل الصفاتي الزماني وحدّته من جهة، والقلق في النسق التأويلي عند الطبري من جهة أخرى، ممّا ينبئ أنّ قضية "التأويل" والجدل فيها بدأت تنتقل شيئاً فشيئاً من قضية تنطلق من الداعي الداليّ إلى داعي القبول المدلوليّ، بمعنى أنّ التأويل سينتقل بعد ذلك ليرتكز على بؤرة "المتلقّي" وقبوله للمدلولات أكثر من ارتكازه على بؤرة "الدال النصّي" نفسه.

^١ المصدر نفسه: جزء ٢٣ ص ٥٥٤-٥٥٥.

في مطامح الاختبار
الفصل الثاني: الزمخشريّ ونسقه
(٤٦٧-٥٣٨ هـ)

الزمخشريّ ونسقه

ينطلق الزمخشريّ في تفسيره من موقف مذهبي واضح معلّن وهو "الاعتزال"، فهو يصرّح في مقدمة تفسيره عن سبب تأليفه، فيقول: "ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية*، الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستطبروا شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملّي عليهم (الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) فاستعفيت، فأبوا إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد. والذي حداني على الاستعفاء على علمي أنهم طلبوا ما الإجابة إليه علي واجبة لأنّ الخوض فيه كفرض العين ما أرى عليه الزمان من رثاة أحواله وركاكة رجاله وتناصر همهم عن أدنى عدد هذا العلم فضلاً أن تترقي إلى الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان، فأملت عليهم مسألة في الفواتح، وطائفة من الكلام في حقائق سورة البقرة وكان كلاماً مبسوطاً كثير السؤال والجواب طويل النيول والأذنب، وإنما حاولت به التنبيه على غزارة نكت هذا العلم وأن يكون لهم مناراً ينتحونه ومثالا يحتذونه، فلما صمم العزم على معاودة جوار الله والإناخة بحرم الله فتوجهت تلقاء مكة، وجدت في مجتازي بكل بلد من فيه مسكة من أهلها- وقليل ما هم- عطشى الأكباد إلى العثور على ذلك المملي، متطلعين إلى إيناسه، حراساً على اقتباسه، فهز ما رأيت من عطي وحرك الساكن من نشاطي، فلما حطت الرحل بمكة إذا أنا بالشعبة السنية، من الدوحة الحسنية: الأمير الشريف الإمام شرف آل رسول الله أبي الحسن علي بن حمزة بن وهاس، أدام الله مجده، وهو النكتة والشامة في بني الحسن مع كثرة محاسنهم وجموم مناقبهم- أعطش الناس كبداً وألهبهم حشى وأوفاهم رغبة، حتى ذكر أنه كان يحدّث نفسه- في مدّة غيبتي عن الحجاز مع تراحم ما هو فيه من المشادّة- بقطع الفيافي وطي المهامه والوفادة علينا بخوارزم ليتوصل إلى إصابة هذا الغرض فقلت قد ضاقت على المستعفي الحيل، وعيت به العلل ورأيتني قد أخذت مني السنّ، وتقعق الشنّ، وناهزت العشر التي سمتها العرب دفاقة الرقاب**، فأخذت في طريقة أخصر من الأولى مع ضمان التكثير من الفوائد والفحص عن السرائر، ووفق الله وسدّد ففرغ منه في مقدار مدّة خلافة أبي بكر الصديق ﷺ *** وكان يقدرّ تمامه في أكثر من ثلاثين سنة، وما هي إلا آية من آيات هذا البيت المحرم، وبركة أفيضت علي من بركات هذا الحرم

* هم المعتزلة وباسم أهل العدل والتوحيد والعدلية تعارفوا بينهم. لكن غلب اسم "المعتزلة" عليهم.

** أي أنّه ناهز الخمسين وهي السنّ التي تسميها العرب: "دفاقة الرقاب".

*** أي في سنتين وثلاثة أشهر.

المعظم أسأل الله أن يجعل ما تعبت فيه منه سبباً ينجيني، ونوراً لي على الصراط يسعى بين يدي وبيمينني ونعم المسئول".^١

فهو يعلن أنه ألف تفسيره استجابة لطلب أصحابه من الطائفة العدلية أي المعتزلة، فمن الجلي أن تفسيره سيكون نصرة لأقوالهم وإظهاراً لها.

ثم يسمي كتابه (الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) بما يكشف عن بنية التفسير وموقفه من التأويل؛ فهو سيكشف عن حقائق التنزيل وأفضل وجوه التأويل لآيات القرآن الكريم. ثم يؤسس لمرتکز تفسيره في سنن البيان والمعاني في اللسان العربي.

١. التأويل في مقام النظر.

وفيه نبحت في تفسير الزمخشري لمفهوم التأويل فيه اصطلاحاً ومفهوماً، ثم نعطف ببحث التأويل في تفسيره في مقام الأثر والتحقيق الفعلي.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]

"مُحْكَمَاتٌ أَحْكَمَتْ عِبَارَتَهَا بِأَنْ حَفِظَتْ مِنَ الْإِحْتِمَالِ وَالِاسْتِبَاهِ مُتَشَابِهَاتٌ مُتَشَابِهَاتٌ مُحْتَمَلَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ أَي أَسْلُ الْكِتَابِ تَحْمِلُ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَيْهَا وَتَرَدُّ إِلَيْهَا، وَمِثَالُ ذَلِكَ {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} [الأنعام: ١٠٣]، {إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} [القيامة: ٢٣]، {لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ} [الأعراف: ٢٨]، {أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا} [الإسراء: ١٦]"^٢.

فهو يقرّر معنى "محكمات" بأنها الآيات التي لا تحتل أكثر من معنى، ولا تشبهه. أمّا المتشابهات فهي محتلمات أكثر من معنى، وهي محمولة على المحكمات لإزالة الاشتباه.

ثم يضرب أمثلة كاشفة عن موقف عقدي مذهبي واضح معلن كما صرح هو في مقدمته، فيضرب للمحكم مثالين: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}، و{لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ}، وللمتشابه فيهما مثالين: {إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}، و{أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا}. وهما مثالان منتقيان بعناية وقصدية عالية من الزمخشري؛ ففي المثال الأول – أي

١ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، (الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) دار الكتاب العربي، بيروت، الثالثة - ١٤٠٧ هـ: جزء ١ ص ٣-٤. وسيجيل الباحث إليه باسم "الكشاف".

٢ الكشاف: جزء ١ ص ٣٣٨.

"لا تدركه الأبصار"- ينبي عن الأصل الأول للمعتزلة وهو "التوحيد" الذي يتأسس عندهم على التنزيه المطلق. والمثال الثاني ينبي عن الأصل الثاني وهو "العدل" ونظرية "الصلاح والأصلح" وما تقتضيهما من نفي نسبة أي فعل لله قد نهى عنه.

ثم يستطرد ليقول في جوابه لسؤال: لم لم يكن القرآن كله محكماً؟

"فإن قلت: فهلا كان القرآن كله محكماً؟ قلت: لو كان كله محكماً لتعلق الناس به بسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله، ولأنّ المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه، {الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} هم أهل البدع {فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} فيتعلقون بالمتشابه الذي يحتمل ما يذهب إليه المبتدع مما لا يطابق المحكم ويحتمل ما يطابقه من قول أهل الحق {ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ} طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم ويضلّوهم {وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} وطلب أن يأولوه التأويل الذي يشتهونه {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضررس قاطع".^١

وفيه مسائل:

١. لو كان القرآن كله محكماً أي على وجه واحد من المعاني والدلالات لتعلق به الناس لسهولته ووضوحه. وفي الوقت نفسه فإنهم سيعرضون عنه فيما يحتاج تأملاً ونظراً واستدلالاً، وهذا التأمل ضروري لمعرفة الله وتوحيده.

وهذا الكلام من الزمخشريّ يصحّ أن يكون توصيفاً لأثر مشكلة "معرفة الله وتوحيده" في النصّ القرآنيّ لا تفسيراً وتعليلاً لأصل المسألة وما يلزم عنها، فلم لم تكن "معرفة الله" من السهل الواضح الذي لا يحتاج معه إلى فحص وتأمل واستدلال واجتهاد عقليّ قد يصعب فهمه فضلاً عن الاقتناع به من عامة النّاس المخاطبين بالنصوص الدينيّة والمكلفين بالإيمان بالله وجوداً ووحداً؟

^١ الكشاف: جزء ١ ص ٣٣٩.

إنّ قول الزمخشريّ هذا ينبئ عن وعي منه بالمأزق المعرفيّ النفسيّ المركّب الذي سبق أن بحثه الباحث، وما قرّره سابقاً من علاقة التأويل بمأزق "الغموض وعدم الانسجام في مستوياته المختلفة".^١

٢. تُظهر مقالة الزمخشريّ عن تصوّر المعتزلة لذلك المتلقّي المثاليّ المقصود من خطاب القرآن، وهم العلماء العقلاء الذين يبذلون النظر والتأمّل لإدراك المعرفة بالله ونصّه، فيقول مسوّغاً لوجود المتشابه إنّه سبب قدح العلماء أذهانهم وإتباعهم قرائحهم في استخراج معانيه. وكأنّ الزمخشريّ يرى القرآن نصّاً أدبيّاً تتحقّق فيه سمات النصّ الأدبيّ العظيم الذي يقوم على " ذلك النوع من العهد الضمني الذي يوحد بين الكاتب وقارئه. ذلك العهد الذي يطرح كفضائية ضرورية لوجود أدب، أعني به امتلاك شيفرة أو وسيط مشترك يتبادلان عبره، أي لا بد من وضوح أحدهما للآخر. إلا أنّ حدّاً أدنى من سوء الفهم بين الكاتب وقارئه ضروري. هذا الحد الأدنى من سوء الفهم هو ما يجعل كل قارئ يظن أنّه وحده يفهم الكاتب".^١ فهذا الوضوح في المحكم ضرورة ليكون النصّ موضع خطاب العامة، وهذا الغموض في المتشابه أو الحدّ الأدنى من سوء الفهم ضروريّ لتمايز القراء والمفسّرين وشعورهم بالفوائد الجليلة والدرجات العالية ومتعة التأمل والمعرفة.

٣. رغم ما تثيره قضية وجود المتشابه من أثر في تماسك النصّ الدلاليّ إلا أنّ الزمخشريّ مثله مثل جميع علماء المسلمين يعيد تأكيد تماسك النصّ عبر التأويل وردّ المتشابه إلى المحكم انطلاقاً من حقيقة أن لا تناقض في كلام الله ولا اختلاف، لذلك يرى أنّ العلماء الراسخين يعلمون تأويل المتشابه، وإلا لما كانت لهم مزيّة، ولا كان للمتشابه حكمة إن كان لا يُدرك من الراسخين، فيختار عدم الوقف على لفظ الجلالة "الله" بل يصلها.

فيذكر قول الواقفين: "ومنهم من يقف على قوله إلا الله، وبيئدئ والراسخون في العلم يقولون. ويفسّرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته، كعدد الزبانية ونحوه".^٢

لكنه يقرّر القول الأول: "والأول هو الوجه. ويقولون: كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل يُقولون أمّا به أي بالمتشابه كلّ من عنده ربّنا أي كلّ واحد منه ومن المحكم من عنده، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذي لا يتناقض كلامه ولا يختلف كتابه وما يدكّر إلا أولوا الأبواب مدح للراسخين بإلقاء الذهن وحسن التأمّل. ويجوز أن يكون {يقولون} حالاً من الراسخين".^٢

^١ ماركيه، جان-فرانسوا، (٢٠٠٥)، "مرايا الهوية: الأدب المسكون بالفلسفة"، المنظمة العربية للترجمة: بيروت. ص ٣٦٣.

^٢ الكشاف: جزء ١ ص ٣٣٩. وهذا القول هو الذي اختاره الطبري كما مرّ.

^٣ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٣٣٩.

إذن فإنّ التّأويل في مقام النّظر عند الزمخشريّ هو: "استراتيجية لغويّة عقلية تدبرية تدفع مشكلة المتشابه من القرآن الذي يحتمل من المعاني ما يتناقض ويختلف عمّا تحسمه دلالات المحكم من القرآن نفسه، صيانة لخطاب الله من التناقض والاختلاف".
وعليه فإنّ الزمخشريّ يؤسّس محكم القرآن مرجعاً تأويلياً، والسؤال الذي سيحاول الباحث كشفه هو: هل كان محكم القرآن مرجع التّأويل الزمخشريّ الاعتزاليّ؟ أم كان محكم الاختيارات الكلاميّة والعقدية للفرقة الناجية العدلية هو مرجع التّأويل؟

٢. التّأويل في مقام الأثر.

ليس غرض الباحث أن يدرس "أثر المقولات الاعتزالية" كلّها في النسق التّأويليّ الزمخشريّ، بل غايةه فحص أثر الموقف الاعتزاليّ من قضية الصفات في هذا النسق. لذا فإنّ أثر قضايا من مثل "قضية العدل" و"الصلاح والأصلح" و"التحسين والتقييح العقليين" تخرج عن أعراض هذا البحث وأهدافه.

وعليه فإنّ الباحث سيقدّم نماذج ممثلة كافية لاكتشاف ذلك النسق التّأويليّ في القضية الصفاتية.

أولاً: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]

الأصل في هذه الآية أن تكون عمدة المحكمات في قضية الصفات كما حكى الرازيّ في تفسيره. وإن كان الأمر كما قال، وكان محكم القرآن هو مرجع التّأويل عند الزمخشريّ كما صرّح في مقام النّظر، فالأمر يقتضي أن يؤسّس الزمخشريّ لهذا الأصل وهذه العمدة التّأويليّة المحكمة في تفسيره. فهل فعل؟ وكيف إن فعل؟

يقول الزمخشريّ:

" قالوا: مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عن يسدّ مسدّه وعن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه. ونظيره قولك للعربي: العرب لا تخفر الذم: كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر. ومنه قولهم: قد أيفعت لداته وبلغت أترابه، يريدون: إيفاعه وبلوغه. وفي حديث رقيقة بنت صيفي في سقيا عبد المطلب: "ألا وفيهم الطيب الطاهر لداته"، والقصد إلى طهارته وطيبه، فإذا علم أنّه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معتقتان على معنى واحد: وهو نفى المماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عز وجل بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ فَإِنَّ

معناه: بل هو جواد من غير تصوّر يد ولا بسط لها: لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئاً آخر، حتى أنهم استعملوا فيمن لا يد له، فكذاك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له، ولك أن تزعم أنّ كلمة التشبيه كرّرت للتأكيد، كما كرّرها من قال:

وصاليات ككما يؤثفين

ومن قال: فأصبحت مثل كعصف مأكول".^١

وفي كلام الزمخشريّ مسائل:

١. انصرف جهد الزمخشريّ التأويليّ لقضيتين:

- الفائدة الدلالية في التحول عن البنية العميقة "ليس كالله شيء" أو "ليس مثل الله شيء" إلى "ليس كمثل شيء" وما يتضمنه من نفي المماثلة عن "مثل الله" لا عن "الله". فيرى ذلك من كنايات العرب التي تؤدي معنى النفي بأبلغ من نفي المماثلة عن الذات. فقول العرب: مثلك لا يبخل، بنفي البخل عن مثله، يراد منه نفيه عن ذاته، ولقصد المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عن مسدّد مسدّد وعن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه.

- تخريجه لاجتماع الكاف ومثل، فجعلها من باب التأكيد وضرب لها الشواهد.

٢. يلحظ الزمخشريّ أنّ قوله في بلاغة الكناية في كلام العرب من نفهم المماثلة عن المثل قد يقتضي إثبات المثل، وهو منطوق من كلامه حين قال: "لأنهم إذا نفوه عن مسدّد مسدّد وعن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه". لذلك يستطرد لنفي هذا الاحتمال قائلاً: "ونحوه قوله عز وجل {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} فإنّ معناه: بل هو جواد من غير تصوّر يد ولا بسط لها: لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئاً آخر، حتى أنهم استعملوا فيمن لا يد له، فكذاك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له". فالكناية من كلام العرب لا تستلزم إثبات المثل؛ فهي تجري فيمن له مثل ومن لا مثل له، واستدلّ بقوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} كناية عن الجود فيمن له يد وفيمن لا يد له.

٣. يرى الباحث أنّ الزمخشريّ في تفسيره هنا بل في جلّ تفسيره يلجأ لاستراتيجية خطابية ذكية خفية في تجاوز مشكلة المتشابه، وهي إنزال المتشابه منزلة المحكم في المعنى الذي يختاره؛ فالكنايات

^١ الكشاف: جزء ٤ ص ص ٢١٢-٢١٤.

والآية موضع الاستشهاد هي ممّا يُختلف في فهم المراد منه ظاهراً وتأويلاً. لكنه يتجاوز عن هذا الاحتمال الدلاليّ فيورد الكناية وآية "بل يدها مبسوطتان" مورد المحكم الذي يردّ له الكلام فيهم. وإن كانت غاية ما يصل له الزمخشريّ من هذا هو أن يؤسّس لإمكانية نفي لزوم المثل من قوله تعالى {ليس كمثل شيء} دون أن يأتي من النصوص بما يوجب هذا النفي.

فإذا جمع هذا مع ما فعله من اقتراح ثانٍ لتأويل الجمع بين الكاف والمثل بقوله "ولك أن تزعم أن كلمة التشبيه كرّرت للتأكيد". فتلاحظ أنّه أنزل كلامه في الآية منزلة البين الظاهر المحكم الذي يغني السائل، فإن أبي فهمه وكلّ عقله فله أن يزعم!

٤. رغم هذه الاستراتيجية التجاوزيّة وما تشي به من سلطة معرفيّة ينطلق منها الزمخشريّ إلا أنّ تأويله للآية لا يشفي غليل المتأولين والمفسّرين في بيان القيمة التنزيهية المحكمة العمدة لهذه الآية. لذلك تجد ابن منير الأسكندريّ الذي تعقب مواطن الاعتزال في تفسيره* وهو الأشعريّ** الذي يرى كما يرى سلفه الرازيّ في الآية أساس التنزيه يعقب قائلاً:

"هذا الوجه الثاني مردود على ما فيه من الإخلال بالمعنى، وذلك أنّ الذي يليق هنا تأكيد نفي المماثلة، والكاف على هذا الوجه إنّما تؤكد المماثلة وفرق بين تأكيد المماثلة المنفية، وبين تأكيد نفي المماثلة، فإنّ نفي المماثلة المهملة عن التأكيد أبلغ وأكد في المعنى من نفي المماثلة المقترنة بالتأكيد، إذ يلزم من نفي المماثلة الغير المؤكدة نفي كل مماثلة. ولا يلزم من نفي مماثلة محققة متأكدة بالغة نفي مماثلة دونها في التحقيق والتأكيد. وحيث وردت الكاف مؤكدة للمماثلة وردت في الإثبات فأكدته، فليس النظر في الآية بهذين النظيرين مستقيماً والله أعلم. ومما يرشد إلى صحة ما ذكرته أن للقاتل أن يقول: ليس زيد شبيهاً بعمرو، لكن مشبهاً له، ولو عكس هذا لم يكن صحيحاً، وما ذاك إلا أنه يلزم من نفي أدنى المشابهة نفي أعلاها، ولا يلزم من نفي أعلاها نفي أدناها، فمتى أكد التشبيه قصر عن المبالغة. والوجه الأول الذي ذكره هو الوجه في الآية عنده، وأتى بمطية الضعف في هذا الوجه الثاني بقوله: ولك أن تزعم، فافهم".^١

* في كتابه "الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال" المطبوع بحاشية "الكشاف".
** كما هو معروف عنه. وقد صرح بذلك في الانتصاف في أكثر من موضع انظر منها ما جاء في الانتصاف المطبوع على حاشية الكشاف جزء ١ ص ٥٩٤. ولأشعريّة ابن المنير حذر منه السلفيّة تحذيرهم من الزمخشريّ؛ فهم مع تقديرهم لمجهوده في كشف مواطن الاعتزال، إلا أنهم لم يأمنوا من ابن المنير مواطن "الأشعريّة"، لذا صنّف أحد المعاصرين من أتباع السلفيّة وهو "صالح بن غرم الله الغامدي" كتاباً سماه "المسائل الاعتزاليّة في تفسير الكشاف للزمخشريّ في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف: عرض ونقد". والكتاب مطبوع منشور من دار الأندلس في حائل سنة ١٤١٨ هـ.

^١ انظر "الانتصاف" المطبوع على حاشية الكشاف: جزء ٤ ص ٢١٤.

فابن المنير يستشعر خطر القول الثاني من الزمخشري الذي ألقاه دون توقف وتمحيص، فيدفعه بالقول إن تأكيد التشبيه يضعف نفي المماثلة، والواجب أن تكون الآية في أعلى درجات نفي المماثلة. وهذه الحمولة الدلالية التي يريدها ابن المنير لا يجدها إلا في قول الزمخشري الأول لكن دون واجب الاستيفاء الذي سنجده فيما بعد عند الرازي في تفسيره.

٥. واستكمالاً لاستراتيجيات الحضور والغياب نجد الزمخشري يتجاوز تفسير قوله تعالى {وهو السميع البصير} في آية الشورى. وهو في مواضع أخرى يذكر قول المعتزلة في مثل هذه القضايا من الصفات المعنوية كالعلم والسمع والبصر خطفاً، لا يتوقف فيفصل ويجادل، بل يذكر القول في جملة الكلام فلا يجد المخالف له من ظاهر كلامه ما يغنيه لمجادلته، ولا ينتبه الجاهل بمرجعيات المقالات الاعتزالية للحمولة الاعتزالية في تفسيره.

فيقول مثلاً في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنبياء: ٤]

"فإن قلت: هلا قيل: يعلم السر لقوله وأسروا النَّجْوَى؟ قلت: القول عام يشمل السرّ والجهر، فكان في العلم به العلم بالسرّ وزيادة، فكان أكد في بيان الاطلاع على نجواهم من أن يقول: يعلم السرّ، كما أن قوله: يعلم السرّ، أكد من أن يقول: يعلم سرهم. ثم بيّن ذلك بأنه السميع العليم لذاته فكيف تخفى عليه خافية؟"^١

وموطن الشاهد قوله: "بأنه السميع العليم لذاته"^{*}. فهو قول منبئ عن معتقد المعتزلة بأخصر عبارة وأبعدها عن تأسيس منعرج تأويلي يمكن قارئ تفسيره من الوقوف على المحتوى الاعتزالي بتفصيله ودليله. ولولا أن ابن المنير قرأ كتابه بعين الباحث عن كل ملحظ اعتزالي خفي أو ظهر لمرّ قول الزمخشري دون أن يثير سؤالاً صفتياً تأويلياً عند أغلب القراء. لذلك نجد ابن المنير يستفيض في تعليقه وتعقبه على هذا الموضوع.

يقول ابن المنير: "وهذا من إتباع القرآن للرأي، نعوذ بالله من ذلك لا سيما رأي ينفى صفات الكمال عن الله تعالى وما الذي دل عليه {السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} من نفى صفتي السمع والعلم في تفسيرهما بذلك، مع أنه لا يفهم في اللغة سميع إلا بسمع، ولا عليم إلا بعلم، فإنها صفات مشتقات من مصادر لا بد من فهمها وثبوتها أولاً، ثم ثبوت ما اشتقت منه. ومن أنكر السمع والعلم فقد سارع إلى إنكار السميع العليم وهو لا يشعر.

^١ الكشاف: جزء ٣ ص ١٠٣.

* نفي الصفات معنوية وذاتية هو موقف المعتزلة الذي أشرنا إليه في مبحث "قضية الصفات" في هذا البحث.

وليس غرضنا في هذا المصنف سوى الإيقاظ لما انطوى عليه الكشاف من غوائل البدع ليتجنبها الناظر. وأما الأدلة الكلامية فمنها تتلقى. وحاله فيما يورده من أمثال هذه النزعات مختلف: فمرة يوردها عند كلام يتخيل في ظاهره إشعاراً بغرضه، فوظيفتنا معه حينئذ أن ننازع في الظهور، ثم قد نترقى إلى بيان ظهوره في عكس مراده أو نصوصيته، حتى لا يحتمل ما يدعيه بوجه ما، وقد يلجئنا الانصاف إلى تسليم الظهور له فنذكر وجه التأويل الذي يرشد إليه دليل العقل. ومرة يورد نبذاً من هذا الرأي عند كلام لا يحتمله ولا يشعر به بوجه، وغرضه التعسف حتى لا يخلى شيئاً من كلامه من تعصب وإصرار على باطل، فننبه على ذلك أيضاً. وما ذكره عند هذه الآية من قبيل ما يدل النص على عكس مراده فيه، وقد أوضحناه^١.

وأهمية كلام ابن المنير هنا تظهر في:

١. بيانه لقول المعتزلة في شأن الصفات المعنوية مثل السمع والعلم، وما تتضمنه مقالة الزمخشري الأنفة من الدلالة على ذلك أولاً، ثم ردّها ثانياً.

٢. بيانه لجملة من استراتيجيات الزمخشري في حمل القرآن على قول المعتزلة، ومنها:

- يُخَيَّلُ للقارئ أنّ "ظاهر الآية" على مراده - أي مراد المعتزلة - وهو على خلاف ذلك - كما يرى مخالفوه ومنهم ابن المنير - وغاية متعقبه أن يكشف أنّ ظاهر الآية غير مراد الزمخشري.
- قد يكون الظاهر الذي ذكره الزمخشري محتماً. ولكن لمخالفه تأويل لهذا الظاهر مسوّغاً بإرشاد العقل ودليله.

- يورد كلاماً لا وجه له ظاهراً وتأويلاً، وليس له من غرض إلا التعسف ونصرة المذهب.

٣. بعد هذا البيان لاستراتيجيات الزمخشري يجعل ابن المنير قوله في "العلم والسمع" من الثالث الذي يخالفه النص ظاهراً وتأويلاً.

وما ينبغي التنبيه له هنا هو أنّ الزمخشري كما ذكرنا لم يخفِ اعتزاله وغرضه في نصره مقالاتهم ابتداءً من مقدمة تفسيره حتى نهايته. لكنه في الآن نفسه كان يستخدم استراتيجية الإخفاء وصرف الأذهان عن مواطن الاعتزال متى كان هذا أدهى لتقبل المتلقي مقالات الاعتزال وهو يدري أو لا يدري.^٢

ومما يعضد هذه الاستراتيجية ويدخل في قضية علم الله ما فعله الزمخشري في تفسيره لقول الله تعالى:

^١ حاشية الكشاف: جزء ٣ ص ١٠٣

^٢ في آية "الإخفاء والإلهاء" وصرف الذهن عن مواطن الاعتزال انظر: خالد سومانى: "التأويل عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري"، رسالة ماجستير مقدمة في جامعة مولود معمري - تيزي وزو في الجزائر ص ٩٣.

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

" كيف قال: {لِنَعْلَمَ} ولم يزل عالماً بذلك؟ قلت: معناه: لنعلمه علماً يتعلق به الجزاء، وهو أن يعلمه موجوداً حاصلًا ونحوه: {وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ} [آل عمران: ١٤٢]. وقيل: ليعلم رسول الله والمؤمنو، وإنما أسند علمهم إلى ذاته، لأنهم خواصه وأهل الزلفى عنده. وقيل: معناه لتمييز التابع من الناكص، كما قال: {لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ} [الأنفال: ٣٧] فوضع العلم موضع التمييز لأن العلم به يقع التمييز به".^١

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤٢]

بقوله: "ولمَّا يَعْلَمِ الله بمعنى ولما تجاهدوا، لأن العلم متعلق بالمعلوم فنزل نفي العلم منزلة نفي متعلقه لأنه منتف بانتهائه. يقول الرجل: ما علم الله في فلان خيراً، يريد: ما فيه خير حتى يعلمه. ولما بمعنى لم، إلا أن فيها ضرباً من التوقع فدل على نفي الجهاد فيما مضى وعلى توقعه فيما يستقبل. وتقول: وعدني أن يفعل كذا، ولما تريد، ولم يفعل، وأنا أتوقع فعله".^٢

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ ﴾ [العنكبوت: ٣]

" فإن قلت: كيف وهو عالم بذلك فيما لم يزل؟ قلت: لم يزل يعلمه معدوماً، ولا يعلمه موجوداً إلا إذا وجد، والمعنى: وليتميزن الصادق منهم من الكاذب".^٣

فانظر إلى أقواله "لنعلمه علماً يتعلق به الجزاء، وهو أن يعلمه موجوداً حاصلًا"، و "لأن العلم متعلق بالمعلوم فنزل نفي العلم منزلة نفي متعلقه لأنه منتف بانتهائه"، و "لم يزل يعلمه معدوماً، ولا يعلمه موجوداً إلا إذا وجد". فهذه عبارات لو أراد الواقف أن يقف معها وما فيها من مسائل لاحتاج مباحث ومباحث، من مثل تعلق الجزاء بالعلم، وتعلق الاسم بالصفة، وتعلق كونه عالماً بأنه عالم بعلم، وتعلق العلم بالموجود والمعدوم، وأثر علم الله بالمعدوم في حرية الإرادة، وكأن "الزمخشري يرمي

^١ الكشاف: جزء ١ ص ٢٠٠.

^٢ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٤٢٠.

^٣ المصدر نفسه: جزء ٣ ص ٤٣٩-٤٤٠.

من بعيد إلى حرية الإرادة ولكنه موهم فيما يتعلق بعلم الله^١. وهذا كله يورد دون تنبيه وإثارة حتى لكانّ القارئ يحتاج إلى مجسات حسّاسة فائقة الحساسية ليذكر ما وراء العبارات من مواقف اعتزالية مضمرة. أو كما قال البلقيني: "استخرجت من الكشّاف اعتزلاً بالمناقيش"^٢.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاحة: ٧]

يقول الزمخشري في تفسيرها: "فإن قلت: ما معنى غضب الله؟ قلت: هو إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده، نعوذ بالله من غضبه، ونسأله رضاه ورحمته"^٣.

فهو يورد تأويله الغضب بإرادة الله الانتقام من العصاة دون أدنى إشارة لأي معنى مختلف، أو عتبة تأويلية كما كان يفعل الطبري، كأنه ليس يفهم من الآية إلا هذا.

وهي استراتيجية منسجمة مع النسق التأويلي الزمخشري الذي يجعل اختيارات مذهبه الاعتزالي في حكم الظاهر الذي تقتضيه الآيات دون تكلف معن منطوق للتأويل.

وهذا ما يجعل القارئ لتفسيره إن كان غير عالم بمواطن اختلاف المذاهب الكلامية في تفسير الآيات يظن أن لا قول في الآية إلا ما أورده الزمخشري، فإن آلية تغييب الخلاف تحقق له - أي الزمخشري - غايته من نشر فكر المعتزلة ونصرة آرائهم*.

وفي تأويل الزمخشري للغضب بإرادة الانتقام ملحظ اعتزالي خفي آخر، وهو أنه جعل "غضب الله" على قوم ملازماً لإرادة الانتقام منهم. أي لا يكون الغضب إلا وتكون إرادة الانتقام. وهذا الملحظ الخفي أدركه ابن المنير فعقب موافقاً الزمخشري على معنى الغضب بأنه إرادة الانتقام لكن يجعل هذه الإرادة متعلقة بمشيئة الله فإن شاء أنفذها وإن شاء غفر. وهذا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم في قضية "الوعد والوعيد". وليس غرض البحث كما أسلفنا أن نتبع آثار سوى قضية الصفات في التأويل. لكن أشير إليها لبيان أن الزمخشري يقيم نسقه التأويلي ليستوفي المقولات الاعتزالية بأخصر عبارة وأحسنها سبكاً و"إلهاء" عن موضع الارتكاز المذهبي**.

^١ انظر: الجويني، مصطفى الصاوي، "منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه"، دار المعارف بمصر، ص: ١٣٣.

^٢ انظر العبارة في السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (ت ٩١١ هـ)، الإتيان في علوم القرآن، ط ١، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦. جزء ٤ ص ٢٤٣.

^٣ الكشّاف: جزء ١ ص ١٧.

* لذلك تجد العلماء من الأشعرية والأثرية يصفون فعل الزمخشري بـ"الدرس"، وتحذيرهم من قراءة تفسيره إلا لعالم بمواطن دسه، بل إن بعضهم نهى عن مطالعة تفسيره حتى للعلماء لأنهم مع علمهم لا يأمنون دسه. انظر هذه المواقف وغيرها في "المفسرون بين التأويل والإثبات" جزء ٢ ص ٧٢٢-٧٢٥.

** انظر تعقيب ابن المنير في حاشية الكشّاف: جزء ١ ص ١٧. وسيأتي الحديث عن استراتيجية الإخفاء والإلهاء في البحث.

ثالثاً: في قوله تعالى: ﴿سُخِّدِعُوا لِلَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩].

يقول الزمخشري: "والخدع: أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه. من قولهم: ضب خادع وخدع، إذا أمر الحارث يده على باب حجره أو همه إقباله عليه ثم خرج من باب آخر. فإن قلت: كيف ذلك؟ ومخادعة الله والمؤمنين لا تصح لأن العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يُخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يُخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يُخدعوا لم يجز أن يُخدعوا.

ألا نرى إلى قوله: واستمطروا من فرّيش كلّ مُخدع
وقول ذي الرمة: إنّ الحليم وذا الإسلام يُختلّب^١"

يقف الزمخشري في مستهلّ كلامه مع المعنى المستفاد من الجذر اللغويّ "الخدع" وهو أن يوهم الخادع المخدوع خلاف ما يريده من المكروه. ثم يقرّر المعنى المستفاد من البنية الصرفية "يفاعل" التي تقتضي المشاركة والمغالبة في الخداع، فيكون الطرفان المشتركان في المخادعة خادعين. ولأنّ ذلك يقتضي في الآن نفسه باقتضاء البنية الصرفية أن يكون الطرفان مخدوعين. وعليه فإنّ الفعل "يخادعون" يدلّ معنىً وصرفاً وسياقاً ظاهراً على:

- الله يخدع المنافقين، والمنافقون مخدوعون.
 - الذين آمنوا يخدعون المنافقين، والمنافقون مخدوعون.
 - المنافقون يخدعون الله، والله مخدوع.
 - المنافقون يخدعون المؤمنين، والمؤمنون مخدوعون.
- ثمّ ينفي الوجوه الثلاثة الأولى لأنّ الله بعلمه لا يُخدع وبحكمته لا يفعل القبيح فيخدع، والمؤمنون لا يخدعون وإن جاز أن يُخدعوا لكونهم بشراً ممن تخفى عليهم بواطن الأمور ومآلاتها. فإذا كان ذلك كذلك فكيف جاءت الآية على هذه البنية الصرفية المعجمية؟ وللجواب يؤسّس الزمخشريّ معبراً تأويلياً فيقول:
- "فقد جاء النعت بالانخداع ولم يأت بالخدع. قلت: فيه وجوه.

أحدها: أن يقال كانت صورة صنعهم مع الله حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون، صورة صنع الخادعين. وصورة صنع الله معهم- حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد شرار

^١ الكشاف: جزء ١ ص ٥٦.

الكفرة وأهل الدرك الأسفل من النار- صورة صنع الخادع، وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليهم".^١

وحاصل هذا القول إنّ المخادعة كانت "صورة" من الطرفين؛ فالمنافقون بتظاهرهم بالإيمان وهم كافرون إنّما يظهرون في صورة "الخادع" وهم لا يخدعون. والله حين أمر بإجراء أحكام الظاهر على المنافقين وهم عنده من الأشرار كان هذا منه صور الخادع لا حقيقته.

" والثاني: أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم وظنهم أن الله ممن يصح خداعه لأنّ من كان ادعاؤه الإيمان بالله نفاقاً لم يكن عارفاً بالله ولا بصفاته، ولا أنّ لذاته تعلقاً بكل معلوم، ولا أنه غنى عن فعل القبائح فلم يبعد من مثله تجويز أن يكون الله في زعمه مخدوعاً ومصاباً بالمكروه من وجه خفي، وتجويز أن يدلّس على عباده ويخدعهم".^٢

وحاصله أن يكون لفظ "يخادعون" حكاية لما يظنه المنافقون لا لما هو واقع فعلاً. وظنّ المنافقين أنّ الله يُخدع ممكن منهم.

وهذا القول من الزمخشري يدلّ على أنّ المنافقين يقعون في النفاق فيدعون الإيمان ويبطنون الكفر لجهلهم بالله وما يجب له من كمالات.

" والثالث: أن يُذكر الله تعالى ويراد الرسول ﷺ لأنّه خليفته في أرضه، والناطق عنه بأوامره ونواهيته مع عباده، كما يقال: قال الملك كذا ورسم كذا وإنما القائل والراسم وزيره أو بعض خاصته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه. مصداقه قوله: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: ١٠]، وقوله: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء: ٨٠]."^٣

وفي هذا القول فإنّ المنافقين لا يخدعون إلا النبي ﷺ والمؤمنين، و ذكر الله في الآية يُراد به النبي. وبين لهذا القول مخرجه من استعمالات العرب وسنن كلامهم.

" والرابع: أن يكون من قولهم: أعجبنى زيد وكرمه، فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله. وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص، ولما كان المؤمنون من الله بمكان، سلك بهم ذلك المسلك. ومثله: {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ} [التوبة: ٦٢]، وكذلك: {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [الأحزاب: ٥٧]، ونظيره في كلامهم: علمت زيدا فاضلا، والغرض فيه ذكر إحاطة العلم بفضل زيد لا به نفسه لأنه كان معلوما له قديما كأنه قيل: علمت فضل زيد ولكن ذكر زيد توطئة وتمهيد لذكر فضله".^٤

^١ الكشاف: جزء ١ ص ٥٧.

^٢ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٥٧.

^٣ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٥٧.

^٤ الكشاف: جزء ١ ص ٥٧.

وهنا يخرج الأمر على أنّ في بنية الآية ظاهرياً تحويلاً عن بنية عميقة هي: "يخادعون الذين آمنوا بالله". ثمّ استدللّ من كلام العرب والقرآن. والأمر أنّ ما استدللّ به من القرآن محتاج التأويل الذي تحتاجه آية "يخادعون" لكن بكلفة تأويلية أقلّ؛ فأية "وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ اَحَقُّ اَنْ يُرْضَوْهُ" [التوبة: ٦٢] توحد في الضمير "يرضوه" بين الله ورسوله "لأنّه لا تفاوت بين رضا الله ورضا رسوله ﷺ، فكانا في حكم مرضى واحد".^١

أمّا آية {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [الأحزاب: ٥٧] على قول إنّ الإيذاء إنّما هو للنبي ﷺ، وهذا وجه من وجوه التأويل.^٢

وبعد أن يورد الوجوه أو المعابر التأويلية يذكر مسألة دلالة بنية "يخادع الصرّفة" وجواز اقتصارها على معنى "خدع".

"فإن قلت: هل للاقتصار بـ"خادعت" على واحد وجه صحيح؟ قلت: وجهه أن يقال: عنى به "فعلت" إلا أنّه أخرج في زنة "فعلت" لأن الزنة في أصلها للمغالبة والمباراة، والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب ولا مبار لزيادة قوة الداعي إليه".^٣

وقبل أن يختم الزمخشريّ تأويلاته يلتفت إلى مسألة هي من فروع قضية العدل ووجوب الأصلح على الله عند المعتزلة قد تلزم من اختياراته لتأويل "يخادعون" بمعنى إظهار الله للمنافقين أحكام المؤمنين في الدنيا، وإبطان عذابهم في الآخرة. فهذا القول يطرح سؤالاً:

أليس في إظهار أحكام المؤمنين لهم وتأجيل العقوبة إخلالاً بما يجب من الصلاح والمصلحة للمؤمنين

من جهة بأن يكشف هؤلاء المنافقون فلا يندعون، وللمنافقين أنفسهم من جهة أخرى فلا يتمادون؟

فيقول: "فإن قلت: فلو أظهر عليهم حتى لا يصلوا إلى هذه الأغراض بخداعهم عنها. قلت: لم يظهر عليهم لما أحاط به علماء من المصالح التي لو أظهر عليهم لانقلبت مفاصد واستبقاء إبليس وذريته ومطاركتهم وما هم عليه من إغواء المنافقين وتلقينهم النفاق أشدّ من ذلك. ولكن السبب فيه ما علمه تعالى من المصلحة".^٤

^١ كما قال الزمخشريّ نفسه في تفسيره. انظر: الكشاف: جزء ٢ ص ٢٨٥.

^٢ انظر تفسير الكشاف جزء ٣ ص ٥٥٩.

^٣ الكشاف: جزء ١ ص ٥٧.

^٤ الكشاف: جزء ١ ص ٥٧. وفي جوابه وجواب المعتزلة وغيرهم عن مثل هذا السؤال، إنّما ينطلقون من رؤيتهم لمفهوم العدل الإلهي. والبحث في قضية التأجيل والتعجيل للعقوبة وأثرهما في العدل الإلهي من القضايا التي تتفرّع من مفهوم "العدل" الإلهي، وهي القضية التي شغلت المتكلمين وسنشغلهم لعمق ارتباطها بمكونات التصور العقدي عن الله وأفعاله. وهي كذلك تتجاوز الجدل الداخلي في دائرة "المؤمنين" بالدين ونصوصه إلى دائرة الجدل الخارجي مع غير المؤمنين بالدين ونصوصه؛ وبهذا الجدل ستظهر تيارات:

- تيار يتجاوز المعطى النصي ظاهراً وتأويلاً لاستحالة التوفيق بين المعطى النصي ولو على سبيل التأويل والمعطى العقلي الواجب لمفهوم "الله العدل".

رابعاً: في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]

يقول الزمخشري في تفسيرها: "والاستهزاء: السخرية والاستخفاف، وأصل الباب الخفة- من الهزء وهو القتل السريع- وهزأ يهزأ: مات على المكان. عن بعض العرب: مشيت فغلبت فظننت لأهز أن على مكاني. وناقته تهزأ به: أى تسرع وتخف. فإن قلت: لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى، لأنه متعال عن القبيح، والسخرية من باب العيب والجهل. ألا ترى إلى قوله: ﴿قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُوءاً قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧]، فما معنى استهزائه بهم؟ قلت: معناه إنزال الهوان والحقارة بهم، لأنّ المستهزئ غرضه الذي يرميه هو طلب الخفة والزراية ممن يهزأ به، الضاحكون. ويجوز أن يراد به ما مر في: ﴿يُخَادِعُونَ﴾ من أنه يجرى عليهم أحكام المسلمين في الظاهر، وهو مبطن بادخار ما يراد بهم، وقيل: سمى جزاء الاستهزاء باسمه كقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤]^١.

وهنا نلاحظ أنّ الزمخشري يؤسس لعتبة تأويلية، فيورد ما يدفع القول بالاستهزاء بالمعنى الذي هو على أصل الباب؛ فإنّ الاستهزاء في الأصل: الخفة. وهذا المعنى قبيح لا يجوز في حقّ الله مع ما يتضمنه من معنى السخرية التي هي من باب العيب والجهل. وللخروج من هذا المأزق الدلالي يؤسس عتبة ثلاثية:

- أن يكون الاستهزاء بمعنى إنزال الهوان والحقارة بهم، فتكون الخفة ممن يهزأ به لا من الهزأ. وهذا قول نلاحظ فيه حرص الزمخشري على صيانة معنى الاستهزاء في أصله وهو "الخفة"؛ فالخفة في مقام الله محالة لكنها تنزل على المستهزأ به.
- ويجوز أن يكون الاستهزاء بمعنى يخادعون أي إجراء أحكام المسلمين في الظاهر على الكفار، وإبطان ما يُدخّر لهم من عذاب. وقد مرّ في النموذج الثاني.
- أن يكون من تسمية جزاء الاستهزاء باسمه.

خامساً: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي - أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَّا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]

- تيار يتجاوز المعطى الظاهري النصي بالتأويل لينسجم مع المعطى العقلي الواجب لمفهوم "عدل الله". ويمثله في المسلمين المعتزلة بدرجات متفاوتة.

- تيار يلتزم المعطى النصي ظاهرياً حيث يلزم، وتأويلاً حيث أمكن، ويعيد تأسيس مفهوم عدل الله وفق هذا المعطى النصي ولو على حساب المعطى العقلي. وهو اتجاه أغلب المتكلمين من أهل الإسلام.

^١ تفسير الكشاف: جزء ١ ص ٦٧.

يقول الزمخشريّ في تفسيرها: "والحياء تغير وانكسار يعترى الإنسان من تخوّف ما يعاب به ويذم. واشتقاقه من الحياة.

يقال: حيي الرجل، كما يقال: نسي وحشى وشطى الفرس، إذا اعتلت هذه الأعضاء «٣» جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير، منتكس القوّة منتقص الحياة، كما قالوا: هلك فلان حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدّة الحياء. وذاب حياء، وجمد في مكانه خجلا. فإن قلت: كيف جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم، وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله حي كريم يستحي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردّهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا؟ قلت: هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يردّ يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك ردّ المحتاج إليه حياء منه. وكذلك معنى قوله: إنّ الله لا يَسْتَحِيّ أى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يتمثل بها لحقارتها. ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال. وهو فنّ من كلامهم بديع، وطراز عجيب، منه قول أبي تمام:

مَنْ مَبْلُغُ أَفْنَاءَ يَعْرَبُ كُلُّهَا ... أُنَى بَنَيْتُ الْجَارَ قَبْلَ الْمَنْزِلِ؟

وشهد رجل عند شريح. فقال: إنك لسبب الشهادة. فقال الرجل: إنّها لم تجعد عني. فقال: الله بلادك، وقبل شهادته. فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة. ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار. وسبوطه الشهادة لامتنع تجعيدها. والله درّ أمر التنزيل وإحاطته بفنون البلاغة وشعبها، لا تكاد تستغرب منها فناً إلا عثرت عليه فيه على أقوم مناهجه وأسدّ مدارجه. وقد استعير الحياء فيما لا يصح فيه:

إِذَا مَا اسْتَحْيَيْنَ الْمَاءَ يَعْضُ نَفْسَهُ ... كَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِي إِنْاءٍ مِنَ الْوَرْدِ

وقرأ ابن كثير في رواية شبل (يستحي) بياء واحدة. وفيه لغتان: التعدي بالجارّ والتعدي بنفسه. يقولون: استحييت منه واستحييته، وهما محتملتان هاهنا^١.

وفي هذا المقام التفسيريّ نسأل سؤال ابن المنير: "ما الذي دعاه إلى تأويل الآية مع أنّ الحياء الذي يخشى نسبة ظاهره إلى الله تعالى مسلوب في الآية كقولنا: الله ليس بجسم ولا بجوهر في معرض التنزيه والتقديس؟ وأمّا تأويل الحديث فمستقيم، لأنّ الحياء فيه ثبت لله تعالى".

^١ الكشاف: جزء ١ ص ١١٢-١١٤.

ويجيب ابن المنير مقترحاً على الزمخشري افتراضاً: "وللزمخشري أن يجيب بأنّ السلب في مثل هذا إنّما يطرأ على ما يمكن نسبته إلى المسلوب عنه. إذ مفهوم نفي الاستحياء عنه في شيء خاص، ثبوت الاستحياء في غيره، فالحاجة داعية إلى تأويله لما أفضى إليه مفهومه. وإنما يتوجه السؤال لو كان الاستحياء مسلوباً مطلقاً، كقولنا: الله لا يحول ولا يزول فإنّ ذلك لا يثبت ومحال، بل يقال: هو مقدس منزّه مطلقاً".^١

وتعقيب ابن المنير مفيد في كشف الفعل التأويليّ ومسوّغاته عند الزمخشريّ في هذه الآية، فالذي دفع الزمخشريّ لنفي الحياء بما يقتضيه من مخالفة واجب القدم لله تعالى من إيهام التغيّر والخوف هو أنّ النفي لم يكن مطلقاً، بل كان متعلقاً بالاستحياء من ضرب المثل، وهذا قد يوهّم أنه يوصف بذلك فيما سوى متعلق النفي وخصوصه.

ومما يزيد وهم الواهم بهذا ورود الحديث بإثبات الحياء لله، فتأول الزمخشريّ الآية والحديث ليقطع على المتوهم سبل الوهم من "مفهوم القرآن" و"منطوق الحديث". وأظنه لو لم يكن من محتمل مفهوم القرآن لما انشغل الزمخشريّ في تأويل الآية. فما أقلّ اعتناءه بالحديث وصيانة متونه!

سادساً: في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]

يقول الزمخشريّ: "والاستواء: الاعتدال والاستقامة. يقال: استوى العود وغيره، إذا قام واعتدل، ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستويًا، من غير أن يلوى على شيء. ومنه استعير قوله: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ} ، أي قصد إليها بإرادته ومشينته بعد خلق ما في الأرض، من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر. والمراد بالسماوات: جهات العلو، كأنه قيل: ثم استوى إلى فوق. والضمير في فَسَوَّاهُنَّ ضمير مبهم. وَسَبْعَ سَمَوَاتٍ تفسيره، كقولهم: ربه رجلاً. وقيل الضمير راجع إلى السماء. والسماء في معنى الجنس. وقيل جمع سماء، والوجه العربي هو الأوّل. ومعنى تسويتهنّ: تعديل خلقهنّ، وتقديمه، وإخلاؤه من العوج والفتور، أو إتمام خلقهنّ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فمن ثم خلقهنّ خلقاً مستويًا محكماً من غير تفاوت، مع خلق ما في الأرض على حسب حاجات أهلها ومنافعهم ومصالحهم".^٢

^١ حاشية الكشاف: جزء ١ ص ١١٢.

^٢ الكشاف: جزء ١ ص ١٢٣.

ويظهر من تفسير الزمخشريّ هنا أنّه تجاوز تلك العتبة التأويليّة التي رأينا الطبريّ يؤسّسها عند تفسيره للآية نفسها. وهذا الفعل من الزمخشريّ هنا أقرب لمقتضى معنى الاستواء في هذه الآية من كلام الطبريّ؛ فتركيب "استوى إلى السماء" ليس يلزم منه ما يلزم من "استوى على السماء". فتجد الزمخشريّ يفسّر الاستواء بمقتضى دخولها مع حرف الجرّ "إلى" وهو لا يتضمن العلو ظاهراً بل يتضمن معنى القصد الذي أشار إليه.

وعليه فإنّ القارئ لتفسير الزمخشريّ لهذه الآية لن يجد من كلامه ما يستدعيّ الجدل الصفاتيّ، بل يجد الأمر منصرفاً بالكليّة إلى معنى القصد من الاستواء وتعديل الخلقة من "سواهن" فيورد ما يُمكن الاعتراض عليه في تفسيره هذا من جهة دلالة "ثم" على التراخي بين القصد والتسوية فيقول:

"فإن قلت: ما فسرت به معنى الاستواء إلى السماء يناقضه «ثم» لإعطائه معنى التراخي والمهلة قلت: "ثم" هاهنا لما بين الخلقين من التفاوت وفضل خلق السماوات على خلق الأرض، لا للتراخي في الوقت كقوله: {ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا} [البلد: ١٧]. على أنه لو كان لمعنى التراخي في الوقت لم يلزم ما اعترضت به، لأن المعنى أنه حين قصد إلى السماء لم يحدث فيما بين ذلك- أى في تضاعيف القصد إليها- خلقاً آخر. فإن قلت: أما يناقض هذا قوله: {وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} [النازعات: ٣٠]؟ قلت: لا لأنّ جرم الأرض تقدم خلقه خلق السماء. وأمّا دحواها فمتأخر. وعن الحسن: خلق الله الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر، عليها دخان ملتزق بها، ثم أصدع الدخان وخلق منه السموات، وأمسك الفهر في موضعها وبسط منها الأرض، فذلك قوله: {كَانَتَا رَتْقًا} [الأنبياء: ٣٠] وهو الالتزاق".^١ والذي يراه الباحث أنّ استراتيجية "الحضور والغياب" في هذا المقام لم تكن استراتيجية مذهبية كلامية لغرض نصره المذهب ومقالاته بل هي استراتيجية بيانية قرآنية اقتضتها الآية بألفاظها وتراكيبها؛ فـ"استوى إلى السماء غير "استوى على السماء"، وما تقتضيه دلالة "إلى" هنا لا توجب الدخول في عتبة تأويليّة يمكن أن يقتضيه حرف الجرّ "على". لذا فإنّ الزمخشريّ يظهر هنا متسقاً مع الآية وإمكاناتها التأويليّة دون دخول فيما لا تحتمله الآية لأغراض نفي تأويلات مذاهب أخرى؛ فأخرج الآية كلّها من موضع السؤال الصفاتيّ أكثر خدمة لها وأنفع كما فعل الزمخشريّ.

فإن كان تركيب "استوى إلى" لا يتضمن العتبة التأويليّة، فماذا سيفعل الزمخشريّ مع تركيب "استوى على" في مواطن وروده في القرآن الكريم؟

جواب ذلك أن نتبع مواطن ورود هذا التركيب في القرآن وموقف الزمخشريّ منها. وهذه المواطن هي:

^١ المصدر نفسه: جزء ١ ص ١٢٣-١٢٤.

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

في هذا الموضع لا نرى للزمخشري تفسيراً ولا تأويلاً لقوله تعالى "ثم استوى على العرش". فهو يبدأ تفسيره للآية من قوله {يُغْشَى اللَّيْلَ}.

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۗ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣].

وفي هذا الموضع يفعل فعله مع الموضع السابق فيبدأ تفسيره من قوله تعالى {يُدَبِّرُ الْأَمْرَ}.

٣. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِعَمْرِ غَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].
ويكرر الأمر بغياب ملحوظ لافت لتفسير {ثم استوى على العرش} فيفسر ما قبلها ويصله بما بعدها وكأنها ليست من الآية!٢

٤. قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

وهنا نجد الزمخشري يتكلم بعد صمت طال فيقول: "لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك ممّا يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر.

ونحوه قولك: يد فلان مبسوطه، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد أو بخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى أنّ من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد رأسا قيل فيه يده مبسوطه لمساواته عندهم قولهم: هو جواد. ومنه قول الله عز وجل {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} [المائدة: ٦٤] أي هو

١ انظر الكشاف: جزء ٢ ص ١٠٩

٢ انظر المصدر نفسه: جزء ٢ ص ٣٢٩.

٣ انظر المصدر نفسه: جزء ٢ ص ٥١١-٥١٢.

بخيل، {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}[المائدة:٦٤] أي هو جواد، من غير تصوّر يد ولا غل ولا بسط، والتفسير بالنعمة والتحمل للتثنية من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام^١. وفي قول الزمخشريّ هنا استكمال لاستراتيجيّة "الحضور والغياب"، فحين تجاوز عن تفسير هذه العبارة في ثلاثة مواضع سابقة، ثم جاء بالمعنى الكنائي هنا، وساقه مساق الظاهر الذي لا تقتضي الآية سواه، كان كأنه يشير إلى أنّ تغييره لتفسيرها فيما مضى كان لشدة ظهور المعنى فيها الذي لا يفتقر إلى مزيد بيان وبرهان. فإن بحث الباحث عن هذا المعنى الظاهر الجليّ وجده في تفسيره لآية سورة طه، فالاستواء على العرش كناية مؤسّسة في كلام العرب تعني الملك لا غير، من غير لزوم جلوسه على العرش البتة.

ثمّ يجعل هذه الآية كآية "بل يدها مبسوطتان" لا فرق، فهما في دلالاتهما الظاهرة تدلان على معنى الكنايات التي تستعملها العرب لا غير.

ثمّ يستخدم استراتيجية التجهيل بقوله عمن يجادل في قضية تثنية اليد بأنّ في قوله: "من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام". وهو وإن كان في شأن التثنية إلا أنّ له أثراً في تأويل الآية أصل الموضوع. فكانّ الزمخشريّ يجعل أيّ تمكّك وتمحلّ وسؤال عن تفسيره الكنائيّ من جهل السائل بعلم البيان.

٥. قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلْ بِهِ حَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩].

يعود الزمخشريّ إلى استراتيجية الغياب، فلا يذكر شيئاً عن قوله تعالى {ثم استوى على العرش}^٢. ويستقرّ الأمر معه حتى ختام الآيات التي يرد فيها هذا التركيب في القرآن في:

٦. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ط
مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مَنِ وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ؕ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]

٧. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ط يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ط وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ؕ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]

^١ الكشاف: جزء ٣ ص ٥٢.

^٢ انظر: الكشاف: جزء ٣ ص ٣٨٨-٣٨٩.

وهذه العودة إلى "الغياب" تنسجم مع أغراض الزمخشري من استراتيجية الحضور والغياب؛ فما أظهره من القول المنبئ عن ظاهر معنى هذه الآية الذي لا تقتضي العربية سواه، يوجب عليه أن يكتبني بما قدّم؛ فالظاهر الجلي لا يحتاج تكراراً وتنبهياً زائداً. ومن لطيف فعل الزمخشري أنه استعمل استراتيجية الغياب في ست آيات، واستعمل استراتيجية الحضور في واحدة منها وهي الرابعة بترتيب المصحف، فكأنه جعل "الحضور" في قلب الغياب، فما سبق الحضور محمول منتظراً لما يأتي، وما لحقه محمول على ما مضى.

سابعاً: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝﴾ [البقرة: ١١٥]

يقول الزمخشري: "﴿ثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ أي جهته التي أمر بها ورضيها. والمعنى أنكم إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس، فقد جعلت لكم الأرض مسجداً فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها، وافعلوا التولية فيها فإن التولية ممكنة في كل مكان لا يختص إركانها في مسجد دون مسجد ولا في مكان دون مكان إن الله واسع الرحمة يريد التوسعة على عباده والتيسير عليهم عليهم بمصالحهم".^١

في هذا المقام التأويلي نرى اطراد منهج الحسم وإيراد التأويل مورد الظاهر فيقول "وجه الله" جهته التي أمر بها. وهذا من الزمخشري من وجهة نظر الباحث أكثر معابر التأويل تماسكاً وقوة وصلابة، فتجاوز الاحتمال الاختلافي بين ظاهر مرفوض ومؤول مطلوب أكثر توفيراً للكلفة التأويلية بل يكاد يؤول بها إلى الصفر. فالآية باستراتيجية الزمخشري لا تحتل معنيين يحتاج معهما لنفي واحد وإثبات آخر. بل هي ظاهراً وتأويلاً بمعنى واحد وهو ما يذكره أو ينطق به.

وعلى هذا النهج يمضي الزمخشري فيقول في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝﴾ [القصص: ٨٨]

"إِلَّا وَجْهَهُ إِلَّا إِيَّاهُ. والوجه يعبر به عن الذات".^٢

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝﴾ [الرحمن: ٢٧] يقول:

"{وَجْهَ رَبِّكَ} ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان؟ وذو الجلال والإكرام صفة الوجه.

^١ الكشاف: جزء ١ ص ١٨٠.

^٢ الكشاف: جزء ٣ ص ٤٣٧.

وقرأ عبد الله: ذى، على: صفة ربك. ومعناه: الذي يجله الموحدون عن التشبيه بخلقه وعن أفعالهم. أو الذي يقال له: ما أجلك وأكرمك. أو من عنده الجلال والإكرام للمخلصين من عباده، وهذه الصفة من عظيم صفات الله".^١

وهنا يقف الزمخشريّ وقفة خاطفة دالة فلا يمضي في العبور كما مرّ في الآيتين. لكنها وقفة لا تؤسس لأيّ معنى غير ما أراد بل تزيد تأكيداً من كلام الناس ووجه من وجوه القراءات. واللافت أنه اختار في تفسير "الجلال" ما يُردّ به على المشبهة ويرفع من شأن الموحدين وعلى رأسهم أهل التوحيد المعتزلة.

وهو بهذا التوجيه لمعنى "الجلال" ومعنى "التوحيد" يؤكد السلطة المعرفية البرهانية لنسق التأويل الاعتزاليّ، فهو يصمت متجاهلاً قولاً في صفات الله محتمل –أي إثبات الوجه- هو عنده من التشبيه ونواقض التوحيد. وينطق في إثبات صفة هي عنده من أعظم صفات الله وهي "الجلال". فكأنه يقول في حاصل منطوقه ومسكوته:

انظر إلى هؤلاء المشبهة المجسّمة: اشتغلوا بصفة هي من لوازم الجسميّة والمشابهة – أي الوجه – وتكلفوا لها من كلام على غير ظاهر الآية وسنن العرب، وغفلوا عن أعظم صفاته وهي الجلال أي تنزيهه عن مشابهة الخلق وأفعالهم.

لذا يزعم الباحث أنّ قول الزمخشريّ في مقام تفسيره لهذه الآية اشتمل على أركان الرؤية الاعتزاليّة في قضية الصفات بإجمال يحمل التفصيل، وبإشارات تنبئ عن دلالات. فلو أراد ناظر أن يستجلي قولهم في الصفات لوجده في هذا المقام.

ثامناً: في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

يقول الزمخشريّ: "إتيان الله إتيان أمره وبأسه كقوله: {وَأْتِيَ رَبَّكَ} [النحل: ٣٣]، و {جاءهم بأسنا} [الأنعام: ٤٣] ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً، بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته للدلالة عليه بقوله: {فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ} . فِي ظُلَلٍ جَمْعُ ظِلَّةٍ وَهِيَ مَا أَظْلَكَ. وقرئ: ظلال وهي جمع ظلة، كقلة وقلال أو جمع ظل. وقرئ وَالْمَلَائِكَةُ بِالرَّفْعِ كقوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ} [النحل: ٣٣] وبالجر عطف على ظلل أو على الغمام. فإن قلت: لِمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فِي الْغَمَامِ؟ قلت: لأنّ الغمام مظنة

^١ المصدر نفسه: جزء ٤ ص ٤٤٦.

الرحمة، فإذا نزل منه العذاب كان الأمر أفظع وأهول، لأنّ الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أغمّ، كما أنّ الخير إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أسرّ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير، ولذلك كانت الصاعقة من العذاب المستفزع لمجيئها من حيث يتوقع الغيث. ومن ثمة اشتد على المتفكرين في كتاب الله قوله تعالى: {وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ} [الزمر: ٤٦].^١ فالإتيان المضاف إلى الله هو إتيان أمر الله وعذابه كما تفسره آية أخرى. واستكمالاً للحلقة التأويلية وتحقيقاً لتماسك النسق يسأل: لِمَ يأتيهم العذاب في الغمام؟ وهو بسؤاله ثمّ جوابه يحقق الأغراض الآتية:

- يثبت المعنى الذي اختاره وهو إتيان عذاب الله.
 - يتجاوز عن الملحظ الحركي التجسيمي الذي تثيره عبارة {في ظلل من الغمام}.
 - يُجيب عن السؤال بما يجعل قوله المختار أولاً وجوابه ينسجمان في وجه بلاغيّ فائق؛ فالغمام مظنة الرحمة، فمجيء العذاب به كان من حيث لا يحتسب المحتسب وهذا أغمّ في العذاب.
 - يستثير موقفاً إيمانياً وجدانياً تفكرياً حين يختم بقوله: "ومن ثمة اشتد على المتفكرين في كتاب الله قوله تعالى: {وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ}."
 - يصرف وجه القارئ عن أيّ وجه تأويليّ آخر ومنها حمل الآية على ظاهر الصفة كما فعلت المثبتة، ويشغله بوجوه من البيان تتجاوز هذا الوهم.
- ولعل الباحث يستطرد هنا فيقول: مَنْ أراد أن يفسّر القرآن تفسيراً يؤدي الأغراض التوجيهية، والمقاصد التأويلية للمتأول بأخصر عبارة، وأحسن سبك، وأسلم طريقة، فلا يورد إلا ما يوافق مُراد المؤلّ، ويستجيب لشرطه، مع استثمار اللغة في اتساع استعمالاتها، والنص القرآنيّ في وجوه إمكاناته التأويلية فعليه بطريقة الزمخشريّ، فإنّه لم يوفر جهداً تأويلياً، واستراتيجية خطابية ليُجعل القرآن ناطقاً بمقولاته التأويلية والاعتزالية. ولولا أنّ أعين المتعقّبين كانت أعين سخط وخلاف معه لما تبيّنت مواطن تأويله خفيها وظاهرها. وهم مع ذلك يتكفّنون في مواضع مستعنيين بما يعلمون من أقوال المعتزلة في كتبهم الكلامية لا بما يورده الزمخشريّ في تفسيره.

^١ الكشاف: جزء ١ ص ٢٥٣-٢٥٤.

تاسعاً: في قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣]

مسألة "كلام الله" بين قدمه وحدوثه من المسائل الكبرى في الكلاميات، ولها أثر كبير في التاريخ الإسلامي، فمحنة "خلق القرآن" زمن المأمون، والمحنة المضادة زمن المتوكل كانتا من مفصل التجربة العقديّة والكلامية والسياسية في التجربة الإسلامية. وهي قضية كان لنشأتها أولاً، ثم لنتائجها وانعكاساتها أسباب تتوزع المؤثر الخارجي الناتج من جدل أهل الأديان ولاسيما لاهوتيي المسيحية بمذاهبهم، والمؤثرات الداخليّة من جدل أهل المذاهب الكلامية المختلفة.*

وموقف المعتزلة في هذه القضية معروف مشهور. وليس غرض البحث جدال هذه المسألة وغيرها في تجلياتها الكلامية في كتب علم الكلام. بل الغاية أن نتمثل أثر هذه القضايا في أنساق التأويل القرآنيّ. لذلك سيبحث الباحث في نماذج التأويل والاشتغال التأويلي التي مارسها الزمخشريّ استجابة لمعتقد هذه القضية.

وأول ما ورد في القرآن بترتيب سوره وآياته ويظهر فيها أثر قضية "كلام الله" هو قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣]

يقول الزمخشريّ: "تلك الرُّسُلُ إشارة إلى جماعة الرسل التي ذكرت قصصها في السورة، أو التي ثبت علمها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لما أوجب ذلك من تفضلهم في الحسنات مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ مِنْهُمْ من فضله الله بأن كلمه من غير سفير وهو موسى عليه السلام. وقرئ {كلم الله} بالنصب. وقرأ اليماني: كالم الله، من المكالمة، ويدل عليه قولهم: كلم الله، بمعنى مكالمه".^١

يكتفي الزمخشريّ بأن يقول عن الكلام: كلمه من غير سفير. ثم يبيّن النبيّ المقصود وهو موسى. ولا إشارة إلى كيف كلمه الله وصفة هذا الكلام. ثم يُتبع ذلك بوجوه من القراءات إحداها: {كلم الله} بالنصب فيكون الله مكلماً لا متكلماً. وثانيها {كالم الله} أي من المكالمة وهي تقتضي المشاركة في فعل الكلام.

والمتمم لكلام الزمخشريّ يلحظ أنه لا يستطيع القول إن المتكلم هنا هو متعلق حرف الجرّ والضمير "هم" ولو أورد لها وجهاً من القراءة. فإن الآية أوردت "ومنهم من كلم الله" في سياق التفضيل

* من الكتب التي عالجت "محنة خلق القرآن" بالدرس والتحليل بعيداً عن الأنماط الجاهزة الذهنية والمذهبية كتاب "المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام" لـ"فهمي جدعان".
١ الكشاف: جزء ١ ص ٢٩٧.

والاختصاص، ولو كانت "ومنهم من كلّم الله" لفقدت هذا المعنى التفضيلي الاختصاصي. لذلك يجعل
مزية كلام الله لموسى بأن كلّمه من غير سفير.

أمّا معنى التكليم فنجدّه في تفسيره لقوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]

فقال: "وكلّمه ربّه من غير واسطة كما يكلم الملك، وتكليمه: أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض
الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح وروى: أنّ موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل
جهة. وعن ابن عباس رضى الله عنه: كلّمه أربعين يوماً وأربعين ليلة، وكتب له الألواح. وقيل إنّما
كلمه في أول الأربعين".^١

وفيه تصريح لمعنى كلام الله فهو أن يخلق الله الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً
في اللوح.

وهذه العبارة تشمل وجوه قول المعتزلة في "كلام الله"؛ فهو مخلوق منطوقاً ومكتوباً. وهنا ملاحظات:

١. القول الصريح الواضح من الزمخشريّ متوقع منه في هذه المسألة لما تمثله عندهم من رأس
المسائل التي قاموا لها وكافحوا لأجلها وتحملوا وحملوا في سبيلها.*

٢. لم يتكلف الزمخشريّ إيراد أيّ وجه من وجوه الاعتراض المحتملة على هذا التأويل، فالكلام فيما
أول به وفسرّ طويل. ولعلّ ذلك ينسجم أولاً مع منهجه الذي مرّت نماذج له تظهر استراتيجية

^١ المصدر نفسه: جزء ٢ ص ١٥١-١٥٢.

* من المسائل المرتبطة بوضوح موقف الزمخشريّ في هذه القضية، اختلاف العلماء في حقيقة لفظ الزمخشريّ في خطبة تفسيره، فالذي تثبته
المخطوطات والمطبوعات قوله "الحمد لله الذي أنزل القرآن". لكن جاء في بعض المصادر أنّ الزمخشريّ لم يقل ذلك ابتداءً، فهذا ابن خلکان
يقول في "وفيات الأعيان" الجزء ٥، ص ١٧٠: "وكان الزمخشريّ المذكور معتزلي الاعتقاد متظاهراً به حتى نقل عنه أنه كان إذا قصد
صاحباً له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب، وأول ما صنف كتاب الكشّاف كتب استفتاح
الخطبة الحمد لله الذي خلق القرآن فيقال إنه قيل له متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه فغيره بقوله الحمد لله الذي جعل
القرآن وجعل عندهم بمعنى خلق والبحث في ذلك يطول ورأيت في كثير من النسخ الحمد لله الذي أنزل القرآن وهذا إصلاح الناس لا إصلاح
المصنف".

ويقول محمد حسين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون" الجزء ١ ص ٣٠٤-٣٠٥: "يقول الفيروزآبادي - وصاحب القاموس - فيما
علّقه على خطبة الكشّاف: "قال بعض الطلبة - وأثبتّه بعض المعتننين بالكشّاف في تعليق له عليه - أنه كان في الأصل كتب: "خلق" مكان:
"أنزل" وأخيراً غيّره المصنف أو غيره حذراً عن الشناعة الواضحة وهذا قول ساقط جداً وقد عرضته على أستاذي فأنكره غاية الإنكار، وأشار
إلى أن هذا القول بمعزل عن الصواب لوجهين: أحدهما أن الزمخشريّ لم يكن أهلاً لأن تقوته اللطائف المذكورة في "أنزل" وفي "نزل" في
مفتتح كلامه ووضع كلمة خالية من ذلك. والثاني: أنه لم يكن يأنف من انتمائه إلى الاعتزال، وإنما كان يفخر بذلك، وأيضاً أتى عقبيه بما هو
صريح في المعنى ولم يبال بأنه قبيح، وقد رأيت النسخة التي بخط يده بمدينة السلام، مختبئة في تربة الإمام أبي حنيفة، خالية عن أثر كشط
وإصلاح".

والذي يراه الباحث أنّ قول الفيروزآبادي أولى وأقرب وألصق بالزمخشريّ

"الغياب" في حفظ التأويل من مواطن السؤال. ثم هو مناسب لما سيأتي من قضية أخرى لا تقل عن "كلام الله" أثراً في المذاهب والاختلاف وهي مسألة "رؤية الله". فكان الزمخشري اكتفى بإيراد القول الفصل الذي يراه في مسألة الكلام ليتفرغ لبحث قضية الرؤية القادمة.
أما في تأويل قوله تعالى:

﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۗ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾
[النساء: ١٦٤].

فيقول: "وعن إبراهيم ويحيى بن وثاب: أنهما قرءا {وكَلَّمَ اللهُ} بالنصب. ومن بدع التفاسير أنه من الكلم، وأن معناه وجرّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن".^١
فليس في الأمر إلا وجه قراءة آخر وهو {كَلَّمَ اللهُ}، دون بيان أثر القراءتين وتوجيههما.
وتفسير "كلم" بـ"جرّح" وعده من بدع التفاسير، وليس يجزم الباحث وصفه لهذا القول بـ"بدع التفاسير" كان بمعنى "البدعة المستقبحة" أم "البديع المستعجب"؟ وابن المنير يختار الأول. والله أعلم.
لكن موقف الزمخشري من كلام الله ولازمها من القول بخلق القرآن نجده جلياً في موضع آخر، إذ قال:

"والعجب من النوابت* ومن زعمهم أن القرآن قديم مع اعترافهم بأنه معجز، وإّما يكون العجز حيث تكون القدرة، فيقال: الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه. وأمّا المحال الذي لا مجال فيه للقدرة ولا مدخل لها فيه كثنائي القديم، فلا يقال للفاعل: قد عجز عنه، ولا هو معجز. ولو قيل ذلك لجاز وصف الله بالعجز، لأنه لا يوصف بالقدرة على المحال، إلا أن يكابروا فيقولوا هو قادر على المحال، فإنّ رأس ما لهم المكابرة وقلب الحقائق".^٢

وفي قول الزمخشري إشارة إلى أنّ وصف القرآن بأنه معجز يناقض وصفه بالقدم؛ فالقديم لا تتعلّق به القدرة، لأنّ القديم واجب الوجود لغير علّة سابقة، فلو وصف القرآن بالقدم لكان قديماً ثانياً مع الله وهذا محال. ثم لم يكن لتتعلّق به القدرة فلا يكون معجزاً.
ثمّ يصف مجمل ما للمخالفين في هذه القضية من حجج بالمكابرة وقلب الحقائق.

^١ الكشف: الجزء ١ ص ٥٩١.

* أي الأعرار الذين لا تجربة لهم. ويعني القائلين بقدم القرآن وأنه غير مخلوق.

^٢ الكشف: الجزء ٢ ص ٦٩٢.

عاشراً: في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ [المائدة: ٦٤]

يقول الزمخشري: "غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعقبان على حقيقة واحدة، حتى أنه يستعمله في ملك لا يعطى عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد كقوله:

جَادَ الْحَمَىٰ بَسَطَ الْيَدَيْنِ يَوَابِلَ ... شَكَرَتْ نَدَاهُ تِلَاعُهُ وَوَهَادَهُ

ولقد جعل لبيد للشمال يداً في قوله: إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زَمَامُهَا

ويقال بسط اليأس كفيه في صدري، فجعلت لليأس الذي هو من المعاني لا من الأعيان كفان. ومن لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية، ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به".^١

في تأويل الزمخشري لهذه الآية نسق تأويلي واضح المرتكزات والآليات؛ فتعبير "يداه مبسوطتان" هو من مؤسس المجاز في كلام العرب ولا يعني إلا الجود، كما لا يعني تركيب "يده مغلولة" إلا البخل.

وهذا المعنى المؤسس مجازاً لا يلزم منه بأي وجه أن يكون الموصوف بالكرم بتعبير "يداه مبسوطتان" أن تكون له يد.

وهو بذلك يجعل التأويل بالمجاز في حكم الظاهر الذي لا يقتضي نص الآية وكلام العرب سواه.

ثم استشهد بكلام العرب لاستعمال "بسط اليد" حيث لا تصح اليد.

وكلام الزمخشري الظاهر في ارتكازه على بيان العرب في سنن كلامهم يؤسس له أن يصف قول المخالفين لهذا التأويل بالعمى عن علم البيان وتبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية.

واستراتيجية الزمخشري المعتمدة هنا تنسجم مع النهج العام له في إنزال التأويل منزلة الظاهر.

وللباحث أن يزعم أنه لولا ورود الخلاف بين المثبتة والمؤولة على مثل هذه الآيات لكان نهج الزمخشري أقرب لظاهر القرآن فضلاً عن تأويله؛ فهذه التعبيرات المؤسسة في كلام العرب للدلالة على

^١ الكشاف: الجزء ١ ص ٦٥٤-٦٥٥.

المعنى الثاني المراد دون لزوم المعنى الأول الذي تقتضيه مفردات التعبيرات لا بنيتها الكلية، لا نفهم إلا في سياق غرضها المؤسس. ولا يُعترض على هذا إلا بنفي المعطى المؤسس لهذه التعبيرات أو نفي كونها مؤسسة ابتداءً. وشواهد العربية قبل القرآن تدفع هذا الاعتراض. على الرغم من وضوح الموقف التأويلي وقوة مرتكزاته وآلياته عند الزمخشري إلا أن موقف المخالفين المثبتين وحججهم يطلّ برأسه على هذا الموقف، ممّا يستدعي من الزمخشري أن يُجيب عن "سؤال تثنية اليدين" وهو ممّا تمسك به القائلون بالإثبات.

فيقول: "فإن قلت: لم تثبت اليد في قوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} وهي مفردة في: {يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ}؟ قلت: ليكون ردّ قولهم وإنكاره أبلغ وأدلّ على إثبات غاية السخاء له ونفى البخل عنه. وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك".^١ وملاحظة الباحث هنا هي أن الزمخشري يؤسس لنهج في فهم القرآن وكلام العرب. فمتى كان الأمر من مجازاتهم فإنّ أيّ تحوّل في بنية المجاز إنّما هو مجاز آخر. فإن كان قول العرب: "يده مبسوطة" يؤدي معنى الجود، فإنّ "يداه مبسوطتان" تؤدي إثبات هذا المعنى بغايته ولاسيما في سياق المقابلة مع الاتهام بالبخل بتعبير "يده مغلولة". فالتثنية هنا جاءت في سياق ردّ تهمة كاذبة فكانت أدلّ على نفي التهمة أولاً وإثبات نقيضها وهو الجود ثانياً.

ولأنّ التعلّق بالتثنية كان من أكثر ما تعلق به المثبتون*، فإنّه يؤكّد تأويلها بمقتضى كلام العرب الذي لا يلزم معه ثبوت اليدين في قوله تعالى: {قَالَ يَتَابِئِسُ مَا مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ} [ص: ٧٥].

فيقول: "فإن قلت: ما وجه قوله خَلَقْتُ بِيَدَيَّ؟ قلت: قد سبق لنا أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما، حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل ممن لا يدين له: يداك أوكتا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته، وهذا مما عملته يداك. ومنه قوله تعالى {مِمَّا عَمَلْتُمْ أَيْدِينَا} [يس: ٧١] و{لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ} [ص: ٧٥]".^٢

وتظهر استراتيجية الزمخشريّ جليّة باستدعاء النماذج ذات البنية التركيبية والدلالية المطابقة للتركيب القرآنيّ، مع ظهور استعمالها فيما لا يدين له، كقولهم عن عمل القلوب: هو ممّا عملت يداك.

ولعلّ القارئ يلاحظ كما لاحظ حين الحديث عن نسق الطبري في هذه القضية أنّ الزمخشري لم يكتفِ بإيراد التأويل إيراد الظاهر دون التفات لما قد يُثار من مسائل استجابة منه لجدل المتكلمين والمفسرين

^١ الكشاف: الجزء ١ ص ٦٥٦.

* كما سيظهر عند الحديث عن نسق التأويل عند ابن تيمية.

^٢ الكشاف: الجزء ٤ ص ص ١٠٥-١٠٦.

في هذا الموضوع. فإنّ الجهد التأويلي يتناسب والجدل الكلامي الصفاتي ودرجته. لذلك نجد ابن المنير يعقب قائلاً: "إنّما أطال القول هنا ليفر من معتقدين لأهل السنة تشتمل عليهما هذه الآية*: أحدهما: أنّ الّدين من صفات الذات أثبتهما السمع، هذا مذهب أبي الحسن والقاضي، بعد إبطالهما حمل الّدين على القدرة، فإنّ قدرة الله تعالى واحدة، واليدان المذكورتان بصيغة التثنية، وأبطلا حملهما على النعمة بأن نعم الله لا تحصى، فكيف تحصر بالتثنية. وغيرهما من أهل السنة كإمام الحرمين وغيره يجوز حملهما على القدرة والنعمة، ويجب عما ذكره بأن المراد نعمة الدنيا والآخرة، وهذا مما يحقق تفضيله على إبليس، إذ لم يخلق إبليس لنعمة الآخرة، وعلى أن المراد القدرة، فالتثنية تعظيم، ومثل ذلك يوجد في اللغة كثيراً".^١

وكلام ابن المنير في خلاف الأشاعرة ووجوه تأويلاتهم ما ينبئ عن أمرين:

١. القلق الصفاتي الذي تثيره هذه الآيات بين الإثبات والتأويل.
 ٢. الملحظ التطوري الخلقي في موقف المدرسة الأشعرية بين متقدميهم ومتأخريهم.
- ولعلّ قارئ القرآن ودارسه يتساءل هنا عن سرّ تعدّد الآيات التي تظهر فيها تراكيب إضافة الّدين بل ولوازمهما الجسمية في القرآن الكريم؟ وهذا ليس فقط في قضية الّدين بل في غيرها من الآيات المحتملة للصفات.
- أي بعبارة أخرى: لماذا يتكرّر في القرآن من الآيات ما يوجب الجهد التأويلي لنفي احتمال الصفة؟ نجد الإجابة لهذا السؤال عند الزمخشريّ في تأويله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]
- "لما قال إنّما يُبَايِعُونَ اللَّهَ أكدّه تأكيداً على طريق التخييل، فقال يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يريد أنّ يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين: هي يد الله، والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنّما المعنى: تقرير أنّ عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ".^٢

ومرتكز الجواب هو قوله: على طريق التخييل. فما الذي يعنيه وما غاية التخييل؟ يجيب عن ذلك في موضع سابق في تأويله لقوله تعالى:

* المعتقد الثاني الذي أشار إليه ابن المنير هو تفضيل الملائكة على البشر. وليس من أغراض هذا البحث.
^١ حاشية الكشاف: الجزء ٤ ص ١٠٦.
^٢ الكشاف: الجزء ٤ ص ٣٣٥.

﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ^ع

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الزمر: ٦٧]

" لما كان العظيم من الأشياء إذا عرفه الإنسان حق معرفته وقدره في نفسه حق تقديره عظمه حق تعظيمه قيل وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وقرئ بالتشديد على معنى: وما عظموه كنه تعظيمه، ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التخيل فقال {وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنهه جلالة لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز، وكذلك حكم ما يروى أن جبريل جاء إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا أبا القاسم، إن الله يمسك السماوات يوم القيامة على أصبع والأرضين على أصبع والجال على أصبع والشجر على أصبع وسائر الخلق على أصبع، ثم يهزهن فيقول أنا الملك. فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً مما قال ثم قرأ تصديقا له {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ...} الآية. وإنما ضحك العرب صلى الله عليه وسلم وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا أصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ولا تكتتها الأوهام هينة عليه هواناً لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه، إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخيل، ولا ترى باباً في علم البيان أدق ولا أرق ولا أطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير، حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علماً لو قدروه حق قدره، لما خفى عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه، إذ لا يحل عقدها الموربة ولا يفك قيودها المكربة إلا هو، وكما آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول، قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة، لأن من تأول ليس من هذا العلم في غير ولا نفير، ولا يعرف قبيلاً منه من دبير".^١

وهذا كلام يستحق التوقف والمباحثة. فهو مقام التأسيس لهذه القضية بكلّ تجلياتها ونواتجها.

^١ الكشاف: الجزء ٤ ص ١٤٢-١٤٣.

١. الوقفة الأولى: قول الزمخشريّ "على طريق التخيل" هو أن يكون الكلام خرج مخرج التمثيل والتصوير لعظمة الله وجلاله على سبيل الإجمال والجمع لا التفصيل والإفراد. فحاصل هذه المواضع أن تدلّ على عظمة الله وجلاله دون أن يكون في إيرادها ما يلزم من دلالات تفصيليّة تُفهم من أجزاء التمثيل لا التمثيل جملة.

٢. الوقفة الثانية: في استخدام الزمخشريّ لفظ "التخيل" دون تعريفه حداً وماهية بل أثراً أي بما يلزم من فعل التخيل لا تعريف التخيل نفسه، ما يدلّ على أنّ التخيل عند الزمخشريّ يقترّب من مفهومه عند الفارابيّ، ممّا يجعل التخيل:

- عملية "إبدال" تحلّ فيها العبارات المتخيّلة محلّ المفاهيم المجرّدة التي لا يُمكن التعبير عنها بما يثير الانفعال إلا بتخييل لا يهدف إلى المطابقة مع المجرد المطلق، بل إثارة الذهن بصورة حسيةً رؤيوية تتجاوز "الصمت التأثريّ" للحقائق الذهنيّة المجرّدة إلى الأثر النفسي لهذه الحقائق.^١

- "انفعالا يظهر في صورة تعجب أو تعظيم أو غمّ أو نشاط من غير أن يكون الغرض بالقول اعتقاد البتة".^٢

- فعلاً تعبيرياً تواصلياً يكون "المخيّل فيه هو الكلام الذي تدعن له النفس فتنبسط عن أمور، وتتقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانياً غير فكري، سواء كان المقول مصدقاً به أو غير مصدق. فإنّ كونه مصدقاً به غير كونه مخيلاً أو غير مخيل: فإنه قد يصدق بقول من الأقوال ولا ينفعل عنه، فإن قيل مرة أخرى وعلى هيئة أخرى انفعلت النفس عنه طاعة للتخييل لا للتصديق فكثيراً ما يؤثر الانفصال ولا يحدث تصديقاً وربما كان المتيقن كذبه مخيلاً".^٣

فالتخييل لا يلزم منه "اعتقاد بصدق المخيّل من الكلام. وغرضه إثارة النفس لمعنى من المعاني النفسية. لكنّ هذا التخيل يتعرّض لإشكال في هذه المواضع التي ذكرها الزمخشريّ من القرآن. وهو أنّ التخيل رغم كونه يُقصد للمعاني النفسية والآثار في المتلقّي. لكنها لا تنفي بالضرورة أن يقع من المخيّل قياس للغائب المخيّل على الشاهد المرئيّ فإنّ "الشيء قد يكون محسوساً عندما يُشاهد ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثّل صورته في الباطن".^٤

^١ Heinrichs, Wolfhart (٢٠٠٨), Make-Believe and Image Creation in Arabic Literary Theory. In: Gelder, Greet Jan van and Hammond, Marle (ed), Takhyil, The Imaginary in Classical Arabic Poetics. Pp ١٣-١٤, Gibb Memorial Trust, G B.

^٢ انظر: نصر، عاطف جودة، (١٩٩٧)، الخيال مفهوماته ووظائفه، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر: القاهرة، ص ١٠.

^٣ انظر: المرجع السابق: ص ١١.

^٤ هذه عبارة الفارابيّ كما في المرجع سابق، ص ١٢.

وعليه فإنّ التخييل حتى يسلم من المشابهة والمقايسة، ويكتفى بغاية الصورة الإجمالية وأثارها دون تفاصيلها، لا بدّ أن يكون بين القائل والمتلقّي والنصّ بينهما عقد ضمني مشترك متفق عليه وهو: أنّ ما يرد مورد التخييل لا يلزم منه إلا المعنى الإجماليّ والأثر النفسيّ بالشعور بالعظمة والإجلال دون أيّ دلالة جزئية موهمة بالتشبيه الحسيّ سواءً عند القائل أو المتلقّي.

٣. الوقفة الثالثة: كان المعنى الذي أشرتُ إليه من وجوب وجود هذا العقد الضمني بركنيه "القائل" و"المتلقّي" حاضراً في ذهن الزمخشريّ فاحتمال لإثبات ذلك في مفهوم عباراته ومنطوقها، وحتى نتبيّن هذا الاحتمال التأويليّ نقسّم الوقفة إلى وجهتين:

- وجهة مع الآية موضوع التأويل: فهي تسلم لهذا الشرط؛ فالقائل هو الله، والمتلقّي الأوّل هو النبي ﷺ، وهما من يمكن أن يصح افتراض انتفاء ما يوهم التشبيه والدلالات الجزئية؛ فانه جلّ جلاله كلامه منزّه عن مثل ذلك في معتقد المنزّهة المؤلّفة، والنبيّ كذلك. لذلك يقول في تفسيره لضحك النبي في الحديث ما يصلح أن يكون موقفه من القرآن: ولكن فهمه - أي النبيّ- وقع أوّل شيء وآخره على الزبدة والخلصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأنّ الأفعال العظام التي تحير فيها الأفهام والأذهان ولا تكتننها الأوهام هينة عليه هواناً لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه، إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل.

لكن السؤال الذي يرد على موقف الزمخشريّ هو: ما موقف المتلقّي من غير علماء البيان كما صرّح هو في كلامه "لأنّه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان" من مثل هذا التخييل؟ ولاسيما أنّه يقرّ أنّ هذه الأفعال العظام لا يتوصّل إلى إيقاف السامع عليها إلا بطريق التخييل.

وجواباً عن ذلك يقرّر الزمخشريّ الحاجة إلى هذا الفن البلاغيّ الدقيق ولزومه لفهم القرآن وسائر الكتب السماوية كما سيأتي.

- وجهة أخرى مع الحديث الذي أورده. فلو كان الأمر كما ذكره من كونه قولاً لجبريل لصحّ فيه ما صحّ في الآية. لكنّ هذا الخبر جاء عن حبر من أحبار اليهود لا عن جبريل^١. فالقائل يهودي لا يسلم

^١ انظر: تعليق الحافظ الزيلعي: حاشية الكثّاف: الجزء ٤ ص ١٤٣. وهو في الحاشية مختصر. وجاء مفصّلاً في "تخريج الأحاديث والآثار" المطبوع منفصلاً في الجزء ٣ ص ٢٠٨. ونصّ كلام الزيلعي: "رواه البخاريّ في صحيحه في كتاب التوحيد وفي التفسير ومسلم في صفة القيامة من حديث عبيدة السلماني عن ابن مسعود قال جاء حبر فقال يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع والأرضين على أصبع والجبال على أصبع والنرى على أصبع والشجر على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول أنا الملك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تعجباً له ثم قرأ وما قدروا الله حق قدره الآية انتهى. ووقع للمصنف هنا تصحيف في قوله إن جبريل وإنما هو حبر كما هو في الصحيحين وفي لفظ للبخاريّ أن يهودياً وفي لفظ أن رجلاً من أهل الكتاب وفي لفظ لمسلم جاء حبر من اليهود. ورواه الترمذيّ والنسائيّ في كتابيهما وابن حبان والحاكم في صحيحهما وأحمد وابن راهويه والبزار في مسانيدهم والطبرانيّ في معجمه كلهم لم يخرجوا عن هذه الألفاظ."

أنه ينزه الله عن التجسيم ولوازم التخيل. فلم قام الزمخشريّ بتحويل "احتيالي قصدي" * فجعل "جبريل" مكان "حبر من اليهود" أو "رجل من أهل الكتاب"؟

أرى أنه فعل ذلك ليسلم هذا العقد الضمنيّ الذي يشترط أنّ يكون القائل والمتلقي على وعي بدلالة التخيل دون لوازم التشبيه أولاً، ثمّ ليسلم ما جاء في الحديث من ضحك النبي سواء تصديقاً أو تعجباً. فلو كان القائل يهودياً، وهو كذلك، فلم يصدّقه النبيّ وفي كلامه احتمال غير بعيد بل هو الأقرب أن يكون خرج منه مخرج الحقيقة لا مخرج التمثيل؟ فاليهود تُعرف عنهم جرأة التجسيم. ويُقال في تأويل دلالة الضحك على أنّها تعجب ما يقال هنا. فبأيّ وجه كانت فإنّ سكوت النبي بل ضحكه لكلام خرج ممن يقع منه التجسيم والتشبيه مشكل. والله أعلم.

٤. الوقفة الرابعة: في قول الزمخشريّ "ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإنّ أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقيب، حتى يعلموا أنّ في عداد العلوم الدقيقة علماً لو قدره حق قدره، لما خفى عليهم أنّ العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه، إذ لا يحل عقدها الموربة ولا يفك قيودها المكربة إلا هو، وكم آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول، قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة، لأنّ من تأول ليس من هذا العلم في غير ولا نفير، ولا يعرف قبلاً منه من دبير". تأسيس لنسق التأويل الواجب لقراءة مثل هذه المشتبهات التي ترد في الكتب السماوية وكلام الأنبياء.*

لكن ما يرد على هذا القول هو أنّ كثرة ورود مثل هذه المشتبهات في الكتب السماوية ومنها القرآن كثرة نسبيّة مع ما تقتضيه من العلوم البلاغية الدقيقة بوصف الزمخشريّ نفسه التي لا تتحقق إلا لأهل العلم بل لخاصتهم تنثير قضية تيسير القرآن لقارئيه، وفيهم من ليس على درجة من وصف الزمخشريّ. وهذا الأمر سيدفع أهل الفلسفة والمتصوفة والمؤولة الباطنيّة لنقل القضية إلى مستوى آخر من الظاهر المخاطب به العوام، والباطن المخاطب به الخواصّ كما سيأتي في هذا البحث.

* يصف الباحث هذا التحويل بالاحتياليّ القصديّ انطلاقاً من مقدمة افتراض علم الزمخشريّ بأنّ قائل الكلام هو رجل من اليهود لا جبريل. * في تأسيس التأويل منهجاً عاماً لقراءة الكتب المقدّسة ولأسيما التوراة في أخبارها عن الله تعالى يُنظر: موسى بن ميمون القرطبي (ت ٦٠١هـ)، دلالة الحائرين، ط١، عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم نصوصه العبرية وقدم له حسين أتابي، منشورات الجمل: بغداد- بيروت، ٢٠١١، ص ص ٨١-١١٠، ص ص ١١٦-١٧٠، وفيه تأصيل لمفهوم "الاستعارة" في الصفات الإلهية يكاد يتطابق وموقف المعتزلة، ممّا يوجب الدراسة الجادة لأثر المعتزلة في اللاهوت اليهودي، وللباحثة الألمانية (سابين شميدكة) (Sabine Schmidtke) كتب وأبحاث جادة في هذا الموضوع منها: "المشترك العقلي بين الإسلام واليهودية"، و"فيلسوف يهودي من بغداد: ابن كمونة وأعماله". وللأسف لا يعلم الباحث ترجمة عربية لكتبها وأبحاثها.

حادي عشر: في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ ط وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

يقول الزمخشري: "البصر: هو الجوهر اللطيف الذي ركبته الله في حاسة النظر، به تدرك المبصرات. فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً، كالأجسام والهيئات، {وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ} وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك وَهُوَ اللَّطِيفُ يُلطف عن أن تدركه الأبصار الْخَبِيرُ بكل لطيف فهو يدرك الأبصار، لا تُلطف عن إدراكه وهذا من باب اللطف".^١

وفي هذا المقام نرى الزمخشري يفسر الآية تفسير المحكم، وهي عنده كذلك كما مر. فلا تدركه الأبصار أي لا تراه ولا تبصره؛ فالنفي واقع للإدراك بكل مستوياته لا مجرد الإحاطة كما يذهب مثبتو الرؤية لله، ويعتدل ذلك بعلّة كلامية يجريها إجراء المسلمة العقديّة، فالأبصار لا تتعلق إلا بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً، والله منزّه عن ذلك في ذاته.

والواقع أن الزمخشري يقوم هنا بفعل تأويلي مزدوج: فهو من جهة يجعل نفي الإدراك مطلقاً لكل معاني الإدراك، فيساوي بين "لا تدركه الأبصار" و"لا يُبصر ويرى"، مع أن الآية بحمولتها اللغويّة لا توجب سوى نفي الإدراك وهو معنى زائد عن الإبصار، فمن رأى في الإدراك معنى الإحاطة وهو زائد عن الإبصار لم يكن في نفي الزائد نفيًا لما دونه بالضرورة. ويمثل هذا تعقبه ابن المنير.^٢

وبهذا فإن الزمخشري يجعل المعنى الذي اختاره مذهباً وعقلاً معنىً ظاهراً لمجرد النص وبنيته اللغويّة، وهو ليس كذلك.

أما وجه التأويل الثاني الذي يجعل الزمخشري فاعلاً لفعل تأويلي مزدوج، هو قوله في "وهو يدرك الأبصار" إنه يدرك أي دون تأويل وبيان لمعنى الإدراك المثبت لله.

ولعلّ سائلاً يسأل: كيف يكون قوله وهو على ظاهر الآية تأويلاً؟ فأقول: إن ما يجعل هذا الإجراء على الظاهر أشبه بالتأويل هو ما تقدّم من تأويله لنفي الإدراك بنفي الإبصار، وهذا النفي يلزمه أن يثبت ضده حين الإثبات، فتكون "وهو يدرك الأبصار" أي هو يُبصر ويرى. لكنه بسكوته عن لازم النفي جعل "الإدراك" في الآية على معنيين؛ فعند النفي هو نفي للإبصار والإحاطة، وعند الإثبات هو

^١ الكشف: الجزء ٢ ص ٥٤.

^٢ انظر حاشية الكشاف: الجزء ٢ ص ٥٤. ولتفصيل كلام المعتزلة في هذه القضية انظر: القاضي عبد الجبار، أبو الحسن (ت: ٤١٥ هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر، الجزء ٤ ص ١٣٩-١٥٣.

بمعنى العلم والإحاطة لا بمعنى الإبصار. وهذا قول الزمخشري والمعتزلة، إذ قال في تأويل قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس: ١٤]

"فإن قلت: كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة قلت: هو مستعار للعلم المحقق الذي هو العلم بالشيء موجوداً شبه بنظر الناظر وعيان المعايين في تحققه".^١
وتعقبه ابن المنير قائلاً:

"وكنت أحسب أن الزمخشري يقتصر على إنكار رؤية العبد لله تعالى، فضم إلى ذلك إنكار رؤية الله، والجمع بين هاتين النزغتين عقيدة طائفة من القدرية، يقولون: إن الله لا يرى ولا يرى، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وتقدم إبطال دعواهم أن النظر يستلزم المقابلة والجسمية فلا نعيده، والله الموفق".^٢

ومن المسائل التي أثارها الزمخشري وجعلها حجة لتأويله معنى نفي الإدراك بنفي الإبصار قضية أن الأبصار لا تتعلق إلا بما كان في جهة. وهذه قضية تظهر فيها ثلاثة مواقف:

١. قول المعتزلة بأن الوجود يتحقق دون جهة، أما الإبصار فلا يكون إلا مع الجهة.
٢. قول الأشعرية بأن الوجود يتحقق دون جهة، وكذلك الإبصار. فيثبتون الرؤية دون جهة.
٣. قول ابن تيمية بأن الوجود لا يتحقق دون جهة، وكذلك الإبصار.

وهذه من القضايا الكلامية ليس غرض البحث دراستها لذاتها. لكن دراسة أثرها في نسق التأويل؛ فقول المعتزلة أدى إلى نفيهم الجهة وجوداً ورؤية فتأولوا كل ما يشتبه بظاهره هذه المعاني كاستواء والعلو والرؤية.

أما الأشاعرة فوافقوا المعتزلة بتأويل ما يشتبه بالجهة وجوداً فتأولوا الاستواء والعلو المكاني. لكنهم أثبتوا الرؤية وإمكانيتها دون جهة.

وعودة إلى الزمخشري الذي جعل الآية من المحكم فنظر إليها نظر الأحكام دون عتبات تأويلية ونقاش، وهو بذلك يعي تماماً أن أي تفصيل زائد في هذا المقام ينافي إحكامها؛ فالإحكام هو أن تكون المعاني ظاهرة بينة. لكن القضية لا تزال تحتل الكلام وهذا ما سنجد في تأويله لقوله تعالى:

^١ الكشاف: الجزء ٢ ص ٣٣٣-٣٣٤.

^٢ حاشية الكشاف: الجزء ٢ ص ٣٣٣.

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]

في هذا الموضع يطول تفسير الزمخشري ويتشعب لكثرة ما في الآية من قضايا تتعلق بموضع "الرؤية". ولأغراض البحث نقسم الكلام في مباحث:

١. معنى قول موسى: ربّ أرنى أنظر إليك.

يقول الزمخشري: "{أرنى أنظر إليك}" ثانياً مفعولي أرنى محذوف أي أرنى نفسك أنظر إليك. فإن قلت: الرؤية عين النظر، فكيف قيل: أرنى أنظر إليك؟ قلت: معنى أرنى نفسك، اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك، فإن قلت: فكيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر إليّ، لقوله أنظر إليك؟ قلت: لما قال أرنى بمعنى اجعلني متمكناً من الرؤية التي هي الإدراك، علم أنّ الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فقيل: لن تراني، ولم يقل لن تنظر إليّ".^١

وحاصل قول الزمخشري أنّ موسى طلب من الله أن يراه رؤية إدراك لا مجرد النظر الذي لا إدراك معه. وهو كلام يبدو فيه بعض اضطراب، فمن وجهة نظر الباحث أنّ الزمخشري كان يودّ لو اكتفى بقول: الرؤية عين النظر. كما حكى عن السائل المفترض. لكن سبك الآية وورود "أرنى" و"أنظر" معاً دفعاه للتفريق بينهما بما قد يُنتقد عليه في تحقيقه لهذه المسألة على رأيه ومعتقده، فإنّ نفي الرؤية دون النظر كما قال الزمخشري نفسه: "فقيل لن تراني، ولم يقل لن تنظر إليّ". قد يورد عليه قول القائل: إنّ نفي الرؤية التي هي بمعنى الإدراك لا يلزم منها نفي النظر الذي هو دون الإدراك. فبتأويلك يا زمخشريّ وتفريقك بين النظر والرؤية جعلت لمن يجادلك في أنّ المنفيّ هو الرؤية بمعنى الإدراك لا مجرد الرؤية التي هي بمعنى النظر مدخلاً لردّ كلامك.

ولعلّ هذا الاضطراب هنا يفسّر بانشغال الزمخشريّ بالقادم من المسائل التي هي من أكثر وجوه جدال مخالفي المعتزلة قوة وهي:

^١ الكشاف: جزء ٢ ص ١٥٢-١٥٣.

٢. تعليل طلب موسى رؤية ربه مع كون الرؤية لا تجوز عقلاً عند المعتزلة.

يقول الزمخشري: "فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعالیه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة. ومنع المجبرة* إحالته في العقول غير لازم، لأنه ليس بأول مكابرتهم وارتكابهم، وكيف يكون طالبه وقد قال- حين أخذت الرجفة الذين قالوا أرنا الله جهرة- {أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا}[الأعراف:١٥٥] إلى قوله {تَضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ}[الأعراف:١٥٥] فتبرأ من فعلهم ودعاهم سفهاء وضلالاً؟ قلت: ما كان طلب الرؤية إلا لبيكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالاً. وتبرأ من فعلهم، وليلقمهم الحجر، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكروا عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق، فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا: لا بدّ، ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله لئن ترائي ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ. فإن قلت: فهلا قال: أَرِهْمَ يَنْظُرُوا إِلَيْكَ؟ قلت: لأنّ الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه، كما أسمعاه كلامه فسمعوه معه، إرادة مبنية على قياس فاسد. فلذلك قال موسى: أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ، ولأنه إذا زجر عما طلب، وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى، وقيل له: لن يكون ذلك: كان غيره أولى بالإنكار، ولأنّ الرسول إمام أمته، فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعاً إليهم. وقوله أَنْظُرْ إِلَيْكَ وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم، دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم، وجل صاحب الجمل أن يجعل الله منظوراً إليه، مقابلاً بحاسة النظر، فكيف بمن هو أعرق في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظام، وأبي الهذيل والشيخين، وجميع المتكلمين؟"^١

وحاصل كلام الزمخشريّ نوره في نقاط:

١. لا يمكن أن يكون هذا الطلب حكاية عن رغبة موسى نفسه وسؤاله هو؛ فإنّ استحالة رؤية الله لاستحالة كونه في جهة مما يعلم بضرورة العقل، والأنبياء أعلم الناس بما يجب لله وما يستحيل عليه.
٢. كان هذا السؤال حكاية عن طلب قومه الذي كابروا وعاندوا وطلبوا رؤية الله، فأراد موسى أن يقطع سؤالهم بجواب الله القاطع، فسأل رؤية الله ليكون نفي ذلك من الله أحسن جواب لقومه.

* المجبرة هم القائلون بالجبر، وهم ما سوى المعتزلة من الفرق في نظرهم.
١ الكشاف: الجزء ٢ ص ١٥٣-١٥٤.

٣. كان سؤال موسى بصيغة المتكلم "أرني أنظر إليك" مع كون المقصود قومه ليظهر لهم أن الله لن يجيب ذلك لنبيه المقرب لاستحالتهم فكيف بغيره؟

وحتى يستقيم للزمخشريّ هذا التأويل لا بدّ له من إثبات أنّ هذا الكلام صدر عن موسى في حضور قومه وليس في خلوة مع الله. ولم يكن مثل هذا ليغيب عنه لذلك هو يفسّر الميقات في هذا الموضع بالميقات الذي جاء في السورة نفسها بعد آيات في قوله تعالى:

﴿وَاحْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَتِنَا ۖ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِنِّي لَأَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا ۖ إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ۗ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۖ وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ۗ﴾ [الأعراف: ١٥٥]

فيقول: "ثم انكشف الغمام فأقبلوا إليه، فطلبوا الرؤية فوعظهم وزجرهم وأنكر عليهم، فقالوا: يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة. فقال: رب أرني أنظر إليك، يريد: أن يسمعوا الردّ والإنكار من جهته، فأجيب بلن تراني، ورجف بهم الجبل فصعقوا. ولما كانت الرجفة قال موسى ربّ لو شئت أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنِّي لَأَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا ۖ إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ أَي محنتك وابتلاؤك حين كلمتني وسمعوا كلامك، فاستدلوا بالكلام على الرؤية استدلالاً فاسداً، حتى افتتنوا وضلوا".^١

فالميقاتان الواردان أولاً وثانياً هما ميقات واحد عند الزمخشريّ وسائر المعتزلة ومعهم الشيعة^٢، وهو قول يحتمله السياق القرآنيّ في التقديم والتأخير وتقسيم القصص.

وعلى قول الزمخشريّ في توجيه سؤال موسى ﷺ كلام كثير في كتب الكلام.^٣

٣. تحقيق القول في معنى "لن" في قوله تعالى: {لن تراني}.

يقول الزمخشريّ: "فإن قلت: ما معنى لن؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه "لا" وذلك أنّ "لا" تنفي المستقبل. تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً. والمعنى: أنّ فعله ينافي حالي، كقوله

^١ الكشاف: الجزء ٢ ص ١٦٤.

^٢ انظر: القاضي عبد الجبار، "المغني في أبواب العدل والتوحيد": الجزء ٤ ص ١٦٤. و جعفر السبحاني، "مفاهيم القرآن"، الجزء ٦ ص ٤٣١-٤٢٣.

^٣ انظر مثلاً قول القاضي عبد الجبار في المغني، الجزء ٤ ص ص ١٦٣-١٦٩.

لَنْ يَخْلُقُوا دُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ فَقَوْلُهُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ نَفِي لِلرُّؤْيَةِ فِيمَا يَسْتَقْبَلُ. وَلَنْ تَرَانِي تَأْكِيدٌ وَبَيَانٌ، لِأَنَّ الْمَنْفِيَّ مَنْفَاً لَصِفَاتِهِ".^١

وهذا القول معروف عند المفسرين وأهل اللغة من قضية دلالة "لن" على النفي لما يُستقبل تأكيداً وتأييداً. فقد شاع بينهم أنّ الزمخشريّ يقول في "لن" إنها تفيد التأكيد والتأييد في فنقلوه عنه وردّه.^٢ يقول فاضل السامرائي: "وأما ما ذكره ابن هشام والأزهريّ والأشموني والسيوطي وغيرهم أنّ "لن" تفيد عند الزمخشريّ التأييد في الأنموذج، وأنّ ذلك حملة عليه اعتقاده المعتزليّ فوهم نُسب إليه".^٣

ثمّ يضيف: "وليس في الأنموذج ما ذكره النحويون، وإمّا فيه "و"لن" نظيرة لا في نفي المستقبل، ولكن على التأكيد"^٤.

وحاصل القول أنّ الزمخشريّ يقول بإفادة "لن" النفي المؤكّد دون التأييد، وما دفع النحاة لردّ قوله في التأكيد أنّهم فهموا من كلامه أنّ النفي بـ"لن" نفيّاً مؤكّداً يعني استغراق النفي المستقبل كلّهُ، فتكون بمعنى التأييد. وهو ما يخالف فيه أهل المذاهب المعتزلة في قضية الرؤية، فإنّ قوله تعالى: {لَنْ تَرَانِي} لا ينفى الرؤية في الآخرة.

والواقع أنّ الزمخشريّ يكسب "لن" معنى تأكيد النفي فقط. أمّا الاستحالة فهي فرع عن المنفيّ لا عن حرف النصب "لن" كما في كلامه في تفسير قوله تعالى:

﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٤]:

"فإن قلت: ما حقيقة "لن" في باب النفي؟ قلت: "لا" و "لن" أختان في نفي المستقبل، إلا أنّ في "لن" توكيداً وتشديداً. تقول لصاحبك: لا أقيم غداً، فإن أنكر عليك قلت: لن أقيم غداً كما تفعل في: أنا مقيم،

^١ الكشاف: الجزء ٢ ص ١٥٤.

^٢ انظر: ابن هشام، أبو محمد، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، (ت: ٧٦١هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ٦، (تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله)، دار الفكر، دمشق، الجزء ١ ص ٢٨٤.

- الزركشي في البرهان في علوم القرآن الجزء ٢ ص ٤٣٤.

- ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد، (ت: ٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، ط ١٠، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م ص ١٧-١٨).

- السيوطي في الإتقان الجزء ١ ص ٦١٨.

^٣ السامرائي، فاضل، "الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري"، مطبعة الإرشاد، بغداد، سنة ١٩٧١، ص ٢١٦.

^٤ الزمخشري، "الأنموذج في النحو"، تحقيق سامي بن حمد المنصور، ١٩٩٩، ص ٣٢.

^٥ الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري: ص ٢١٧.

وإني مقيم. وهي عند الخليل في إحدى الروايتين عنه أصلها "لا أن" وعند الفراء "لا" أبدلت ألفها نوناً. وعند سيبويه وإحدى الروايتين عن الخليل: حرف مقتضب لتأكيد نفي المستقبل".^١

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: ٧٣]:

"لن أخت" "لا" في نفي المستقبل، إلا أن "لن" تنفيه نفيًا مؤكدًا، وتأكيد هاهنا الدلالة على أن خلق الذباب منهم مستحيل مناف لأحوالهم، كأنه قال: محال أن يخلقوا".^٢

فالزمخشري يرى في "لن" تأكيداً للنفي، ولا يذكر التأييد.

ومن وجهة نظر الباحث أن خلاف النحاة في ما تفيد "لن" ليس خلافاً لغويًا في أصله، بل هو فرع عن خلافهم في قضية "لن تراني" وما تحمله من دلالات لنفي مؤكّد مؤبّد عند المعتزلة، وما تحمله من دلالات على مجرد النفي بل النفي القريب دون "لا" التي تقيد النفي البعيد. ودليل ذلك أنك لا تجد بحثاً لغويًا في مسألة "لن" إلا وتحضر مسألة الرؤية.

وعليه فإنّ خلاف المفسّرين واللغويين في "لن" مردّه موقفهم من "الرؤية" لا دلالة اللغة وحسب. فالملاحظ أنّ الزمخشري لم يبعد النجعة ويتكفّف تكلفاً ظاهراً حين جعل "لن" تأكيداً للنفي، أمّا إفادته "الاستحالة" و"التأييد" فهذه مسألة معتقد تبنى على الأدلة المنقولة والمعقولة في المسألة موضوع النظر.

٤. في مسألة اتصال الاستدراك بـ"ولكن":

"فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله {ولكن انظر إلى الجبل} بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى أنّ النظر إليّ محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر آخر: وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم، كيف أفعّل به وكيف أجعله دكا بسبب طلبك الرؤية؟ لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره، كأنه عزّ وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله {وتخرّ الجبال هدّاً} أن دعوا للرحمن ولداً [مريم: ٩٠، ٩١] {فإن استقرّ مكانه} كما كان مستقراً ثابتاً ذاهباً في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكا ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدمج بعضه في بعض، وارد على أسلوب عجيب ونمط

^١ الكشاف: الجزء ١ ص ١٠١.

^٢ الكشاف: الجزء ٣ ص ١٧١.

بديع. ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك؟ ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية؟ أعني قوله فإن استقر مكانه فسوف تراني^١. وحاصل قول الزمخشري أن الاستدراك كان لتعليق وجود الرؤية بوجود ما لا يكون. دون تفصيل وزيادة في الجدل.

وهذه عودة من الزمخشري لاستراتيجية أثيرة عنده ظهرت كثيراً كما مر من نماذج، ألا وهي استراتيجية الغياب، فلا بحث في ما يمكن أن يقال هنا من تعليق "الرؤية" بممكن عقلاً وواقعاً مما يجعل "الرؤية" ممكنة عقلاً وواقعاً عند من يراها كذلك.

وزاد الزمخشري في تأكيد "الغياب" لما لا يريد بحضور ما يريد وهو تأويله تجلي الله للجبل بفعل الله وأمره لا بالمعنى الذي يتبادر من "التجلي" بمعنى "الكشف". وهذا التأويل ضرورة عند الزمخشري لأن "الرؤية" مستحيلة لا تجوز في حق الله لكل مخلوق جبلاً كان أم بشراً. ويؤكد الزمخشري هذا المعنى في:

٤. تحقيق القول في تجلي الله للجبل وأثار ذلك.

قال: "فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ فَلَمَّا ظَهَرَ لَهُ اقْتِدَارُهُ وَتَصَدَّى لَهُ أَمْرُهُ وَإِرَادَتُهُ جَعَلَهُ دَكًّا أَي مَدْكوكًا مَصْدَرًا بِمَعْنَى مَفْعُولٍ كَضْرَبَ الْأَمِيرَ. وَالدَّكُّ وَالدَّقُّ أَخْوَانٌ، كَالشَّكِّ وَالشَّقِّ. وَقُرَى دَكَاءٌ. وَالدَّكَاءُ: اسْمٌ لِلرَّابِيَةِ النَّاشِزَةِ مِنَ الْأَرْضِ، كَالدَّكَّةِ أَوْ أَرْضًا دَكَاءً مَسْتَوِيَةً. وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: نَاقَةٌ دَكَاءٌ مَتَوَاضِعَةُ السِّنَامِ، وَعَنْ الشَّعْبِيِّ: قَالَ لِي الرَّبِيعُ بْنُ خَثِيمٍ: ابْسُطْ يَدَكَ دَكَاءً، أَي مَدَّهَا مَسْتَوِيَةً. وَقَرَأَ يَحْيَى بْنُ وَثَابٍ: دَكَاءً، أَي قِطْعًا دَكًا جَمَعَ دَكَاءً وَخَرَّ مُوسَى صَعَقًا مِنْ هَوْلٍ مَا رَأَى. وَصَعَقٌ مِنْ بَابٍ: فَعَلْتَهُ ففَعَلَ. يُقَالُ صَعَقْتَهُ فَصَعَقَ. وَأَصْلُهُ مِنَ الصَّاعِقَةِ. وَيُقَالُ لَهَا الصَّاعِقَةُ، مِنْ صَقَعَهُ إِذَا ضَرَبَهُ عَلَى رَأْسِهِ وَمَعْنَاهُ: خَرَّ مَغْشِيًا عَلَيْهِ غَشِيَةً كَالْمَوْتِ، وَرَوَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ مَرَّتْ عَلَيْهِ وَهُوَ مَغْشَى عَلَيْهِ فَجَعَلُوا يَلْكَزُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُونَ: يَا ابْنَ النِّسَاءِ الْحَيْضُ أَطْمَعَتْ فِي رُؤْيَا رَبِّ الْعِزَّةِ؟"^٢

^١ الكشاف: الجزء ٢ ص ١٥٤-١٥٥

* في إيراد هذا القول ولو بصيغة التضعيف "روي" إشكال على الزمخشري وتأويلاته، لا من جهة نسبة إساءة الأدب للملائكة في قولهم وفعلهم مع موسى فقط، بل لتناقضه مع ما قرره من أن موسى لم يطعم برؤية ربه ولم يكن له ذلك لاستحالة الرؤية ابتداءً. إلا أن يقال إن الملائكة ظننت في موسى "الجهل" بما يجوز ولا يجوز على الله - وفق تأسيس الزمخشري نفسه- فوقع منهم "التوبيخ" و"الظن" بأن موسى يطعم في رؤية الله.

^٢ الكشاف: الجزء ٢ ص ١٥٥.

٥. تحقيق القول في توبة موسى ومما تاب.

يقول الزمخشري: " فَلَمَّا أَفَاقَ مِنْ صَعَقَتِهِ قَالَ سُبْحَانَكَ أَنْزَهَكَ مِمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْكَ مِنَ الرَّؤْيَةِ وَغَيْرِهَا ثُبُتُ إِلَيْكَ مِنْ طَلْبِ الرَّؤْيَةِ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّكَ لَسْتَ بِمَرْنِيٍّ وَلَا مَدْرِكَ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِ. فَإِنْ قُلْتَ: فَإِنْ كَانَ طَلْبُ الرَّؤْيَةِ لِلْغَرَضِ الَّذِي ذَكَرْتَهُ، فَمَمَّ تَابَ؟ قُلْتَ: مِنْ إِجْرَائِهِ تِلْكَ الْمَقَالَةَ الْعَظِيمَةَ وَإِنْ كَانَ لْغَرَضٍ صَحِيحٍ عَلَى لِسَانِهِ، مِنْ غَيْرِ إِذْنٍ فِيهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَانظُرْ إِلَى إِعْظَامِ اللَّهِ تَعَالَى أَمْرَ الرَّؤْيَةِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَكَيْفَ أَرْجَفَ الْجَبَلَ بِطَالِبِيهَا وَجَعَلَهُ دَكَاً، وَكَيْفَ أَصْعَقَهُمْ وَلَمْ يَخُلْ كَلِيمَهُ مِنْ نَفْيَانِ ذَلِكَ مَبَالِغَةً فِي إِعْظَامِ الْأَمْرِ، وَكَيْفَ سَبَّحَ رَبَّهُ مُلْتَجئًا إِلَيْهِ، وَتَابَ مِنْ إِجْرَاءِ تِلْكَ الْكَلِمَةِ عَلَى لِسَانِهِ وَقَالَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. ثُمَّ تَعَجَّبَ مِنَ الْمُتَسَمِّينَ بِالإِسْلَامِ الْمُتَسَمِّينَ بِأَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ كَيْفَ اتَّخَذُوا هَذِهِ الْعَظِيمَةَ مَذْهَبًا. وَلَا يَغْرُوكَ تَسْتَرَهُمْ بِالْبَلْكَفَةِ، فَإِنَّهُ مِنْ مَنْصُوبَاتِ أَشْيَاخِهِمْ! وَالْقَوْلُ مَا قَالَ بَعْضُ الْعَدْلِيَّةِ فِيهِمْ:

لجماعة سموا هواهم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفه

قد شبّهوه بخلقه وتخوفوا ... شنع الورى فتستروا بالبلكفه "١.

فموسى عليه السلام يقول حسب تأويل الزمخشري: " سُبْحَانَكَ أَنْزَهَكَ مِمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْكَ مِنَ الرَّؤْيَةِ وَغَيْرِهَا ثُبُتُ إِلَيْكَ مِنْ طَلْبِ الرَّؤْيَةِ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّكَ لَسْتَ بِمَرْنِيٍّ وَلَا مَدْرِكَ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِ". وما توبته من "طلب الرؤية" وهي ليست إلا لقطع الحجة على المعاندين من قومه لا لطمع في الرؤية كما مرّ إلا لأنّ مجرد إجراء هذا الطلب ولو لتلك الغاية دون أذن الله تجاوز ينبغي أن ينتزّه عنه تعظيماً لله.

وبعد هذا التأويل ختم الزمخشريّ مقالته هنا بتشنيعه على مثبتى الرؤية ممن يسمون أنفسهم مسلمين وأهل السنة والجماعة - حسب عبارة الزمخشريّ- ويتجرؤون على قول ما هو أشنع - حسب معتقده- من إثبات رؤية الله. فإذا كان الله قد أمر الجبل فجعله دكاً، وخرّ موسى صعقاً، ثمّ قام الله تائباً منزهاً مؤمناً لمجرد حكايته سؤال قومه لربّه. فكيف بمن يعتقد رؤية الله؟

وهذا التشنيع من الزمخشريّ لا يستقيم له إلا بالتسليم له في كلّ ما أوّل من قبل. ولهذا اختلفت المذاهب ورّد التشنيع بتشنيع مقابل.

أمّا إشارته إلى "البلكفة" أي قول: بلا كيف. وما ذكره من أبيات، فهو تنبيه منه لمسألة تمثل أحد أركان الموقف الصفاتي بين المؤولة على درجاتهم والمثبتة على درجاتهم. أمّا من يتأول كلّ الصفات

١ الكشاف: الجزء ٢ ص ص ١٥٥-١٥٦.

الخبريّة والمعنويّة كالمعتزلة فلا تجدهم يقولون بالبلكفة في أيّ مسألة، لأنّها فرع عن الإثبات لا التّأويل.

أمّا مَنْ أثبت من الصفات شيئاً ونفى شيئاً كالأشاعرة، فيلجأ إليها فيما أثبت ويشنّع على المثبتين في سوى ما أثبت.

أمّا ابن تيميّة الذي بلغ الغاية في الإثبات فهو يستعملها استعمال الدفع لاحتمالات التشبيه والتجسيم فيما أثبت.

وأصل القضية هو: هل يكون للقول بالبلكفة معنىً وأثر حين يثبت المثبت صفة يلزم من ثبوت معناها التجسيم لزوماً بنيوياً لا عرضياً؟

وبعد أن بحث الزمخشريّ وأول ذكر قولاً آخر في معنى "أرني" يخرج من باب "الرؤية البصريّة" فقال:

"وتفسير آخر: وهو أن يريد بقوله {أرني أنظر إليك} عرفني نفسك تعريفاً واضحاً جلياً، كأنها إرادة في جلائها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك {أنظر إليك} أعرفك معرفة اضطرار، كأنني أنظر إليك، كما جاء في الحديث "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" بمعنى: ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى {قال لن تراني} أي لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة، ولن تحتل قوتك تلك الآية المضطرة {ولكن انظر إلى الجبل}، فإني أورد عليه وأظهر له آية من تلك الآيات، فإن ثبت لتجليها واستقر مكانه ولم يتضعع فسوف تثبت لها وتطبيقها، {فلما تجلّى ربّه للجبل} فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته {جعلهُ دكاً وخرّ موسى صعقاً} لعظم ما رأى {فلما أفاق قال سبحانك ثبت إليك} مما اقترحت وتجاسرت {وأنا أول المؤمنين} بعظمتك وجلالك، وأن شيئاً لا يقوم لبطشك وبأسك".^١

وهذا التفسير من الزمخشريّ والتأويل للآية وأحاديث رؤية الله يوم القيامة بالالتكاء على معنى "رأى القلبية المعرفيّة" لا "رأى البصريّة" فيه تكلف. وفي ظنّ الباحث أنّ ما يدفع الزمخشريّ وغيره من المعتزلة إلى مثل هذا التّأويل هو ما يدركونه من الحاجة النفسيّة والعقليّة لمعرفة الله معرفة اضطراريّة لا تقبل شكاً ولا تأويلاً ولا سؤالاً. وقد مرّ عند الحديث عن الطبريّ إشارة لذلك. وسيأتي في هذا البحث لزعم الباحث أنّ قضية الصفات كلّها فرع عن قضية إثبات وجود الله ووحدانيته أولاً، ثمّ هي فرع عن ذلك البحث الإنسانيّ الدائم عن "الجواب النهائيّ الضروريّ" لقضية "وجود الله".

^١ الكشاف: الجزء ٢ ص ١٥٦-١٥٧.

وبعد هذا البيان من الزمخشريّ هنا وفي تأويل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وعدّها محكمة، أصبح من اليسير توقع تأويله لمعنى {ناظرة} في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فيقول:
والناضرة: من نضرة النعيم إلى ربّها ناظرةً تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول. ألا ترى إلى قوله إلى {رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ} [القيامة: ١٢]، {إلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ} [القيامة: ٣٠]، {إلى الله تَصِيرُ الْأُمُورُ} [الشورى: ٥٣]، {وَأَلَىٰ اللهُ الْمَصِيرُ} [آل عمران: ٢٨]، {وَأَلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [يونس: ٥٦]، {عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [هود: ٨٨] كيف دلّ فيها التقديم على معنى الاختصاص؟ ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإنّ المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاخصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء. ومنه قول القائل:

وإذا نظرت إليك من ملك ... والبحر دونك زدنتي نعماً

وسمعت سرورية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم. تقول: عينتي نويظرة إلى الله وإلَيْكُمْ، والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه، والباسر: الشديد العبوس، والباسل: أشد منه، ولكنه غلب في الشجاع إذا اشتد كلوحه تظنُّ تتوقع أن يفعل بها فعل هو في شدّته وفضاعته فاقرةً داهية تقصم فقار الظهر، كما توقعت الوجوه الناضرة أن يفعل بها كل خير.^١

والزمخشريّ هنا يقيم نسقاً تأويلياً متكاملًا يتسق ورؤيته للآية من المتشابهات، فهو:

١. يبيّن أنّ الظاهر من "النظر" هو نظر العين والإبصار.
٢. يبيّن استحالة هذا الظاهر.
٣. يحمله على معنى آخر يجيب عن شرطين: اتساق المعنى التأويلي مع كلمة "ناظرة" وجذرها اللغوي، ثم اتساق هذا المعنى مع دلالة الاختصاص التي يدلّ عليها سياق الآية.
٤. يختار لكلمة "ناظرة" معنى التوقع لغة، ومعنى توقع الخير والجزاء سياقاً.
٥. يورد من كلام العرب وشواهدهم ما يؤيد تأويله.

^١ الكشاف: الجزء ٤ ص ص ٦٦٢-٦٦٣.

ثاني عشر: قال تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧]

يقول الزمخشري: "والمعنى: فلا تحزن بما فعلوه من تكذيبك وإيذائك ومعاداتك، فقد حان وقت الانتقام لك منهم بأعيننا في موضع الحال، بمعنى: اصنعها محفوظاً، وحقيقته: ملتبساً بأعيننا، كأنَّ الله معه أعينا تكلؤه أن يزيغ في صنعه عن الصواب، وأن لا يحول بينه وبين عمله أحد من أعدائه. ووحينا: وأنا نوحى إليك ولنهمك كيف تصنع".^١

فقول الله تعالى {بأعيننا} أي بحفظنا. ولا معنى سواه.

ويؤكد ذلك في تأويله لقول الله تعالى:

﴿أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي أَلْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ أَلْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذُهُ عَدُوُّ لِي وَعَدُوُّ لَهُ ۗ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِمِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]

قائلاً: "على عيني لتربي ويحسن إليك وأنا مراعيك وراقبك، كما يراعى الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به، وتقول للصانع: اصنع هذا على عيني أنظر إليك لنلا تخالف به عن مرادى وبغيت".^٢ ويزيده تأكيداً في تأويله لقول الله تعالى:

﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الطور: ٤٨] الآية.

"فإنَّك بأعيننا مثل، أي: بحيث نراك ونكلوك. وجمع العين لأنَّ الضمير بلفظ ضمير الجماعة. ألا ترى إلى قوله تعالى وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي".^٣

فهذا التركيب اللغوي "بأعيننا" و"على عيني" من مؤسس كلام العرب وأمثال لسانهم وسنهم ويعني "الرعاية والحفظ والكلأ" لا غير.

ثالث عشر: في قولي تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتَنِي أَعَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦]

يقول الزمخشري: "والجنب: الجانب، يقال: أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته، وفلان لين الجنب والجانب، ثم قالوا: فرط في جنبه وفي جانبه، يريدون في حقه. قال سابق البربري: أما تتقين الله في جنب وامق ... له كبد حرى عليك تقطع

^١ الكشاف: الجزء ٢ ص ٣٩٢.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٣ ص ٣٦.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٤ ص ٤١٥.

وهذا من باب الكناية، لأنك إذا أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه، فقد أثبتته فيه. ألا ترى إلى قوله:

إِنَّ السَّمَاةَ وَالْمَرْوَةَ وَالنَّدَى ... فِي قَبَّةٍ ضَرَبْتَ عَلَى ابْنِ الْحِشْرِجِ

ومنه قول الناس: لمكانك فعلت كذا، يريدون: لأجلك. وفي الحديث: "من الشرك الخفي أن يصلي الرجل لمكان الرجل" وكذلك: فعلت هذا من جهتك. فمن حيث لم يبق فرق فيما يرجع إلى أداء الغرض بين ذكر المكان وتركه: قِيلَ فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ عَلَى مَعْنَى:

فرطت في ذات الله. فإن قلت: فمرجع كلامك إلى أن ذكر الجنب كلا ذكر سوى ما يعطى من حسن الكناية وبلاغتها، فكأنه قيل: فرطت في الله. فما معنى فرطت في الله؟ قلت: لا بد من تقدير مضاف محذوف، سواء ذكر الجنب أو لم يذكر: والمعنى: فرطت في طاعة الله.^١

وفي هذا المقام نجد الزمخشريّ يقدّم نسفاً تأويلياً متكاملًا دون أن يشير إلى أي أثر لها في قضية الصفات، وهو بذلك في ما فعل وما ترك يقدّم أنموذجاً تفسيرياً تأويلياً محكماً ومعلماً في الآن نفسه. فالنسق التأويلي التفصيلي قام وفق الخطوات الآتية:

١. بيان أن عبارة "فرطت في جنب الله" من الكنايات.

٢. تحليل الكناية بأن من أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه فقد أثبتته فيه.

٣. استشهاد للكناية من كلام العرب.

٤. أجرى الكناية بخطوات ثلاث:

فرطت في جنب الله – (إحلال): فرطت في ذات الله – (حذف): فرطت في الله – (تقدير): "فرطت في طاعة الله".

٥. غيب احتمالية الصفة، وردّها ضمناً حين قال: من أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه. فإذا كان تعبير "في جنب الله" كناية لا يلزم منه أن تكون في مكان الرجل وحيزه وهو أي الرجل ممن يجوز عليه المكان والحيز. فكيف بالله سبحانه وتعالى الذي يتنزه عنهما.

ولعلّ الباحث يجد أنّ الزمخشريّ يقدّم أنموذجاً تأويلياً متكاملًا هنا، رغم أنّ النموذج من أقلّ النماذج قلقلًا في قضية الصفات بل ليس منه، كما قال أشدّ المثبتين "ابن تيمية":

"فإنه لا يعرف عالم مشهور عند المسلمين ولا طائفة مشهورة من طوائف المسلمين أثبتوا الله جنباً نظير جنب الإنسان وهذا اللفظ جاء في القرآن في قوله {أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَطْتَ فِي جَنْبِ اللَّهِ} فليس في مجرد الإضافة ما يستلزم أن يكون المضاف إلى الله صفة له بل قد يضاف إليه من

^١ الكشاف: الجزء ٤ ص ١٣٧.

الأعيان المخلوقة وصفاتها القائمة بها ما ليس بصفة له باتفاق الخلق كقوله تعالى بيت الله و ناقة الله و عباد الله بل وكذلك روح الله عند سلف المسلمين وأئمتهم وجمهورهم. ولكن إذا أُضيف إليه ما هو صفة له وليس بصفة لغيره، مثل كلام الله، وعلم الله، ويد الله، ونحو ذلك، كان صفة له".^١

فإذا كان الأمر كذلك فلماذا كانت عناية الزمخشريّ في إظهار النسق التأويليّ في هذه الآية؟ يقع في ظنّ الباحث أنّ فعل الزمخشريّ هنا إنّما هو ردّ على مثبتة الصفات جملة؛ فإنّ ما قيل هنا يُقال فيما يُستنبه أنّه صفة كما فرّق ابن تيميّة نفسه. فمن تأوّل "جنب الله" بما تقتضيه بلاغة العرب وكنياتهم دون لزوم وصف "الجنب" لله فليتأوّل سائر ما كان على مثله، ولا يتوهم الصفات*.

رابع عشر: في قولى تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم:

[٤٢

قال الزمخشريّ: "الكشف عن الساق والإبداء عن الخدام: مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب، وأصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهنّ في الهرب، وإبداء خدامهن عند ذلك. قال حاتم:

أخو الحرب إن عضّت به الحرب عضّها ... وإن شمّرت عن ساقها الحرب شمّرا
وقال ابن الرقيات:

تذهل الشيخ عن بنيه وتبدي ... عن خدام العقيلة العذراء

فمعنى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ في معنى: يوم يشدّ الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلولة، ولا يد ثم ولا غل، وإنما هو مثل في البخل.

وأما من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان، والذي غرّه منه حديث ابن مسعود رضى الله عنه: "يكشف الرحمن عن ساقه"، فأما المؤمنون فيخرون سجداً، وأما المنافقون فتكون ظهورهم طبقا طبقا كأنّ فيها سفايد" ومعناه: يشدّ أمر الرحمن ويتفاقم هوله، وهو الفرع الأكبر يوم القيامة، ثم كان

^١ ابن تيميّة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت: ٧٢٨هـ) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ط٢، (تحقيق: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد)، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، الجزء ٤ ص ٤١٥-٤١٦.

* ورود كلام ابن تيميّة هذا في سياق الردّ على النصارى ما يدلّ على ما سلف في هذا البحث وما سيأتي من أثر الجدال مع النصارى في نشأة قضية الصفات في الفكر الإسلاميّ.

* مرّ الكلام عن هذه اللفظة وزيادتها في الحديث وورودها في رواية البخاريّ.

من حق الساق أن تعرف على ما ذهب إليه المشبه، لأنها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن.

فإن قلت: فلم جاءت منكراً في التمثيل؟ قلت:

للدلالة على أنه أمر مبهم في الشدة منكر خارج عن المؤلف، كقوله {يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ} كأنه قيل: يوم يقع أمر فظيع هائل، ويحكى هذا التشبيه عن مقاتل: وعن أبي عبيدة: خرج من خراسان رجلان، أحدهما: شبه حتى مثل، وهو مقاتل بن سليمان، والآخر نفي حتى عطل وهو جهم بن صفوان، ومن أحس بعظم مضارّ فقد هذا العلم علم مقدار عظم منافعه. وقرئ: يوم تكشف بالنون. وتكشف بالتاء على البناء للفاعل والمفعول جميعاً، والفعل للساعة أو للحال، أي: يوم تشتدّ الحال أو الساعة، كما تقول: كشفت الحرب عن ساقها على المجاز^١.

والزمخشريّ هنا يقرّر المعنى الكنائيّ وهو من مؤسسّ كلام العرب. لكنه لا يقف حيث وقفت الآية بل يبيّن بطلان قول من زعم الساق صفة لله معتمداً على لفظ "ساقه" الوارد في الحديث، فيتأول هذه اللفظة كما تأول اللفظ القرآنيّ لا فرق. فـ"يكشف عن ساقه" و"يكشف عن ساق" سواء بالدلالة على معنى الكناية وعدم لزوم الصفة.

ثمّ بيّن علة وقوع المشبهين في التشبيه وهي جهلهم بالبيان وعلومه وهو الذي ينجي صاحبه من التجسيم والتعطيل.

وفي ذكر قول أبي عبيدة عن مقاتل وجهم ما يدلّ على أنّ آفة هؤلاء من تشبيه وتمثيل أو نفي وتعطيل هي "العجمة" فهما من خراسان. ولو كانا على علم بالعربيّة وبيانها لما وقع منهما ومن غيرهما ما وقع.

وفي استراتيجية ضرب المثل نرى الزمخشريّ هنا يلخصّ الباب بقوله: "فمعنى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ في معنى: يوم يشتدّ الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلولة، ولا يد ثم ولا غل، وإنما هو مثل في البخل". فهذه من أمثال العرب تُفهم على مقتضى كلامهم، ولا يلزم منها ما لا يلزم من كلام العرب في المخلوق، فكيف بالخالق سبحانه وتعالى؟

^١ الكشاف: الجزء ٤ ص ص ٥٩٣-٥٩٥.

في مطامح الاختبار
الفصل الرابع: الطبرسيّ ونسقه
(٤٦٠ - ٥٤٨ هـ)

الطبرسيّ ونسقه

تتعدّد تفاسير الشيعة المعتمدة عندهم على اختلاف مذاهب تشييعهم، وباختلافها يختلف موقف العلماء شيعة وسنة في درجة تمثيل هذه التفاسير لمذاهب الشيعة وأقوالهم. لذلك يحسن في مفتتح الحديث عن نسق "الطبرسيّ" في تفسيره "مجمع البيان في تفسير القرآن" أن يحرّر الباحث المسائل الآتية:

١. موقف الشيعة من تفسير الطبرسيّ وقيّمته العلميّة ودرجة تمثيله لأرائهم.
٢. موقف السنة من تفسير الطبرسيّ وقيّمته العلميّة ودرجة تمثيله لأراء الشيعة عند أهل السنة.
٣. موقف الشيعة من قضية الصفات.

أولاً: موقف الشيعة من تفسير الطبرسيّ وقيّمته العلميّة ودرجة تمثيله لأرائهم. يُنقل عن "التستري"^١ صاحب "مجالس المؤمنين"^٢ ما ترجمته: "إنّ عمدة المفسرين أمين الدين ثقة الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسيّ كان من نحارير علماء التفسير، وتفسيره الكبير الموسوم بمجمع البيان بيان ودليل واف لجامعيته لفنون الفضل والكمال".^٣ وقيل فيه وفي تفسيره: وبالجملة ففضل الرجل وجلالته وتبحره في العلوم وثاقته أمر غني عن البيان. وأعدل شاهد على ذلك كتابه "مجمع البيان"، كما أشار إليه صاحب مجالس المؤمنين بما جمعه من أنواع العلوم وأحاط به من الأقوال المشتتة في التفسير مع الإشارة في كل مقام إلى ما روي عن أهل البيت عليهم السلام في تفسير الآيات بالوجوه البينة المقبولة مع الاعتدال وحسن الاختيار في الأقوال والتأدب وحفظ اللسان مع من يخالفه في الرأي بحيث لا يوجد في كلامه شيء يفر الخصم أو يشتمل على التهجين والتبحيح، وقل ما يوجد في المصنفين من يسلم كلامه من ذلك وانظر إلى كلامه في مقدمة جامع الجوامع في حق صاحب الكشاف وما فيه من التعظيم له والثناء البليغ على علمه وفضله لتعلم أنه من الفضل والإنصاف وطهارة النفس في مرتبة عالية".^٤ ونلاحظ من هذه النقول أنّ تفسير الطبرسيّ حظي بالقبول والتقدير عند علماء الشيعة، مع وصفه بالاعتدال وحسن اختيار الأقوال والتأدب مع المخالف، وخلوه ممّا ينقّره من الكتاب.

^١ نور الله بن شريف الدين عبد الله ابن ضياء الدين نور الله بن محمد شاه المرعشي التستري (الشوشتري) من نسل الإمام زين العابدين: مجتهد، من علماء الإمامية. كان ينعت بالقاضي ضياء الدين. توفي سنة ١٠١٩ هـ. انظر: الزركلي، خير الدين، "الأعلام دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٩٩٢": الجزء ٨ ص ٥٢.

^٢ كتاب بالفارسية "في أحوال المشاهير من شيعة أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابة والتابعين والرواة والمجاهدين والحكماء والمتكلمين والأمراء والولاة والشعراء والعارفين" كما وصفه الطهراني، آغا بزرك في "الذريعة إلى تصانيف الشيعة" ج ١٢، صفحة ١٥٠.

^٣ انظر قول التستري في: "التفسير والمفسرون" الجزء ٢ ص ٧٢، و"أعيان الشيعة" الجزء ٨ ص ٣٩٨.

^٤ الأمين، السيد محسن. "أعيان الشيعة" تحقيق السيد حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، سنة ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

ثانياً: موقف السنة من تفسير الطبرسيّ وقيمتها العلميّة ودرجة تمثيله لآراء الشيعة عند أهل السنة. يقول محمد السيد حسين الذهبي: "والحق أنّ تفسير الطبرسي - بصرف النظر عما فيه من نزعات تشيعية وآراء اعتزالية - كتاب عظيم في بابه، يدل على تبحر صاحبه في فنون مختلفة من العلم والمعرفة. والكتاب يجري على الطريقة التي أوضحها لنا صاحبه، في تناسق تام وترتيب جميل، وهو يجيد في كل ناحية من النواحي التي يتكلم عنها، فإذا تكلم عن القراءات ووجوهها أجاد، وإذا تكلم عن المعاني اللغوية للمفردات أجاد، وإذا تكلم عن وجوه الإعراب أجاد، وإذا شرح المعنى والإجمالي أوضح المراد، وإذا تكلم عن أسباب النزول وشرح القصص استوفى الأقوال وأفاض، وإذا تكلم عن الأحكام تعرّض لمذاهب الفقهاء، وجهر بمذهبه ونصره إن كانت هناك مخالفة منه للفقهاء، وإذا ربط بين الآيات آخى بين الجمل، وأوضح لنا عن حُسن السبك وجمال النظم، وإذا عرض لمشكلات القرآن أذهب الإشكال وأراح البال. وهو ينقل أقوال مَنْ تقدّمه من المفسرين معزوة لأصحابها، ويرجح ويوجه ما يختار منها، وإذا كان لنا بعض المآخذ عليه فهو تشيعه لمذهبه وانتصاره له، وحمله لكتاب الله على ما يتفق وعقيدته، وتنزيله لآيات الأحكام على ما يتناسب مع الاجتهادات التي خالف فيها هو ومن على شاكلته، وروايته لكثير من الأحاديث الموضوعية. غير أنّه - والحق يقال - ليس مغالياً في تشيعه، ولا متطرفاً في عقيدته، كما هو شأن كثير غيره من علماء الإمامية الإثنا عشرية".^١

ومن القضايا المهمة التي تشغل خطاب الجدل المذهبي بين الشيعة والسنة: حقيقة موقف الشيعة من تحريف القرآن. والنقول والآراء في ذلك كثيرة، فهناك نقول عن أئمة الشيعة في إثبات النقص. وهذه النقول عنهم اتخذها بعض السنة قول الشيعة المعتمد، فإنّها تقول إنّ القرآن الذي بين أيدي السنة "منقوص"، وما الأقوال التي بخلاف ذلك عنهم إلا من باب "التقية".^٢

ومنهم أي الشيعة من ينفي هذا القول بالتحريف عن أئمة الشيعة، وأنّ المشهور بين علماء الشيعة ومحققهم، والمتسالم عليه بينهم، هو القول بعدم التحريف في القرآن الكريم، وقد نصّوا على أنّ الذي بين الدفتين هو جميع القرآن المنزّل على النبي ﷺ دون زيادة أو نقصان.^٣

^١ التفسير والمفسرون: الجزء ٢ ص ٧٨.

^٢ انظر في ذلك: ظهير، إحسان إلهي، "الشيعة والقرآن". وناصر القفاري "مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة".

^٣ انظر: الكعبي، علي موسى، (١٤٢٦هـ)، سلامة القرآن من التحريف، ط٢، سلسلة المعارف الإسلامية، إصدار مركز الرسالة: قم المقدّسة. ص ٢٤.

ومن السنة مَنْ يرى أنّ الشيعة مذاهب في هذه القضية، فمنهم الغلاة القائلون بالتحريف، ومنهم المعتدلون القائلون بحفظ القرآن من التحريف سواء كان بين يدي السنة أو الشيعة، فلا قرآن إلا قرآن واحد.^١

وما يهمننا هنا هو تقرير قول الطبرسيّ نفسه بظاهر عبارته وكلامه، فقد قال في مقدمات تفسيره تحت الفن الخامس: في أشياء من علوم القرآن يحال في شرحها، وبسط الكلام فيها على المواضع المختصة بها، والكتب المؤلفة فيها: ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه، فإنّه لا يليق بالتفسير. فأما الزيادة فيه: فمجمع على بطلانه، وأما النقصان منه: فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة أنّ في القرآن تغييراً أو نقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى قدس الله سرّه وروحه، واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات.^٢

ثمّ سرد بعض الأدلة على حفظ القرآن من النقص والتغيير. وبعيداً عن الخلاف في هذه المسألة، فإنّ الباحث يجد تفسيره نموذجاً صالحاً لأغراض بحثه للأسباب الآتية:

١. يشكّل تفسير الطبرسيّ نموذجاً دالاً على نسق الطبرسيّ نفسه في التأويل. وهذا غرض البحث.
٢. موقف الشيعة من قضية حفظ القرآن أو تحريفه وما يُزعم من نسبة القول بالتحريف لأئمتهم والخلاف فيها بين السنة والشيعة لا أثر لها في هذه الدراسة المسوّرة بسوارين بحثيين: تفسير مجمع البيان، وقضية الصفات. فالطبرسيّ في تفسيره يفسّر القرآن الذي بين يدي السنة لا زيادة فيه ولا نقصان، ثمّ إنّ قضية الصفات ليست من مواطن البروز والظهور في الخلاف بين السنة والشيعة كقضية "تحريف القرآن" و"الإمامة". فموقف الشيعة من الصفات هو موقف المعتزلة وهو ما بيّنه الباحث تالياً.

ثالثاً: موقف الشيعة من قضية الصفات.

من المعروف أنّ مذهب الشيعة الزيدية والإمامية في قضية الصفات من قضايا العقيدة يتفق اتفاقاً تاماً مع مذهب المعتزلة، مع خلافهم فيمن سبق ولحق، ومن المؤثر والمتأثر.

^١ انظر: التفسير والمفسرون: الجزء ٢ ص ٧٢.

^٢ مجمع البيان: الجزء ١ ص ١٤.

فذهب الشهرستاني إلى أن الإمام زيد بن علي "زين العابدين" تتلمذ في الأصول على واصل بن عطاء، واقتبس منه الاعتزال.^١

ويذهب أبو زهرة إلى أن الأقرب هو أن يكون واصل من أخذ أصول الاعتزال عن أئمة آل البيت، وما لقاؤه مع زين العابدين إلا مذاكرة بينهما لا تلمذة للإمام على واصل.^٢

وهذا الذي ذهب إليه الشيخ أبو زهرة قرّره من قبل الشريف المرتضى في أماليه إذ قال: "علم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وخطبه، وأنها تتضمن من ذلك ما لا مزيد عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول".^٣

وكذلك قال الذهبي في "التفسير والمفسرون": "وإن الإمامية الإثنا عشرية لهم في نصوص القرآن التي تتصل بمسائل علم الكلام نظرة تتفق إلى حد كبير مع نظرة المعتزلة إلى هذه النصوص نفسها، ولم يكن بينهم وبين المعتزلة خلاف إلا في مسائل قليلة".^٤

وأياً كان الأمر، فإن اتفاق عقائد المعتزلة وعقائد الشيعة الزيدية والإمامية في باب التوحيد هو حيّز التقاطع بين مختلف الدراسات، وهو ما تثبته كتب الشيعة العقديّة. فهذا صاحب كتاب "الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة" الذي أقام كتابه كله لإثبات أن الشيعة لم يكونوا تبعاً للمعتزلة، وأنّ المذهبين يختلفان في كثير من المسائل، أقرّ اتفاق الشيعة والمعتزلة في باب الصفات والتوحيد لكن بجعله مذهب آل البيت ومؤسسه عندهم علي بن أبي طالب عليه السلام، لا بتبعية الشيعة للمعتزلة.^٥

وفيما يخصّ موضوع البحث الآنّي، فإنّ صاحب مجالس المؤمنين "التستري" يصرّح باطلاع الطبرسيّ على تفسير الكشاف للزمخشريّ وثناؤه عليه. لكنّه يجعل الاطلاع بعد انتهاء الطبرسيّ من تفسيره "مجمع البيان".^٦

ولعلّ هذا البحث الاختباريّ لنسق التأويل عند الطبرسيّ في تفسيره يكشف عن مدى التقاء النسقين العقديين والتأويليين بين الزمخشريّ والطبرسيّ.

^١ انظر: الملل والنحل: الجزء ١ ص ١٥٥.

^٢ انظر: أبو زهرة، محمد، "الإمام زيد"، ص ص ٣٩-٤٠.

^٣ الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٢٧هـ)، غرر الفوائد ودرر القلائد، المعروف بأماله المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٤، الجزء ١ ص ١٤٨.

^٤ انظر: التفسير والمفسرون: الجزء ٢ ص ٢٠.

^٥ انظر: الحسن، هاشم معروف، (١٩٧٨)، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط١، دارالقلم، بيروت. ص ١٤١. وانظر أيضاً: "موقف الشيعة من الصفات" بحث منشور في: مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد الثامن عشر، العدد الأول، - ٣٧٣ ص ٤١١ يناير ٢٠١٠.

^٦ انظر: التفسير والمفسرون: الجزء ٢ ص ٧٤.

١. التأويل في مقام النظر.

أولاً: في المقدمات النظرية لتفسيره.

قدّم الطبرسيّ لتفسيره مقدمات تنبئ عن منهجه في تفسيره، فقال في الفن الثالث من الفنون السبعة التي لا بدّ من معرفتها لمن أراد الخوض في علوم التفسير:

" في ذكر التفسير والتأويل والمعنى، وتحريّر جملة موجزة إليها ينساق أكثر الكلام فيما يأتي من الكتاب.

التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل. والتأويل: ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر والتفسير البيان، وقال أبو العباس المبرّد: التفسير والتأويل والمعنى واحد. وقيل: التفسير كشف المغطى. والتأويل انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول إليه أمره. والمعنى مأخوذ من قولهم: عنيت فلاناً أي قصدته، فكأنّ المراد من قولهم "عنى به كذا": قصد بالكلام كذا، وقيل: هو من قولهم عنيت بهذا الأمر أي تكلفته".^١

ثمّ مضى حتى قال: "وروي عن عبد الله بن عباس أنّه قسمّ وجوه التفسير على أربعة أقسام: تفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العرب بكلامها، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعرفه إلا الله ﷻ. فأما الذي لا يعذر أحد بجهالته: فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن، وجمع دلائل التوحيد. وأما الذي تعرفه العرب بلسانها: فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم. وأما الذي يعلمه العلماء: فهو تأويل المتشابه وفروع الأحكام. وأما الذي لا يعلمه إلا الله: فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة".^٢

ومما تقدّم يظهر أنّ الطبرسيّ يعرف التأويل بالمعنى الخاص الذي يقتضي حمل اللفظ على أحد محتملاته الدلالية، فيجعله قرين المتشابه.

والطبرسيّ في تفسيره الآيات يتبع الخطة الآتية:

١. يذكر وجوه القراءات في الآية متى اختلف القراء فيها. ثم يذكر حجة كلّ قراءة.
٢. يبدأ بـ"اللغة" فيذكر معاني المفردات القرآنية وفق سنن العرب.
٣. يذكر الإعراب ووجوهه في الآية.
٤. يذكر أسباب النزول متى رويت.
٥. يفسر الآية ويذكر معناها.

^١ مجمع البيان: الجزء ١ ص ١١.

^٢ مجمع البيان: الجزء ١ ص ١٢.

٦. يذكر وجوه البلاغة في النظم أحياناً، أي في مناسبة الآية لما قبلها وبعدها.

ثانياً: في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۗ﴾ [آل عمران: ٧]

يقول الطبرسي:

"اللغة: المحكم مأخوذ من قولك أحكمت الشيء إذا ثقفته وأتقنته. وأم الكتاب أصله ومكة أم القرى، ويقال لعلم الجيش أم وأصله أممة ولذلك يجمع على أمهات، وقد يقال أمات أيضاً. والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضاً فيغضض أخذ من الشبه لأنه يشتبه به المراد. والزيغ الميل وأزاغه أماله والتزايع التمايل في الأسنان. والابتغاء الطلب. والفتنة أصلها الاختبار من قولهم فتنت الذهب بالنار أي اختبرته، وقيل معناه خلصته. والتأويل التفسير وأصله المرجع والمصير من قولهم آل أمره إلى كذا يؤول أولاً إذا صار إليه وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه قال الأعشى:

تَأْوُلَ رَبْعِي السَّقَابِ فَأَصْحَابَا عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأْوُلَ حُبَّهَا

أي كان حبها صغيراً فأل إلى العظم كما آل السقب وهو الصغير من أولاد النوق إلى الكبر والراسخون الثابتون يقال رسخ رسوخاً إذا ثبت في موضعه وأرسخه غيره^١. والطبرسي بنهجه هذا يؤسس تفسيره على أن المعنى الكلي هو فرع عن المعنى الجزئي؛ فالكلمات لها معان تُعرف من كلام العرب، فإذا اتسقت في نسق تركيبى، كان المعنى الكلي محصيل الدلالات الجزئية. لكنه لا يغفل عما تكتسبه المعاني الكلية من النسق التركيبى لا مجرد دلالة الكلمات. فيقول في معنى الآية:

" لما تقدم بيان إنزال القرآن عقبه بيان كيفية إنزاله فقال: {هو الذي أنزل عليك} يا محمد {الكتاب} أي القرآن {منه} أي من الكتاب {آيات محكمات هن أم الكتاب} أي أصل الكتاب {وأخر متشابهات}.

^١ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ١٩٣-١٩٤.

قيل في المحكم والمتشابه أقوال:

أحدها: أنّ المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن إليه، ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى: {إنّ الله لا يظلم الناس شيئاً} [يونس: ٤٤]، {ولا يظلم مثقال ذرة} [النساء: ٤٠]، ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد به إلى دليل. والمتشابه ما لا يعلم المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدل على المراد منه لالتباسه نحو قوله: {وأضله الله على علم} [الجاثية: ٢٣] فإنه يفارق قوله: {وأضلهم السامري} [طه: ٨٥]، لأنّ إضلال السامري قبيح وإضلال الله تعالى حسن. وهذا معنى قول مجاهد المحكم ما لم تشبهه معانيه والمتشابه ما اشتبهت معانيه. وإنّما يقع الاشتباه في أمور الدين كالتوحيد ونفي التشبيه والجور. ألا ترى أنّ قوله {ثم استوى على العرش} [الأعراف: ٥٤] يحتمل في اللغة أن يكون كاستواء الجالس على سريره وأن يكون بمعنى القهر والاستيلاء والوجه الأول لا يجوز عليه سبحانه.

وثانيها: أنّ المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ عن ابن عباس.

وثالثها: أنّ المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً عن محمد بن جعفر بن الزبير وأبي علي الجبائي.

ورابعها: أنّ المحكم ما لم تتكرر ألفاظه والمتشابه ما تكرر ألفاظه، كقصة موسى وغير ذلك عن ابن زيد.

وخامسها: أنّ المحكم ما يعلم تعيين تأويله والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله كقيام الساعة عن جابر بن عبد الله^١.

والطبرسيّ بنأسيسه عتبه تأويلية لمعنى المحكم والمتشابه، يسوق عدة أقوال في تفسيرهما. لكنّ المتأمل في تفسيره للآية فيما سيأتي، أنّه يعلّق التأويل بين أحد قولين: الأول والأخير.

ولتحقيق الاتساق بين هذين الاختيارين وما يلزم عن كلّ منهما من آثار تظهر في بقية الآية، أضع هذين الخيارين في تسلسل يُظهر الاختيارات اللازمة لتحقيق هذا الاتساق.

المخطط الاتساق للقول الأوّل:

١. حدّ المحكم والمتشابه:

المحكم: ما دلّ ظاهره على المراد منه من غير قرينة لوضوحه مثل: {إنّ الله لا يظلم الناس شيئاً} [يونس: ٤٤].

^١ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ص ١٩٤-١٩٥.

المتشابه: ما لا يعلم المراد بظاهره إلا بقريئة لانتباسه مثل: {ثم استوى على العرش} [الأعراف: ٥٤].

٢. {فأما الذين في قلوبهم زيغ} {فيتبعون ما تشابه منه} {ابتغاء الفتنة}:

أي أمّا الذين في قلوبهم ميل عن الحق يحتجون به على باطلهم أي لطلب الضلال والإضلال وإفساد الدين على الناس أو لطلب التلبيس على ضعفاء الخلق أو لطلب الشرف والمال أو الكفر.^١

٣. فيمن نزلت الآية؟ ومن تعني لخصوص سبب النزول؟

" عنى به وفد نجران لما حاجوه في أمر عيسى وسألوه فقالوا أليس هو كلمة الله وروحاً منه فقال: " بلى " فقالوا حسبنا فأنزل الله فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه يعني أنهم قالوا إنّ الروح ما فيه بقاء البدن فأجروه على ظاهره والمسلمون يحملونه على أن بقاء البدن كله كان في وقته به كما أن بقاء البدن بالروح. وقد قامت الدلالة على أنّ القديم تعالى ليس بذئ أجزاء وأعضاء وإمّا يضاف الروح إليه تشريفاً للروح كما يضاف البيت إليه ثم أنزل {إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب} [آل عمران: ٥٩]."^٢

٤. {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم}:

" أي الثابتون في العلم الضابطون له المتقنون فيه. و الراسخون معطوف على الله بالواو على معنى أنّ تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله وإلا الراسخون في العلم فإنهم يعلمونه ويقولون على هذا في موضع النصب على الحال وتقديره قائلين {أما به كل من عند ربنا} كقول ابن المفرغ الحميري:

وَالْبَرْقُ يَلْمَعُ فِي غَمَامَةٍ الرَّيْحُ تُبْكِي شَجْوَةً

أي والبرق يبكي أيضاً لامعاً في غمامه وهذا قول ابن عباس والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير واختيار أبي مسلم وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام فإنه قال كان رسول الله أفضل الراسخين في العلم قد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يُعلمه تأويله وهو وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله ومما يؤيد هذا القول أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير جميع آي القرآن ولم نرهم توقفوا على شيء منه ولم يفسروه بأنّ هذا متشابه لا يعلمه إلا الله وكان ابن عباس يقول في هذه الآية إنا من الراسخين في العلم."^٣

^١ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ١٩٥.

^٢ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ١٩٥-١٩٦.

^٣ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ١٩٦.

المخطط الاتسافي للقول الثاني:

١. حدّ المحكم والمتشابه:

المحكم: ما يعلم تعيين تأويله.

المتشابه: ما لا يعلم تعيين تأويله.

٢. {فأما الذين في قلوبهم زيغ} {فيتبعون ما تشابه منه}{ابتغاء الفتنة}:

أي أمّا الذين في قلوبهم ميل عن الحقّ فيطلبون معرفة مدة أكل* النبيّ محمد على حساب الجمّل، أو طلبوا تأويل بعثهم وإحيائه.^١

٣. فيمن نزلت الآية؟ ومنّ تعني لخصوص سبب النزول؟

" هم اليهود طلبوا علم أكل هذه الأمة واستخرجه بحساب الجمّل".^٢

٤. {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم}

"إنّ الواو في قوله والراسخون واو الاستئناف فعلى هذا القول يكون تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى والوقف عند قوله وما يعلم تأويله إلا الله ويبتدي والراسخون في العلوم يقولون آمنا به فيكون مبتدأ وخبراً وهذا قول عائشة وعروة بن الزبير والحسن ومالك واختيار الكسائي والفراء والجبائي وقالوا إنّ الراسخين لا يعلمون تأويله ولكنهم يؤمنون به فالآية راجعة على هذا التأويل إلى العلم بمدة أكل هذه الأمة ووقت قيام الساعة وفناء الدنيا ووقت طلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى وخروج الدجال ونحو ذلك مما استأثر الله بعلمه ويكون التأويل على هذا القول بمعنى المتأول كقوله هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يعني الموعود به".^٣

وبعد أن جرى الطبرسيّ في تفسيره على هاتين الخطتين توازياً، فإنّه يختم بما يدلّ على ترجيحه الخطة التأويليّة الأولى، فيقول:

" فإن قيل لم أنزل الله تعالى في القرآن المتشابهات وهلا جعله كله محكماً؟

فالجواب: أنّه لو جعل جميعه محكماً لاتكل الناس كلهم على الخبر، واستغنوا عن النظر. ولكن لا يتبين فضل العلماء على غيرهم، ولكن لا يحصل لهم ثواب النظر وإتباع الخواطر في استنباط المعاني".^٤

وجواب الطبرسيّ عن هذا السؤال يتفق وجواب الزمخشريّ.

* أي الرزق والحظ في الدنيا.

^١ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ١٩٥.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ١٩٥.

^٣ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ١٩٦.

^٤ المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ١٩٧.

ويختتم الباحث هذا المقام النظري بالإشارة إلى نقاط:

١. يظهر من موقف الطبرسي ميل نظري في تعريف المحكم والمتشابه والتأويل بما ينسجم والمعنى الخاص للتأويل، أي حمل الكلام على غير الظاهر لقرينة.
 ٢. تظهر في معالجة الطبرسي مواضع الاتفاق بينه وبين المعتزلة في قضيتي العدل والتوحيد. ويتجلى ذلك بأقواله وأمثله.
 ٣. يستطيع القارئ أن يتوقع المواقف التأويلية في قضية الصفات بما كان من كلام المفسر من تقرير وتمثيل في قضية الاستواء:
- " ألا ترى أن قوله {ثم استوى على العرش} [الأعراف: ٥٤] يحتمل في اللغة أن يكون كاستواء الجالس على سريره وأن يكون بمعنى القهر والاستيلاء والوجه الأول لا يجوز عليه سبحانه".
- وقضية الجدل المسيحي حول "روح الله":
- " وقد قامت الدلالة على أن القديم تعالى ليس بذئ أجزاء وأعضاء وإنما يضاف الروح إليه تشريفاً للروح كما يضاف البيت إليه".
٤. ينبئ عن الجذر المؤسس لقضية الصفات في الفكر الإسلامي، وهو الجدل مع النصارى في قضية المسيح.

٢. التأويل في مقام الأثر.

أولاً: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]

يقول الطبرسي: "{ليس كمثل شيء} أي ليس مثله شيء والكاف زائدة مؤكدة لمعنى النفي قال أوس بن حجر:

يَعْشَاهُمْ سَبَلٌ مُنْهَمَرٌ وَقَتْلَى كَمِثْلٍ جُدُوعِ النَّخِيلِ

وقال آخر:

مَا إِنْ كَمِثْلُهُمْ فِي النَّاسِ مِنْ أَحَدٍ سَعْدُ بْنُ زَيْدٍ إِذَا أَبْصَرْتَ فَضْلَهُمْ

وقيل معناه: إنه لو قدر الله تعالى مثل لم يكن لذلك المثل مثل، لما تقرر في العقول أن الله تعالى متفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره. فلو كان له مثل لتفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره فكان هو الله. وقد دلّ الدليل على أنه ليس مع الله إله آخر.

وقيل: فيه حذف مضاف، و"مثل" بمعنى الصفة تقديره: ليس كصاحب صفته شيء وصاحب صفته هو. أي ليس كهو شيء. والوجه هو الأول.

{وهو السميع البصير} لما نفى أن يكون له نظير وشبيه على وجه من الوجوه، بين أنه مع ذلك سميع بصير. فإنما المدحة في أنه لا مثل له مع كونه سميعاً بصيراً لجميع المسموعات والمبصرات^١. وفي كلام الطبرسي ما يدل على أنه يرى في نفي المماثلة والمشابهات فرعاً عن توحيد الله ووحديته، فلو كان الله مثل بتفرد صفات الله كان هو الله لا غير لاستحالة تعدد الآلهة.

والملاحظ أن الطبرسي لم يفصل الكلام كما يمكن أن يُتصور في هذا الموضع، فلا يقرّر إحكامها الذي ينبغي أن تُحمل عليه متشابهات الصفات المحتملات. بل قرّر دلالتها النهائية في نفي المثل عن الله صوتاً لوحدانيته.

وفي الوقت نفسه أثبت أن الله سميع بصير لجميع المسموعات والمبصرات دون تفصيل معنى السميع والبصير.

ومعلوم من "مذهب الإمامية أن ذاته عين صفاته، وليس وراءها شيء آخر يسمى حالاً كما يدّعي الجبائي، ولا صفة أخرى قائمة بالذات بنحو تكون الصفات متعلقة بها كما يدّعي الأشاعرة^٢. وفي شرح التجريد للعلامة الحلي: "إن الله يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته بأي نحو كانت، لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء، فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة، ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم، ولا إلى غير ذلك من المعاني والاحوال"^٣.

ويروى عن الإمام علي بن موسى الرضا كما في رواية الحسين بن خالد قال: سمعت الرضا يقول: لم يزل الله سبحانه عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً، قلت: يا ابن رسول الله إن قوماً يقولون إنّه عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة، وقديم بقديم، وسميع بسمع. فقال: من قال بذلك ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من ولايتنا على شيء، ثم قال: "لم يزل الله سبحانه عليماً قادراً حياً سميعاً بصيراً لذاته، تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً"^٤.

لكن هل ظهر من آثار هذا المعتقد شيء في النسق التأويلي للطبرسي؟

أما هنا فلا أثر. لا بتصريح يظهر مخالفة أو موافقة.

وهذا الموقف من المفسر يفترض له الباحث فرضية تفسيرية وهي:

^١ مجمع البيان: الجزء ٩ ص ٣٢.

^٢ انظر: "الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة" ص ١٦٧.

^٣ انظر: الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر المعروف بـ"العلامة الحلي"، (ت: ٧٢٦هـ) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ص ٢٢٩، و"الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة" ص ١٦٨.

^٤ انظر: "الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة" ص ١٦٨.

يخاطب المفسر من غير الشيعة ثلاث فئات، ففتنين معتبرتين وهما:

١. المعتزلة وهو موافق لهم في جملة القضايا الصفاتية والعدلية. لكن درجة التصريح بالأقوال في المسائل تتفاوت، فنجد في قضية إثبات الصفات المعنوية الزائدة عن الذات يجمل الكلام دون تفصيل. لكنه في مسألة مثل الرؤية يصرح ويحاجج.
٢. الأشاعرة وهو مخالف لهم في مسائل موافق لهم في مسائل. وفئة غير معتبرة وهم:

المتبئة الحنابلة. وهو مخالف لهم في أكثر مقولاتهم، لا يعتبر تفردهم ولا يأبه بعرضه وردّه. ومتى كان القول في المسألة من مواضع الاتفاق بين الشيعة والمعتزلة والأشعرية، فإنه يذكر القول الذي اتفقوا عليه دون خوض في خلاف سواهم.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاحة: ٧]

يقول الطبرسي: "وأما الغضب من الله تعالى فهو إرادته إنزال العقاب المستحق بهم، ولعنهم وبراءته منهم، وأصل الغضب الشدة ومنه الغضبة وهي الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبل، والغضوب الحية الخبيثة والناقة العبوس وأصل الضلال الهلاك ومنه قوله: {إذا ضللنا في الأرض} [السجدة: ١٠] أي هللنا ومنه قوله: {وأضل أعمالهم} [محمد: ٨]، أي أهلكها والضلال في الدين الذهاب عن الحق وإنما لا يقال الذين أنعمت عليهم غير الذين غضبت عليهم مراعاة للأدب في الخطاب واختياراً لحسن اللفظ المستطاب".^١

فالعقاب عند الطبرسي إرادة الله إنزال العقاب المستحق بالمغضوب عليهم، دون توقف عند دلالتها على صفة لله من عدمه.

ولنتبين قيمة الموقف التأويلي حضوراً وغياباً، فإننا نبحث عن المخاطبين المقترضين من أهل المذاهب في قضية الصفات كما افترضنا سابقاً في هذا البحث، فنجد أنّ القول بتأويل الغضب بإرادة العقاب هو قول الشيعة والمعتزلة والأشاعرة. ومتى حصل هذا الاتفاق لم يكن من داع لاتخاذ عتية تأويلية تعرض الأقوال المختلفة، فيكتفي بإيراد التأويل إيراد القول الواحد الذي لا قول سواه. فالغضب إن كان صفة من صفات الله الفعلية الخبرية كما يرى ابن تيمية، فهو ليس كذلك عند أهل هذه المذاهب الأربعة.

^١ مجمع البيان: الجزء ١ ص ٣٨-٣٩.

ثالثاً: في قوله تعالى: ﴿سُخِّدِعُونَ لِلَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩].

يقول الطبرسي: "اللغة: أصل الخدع الإخفاء والإبهام بخلاف الحق والتزوير يقال خدعت الرجل أخدعه خدعاً بالكسر وخديعة وقالوا إنك لأخدع من ضبّ حرشته وخادعت فلاناً فخدعته".^١ ثم يذكر المعنى: "معنى قوله تعالى: {يخادعون الله} أي يعملون عمل المخادع لأنّ الله تعالى لا يصح أن يخادعه من يعرفه، ويعلم أنّه لا يخفى عليه خافية. وهذا كما تقول لمن يزين لنفسه ما يشوبه بالرياء في معاملته: ما أجهله يخادع الله وهو أعلم به من نفسه أي يعمل عمل المخادع وهذا يكون من العارف، وغير العارف. وقيل المعنى يخادعون رسول الله لأنّ طاعته طاعة الله ومعصيته معصية الله فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وهذا كقوله تعالى: {وإن يريدوا أن يخدعوك} [الأنفال: ٦٢]. والمفاعلة قد تقع من واحد كقولهم عافاه الله وعاقبت اللص وطارقت النعل، فكذلك يخادعون إنّما هو من واحد فمعنى يخادعون يظهرون غير ما في نفوسهم".^٢

وباختيار الطبرسيّ دلالة البنية الصرفيّة "فاعل" بوقوع الفعل من فاعل واحد، يتجاوز ما تحتمله هذه البنية الصرفيّة من إسناد الخداع إلى الله.

لذلك يثبت معنى الخداع لغة ويقرّره وهو الإخفاء والإبهام والتزوير. وهذا ما يظنّ المنافقون أنّهم فاعلوه مع الله، فهو من تزيبهم لنفوسهم فعلهم، والله يعلم خداعهم وكذبهم.

ولعلّ هذا الموقف الحاسم في اختيار البنية الصرفية التي لا تستدعي تأويلاً وسؤالاً منح الطبرسيّ هنا فرصة لتأجيل السؤال التأويليّ لا نفيه. فهناك آيات قادمات لا يستطيع أن يتجاهل نسبتها الخداع وما في بابها إلى الله، كقول الله تعالى: {يخادعون الله وهو خادعهم} [النساء: ١٤٢]. فيقول: "ومعنى خداع الله إيّاهم أن يجازيهم على خداعهم كما قلناه: في قوله {الله يستهزئ بهم} [البقرة: ١٥]".^٣ وعليه فإنّ موضع التفصيل التأويليّ هو في تفسير:

رابعاً: في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] يقول في تفسيرها: "قيل في معنى الآية وتأويلها وجوه:

^١ المصدر نفسه: الجزء ١ ص ٦١.

^٢ مجمع البيان: الجزء ١ ص ٦١.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٣ ص ١٨٥.

أحدها: أن يكون معنى الله يستهزئ بهم ويجازيهم على استهزائهم، والعرب تسمى الجزاء على الفعل باسمه وفي التنزيل {وجزاء سيئة سيئة مثلها} [الشورى: ٤٠]، و{وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به} [النحل: ١٢٦]. وقال عمرو بن كلثوم:

فَجْهَلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا

وإنما جاز ذلك لأنّ حكم الجزاء أن يكون على المساواة.

وثانيها: أن يكون معنى استهزاء الله تعالى بهم تخطئته إياهم وتجهيله لهم في إقامتهم على الكفر وإصرارهم على الضلال. والعرب تقيم الشيء مقام ما يقاربه في معناه قال الشاعر:

لِزَمَانٍ يَهُمُّ بِالْإِحْسَانِ إِنَّ دَهْرًا يَلْفُ شَمْلِي بِجَمَلٍ

وقال آخر:

فِي ذَرَى مُلْكٍ تَعَالَى فَبَسَقَ كَمْ أَنَاسٍ فِي نَعِيمٍ عُمِرُوا

ثُمَّ أَبْكَاهُمْ دَمًا حِينَ نَطَقَ سَكَتَ الدَّهْرُ زَمَانًا عَنْهُمْ

والدهر لا يوصف بالسكوت والنطق والهم وإنما ذكر ذلك على الاستعارة والتشبيه.

وثالثها: أن يكون معنى الاستهزاء المضاف إليه تعالى: أن يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يعلمون. وقد روي عن ابن عباس أنه قال في معنى الاستدراج: أنهم كلما أحدثوا خطيئة جدد الله لهم نعمة. وإنما سمي هذا الفعل استهزاء لأنّ ذلك في الظاهر نعمة والمراد به استدراجهم إلى الهلاك والعقاب الذي استحقوه بما تقدم من كفرهم.

ورابعها: أن معنى استهزائه بهم أنه جعل لهم بما أظهره من موافقة أهل الإيمان ظاهر أحكامهم من الموارثة والمناكحة والمدافنة وغير ذلك من الأحكام وإن كان قد أعد لهم في الآخرة أليم العقاب بما أبطنوه من النفاق. فهو سبحانه كالمستهزئ بهم من حيث جعل لهم أحكام المؤمنين ظاهراً ثم ميّزهم منهم في الآخرة.

وخامسها: ما روي عن ابن عباس أنه قال: يفتح لهم وهم في النار باب من الجنة فيقبلون من النار إليه مسرعين حتى إذا انتهوا إليه سدّ عليهم وفتح لهم باب آخر في موضع آخر، فيقبلون من النار إليه مسرعين حتى إذا انتهوا إليه سدّ عليهم، فيضحك المؤمنون منهم. فلذلك قال الله عز وجل {فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون} [المطففين: ٣٤]¹.

¹ مجمع البيان: الجزء ١ ص ٦٧-٦٨.

وما يجمع هذه الوجوه الخمسة هو نفي نسبة "الاستهزاء" بما يعنيه لغة إلى الله، وهذا المعنى المنفي لا يذكر في التفسير، فالطبرسي يتجاوز خطوتين من خطوات تأسيس الموقف التأويلي وهما:

١. ذكر المعنى الذي تقتضيه اللغة ظاهراً لمعنى الاستهزاء.

٢. بيان مسوغ الانتقال إلى العتبة التأويلية، ثم حسم الموقف التأويلي.

ومع غياب هاتين الخطوتين إلا أنه يلح لهما حين يجعل "الاستهزاء" و"المكر" و"الخداع" باباً واحداً حين قال: "وهذه الوجوه الذي ذكرناها يمكن أن تذكر في قوله تعالى {ويمكرون ويمكر الله} [الأنفال: ٣٠] و{يخادعون الله وهو خادعهم}"^١.

فهي في أصل معناها تدلّ على ما هو قبيح، والله منزّه عن القبيح، لذلك وجب التأويل.

فهاتان الخطوتان هما ضروريتان لاتساق الموقف التأويلي وإن جاءتا في مقام المفهوم لا المنطوق.

أمّا المعاني التي يؤول إليها معنى الاستهزاء فهي وجوه تجيزه أعراف اللغة وسنن لسان العرب، فإمّا أن يكون من باب الجزاء وتسمية الجزاء باسم الفعل، أو يكون من باب إقامة كلمة مقام أخرى والمراد من الاستهزاء التجهيل استعارة، أو أن يكون بمعنى الاستدراج، أو بمعنى أن يجري أحكام المؤمنين على المنافقين في الدنيا، ويذخر لهم العذاب الأليم في الآخرة. أو أن يكون بمعنى ما سيفعله الله بهم ويكون سبباً لضحك المؤمنين من المنافقين.

والملاحظ أنّ الطبرسي لا يقف مع ما يمكن أن يثار على هذه التأويلات من أسئلة ولاسيما القول الرابع الذي يثير سؤالاً في العدل الإلهي كما مرّ عند الزمخشري. والقول الخامس الذي هو قريب من معنى الاستهزاء والسخرية الذي فرّ منه بالتأويل!

خامساً: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي ۚ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]

يقول الطبرسي: "المعنى: {إنّ الله لا يستحيي} أي لا يدع، وقيل لا يمتنع؛ لأنّ أحدنا إذا استحيى من شيء تركه وامتنع منه، ومعناه أنّ الله لا يدع ضرب المثل بالأشياء الحقيرة لحقارتها إذا رأى الصلاح في ضرب المثل بها. وقيل: معناه هو أنّ الذي يستحيى منه ما يكون قبيحاً في نفسه، ويكون لفاعله عيب في فعله، فأخبر الله تعالى أنّ ضرب المثل ليس بقبيح ولا عيب حتى يستحيى منه. وقيل معناه إنّه لا يخشى أن يضرب مثلاً كما قال: {وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه} [الأحزاب: ٣٧]. أي تستحيى الناس والله أحق أن تستحييه. فالاستحياء بمعنى الخشية هنا كما أنّ الخشية بمعنى الاستحياء

^١ المصدر نفسه: الجزء ١ ص ٦٨.

هناك. وأصل الاستحياء الانقباض عن الشيء والإمتناع منه خوفاً من مواجهة القبيح. وقال علي بن عيسى معناه إنه ليس في ضرب المثل بالحقير للحقير عيب يستحيى منه، فكأنه قال: لا يحل ضرب المثل بالبعوض محل ما يستحيى منه فوضع قوله: {إن الله لا يستحيى} وقوله: {ما بعوضة فما فوقها} أي ما هو أعظم منها عن قتادة وابن جريج.^١

والطبرسيّ هنا يؤوّل "لا يستحيى" بلوازماً؛ أي لا يترك ولا يمتنع ولا يخشى دون أن يقف عند معنى الاستحياء المنفي عن الله أولاً، ودون أن ينشغل بنفي "الحياء" عن الله تصریحاً. لكن يفهم من فعله التأويليّ أنّه لا يقول بصفة الحياء لله لغيب داعي ذلك من نصّ الآية نفسها أولاً؛ فالآية تنفي عنه الاستحياء. ثمّ أوّل الأمر بلازم نفي صفة الحياء وهو الترك أو ما بمعناه.

وبهذا النموذج والذي قبله نلاحظ أنّ الطبرسيّ في تأويله يتخذ موقفاً حاسماً دون ذكر ما يمكن أن يُعترض عليه أو يناقش، كما كان الزمخشريّ يفعل أحياناً. ولعلّ ذلك يرجع لما قرّره في مقدماته من الفن الخامس الذي أشرنا إليه بأنّ في علوم القرآن ما يؤخذ من مظانّه التفصيلية من مباحث العلوم القرآنية والأصولية والعقدية لا من التفسير نفسه.*

سادساً: في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]

يقول الطبرسيّ: "وقوله: {ثم استوى إلى السماء} فيه وجوه أحدها: أنّ معناه قصد السماء ولتسويتها كقول القائل: كان الأمير يدير أمر الشام ثم استوى إلى أهل الحجاز. أي تحول تدبيره وفعله إليهم. وثانيها: أنّه بمعنى استولى على السماء بالقهر، كما قال {لتستوا على ظهوره} أي تقهره ومنه قوله: {ولما بلغ أشده واستوى} [القصص: ١٤] أي تمكن من أمره وقهر هواه بعقله. فعلى هذا يكون معناه ثم استوى إلى السماء في تفرد بملكها ولم يجعلها كالأرض ملكاً لخلقها ومنه قوله الشاعر:**:

تَرَكَاهُمْ صُرْعَى لِنَسْرِ وَكَاسِرٍ فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمْ

^١ مجمع البيان: الجزء ١ ص ٨٨-٨٩.

* وهذه الملاحظة المنهجية في التفسير سيأتي الحديث عنها؛ فالزمخشريّ والطبرسيّ على خلاف الرازي مثلاً حاولوا قدر الإمكان أن يبتعدا في تفسيرهما عن الخوض في التفاصيل الكلامية التي موضعها كتب الكلام.

** لا يعرف قائله. وقد رأيت عند بعض المحدثين من نسبه لرؤبة بن العجاج، ولم أجده في ديوانه.

وقال آخر:***

مَنْ غَيَّرَ سَيْفٍ وَدَمَ مِهْرَاقٍ ثُمَّ اسْتَوَى بَشْرًا عَلَى الْعِرَاقِ

وثالثها: أن معناه ثم استوى أمره وصعد إلى السماء؛ لأنّ أوامره وقضاياه تنزل من السماء إلى الأرض عن ابن عباس.

ورابعها: ما روي عن ثعلب أحمد بن يحيى أنه سئل عن معنى الاستواء في صفة الله عز وجل فقال: الاستواء الإقبال على الشيء يقال: كان فلان مقبلاً على فلان يشتمه ثم استوى عليّ وإليّ يكلمني، على معنى أقبل إليّ وعليّ. فهذا معنى قوله: {ثم استوى إلى السماء}¹.

يضع الطبرسيّ لمعنى الاستواء احتمالات أربعة تقع كلها في عتبة الحسم التأويليّ؛ فليس من معاني الاستواء "العلو الذاتي" الذي كان موضع البؤرة في هذه القضية بين المؤولة والمثبته. وعلى عادة الطبرسيّ فإنّه يذكر وجوه التأويل دون خوض في ما تُثيره وأثارته من مسائل، ويكفي أن ننظر في موقف الرازي من جهة وموقف ابن تيمية من جهة أخرى، لنعلم كم المسائل ونوعها التي تجاوزها الطبرسيّ هنا.

والمقارن بين فعل الطبرسيّ وفعل الزمخشريّ وكلاهما ممن اتخذ الاقتضاب التأويلي موقفاً، يلحظ أنّ الطبرسيّ يورد من الأقوال ما يُهيج المخالف المثبت دون تفصيل. بينما كان الزمخشريّ يورد التأويلات مورد المعلوم من ظاهر اللغة وسننها، حتى كأنّ القارئ لا يظنّ أنّ في تأويلها قولاً أو أقوالاً سوى التي ذكرها الزمخشريّ.

والطبرسيّ هنا يؤسس الموقف التأويليّ دون تصريح بمقدمات موقفه، مع علمه بما في المسألة من قضايا وخلاف لذا سنلحظ أنّه في تفسيره للاستواء في مواطن ورودها التالية في القرآن يحيل إلى هذا الموضع وموضع آية الأعراف، مع بعض إضافات توحى بشعوره بقلق موقفه التأويليّ وعدم اكتمال النسق. ولعله كما مرّ يحيل الأمر إلى كتب علم الكلام.

وتالياً تأويله للاستواء وفق ورودها في القرآن الكريم:

*** يُنسب البيت إلى البعيث، خدّاش بن بشر المجاشعي كما سيأتي عند الطبرسيّ، وهو في "شعر البعيث المجاشعي"، جمع وتحقيق: ناصر رشيد محمد حسين، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٤، ص ١٨. ويُنسب للأخطل. وسيأتي الحديث حول البيت ودلالاته فهو وقائله من مواطن الخلاف بين المؤولة والمثبته كما سيظهر عند الحديث عن نسق الرازي ونسق ابن تيمية.
¹ مجمع البيان: الجزء ١ ص ٩٥.

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

يقول: "ثم استوى على العرش" أي استوى أمره على الملك عن الحسن. يعني استقر ملكه واستقام بعد خلق السماوات والأرض، فظهر ذلك للملائكة. وإنما أخرج هذا على المتعارف من كلام العرب كقولهم استوى الملك على عرشه، إذا انتظمت أمور مملكته وإذا اختل أمر ملكه قالوا: ثلَّ عرشه ولعل ذلك الملك لا يكون له سرير ولا يجلس على سرير أبداً، قال الشاعر:

وَأودت كما أودت إياذ وحمير
إذا ما بنو مروان ثلثت عروشهم

وقال:

بعنينة بن الحارث بن شهاب
إن يفتلوك فقد ثلثت عروشهم

وقيل معناه ثم استوى عليه بأن رفعه عن الجبائي. وقيل: معناه ثم قصد إلى خلق العرش عن الفراء وجماعة واختاره القاضي قال: دلَّ بقوله ثم إنَّ خلق العرش كان بعد خلق السماء والأرض وروي عن مالك بن أنس أنه قال الاستواء غير مجهول وكيفيته غير معلومة والسؤال عنه بدعة وروي عن أبي حنيفة أنه قال أمره كما جاء أي لا تفسروه".^١

وهنا يكشف النسق التأويلي عن موقفين:

الأول: التأويل، فذكر وجوه التأويل منتبهاً لتعلقها بالعرش، فذكر من الوجوه ما يجعل العرش كناية، فالعرب تقول لمن أتم أمره وملكه استوى على عرشه، ولو لم يكن له سرير أو عرش. وذكر وجوهاً أخرى تجعل العرش مخلوقاً حقيقياً لكن دون أن يكون في معنى التركيب "استوى على العرش" ما ينبئ عن علو الذات.

الثاني: التفويض، وهو ما يُنقل عن مالك بن أنس من قوله: الاستواء غير مجهول، وكيفيته غير معلومة، والسؤال عنه بدعة. وهي مقالة كانت موضع خلاف في تأويلها وضبط كلماتها، وهي فوق ذلك مضطربة الدلالة في جميع ألفاظها.^٢

ويذكر بعدها قولاً لأبي حنيفة بعدم تفسير هذه الآية.

^١ مجمع البيان: الجزء ٤ ص ٢٠١-٢٠٢.

^٢ للمزيد حول هذه المقالة المنسوبة لمالك، انظر: الدوخي، يحيى عبد الحسن، "منهج ابن تيمية في التوحيد: قراءة نقدية مقارنة"، دار مشعر، قم، ٢٠١٢، ص ١٣٧-١٤٨. وما سيأتي في هذه الدراسة.

والواقع أنّ "التفويض" بمعنى عدم معرفة المعنى والتفسير وإن نسب للسلف فإنّ فيه ملاحظ كثيرة منها:

١. مقتضى هذا القول أنّ في القرآن ما لا يفهم ولا يفسّر. وهذا الغياب للمعنى يشكل، فهو يتعارض والغرض الأوّل من الفعل التواصلّي، وهو الإفهام.

٢. مقتضى هذا القول أنّ هذه الآيات تخاطب المؤمن بالقرآن دون غيره، فلو نظر في الآية غير مؤمن بالقرآن كتاباً من عند الله، ثم سأل عن معنى هذه الآيات، فهل يُقال له: آمن بالقرآن أولاً، ثم فوّض علم معنى هذه الآيات لله؟

٣. أمّا أن يقال عن السؤال عن مثلها بدعة، فغريب! فهذه آيات سيع في كتاب الله تأتي كلّها في سياق تعظيم الله وبيان خلقه وعظيم قدرته، فهل يكون تعظيم الله بما لا يفهم ويُعرف معناه؟ وللباحث أن يرى هنا أنّ هذا الموقف الإرجائي التفويضي إنّما هو إسقاط لاحق على السابق، وتأجيل لحسم الموقف من قضية أثير حولها الكثير الكثير، وأسيل من مداد الحبر فيها الكثير الكثير. ولعلّ ذلك مرجعه عدم حسم الموقف من قضية اللاهوت السلبي واللاهوت الإيجابي إلا في مراحل متأخرة عند بعض المذاهب؛ فالقرآن ببنيته اللغويّة، واللسان العربيّ بسننه يجعل لكلّ مذهب حجة ووجهاً، وهذه سمة التّصوّص الكبرى ذات النسيج الأدبيّ والمقصد الشعريّ؛ ترجئ الحسم، وتقبل التأويل على اختلاف مآلاته ومقاصده.

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۗ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۗ﴾ [يونس: ٣]

يقول الطبرسي: "ثم استوى على العرش" مرّ تفسيره في سورة الأعراف. وقيل: إنّ العرش المذكور هنا هو السماوات والأرض لأثهنّ من بنائه والعرش البناء. وأمّا العرش المعظم الذي تعبد الله سبحانه الملائكة بالحفوف به والإعظام له وعناه بقوله {الذين يحملون العرش ومن حوله} [غافر: ٧] فهو غير هذا. وقيل: إنّ ثمّ هنا بمعنى الواو. وقيل: إنّ ثمّ دخل على التدبير، وتقديره أي ثم استوى عليه بإنشاء التدبير من جهته كما يستوي الملك على سرير ملكه بالاستيلاء على تدبيره، فإنّ تدبير الأمور كلّها ينزل من عند العرش ولهذا ترفع الأيدي في دعاء الحوائج نحو العرش".^١

^١ مجمع البيان: الجزء ٥ ص ١١٩.

وبعد أن أحال إلى ما مرّ في سورة الأعراف، يستطرد لا لبيّن معنى الاستواء بما هو استواء، بل ليذكر وجوه تأويل العرش. وهي استراتيجية نقل البؤرة، أو تغيير مرتكز النسق التأويلي، فكان تأويل "الاستواء" بالاستيلاء والتدبير أمر مفروغ منه، وبقي أن يفهم معنى العرش أهو كناية أم مخلوق حقيقي؟

ومن المسائل التي التفت إليها الطبرسيّ هنا حرف العطف "ثمّ" وما يقتضيه من التراخي، فإن كان الاستواء على العرش كناية عن تمام الملك والتدبير فلا شيء في ورود "ثمّ"، فإنّ الله خلق السماوات والأرض في زمن، فكان تمام الخلق والملك مترخياً عن زمن الخلق. لكن لو قال قائل إنّ معنى استوى هو الاقتدار، فإنّ الله لم يزل مقتدراً قبل العرش وبعده، لذا يقول في تفسير:

٣. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ كُلٌّ لِّجَرِي لِحَاجِلٍ مِّسْمَىٰ ۚ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ۗ﴾ [الرعد: ٢].
 "ثمّ استوى على العرش" قد مضى تفسيره وإذا حملنا الاستواء على معنى الملك والاقتدار. فالوجه في إدخال "ثمّ" فيه ولم يزل سبحانه كذلك أنّ المراد اقتداره على تصريفه وتقليبه، وإذا كان كذلك فلا يكاد القديم سبحانه يوصف به إلا وقد وجد نفس العرش".^١
 ويقول الطبرسيّ في تأويل:

٤. قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

"{الرحمن على العرش استوى} أي هو الرحمن لأنه لما قال ممن خلق بيّنه بعد ذلك فقال هو الرحمن قال أحمد بن يحيى: الاستواء الإقبال على الشيء فكانه أقبل على خلق العرش وقصد إلى ذلك وقد سبق القول في معنى الاستواء في سورة البقرة والأعراف".^٢

٥. قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ الرَّحْمَنُ فَسَعَلْ بِهِ حَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩].
 وكذلك يقرّر هنا: "قد سبق تفسيره في سورة الأعراف" دون إضافة.^٣

^١ نفسه: الجزء ٦ ص ٦.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٧ ص ٧.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ٢٢٢.

٦. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ^ط

مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ^ع أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

[السجدة: ٤]

"ثم استوى على العرش} بالقهر والاستعلاء وهو مفسر في سورة الأعراف".^١

٧. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ^ع يَعْلَمُ مَا يَلِجُ

فِي الْأَرْضِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا^ط وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ^ج وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ

[الحديد: ٤]

وفي هذا الموضع يعود ليقرر ما قال من قبل: "ثم استوى على العرش} المعروف في السماء. وقيل:

استوى على الملك فمن قال. بالأول قال: استواؤه عليه كونه قادراً على خلقه وإفناؤه وتصريفه قال

البيهقي:

مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُّهْرَاقٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ بَشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ

وبشر هذا هو بشر بن مروان ولأه أخوه عمده الملك العراق. وقيل: معناه ثم عند وقصد إلى خلق

العرش وقد مر بيانه".^٢

ومن الملاحظ أنّ الطبرسي أظهر موقفاً يختلط فيه الحسم مع القلق التأويلي؛ فالقارئ لتفسيره يخرج

بأسئلة كثيرة لا جواب لها عنده، وهي أسئلة تجد جذورها في كلام الطبرسي نفسه، وهذا الموقف

الحجاجي التأويلي القلق قد يرتد على صاحبه بخلاف قصده، فهو لم يتخذ موقفاً تأويلياً حاسماً مقتضياً

يغيب فيه موطن السؤال خفياً كان أم ظاهراً كما فعل الزمخشري، ولم يفصل الموقف التأويلي ونسقه

في جمل حجاجية إثباتية وجوابية كما فعل الرازي.

سابعاً: في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ^ج فَأَيُّمَا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ^ع إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

[البقرة: ١١٥]

^١ المصدر نفسه: الجزء ٨ ص ٧٦.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٩ ص ٢٩٤-٢٩٥.

يقول الطبرسي: "فأينما تولوا فثم وجه الله" {معناه فأينما تولوا وجوهكم، فحذف المفعول للعلم به، فثم أي فهناك وجه الله، أي قبلة الله عن الحسن ومجاهد وقتادة. والوجه والجهة والوجهة القبلة ومثله الوزن والزنة والعرب تسمى القصد الذي تتوجه إليه وجهاً قال الشاعر:

رَبَّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ

معناه إليه القصد بالعبادة. وقيل: معناه فثم الله يعلم ويرى فادعوه كيف توجهتم، كقوله تعالى: {يريدون وجهه} [الكهف: ٢٨] أي يريدونه بالدعاء. ويقال: لما قرب من المكان هنا ولما تراخى ثم وهناك. وقوله: {كل شيء هالك إلا وجهه} [القصص: ٨٨] أي: إلا هو {ويبقى وجه ربك} [الرحمن: ٢٧] أي: ويبقى ربك عن الكلبي، وقيل معناه ثم رضوان الله يعني الوجه الذي يؤدي إلى رضوانه، كما يقال: هذا وجه الصواب عن أبي علي والرماني".^١

في هذا الموضع ينشئ الطبرسي نسقاً تأويلياً متكاملًا لمعنى "الوجه" المضاف إلى الله لغة وعرفاً قرآنياً، فالوجه يراد به في سنن العرب:

- الجهة والقبلة.

- الذات.

- الرضوان.

وهذه وجوه من التأويل ليس فيها ما يلزم من كلام العرب حسب المقام الحضوري للنسق التأويلي أن يراد بالوجه الوجه الظاهر المعروف من كلام العرب، فهذه التعابير القرآنية من مؤسس كلام العرب الذي يراد منه دلالة التركيب لا دلالة الألفاظ. لذا لم ينشغل الطبرسي في بيان الدواعي التأويلية، فظهر الموقف التأويلي حاسماً كأن ظاهر الآيات هو هذا الذي ذكره من وجوه التأويل. وبمثل ذلك يفعل حين يفسر الآيات التي ذكرها هنا في موضعها.

فيقول في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]

"{كل شيء هالك إلا وجهه} أي كل شيء فان باند إلا ذاته، وهذا كما يقال: هذا وجه الرأي ووجه الطريق، وهذا معنى قول مجاهد "إلا هو" وفي هذا دلالة على أن الأجسام تفنى ثم تعاد على ما قاله الشيوخ في الفناء والإعادة. وقيل: معناه كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه فإن ذلك يبقى ثوابه عن عطاء وابن عباس وعن أبي العالية والكلبي، وهو اختيار الفراء وأنشد:

^١ مجمع البيان: الجزء ١ ص ٢٦٤.

رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ

أي إليه أوجه العمل وعلى هذا يكون وجه الله ما وجه إليه من الأعمال".^١
وبتأويله هنا يظهر الاتساق في النسق التأويلي في دائرتي: الورد القرآني، والورد الآياتي؛ فالوجه
عموماً في القرآن له وجوه من التأويل تتسق وتكتمل مع وجوه ورودها في كلّ آية على انفرادها؛ فإذا
كان الوجه بمعنى القبلة والقصد أولى لتأويل الوجه في آية البقرة، فإنّ الوجه بمعنى الذات أو ما يُراد
به وجه الله أولى بتأويل الوجه هنا.

ويستمر هذا الاتساق التأويلي في تأويل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾
[الرحمن: ٢٧] :

"{ويبقى وجه ربك} أي ويبقى ربك الظاهر بأدلتها ظهور الإنسان بوجهه {ذو الجلال} أي العظمة
والكبرياء واستحقاق الحمد والمدح بإحسانه الذي هو في أعلى مراتب الإحسان وإنعامه الذي هو أصل
كل إنعام {والإكرام} يكرم أنبياءه وأوليائه بألطافه وأفضاله مع عظمتهم وجلاله. وقيل: معناه أنه أهل
أن يعظم وينزه عما لا يليق بصفاته، كما يقول الإنسان لغيره أنا أكرمك عن كذا وأجلك عنه كقوله أهل
التقوى أي أهل أن يتقى وتقول العرب هذا وجه الرأي وهذا وجه التدبير بمعنى أنه الرأي والتدبير قال
الأعشى:

لَيْسَ قَضَائِي بِالْهَوَى الْجَائِرِ وَأَوَّلَ الْحُكْمِ عَلَى وَجْهِهِ

أي قرر الحكم كما هو. وقيل: إن المراد بالوجه ما يتقرب به إلى الله تعالى".^٢
فتأويل {ويبقى وجه ربك} يبقى ربك الظاهر، فجعل الوجه هنا دلالة الظهور، ثمّ فسّر الجلال بما
يقتضيه عنده من التظيم والتنزيه لله ﷻ دون توقف عند "ذو" ورفع صفة للوجه لا لربك، كان وصف
الوجه هو وصف للذات لما تقرّر من معنى "الوجه".

ووقف الطبرسيّ مع "الجلال" ودلالاتها على التظيم والتنزيه تنسجم وموقف الشيعة من قضية
الصفات؛ بقولهم بأنّ صفات الجلال هي الصفات السلبية التي يجب سلبها عن الذات، باعتبار أن
اتصاف الذات بها يلزم منه محال من المحالات، لأنها تتنافى مع وجوب الوجود. وهي صفات عدمية،
ووصفها بالجلالية لأنّ الذات الإلهية المقدسة تجلّ عن الاتصاف بها.^٣

^١ مجمع البيان: الجزء ٧ ص ٣٣٦.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٩ ص ٢٥٨.

^٣ انظر: "الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة" ص ١٥٤، و"موقف الشيعة من الصفات" ص ٣٧٥.

وهو موقف يتوافق وموقف الزمخشريّ والمعتزلة عموماً، وهو منبئ عن الوعي الواضح بقضية اللاهوت السلبيّ.

ثامناً: في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

يقول الطبرسيّ: "اللغة: النظر هنا بمعنى الانتظار، كما في قول الشاعر:

مُعَلَّقَ شَكْوَةٍ وَزَنَادٍ رَاعٍ فَبَيْنَا نَحْنُ نَنْظُرُهُ أَتَانَا

أي ننتظره. وأصل النظر الطلب لإدراك الشيء، وإذا استعمل بمعنى الانتظار فلأنّ المنتظر يطلب إدراك ما يتوقع، وإذا كان بمعنى الفكر بالقلب فلأنّ المتفكر يطلب به المعرفة، وإذا كان بالعين فإن الناظر يطلب الرؤية. والظلل جمع ظلة، وهي ما يستظل به من الشمس وسمي السحاب ظلة لأنه يستظل به والغمام السحاب الأبيض الرقيق سمي بذلك لأنه يغتم أي يستر".^١

والطبرسيّ هنا يؤسس عتبة تأويلية منطلقاً من دلالات الكلمة المفردة "ينظر"؛ فالنظر في أصل اللغة: الطلب لإدراك الشيء. ثم يتحرك في دلالات ثلاث حسب مرجع الإدراك المطلوب، فإن كان:

- إدراك المتوقع، فالنظر بمعنى الانتظار.

- إدراك الفكر بالقلب، فالنظر بمعنى التفكير.

- إدراك المنظور بالعين، فالنظر بمعنى الرؤية.

ومن هذه المعاني الاستعمالية للنظر، فإنّ النظر في هذه الآية حسب اختيار الطبرسيّ بمعنى الانتظار الذي ساق له شاهداً من شعر العرب.

وبناء على هذا التأسيس في مقام تأويل مفردة "النظر" يقول: "ثم عقب سبحانه ما تقدم من الوعيد بوعيد آخر فقال {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام} أي هل ينتظر هؤلاء المكذبون بآيات الله إلا أن يأتيهم أمر الله أو عذاب الله وما توعدهم به على معصيته في ستر من السحاب، وقيل قطع من السحاب. وهذا كما يقال قتل الأمير فلاناً وضربه وأعطاه وإن لم يتول شيئاً من ذلك بنفسه بل فعل بأمره فأسند إليه لأمره به، وقيل: معناه ما ينتظرون إلا أن يأتيهم جلائل آيات الله غير أنه ذكر نفسه تفخيماً للآيات كما يقال دخل الأمير البلد ويراد بذلك جنده، وإما ذكر الغمام ليكون أهول فإن الأهوال تشبه بظلل الغمام كما قال سبحانه {وإذا غشيهم موج كالأظلل} [لقمان: ٣٢] وقال: الزجاج معناه

^١ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ٥٠.

يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب والحساب كما قال {فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا}[الحشر: ٢] أي أتاهم بخذلانه إياهم. وهذه الأقوال متقاربة المعنى بل المعنى في الجميع واحد أي هل ينتظرون إلا يوم القيامة، وهو استفهام يراد به النفي والانكار أي ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي أمر بك. وقد يقال أتى وجاء فيما لا يجوز عليه المجيء والذهاب تقول أتاني وعيد فلان وجاءني كلام فلان وأتاني حديثه ولا يراد به الإتيان الحقيقي قال :

حَدِيثٌ بِأَعْلَى الْفُتَيْيْنِ عَجِيبٌ أَتَانِي فَلَمْ أُسْرَرْ بِهِ حِينَ جَاءَنِي

وقال الآخر:

بِلَادُهُمْ بِأَرْضِ الْخَيْرَانَ أَتَانِي نَصْرُهُمْ وَهُمْ بَعِيدٌ

وأما قوله {والملائكة} فقد ذكرنا الوجه في رفعه وجره قبل، وقيل معنى الآية إلا أن يأتيهم الله بظلم من الغمام أي: بجلال آياته وبالملائكة وقوله: {وقضي الأمر} معناه فرغ من الأمر وهو المحاسبة وإنزال أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار هذا في الآخرة وقيل معناه وجب العذاب أي عذاب الاستئصال وهذا في الدنيا {وإلى الله ترجع الأمور} أي إليه ترد الأمور في سؤاله عنها ومجازاته عليها وكانت الأمور كلها له في الابتداء فسلك بعضها في الدنيا غيره ثم يصير كلها إليه في الحشر لا يملك أحد هناك شيئاً وقيل إليه ترجع أمور الدنيا والآخرة^١. وفي تأويله للآية مواقف:

١. تأكيده أنّ جميع المعاني أنّ ينتظرون بمعنى ينتظرون، وأنّ المنتظر هو يوم القيامة بوعد الله ووعيده، وليس الله نفسه.
٢. جواز القول: أتى وجاء فيما لا يجوز عليه المجيء والذهاب دون إرادة الإتيان الحقيقي. وضرب له من كلام العرب وشعرهم شواهد في استعمالهم هذه الأفعال مع ما لا يجوز عليه المجيء والإتيان من غير الله.
٣. أنبأ عن موقف تأويلي مسوّغ دون تصريح، فحاصل مقدمته السابقة أنّ الله لا يجوز عليه المجيء والإتيان لذلك فإنّ المقصود "أتى أمر الله" ولا يُراد منها المعنى الحقيقي للإتيان.
٤. يتجاوز المفسر بيان المسوّغات العقديّة التي تمنع أن يكون المراد من الإتيان هو المعنى الحقيقي، فعامل هذا المسوّغ معاملة المعلوم من العقائد ضرورة دون حاجة لذكره وتنبه إليه.

^١ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ٥٠-٥١.

٥. يكشف موقفه التأويلي عن اتخاذه موقفاً تأويلياً حاسماً اشتركت استراتيجيته الحضور واستراتيجية الغياب في تشكيله واتساقه.

تاسعاً: في قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣]

يقول الطبرسي: "إنما ذكر الله تفضيل بعض الرسل على بعض لأمر: أحدها: لأن لا يغلط غلط فيسوي بينهم في الفضل كما استتوا في الرسالة. وثانيها: أن يبين أن تفضيل محمد عليهم كتفضيل من مضى من الأنبياء بعضهم على بعض. وثالثها: أن الفضيلة قد تكون بعد إداء الفريضة وهذه الفضيلة المذكورة هنا هي ما خص كل واحد منهم من المنازل الجليلة، نحو كلامه لموسى بلا سفير، وكإرساله محمداً إلى الكافة من الجن والإنس... {منهم من كلم الله} أي كلمه الله وهو موسى".^١

يقرّر الطبرسي أن كلام الله لموسى فضيلة له خصّه الله بها، وكلام الله هنا ليس بالوحي بل هو كلام بلا سفير.

لكن كيف كان هذا الكلام دون سفير؟

يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]

"{وكلمه ربه} من غير سفير أو وحي كما كان يكلم الأنبياء على السنة الملائكة، ولم يذكر من أيّ موضع أسمع كلامه، وذكر في موضع آخر أنه أسمع كلامه من الشجرة، فجعل الشجرة محلاً للكلام لأنّ الكلام عرض لا يقوم إلا بجسم. وقيل: إنه في هذا الموضع أسمع كلامه من الغمام".^٢

وفي كلام المفسر موقف عقدي واضح دون تفصيل؛ فالكلام عنده هو "عرض" لا يقوم إلا بجسم، لذلك جعل سؤال "من أيّ موضع أسمع كلامه" لازماً لا بدّ له من جواب، فذكر إجابتين: الشجرة، والغمام.

وموقف الطبرسي هنا ينسجم وموقف الشيعة من قضية "كلام الله" كما هو متوقع ولازم انسجاماً عقدياً ومنهجياً، وتوضيح ذلك:

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ١٢٦.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٢ ص ٢٥٩.

١. الموقف العقدي من قضية كلام الله عند الشيعة أنه محدث غير أزلي. قال الحلبي: "لا شك أن الله تعالى متكلم على معنى أنه أوجد حروفاً وأصواتاً مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية، كما كلم موسى من الشجرة، فأوجد فيها الأصوات والحروف... والعقل والسمع يتطابقان على أن كلامه محدث ليس بأزلي، لأنه مركب من الحروف والأصوات، ويمتنع اجتماع حرفين دفعة واحدة، فلا بد وأن يكون أحدهما سابقاً على الآخر. والمسبوق حادث بالضرورة. والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة أيضاً".^١

٢. مع قول الشيعة إن كلام الله محدث غير أزلي إلا أنهم لا يستسيغون وصفه بـ"المخلوق"، ولا الجدل في هذه القضية.^٢ لذلك نجد الطبرسي لا يفصل الكلام في قضية الكلام إنما يذكر منها ما يلزم للتفسير ويوافق الموقف العقدي.

ولتأكيد أن كلام الله لموسى هو من جنس الكلام المعقول لا من الجرح وغيره كما يقول بعضهم في {كلمه} يقول في تفسير قوله تعالى:

﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

"{وكلم الله موسى تكليماً} فائدته أنه سبحانه كلم موسى بلا واسطة إبانة له بذلك من سائر الأنبياء، لأن جميعهم كلمهم الله سبحانه بواسطة الوحي. وقيل: إنما قال تكليماً ليعلم أن كلام الله عز ذكره من جنس هذا المعقول الذي يشتق من التكليم بخلاف ما قاله المبطلون".^٣

عاشراً: في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]

يقف الطبرسي مع الآية وقوفاً طويلاً، فيبدأ بتأسيس عتبة تأويلية لكلمة "اليد" في سنن العربية فيقول:

"اليد تذكر في اللغة على خمسة أوجه الجارحة والنعمة والقوة والملك وتحقيق إضافة الفعل.

فالنعمة في قولهم لفلان عندي يد أشكرها أي نعمة قال عدي بن زيد:

^١ انظر: العلامة الحلبي "كشف الحق ونهج الصدق"، تعليق: الشيخ عين الله الحسني الأرموي، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٢١ هـ، ص ص ٦٠-

٦١. و"الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة" ص ١٦٤.

^٢ انظر: الشيعة بين الشاعرة والمعتزلة، ص ص ١٦٤-١٦٥. والتفريق بين القول إن القرآن "حادث" والقول إنه "مخلوق" سنجد له أثراً واضحاً في ابن تيمية كما سنرى.

^٣ مجمع البيان: الجزء ٣ ص ٢٠١.

فَإِنَّ لَهُ عِنْدِي يَدِيَّ وَأَنْعُمًا وَلَنْ أذْكَرَ التُّعْمَانَ إِلَّا بِصَالِحِ

جمع يداً على يديّ كالكليب والعبيد وحسن التكرار لاختلاف اللفظين.
واليد للقوة في نحو قوله تعالى {أولي الأيدي والأبصار} [ص: ٤٥] أي ذوي القوى والعقول وأنشد الأصمعي للغنوي:

لَا تَسْتَطِيعُ مِنَ الْأُمُورِ يَدَانِ فَاعْمَدْ لِمَا تَعْلُو فَمَا لَكَ بِالْأَذْيِ

يريد ليس لك به قوة وعلى هذا ما ذكره سيبويه من قولهم لا يدين بها لك. ومعنى هذه التثنية المبالغة في نفي الاقتدار والقوة على الشيء.

واليد بمعنى الملك في نحو قوله {الذي بيده عقدة النكاح} [البقرة: ٢٣٧] أي يملك ذلك وهذه الضيغة في يد فلان أي في ملكه.

واليد بمعنى التولي للشيء وإضافة الفعل في نحو قوله تعالى {لما خلقت بيدي} [ص: ٧٥] أي لما توليت خلقه تخصيصاً لأدم وتشريفاً له بهذا وإن كان جميع المخلوقات هو خلقها لا غير وتقول: يدي لك رهن بالوفاء إذا ضمننت له شيئاً وكأنّ معناه اجتهادي وطاقتي.

وتستعمل أيضاً حيث تراد النصره وذلك مثل ما جاء في الحديث: "وهم يد على من سواهم" أي نصرتهم واحدة وكلمتهم مجتمعة على من تشق عصاهم. قال أحمد بن يحيى ابن تغلب اليد الجماعة. ومنه الحديث: "وهم يد على من سواهم".

وقد يستعار اليد للشيء الذي لا يد له تشبيهاً بمن له اليد قال ابن الأعرابي يد الدهر كله يقال: لا آتية يد الدهر ويدّ المُسند قال ذو الرمة.

وَأَيْدِي الثَّرِيَّا جُنْحٌ فِي الْمَغَارِبِ أَلَا طَرَقَتْ مَيِّ هَيُّومًا بِذِكْرِهَا

وأصل هذه الاستعارة لثعلبة بن صعير في قوله:

أَلَقْتُ ذُكَاءً يَمِينَهَا فِي كَافِرٍ

فجعل للشمس يداً في المغيب لما أراد أن يصفها بالغروب ثم للبيد في قوله.

وَأَجْنَ عَوْرَاتِ الثُّعُورِ ظِلَامُهَا حَتَّى إِذَا أَلَقْتُ يَدًا فِي كَافِرٍ

وقد يستعار اليد في مواضع كثيرة يطول ذكرها.

ولما كان الجواد ينفق باليد والبخيل يمسك باليد عن الإنفاق أضافوا الجود والبخل إلى اليد، فقالوا للجواد مبسوط اليد وبسط البنان فياض الكف، وللبخيل كزّ الأصابع مقبوض الكفّ جعل الأنامل، وأشباهها في أشباه لهذا كثيرة معروفة في أشعارهم^١.

فالتبرسيّ يؤسّس هنا لمعنى "اليد" في كلام العرب على وجهين:

الأول: "الغويّ" وهو ما تستعمله العرب من معانٍ لكلمة اليد بما هي مفردة في كلامهم، وهذا الوجوه له خمسة معانٍ: الجارحة والنعمة والقوة والملك وتحقيق إضافة الفعل.

الثاني: "استعاريّ" وهو ما تستعمله العرب من استعارات لكلمة اليد في سنن كلامهم، فأسّس أولاً لاستعارة اليد فيما لا يد له، وضرب له الأمثلة، ثمّ بيّن كثرة مواضع الاستعارات في كلام العرب. ثمّ بيّن ثانياً وجه استعارة اليد إمساكاً للبخل، وبسطاً للجود.

وما فعله الطبرسيّ هنا يُمكن عدّه موقفاً تأويلياً متكاملأً متسقاً، وكان بإمكانه أن ينهي الأمر فيحسم الموقف التأويليّ في الآية باختياره الوجه الاستعاريّ من كلام العرب. ولو فعل ذلك لما كان مضطراً لبحث مسألة "التثنية"، وهي فرع عن اختيار تأويل اليد بالنعمة.

لكن لورود هذا القول -أي تأويل اليد بالنعمة- ولشيوعه وإمكانيته، يستطرد الطبرسيّ لنقاش مسألة التثنية ودلالاتها وفق تأويلها بالنعمة فيقول:

"وأنكر الزجاج على من ذهب إلى أن معنى اليد في الآية النعمة بأن قال: إنّ هذا ينقضه قوله بل يده مبسوطان فيكون المعنى بل نعمته مبسوطان ونعم الله أكثر من أن تحصى. قال أبو علي الفارسي: قوله نعمته مبسوطان لا يدل على تقليل النعمة وعلى أنّ نعمته نعمتان ثنتان، ولكنّه يدل على الكثرة والمبالغة؛ فقد جاء بالتثنية ويراد به الكثرة والمبالغة وتعداد الشيء لا المعنى الذي يشفع الواحد المفرد، ألا ترى إلى قولهم ليبيك إنّما هو إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك سعديك إنّما هو مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد بذلك طاعتين اثنتين ولا مساعدتين فكذلك المعنى في الآية: أنّ نعمه متظاهرة متتابعة، فهذا وجه. وإن شئت حملت المثني على أنّه تثنية جنس لا تثنية واحد مفرد ويكون أحد جنسي النعمة نعمة الدنيا والآخرة نعمة الآخرة أو نعمة الدين فلا يكون التثنية على هذا مراداً بها اثنتين وقد جاء تثنية اسم الجنس في كلامهم مجيئاً واسعاً قال الفرزدق:

تُعَاطِي الْقَنَا قَوْمَاهُمَا أَخْوَانٌ وَكُلُّ رَفِيقِي كُلِّ رَحْلٍ وَإِنْ هُمَا

فتأويل الرفيقيين في البيت العموم والإشاعة، ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون رفيقان اثنان لكل رحل. وبعده فإذا كانوا استجازوا تثنية الجمع الذي بُني للكثرة كقوله:

^١ مجمع البيان: الجزء ٣ ص ٣٠٦-٣٠٧.

عِنْدَ التَّفَرُّقِ فِي الْهَيْجَا جَمَالَيْنِ لِأَصْبَحَ الْقَوْمُ أَوْبَاداً وَلَمْ يَجِدُوا

وقبله:

فَكَيْفَ لَوْ قَدْ سَعَى عَمْرُو عَقَالَيْنِ سَعَى عِقَالاً فَلَمْ يَثْرِكْ لَنَا سَبْدًا

وقول أبي النجم:

بين رماحي نهشل وعقيل

ونحو ما حكاه سيبويه من قولهم لقاحان سوداوان فإن نُجُوزَ تثنية اسم الجنس أجدر لأنه على لفظ الواحد فالتثنية فيه أحسن إذ هو أشبه بألفاظ الأفراد^١. وكلام الطبرسيّ فيه من الوجاهة اللغويّة والاستدلاليّة الكثير. لكن الباحث يسجّل هنا استغرابه من جدل المفسرين وأهل اللغة في "التثنية" في مثل هذا المقام؛ فالقول بأنّ معنى "اليد" النعمة هو وجه من وجوه التوسّع والتأويل التي تتجاوز اللوازم الظاهريّة لمعنى اليد، فالتثنية هنا استعارة ومجاز على المجاز إن قلنا بأنّ اليد النعمة، وهي كناية أو استعارة مؤسّسة بتركيبها "يداه مبسوطتان" للدلالة على الجود دون أن يكون للتثنية دلالة سوى اكتمال البنية الاستعاريّة. لكن ورود الخلاف في التثنية ودلالاته، ثم تعلق المثبتين لصفة اليدين بها يدفع المفسرين لخوض جدل تأويلي، يرى الباحث أنه كان أولى تجاوزه.

ومن ملامح الاتساق التأويليّ واكتماله عند الطبرسيّ هنا أنه غيّب معنى اليد الجارحة تماماً في هذا المقام التأويليّ، ولم يخض في نفي ما قد يُحتمل ظاهراً من صفة الله. وبعد أن استكمل الموقف التأويليّ في مقام اللغة، جاء قوله في معنى الآية منسجماً مع خياره: الاستعاريّ وهو الأوجه، واللغويّ وهو مقبول، فقال:

" ثم أخبر الله تعالى بعضهم فقال {وقالت اليهود يد الله مغلولة} أي مقبوضة عن العطاء ممسكة عن الرزق فنسبوه إلى البخل عن ابن عباس وقتادة وعكرمة ... ثم ردّ الله عليهم بصد مقالتهم فقال {بل يدها مبسوطتان} أي ليس الأمر على ما وصفوه بل هو جواد فليس لذكر اليد هنا معنى غير إفادة معنى الجود. وإثما قال: يدها على التثنية مبالغة في معنى الجود والإنعام؛ لأنّ ذلك أبلغ فيه من أن يقول بل يده مبسوطه، ويمكن أن يكون المراد باليد النعمة ويكون الوجه في تثنية النعمة أنه أراد نعم الدنيا ونعم الآخرة؛ لأنّ الكل وإن كانت نعم الله فمن حيث اختص كل منهما بصفة تخالف صفة الآخر كأنهما جنسان. ويمكن أن يكون تثنية النعمة أنه أريد بهما النعم الظاهرة والباطنة كما قال تعالى {وأسبغ

^١ مجمع البيان: الجزء ٣ ص ٣٠٨-٣٠٩.

عليكم نعمه ظاهرة وباطنة}{لقمان: ٢٠} وقيل: إن المراد باليدين القوة والقدرة عن الحسن. ومعناه قوته بالثواب والعقاب مبسوطتان بخلاف قول اليهود إن يده مقبوضة عن عذابنا^١. وهذا القول الأخير بتأويل اليدين بالقوة فرع عن تأويل قول اليهود {يد الله مغلولة} بمعنى أن يد الله مقبوضة عن عذابهم، وبذلك ينتقل قول اليهود من باب الإساءة إلى الله إلى باب الاعتقاد بتميزهم عند الله. وهذا تأويل قلق لا يتسق وقول الله في اليهود {غلت أيديهم}. والله أعلى وأعلم. ويحافظ الطبرسي على اتساق نسقه التأويلي في الدائرة القرآنية حيث يرد تركيب فيه إضافة "اليدين" أو "اليدين" إلى الله.

فيقول في تأويل قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَتِائِلُيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥]. "ومعنى قوله {لما خلقت بيدي} توأيت خلقه بنفسي من غير واسطة عن الجبائي، ومثله {مما عملت أيدينا}، وذكر اليدين لتحقيق الإضافة لخلقه إلى نفسه وهو قول مجاهد. ومثله قوله {ويبقى وجه ربك} [الرحمن: ٢٧] أي ربك. وقيل: معناه خلقته بقدرتي عن أبي مسلم وغيره. والعرب كما تطلق لفظ اليد للقدرة والقوة فقد تطلق لفظة اليدين قال:

وَلَا لِلْجِبَالِ الرَّاسِيَاتِ يَدَانِ تَحْمَلْتُمِنْ دُفَاءً مَا لَيْسَ لِي بِهِ

وقال آخر:

وَمَا لَكُمْ بِذَلِكَ يَدَانِ أَنْبَاعُ إِنْكُمْ لَمْ تَبْلُغُونَا

وقال عروة بن حزام:

وَمَا لِكَ بِالْحَمْلِ التَّقِيلِ يَدَانِ^٢ فَإِنْ تَحْمَلِي وَدِّي وَوَدَّكَ تَفْدَحِي

فلنحظ أن "اليدين" لم تخرج في قيمتها التأويلية عما رسّسه من قبل.

أما "التثنية" فيكتفي بإيراد شواهد من شعر العرب في استعمالها بمعنى القوة مثناة.

ويستمر الاتساق التأويلي في تأويله لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ

فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠]

"يد الله فوق أيديهم" أي عقد الله في هذه البيعة فوق عقدهم لأنهم بايعوا الله ببيعة نبيه صلى الله عليه وسلم فكانهم بايعوه من غير واسطة عن السدي. وقيل: معناه قوة الله في نصرته نبيه صلى الله عليه وسلم فوق نصرتهم إياه أي ثق بنصرة الله لك لا بنصرتهم وإن بايعوك عن ابن كيسان. وقيل: نعمه الله

^١ مجمع البيان: الجزء ٣ ص ٣٠٩-٣١٠.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٨ ص ٢٨٨.

عليهم بنبيه صلى الله عليه وسلم فوق أيديهم بالطاعة والمبايعة عن الكلبي. وقيل: يد الله بالثواب وما وعدهم على بيعتهم من الجزاء فوق أيديهم بالصدق والوفاء، عن ابن عباس^١.

ولنستكمل نسقه التأويلي حول حقل "اليد" وما يلزمها ننظر في تأويله لقوله تعالى:
﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ^ع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الزمر: ٦٧]

"{والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة} والقبضة في اللغة ما قبضت عليه بجميع كفاك، أخبر سبحانه عن كمال قدرته فذكر أنّ الأرض كلها مع عظمها في مقدوره كالشيء الذي يقبض عليه القابض بكفه فيكون في قبضته، وهذا تفهيم لنا على عادة التخاطب فيما بيننا لأننا نقول هذا في قبضة فلان وفي يد فلان إذا هان عليه التصرف فيه وإن لم يقبض عليه، وكذا قوله {والسماوات مطويات بيمينه} [الزمر: ٦٧] أي يطويها بقدرته كما يطوي الواحد منا الشيء المقدور له طيه بيمينه وذكر اليمين للمبالغة في الاقتدار والتحقيق للملك، كما قال {أو ما ملكت أيمانكم} [النساء: ٣] أي ما كانت تحت قدرتكم إذ ليس الملك يختص باليمين دون الشمال وسائر الجسد. وقيل: معناه أنه محفوظات مصونات بقوته واليمين القوة كما في قول الشاعر:

تَلَقَّاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ إِذَا مَا رَأَيْتُ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ

ثم نزه سبحانه نفسه عن شركهم فقال {سبحانه وتعالى عما يشركون} أي عما يضيفونه إليه من الشبيه والمثل^٢.

والطبرسي في هذا المقام التأويلي يختار من معاني كلام العرب لمثل هذه التراكيب ما يتسق والموقف التأويلي العام بنفي لزوم صفة اليمين ولوازمها، وينتقل إلى الدلالات التركيبية بسلاسة دون إشارة لموجبات ذلك العقديّة مكتفياً بالمسوّغات اللغويّة البلاغيّة.

{الأرض في قبضته} أي الأرض في مقدوره وقدرته، و{مطويات بيمينه} دلالة على كمال القدرة. وبنبه المفسر إلى غرض ذكر مثل هذه التراكيب في القرآن فيقول: "وهذا تفهيم لنا على عادة التخاطب فيما بيننا، لأننا نقول هذا في قبضة فلان وفي يد فلان إذا هان عليه التصرف فيه وإن لم يقبض عليه". فهذا أشبه بالتخييل الذي أشار إليه الزمخشري، وإن كانت عبارة الطبرسي أكثر سلامة ممّا يمكن أن يثار عليها من أسئلة، فهذه التراكيب غرضها "التفهيم" جرياً على عادة "التخاطب" في

^١ المصدر نفسه: الجزء ٩ ص ص ١٤٤-١٤٥.
^٢ مجمع البيان: الجزء ٨ ص ص ٣١٥-٣١٦.

نهج العرب، وهو بذلك يقرّر قيمة تداولية مهمة لفهم القرآن وتراكيبه، كما يُشير إلى ملحظ دقيق في التنزيه، وهو أنّ مستعمل اللسان العربيّ يورد مثل هذه التراكيب على مَنْ تجوز له صفة اليدين ولوازمها دون أن يلزم من ذلك ثبوت هذا الجائز، فكيف حين ترد مضافة إلى الله الذي لا تجوز عليه مثل هذه الصفات ولوازمها ابتداءً؟

حادي عشر: في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

يقول الطبرسي: "لا تدركه الأبصار" أي لا تراه العيون؛ لأنّ الإدراك متى قرن بالبصر لم يفهم منه إلا الرؤية، كما أنّه إذا قرن بألة السمع فليل أدركت بأذني لم يفهم منه إلا السماع، وكذلك إذا أضيف إلى كل واحد من الحواس أفاد ما تلك الحاسة آلة فيه، فقولهم أدركته بضمي معناه وجدت طعمه وأدركته بأنفي معناه وجدت رائحته.

{وهو يدرك الأبصار} تقديره لا تدركه ذوو الأبصار وهو يدرك ذوي الأبصار، أي المبصرين ومعناه: أنّه يرى ولا يُرى، وبهذا خالف سبحانه جميع الموجودات لأنّ منها ما يرى ويُرى كالأحياء ومنها ما يُرى ولا يُرى كالجمادات والأعراض المدركة ومنها ما لا يُرى ولا يرى كالأعراض غير المدركة، فالله تعالى خالف جميعها وتفرد بأن يُرى ولا يُرى، وتمدح في هذه الآية بمجموع الأمرين، كما تمدح في الآية الأخرى بقوله {وهو يطعم ولا يطعم} [الأنعام: ١٤] وروى العياشي بالأسناد المتصل أنّ الفضل بن سهل ذا الرياستين سأل أبا الحسن علي ابن موسى الرضا عليه السلام* فقال: أخبرني عما اختلف الناس فيه من الرؤية فقال: من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهذه الأبصار ليست هي الأعين إنّما هي الأبصار التي في القلوب لا يقع عليه الأوهام ولا يدرك كيف هو".^١

وفي كلام الطبرسيّ مسائل تأويلية كلامية:

١. المسألة الأولى: يقرّر أنّ معاني "الإدراك" المتعددة تتحدّد بمعنى واحد وهو "الرؤية" متى قرن بالبصر.

* هذا من قول المصنّف رحمه الله. رحم الله أئمة أهل البيت وأئمة المسلمين جميعاً.
١ مجمع البيان: الجزء ٤ ص ٩٦-٩٧.

٢. المسألة الثانية: بناء على تقريره التأويلي اللغوي انتهى إلى أن الله يرى ولا يرى. مع أن الآية بلفظها وبنائها تعني أنه يدرك المبصرين كما قال المفسر نفسه.

٣. المسألة الثالثة: الفرع الأول لقضية "البصر والرؤية" وهو أن الله بصير يرى. وفي هذه المسألة اتفاق بين أهل الإسلام والمذاهب على أن الله بصير لورود ذلك في القرآن أي من جهة السمع. لكن الخلاف هو في معنى "بصير". وفي هذه القضية بعض قلق موقفي نلحظه من أقوال الشيعة والمعتزلة، فالشيخ المفيد يبيّن في "أوائل المقالات" أن استحقاق القديم سبحانه لهذه الصفات كلها - أي السمع والبصر والإدراك- من جهة السمع دون القياس ودلائل العقول، وأنّ المعنى في جميعها العلم خاصة دون ما زاد عليه في المعنى، إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحس وذلك مما يستحيل على القديم. ثمّ يضيف: "ولست أعلم من متكلمي الإمامية في هذا الباب خلافاً. وهو مذهب البغداديين من المعتزلة وجماعة من المرجئة ونفر من الزيدية، ويخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات والبصريون من أهل الاعتزال".^١

لكنّ هذا الاتفاق الذي قرره الشيخ المفيد إنّما هو في نفي الإبصار المفتقر لآلة الإبصار عن الله دون اتفاق في معنى الإبصار وردّه إلى العلم، وبذلك يقول الحلّي في "كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد": "اتفق المسلمون كافة على أنّه تعالى مدرك واختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه أبو الحسين أنّ معناه علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وأثبت الأشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم. والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع، فإنّ القرآن قد دل عليه وإجماع المسلمين على ذلك. إذا عرفت هذا فنقول: السمع والبصر في حقنا أنما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الإدراكات، وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل، فإنّ ما أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، وإنّما إلى صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى".^٢

ومظاهر القلق في كلام الحلّي أنّه ذكر الخلاف فيما يرجع إليه معنى السمع والبصر خلافاً لتقرير الشيخ المفيد عدم علمه باختلاف الإمامية، ثمّ بنقله القول عن أبي الحسين البصري وهو من شيوخ معتزلة البصرة بأنّ السمع والبصر معناهما علم الله بالمسموعات والمبصرات، وهذا خلاف ما نسبته الشيخ المفيد للبصريين من أهل الاعتزال.

^١ انظر: الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت: ٤١٣هـ)، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ط ١، (تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئيني)، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ص ٥٤.
^٢ انظر: العلامة الحلّي، "كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد" ص ٤٠٢-٤٠٣.

وللتحقيق فإنّ هذا القلق يرجع فيما يرجع لقلق موقف المعتزلة أنفسهم في معنى هذه الصفات، فـ"المعتزلة اتفقت على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى؛ لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها".^١

ويزداد القلق في الموقف الكلامي من هذه المسألة إذا ما أضفنا قول الطبرسيّ في تفسيره الذي يثبت أنّ الله يرى. لكن دون بيان لمعنى الرؤية والإبصار في حقّ الله تعالى.

لكنّ هذا القلق في موقف الطبرسيّ يزول أو يكاد إذا ما نظرنا في تأويله لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلِيفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]

إذ قال: "لننظر كيف تعملون" أي لنرى عملكم أين يقع من عمل أولئك أتقتدون بهم فتستحقون من العقاب مثل ما استحقوه أم تؤمنون فتستحقون الثواب. وإما قال لننظر ليدل على أنّه سبحانه يعامل العبد معاملة المختبر الذي لا يعلم الشيء فيجازه على ما يظهر منه دون ما قد علم أنّه يفعله مظهرة في العدل. والنظر في الحقيقة لا يجوز على الله تعالى لأنّه إنّما يكون بالقلب وهو التفكير، وبالعين وهو تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته مع سلامة الحاسة، وأحد هذين لا يجوز عليه سبحانه. وإّما يستعمل ذلك في صفاته على وجه المجاز والاتساع فإنّ النظر إنّما هو لطلب العلم، وهو سبحانه يعامل عباده معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه".^٢

وبهذا فإنّ الطبرسيّ يستعيد تماسك موقفه التأويليّ واتساقه؛ فإنّ فيما يورده الإمامية والمعتزلة لنفي إمكانية رؤية الله يرد بالضرورة لنفي النظر عن الله، فإنّ في الرؤية من المقابلة التي يلزم منها التحيز والجسميّة ما يلزم القائل بأنّ الله لا يرى أن يقول إنّ الله لا يرى بمعنى النظر والبصر في الحالتين.*

٤. المسألة الرابعة: الفرع الثاني لقضية "البصر والرؤية" وهو أنّ الله لا يرى. وهذا قول الإمامية والزيدية والمعتزلة والفلاسفة اتفاقاً بينهم لا خلاف فيه.

قال العلامة الحلبي: "البحث السابع: في أنّه تعالى يستحيل رؤيته. وخالفت الأشاعرة كافة العقلاء في هذه المسألة، حيث حكموا بأنّ الله تعالى يرى للبشر. أمّا الفلاسفة، والمعتزلة، والإمامية، فإنكارهم لرؤيته ظاهر لا يشك فيه.

^١ انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء ١ ص ٤٥.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٥ ص ١٢٦.

* إنّ القول باتساق النسق التأويليّ وتماسكه لا يلزم منه الحكم بصحة النسق التأويليّ ضرورة؛ فالاتساق وصف لصحة الاستدلال لا لصحة المقدمات كما سيأتي.

وأما المشبهة، والمجسمة، فإنهم إنما جوزوا رؤيته تعالى، لأنه عندهم جسم، وهو مقابل للرائي، فلهذا خالفت الأشاعرة باقي العقلاء، وخالفوا الضرورة أيضاً، فإن الضرورة قاضية بأن ما ليس بجسم، ولا حال في الجسم، ولا في جهة، ولا مكان، ولا حيز، ولا يكون مقابلاً، ولا في حكم المقابل، فإنه لا يمكن رؤيته، ومن كابر في ذلك فقد أنكر الحكم الضروري، وكان في ارتكاب هذه المقابلة سوفسطائياً^١.

وانطلاقاً من هذا الموقف التأويلي العقدي الحاسم المتسق ذاتياً ومذهبياً يؤسس الطبرسي موقفه التأويلي في تأويله لقوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرَ إِلَىٰ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ۚ فَلَمَّا كَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]

ولتحرير قوله الذي طال في هذا الموقف نوره في نقاط منهجية:

١. القول في توجيه سؤال موسى ﷺ "رب أرنى أنظر إليك":

قال الطبرسي: أي أرنى نفسك أنظر إليك. اختلف العلماء في وجه مسأله ﷺ الرؤية مع علمه بأنه سبحانه لا يدرك بالحواس على أقوال:

أحدها: ما قاله الجمهور وهو الأقوى أنه لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سألها لقومه حين قالوا له {لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة} [البقرة: ٥٥]، ولذلك قال ﷺ لما أخذتهم الرجفة {تهلكنا بما فعل السفهاء منا} [الأعراف: ١٥٥] فأضاف ذلك إلى السفهاء^٢.

ثم أورد على هذا القول المختار سؤالاً ثم أجابه:

" ويسأل على هذا فيقال لو جاز أن يسأل الرؤية لقومه مع علمه باستحالة الرؤية عليه تعالى لجاز أن يسأل لقومه سائر ما يستحيل عليه من كونه جسماً وما أشبه ذلك متى شكوا فيه.

والجواب: إنما صح السؤال في الرؤية لأن الشك في جواز الرؤية التي تقتضي كونه جسماً يمكن معه معرفة السمع، وأنه سبحانه حكيم صادق في إخباره فيصح أن يعرفوا بالجواب الوارد من جهته تعالى استحالة ما شكوا في صحته وجوازه. ومع الشك في كونه جسماً، لا يصح معرفة السمع، من حيث إن

^١ انظر: نهج الحق وكشف الصدق، ص ص ٤٦-٤٧، والشريعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ص ١٦٩-١٧١.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٤ ص ص ٢٥٩-٢٦٠.

الجسم لا يجوز أن يكون عيناً، ولا عالماً بجميع المعلومات، ولا بدّ في العلم بصحة السمع من ذلك فلا يقع بجوابه انتفاع ولا علم.

وقال بعض العلماء: إنّه كان يجوز أن يسأل موسى لقومه ما يعلم استحالاته أيضاً، وإن كان دلالة السمع لا تثبت قبل معرفته متى كان في المعلوم أنّ في ذلك صلاحاً للمكلفين في دينهم غير أنّه شرط أن يبين النبي في مسألته ذلك علمه باستحالة ما سأل عنه وأن غرضه في السؤال ورود الجواب ليكون لطفاً".^١

ومرجع هذا السؤال هو تقرير الإمامية والمعتزلة أنّ رؤية الله مستحيلة عقلاً وسمعاً، والسؤال عن المستحيل حتى لو كان لقومه لا لنفسه مشكل، لأنّ المستحيل لا يتعلّق به الإمكان، والسؤال فرع الإمكان. ثمّ تقريرهم أنّ الواجب والمستحيل عقلاً لا يحصل بالسمع مزيد علم وانتفاع بهما، فهما لازمان عقلاً دون احتياج للسمع.

لذلك ذكر الطبرسيّ وجهين من الجواب: الأول أنّ الرؤية واستحالاتها تفارق الجسمية واستحالاتها. والثاني أنّه فعل ذلك تلطفاً بالمكلفين لما فيه صلاحهم بشرط أن يعلم النبي المكلفين أنّ سؤال المستحيل ممتنع لذاته.

ومع هذين الجوابين فإنّ الطبرسيّ سيؤول توبة موسى وقوله بما يتسق وما قرره من استحالة الرؤية وسؤالها كما سيأتي.

ثم استكمل بقية الأقوال في توجيه سؤال موسى عليه السلام:

"وثانيها: أنّه عليه السلام لم يسأل الرؤية بالبصر ولكن سأله أن يعلمه نفسه ضرورة بإظهار بعض أعلام الآخرة التي تضطره إلى المعرفة فنزول عنه الدواعي والشكوك ويستغني عن الاستدلال، فخفف المحنة عليه بذلك كما سأل إبراهيم عليه السلام {رب أرني كيف تحيي الموتى} [البقرة: ٢٦٠] طلباً لتخفيف المحنة وقد كان عرف ذلك بالاستدلال والسؤال وإن وقع بلفظ الرؤية فإن الرؤية يفيد العلم كما تفيد العلم الإدراك بالبصر فبيّن الله سبحانه له أن ذلك لا يكون في الدنيا عن أبي القاسم البلخي.

وثالثها: أنه سأله الرؤية بالبصر على غير وجه التشبيه عن الحسن والربيع والسدي، وذلك لأنّ معرفة التوحيد تصح مع الجهل بمسألة الرؤية، ومعرفة السمع تصح أيضاً معه. وهذا ضعيف لأنّ الأمر وإن كان على ما ذكره فإن الأنبياء لا يجوز أن يخفى عليهم مثل هذا مع جلالة رتبتهم وعلوّ درجتهم".^٢

^١ مجمع البيان: الجزء ٤ ص ٢٦٠.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٤ ص ٢٦٠.

وفي القول الثاني الذي أورده الطبرسي ما يدلّ على أنّ مسألة رؤية الله فرع عن مسألة وجود الله، والحاجة النفسيّة العقليّة في نفوس المؤمنين لمعرفة وجود الله معرفة ضرورية تغني عن الاستدلال، وسيأتي مزيد بيان لهذا الملحظ وبيان وجهة نظر الباحث في الدواعي النفسيّة والعقليّة لقضية الصفات وتفرّعا عن قضية وجود الله وأدلتها.

٢. القول في تأويل {لن تراني} ووجه تعلق الرؤية باستقرار الجبل:

قال: {قال لن تراني} هذا جواب من الله تعالى، ومعناه: لا تراني أبداً لأن لن ينفي على وجه التأييد كما قال {ولن يتمّوه أبداً} [البقرة: ٢٦٠] وقال {لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له} [الحج: ٧٣].

{ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني} علق رؤيته باستقرار الجبل الذي علمنا أنّه لم يستقرّ، وهذه طريقة معروفة في استبعاد الشيء لأنهم يعلقونه مما يعلم أنّه لا يكون. ومتى قيل إنّ لم يستقرّ. ومتى قيل: إنّ لو كان الغرض بذلك التباعد لعلقه سبحانه بأمر يستحيل، كما علق دخول الجنة بأمر مستحيل، من ولوج الجمل في سمّ الخياط. فجوابه أنّه سبحانه علق جواز الرؤية باستقرار الجبل في تلك الحال التي جعله فيها دكاً. وذلك مستحيل لما فيه من اجتماع الضدين".^١

والطبرسيّ يلحظ هنا ما قد يرد على هذا التعلق، وما يمكن أن ينافي الأصل الذي قامت مسألة الرؤية والنسق التأويليّ لهذه الآية عليه من استحالة رؤية الله. فجعل التعلق هو باستقرار الجبل وهو في حال كونه مذكوكاً، وهذا مستحيل.

وللناظر في قوله دون غرض مذهبيّ أو موقف كلاميّ مسبق أن يلحظ الجهد التأويليّ الذي يبلغ حدّ التكلف في موقفه التأويليّ في هذا المقام، وهو ما كان من الزمخشريّ من قبل. وهذا من نتاج "المأزق التأويليّ" الذي يقع المتكلمون من أهل الإسلام كلّهم تحت تأثيره. وسيأتي الكلام تفصيلاً في ثنايا البحث؛ فالمأزق التأويليّ هو مقترح الباحث لتفسير الأنساق التأويليّة الكلاميّة كلّها.

٣. القول في معنى تجلّي الله للجبل:

"{فلما تجلّى ربه للجبل} أي ظهر أمر ربه لأهل الجبل فحذف والمعنى أنه سبحانه أظهر من الآيات ما استدلّ به من كان عند الجبل على أنّ رؤيته غير جائزة. وقيل: معناه ظهر ربه بآياته التي أحدثها في الجبل لأهل الجبل، كما يقال الحمد لله الذي تجلّى لنا بقدرته، فكل آية يجدّها الله سبحانه فكأنّه يتجلّى للعباد بها فلما أظهر الآية العجيبة في الجبل صار كأنه ظهر لأهله. وقيل: إن تجلّى بمعنى جلى كقولهم حدّث وتحدّث وتقديره جلى ربه أمره للجبل أي أبرز في ملكوته للجبل ما تدكك به ويؤيده ما

^١ المصدر نفسه: الجزء ٤ ص ٢٦٠.

جاء في الخبر: "أن الله تعالى أبرز من العرش مقدار الخنصر فتدكدك به الجبل"، وقال ابن عباس: معناه ظهر نور ربه للجبل وقال الحسن: لما ظهر وحي ربه للجبل...^١ وتأويله للتجلي بما ذكر من وجوه واجب عنده لاتساق موقفه التأويلي، فمتى كان الله لا يرى استحالة، فلا يمكن أن يكون التجلي للجبل بمعنى رؤية الجبل لله. فلا بدّ من اللجوء للتأويل وفيه سعة.

٤. تحقيق القول في قول موسى عليه السلام {سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين}:

"{قال سبحانك} أي تنزيهاً لك عن أن يجوز عليك ما لا يليق بك. وقيل: تنزيهاً لك من أن تأخذني بما فعل السفهاء من سؤال الرؤية {تبت إليك} من التقدم في المسألة قبل الإذن فيها. وقيل: إنه قاله على وجه الانقطاع إلى الله سبحانه كما يُذكر التسبيح والتهليل ونحو ذلك من الألفاظ عند ظهور الأمور الجلية.

{وأنا أول المؤمنين} بأنه لا يراك أحد من خلقك عن ابن عباس والحسن وروي مثله عن أبي عبد الله عليه السلام قال معناه أنا أول من آمن وصدق بأنك لا تُرى. وقيل: معناه أنا أول المؤمنين من قومي باستعظام سؤال الرؤية عن الجبائي. وقيل: أول المؤمنين بك من بني إسرائيل عن مجاهد والسدي^٢. وبموقف التأويلي هنا يتحقق للطبرسي اتساق نسقه التأويلي، فحاصل كلام موسى عليه السلام: أنزهك يا الله عن أن يجوز عليك ما لا يليق بك، وأتوب إليك من سؤالي رؤيتك قبل إذنك مع علمي باستحالة ذلك، وأنا أول المؤمنين أنك لا تُرى.

وليكتمل النسق التأويلي لا بدّ أن يكون ميقات موسى عليه السلام وقومه مع ربه ميقاتاً واحداً، لأنّ توجيه سؤال موسى ربه أن يراه لا يتسق إلا بحضور قومه معه في الميقات، لذلك يقول في تأويل قوله تعالى:

﴿وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا ۗ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِنِّي أَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا ۗ إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ۗ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۗ وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ۗ﴾ [الأعراف: ١٥٥]

"وهذا الميقات هو الميعاد الأول الذي تقدم ذكره عن أبي علي الجبائي وأبي مسلم وجماعة من المفسرين وهو الصحيح ورواه علي بن إبراهيم في تفسيره. وقيل: إنه اختارهم بعد الميقات الأول للميقات الثاني بعد عبادة العجل ليعتذروا من ذلك. {فلما} سمعوا كلام الله قالوا أرنا الله جهرة فـ{أخذتهم الرجفة} وهي الرعدة والحركة الشديدة حتى كادت أن تبين مفاصلهم وخاف موسى عليهم الموت فبكى

^١ مجمع البيان: الجزء ٤ ص ٢٦١.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٤ ص ٢٦١.

ودعا وخاف أن يئهمه بنو إسرائيل على السبعين إذا عاد إليهم ولم يصدقوه بأنهم ماتوا عن السدي والحسن".^١

ولاستكمال الدائرة التأويلية في مسألة الرؤية ننظر في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٣﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

فيقرر أولاً وجوه اللغة في معنى "ناظرة" و"النظر":

"والنظر تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلباً لرؤيته ويكون النظر بمعنى الانتظار كما قال عزّ شأنه {وإني مرسله إليهم بهدية فناظرة} [النمل: ٣٥] أي منتظرة وقال الشاعر:

إلى الرَّحْمَنِ تَنْتَظِرُ الْفَلَاحَا وَجُوهٌ يَوْمَ بَدْرِ نَاطِرَاتُ

ثم يستعمل في الفكر فيقال نظرت في هذه المسألة أي تفكرت ومنه المناظرة وتكون من المقابلة يقال دور بني فلان تتناظر أي تتقابل".^٢

ثم يبيّن الأقوال المحتملة في تأويل {إلى ربها ناظرة} وفق مقتضيات اللغة والموقف العقدي:

"اختلف فيه على وجهين:

أحدهما: أنّ معناه نظر العين.

والثاني: أنّه الانتظار".^٣

ثمّ يبيّن وجوه كلّ قول:

"واختلف من حمله على نظر العين على قولين:

أحدهما: أنّ المراد إلى ثواب ربها ناظرة، أي هي ناظرة إلى نعيم الجنة حالاً بعد حال، فيزداد بذلك سرورها وذكر الوجوه والمراد أصحاب الوجوه. روى ذلك عن جماعة من علماء المفسرين من الصحابة والتابعين لهم وغيرهم فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى {وجاء ربك} [الفجر: ٢٢] أي أمر ربك وقوله {وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار} [غافر: ٤٢] أي إلى العزيز طاعة الغفار وتوحيده وقوله {إن الذين يؤذون الله} [الأحزاب: ٥٧] أي أولياء الله.

والآخر: أنّ النظر بمعنى الرؤية، والمعنى تنتظر إلى الله معاينة، روى ذلك عن الكلبي ومقاتل وعطاء وغيرهم".^٤

^١ مجمع البيان: الجزء ٤ ص ٢٧٢.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٠ ص ١٥٠.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ١٠ ص ١٥١.

^٤ مجمع البيان: الجزء ١٠ ص ١٥١.

ثم فصل القول في ردّ قول القائلين بأنّ "ناظرة" تعني النظر إلى الله معاينة، فقال:
" وهذا لا يجوز لأنّ:

- كل منظور إليه بالعين مشار إليه بالحدقة واللاحاظ، والله يتعالى عن أن يشار إليه بالعين كما يجلّ سبحانه عن أن يشار إليه بالأصابع.
- أيضاً فإنّ رؤية الحاسة لا تتم إلا بالمقابلة والتوجه، والله يتعالى عن ذلك بالاتفاق.
- أيضاً فإنّ رؤية الحاسة لا تتم إلا باتصال الشعاع بالمرئي والله منزّه عن اتصال الشعاع به".^١

ثم بيّن أنّ "النظر" وإن كان بمعنى طلب الرؤية فإنّه لا يلزم تحقّق الرؤية من النظر، فقال:
"على أن النظر لا يفيد الرؤية في اللغة؛ فإنّه إذا علق بالعين أفاد طلب الرؤية، كما أنّه إذا علق بالقلب أفاد طلب المعرفة، بدلالة قولهم: نظرت إلى الهلال فلم أراه. فلو أفاد النظر الرؤية لكان هذا القول ساقطاً متناقضاً. وقولهم: ما زلت أنظر إليه حتى رأيت. والشيء لا يجعل غاية لنفسه، فلا يقال: ما زلت أراه حتى رأيت. ولأننا نعلم الناظر بالضرورة ولا نعلمه رائيّاً بالضرورة بدلالة إنّنا نسأله هل رأيت أم لا".^٢

والطبرسيّ في مقامه التّأويليّ هنا يوظّف إمكانات اللغة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً لصيانة الموقف العقديّ اللازم في مذهبه. وهو في اختياراته وتأويلاته يظهر موقفاً تأويليّاً متسفاً إلا ما يلحظه الباحث من حديثه عن النظر وعدم إفادة الرؤية ضرورة، فكان الأولى لتحقيق التماسك التام والاتساق الصلب أن لا يتوسّع في هذا الكلام، ويكتفي بأنّ النظر متعلق بثواب الله أو جنته، لأنّ في توسّعه هنا أغفل أنّ مجرد إثبات طلب الرؤية حتى دون تحقّقها يتنافى واستحالة رؤية الله عقلاً وسمعاً، والله يمدح المؤمنين في سياق الآيات بأنّ وجوههم ناضرة، فلا يجوز - على مذهب الإمامية والمعتزلة - أن يكون هؤلاء المؤمنون جاهلين باستحالة رؤية الله طامعين بها وإن لم تتحقّق.

ثم يذكر وجه الحمل الثاني لمعنى "ناظرة" فيقول:

"وأما من حمل النظر في الآية على الانتظار فإنهم اختلفوا في معناه على أقوال:

أنّ المعنى منتظرة لثواب ربها. وروى ذلك عن مجاهد والحسن وسعيد بن جبير والضحاك وهو المروي عن عليّ عليه السلام *".^٣

^١ المصدر نفسه: الجزء ١٠ ص ١٥١.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٠ ص ١٥١.

* هذا من قول المصنّف رحمه الله. رضي الله عن عليّ وأرضاه.

^٣ مجمع البيان: الجزء ١٠ ص ١٥٢.

ويذكر هنا وجهاً من وجوه الاعتراض: "ومن اعترض على هذا بأن قال: إنَّ النظر بمعنى الانتظار لا يتعدى بـ"إلى"، فلا يقال: انتظرت إليه، وإنما يقال: انتظرت. فالجواب عنه على وجوه منها أنه قد جاء في الشعر بمعنى الانتظار معدى بإلى، كما في البيت الذي سبق ذكره: ناظرات إلى الرحمن وكقول جميل بن معمر:

وَالْبَحْرُ دُونَكَ جُدَّتْ نِعْمًا وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلَكٍ

وقول الآخر:

نَظَرَ الْفَقِيرَ إِلَى الْغَنِيِّ الْمُسِيرِ إِيَّيْكَ لَمَّا وَعَدْتَ لَنَاظِرًا

ونظائره كثيرة. ومنها أن تحمل إلى في قوله {إلى ربها ناظرة} {القيامة: ٢٣} على أنها اسم فهو واحد الآلاء التي هي النعم، فإن في واحدتها أربع لغات إلی وألي مثل معاً وقفاً وإليّ وإلي مثل جدى وحسى وسقط التنوين بالإضافة وقال أعشى وائل:

يَقْطَعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَّا أُنْبِيضُ لَا يَرْهَبُ الْهُزَالَ وَلَا

أي لا يخون نعمة من أنعم عليه. وليس لأحد أن يقول: إنَّ هذا من أقوال المتأخرين وقد سبقهم الإجماع فأباً لا نسلم ذلك لما ذكرناه من أن علياً عليه السلام ومجاهد والحسن وغيرهم قالوا: المراد بذلك تنتظر الثواب. ومنها أن لفظ النظر يجوز أن يعدى بإلى في الانتظار على المعنى كما أن الرؤية عدت بإلى في قوله تعالى {ألم تر إلى ربك كيف مَدَّ الظل} {الفرقان: ٤٥} فأجرى الكلام على المعنى ولا يقال: رأيت إلى فلان. ومن إجراء الكلام على المعنى قول الفرزدق:

مَيِّ تَلَوْدُ بِيَطْنِ أُمَّ جَرِيرٍ وَلَقَدْ عَجِبْتُ إِلَى هَوَازِنَ أَصْبَحَتْ

فعدى عجبت بإلى لأن المعنى نظرت".^١

والطبرسي في هذا المقام لا يدخر من وسع اللغة وسعاً لصيانة موقفه التأويلي فيأتي بوجوه من اللغة تقرب وتبعد تشترك كلها في صون الموقف التأويلي واتساقه.

وهو في توسعه هنا مع إمكان تجاوزه لو اختار النظر بمعنى الرؤية المتعلقة بثواب الله إنما يفعل لا ليصون المقام التأويلي في الآية فقط، بل ليصون الأقوال الواردة عن الأئمة في تأويل الآية. ومن وجهة نظر الباحث أن المؤول لو جعل صون موقفه التأويلي محصوراً في بؤرة النص القرآني بما هو نصّ دون التوسّع في صيانة أقوال بقية المؤولين من أهل المذهب، لاستغنى عن كثير من المباحث التي تصيب النسق التأويلي بقلق واضطراب. لكن قوة الداعي المذهبي وشدة الحرص على مقصد

^١ مجمع البيان: الجزء ١٠ ص ١٥٠.

صيانة المذهب بمعناه العام على حساب صيانة الموقف الشخصي عاد على هذا الموقف بشيء من القلق والاضطراب.

ثم يذكر أقوالاً أخرى يقرّر بعدها قربها في المعنى:

"وثانيها: أنّ معناه مؤملة لتجديد الكرامة، كما يقال: عيني ممدودة إلى الله تعالى وإلى فلان وأنا شاخص الطرف إلى فلان. ولما كانت العيون بعض أعضاء الوجوه أضيف الفعل الذي يقع بالعين إليها عن أبي مسلم.

وثالثها: أنّ المعنى أنهم قطعوا آمالهم وأطماعهم عن كل شيء سوى الله تعالى، ورجوه دون غيره، فكفى سبحانه عن الطمع بالنظر. ألا ترى أنّ الرعية تتوقع نظر السلطان وتطمع في إفضاله عليها وإسعافه في حوائجها، فنظر الناس مختلف فناظر إلى سلطان وناظر إلى تجارة وناظر إلى زراعة وناظر إلى ربه يؤمله.

وهذه الأقوال متقاربة في المعنى. وعلى هذا فإنّ هذا الانتظار متى يكون؟ فقيل: إنّه بعد الاستقرار في الجنة.

وقيل: إنّه قبل استقرار الخلق في الجنة والنار، فكل فريق ينتظر ما هو له أهل وهذا اختيار القاضي عبد الجبار".^١

وفي تجاوز لاكتمال الاتساق التأويلي إلى الاتساق المذهبي لا في الدائرة الإمامية فقط، بل في دائرة أهل العدل من إمامية ومعتزلة يذكر قول جمهورهم بجواز حمل النظر على المعنيين، مع ملحظ بلاغي وهو كيف يجوز حمل اللفظة الواحدة على الحقيقة والمجاز في آن ومحل واحد؟ فيجيب بجوازه عند أكثر المتكلمين.

وتالياً نصّ كلامه: "وذكر جمهور أهل العدل أن النظر يجوز أن يحمل على المعنيين جميعاً ولا مانع لنا من حمله على الوجهين فكأنه سبحانه أراد أنهم ينظرون إلى الثواب المعد لهم في الحال من أنواع النعيم وينتظرون أمثالها حالاً بعد حال ليتم لهم ما يستحقونه من الإجلال ويسأل على هذا فيقال إذا كان بمعنى النظر بالعين حقيقة وبمعنى الانتظار مجازاً فكيف يحمل عليهما والجواب أن عند أكثر المتكلمين في أصول الفقه يجوز أن يراد بلفظه واحدة إذ لا تنافي بينهما وهو اختيار المرتضى قدس الله روحه ولم يجوز ذلك أبو هاشم إلا إذا تكلم به مرتين مرة يريد النظر ومرة يريد الانتظار".^٢

^١ المصدر نفسه: الجزء ١٠ ص ١٥١-١٥٢.

^٢ مجمع البيان: الجزء ١٠ ص ١٥٣.

والملاحظ أيضاً أنّ الطبرسيّ يؤسّس موقفه التّأويليّ صيانة للموقف أولاً والمذهب ثانياً، وردّاً للمخالف ثالثاً. فهو يورد في خاتمة تأويله للآية ملحظاً على تأويل النظر بالانتظار لما يتضمنه هذا المعنى من لحوق المنتظر غمة وتنغصّاً بسبب الوقوع والانتظار، ثمّ لما في ذلك من معنى عدم خلوص النعمة.

فيجيب عن ذلك بأنّ الانتظار لا يلزم منه الغمة ونقص النعمة متى كان المنتظر غير محتاج للمنتظر في الحال، ومتى كان المنتظر واثقاً من حصول المنتظر.^١

ثاني عشر: قال تعالى: ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا﴾ [هود: ٣٧]

يقول الطبرسيّ: "﴿بأعيننا﴾ أي بمرأى منا، عن ابن عباس. والتأويل بحفظنا إياك حفظ الرائي لغيره إذا كان يدفع الضرر عنه، وذكر الأعين لتأكيد الحفظ. وقيل: أراد بالأعين الملائكة الموكلين بك وبحضرتهم وهم ينظرون بأعينهم إليك وإنما أضاف ذلك إلى نفسه إكراماً وتعظيماً لهم".^٢

يذكر الطبرسيّ في تأويل قوله تعالى: ﴿بأعيننا﴾ مقامين تأويليين؛ الأول: تأويل ذكر الأعين بالرؤية، ثم تأويل الرؤية بالحفظ. وهو بذلك يدفع عن التركيب {بأعيننا} ما يُحتمل من لزوم الصفة لله، ثمّ ما يلزم من الرؤية كما مرّ فيما سبق.

وهذان مقامان ضروريان لحفظ النسق التّأويليّ واتساقه.

وعلى خطة الاتساق هذه سار في تأويله لقول الله تعالى:

﴿أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوُّوِي وَعَدُوُّوَاهُ ۗ وَالْقَيْتُ

عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]

فقال: "ولتصنع على عيني} أي لتربي وتغذى بمرأى مني، أي يجري أمرك على ما أريد بك من الرفاهة في غذائك، عن قتادة. وذلك أنّ من صنع لإنسان شيئاً، وهو ينظر إليه، صنعه كما يحب ولا يتهدى له خلافه. وقيل: لتربي ويطلب لك الرضاع على علم مني ومعرفة، لتصل إلى أمك عن الجبائي. وقيل: لتربي وتغذى بحياطتي وكلاءتي وحفظي، كما يقال في الدعاء بالحفظ والحياطة: عين الله عليك، عن أبي مسلم".^٣

فذكر وجوهاً من التّأويل لا تخرج عن معنى الحفظ والعناية والرعاية.

^١ انظر: المصدر نفسه: الجزء ١٠ ص ١٥٠.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٥ ص ٢٠٩.

^٣ مجمع البيان: الجزء ٧ ص ١٧.

وكذلك فعل في تأويله لقول الله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الطور: ٤٨].
 "فإنك بأعيننا" أي بمرأى منا ندرتك ولا يخفى علينا شيء من أمرك ونحفظك لئلا يصلوا إلى شيء من مكروهك".^١

ومن هذه النماذج يتضح أن الطبرسي اتخذ موقفاً تأويلياً حاسماً متنقلاً مستخدماً استراتيجية الحضور في المقام التأويلي، والغياب في مقام الداعي التأويلي، فلم يذكر شيئاً عن احتمال الصفة وثبوتها، فاستغنى عن بيان المانع من إجراء الآية على الإثبات، وردّ أقوال من قال بذلك. وهذا موقف متنسق تماماً مع جمهور المخاطبين المعبر عن الطبرسي وهم: الإمامية والمعتزلة والأشاعرة. وهؤلاء جميعاً على قول واحد في تأويل هذه الآيات ونفي صفة العين عن الله لما فيها من التجسيم الذي ينتزه الله عنه.
 أما الحنابلة المثبتة فليسوا من جمهور الطبرسي المعبر حتى يجعل مقالاتهم موضع نظر وردّ. كما سبق في هذا البحث.

ثالث عشر: في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتُنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦]

يقول الطبرسي في اللغة: "والجنب العضو المعروف، والجنب أيضاً معظم الشيء وأكثره، يقال: هذا قليل في جنب مودتك، ويقال: ما فعلت في جنب حاجتي، أي في أمره، قال كثير:
 لَهُ كِبْدٌ حَرَىٰ عَلَيْكَ تَقَطُّعٌ"^٢ أَلَا تَتَّقِينَ اللَّهَ فِي جَنْبِ عَاشِقٍ
 ثم استكمل في المعنى قائلاً:

"يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله" أي يا ندامتي على ما ضيعت من ثواب الله، عن ابن عباس. وقيل: قصرت في أمر الله عن مجاهد والسدي. وقيل: في طاعة الله عن الحسن. قال الفراء: الجنب القرب أي في قرب الله وجواره. يقال: فلان يعيش في جنب فلان، أي في قربه وجواره ومنه قوله تعالى {والصاحب بالجنب} [النساء: ٣٦] فيكون المعنى على هذا القول على ما فرطت في طلب جنب الله، أي في طلب جواره وقربه، وهو الجنة. وقال الزجاج: أي فرطت في الطريق الذي هو

^١ المصدر نفسه: الجزء ٩ ص ٢٠٦.

^٢ مجمع البيان: الجزء ٨ ص ٣١١.

طريق الله فيكون الجنب بمعنى الجانب أي قصرت في الجانب الذي يؤدّي إلى رضا الله. وروى العياشي بالإسناد عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: نحن جنب الله.^١ فالجنب لغة في المقام الأول تعني العضو المعروف، وهو منتفخ عن الله لتنتزّهه عن الجسمية ولوازمها، ومقتضى ذلك تأويل الجنب بـ"الثواب" أو "الأمر" أو "القرب والجوار" أو "الطريق" أو "آل البيت".

وهذه التأويلات على ثلاثة مستويات:

- تأويل بسيط من فعل تأويلي واحد. وذلك في التأويلين: "الثواب" و"الأمر".
- تأويل مركب من فعلين تأويليين: وذلك في تأويله الجنب بالقرب أو الجوار فيلزمه تأويل ثان بأن يكون القرب أو الجوار للجنة لا لله، لما في القرب والجوار من دلالة مكانية ينتزّه عنها الله. وكذلك في تأويله الجنب بالطريق فتحتاج تأويلاً مركباً ليصير المعنى الطريق إلى رضا الله. وهذا التركيب في التأويل يستدعيه ما استدعى التركيب في التأويل السابق.
- تأويل مذهبي إمامي: وهو تأويله "الجنب" بـ"آل البيت". وهو منسجم مع موقف المفسر المذهبي أولاً، ومع منهجه في الابتعاد عن المغالاة في إظهار المقالات الإمامية المائزة لهم عن بقية المذاهب؛ فيذكر الوجه التأويلي في سياق وجوه أخرى لا يجعلها بؤرة تأويلية.
- وهذا الموقف التأويلي الأخير يندرج تحت مسمى "التأويل الرمزي أو الإشاري"، ويقترح الباحث تسميته "التأويل الوجودي" قسماً لـ"التأويل المعنوي"؛ فالتأويل الوجودي يعني البحث فيما تصير إليه الآية من تحقق في عالم الوجود والواقع، بينما التأويل المعنوي هو البحث فيما تصير إليه الآية من تحقق دلالي في عالم المعاني.
- و"التأويل الوجودي" ليس من أغراض البحث لأسباب مرّت من قبل، وإن كان من مظاهر التأويل الإمامي في غير باب الصفات إلا في مواطن يحتمل النسق القرآني أن يذكر الطبرسي وجوهاً من هذا التأويل دون أن يظهر في الأمر مبالغة تدفع المخالف للانقباض عن الكتاب كما مرّ، أو انسجاماً مع موقف الطبرسي المعتدل كما يظهر في تفسيره.
- ومن مواطن التأويل الوجودي الملتبس بالتأويل المعنوي المتماس مع قضية الصفات، ما فعله الطبرسي في تأويل قوله تعالى:

^١ المصدر نفسه: الجزء ٨ ص ٣١١.

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ مِثْلُ نُورِهِ ۖ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۗ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۗ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ۖ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوِّرُ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ ۖ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٥].

إذ ذكر وجوه التأويل المختلفة وحكى فيما حكى ما روي عن الرضا أنه قال: "نحن المشكاة فيها، والمصباح محمد ﷺ، يهدي الله لولايتنا من أحب. وفي كتاب التوحيد لأبي جعفر بن بابويه رحمه الله بالإسناد عن عيسى بن راشد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في قوله كمشكاة فيها مصباح قال: نور العلم في صدر النبي ﷺ، المصباح في زجاجة، الزجاجة صدر علي عليه السلام، صار علم النبي ﷺ إلى صدر علي، علم النبي علياً، يوقد من شجرة مباركة نور العلم، لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. قال: يكاد العالم من آل محمد ﷺ يتكلم بالعلم قبل أن يسأل، نور على نور أي إمام مؤيد بنور العلم والحكمة في إثر إمام من آل محمد ﷺ، وذلك من لدن آدم عليه السلام إلى أن تقوم الساعة فهؤلاء الأوصياء الذين جعلهم الله خلفاء في أرضه وحججه على خلقه لا تخلو الأرض في كل عصر من واحد منهم يدل عليه قول أبي طالب في رسول الله ﷺ:

قَرْمٌ أَعْرَ مُسَوِّدٌ أَنْتَ الْأَمِينُ مُحَمَّدٌ
كِرْمُوا وَطَابَ الْمَوْلِدُ لِمُسَوِّدِينَ أَطَاهِرُ
تَكَفَّفَكَ الْأَسْعَدُ أَنْتَ السَّعِيدُ مِنَ السُّعُودِ
فِينَا وَصِيٌّ مُرْشِدٌ مِنْ لَدُنْ آدَمَ لَمْ يَزَلْ
وَالْقَوْلُ لَا يَنْفَقُ وَلَقَدْ عَرَفْنَاكَ صَادِقًا
وَأَنْتَ طِفْلٌ أَمْرَدٌ مَا زِلْتَ تَنْطِقُ بِالصَّوَابِ

تحقيق هذه الجملة يقتضي أنّ الشجرة المباركة المذكورة في الآية هي دوحه التقى والرضوان وعتره الهدى والإيمان، شجرة أصلها النبوة وفرعها الإمامة وأغصانها التنزيل وأوراقها التأويل وخدمها جبرائيل وميكائيل".^١

وهذا نسق تأويلي وجودي إمامي بامتياز؛ فالآية تأويلها يتحقق في عالم الوجود الواقعي لا عالم اللغة المعنوي، وهذا التحقق الوجودي يشمل أركان المذهب الإمامي في الإمامة. وهو نسق تصديقي لا

^١ مجمع البيان: الجزء ٧ ص ١٨٣-١٨٤.

برهانيّ ولا بيانيّ، فهو يتجاوز الدال اللغوي والمدلول اللغويّ والمرجع الثقافيّ في دائرة التخاطب اللسانيّ العقليّ إلى مدلول "وجودي تحققي"، وهو أقرب ما يكون لنسق التأويل الرؤيويّ الذي يُحيل الدال الرمزيّ إلى متحقق موجود في العالم الخارجيّ.

رابع عشر: في قولي تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢] قال في مقام اللغة: "والساق للإنسان وساق الشجرة ما تقوم عليه وكل نبت له ساق ويبقى صيفاً وشتاءً فهو شجرة قال طرفة:

حَيْثُ تَهْدِي سَاقَهُ قَدَمُهُ لِلْفَتَى عَقْلٌ يَعِيشُ بِهِ

وتقول العرب قامت الحرب على ساق وكشفت عن ساق يريدون شدتها وقال جد أبي طرفة:

وَبَدَا مِنَ الشَّرِّ الصُّرَاخُ كَشَفَتْ لَكُمْ عَنْ سَاقِهَا

وقال آخر:

قَدْ شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا فَشُدُّوا

وَجَدَّتِ الْحَرْبُ بِكُمْ فَجُدُّوا

وَالْقَوْسُ فِيهَا وَتَرٌّ عُرْدٌ^١

ثمّ في مقام المعنى: "يوم يكشف عن ساق" أي فلياتوا بهم في ذلك اليوم الذي تظهر فيه الأهوال والشدائد. وقيل: معناه يوم يبدو عن الأمر الشديد الفظيع، عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وسعيد بن جبیر. قال عكرمة: سئل ابن عباس عن قوله {يوم يكشف عن ساق} فقال: إذا خفي عليكم شيء في القرآن فابتغوه في الشعر؛ فإنه ديوان العرب أما سمعتم قول الشاعر:

وقامت الحرب بنا على ساق

هو يوم كرب وشدة. وقال القتيبي: أصل هذا أنّ الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى الجد فيه يشمر عن ساقه فاستعير الكشف عن الساق في موضع الشدة وأنشد لدريد بن الصمة:

بَعِيدٌ مِنَ الْآفَاتِ طَلَأُ أَنْجِدٍ كَمِيشُ الْإِزَارِ خَارِجٌ نَصْفُ سَاقِهِ

فتأويل الآية يوم يشد الأمر كما يشد ما يحتاج فيه إلى أن يكشف عن ساق".^٢

^١ مجمع البيان: الجزء ١٠ ص ص ٧٢-٧٣.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٠ ص ٧٤.

فالموقف التأويلي واضح أولاً لأنه ليس في الآية إضافة الساق إلى الله، لذلك لم يتكلف الطبرسي أن يذكر الرواية الحديثية التي فيها "عن ساقه". التي لو ثبتت – وهي شاذة منكرة كما سيأتي- لا تدلّ على إثبات الصفة بوجه لازم من وجوه اللغة وبلاغات العرب؛ فالعرب تقول: كشفت الحرب عن ساقها" كناية عن الشدة، ولا ساق تثبت للحرب.

ثم إنّ في تأويل الآية من النقول عن الصحابة والعلماء ووجوه اللغة في استعاراتها ما يمكنه من اتخاذ موقف تأويلي حاسم لا قلق فيه ولا اعتراض عليه.

ومع أنّ الطبرسي اتخذ موقفاً حاسماً إلا أنه لم يألُ جهداً في بيان الأمر من جهة سنن العرب وشعرهم لما في الأمر من ضرورة تأويلية تقتضيها الدلالة اللغوية لكلمة "الساق" التي لا تؤول إلى معنى غير ما يُعرف من الساق التي يقوم بها الإنسان أو الشجرة إلا بإجراء الاستعارة لمعنى الشدة.

في مطامح الاختبار
الفصل الرابع: الرازي ونسقه
(٥٤٣ - ٦٠٦ هـ)

الرازي ونسقه

تعترض الباحث ثلاثة مقالات مشهورات تخصّ تفسير الرازي لا يمكن تجاوزها دون تحقيق وتمحيص وهي*:

١. المقالة الأولى: تفسير الرازي: "فيه كلّ شيء إلا التفسير".

قال الصّفدي: "قلت يوماً للشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة أبي الحسن علي السبكي: قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية وقد ذكر تفسير الإمام الرازي: فيه كلّ شيء إلا التفسير، فقال قاضي القضاة: ما الأمر كذا؛ إنّما فيه مع التفسير كلّ شيء.^١"

وهذه العبارة المنسوبة لابن تيمية لم يجدها الباحث في أيّ من مصنفات ابن تيمية المطبوعة على كثرتها، وكثرة ما جاء فيها من مباحث وجدالات خاضها ابن تيمية مع مؤلفات الرازي ومقالاته. وهي بغض النظر عن ورودها في مصنفات ابن تيمية وعدمه تنسجم وموقفه من الرازي. وسيأتي الحديث بتفصيل أكثر عند بحث نسق التأويلي عند ابن تيمية.

وفي وقفة مع مضمون العبارة لا قائلها، فإنّ الناظر في جواب السبكي يجد الردّ على هذه المقالة، كما يجد في الآن نفسه مسوغ إطلاقها بغض النظر عن قائلها؛ فإنّ في تفسير الرازي من المباحث الأصولية والكلامية ما لم تجر عادة المفسرين وطريقتهم على إيرادها في التفسير. لذلك نجد أبا حيان الأندلسي يقول في تفسيره لقول الله تعالى:

﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦]: الآية

"وقد تكلم المفسرون هنا في حقيقة النسخ الشرعي وأقسامه، وما اتفق عليه منه، وما اختلف فيه، وفي جوازه عقلاً، ووقوعه شرعاً، وبماذا ينسخ، وغير ذلك من أحكام النسخ ودلائل تلك الأحكام، وطولوا في ذلك. وهذا كله موضوعه علم أصول الفقه، فيبحث في ذلك كله فيه. وهكذا جرت عادتنا: أنّ كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير، فنخرج عن طريقة التفسير، كما فعله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، المعروف بابن خطيب الري، فإنّه جمع في كتابه في التفسير أشياء كثيرة طويلة، لا

* بحث هذه المقالات - "الشبه" - فعرضها وناقشها الدكتور عيادة بن أيوب الكبيسي في بحثه الموسوم "شبهات حول تفسير الرازي-عرض ومناقشة"، المنشور في "مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية"، الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس عشر، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص ٥١-٧٣.

^١ الوافي بالوفيات: الجزء ٤ ص ١٧٩.

حاجة بها في علم التفسير. ولذلك حكي عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير".^١

فأبو حيان يصف تفسير الرازي بما هو فيه من جمع مباحث لا تمسّ علم التفسير مساً مباشراً، وينقل العبارة موضوع البحث دون نسبة لقائل باسمه بل بوصفه "بعض المتطرفين من العلماء". والتوسع في المباحث غير المرتبطة بعلم التفسير مباشرة لم يقف عند التوسع في المباحث الأصولية والكلامية والفلسفية، بل كان في علوم كثيرة مثل علوم الهيئة والنجوم وغيرها.

وهذا التوسع والسؤال عن حكمته وصوابه لم يكن خافياً عن الرازي نفسه، فنجده يقول فيما قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]:

" وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال: إنك أكثر في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم، وذلك على خلاف المعتاد! فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته".^٢

ثم ذكر وجوهاً في مسوغات الخوض في علوم الهيئة وارتباطها بالتفسير، حتى قال: "إن من صنف كتاباً شريفاً مشتملاً على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق، فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان: منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين، ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين، واعتقاد الطائفة الأولى وإن بلغ إلى أقصى الدرجات في القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى. وأيضاً فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل".^٣

ثم ختم بقوله: "فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة، ونسأل الله العون والعصمة".^٤

^١ أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، "البحر المحيط في التفسير"، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ: الجزء ١ ص ٥٤٧.

^٢ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن النيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، "مفاتيح الغيب" أو "التفسير الكبير"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ. الجزء ١٤ ص ٢٧٤.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٧٤.

^٤ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٧٤.

إن فالرازي يورد المباحث التفصيلية من علوم الأصول والكلام والفلسفة والهيئة والنجوم وغيرها ليظهر أنّ القرآن مشتمل على العلوم العقلية والنقلية ودقائقها، وما غرض التفسير إلا أن يفصل ما أجمل، ويعين ما أطلق، فإنّ تلك هي السبيل لبلوغ أقصى درجات القوة والكمال والوفاء باعتقاد المعتقد عظمة القرآن وكماله.

وتعقيباً على تلك المقالة الذائعة، ومقالة الرازي في تفسيره، يقول محمد الفاضل بن عاشور: "وإذا كان بعض الناس لم يزل في شك من القيمة السامية لهذا التفسير، فإنّ كلمة قديمة لاكتها الألسن، قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك. وذلك ما راج في مجالس العلماء، قديماً وحديثاً من أنّ "تفسير الرازي قد اشتمل على كلّ علم إلا التفسير".

فإنّها كلمة صدرت من غير روية ولا تحقق، وانبتت على مقارنة سطحية بما أشار إليه فخر الدين نفسه من الطريقة المألوفة التي التزمت في التفسير من قبله وطريقته، وهي طريقة تحليل التركيب والغوص على مناحي الاستنباط منه. وإنّها لا محالة طريقة جليّة لا غنى عنها لطالب التفسير على الوجه الأكمل... ولعل الإمام الرازي قد اعتبر الناحية اللفظية من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة في التفاسير الأخرى، فجاء يولي عنايته الغاية القصوى من ورائها، التي وقفت دونها هم المفسرين. لا سيما وقد وضع كتابه كما بينا، لغرض إقناعي معيّن".^١

وهذا الغرض الإقناعي هو أنّ الذي اندرج في القرآن العظيم من علوم الطرائق الكلامية والمذاهب الفلسفية هو أصلح ممّا يخوض فيه المتكلمون والفلاسفة، ويتهافتون عليه.^٢ والذي ينبغي للباحث أن يحرّره هنا هو:

ما أثر هذه المباحث الكلامية والأصولية المطوّلة في اكتناه النسق التأويلي عند الرازي؟ وجواب الباحث أنّ ذلك يدخل ضمن ما يسمى "المقابليات التأويلية"، وهي جزء مكوّن تأسيسي للمواقف التأويلية وبناء النسق التأويلي، وهي حاضرة مؤثرة في جميع المفسرين؛ فالمفسر لا يقتحم النصّ القرآني تفسيراً وتأويلاً دون مكونات ما قبلية معرفية ومذهبية وزمانية وشخصية. ومن ذلك ما أشار أبو حيان إليه بقوله: "وهكذا جرت عادتنا: أنّ كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير". وسيأتي مزيد بيان وتفصيل في قادم هذا البحث حول "المقابليات التأويلية".

^١ محمد الفاضل بن عاشور، "التفسير ورجاله"، ص ٧٧-٧٨.

^٢ التفسير ورجاله: ص ٧٢.

إن ما فعله الرازي في تفسيره هو أنه ذكر هذه المقابليات في تفسيره، وجرت عادة غيره على عدم ذكرها في التفسير. فهل لذكرها في التفسير أثر في إدراك النسق التأويلي عنده؟
يقترح الباحث نموذجاً تفسيريّاً للموقف التأويلي ونسقه عند الرازي يتأسس على مفهوم "القلق المعرفي المذهبي"؛ فالباحث يرى أنّ الرازي يمثل نموذجاً للنمط القلق من أنماط الاستجابة للمأزق المعرفي التأويلي المركب كما سيأتي في هذا البحث رغم ما قاله الرازي نفسه وارتاح له عدد من العلماء والباحثين.
ومما يشير إلى هذا النمط القلق المقالة الثانية الشائعة عن الرازي وتفسيره.

٢. المقالة الثانية: الرازي في تفسيره "يُورد الشُّبه نقداً ويحلّها نسيئة".

يقول الحافظ ابن حجر في لسان الميزان: "وكان يُعاب بإيراد الشبهة الشديدة، ويُقصر في حلها، حتى قال بعض المغاربة: "يُورد الشُّبه نقداً ويحلّها نسيئة"... ورأيت في "الإكسير في علم التفسير" للنجم الطوفي ما ملخصه^١: ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب علم التفسير من القرطبي، ومن تفسير الإمام فخر الدين، إلا أنه كثير العيوب، فحدّثني شرف الدين النصيبي، عن شيخه سراج الدين السرميحي المغربي، أنه صنّف كتاب المأخذ في مجلدين، بيّن فيهما في تفسير الفخر من الزيف والبهرج، وكان ينقم عليه كثيراً ويقول: يورد شُبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنّة والحق على غاية من الوهاء. قال الطوفي: ولعمري، إنّ هذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمة. حتى اتهمه بعض الناس، ولكنه خلاف ظاهر حاله، لأنّه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستر عنه، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً في تقرير دليل الخصم، فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ولا شك أنّ القوى النفسانية تابعه للقوى البدنية. وقد صرح في مقدمة نهاية العقول أنّه مقرر مذهب خصمه تقرير الوارد خصمه أن تقريره لم يقدر على الزيادة على ذلك".^٢

فاحصل كلام ابن حجر والطوفي أنّ الرازي يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على أحسن ما يكون عرض الحجج والبراهين، ثمّ يضعف عن ردّها.
والمخالفون في المذهب يقصد بهم المعتزلة والشيعية والمجسّمة، والمخالفون في الدين يُقصد بهم الفلاسفة.

^١ انظر نصّ الطوخي بتمامه الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي (ت ٧١٦هـ)، الإكسير في علم التفسير، (تحقيق عبد القادر حسين)، مكتبة الآداب، القاهرة، ص ٥٥.
^٢ لسان الميزان: الجزء ٤ ص ٤٢٧-٤٢٨.

أما المعتزلة والمجسّمة فسيدرس الباحث نماذج من تأويل الرازي للآيات في قضية الصفات، وسنرى حينها صدق هذا الوصف في هذه الجهة من عدمه.

أما الفلاسفة فإنّ للرازي من المزج بين الموقف الفلسفيّ والموقف الكلاميّ ما يجعل الباحثين يترددون في وصفه بإحدى ثلاث:

١. أنّه كان مضطرباً قلقاً حائراً بين الميل للموقف الفلسفي والميل للموقف الكلاميّ.
٢. أنّه مرّ بمراحل مختلفة وأطوار فكريّة، وهذه المقالات المختلفة ترجع لتطور الرازي الفكريّ أولاً، ثمّ لعادته ونهجه في تأليفه المطوّلة التي توزّعت على مدد زمانية طويلة، فكان يضيف في المصنف غير ما بدأ نتيجة تجدد المعرفة وطول الزمن.
٣. أنّه كان فيلسوفاً باطنياً ومنتكماً ظاهراً، وهذا الوصف يُفسّر بسطة المذهب الأشعريّ المعرفيّة والسياسية والاجتماعيّة في زمانه.

وتحقيق رأي الباحث في هذه الأوصاف سيأتي في مبحث منفصل.^١ أما جواب الطوفي عن هذه القضية فهو يرتد على الرازي لا له، فالأمر ليس مناظرة شفاهية مباشرة يتعرّض القائل فيها لأعراض الاتصال الشفوي من التعب وذهاب الطاقة وكلاله الذهن بعد المشقة. فهذه كتب مصنّفة يُمكن للمؤلف أن ينقطع للراحة والتدبّر والتفكّر والردّ، فإن وجد أنّه لا يحسن ردّ الشبهة ترك الشبهة ولم يوردها، إلا إذا كانت صيانة الحجة القوية عنده أولى ولو خالفت مذهبه أو ما يُتوقّع منه ممثلاً للمتكلّمة الأشاعرة.

ولا بأس من باب التعجيل أن يورد الباحث قولاً للرازي سيكون له أثر في تأسيس النموذج التفسيري للموقف التأويليّ المعرفي عند الرازي. وكلامه الآتي من مقدمة كتابه "المباحث المشرقية":
 "نختار اللباب من كلّ باب، ونجتاز التطويل والإطناب، مجتنباً فيه عن الإيجاز المتضمن للإلغاز، ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن بعض، ثم نردفها إمّا بالإحكام وإمّا بالنقض. ثمّ نذيلها بالشكوك المشكّلة والاعتراضات المعضلة، ثم نتبعها – إن قدرنا – بالحلّ الشافي والجواب الوافي، وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور.
 ولكنك أيّها الطالب خبير بأنّ العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلاً، ولا يرغب عن المعروف إذا وجد عليه دليلاً.

^١ وتعجيباً بالفائدة انظر تطفأ: الزرکان، محمد صالح، "فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية"، دار الفكر، ص ٦٠٦ وما بعدها.

وإنّ الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كلّ قليل وكثير، ويحرّمون مفارقتهم في النقيير والقطمير، يعلمون أنّ أولئك المقدّمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين، وعلى كلامهم معترضين، وعن مقالاتهم معرضين، وبذلك مصرحين لا معرّضين".^١

وقد مال عدد من الباحثين المعاصرين إلى ردّ هذا الاتهام عن الرازي، وعدوه من نتاج التعصّب وعدم التصبّر لقراءة مصنفات الرازي وأسفاره الضخام.^٢

٣. المقالة الثالثة: "الرازي لم يتم تفسيره".

وردت في مصنفات التراجم مقالة مفادها: أنّ الرازي لم يكمل تفسيره الكبير، منها:

- ما حكاه ابن خلكان قال: "جمع فيه كل غريب. وهو كبير جدا. لكنه لم يكمله."^٣
- ما قاله ابن قاضي شهبه: "ومن تصانيفه "تفسير كبير" لم يتمه."^٤
- مقالة الشهاب الخفاجي: "الثابت في كتب التأريخ أنّ التفسير الكبير وصل إلى سورة الأنبياء وكملة تلميذه الخوي."^٥
- نقل صاحب كشف الظنون مقالة ابن خلكان، ثم أضاف "وصنف الشيخ نجم الدين أحمد بن محمد المقولي تكملة له. وقاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الخويي الدمشقي كمل ما نقص منه أيضاً."^٦

هذه النقول وغيرها دفعت عدداً من المتقدمين والمتأخرين* لأخذ القضية أمراً مسلماً به، فانشغلوا ببيان أمرين:

١. تمييز ما في التفسير الكبير من كلام الرازي، وما فيه من كلام غيره.^٧

^١ انظر: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٤٣ هـ جزء ١ ص ٣-٤، وفخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٦١٣.

^٢ انظر مثلاً:- فتح الله خليف، "فخر الدين الرازي"، دار بورسعيد للطباعة، الإسكندرية، ١٩٧٩، ص ٢، ص ٦٠.

- الدكتور محسن عبد الحميد، "الرازي مفسراً"، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٤، ص ١٩٤، ص ص ٣٣٠-٣٣٧.

- الدكتور عيادة بن أيوب الكبيسي، "شبهات حول تفسير الرازي-عرض ومناقشة"، ص ص ٦٩-٧١.

^٣ وفيات الأعيان: الجزء ٤ ص ٢٤٩.

^٤ ابن قاضي شهبه، تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي (ت: ٨٥١هـ)، طبقات الشافعية، ط ١، (المحقق: الحافظ عبد العليم خان)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧ هـ، الجزء ٢ ص ٨٣، و"شذرات الذهب": الجزء ٧ ص ٤٠.

^٥ الشهاب الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت: ١٠٦٩هـ)، نسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض، دار الطباعة العامرة، اسطنبول، ١٢٦٤ هـ، الجزء ١ ص ٢٦٧.

^٦ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جليبي القسطنطيني (ت: ١٠٦٧هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١: الجزء ٢ ص ٢٩٩.

* انظرها في: شبهات حول تفسير الرازي، ص ٥٥-٥٦.

^٧ انظر: عبد الرحمن المعلمي، "بحث حول تفسير الرازي"، وقد بذل وسعه في تمييز كلام الرازي من غيره مفنداً ما قيل إنّ كلام الرازي ينتهي مع تفسير سورة الأنبياء، مبيّناً أنّ كلامه في التفسير يتجاوز ذلك. لكن مع إثباته زيادات وتكملات لغيره معتمداً الاختلاف الأسلوبية، وما ورد في التفسير من عبارات دالة على كون القائل الرازي أو غيره.

٢. تحقيق القول فيمن هم أصحاب التكملة والزيادة.

و حجة هؤلاء إضافة لهذه النقول أمران:

١. ما جاء في التفسير من عبارات لا يمكن أن تكون من كلام الرازي نفسه، منها:

- ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿كَأَمْثِلِ اللَّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ [الواقعة: ٢٣] الآية:

"وشيء من هذا رأيت في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله بعدما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره على أنني معترف بأني أصبت منه فوائد لا أحصيها."^١

- ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤] الآية:

"وفيه مسائل: المسألة الأولى: أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة، ونحن نذكر بعضها."^٢

فهذه أقوال لا يمكن أن تكون من قول الرازي نفسه، فهي دليل على أن التفسير أكمله غيره.

٢. وجوه الاختلافات الأسلوبية في التفسير الكبير. ومنها ما ذكره المعلمي في بحثه:

الأول: أطال الرازي في أول تفسير سورة البقرة القول في الحروف المقطعة أوائل السور، واختار أنها أسماء للسور، واستمر مقتضى هذا القول في أول آل عمران والأعراف ويونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحجر ومريم وطه، وكذا في أول سورة الشعراء والنمل والقصص.. فأمّا أول العنكبوت فابتدأ المفسر بكلام طويل في تثبيت قول جديد حاصله أنّ الحروف المقطعة إنّما أتت بها لتنبه السامع...

الثاني: لم يعن في القسم الأول ببيان ارتباط السورة بالتالي قبلها، وعني به في القسم الثاني – العنكبوت ويس وما بينهما .

الثالث: يكثر في القسم الأول التعرّض للقضايا الكلامية ولو لغير مناسبة يعتد بها بخلاف القسم الثاني.

الرابع: يكثر في القسم الأول النقل عن رؤوس المعتزلة كالأصم والجبائي والقاضي عبد الجبار والكعبي وأبي مسلم الأصفهاني ويظهر من عدة مواضع أنّ تفاسيرهم كانت عند الرازي، ولا يوجد ذلك في القسم الثاني.

الخامس: يكثر في القسم الأول نقل احتجاجات المعتزلة مشروحة، فربما أجاب عنها، وربما اقتصر على المعارضة، وربما اجتزأ بالإشارة إلى الجواب، وربما سكت، ويندر ذلك في القسم الثاني.

السادس: يكثر في القسم الأول الألفاظ الجدلية مثل: سلمنا، فلم قلتم، ونحوها بخلاف القسم الثاني.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٩ ص ٣٩٨.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٢٩ ص ٣٩٨.

السابع : يكثر في القسمين النقل عن الكشاف والتزم في الأول "قال صاحب الكشاف" ونحوه، وفي الثاني غالباً "قال الزمخشري" ونحوه.

الثامن : يغلب في الأول عند إكمال تفسير الآية وإرادة الشروع في غيرها أن يقال : "قوله تعالى .." وفي القسم الثاني "ثم قال تعالى".

التاسع : يكثر في الأول جداً تصدير كل مقصد بقوله : "اعلم" ويندر ذلك في القسم الثاني.

العاشر : يندر في الأول تحري السجع ويكثر في الثاني.

الحادي عشر : يقع في القسم الأول التعرّض لما يتعلق بقواعد العربية باعتدال، أمّا في القسم الثاني فنجد كثيراً محاولة التعمق في ذلك والتدقيق والإيغال في التعليل والإعراب بما لا يوجد في كتب العربية نفسها.

الثاني عشر : يقع في الأول التعرّض للنكات البلاغية باعتدال، ويكثر ذلك في الثاني.^١

وبعد بحث وتحقيق انتهى المعلمي إلى أنّ "الأصل من هذا الكتاب، وهو القدر الذي هو من تصنيف الفخر الرازي، وهو من أول الكتاب إلى آخر تفسير سورة القصص، ثم من أول تفسير الصافات إلى آخر تفسير سورة الأحقاف، ثم تفسير سورة الحديد والمجادلة والحشر، ثم من أول تفسير سورة الملك إلى آخر الكتاب، وما عدا ذلك فهو من تصنيف أحمد بن خليل الخولي، وهو من التكملة المنسوبة إليه، فإن تكملته تشمل زيادة على ما ذكر تعليقاً على الاصل".^٢

وهذا يعني أنّ الرازي لم يفسّر من القرآن خمساً وعشرين سورة حسب المعلمي، وهي:

١. العنكبوت. ٢. الروم. ٣. لقمان. ٤. السجدة. ٥. الأحزاب. ٦. سبأ. ٧. فاطر. ٨. يس. ٩. محمد.
١٠. الفتح. ١١. الحجرات. ١٢. ق. ١٣. الذاريات. ١٤. الطور. ١٥. النجم. ١٦. القمر. ١٧.
- الرحمن. ١٨. الواقعة. ١٩. الممتحنة. ٢٠. الصف. ٢١. الجمعة. ٢٢. المنافقون. ٢٣. التغابن. ٢٤.
- الطلاق. ٢٥. التحريم.

في مقابل ذلك ذهب مجموعة من أهل العلم والتحقيق منهم: الشيخ الفاضل ابن عاشور^٣، وعلي محمد حسن العماري^٤، ومحسن عبد الحميد^٥، ومحمد صالح الزركان^٦، وعيادة بن أيوب الكبيسي^٧ إلى أنّ التفسير الكبير كله من فعل الرازي، وما فيه من عبارات تدلّ على أنّ القائل غيره إنّما هي من تعليقات

^١ انظر: عبد الرحمن المعلمي، "بحث حول تفسير الرازي" ص ٨-١٠.

^٢ المرجع نفسه: ص ٢١.

^٣ التفسير ورجاله، ص ٩٠.

^٤ الإمام فخر الدين الرازي، ص ١٦١-١٨٧.

^٥ الرازي مفسراً، ص ٥٦ وما بعدها.

^٦ فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٦٦ "الحاشية".

^٧ شبهات حول تفسير الرازي، ص ٥٧-٦٣.

تلاميذه والشراح أدخلها النسخ في متن التفسير، أو أن تكون زيادات أكملها تلامذته في مواطن يسيرة من التفسير.

ويستدلون لذلك بأمور منها:

١. ما جاء في الوافي للصفدي: "ومن تصانيف الإمام رحمه الله تعالى التفسير الذي له وهو في ستة وعشرين مجلداً ذكر تفسير الفاتحة منه في مجلدة وهو على تجزئة الفاتحة في أكثر من ثلاثين مجلداً وأكمل التفسير على المنبر إملاء".^١

٢. العبارات التي في تفسير الرازي مما بعد سورة الأنبياء التي تدلّ على أن القائل هو الرازي نفسه.

٣. وحدة الأسلوب في التفسير كله.

ومن وجهة نظر الباحث أن المقاليتين "إنّ الرازي وصل في تفسيره إلى سورة الأنبياء فقط" و"إنّ ما في التفسير الكبير كله للرازي" فيهما نظر، وذلك لأمر:

١. ما ذكره المعلمي والقائلون بإتمام الرازي تفسيره من عبارات ودلائل تدلّ على أنّ الرازي هو من كتب أو أملى عديداً من السور بعد سورة الأنبياء. وهذا يدلّ على أنه لم يقتصر في تفسير عند سورة الأنبياء.

٢. ما ذكره المعلمي من اختلافات أسلوبية بين أقسام التفسير الكبير تشير إلى أنّ في التفسير ما ليس من فعله، وهي اختلافات لم يقف عندها القائلون بنسبة التفسير للرازي كاملاً، بل صرحوا بخلافها.^٢ وما يراه الباحث أنّ الاختلافات الأسلوبية التي ذكرها المعلمي تستحق التوقف عندها والتحقق منها. وإن كانت لا تقطع باختلاف المؤلف، فقد تكون نتيجة تغيّر في الأسلوب رافق تغيّرات الرازي وتطورات فكره، ولاسيما أنّ الإطار الزمني للتفسير كبير يحتمل ظهور مثل هذه الآثار من الاختلافات الأسلوبية فيه.

كما يمكن أن تكون الاختلافات نتاج المراوحة بين الكتابة والإملاء، وهي عادة الكتابة العربية عموماً، رغم أنّ الصفدي صرح بأنّ الرازي أملاه - أي التفسير - على المنبر كاملاً.

لذلك فإنّ الباحث يرى الحذر العلمي لازماً في نسبة ما اختلف فيه من التفسير الكبير للرازي، وغاية الباحث أيّ باحث أن يصل إلى غلبة الظنّ الراجح حسب.

والمطلب البحثي لهذه الدراسة مطلب أخصّ من هذه القضية على أهميتها؛ فالباحث يروم دراسة النسق التأويلي في نماذج من الآيات المحتملة لقضية الصفات. والنماذج المختارة هي من سور:

^١ الوافي بالوفيات: الجزء ٤ ص ١٧٩.
^٢ انظر: الرازي مفسراً: ص ٦٠-٦٢.

- تقع في الجزء المتفق عليه أن تفسيرها من تصنيف الرازي.
 - تقع في الجزء الذي انتهى المعلمي إلى أن تفسيرها من تصنيف الرازي.
 - تقع في الجزء الذي انتهى المعلمي إلى أنها ليست من تفسير الرازي.
- لذا سيلحظ الباحث أية دلائل نسقية ومواقف تاويلية يمكن أن تسدّد رأي المعلمي أو تردّه أو لا هذا ولا ذلك.

وقبل الخوض في الفعل الاختباري نظراً وأثراً أقول: إن تفسير الرازي بغض النظر عن هذه المسائل المثارة تفسير من أهمّ التفسيرات في التراث الفكري الديني العربي الإسلامي بل عدّه بعضهم "خاتمة أدب التفسير المثمر الأصيل"^١.

١. التأويل في مقام النظر.

في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧] الآية.

وما في "مفاتيح الغيب" للرازي باتفاق، وفيه مباحث وتفصيلات على عادة الرازي، أوردتها وفق السنن الخططي الآتي تيسيراً للدرس والمباحثة:

بدأ الرازي كلامه بمسائل:

المسألة الأولى: في وجوه اتصال الآية بما قبلها، فذكر وجهين:

أحدهما: أن ذلك كالتقرير لكونه قيوماً، فإنه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق، ومصالح الخلق قسمان: جسمانية وروحانية، أمّا الجسمانية فأشرفها تعديل البنية، وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الأشكال، وهو المراد بقوله {هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ} [آل عمران: ٦]. وأمّا الروحانية فأشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمرأة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ}.

^١ انظر: جولد تسيهر "مذاهب المفسرين": ص ١٤٦.

والثاني: أن ذلك الجواب عن شبه النصارى؛ فقد ذكرنا أن من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام: إنه روح الله وكلمته، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه، والتمسك بالمتشابهات غير جائز.

فهذا ما يتعلق بكيفية النظم، هو في غاية الحسن والاستقامة.^١

وفي مراعاة النظم عند الرازي نلاحظ:

١. اهتمام بإثبات الاتساق في الدائرة التعاقبية الآياتية في السورة الواحدة.

٢. في الوجه الثاني توطئة لما سيكون عليه بحث المحكم والمتشابه واختياره لمفهومهما.

٣. ارتباط مسائل المحكم والمتشابه والتأويل بالجدل المسيحي.

" **المسألة الثانية:** في بيان أن القرآن محكم كله من جهة، ومتشابه كله من جهة، وبعضه محكم وبعضه متشابه من جهة أخرى.

فذكر دليل أنه محكم كله ومعناه فقال: "أما ما دلّ على أنه بكليته محكم، فهو قوله {الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} [يونس: ١]، و{الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ} [هود: ١]، فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاماً حقاً فصيح الألفاظ صحيح المعاني. وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله: محكم، فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم."^٢

ثم ذكر دليل أنه متشابه كله ومعناه: "وأما ما دلّ على أنه بكليته متشابه، فهو قوله تعالى: {كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي} [الزمر: ٢٣] والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن ويصدق بعضه بعضاً، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢] أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة."^٣

أما أن بعضه محكم وبعضه متشابه من جهة أخرى. فهو في الآية التي يفسرها. ولبيان ذلك فسّر المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، ثم في عرف الشريعة.

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٣٧.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٣٧.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٣٨.

المحكم والمتشابه في أصل اللغة:

"أما المحكم فالعرب تقول: حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت، ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام التي هي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي: أحكم اليتيم كما تحكم ولدك. أي امنعه عن الفساد، وقال جرير: أحكموا سفهاءكم، أي امنعواهم، وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي.

وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشئيين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز، قال الله تعالى: {إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا} [البقرة: ٧٠] وقال في وصف ثمار الجنة {وَأَنْوَأُ بِهِ مُتَشَابِهًا} [البقرة: ٢٥] أي متفق المنظر مختلف الطعوم، وقال الله تعالى: {تَشَبَهَتْ فُلُوبُهُمْ} [البقرة: ١١٨] ومنه يقال: اشتبه علي الأمران إذا لم يفرق بينهما، ويقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه، وقال عليه السلام " : الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور متشابهات " وفي رواية أخرى مشتبهات.

ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما، سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، ونظيره المشكل سمي بذلك، لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه، ثم يقال لكل ما غمض- وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة- مشكل، ويحتمل أن يقال: إنه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه، وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه في العقل والذهن، ومشابهاً له، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه، فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة.^١

ونلاحظ من تفسير للمتشابه بحسب أصل اللغة أنه يبيّن المعنى بناء حتى ليكاد يصل إلى عتبة المعنى الشرعيّ وهي المعنى العقلي الثقافيّ.

ثم يمضي لبيان المعاني الشرعية للمحكم والمتشابه معلناً أنه يبدأ بالمختار الذي عليه أكثر المحققين، وحاصله:

إنّ اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى، فإنما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون.

فإن كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يحتمل غيره فهو النص، وهو أحد قسمي المحكم.

وإن كان اللفظ محتملاً لغيره، فإنما أن يكون أحد المعنيين راجحاً على الآخر، أو أن لا يكون كذلك.

فإن كان راجحاً سمي هذا المعنى ظاهراً، وهو ثاني أقسام المحكم.

أما المعنى المرجوح عن الظاهر فيسمى مؤولاً وهو أحد أقسام المتشابه.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٣٨.

أما إن كان احتمال اللفظ للمعنيين على السوية، فهو المشترك دلالة، والمجمل تعييناً. وهذه من المتشابه.

وبهذا التقسيم ينتج أنّ اللفظ ينقسم إلى:

١. محكم: وهو قسمان: - النص: وهو المعنى الذي لا يحتمل اللفظ سواه.
 - الظاهر: وهو المعنى الراجح الذي يحتمله اللفظ.
 ٢. متشابه: وهو أقسام: - المؤول: وهو المعنى المرجوح الذي يحتمله اللفظ.
 - المشترك: وهي المعاني المحتملة من اللفظ على السوية دون مرجح.
 - المجمل: وهي التعيينات المحتملة من اللفظ ومعناه على السوية دون مرجح*.
- وفي هذه المباحث تفصيلات وخلافات وأسئلة مبسطة في كتب أصول الفقه وعلوم القرآن، تنبئ عن وعي عميق وجهد علمي متين بقضية "المعنى" بمعناها العام والخاص في مستوياتها المختلفة، من اللفظ المفرد إلى التركيب، ومن الجانب اللغوي والجانب النصي الشرعي، وأثار ذلك كله في فهم المعطى اللغوي والنصي.
- وهذه قضايا تمسّ بحثنا في شيء واحد، وهو ما سماه الفخر الرازي القدر المشترك بين هذه الأقسام في وقوعهما تحت مسمى المحكم والمتشابه.
- أما بقية المسائل وتفصيلاتها فتنتظر في كتب أصول الفقه وعلوم القرآن*.
- أما القدر المشترك الذي يجعل الكلام محكماً فهو: دلالة النص بلفظه على معنى راجح، سواء كان هذا المعنى الراجح مانعاً لغيره أم غير مانع.^١
- أما القدر المشترك الذي يجعل الكلام متشابهاً فهو: دلالة اللفظ على معنى غير راجح.^٢
- ونتيجة لهذا التقسيم وبسببه فرق الرازي وغيره من الأصوليين والمتكلمين بين "المعنى" و"المراد": فالمعنى هو ما تدلّ عليه الألفاظ من دلالات سواء كانت: واحدة الدلالة أم متعددها، وسواء كانت هذه المعاني المتعددة راجحة أو مرجوحة بمقتضى الوضع اللفظي فقط.

* وبعبارة منطقية، فإنّ المشترك ما دلّ الملفوظ على "مفهوم" متعدد على السوية، والمجمل ما دلّ على "ما صدق" متعدد على السوية.
* انظر مثلاً:

- الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي الثعلبي (ت: ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، (المحقق: عبد الرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-لبنان: الجزء ١ ص ١٦ وما بعدها.
- الفخر الرازي، المحصول في علم الأصول، ط ٣، (دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م الجزء ١ ص ٢٦١-٢٨٥.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، المستصفى في أصول الفقه، ط ١، (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م: الجزء ١ ص ١٨٦-١٩٠.
- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط ١، دار الكتبي، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م: الجزء ٢ ص ٣٧٧-٤١٣.

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٣٨.

^٢ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٣٩.

أما المراد فهو ذلك المعنى المقصود من جملة تلك المعاني التي دلّ عليها اللفظ. وهذا الانتقال من المعنى إلى المراد يكون بقريضة ودليل.

وعلى ذلك فإنّ حاصل العلاقة بين اللفظ من جهة والمعنى والمراد من جهة أخرى هو واحد من الآتية:

١. أن لا يحتمل اللفظ إلا معنىً واحد بأصل الوضع اللسانيّ، فهذا المعنى هو المراد مطابقة. وهو ما يسمى النّص وهو في أعلى درجات المحكم.

٢. أن يحتمل اللفظ معنى راجحاً، ولم يقدّم دليل يوجب الأخذ بالمرجوح، فيكون المعنى الراجح هو المراد، ويسمى ظاهراً.

٣. أن يحتمل اللفظ معنيين أو أكثر دون ترجيح، وقام الدليل الموجب على تعيين المعنى أو المصدق، فيكون المعنى المؤيّد بالدليل هو المراد، ويسمى مبيّناً.

٤. أن يحتمل اللفظ معنى مرجوحاً، وقام الدليل بامتناع المعنى الراجح، فيكون هذا المعنى المرجوح هو المراد، ويسمى مؤوَّلاً.

وبعبارة أخرى: إذا كان المراد من الكلام هو المعنى الراجح، فالكلام محكم. وإذا كان المراد من الكلام هو المعنى المرجوح فالكلام متشابه.

وهذه التقسيمات والتأصيلات دفعت الرازي للتفريق بين تشابه الكلام منفرداً وتشابهه متعدداً من جهة، وبين نفي معنى وإثباته من جهة أخرى.

- تشابه الكلام المنفرد: فهو ما كان احتمال تعدد المعاني ناتجاً من كلام = دليل مفرد بمقتضى الوضع اللساني نفسه، كلفظ "القرء" في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فالقرء مشترك بين الحيض والطمهر.^٢

فهذا التشابه في تعيين المراد من المعنى حاصل بكلام ولفظ منفردين. وهذا التشابه سواء كان على سبيل الاشتراك أو التضاد مشكل لغوي في المقام الأول، ثم مشكل شرعيّ نصّي في المقام الثاني.

من جهة المشكل اللغويّ فإنّ وجود معنيين أو أكثر للفظ واحد سواء كان ذلك من قبيل الاتفاق اللفظي دون المدخل المعجمي بأن يكون سبب الاشتراك وجود كلمتين أو أكثر تنطق بطريقة واحدة. وهو ما يسمى (homonymy). أو أن تكون كلمة واحدة تحتمل أكثر من معنى، ويسمى (polysemy).^٣ يسبب

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٣٨.

^٢ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٣٩.

^٣ انظر: حيدر، فريد عوض، (١٩٩٨)، علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر. ص ص ١٤٢-١٤٣.

مشكلة دلالية تواصلية دفعت بعض العلماء القدماء والمحدثين إلى إنكار وجوده كما أنكروا وجود التضاد.^١

وبغض النظر عن وجود هذه الظاهرة في الوضع اللغوي، فإنّ هذا الاشتراك المفصي للتشابه ينقضي - أو هكذا ينبغي- بالاستعمال والسياق. أيّ إنّ ظاهرة الاشتراك اللفظي غير موجودة في الإطار الأفقي حين تصير الكلمة ودلالاتها جزءاً من العلاقات الدلالية بما يحيط بها أفقياً من سياق الجملة أو الموقف أو النص، لذلك يقرّر فنديريس (Vendreyes) "أننا حينما نقول بأنّ لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع، إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدلّ عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يعنيه سياق النص".^٢

وهذا الكلام مبناه أنّ المعاني وإن تعددت فإنّ المراد هو واحد، وهو مراد المتكلم الذي استعمل الكلمة في سياق جملي وخطابي ونصيّ ينبغي أن يوصل المراد للمتلقّي.

ولو قبلنا أن يكون في كلام الناس تعدد في المراد فإنّ ذلك يعسر قبوله في نصّ قرآنيّ، فإنّ في إرادة معنيين أو أكثر إلباس وخداع أو جهل، وهذه كلّها يتنزّه كلام الله عنها. هذا في كلام الله كلّه فكيف في أمر يتعلّق بحكم شرعيّ كمثال الآية، أو قضية عقديّة كما سيأتي في قضية الصفات والتأويل؟

وهذا السؤال لم يكن غائباً عن ذهن الرازي وعلمه، فما هو يقول في "المحصول": "لا نزاع في أنّه لا يحصل الفهم التام من سماع اللفظ المشترك. لكنّ هذا القدر لا يوجب نفيه لأنّ أسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لا نفيًا ولا إثباتاً، والأسماء المشتقة لا تدلّ على تعيّن الموصوفات ألبتة ولم يلزم من ذلك جزم القول بأنّها غير موضوعة فكذا ها هنا".^٣

وواضح من جواب الرازي أنّه يحصر النّظر في قضية الاشتراك في دائرة اللفظ دون الاستعمال والسياق هنا. لكنه حين يأتي لبيان أدلة إمكان وقوع المشترك جعل المواضع تابعة لغرض المتكلم وبيّن أنّ المتكلم قد يكون غرضه ذكر الكلام على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل لما في التفصيل من مفسدة.^٤ فلو سلمنا بذلك فإنّ الأمر لا يسلم إن كان واقع الأمر ونتيجته عكس ذلك. أي أن يكون الإجمال والإبهام والاشتراك سبب المفسدة.

^١ انظر: زرال، صلاح الدين، (٢٠٠٨)، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القديمة حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط١، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف: بيروت، ص ٢٣٦.

^٢ فنديريس، جوزيف، (١٩٥٠)، اللغة، تعريف عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصّاص، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، ص ٢٨٨.

^٣ المحصول في أصول الفقه: الجزء ١ ص ٢٦٤.

^٤ انظر: المصدر نفسه: الجزء ١ ص ٢٦٤.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ أعظم أسباب دفاع الرازي عن الاشتراك وإمكانه هو وقوعه في القرآن كما يذكر في محصولة^١.

- **تشابه الكلام المتعدّد:** وهو ما كان احتمال المعاني المتعدّدة ناتجاً من كلام متعدّد = أدلة متعدّدة، بأن يأتي كلام ظاهره أي المعنى الراجح منه أمر، ويأتي من المتكلم نفسه كلام آخر ظاهره هو المعنى المرجوح في الأول.

ومثال ذلك ما جاء في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُبْلِكَ قَرِيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]، فالمعنى الراجح ظاهراً أنّهم يؤمرون بأن يفسقوا.

لكن المعنى الظاهر الراجح هنا من هذا الكلام منفرداً يطرأ عليه التعدّد من معنى ظاهر راجح آخر في آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ طُ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]، فالمعنى الظاهر الراجح هنا أنّ الله لا يأمر بالفحشاء والفسق.

وهنا متى لزم فهم المراد من الكلامين والمعنيين صيانة لانسجام النصّ الدلاليّ وامتناع إبطال أحدهما نسخاً، وجب أن نجمع بينهما وفق المعادلة الآتية:
المراد من الكلام مجموعاً = المعنى الراجح "الظاهر" في واحد من الكلامين + المعنى المرجوح "المؤول" في الكلام الثاني.

وينتج عن هذه المعادلة أنّ الكلام الذي كان المراد منه ظاهره هو المحكم. وأنّ الكلام الذي كان المراد منه مؤوله هو المتشابه.

لكن أي الكلامين في مثل ما مرّ وغيره هو المحكم وأيّهما المتشابه؟
في الإجابة عن هذا السؤال يكمن الخلاف الكلامي المذهبيّ، لذلك يقول الرازي واعياً لأهمية هذه القضية: "واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول: إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأنّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة"^٢.

إذن ما الحلّ؟ يقول الرازي: "فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب"^٣.

يقدم الرازي قانونه جواباً لهذا السؤال، وتالياً سننه وبنائه:

١. صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل.

^١ انظر: المصدر نفسه: الجزء ١ ص ٢٦٥.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٣٩.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٣٩.

٢. ذلك الدليل المنفصل إمّا أن يكون لفظياً وإمّا أن يكون عقلياً:

أ- الدليل اللفظي: - أن يقال: إنّ أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان. وهذا باطل لأنّ الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة ألبتة، لأنّ كل دليل لفظي فإنّه موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلية والعقلي، وكان ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أنّ شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً.

- أو يقال: كل واحد منهما وإن كان راجحاً إلا أنّ أحدهما يكون أرجح، وحينئذ يحصل

الرجحان.

على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنياً، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية.

نتيجة ١: يجوز التعويل على الدليل اللفظي للترجيح في المسائل الفقهية.

نتيجة ٢: يجب قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال.

ويلزم عن هذه النتيجة سؤال: بعد قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال فهل يمكن أن يتعيّن التأويل؟

الجواب: لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أنّ معناه الراجح محال عقلاً ثم إذا أقامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنّه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أنّ ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا، لأنّ السبيل إلى ذلك إمّا يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف، وكل هذا لا يفيد إلا الظنّ الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهباً أنّ بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل.^١

وهذا البحث الأصولي من الرازي ينبغي التوقف عنده ومناقشته، ونقتصر على ما له أثر في إدراك النسق التأويلي عند الرازي:

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٣٩-١٤٠.

١. قول الرازي إنّ الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ألينة. وهي مسألة بسط الحديث فيها في محصله، وفصل وجوه الظنّ التي ذكرها هنا^١. وهي مسألة أثارت جدالاً عند الأصوليين، لما ينتهي إليه كلام الرازي من أنّ الاستدلال بالخطاب القرآني لا يفيد إلا الظنّ^٢، فهذا القرافي يقول: "على هذه العبارة مناقشة، فإنّ الموقف على المقدمات الظنية، قد يكون قطعياً؛ بل الموقف على الشك قد يكون قطعياً، فضلاً عن الظن، والأمثلة على ذلك كثيرة"^٣. ثم ذكر أمثلة ونقاشاً للمبحث كله^٤.

ولعلّ قول التفتزاني في المسألة يصلح جواباً جامعاً لمقالة الرازي هذه، إذ قال: "إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية، فلا نزاع، وإن أريد أنه لا شيء منها بقطعي، فالأدلة المذكورة لا تفيد؛ لأننا لا نسلم أنّ الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي"^٥.

لكن المهم هنا تحقيق مقالة الرازي وأثرها فيما بعد في النسق التأويلي، فالرازي يرى أنّ النصّ القرآني منفرداً لا يدلّ إلا على الظنّ، وأقوى الظنّ الممكن الذي أن يكون خالياً عن معارضات أقوى منه. يقول في تفسيره لقوله تعالى: "إِنَّهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ" هي التي يكون مدلولاتها متأكدة إمّا بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها^٦.

٢. يرى الرازي أنّ الترجيح بين ظاهرين نصيين بمقتضى الدلالة اللفظية بأن يكون أحد الظاهرين أرجح من الآخر، يصلح في المسائل الفقهية لا الأصولية، ومنها العقديّة، استناداً إلى أنّ الأصول لا تبنى إلا على القطعيّات لا الظنيّات.

٣. يؤسّس الرازي الدلالة وفرعها التأويل تسويغاً وتعييناً على العقل وأدلتها القاطعة، وبذلك تصبح دلالات النصوص عنده على ثلاثة مستويات في علاقة اللفظ والمعنى والمراد:

أ - ما يتأكد ظاهراً بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقاً. أي تلك النصوص التي تدلّ بظاهرها على معنى راجح يتأكد صوابه ولزومه مراداً لله بالدلائل العقلية.

ب - الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذي يحكم فيه بأنّ مراد الله تعالى غير ظاهره. أي تلك النصوص التي تدلّ بظاهرها معناها الراجح على ما قامت الأدلة العقلية بامتناع أن يكون مراد الله، فحاصل ما تدلّ عليه هذه النصوص هو تأكد ما ليس مراداً من الله.

^١ انظر: المحصول في أصول الفقه: الجزء ١ ص ٣٥١-٣٦٢، ص ٣٩٠-٤٠٨.

^٢ المحصول في أصول الفقه: الجزء ١ ص ٣٩٠.

^٣ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت ٦٨٤هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، (تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد معوض)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الجزء ٣ ص ١٠٧١.

^٤ انظرها في: نفائس الأصول: الجزء ٣ ص ١٠٧١-١٠٨٥.

^٥ التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر (المتوفى: ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح، ط١، (تحقيق زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٦ هـ، الجزء ١ ص ٢٤٠.

^٦ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٢.

ج- الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوتها وانتفائها، فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابهاً بمعنى أن الأمر اشتبه فيه، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها.^١

٤. غاية ما يمكن أن يُحصَل من الآيات التي دلّ الدليل العقليّ القاطع على أنّ الظاهر الراجح غير مراد من الله تعالى هو "نفي الظاهر"، دون تعيين "المرجوح من اللفظ مراداً لله". لأنّ تعيين المراد فيما ثبت انتفاء ظاهره مراداً لله يكون بالأدلة اللغويّة اللفظية من ترجيح مجاز على مجاز، وهذا ظنّ كله لا يجوز القطع فيه في الأصول والمعتقد أنّه مراد الله.

وحاصل كلام الرازيّ أنّ "التأويل" إنّما هو فعل عقليّ سلبيّ، أي ما يُمكن تسميته بـ"التأويل السلبيّ"، يُنتج معرفة قطعية بما هو "ليس مراداً من المعنى" لا بما هو "مراد".

وهذه النتيجة يعيد تأكيدها في مواضع من تفسيره كما سيأتي عند ترجيحه الوقف عند لفظ الجلالة "الله" في {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم}، ولازم هذه النتيجة أن يكون في القرآن ما لا يُدرك مراد الله منه.

وهذا اللازم الذي التزمه الرازي هنا وحاجج عنه في تفسيره قد يوهم التناقض مع ما قرّره في المحصول من أنّه ليس في القرآن ما لا يُدرك معناه فقال: "في الباب التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم على الأحكام: وفيه مسائل المسألة الأولى في أنّه لا يجوز أن يتكلم الله تعالى بشئ ولا يعني به شيئاً، والخلاف فيه مع الحشوية. لنا وجهان أحدهما أنّ التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان، وهو نقص. والنقص على الله تعالى محال. وثانيها أنّ الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه".^٢

ويحسن لتحقيق مقالة الرازي في هذه المسألة قبل إطلاق أحكام متسرّعة أن نورد من أقواله في حجة من رأى الوقوف عند لفظ الجلالة ما يعين على التبصّر بموقف الرازي من هذه المسألة:

يقول الرازي: "واختلف الناس في هذا الموضوع، فمنهم من قال: تمّ الكلام ههنا، ثم الواو في قوله {وَأَلْرَاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} واو الابتداء، وعلى هذا القول: لا يعلم المتشابه إلا الله، وهذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء، ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي وهو المختار عندنا.

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٤-١٤٥.
^٢ المحصول في أصول الفقه: الجزء ١ ص ٣٨٥-٣٨٦.

والقول الثاني: أن الكلام إنما يتم عند قوله {وَأَلْرَسَخُونَ فِي الْعِلْمِ} وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم. وهذا القول أيضاً مروى عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين. والذي يدل على صحة القول الأول وجوه:

الحجة الأولى: أن اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دلّ دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية، كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز.^١

ثم ذكر مثالين أحدهما في قضية الصفات موضوع البحث فقال: قال الله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥]. دلّ الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة، فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته، وبالله التوفيق.^٢

وهذا القول ينتهي بالرازي مفوضاً لا مؤولاً؛ وأقترح تسميته التفويض الإيجابي، وسأبين مقصودي عقب ذكر بقية حجج الرازي في المسألة الآتية.

"الحجة الثانية: وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، حيث قال: {قَامَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة، كما في قوله {يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي} [الأعراف: ١٧٨] وأيضاً طلب مقادير الثواب والعقاب، وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا {لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ} [الحجر: ٧] قلنا: إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودلّ العقل على صحة هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه، ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركاً للظاهر، وأنه لا يجوز.^٣

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٥.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٦.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٦.

وبتقرير الرازي عموم المتشابه في كل ما لا يراه ظاهره الراجح متشابهاً، يتسق الموقف التفويضيّ الإيجابي.

"الحجة الثالثة: أنّ الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، وقال في أول سورة البقرة ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح، لأنّ كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به، إنّما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أنّ الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، وعلموا أنّ القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنّه لا يتكلم بالباطل والعبث، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنّه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى، بل مراده منه غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعمهم قطعهم بترك الظاهر، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن."

الحجة الرابعة: لو كان قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوفاً على قوله ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لصار قوله ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ ابتداءً، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة، بل كان الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به، أو يقال: ويقولون آمنا به.

فإن قيل: في تصحيحه وجهان الأول: أنّ قوله ﴿يَقُولُونَ﴾ كلام مبتدأ، والتقدير: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به، والثاني: أن يكون ﴿يَقُولُونَ﴾ حالاً من الراسخين.

قلنا: أمّا الأول فمدفوع، لأنّ تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار، والثاني: أنّ ذا الحال هو الذي تقدم ذكره، وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم، فوجب أن يجعل قوله ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ حالاً من الراسخين لا من الله تعالى، فيكون ذلك تركاً للظاهر، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج إليه، فكان هذا القول أولى.

الحجة الخامسة: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة.

الحجة السادسة: نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يسع أحداً جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى.

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عند بدعة، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة*، فإذا ضم ما ذكرناه وهنا إلى ما ذكرنا هناك تم الكلام في هذه المسألة، وبالله التوفيق.^١

ولبيان الموقف التأويلي والكلامي الذي يظهر من مقالة الرازي أنه يسير وفقه أقول:

- يقرّر الرازي أنّ المتشابه هو ما دلّ الدليل العقليّ القاطع على أنّ ظاهره الراجح غير مراد، دون وجود الدليل القاطع العقليّ على هذا المراد وإلا صار محكماً.

- يفهم من كلام الرازي أنّ التفويض تفويضان، والتأويل تأويلان. أمّا التفويضان فـ:

"تفويض إيجابي": وهو القطع بأنّ الظاهر من الكلام غير مراد، دون تعيين المعنى المرجوح

تأويلاً، بل تكون هذه الوجوه من المعاني المرجوحة "متممات لمراد الله" دون تعيين.

"تفويض سلبي": وهو أن لا يقطع بما ليس مراداً ولا بما هو مراد. وهذا ممتنع عند الرازيّ

لأمرين: أولهما: أنّ فيه إهمالاً لمقتضى الدليل القطعيّ العقليّ الذي يحيل المعنى الظاهر. وثانيهما: أنّه يجعل في كلام الله ما لا يفهم منه أي معنى مراد أو غير مراد.

"تأويل إيجابي": وهو تعيين المعنى المرجوح ممّا يحتمله اللفظ بالدلائل اللفظيّة اللغويّة، وهذا عند

الرازيّ ينبغي التوقف عنه؛ لأنّ تعيين أحد المعاني المرجوحة يقوم على الأمارات الظنيّة، وهو في الأصول والعقائد لا يجوز.

"تأويل سلبي": وهو عدم تعيين المعنى المرجوح من المحتملات، والاكتفاء بمجموعة المعاني

المحتملة على سبيل الإجمال دون تعيين. وهو ما يختاره الرازي في هذا المقام التأويلي من تفسيره.

وكلام الرازي على ما فيه من دقة وتفصيل إلا أنّ هذه التفصيلات قد تكون مدعاة لكثرة السؤالات والاعتراضات، فهذه التفصيلات تفتح باب التعمّق من جهة وتفتح معها باب الاضطراب والاختلاف من جهة أخرى. ولعلّ الهاجس المعرفيّ وأثره في الرازي دفعه لمثل هذه التوسعات التي كان يستشعر بعدها عن مقصد التفسير فكرّر عبارة "وإذا عرفت هذه المباحث فلنرجع إلى التفسير."

ومما يمكن أن يُطرح من سؤالات على كلامه:

١. موقف الرازي من الدلالة الخطابيّة للنصّ القرآنيّ بما هو نصّ لغويّ وتعدّد القطع.

٢. إقراره تنظيراً وعملاً أنّ المتشابهات تؤدي معنى ظاهراً راجحاً غير مراد.

* سيأتي كلامه عند الحديث عن آيات الاستواء.
١ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٥-١٤٦.

٣. إقراره بوجود الدليل العقلي لنفي المعنى الظاهر مراداً.

٤. إقراره بعجز التأويل عن كشف المعنى المراد في المتشابه.

٥. إقراره بوجود آيات في القرآن تقتصر إفادتها على نفي الظاهر منها.

فإن كان ذلك كذلك:

- فما الموقف من الحقيقة القرآنية؟

- ما حكمة أن يوجد في القرآن كلام لا يفيد معنىً مراداً؟

- كيف يخاطب الله الناس بكلام ظاهره لا يُمكن أن يُراد، ومراده متعذر؟

- هل الإيمان بالقرآن كلاماً من عند الله ووحياً شرط لقراءته وفهمه؟

هذه الأسئلة وغيرها يحاول الرازي الإجابة عنها فيسأل ويجيب:

" فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا، ليس أنه لو جعله ظاهراً جلياً نقياً عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض؟

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوهاً:

الوجه الأول: أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشقّ وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّادِقِينَ} [آل عمران: ١٤٢].

الوجه الثاني: لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملاً على المحكم وعلى المتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، ويؤثر مقالته، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق.

الوجه الثالث: أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيينة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد.

الوجه الرابع: لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم

أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة.

الوجه الخامس: وهو السبب الأقوى في هذا الباب أنّ القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيّز ولا مشار إليه، ظنّ أنّ هذا عدم ونفي فوق في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدلّ على الحقّ الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده.^١

وهذه وجوه تثير من السؤالات أكثر ممّا تعطي من إجابات من وجهة نظر الباحث، وتالياً مناقشة الوجوه وجهاً وجهاً:

مناقشة الوجه الأوّل: حاصل الجواب الأول أنّه فرع عن إجابة المتكلمين لمسألة "صدور الأفعال التي ظاهرها شرّ من الله تعالى" كالأمراض والكوارث وأفعال الشرّ الإنسانيّ إن كانت أفعالاً مخلوقة لله. وهي مشكلة تدخل في إطار فلسفة الدين، وللفلاسفة والمتكلمين مقترحات مطولات لتفسير "مشكلة الشرّ" الطبيعيّ والإنسانيّ.

ووجه ارتباط جواب الرازي بهذه المشكلة هو قوله: "كان الوصول إلى الحقّ أصعب وأشقّ وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب". فيسأل:

- لماذا يكون الوصول إلى الحقّ أصعب؟ أليس تيسير الحقّ وطرقه أولى بالله وكتابه الذي جاء لهذه الغاية؟

والذي أراه أنّ الرازي يرى أنّ الجواب على السؤال الأخير هو: بلى. لكنه يجيب عن عدم حصوله بوقوع المتشابه بأنّ الصعوبة توجب زيادة الثواب، وزيادة الثواب غرض مقدّم على الوصول إلى الحقّ ببسر.

وهذا التعليل يسأل فيه:

ولماذا تقترن زيادة الثواب بالصعوبة؟ والجواب الغائب سطحاً هنا والحاضر عمقاً هو مفهوم "الابتلاء" و"الاختبار". فكلما كان المطلوب أشقّ وأصعب كان الأجر أكبر؛ فالأجر على قدر المشقة.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤١-١٤٢.

ولو تجاوزنا عما قد تثيره مسألة الابتلاء من أسئلة كلامية فلسفية، ووجهنا الحديث إلى كلام الرازي نفسه هنا لنسأل: ما منتهى الحق الذي يمكن أن يبلغه المتبلغ بصعوبة ومشقة في شأن المتشابه؟ العلم بأن ظاهر الآية غير مراد، وأنّ للآية تأويلاً لا سبيل لعلمه ولا ينبغي الخوض فيه. هكذا هو مقتضى جواب الرازي.

فهل هذه غاية تكافئ المشقة والصعوبة التي تُبذل في مواجهة المتشابه؟ ثم هل العلم بما ليس مراداً دون المراد يتطلب هذه المشقة والصعوبة؟ ثم لم يتكلم الله بكلام ظاهره لا يُراد، ثم يجعل إدراك أنّه لا يُراد شاقاً؟ ثم هل المصلحة المتحققة من الأجر للمشقة الزائدة يفضل المضرة المتحققة من إيهام الناس بظاهر غير مراد قد لا يلتفت أكثرهم للدليل العقلي الذي يوجب امتناع الظاهر فيقولون به؟ أسئلة كثيرة لا جواب لها إلا بجعل القضية جملة من باب الإيمان وهي كذلك عند الرازي، والأقرب لنسق الآية القرآنية.

مناقشة الوجه الثاني: ما ذكره الرازي في الوجه الثاني لا يسلم منه رحمه الله ببسر. فإنّ ظاهر كلامه أنّ القرآن جاء متشابهاً لتجد فيه المذاهب المختلفة مدخلاً وملجأ ومطمعاً، فلو كان الموقف القرآني حاسماً لامتنع المخالفون لهذا الموقف المحسوم من قراءة القرآن! وهذا يقتضي أموراً:
- أنّ الله لم يجعل القرآن في الأصول والعقائد على قول محكم واضح واحد استدراجاً لأهل المذاهب واستمالة لها.

- أنّ المذاهب وأقوالها موجودة قبل القرآن، وأنّ وجود المتشابه في القرآن هو أحد نتائج وجودها لا أحد أسباب وجودها!
وهذه مقتضيات تستحق التأمل والنظر: فالمتشابه في القرآن والمحكم قضية جدلية نصاً وواقعاً وأثراً، ولعلّ تسميتها بالمعضلة لا يخلو من وجهة علمية. وهذا ما سيناقشه الباحث بما يلزم من تفصيل في قادم أبحاث هذه الدراسة.

مناقشة الوجه الثالث: الوجه الثالث عند الرازي يدخل في باب "ضرورة الغموض" المنشئة للحاجة التأويلية والاستعانة بالأدلة غير النصية، وهي عند الرازي تأسيساً "العقل". والقضية ترتبط عنده وعند كثير من الفلاسفة والمنكلمين بأولية الحجة العقلية، وافتقار الظاهرة النصية - أي نص - للعقل وحججه في إثبات حجية النص ودلالاته.

مناقشة الوجه الرابع: ممّا لاشك فيه أنّ "الغموض النصي" بل غموض الظاهرة اللغوية والنصية كان سبباً لنشوء علوم كثيرة في سياق التجربة الإنسانية والإسلامية، وهو وجه من وجوه الثراء في الخبرة

الإنسانية لكنه وجه من وجوه مآزقها أيضاً؛ فالعقل واللغة والنص والدين والعلم والواقع هي في الآن نفسه مظاهر الخبرة الوجودية الإنسانية وأزمته.

والسؤال الذي يُطرح على الرازي من منظور انتمائه للمعرفة الدينية عموماً والمعرفة الإسلامية خصوصاً هو: لماذا لم يكن النص الدينيّ "حلاً" شافياً وافياً مغنياً عن الحاجة والاضطراب والقلق المعرفيّ النفسيّ الناتج من تفاعلات مكونات المعرفة الإنسانية ونتائجها، وهو نصّ باتفاق أهل الإسلام "كلام الله الخالق"؟

كما أنّ ثراء المعرفة الإنسانية الذي أشار إليه الرازي لا يفضي عنده إلى الإفادة التامة بمعرفة "المراد" أو الدلالة التي جاء النص بها ولها في الأصول والعقائد. فهل إدراك ما لا يُراد من النصّ فقط يوازى هذا الثراء المعرفيّ وتعقيداته وسؤالاته؟

مناقشة الوجه الخامس: وهو الوجه الأقوى عند الرازي الذي يؤسس لسلطة التأويل ومنتجيه؛ فالنص بظاهره ومتشابهاته جاء مراعيّاً للعامة في حاجتهم لخطاب يراعي ما يتوهمونه ويتخيلونه، وهذه التوهّمات والمتخيلات قد تفضي إلى باطل من القول، فيأتي العلماء بكشفهم المحكم وإحكامه وردّهم المتشابه إليه لإزالة هذه التوهّمات والتخيلات.

والسؤال: ماذا لو بقي العوام على تخيلاتهم وأوهامهم؟ وماذا لو اختلف العلماء وهم مختلفون في حلّ هذه المعضلة؟ فالمحكم والمتشابه والتأويل أصبحت بإقرار الرازي في كثير من مواضع تفسيره ومصنفاته سبباً في ادعاء الصحة المذهبية واختلاف العلماء.

يقول الرازي: "واعلم أنّك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة".^١

والحلّ الذي يرتضيه الرازي للمعضلة التأويلية ليس الحلّ النصّيّ كما بيّنا، فالأمر "لا يتم إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة".^٢

واختصاراً وتأجيلاً يرى الباحث أنّ الرازي بكثرة التفصيل والغوص في الدقائق في تفسيره هذه الآية جاء بفوائد عظيمة وسؤالات أعظم، ولو أنّه سار مع طريق القرآن في الإجمال وطريقة المفسّرين العامة في اعتماد نتائج البحوث الأصولية الكلامية ونهاياتها في تشكيل الموقف التأويليّ التفسيريّ لكان ذلك أسلم له. وهو ما لحظه نفسه في مراحل متقدمة من صيرورته الفكرية. لكن في الوقت نفسه يرى الباحث أنّ طريقة الرازي وإن أخلت بشروط الخطاب التوجيهي الذي يقصد توجيه المتلقّي،

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٤.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٤.

كانت أوفى لطريقة الخطاب الجدلي الإقناعي الذي يقصد صيانة المعرفة وأسئلتها وأدلتها، فالصواب المعرفي أولى من التوجيه المذهبي وإيهام المتلقي بالافتناع الخطابي. والرازي يقرّ بهذا حين يبحث أدلة وجود الله بين الفلاسفة والمتكلمين وطريق القرآن، فيحدر من المسالك والدلائل الدقيقة، "لأنه بسبب ما فيها من الدقة تفتح أبواب الشبه وكثرت السؤالات. وأمّا الطريق الوارد في القرآن فحاصل راجع إلى طريق واحد: وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال".^١

وهذا واقع فيما ذكر من مسألة وجود الله، وواقع في مسألة المحكم والمتشابه والتأويل وهي كلها أعراض الأزمة المعرفية والنفسيّة والوجوديّة في الخبرة الإنسانيّة والإسلاميّة عامة.

ولإتمام التبصّر بالموقف التأويلي في مقام التّظر، نستكمل رؤية الرازي للقضايا التي تثيرها الآية الكريمة: في النقاط الآتية:

١. بيان الأقوال المختلفة في معنى المحكم والمتشابه.

يقول الرازي: "حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه:

الأول: ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الأنعام {قُلْ تَعَالَوْا} [الأنعام: ١٥١] إلى آخر الآيات الثلاث، والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكور في أوائل السور، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلف الأمر عليهم واشتبه. وأقول: التكليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق، ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس، لأنّ الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم.

وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الألفاظ بها على السوية لا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة.

^١ المطالب العالية من العلم الإلهي، ط١، (تحقيق: محمد عبد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٩٩٩، الجزء ١ ص ٨٢.

القول الثاني: وهو أيضاً مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ".^١

وهذان قولان يحكيهما الرازي دون نقاش ومخالفة.

القول الثالث: "قال الأصم: المحكم هو الذي يكون دليلاً واضحاً لائحاً، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى: {ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً} [المؤمنون: ١٤] وقوله {وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا} [الأنبياء: ٣٠]، وقوله {وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ} [البقرة: ٢٢]. والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا تراباً ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكماً لأن من قدر على الإنشاء أو لا قدر على الإعادة ثانياً".^٢

ويناقش الرازي هذا القول بأنّ حاصله هو أن يكون القرآن كله متشابهاً، لأنّ القرآن كله محتاج إلى الدليل العقلي في محكمه ومتشابهه، فالمحكم محكم بدليل العقل، والمتشابه متشابه بدليل العقل. وعليه يُمكن حمل كلام الأصم على اختلاف قوة الدليل العقلي وظهوره لا إلى النص نفسه، فإنّ الآيات كلها مفترية إلى الدليل "إلا أنّها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبيّنة يؤمن الغلط معها إلا نادراً، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول: هو المحكم والثاني: هو المتشابه".^٣

"القول الرابع: أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي، أو بدليل خفي، فذاك هو المحكم، وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه، وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة، والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين، ونظيره قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا} [الأعراف: ١٨٧] [النازعات: ٤٢]".^٤

وهذا القول يحكيه الرازي دون نقاش وكأنه يُحيل القارئ إلى تفصيل ما سبق وما يلحق لردّه. فهذه المذكورة من المتشابه هي بعض المتشابه لا كله كما حقق القول من قبل.

٢. تفسيره لقوله تعالى: {وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ}.
- من المراد بهم في هذه الآية: "واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله {فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} فقال الربيع: هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا: أليس هو كلمة الله وروح

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٠.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٠.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤١.

^٤ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤١.

منه قال: بلى. فقالوا: حسبنا. فأنزل الله هذه الآية، ثم أنزل ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩].

وقال الكلبي: هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة واستخراجه من الحروف المقطعة في أوائل السور وقال قتادة والزجاج: هم الكفار الذين ينكرون البعث، لأنه قال في آخر الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وما ذاك إلا وقت القيامة لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وقال المحققون: إنّ هذا يعم جميع المبطلين، وكل من احتج لباطله بالمتشابه، لأن اللفظ عام، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ.^١ ثم ذكر أمثلة وختم بـ "ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أنّ في قلوبهم زيغاً عن الحق وطلباً لتقرير الباطل".^٢

- أغراض المتبعين المتشابهة: "واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المتشابه، بين أنّ لهم فيه غرضين:

فالأول: هو قوله تعالى: ﴿وَأَبْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ والثاني: هو قوله ﴿وَأَبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

فأمّا الأول: فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه، يقال: فلان مفتون بطلب الدنيا، أي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر. وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوهاً: أولها: قال الأصم: إنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين، صار بعضهم مخالفاً للبعض في الدين، وذلك يفضي إلى النقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة. وثانيها: أنّ التمسك بذلك المتشابه يقرّر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتوناً بذلك الباطل عاكفاً عليه لا ينقلع عنه بحيلة ألبتة. وثالثها: أنّ الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم أنّه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه".^٣

وهذه الوجوه من الفتنة تشترك جميعها بالخطر على الدين والناس، وهي مؤيدة بالواقع والتاريخ. لكن: لم كان في القرآن ابتداءً ما ستؤول به الأمور إلى هذه الفتن العظيمة؟ الله الأمر من قبل ومن بعد. الغرض الثاني لهم: وهو قوله تعالى: ﴿وَأَبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ فاعلم أنّ التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه، هذا معنى التأويل في اللغة، ثم يسمى التفسير تأويلاً، قال تعالى: ﴿سَأَنبُئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ

^١ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٣.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٤.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٥.

صَبْرًا} [الكهف: ٧٨] وقال تعالى: {وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: ٥٩] وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى، واعلم أنّ المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم؟ وأنّ مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون؟ قال القاضي: هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين أحدهما: أن يحملوه على غير الحق: وهو المراد من قوله {أَتَّبِعَاءَ أَلْفِتْنَةٍ} والثاني: أن يحكموا بحكم في الموضوع الذي لا دليل فيه، وهو المراد من قوله {وَأَتَّبِعَاءَ تَأْوِيلِهِ} ^١.

ولم يفصل الرازي القول في معنى التأويل إحالة إلى ما فصل من قول فيما سبق.

٣. تحقيق القول في موقع الوقف في: {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم}.

والقول المختار عند الرازي هو الوقف عند لفظ الجلالة "الله" وهذا ما يوجبه أمور عنده:

- الموجبات اللازمة بسبب اختياراته في الموقف التأويلي من الآية ومفهوم المحكم والمتشابه والتأويل.

لأنّ الرازي قسم المحكم والمتشابه وعرفهما وجعل المتشابه لا يدرك معناه المراد من العباد، فهو خاصّ بعلم الله. وعليه يلزم الوقف عند لفظ الجلالة "الله" وإلا كان البناء متناقضاً ^٢.

- موجبات النسق الدلالي في نصّ الآية نفسها.

موجبات دلالية سابقة: ما اختاره من معنى التأويل، وأغراض متبعية التأويل فإنّ "ما قبل هذه الآية يدل على أنّ طلب تأويل المتشابه مذموم، ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك" ^٣. موجبات دلالية لاحقة: وذلك "أنّ الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، وقال في أول سورة البقرة {فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ} [البقرة: ٢٦] فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح، لأنّ كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنّه لا بد وأن يؤمن به، إنّما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، وعلموا أنّ القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنّه لا يتكلم بالباطل والعبث، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنّه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى، بل مراده منه غير ذلك الظاهر، ثمّ فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأنّ ذلك

^١ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٦

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٦.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٦

المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن^١. وكذلك "قوله تعالى: {كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبَّنَا} يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة"^٢. وكذلك معنى "الراسخون في العلم"، ذلك "أنّ الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أنّ القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية، فإذا رأى شيئاً متشابهاً، ودلّ القطعي على أنّ الظاهر ليس مراد الله تعالى، علم حينئذ قطعاً أنّ مراد الله شيء آخر سوى ما دلّ عليه ظاهره، وأنّ ذلك المراد حق، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة في الطعن في صحة القرآن"^٣.

- موجبات النسق اللغوي: لو كان قوله {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} معطوفاً على قوله {إِلَّا اللَّهُ} لصار قوله {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} ابتداءً، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة، بل كان الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به، أو يقال: ويقولون آمنا به.

فإن قيل: في تصحيحه وجهان الأول: أنّ قوله {يَقُولُونَ} كلام مبتدأ، والتقدير: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به والثاني: أن يكون {يَقُولُونَ} حالاً من الراسخين.

قلنا: أمّا الأول فمدفوع، لأنّ تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار والثاني: أنّ ذا الحال هو الذي تقدم ذكره، وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يجعل قوله {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} حالاً من الراسخين لا من الله تعالى، فيكون ذلك تركاً للظاهر، فثبت أنّ ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج إليه، فكان هذا القول أولى"^٤.

- أقوال السابقين: "نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يسع أحداً جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى.

^١ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٦

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٧

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٧

^٤ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤٧.

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عند بدعة".^١

٤. التأويل في مقام التمثيل:

أورد الرازي في ثنايا بحثه التفصيلي المطول عدداً من الأمثلة، أغلبها في ما وقع الخلاف فيه مع المعتزلة من قضايا في غير الصفات. أمّا ما يمسّ غرض بحثنا فأورد المثال الآتي:

"ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] فإنه لما ثبت بصريح العقل أنّ كل ما كان مختصاً بالحيّز، فإنّما أن يكون في الصغر كالجذء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يكون أكبر فيكون منقسماً مركباً، وكل مركّب فإنّه ممكن ومحدث، فهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في مكان، فيكون قوله {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} متشابهاً، فمن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات".^٢

وأعاده في موضع آخر فقال: "وأيضاً قال الله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] دلّ الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان، فعرّفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته، وبالله التوفيق".^٣

وما أورده هنا سيأتي الحديث عنه في حينه عند الحديث عن التأويل في مقام الأثر.

وفي ختام هذا البحث ذي الشجون، المحمّل بالدقائق والتفاصيل والسؤالات، فإنّ الباحث يمكنه أن يزعم أنّ النسق التأويلي عند الرازي استوفى أركان حضوره دواعياً ومرتكزات وسنناً وأثراً ومآلاً في هذا المقام وحده. وما سيأتي من نماذج للتأويل في مقام النّظر إلا مزيج إعادة ومزيد توضيح وتفصيل. ورحم الله الإمام الفخر الرازي فإنّه وإن طوّل الطريق على من يبتغي "التفسير من تفسيره" إلا أنّه وقى لطالب العلم والمعرفة حقّه من غنيمة العلم والفكر والنّظر. فهو في هذا المقام وحده قدّم للباحثين

^١ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٧.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٧ ص ١٤١.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٧ ص ١٤٣.

نظريّة في اللغة، والمعنى والدلالة، بل نظريّة معرفيّة ابستمولوجيّة تشمل الموقف من العلم والعالم والنص.

كما كانت مباحثه هنا، وفي سائر مواضع تفسيره نموذجاً متقدماً لتصور "تأويليّة إسلاميّة" متكاملة، تندرج تحت "التأويليات الإيمانيّة" عموماً.

فالرازي بحق في مصنفاته ولاسيما التفسير بلغ ذروة من ذرى الفكر الإسلاميّ فيما يحمله هذا الفكر من حصيلة فكريّة ودينيّة وفلسفيّة ولغويّة، وما يقدّمه الفكر الإسلاميّ من إجابات وسؤالات في الآن نفسه. فلم يقتصر أثر المنتج الفكريّ للرازي على أنّه مثل نقطة تحوّل في الخبرة الإسلاميّة في العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام، فكان فيلسوفاً متكلماً، مارس الكلام في الفلسفة، وكان متكلماً فيلسوفاً، مارس الفلسفة في الكلام كما قال الجابريّ فحسب^١، ولا كان ممثلاً للحضارة الإسلاميّة في بعدها الأفقي التراكمي، ولحظة شيخوختها التي تغلب خبرتها فيه أصالتها وتجديدها وإبداعها كما قال الدكتور محمد صبحي رغم تحرّزه من أنّ وصفه هذا بالمقارنة بما قدّمه متكلمو القرن الثالث المؤسسون فكان جامعاً لعلوم الكلام من قبله، ومعارف الفلسفة الإشرافيّة السنيوية فحسب^٢.

بل يمكن الزعم أنّ الرازي يقدم في تفسيره الذي يمثل ذروة الذروة في مصنفات الرازيّ لكونه آخرها زمناً أو أطولها امتداداً زمنياً في التأليف مشهداً معرفياً يحمل في طياته وطرقه ومنعرجاته منتهى الإجابات المتحصّلة من الخبرة الإسلاميّة الكلاميّة الفلسفيّة قبله، وفي الوقت نفسه تزرع بذور منعطفات جذريّة في هذه الخبرة لو وقّق لها أن ترصد وتدرس وتحلّل فتربو رأسياً على يد الرازي نفسه أو يد من بعده.

لكن هذه البذور لم تجد من الشرط الثقافي والسياسي المعرفيّ العام والخاص ما يرويهما لتنمو، ولعلّ الانتكاسة العامة في النشاط المعرفيّ العقليّ في الأزمان التالية للرازي، والتوقف الاختياريّ من الرازي نفسه عن المضيّ مع هذه الأسئلة حتى منتهائها هروباً من تبعات السؤالات التي بذرها بنفسه كما يتجلّى في وصيته في مرض موته^٣.

^١ انظر: الجابري، محمد عابد الجابري، (٢٠٠١)، بنية العقل العربي، ٣، مركز دراسات الوحدة العربيّة: بيروت، ص ٤٩٧، ٤٩٨.
^٢ انظر: صبحي، أحمد محمود، (١٩٨٥)، في علم الكلام، ٥، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. الجزء ٢ ص ٢٨٢.
^٣ انظر وصيته بتمامها في: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ٢، (المحقق: محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلوي)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ، الجزء ٨ ص ٩٠. وهي الوصية التي اختلف الناس في فهم الموقف الكامن فيها وحقيقتها ما انتهى إليه الموقف العقدي المعرفيّ للرازي، فذهب كثير من السلفيّة إلى أنّه "رجع عن العقيدة الأشعرية" في آخر حياته بدليل وصيته. والذي يراه الباحث أنّ هذا الرأي لا يسلم ولا يصحّ لمن قرأ نصّ الوصية، بل الصواب أن يُقال إنّ "رجع إلى العقيدة الأشعرية" لما فيه من التصريح بالمقالات الأشعرية. أمّا الرجوع إليها فكان عما كان يمكن أن تنتهي به السؤالات الفلسفيّة الكلاميّة من مخاطر المقالات. يقول في وصيته: "ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتُ فيها فائدةً تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنّه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات. وما ذاك إلاّ للعلم بأنّ العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفيّة... وأما الكتب التي صنفتها، واستكثرتُ فيها من إيراد السؤالات فليذكرني مَنْ نظر فيها بصالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام، وإلاّ فيحذف القول السيء، فإني ما أردتُ إلاّ تكثير البحث، وشحذ خاطر، والاعتماد على الكل على الله".

٢. التأويل في مقام الأثر.

أولاً: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]

وفي تفسير الرازي لهذه الآية تطويل وتفصيل، وهو متوقع منه لعموم هذا في تفسيره أولاً، وللاهمية الاستدلالية الدلالية في مقام تفسير هذه الآية تأسيساً للأصل الثاني في النسق التأويلي في قضية الصفات بعد آية سورة "آل عمران" في المحكم والمتشابه.

والرازي يعرض الأمور في مسائل، منها ما هو من جليل التفسير، ومنها ما هو من دقيقه، ومنها ما هو من فضوله من علوم الكلام. وسيسير الباحث وفق خطة تُظهر ما في هذا المقام من أثر في النسق التأويلي في قضية الصفات.

يقول الرازي:

"ثم قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} وهذه الآية فيها مسائل:

المسألة الأولى: احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا لو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشبهاء له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}. ويمكن إيراد هذه الحجة على وجه آخر، فيقال إما أن يكون المراد {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} في ماهيات الذات، أو أن يكون المراد ليس كمثلته في الصفات شيء، والثاني باطل، لأنّ العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أنّ الله تعالى يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أنّ الله تعالى يوصف بذلك، فثبت أنّ المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى أنّ شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية، فلو كان الله تعالى جسماً، لكان كونه جسماً ذاتاً لا صفة، فإذا كان سائر الأجسام مساوية له في الجسمية، أعني في كونها متحيزة طويلة عريضة عميقة، فحينئذ تكون سائر الأجسام مماثلة لذات الله تعالى في كونه ذاتاً، والنص ينفي ذلك فوجب أنّ لا يكون جسماً".^١

وحاصل كلام الرازي في هذا المقام أمور:

١. الآية حجة علماء التوحيد قديماً وحديثاً على "نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأعضاء

والأجزاء وحاصلاً في المكان والجهة".

٢. الآية صريحة في إثبات هذا النفي.

٣. وجه الاستدلال بالآية على هذا النفي الصريح: يُقال: إنّ نفي المماثلة في الآية إمّا:

^١ مفاتيح الغيب: الجزء: ٢٧ ص ٥٨٢.

- أن يكون نفي مماثلة في الذات.

- أو أن يكون نفي مماثلة في الصفات. وهذا باطل لأنه يقع الاشتراك في الوصف بين الله وغيره، فيوصف المخلوق بأنه عالم قادر وكذلك يوصف الله. وبوقوع هذا الاشتراك في الوصف بطل القول بأنّ النفي في الآية يتعلّق بالمماثلة في الصفات، فلزم الأول.

٤. يلزم من نفي المماثلة في الذات أن لا يكون الله جسماً، لأنّ الجسميّة أخصّ صفات الحادث المخلوق، وهو ما تشترك به الذوات المخلوقة. فمتى كان الله غير مماثل لغيره في الذات والذاتية، فإنّه يلزم أن يفارقها في أخصّ لوازم ذاتيتها وهي الجسميّة.

والرازي حين يورد هذا الكلام يعلم أنّه يخوض في أمور دقيقة المسالك مفتقرة إلى أفق تداوليّ عالي التعاونيّة بينه وبين القارئ؛ فمفاهيم مثل الذات والصفة، والذاتية، والجسميّة وغيرها ممّا سيأتي ليست مجرد كلمات ذات دلالات لغويّة بل هي كلمات لها سيرة فلسفيّة وكلاميّة لا يُمكن أن يتحقّق التواصل بينه وبين قارئه دون معرفة منه واتفق مرجعيّة معرفيّة مفاهيميّة.

وهذه العقبة التواصلية يستشعرها الرازيّ ويحاول حلّها بأمرين:

الأول: افتراض القارئ الضمنيّ القادر على فك الشيفرة المرسله لعلمه أو لقدرته العقليّة.

الثاني: استدعاء قول المخالفين لهذه القضية استدلالاً ودليلاً وهم عنده الحشوية المجسمة. ويختار محمد ابن إسحاق بن خزيمة ممثلاً لهم. فيورد له مقاطع طوال من كتابه "التوحيد"*، يكتفي الباحث بتلخيص تلخيص الرازي لها، وجوابه عن كلامه:

١. حجة ابن خزيمة كما ينقلها الرازي: "نحن نثبت لله وجهاً ونقول: إنّ لوجه ربنا من النور والضياء والبهاء، ما لو كشف حجابهِ لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره، ووجه ربنا منفي عنه الهلاك والفناء، ونقول إنّ لبني آدم وجوهاً كتب الله عليها الهلاك والفناء، ونفى عنها الجلال والإكرام، غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء، ولو كان مجرد إثبات الوجه لله يقتضي التشبيه لكان من قال إنّ لبني آدم وجوهاً وللخنازير والقردة والكلاب وجوهاً، لكان قد شبّه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب". ثم قال: "ولا شك أنّه اعتقاد الجهمية

* كتاب "التوحيد" لمحمد بن إسحاق بن خزيمة مطبوع في جزئين حققهما عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، وأصدرته مكتبة الرشد في الرياض في طبعات متعددة.

لأنه لو قيل له: وجهك يشبه وجه الخنازير والقردة لغضب ولشافهه بالسوء، فعلمنا أنه لا يلزم من إثبات الوجه واليدين لله إثبات التشبيه بين الله وبين خلقه^١.
ويقول الرازي: "وذكر في فصل آخر من هذا الكتاب " أن القرآن دل على وقوع التسوية بين ذات الله تعالى وبين خلقه في صفات كثيرة، ولم يلزم منها أن يكون القائل مشبهاً فكذا ههنا"^٢.
ثم عدّها الرازي استقصاءً. وختم استقصاءها بقوله: " ثم طول في ضرب الأمثلة من هذا الجنس، فهذا ما أورده هذا الرجل في هذا الكتاب"^٣.

٢. استراتيجيات الرازي في الردّ على ابن خزيمة:

- استراتيجية التجهيل؛ قائلاً ومقالة: يقول الرازي: "واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سماه "بالتوحيد"، وهو في الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات، لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل"^٤. وقال بعد تلخيصه ما أورده ابن خزيمة: "وأقول هذا المسكين الجاهل إنما وقع في أمثال هذه الخرافات لأنه لم يعرف حقيقة المثليين..." فثبت أن الكلام الذي أورده إنما ذكره لأجل أنه كان من العوام"^٥.

وهذه الأوصاف والأحكام التي أطلقها الرازي على ابن خزيمة وكتابه تؤثر في القارئ بنوعيه؛ المتحيز، وغير المتحيز؛ فأما المتحيز للرازي والأشاعرة فإن تلك الأحكام تقوي من تحيزه وتزيد من تعصبه، وأما المتحيز لابن خزيمة والمثبتين فإنها تنفّره من كلام الرازي وما سيأتي من حجج، وتدفعه للتعصب عليه ولابن خزيمة، أما غير المتحيز فإنها تورثه القلق والضيق من الرازي أو ابن خزيمة. وهذه المواقف الشعورية المعرفية السابقة تمنع القراء أغلبهم من تمام التجرد والإنصاف في الموازنة بين المقالات.

- استراتيجية التوجيه والتعمية بالانتقاء: فكتاب "التوحيد" لابن خزيمة الكبير حجماً، الكثير آثاراً ونصوصاً يُختصر في بعض النقولات، فيظنّ القارئ المتسرع أن كلّ الكتاب ليس فيه من القضايا والأدلة إلا ما نقله الرازي.

وللإنصاف والانتصاف من العالمين فإنّ الباحث يرى أنّ الرازي بخس ابن خزيمة في محتوى حجته النقلية؛ فابن خزيمة يروي مئات النصوص النقلية التي تحمل ظواهرها – باعتراف الرازي- حمولة

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٢، وابن خزيمة "التوحيد": الجزء ١ ص ٥١.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٢، وابن خزيمة "التوحيد": الجزء ١ ص ٥١.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٢-٥٨٣، وابن خزيمة "التوحيد": الجزء ١ ص ٥١-٦٦.

^٤ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٢.

^٥ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٣.

معنويّة دالة على التشبيه والتجسيم من وجهة نظر الرازي، أو دالة على الإثبات من وجهة نظر ابن خزيمة.

وهذه قضية لافتة في أزمة الصفات؛ فالنقول القرآنية المحتملة للصفات تشبيهاً أو إثباتاً ليست قليلة، والأمر يتضاعف في النقول الحديثية. كما أنّ هذه النصوص النقلية تتكامل وتتظافر لتنمو حول البور التشبيهية أو التمثيلية، ممّا يجعل الكلفة التأويلية لمجموع هذه النصوص عالية. وسيأتي مزيد بيان لهذه القضية في قادم هذا البحث.

في الوقت نفسه، فإنّ الباحث يرى أنّ الرازي لم يبخس ابن خزيمة في محتوى حجته العقلية كثيراً؛ فإنّ بؤرة الحجة العقلية عند ابن خزيمة هو ما نقله الرازي عنه من أنّ إثبات هذه الصفات لله على وجه يليق به لا يلزم منه التشبيه، لأنّه لا يلزم من الاشتراك في "الصفة" تشابه المشتركين في حقيقة الصفة وكيفيةها.

- الاستراتيجيات الجدلية الإقناعية: وهنا يذكر الرازي زبدة حجاجه مستثمراً تفوق المتكلمين في الثروة الحجاجية العقلية الكلامية فيرد كلام ابن خزيمة من الوجوه الآتية:

١. بيان جهل ابن خزيمة بحقيقة المثليين الذي جاءت الآية لنفي وقوعهما بين الله وغيره.
٢. الحجاج لإثبات الفرق بين "الذات" و"الصفة": وحاصله: "الفرق بين ذات الشيء وبين الصفات القائمة به وذلك معلوم بالبديهية، فإننا نرى الحبة من الحصرم كانت في غاية الخضرة والحموضة ثم صارت في غاية السواد والحلاوة، فالذات باقية والصفات مختلفة والذات الباقية مغايرة للصفات المختلفة، وأيضاً نرى الشعر قد كان في غاية السواد ثم صار في غاية البياض، فالذات باقية والصفات متبدلة والباقي غير المتبدل، فظهر بما ذكرنا أنّ الذوات مغايرة للصفات".^١
٣. الحجاج لإثبات أنّ الاختلاف في الصفات لا يوجب الاختلاف في الذوات: وحاصله: "اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذوات البتة، لأننا نرى الجسم الواحد كان ساكناً ثم يصير متحركاً، ثم يسكن بعد ذلك، فالذوات باقية في الأحوال كلها على نهج واحد ونسق واحد، والصفات متعاقبة متزايلة، فثبت بهذا أن اختلاف الصفات والأعراض لا يوجب اختلاف الذوات".^٢
٤. الحجاج لإثبات أنّ ذوات الأجسام متماثلة: وما سيذكره الرازي هنا هو محصلة مبحث بل مباحث كلامية فلسفية طويلة شائكة انتهى بها الرازي وغالب متكلمة الأشاعرة أنّ الجسمية هي أخصّ صفات الحادث، فالحادث المخلوق باختصار هو ما كان جسماً، لأنّ الجسم هو المركّب

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٣.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٣.

المؤلف المتحيز في مكان. وعليه فإنّ الحادث هو كلّ ما سوى الله جسم بالضرورة. وهذه الأجسام متماثلة في الذات والحقيقة لوقوعها جميعاً في معنى الجسميّة.

والرازي في تفسيره لا يطوّل الكلام في هذا المقام ويكتفي بالقول إنّ "علماء الأصول أقاموا البرهان القاطع على تماثل الأجسام في الذوات والحقيقة".^١

وهذه المسألة التي يعلن الرازي أنّه تثبتت بالبرهان القاطع هي من المسائل التي كان فيها اختلاف المسلمين حاداً وعميقاً، وكان لهما أثر بيّن في حياة الرازي العلميّة والشخصيّة. وخصومه في هذه المسألة وما يلزم عنها من تنزيه الله عن المكان والجهة هم الكراميّة والحنابلة الذي ألف في الردّ عليهم وفي تنزيه الله عن مشابهة الخلق كتاب "أساس التقديس" - الذي ردّ عليه ابن تيميّة في كتاب ضخم سماه "بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة" - وقد كان له معهم جدال ومناقشات لم تنطفئ نارها، بل أنهت حياته - على ما قيل - حين دسّ له الكراميّة السم.^٢

٥. الحجاج لإثبات أنّ هذه المقدمات والبراهين تفضي إلى أنّ المناقاة بين الله وغيره هي في الذات لا في الصفات، فيقول: "وإذا ثبت هذا ظهر أنّه لو كان إله العالم جسماً لكانت ذاته مساوية لذوات الأجسام إلا أنّ هذا باطل بالعقل والنقل، أمّا العقل فلأنّ ذاته إذا كانت مساوية لذوات سائر الأجسام وجب أن يصح عليه ما يصح على سائر الأجسام، فيلزم كونه محدثاً مخلوقاً قابلاً للعدم والفناء قابلاً للتفرق والتمزق. وأمّا النقل فقولته تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل".^٣

٦. النتيجة: لا يُقال إنّ الله يتصف بأيّ صفة هي لازمة من لزوم الجسميّة، ولا معنى لقول القائل: أثبت هذه الصفة على وجه يخالف حقيقتها في المخلوقات، لأنّ هذا الإثبات لا يخلو من أحد احتمالات: أن يكون إثباتاً لمعنى الصفة وكيفها ويكون النفي في المماثلة هو قدر الصفة وعظمتها. أن يكون إثباتاً لمعنى الصفة دون كيفها، ويكون النفي في المماثلة هو في ماهية الصفة. أن يكون إثباتاً للصفة دون المعنى والكيقيّة، ويكون النفي في المماثلة في معنى الصفة. أمّا الأول فهو في الصفات الملازمة للجسمية تجسيم صريح.

أمّا الثاني فهو فهو تجسيم أيضاً لأنّه لا معنى للصفة إلا ما يقترن بالتجسيم، واللجوء إلى "البلكفة" تمحّك لا فائدة فيه ومنه، لأنّ لزوم هذه الصفات للجسميّة متحصّل بمعناها قبل كيفيّتها.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٤. وللمزيد في قضية الجسمية تعريفاً واختلافاً وبرهاناً ينظر:

- دغيم، سميج، (١٩٩٨)، موسوعة مصطلحات علم الكلام، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان. الجزء ١ ص ٤١٩-٤٢٣.

- محمد صالح الزرکان، "الرازي وأراؤه الكلاميّة والفلسفيّة" ص ٢٤١-٢٥٢. وفيه مناقشة وافية لموقف الرازي وتعدداته وأدلته.

^٢ انظر: "الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية" ص: ٢٤١.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٤.

أمّا الثالث فهو في حاصله تفويض معنويّ وإثبات لفظي لا أكثر ولا أقلّ.^١
وبعد هذه التقريرات الكلامية يعود الرازي لتفسير الآية فيذكر مسألة ثانية تنطوي على مسائل فرعية، وهي:

١. ورود الإشكال على ظاهر الآية، بأن يقال إنّ نفي المماثلة في الآية متعلق بالمثل، وهذا يوجب إثبات المثل لله تعالى. فيردّ ذلك من وجهين:

اللغة وسن العرب في استعمالاتهم: "إنّ العرب تقول مثلك لا يبخل أي أنت لا تبخل فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عنه، ويقول الرجل: هذا الكلام لا يقال لمثلي أي لا يقال لي قال الشاعر:

ومثلي كمثل جذوع النخيل

والمراد منه المبالغة فإنه إذا كان ذلك الحكم منتقياً عن كان مشابهاً بسبب كونه مشابهاً له، فلأن يكون منتقياً عنه كان ذلك أولى، ونظيره قولهم: سلام على المجلس العالي، والمقصود أنّ سلام الله إذا كان واقعاً على مجلسه وموضعه فلأن يكون واقعاً عليه كان ذلك أولى، فكذا ههنا قوله تعالى: {ليس كمثله شيء} والمعنى ليس كهو شيء على سبيل المبالغة من الوجه الذي ذكرناه، وعلى هذا التقدير فلم يكن هذا اللفظ ساقطاً عديم الأثر، بل كان مفيداً للمبالغة من الوجه الذي ذكرناه.^٢

العقل الذي يحكم أنّ إثبات المثل لله محال، "لأنّه لو حصل لواجب الوجود مثل لما كان واجب الوجود".^٣

وهذا الكلام فرع عن دليل وحدانية الله، فانه في المقتضى الكلامي "واجب الوجود"، وواجب الوجود لا يكون إلا واحداً.

٢. بتقريره ما سبق يحلّ الرازي إشكال ورود أداتي تشبيه: الكاف، ومثّل. فمجيء النفي على أداتي تشبيه يفيد أنّ المنافاة تحصل في أمرين: أولهما: نفي المثل عن الله. ثانيهما: نفي مشابهة سوى الله. فحاصل الآية ومحتملها الدلالي أنّ الله واحد لا شبيه له ولا مثل.^٤

ويستكمل الرازي تفسيره بمسألتين:

^١ هذه النتائج ولوازمها والجدل فيها هو مختصر المأزق الصفاتي بين النفاة والمثبتين. ولأجلها صُنّفت المصنّفات الطوال، وكثر الجدل بل الاقتتال، وهي عند الباحث فرع عن قضية "وجود الله" أولاً، والجدل المذهبي وما يداخله من دوافع ومصالح ثانياً.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٤.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٢٧ ص ٥٨٥.

^٤ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٢٧ ص ٥٨٥.

"المسألة الثالثة: هذه الآية دالة على نفي المثل وقوله تعالى: {ولهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى} [الروم: ٢٧] يقتضي إثبات المثل فلا بد من الفرق بينهما، فنقول المثل هو الذي يكون مساوياً للشيء في تمام الماهية والمثل هو الذي يكون مساوياً له في بعض الصفات الخارجة عن الماهية وإن كان مخالفاً في تمام الماهية".^١ وحاصله أن "المثل" في الآية هو المساواة في بعض الصفات الخارجة عن الماهية، مع المخالفة في تمام الماهية. وهذه مقدمة ضرورية لحلّ المشكلة المتمثلة في موقف الأشاعرة من إثبات "الصفات المعنوية" مثل السمع والبصر. وحاصله أن أي صفة يلزم من ثبوتها أي مشابهة في الذات بين الله والحادث لا بد من نفيها. وبما أن أخصّ صفات الذات الحادثة هي الجسميّة، وهي التي يجب أن تثبت المنافاة بين الله وغيره فيها، فإنّ أي صفة يلزم بالدليل العقليّ تعلّقها بالجسميّة محالة على الله. أمّا الصفة التي لا يلزم بالدليل العقليّ تعلّقها بالجسميّة فليست محالة على الله. و"السمع" و"البصر" وسائر الصفات المعنوية هي من ذلك القسم الأخير. وفي هذه المسألة يقع الخلاف في القضية الصفاتيّة بين المعتزلة والإماميّة من جهة والأشاعرة من جهة أخرى.^٢

يقول الرازي:

"المسألة الرابعة: قوله {وهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} يدلّ على كونه تعالى سامعاً للمسموعات مبصراً للمرئيات، فإن قيل يمتنع إجراء هذا اللفظ على ظاهره وذلك لأنه إذا حصل قرع أو قلع انقلب الهواء من بين ذينك الجسمين انقلاباً يعنف فيتموج الهواء بسبب ذلك ويتأدى ذلك التموج إلى سطح الصماخ فهذا هو السماع، وأمّا الإبصار فهو عبارة عن تأثر الحدقة بصورة المرئي، فثبت أنّ السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة، وذلك على الله محال، فثبت أنّ إطلاق السمع والبصر على علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات غير جائز والجواب: الدليل على أنّ السماع مغاير لتأثر الحاسة أنا إذا سمعنا الصوت علمنا أنّه من أي الجوانب جاء فعلماً أننا أدركنا الصوت حيث وجد ذلك الصوت في نفسه، وهذا يدلّ على أنّ إدراك الصوت حالة مغايرة لتأثير الصماخ عن تموج ذلك الهواء. وأمّا الرؤية فالدليل على أنّها حالة مغايرة لتأثر الحدقة، فذلك لأنّ نقطة الناظر جسم صغير فيستحيل انطباع الصورة العظيمة فيه، فنقول الصورة المنطبعة صغيرة والصورة المرئية في نفس العالم عظيمة، وهذا يدلّ على أنّ الرؤية حالة مغايرة لنفس ذلك الانطباع، وإذا ثبت هذا فنقول لا يلزم من امتناع التأثير في حق الله امتناع السمع والبصر في حقه، فإن قالوا هب أنّ السمع والبصر حالتان مغايرتان لتأثر الحاسة

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢٧ ص ٥٨٥.

^٢ انظر: - "الرازي وأراؤه الكلاميّة والفلسفيّة": ص ص ٣١٤-٣٢٢.

- "في علم الكلام": الجزء ١ ص ص ١٢١-١٢٣.

- "موسوعة مصطلحات علم الكلام": الجزء ١ ص ص ٦٤١-٦٤٣.

- "الشيعة بين الأشاعرة المعتزلة": ص ص ١٦٠-١٦١.

إلا أن حصولهما مشروط بحصول ذلك التأثر، فلما كان حصول ذلك التأثر في حق الله تعالى ممتنعاً كان حصول السمع والبصر في حق الله ممتنعاً، فنقول ظاهر قوله {وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} يدل على كونه سميعاً بصيراً فلم يجز لنا أن نعدل عن هذا الظاهر إلا إذا قام الدليل على أنّ الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثر، والتأثر في حق الله تعالى ممتنع، فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعاً، وأنتم المدعون لهذا الاشتراط فعليكم الدلالة على حصوله، وإما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلى أن تذكروا ما يوجب العدول عنه".^١

وفي موقف الرازي من هذه المسألة قلق في مستويين: كلامي وتأويلي.

أما التأويلي وهو غرض البحث، فإنّ الرازي يتمسك بظاهر النص هنا لغياب الدليل العقليّ المانع من إجراء الآية على ظاهرها. والمانع الذي لو ثبت لوجب نفي المعنى الظاهر هو أن يلزم من إثبات السمع إثبات التأثر والحاسة، وهما من لوازم الجسميّة. أمّا حين يكون ممكناً إثبات السمع والبصر دون هذه اللوازم فيمتنع الدليل الموجب للنفي.

وهنا مكنم القلق بل الاضطراب والتناقض؛ فالرازي يقرّر فيما مضى من مباحث أنّ النصوص كلها لا تفيد القطع بل الظنّ الراجح على أقصى تقدير. كما قرّر أنّ الأصول لا يُقال بها في الظنّ. إذن كيف يقال إنّ الله صفة مثل السمع والبصر وهذه من قضايا الأصول بالدليل النقلّي فقط؟ لا جواب عن ذلك إلا أن يقول الرازي إنّ صفتي السمع والبصر تثبتان وجوباً بالعقل حتى يتحقّق له التماسك التأويلي والكلامي.

والرازي لا يذكر في هذا المقام الدليل العقليّ الموجب سواء بالتصريح أو التلميح. بل يصرّح في غير هذا المقام من مصنفاته بأنّ هاتين الصفتين خيريتان تثبتان بالنقل لا بالعقل.^٢

وختم الرازي تفسيره للآية فقال: "فإن قال قائل قوله {وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} يفيد الحصر، فما معنى هذا الحصر، مع أنّ العباد أيضاً موصوفون بكونهم سميعين بصيرين؟ فنقول السميع والبصير لفظان مشعران بحصول هاتين الصفتين على سبيل الكمال، والكمال في كل الصفات ليس إلا الله، فهذا هو المراد من هذا الحصر".^٣

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٥.

^٢ انظر: الرازي وآراؤه الكلاميّة والفلسفيّة: ص ٣٢٠-٣٢٢.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٥٨٥.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ [الفاحة: ٧]

يقول الرازي في تفسيره: " الغضب: تغيّر يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام، واعلم أنّ هذا على الله تعالى محال، لكن هاهنا قاعدة كليّة، وهي أنّ جميع الأعراض النفسانيّة- أعني الرّحمة، والفرح، والسّرور، والغضب، والحياء، والغيرة، والمكر والخداع، والتكبر، والاستهزاء- لها أوائل، ولها غايات، ومثاله الغضب فإنّ أوّله غليان دم القلب، وغايته إرادة إيصال الضّرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حقّ الله تعالى لا يحمل على أوّله الذي هو غليان دم القلب، بل على غايته الذي هو إرادة الاضرار، وأيضاً، والحياء له أوّل وهو انكسار يحصل في النّفس، وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حقّ الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النّفس، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب".^١

والرازي في هذا الموضوع يؤسّس مقاماً تأويليّاً كليّاً لكلّ ما تحمله النّصوص في ظاهر المعنى مما يدخل في الأعراض النفسيّة التي تدلّ مواضع اللغة والمعرفة الكلاميّة على أنّها تقوم على أمرين: الأوائل أو الدوافع، والغايات. فيكون محصل المعاني الظاهرة:

١. أوائل الأعراض النفسيّة.

٢. غاياتها.

والأوّل محال على الله لأنّه من التغيّر وهو من لوازم الحدوث. فيلزم أنّ يكون المراد من هذه الآيات أي الدلالة هو المعنى الظاهر الثاني فقط، وهو ما يرجع إلى "الإرادة"، وغايات الأفعال. وهذا موقف كليّ عام كما ذكر الرازي متسق مع ما سيفعل في مواضع ورود هذه المعاني الظاهرة في آيات القرآن الكريم.

ويُلاحظ أنّ الرازي يستخدم استراتيجيّة توجيهيّة حين يصف ما قرّره في هذا الموضوع بأنّه "قاعدة شريفة في هذا الباب". فهذا الوصف التقويمي الإيجابي لما قرّره يوقع القارئ تحت سلطة النّص وكتابه، فمن يخالف شريف القواعد؟

^١ المصدر نفسه: الجزء ١ ص ٢٢٣.

ثالثاً: في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾

[البقرة: ٩]. الآية

مرّ معنا أنّ لفظ "يخادعون" يدلّ على معنيين ظاهرين: الأوّل بمقتضى المادة اللغويّة من معنى "خدع"، والثاني: بمقتضى البنية الصرفيّة الدالة على وقوع الخداع من طرفي المخادعة. لكن نلاحظ أنّ الرازي سيقصر على دلالة الخداع من طرف المنافقين دون ما يتضمنه المعنى من خداع الله لهم. لذلك يقول في تفسيره:

"اعلم أنّ الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء: أحدها: ما ذكره في هذه الآية، وهو أنهم {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا} فيجب أن يعلم أولاً: ما المخادعة، ثم ثانياً: ما المراد، بمخادعة الله؟ وثالثاً: أنهم لماذا كانوا يخادعون الله؟ ورابعاً: أنّه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم؟"^١

وما يلزم لأغراض بحثنا من كلامه هو ما ذكره في المسألة الأولى والثانية من مسائل الآية.

"المسألة الأولى: اعلم أنّه لا شبهة في أنّ الخديعة مذمومة، والمذموم يجب أن يميز من غيره لكي لا يفعل، وأصل هذه اللفظة الإخفاء، وسميت الخزانة المخدع، والأخدعان عرقان في العنق لأنّهما خفيان. وقالوا: خدع الضب خدعاً إذا توارى في جحره فلم يظهر إلا قليلاً، وطريق خيدع وخداع، إذا كان مخالفاً للمقصد بحيث لا يفطن له، ومنه المخدع. وأمّا حدّها فهو إظهار ما يوهم السلامة والساد، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص منه، فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة، وكلّ ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين؛ لأنّ الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والإساءة، كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة، ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بأنّه مدلس إذا أظهر خلاف مراده، ومنه أخذ التدليس في الحديث، لأنّ الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع؛ وإذا أعلن ذلك لا يقال إنّّه مدلس"^٢.

وبتقرير الرازي أنّ الخديعة مذمومة من المخلوق، وأنّ حدّها هو إظهار ما يوهم السلامة وإبطان الإضرار، يستطيع القارئ أن يستنتج أنّ معنى الخداع ممتنع عن الله بالضرورة؛ بمعنى أنّ الله "لا يخدع". إذن ما العمل عند ورود هذا المعنى مضافاً إلى الله؟ الجواب مفهوم مُسْتَنْتَج هنا، ومنطوق مصرّح في مقام آخر، وهو وجوب حمل مراد الآية على غير ظاهر المعنى، فيقول في تفسير قوله

تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢ ص ٣٠٣.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢ ص ٣٠٣.

"وقوله {وَهُوَ خَادِعُهُمْ} أي مجازيهم بالعقاب على خداعهم. قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنّه تعالى خادعهم في الآخرة، وذلك أنّه تعالى يعطيهم نوراً كما يعطي المؤمنين فإذا وصلوا إلى الصراط انطفأ نورهم وبقوا في الظلمة، ودليله قوله تعالى: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ} [البقرة: ١٧]".^١

وبما قرّره هنا، وقرّره هناك من قبل عند الحديث عن الغضب، يتمّ للرازي نسقه التأويلي في الدائرة الصغرى "الآية"، والكبرى " الآيات المشعرة بالانفعالات النفسية".

لكن يظلّ في النسق قلق بما حكاه عن ابن عباس وما يحتمله كلامه من دخول فعل الله بالمنافقين في حدّ الخداع. وهو المعنى الذي ذكره غيره من المفسرين كما مرّ معنا من أنّ الله يجري على المنافقين أحكام المؤمنين ظاهراً، وهو يُبطن لهم العذاب. مع أنّ الرازي تجاوز ذكر هذا الوجه بكلامه، لكن أعاده بنقله ولو ترك النقل لكان النسق التأويلي أبعد عن القلق، ولاسيما أنّه يقرّر ضعف هذا الوجه من التأويل كما سيأتي.

أمّا نفي أن يكون الله "مُخَادَعاً"، فهذا أيسر كلفة تأويلية وأوضح. فيقول:

"المسألة الثانية: وهي أنهم كيف خادعوا الله تعالى؟ فلنأخذ من يقول: إن مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين: الأول: أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع، لأنّ الذي فعلوه لو أظهروا أنّ الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعاً، فإذا كان الله تعالى لا يخفي عليه البواطن لم يصح أن يخادع. الثاني: أن المنافقين لم يعتقدوا أنّ الله بعث الرسول إليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى، فثبت أنّه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بدّ من التأويل وهو من وجهين: الأول: أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تخميم وتعظيم شأنه. قال: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ} [الفتح: ١٠] وقال في عكس {وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خُمُسُهُ} [الأنفال: ٤١] أضاف السهم الذي يأخذه الرسول إلى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى. الثاني: أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم".^٢

^١ المصدر نفسه: الجزء ١١ ص ٢٤٨.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢ ص ٣٠٣.

وقد يبدو الموقف التأويلي عند الرازي هنا قلقاً مضطرباً إذا ما أخذنا قوله من أنه متى دلّ الدليل القاطع على امتناع الظاهر، فإنّ التأويل الواجب هو إثباته دون تعيينه. لكنه هنا يعين وجوه التأويل وهي ظنيّة عنده. فكيف يقول في حقّ الله بالظنّ؟ وهذا القلق من وجهة نظر الباحث هو أحد متلازمة الموقف التفويضي الإيجابي، فإنّ الاكتفاء بالقطع بما هو غير مُراد دون البحث فيما هو مُراد مسبّب قلقاً معرفياً بالضرورة. لأنّ الطمأنينة المعرفيّة فرع المعرفة لا الجهل.

رابعاً: في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] يقرّر الرازي أولاً معنى الاستهزاء فيقول: "ما الاستهزاء؟ الجواب: أصل الباب الخفة من الهزاء وهو العدو السريع، وهزأ يهزأ مات على مكانه، وناقته تهزأ به أي تسرع، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية".^١

وبعد أن بيّن معنى الاستهزاء وحده، بيّن معنى قول المناقنين {إنّما نحن مستهزءون}، ثمّ شرع في تأويل قوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} فقال: "كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت أنّ الاستهزاء لا ينفك عن التلبس، وهو على الله محال، ولأنّه لا ينفك عن الجهل، لقوله: {قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} [البقرة: ٦٧] والجهل على الله محال؟ والجواب: ذكروا في التأويل خمسة أوجه:

أحدها: أنّ ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء، لأنّ جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى: {وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا} [الشورى: ٤٠] {فَمَنْ أَعَدَّىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعِدَّوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّىٰ عَلَيْكُمْ} [البقرة: ١٩٤] {يُخَلِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ} [النساء: ١٤٢] {وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ} [آل عمران: ٥٤]. وقال عليه السلام: "اللهم إنّ فلاناً هجاني وهو يعلم أنني لست بشاعر فاهجه، اللهم والعنه عدد ما هجاني".^٢ أي أجزه جزاء هجائه، وقال عليه السلام: "تكلّفوا من الأعمال ما تطيقون فإنّ الله لا يملّ حتى تملوا".^٣

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ٣٠٩.

^٢ هكذا ذكره الرازي مبهماً "إنّ فلاناً"، ورواه ابن قتيبة في "غريب الحديث" ج ١، ص ٢٨٧ معيّناً بأنّ النبي قال: "اللهم إنّ عمرو بن العاص هجاني وهو يعلم أنني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني". ورواه الجورقاني في "الأباطيل والمنكير والمشاهير"، رقم ١٦٨، وقال عقبه: هذا حديث باطل. وكذلك رواه ابن عساكر في "تاريخ دمشق"، ج ٤٦ ص ١١٨. وقال بعده: في إسناده مقال، وهذا قيل إسلامه، والإسلام يجب ما قبله.

^٣ موضع الشاهد في الحديث "إنّ الله لا يملّ حتى تملوا". متفق عليه، رواه البخاري: حديث رقم: ٤٣، ١١٥١، ١٩٧٠. ورواه مسلم: حديث رقم: ٧٨٢، ٧٨٥.

ثانيها: أنّ ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين، فيصير كأنّ الله استهزأ بهم.

ثالثها: أنّ من أثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء، والمراد حصول الهوان لهم تعبيراً بالسبب عن المسبب.

رابعها: إنّ استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمراً مع أنّ الحاصل منهم في السر خلافه، وهذا التأويل ضعيف، لأنّه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا.

خامسها: أنّ الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزىء في الدنيا وفي الآخرة، أمّا في الدنيا فلائّه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنّهم كانوا يببالغون في إخفائها عنه، وأمّا في الآخرة فقال ابن عباس: إذا دخل المؤمنون الجنة، والكافرون النار فتح الله من الجنة باباً على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحاً أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة، وأهل الجنة ينظرون إليهم، فإذا وصلوا إلى باب الجنة هناك يغلق دونهم الباب، فذاك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٢٩] إلى قوله: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٣٤] فهذا هو الاستهزاء بهم.^١

يؤسس الرازي هنا عتبة تأويلية تبدأ من أقوى وجوه التأويل المحتملات إلى أضعفها، فبعد أن ردّ القول الرابع من أنّ الاستهزاء حاصل بمعنى أن يظهر لهم في الدنيا من الأحكام خلاف ما لهم في الآخرة بحجة أنّ الله أعلمهم ما سيكون عليه حالهم في الآخرة، فلم يخف عنهم عاقبتهم. فإنّ الخامس من الأقوال بأنّ الله يعاملهم في الدنيا معاملة المستهزىء أضعف؛ لأنّه يُقال: ما الفرق بين الاستهزاء، ومعاملتهم معاملة المستهزىء؟ ثمّ إنّ الحدّ الجامع بين الخداع والاستهزاء والمكر هو: إظهار شيء وإخفاء خلافه، وهذا الحدّ من المعنى حاصل في مثل هذه التأويلات.

لذلك يكون أولى التأويلات ما ذكره أولاً من جريان الأمر مجرى تسمية جزاء الشيء باسمه. ونلاحظ في هذا المقام اتساقاً تأويلياً ينسجم وما قرّره من قبل في الموقف التأويلي، فأثبت المعنى الواجب نفيه، وترك تعيين التأويل مكتفياً بعبئة تأويلية احتمالية، مع بيان ضعف أحد الاحتمالات.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢ ص ٣٠٩.

خامساً: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]

يفسر الرازي الآية وفق سنن تأويلي متسق فـ

١. يعرف الحياء: "اعلم أنّ الحياء تغيير وانكسار يعترى الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم. واشتقاقه من الحياة. يقال: حيي الرجل، كما يقول نسي وخشي وشطي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء. جعل الحيي لما يعترىه الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة، كما قالوا فلان هلك حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء.

٢. يقرّر أنّ هذا المعنى الظاهر من اللغة يستحيل على الله: "وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لأنه غير يلحق البدن، وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم.

٣. يذكر النقول التي يرد فيه الحياء مضافاً إلى الله: "ولكنه وارد في الأحاديث. روى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنّ الله تعالى حيي كريم يستحي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً".^١

٤. يلزم من ذلك وجوب التأويل: "وإذا كان كذلك وجب تأويله".

٥. وجوه التأويل: "وفيه وجهان:

الأول: وهو القانون في أمثال هذه الأشياء؛ أنّ كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض. مثاله أنّ الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أمّا المبدأ فهو التغيير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأمّا النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له، علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب، وشهوة الانتقام وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب، بل المراد تلك النهاية وهو أنزل العقاب، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب".^٢

وكلام الرازي في هذا الوجه من التأويل يؤكّد ما أسّسه من قبل في باب "الانفعالات النفسية"، وهو فيما فعل يسبق اتساقاً تاماً؛ فكلّ ما اتبعه من سنن تأويلي ينسجم ومقدمته التي انطلق منها. والاعتراض على الرازي إن حصل فيكون على واحد من أمرين:

^١ أخرجه الترمذي في سننه: ج ٥ ص ٥٥٦، و ابن ماجه في سننه: ج ٢ حديث: ١٢٧١، وغيرهما. وفي صفة الحديث نظر. انظر:

<http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=١٣٠٥١١>

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢ ص ٣٦١.

١. صحة مقدماته: وهي: "التغيّر من الصفات التي تختصّ بالأجسام"، "الله ليس بجسم". وهذا مبحث كلامي.

٢. صحة إطلاق هذه الألفاظ على غايات الانفعال لا بداياته. وهذا مبحث لغويّ تأويلي.

وهذان أمران يجادل المثبّته فيهما الرازي كما سيأتي عند الحديث عن ابن تيميّة.

ثمّ يذكر الرازي الوجه الثاني من التأويل:

"الثاني: يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة. فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت، فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال، وهذا فن بديع من الكلام".^١

ونلاحظ أنّه لا يقطع في أيّ من السبيلين يكمن العبور التأويلي، مع أنّ ظاهر كلامه واستدلّاله أنّه يوجب "العبور التأويلي" أيّاً كانت سبيله.

ويشير الرازي بعد ذلك إلى مسألة مهمة، وهي أنّ نفي الشيء عن الله يوهّم أنّه يجوز عليه، إنطلاقاً من أنّ "المحال" لا يتعلّق به نفي ولا إثبات. وهي مسألة فرع عما يسمى "الصفات السلبية". وهي قضية فصلّ الرازي فيها الكلام في مقدماته في تفسيره لسورة الفاتحة، ومصنفاته الأخرى^٢. والخلاف فيها مع المعتزلة، فإنّهم لا يجيزون وصف الله بالسلب فيما هو محال؛ لأنّ المحال لا يتعلّق به نفي ولا إثبات. وحاصل جواب الرازي هنا أمران:

١. أنّ هذه المنفيات واردة في القرآن بصورة النفي لا بنفي على الحقيقة.

٢. إنّ القول: "إنّ الإخبار عن انتفاء هذه الصفات يدل على صحتها عليه"، دلالة ممنوعة، وذلك لأنّ تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدلّ على ثبوت غيره، بل لو قرن باللفظ ما يدلّ على انتفاء الصحة أيضاً كان ذلك أحسن من حيث أنّه يكون مبالغة في البيان، وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحاً^٣. والرازي في جوابه لورود النفي هنا يتجاوز مشكلة أخرى ذكرها الزمخشريّ من قبل، وهي أنّ النفي في الآية مقيد، والنفيّ المقيد لا يدلّ على نفيّ مطلق؛ فالنفيّ مقيد بضرب المثلّ بالبعوضة وما فوقها، وهذا لا يلزم منه نفي الحياء عما سواها. لذلك فإنّ أصل الباب وفروعه هي الحقيقة الكلامية التي تنصّ على استحالة اتصاف الله بما دلّ معناه على تغيّر، والتغيّر من لوازم الجسميّة.

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ٣٦١.

^٢ انظر ما ذكره الرازي في تفسيره: مفاتيح الغيب: الجزء ١ ص ١٢٨-١٢٩. ولكلامه في مصنفاته الأخرى انظر: "الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية" ص ٢٢٣-٢٨٦.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ٢ ص ٣٦٢.

وهذه الملاحظة الأنوية هنا هي فرع عن قضية الكلفة التأويلية العالية للنص القرآني، فإنّ ما قرره المتكلمون من معتزلة وأشاعرة وماتريديّة وغيرهم من الأصول الكلامية والضوابط العقلية اللازمة في هذه القضايا يواجه بكم وفير من الآيات التي تدلّ بظواهرها - باعتراف الرازي - على خلاف ما تقرّر كلاماً، لذلك تعظم الكلفة التأويلية حتى أننا نجد بعض المتكلمين ومنهم الرازي يستشعرون هذه الكلفة ومشقتها في أحيان مختلفة، فيفعلون بين الإثبات والنفي مترددين أو جامعين بين الطريقتين.

ونجد ملامح القلق في الموقف التأويلي عند الرازي في هذه الآية تظهر في:

١. ما يحمله كلامه من إثبات صفة الحياء والغضب في تعلق دلالتها على "غاية هذه الانفعالات" لا بداياتها، وهذا إثبات جزئي.

٢. التردد بين ترك التأويل، وتعيين التأويل، أي بين التفويض الإيجابي والتأويل الإيجابي، أو بين التأويل السلبي والتأويل الإيجابي.

وهذه أعراض ناتجة عن المأزق التأويلي بجملمته؛ فصيانة المعطى العقلي، والمعطى الكلامي المذهبي من جهة، والمعطى النصي اللغوي والدلالي والمرادي من جهة أخرى لا يستقيم دون كلفة تأويلية عالية توقع في مثل هذا الاضطراب والقلق. فالكلفة التأويلية فرع عن "التفصيل"، وفي التفاصيل يكمن الشيطان كما يُقال.

سادساً: في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]

يقول الرازي: "وأما قوله تعالى: {ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ} فالاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الإعوجاج، ولما كان ذلك من صفات الأجسام، فالله تعالى يجب أن يكون منزهاً عن ذلك، ولأنّ في الآية ما يدلّ على فساد له لأنّ قوله: {ثُمَّ أَسْتَوَىٰ} يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلًا أولاً، ولو كان حاصلًا أولاً لما كان متأخراً عن خلق ما في الأرض لكن قوله: {ثُمَّ أَسْتَوَىٰ} يقتضي التراخي، ولما ثبت هذا وجب التأويل وتقريره أنّ الاستواء هو الاستقامة، يقال استوى العود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً

مستويًا من غير أن يلتفت إلى شيء آخر، ومنه استعير قوله: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ} أي خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زمانًا ولم يقصد شيئًا آخر بعد خلقه الأرض".^١

والرازي هنا يلحظ المعنى الذي تحتمله الآية على مستوى الأفراد من معنى استوى، فيذكر احتمالات: الانتصاب، والعلو بالمكان، والاستقامة، والقصد. ثم على مستوى التركيب القرآني "استوى إلى" فينفي المعاني الثلاثة الأولى ويثبت الأخير وهو "القصد".

ثم يتأول دلالة "ثم" التي تقتضي التراخي بأن يجعلها دالة على التعديد دون الترتيب والتراخي فيقول: "ثم) ليس للترتيب ههنا وإنما هو على جهة تعديد النعم، مثاله قول الرجل لغيره: أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك؟ ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم فكذا ههنا والله أعلم".^٢

والواقع أن الرازي لم يكن مشغولاً في هذا المقام ببحث مسألة العلو مراعاة لدلالة التركيب "استوى إلى" فانشغل في بيان الدلالات المتعلقة في خلق الله السماوات والأرض، وفصل الكلام حتى جاء بعلوم الهيئة والنجوم.

أما التفصيل الكلامي والتأويلي في مسألة "الاستواء" و"العلو" فسيأتي إليها في تأويل آية سورة الأعراف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وحاصل كلامه الطويل في هذا الموضوع مقامان:

١. **المقام الكلامي:** وهو مفصل مطول يكاد يشمل جميع أصول ما أفرد له الرازي كتابه "أساس التقديس". وبكلام الرازي ومباحثه هنا يستكمل أركان الموقف التأويلي في القضية الصفاتية بعد آية سورة آل عمران، وآية سورة الشورى.

فيذكر الأدلة العقلية والنقلية التي تدلّ دلالة قاطعة على أنّ الله منزّه عن الجهة والمكان وما يلزم منها من علو مكاني واستقرار على العرش.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢ ص ٣٨٠.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ٣٨١.

ويتوسّع في الأدلة العقلية فيورد ست عشرة حجة لإثبات مقالته. ثم يورد ثماني حجج عقلية تعضد ما ثبت عقلاً.^١

والباحث سيقصر في عرض هذا المقام على ما تمسّ الحاجة له في اكتناه المقام الثاني وهو المقام التأويلي. فما يلزم من مباحثه الكلامية تأويلياً هو: "تأسيس الرازي لموقفه التأويلي على النتيجة القطعية التي دلت الأدلة العقلية عليه: وهو استحالة التحيزّ والمكان والعلو المكانيّ وكلّ ما يلزم هذه المعاني لأنّ التحيزّ هو أخصّ صفات الأجسام الحادثة، والله ينافي الأجسام عقلاً ونقلًا فهو القديم واجب الوجود".

٢. المقام التأويلي:

تحقيقاً للاتساق في المقام التأويلي مع ما ثبت عقلاً ولزم بالأدلة العقلية فإنّه ينظر في الآية بمنظورين:

١. منظور الوحدة الدلالية في الآية كلها. (وحدة دلالية كبرى). التأويل الإجمالي
٢. منظور الوحدة الدلالية في التركيب {استوى على العرش}. (وحدة دلالية صغرى). التأويل التفصيلي

أولاً: التأويل الإجمالي:

يجعل الأمر من منظور الوحدة الدلالية الكبرى في قضيتين:

الأولى: "دلالة "ثم"" : " أنه تعالى قال في هذه الآية: {إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ}. وكلمة "ثم" للتراخي وهذا يدلّ على أنه تعالى إنّما استوى على العرش بعد تخليق السموات والأرض، فإن كان المراد من الاستواء الاستقرار، لزم أن يقال: إنّ ما كان مستقراً على العرش، بل كان معوجاً مضطرباً، ثم استوى عليه بعد ذلك، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة، والسكون أخرى، وذلك لا يقوله عاقل".^٢

الثانية: "دلالة السياق السابق للوحدة الصغرى واللاحق لها": " أنه تعالى ذكر قبل قوله: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ} شيئاً وبعده شيئاً آخر.

أمّا الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله: {إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ} وقد بينا أنّ خلق السموات والأرض يدلّ على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة.

وأما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء:

^١ انظرها: مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٥٨-٢٦٨.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٦٨.

أولها: قوله: {يَعْتَشَى اللَّيْلَ أَلْنَهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُهَا} وذلك أحد الدلائل الدالة على وجود الله، وعلى قدرته وحكمته.

وثانيها: قوله: {وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ} وهو أيضاً من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم.

وثالثها: قوله: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} وهو أيضاً إشارة إلى كمال قدرته وحكمته.^١

ويلزم من منظور الوحدة الدلالية الكبرى حتى تكون متسقة أن تكون الوحدة الصغرى دالة على ما دلّ عليه ما قبلها وما بعدها: وهو كمال القدرة والعلم. فيقول:

"إذا ثبت هذا فنقول: أول الآية إشارة إلى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم، وآخرها يدل أيضاً على هذا المطلوب، وإذا كان الأمر كذلك فقوله: {ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ} يجب أن يكون أيضاً دليلاً على كمال القدرة والعلم، لأنه لو لم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقراً على العرش كان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده، فإن كونه تعالى مستقراً على العرش لا يمكن جعله دليلاً على كماله في القدرة والحكمة وليس أيضاً من صفات المدح والثناء، لأنه تعالى قادر على أن يجلس جميع أعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش، فثبت أنّ كونه جالساً على العرش ليس من دلائل إثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء، فلو كان المراد من قوله: {ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ} كونه جالساً على العرش لكان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده، وهذا يوجب نهاية الركاقة، فثبت أن المراد منه ليس ذلك، بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملوك حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب".^٢

وقبل الخوض في مقام التأويل التفصيلي فإن الباحث يرى أنّ ما فعله الرازي في مقام التأويل الإيجابي لا يسلم له إلا بالتسليم بـ:

١. أنه يستحيل على الله التحيز والمكان والعلو المكاني عقلاً بدلالة قاطعة ملزمة. وهذا موضع خلاف كبير وجدال طويل.

٢. أنّ دلالة "ثم" على التراخي ويلزم من ذلك أنّ من قال بمعنى العلو المكاني في الاستواء يصف الله بالتغيّر والحركة والاضطراب. وهذا مجادل فيه أيضاً، فدلالة "ثم" على التراخي أبطلها الرازي نفسه فيما مرّ سابقاً. فإن عاد لمعنى التراخي لظهوره وصعوبة تجاوزه فإنّ ما يلزم من دلالة التراخي

^١ المصدر نفسه: الجزء ١٤ ص ٢٦٨.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٦٩.

حاصلة عند من أثبت وعند من نفى. لكن يُقال إنّ حاصله عند من أثبت لزوم "الانتقال والحركة والتغير"، ولا يلزم ذلك عند من نفى. وعليه فإنّه لا يسلم مقام الرازي التأويليّ إلا بالتسليم أيضاً ب: ٣. أنّ الله لا يجوز عليه الانتقال والحركة. وهذا مسلّم به مبرهن عند الرازي وسائر المؤولة من المتكلمين لكونه من لوازم الحدوث والجسميّة. لكنه غير مسلّم به عند مخالفه.

٤. أنّ القول بمعنى العلو في الاستواء يفضي إلى معنى أجنبيّ عن الوحدة الدلاليّة الكبرى الدالة على كمال القدرة والعلم. وهذا لا يُسلم فإنّ العلو المكانيّ – لو جاز- دالٌّ على كمال القدرة أيضاً، فإنّ للعلو الفيزيائيّ استعارات ودلالات تقويمية دالة على الكمال والعظمة والسمو.

لذلك يرى الباحث أنّ النسق التأويليّ في هذا المقام يحقّق شرط الاتساق والانسجام بدرجات عالية. لكن لا يلزم من وصفه بذلك أن يُحكم بصحته ما لم يسلم المخالف بما التزم به الرازي. ونستكمل البحث في:

ثانياً: التأويل التفصيليّ:

بعد أن أثبت الرازي بالأدلة العقليّة والنقليّة أنّه لا يمكن حمل قوله: {ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ} على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، يقول:

" وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان:

الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله، وهو الذي قررناه في تفسير قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ} [آل عمران: ٧] وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه.

والقول الثاني: أن نخوض في تأويله على التفصيل، وفيه قولان ملخصان:

الأول: ما ذكره القفال رحمة الله عليه فقال: {الْعَرْشُ} في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك، يقال: ثلّ عرشه أي انتفض ملكه وفسد. وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه، هذا ما قاله القفال. وأقول: إنّ الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد، وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيباً، وليس المراد في شيء من

هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها، إنّما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة^١.
ثمّ يذكر وجه اعتراض على هذا التّأويل ويردّه: قلنا: "إنّه تعالى إنّما كان قبل خلق العوالم قادراً على تخليقها وتكوينها وما كان مكوناً ولا موجوداً لها بأعيانها بالفعل، لأنّ إحياء زيد، وإماتة عمرو، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل إلا عند هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال، صح أن يقال: إنّّه تعالى إنّما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنّه إنّما ظهر تصرّفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض، وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضوع"^٢.
وهو بذلك يحلّ مشكل دلالة "ثم" على التراخي بتعلّقها بظهور التصرّف.

ثمّ يستكمل بذكر وجهين من التّأويل:

"**الوجه الثاني:** في الجواب أن يقال: استوى بمعنى استولى، وهذا الوجه قد أطلنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هنا.*

والوجه الثالث: أن نفس العرش بالملك ونفس استوى بمعنى: علا واستعلى على الملك فيكون المعنى: أنّه تعالى استعلى على الملك بمعنى أنّ قدرته نفذت في ترتيب الملك والملوك^٣.
وأورد الرازي في ثنايا بحثه هنا كلاماً مهماً للفقّال يصلح أن يكون "بؤرة تأويلية" عند المؤلّفين كافة. وهذا حاصله وملخصه^٤:

١. يخاطب الله تعالى عباده في القرآن بوجوه تدلّ على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم فيستقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله.
٢. لكن هذا الوجه من المخاطبة يحتمل "التشبيه" فلا بدّ من اشتراط نفي التشبيه، وهذا حاصل بالأدلة العقليّة والنقلية.
٣. ينتج من ذلك أنّ ما في القرآن من خطاب يشترك مع ما ألفه النّاس من ملوكهم ورؤسائهم إنّما غرضه تعظيم الله وجلاله دون أن يلزم من ذلك أيّ مشابهة وتشبيه.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٦٩.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٤ ص ٢٦٩.

* وهذا دليل على أنّ الرازي لم يكتب تفسيره بتسلسل ورود السور في المصحف، بل كان ينتقل من موضع لآخر، ويعود فيستكمل.

^٣ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٧٠.

^٤ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٦٩.

وهذا الكلام من الففال المنقول في تفسير الرازي متين قويّ لو صحّ أنّ المخاطبين بالقرآن يقرّون بتنزیه الله عن المشابهة لخلقه وقادرين على إثبات ذلك بالأدلة العقلية. فينتج من ذلك أنّ فئات من المخاطبين ستقع في مأزق عقدي - حسب رأي المتأولين - وهم:

- من لا يعتقدون بتنزیه الله من الكفار من الوثنيين أو بعض أهل الكتاب أو أكثرهم.
- العوام الذين لا يطبقون البحث العقلي والاستدلال بمثل هذه البراهين، ولا يستطيعون تحمّل كلفتها البرهانية والتأويلية.

- العلماء من أهل الإسلام ممن لا يسلمون للمؤولة مقدماتهم وبراهينهم.
واختتم الرازي مقامه التأويلي بالإحالة إلى مقام تأويلي أكبر فقال: "واعلم أنّه تعالى ذكر قوله: ﴿أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ في سور سبع. إحداها: ههنا. وثانيها: في يونس. وثالثها: في الرعد. ورابعها: في طه. وخامسها: في الفرقان. وسادسها: في السجدة.* وسابعها: في الحديد، وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخطر".^١

وبذلك يتأكد وجوب تتبع أقواله في هذه المواضع استكمالاً للنسق التأويلي عند الرازي في هذا المقام بدوائره المتداخلة. ونبدأ بموضع التفسير في سورة طه لمركزيته وأسبقيته:

* في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

يقول الرازي: "المشبهة تعلقت بهذه الآية في أنّ معبودهم جالس على العرش. وهذا باطل بالعقل والنقل من وجوه".^٢

ثم ذكر بعضاً من هذه الوجوه وهي ملخصة عما ذكر في تفسيره آية الأعراف.
ثمّ انتهى إلى القول: "فثبت بهذه الدلائل أنّ الإستقرار على الله تعالى محال".^٣
ثمّ يذكر كلاماً في الموقف الواجب بعد هذا الإثبات، وسيظهر في كلامه بعض اضطراب في التردّد بين التفويض الإيجابي والتأويل الإيجابي، وهذه خطة كلامه:

١. الموقف بعد إثبات المعنى المحال مراداً: وعند هذا للناس فيه قولان:

* ذكره سورة السجدة من مواضع تفسيره وكلامه يناقض ما انتهى إليه المعلمي من أنّها ليست من تفسير الرازي، ويترجح قول من قال إنّه فسّر القرآن كله.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٧٠.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٢٨ ص ٨.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٢٨ ص ٩.

٢. القول الأول: أنا لا نشتغل بالتأويل بل نقطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية^١.

٣. تعقيب الرازي على القول الأول: "واعلم أن هذا القول ضعيف لوجهين:

الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة فقد قطع بأن ليس مراد الله تعالى من الإستواء الجلوس وهذا هو التأويل. وإن لم يقطع بتنزيه الله تعالى عن المكان والجهة بل بقي شاكاً فيه فهو جاهل بالله تعالى، اللهم إلا أن يقول أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره بل مراده به شيء آخر ولكني لا أعين ذلك المراد خوفاً من الخطأ فهذا يكون قريباً، وهو أيضاً ضعيف لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء وقد تعدر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الإستيلاء وإلا لزم تعطيل اللفظ وإثمه غير جائز^٢.

وفي كلامه هنا اضطراب واضح وقلق بين التفويض الإيجابي الذي يقطع بما هو غير مراد دون ما هو مراد، والتأويل الإيجابي الذي يعين التأويل حتى لا يكون اللفظ عاطلاً عن المعنى. وواضح أن الرازي لم يستطع أن يستقرّ معرفياً ونفسياً مع خلو اللفظ من دلالة مرادة. لكنه في الوقت نفسه تردّد بين مستويين من الإفادة يمكن أن يستفادا من المعطى اللفظي، وهما الإفادة السلبية والإفادة الإيجابية. لكنه يميل هنا إلى الإفادة الإيجابية. لذلك يستكمل الوجه الثاني في ضعف هذا الموقف التفويضي.

" والثاني: وهو دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير إلى التأويل وهو أنّ الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودلّ ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإمّا أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإمّا أن نتركهما معاً، وإمّا أن نرجح النقل على العقل، وإمّا أن نرجح العقل ونؤول النقل. والأول باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً في المكان وهو محال. والثاني: أيضاً محال لأنه يلزم رفع النقيضين معاً وهو باطل. والثالث: باطل لأنّ العقل أصل النقل، فإنّه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسول لم يثبت النقل، فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل. وهذا برهان قاطع في المقصود^٣.

وفي هذا الموضوع يعيد الرازي تأكيد الموقف الابستمولوجي للتأويل، وهو أنّ التأويل معبر النفاذ من المأزق المعرفي الذي ينتجه تعارض العقل مع النقل.

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢٨ ص ٩.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٨ ص ٩.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٢٨ ص ٩.

ثم يذكر وجهاً من التأويل.

٤. ذكر التأويل: إذا ثبت هذا فنقول قال بعض العلماء المراد من الإستواء الإستيلاء قال الشاعر:

من غير سيف ودم مهراق قد استوى بشر على العراق

٥. الاعتراض على هذا التأويل: فإن قيل هذا التأويل غير جائز لوجه.

أحدها: أن الإستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال.

وثانيها: أنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازع ينازعه، وكان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال، لأنّ العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه.

وثالثها: الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة.

٦. جواب الاعتراضات: "والجواب: أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاعتقاد زالت هذه المطاعن بالكلية، قال صاحب الكشف لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعله كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على البلد يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير ألبتة، وإنما عبروا عن حصول الملك بذلك لأنه أصرح وأقوى في الدلالة من أن يقال فلان ملك ونحوه قولك: يد فلان مبسوط، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد وبخيل لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت حتى أن من لم تبسط يده قط بالنوال أو لم يكن له يد رأساً قيل فيه يده مبسوط لأنه لا فرق عندهم بينه وبين قوله جواد، ومنه قوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ} [المائدة: ٦٤] أي هو بخيل {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة: ٦٤] أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط، والتفسير بالنعمة والتمحل بالتسمية من ضيق العطن.^١

وبعد أن قرّر وجه التأويل في هذا الباب وغيره من الآيات وهو حملها على كنايةات العرب، يستشعر الرازي خطر انفتاح التأويلات.

٧. التحذير من انفتاح باب التأويلات الباطنية: "وأقول: إنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنية فإنهم أيضاً يقولون المراد من قوله: {فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ} [طه: ١٢] الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور فعل، وقوله: {يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ} [إبراهيم: ٦٩] المراد منه تخليص إبراهيم عليه السلام من يد ذلك الظالم من غير أن يكون هناك نار وخطاب ألبتة، وكذا القول في كل ما ورد في كتاب الله تعالى".^٢

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٨ ص ص ٩-١٠.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٢٨ ص ١٠.

٨. قانون التأويل: " بل القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه، وليت من لم يعرف شيئاً لم يخض فيه، فهذا تمام الكلام في هذه الآية، ومن أراد الاستقصاء في الآيات والأخبار المتشابهات فعليه بكتاب تأسيس التقديس وبالله التوفيق".^١

إذن فالتأويل ضرورة يُلجأ إليها لا اختيار دلالي وانفتاح تأويلي للنص على الدلالات.

* في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۗ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۗ﴾ [يونس: ٣]

وفي هذا الموضع إعادة مختصرة لما في الموضعين السابقين، فلا جديد في إعادته، أما الجديد هو الحديث عن "العرش"، فيقول:

" اتفق المسلمون على أن فوق السموات جسماً عظيماً هو العرش.

إذا ثبت هذا فنقول: العرش المذكور في هذه الآية هل المراد منه ذلك العرش أو غيره؟ فيه قولان:

القول الأول: وهو الذي اختاره أبو مسلم الإصفهاني، أنه ليس المراد منه ذلك، بل المراد من قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ أنه لما خلق السموات والأرض سطحها ورفع سمكها، فإن كل بناء فإنه يسمى عرشاً، وبانيه يسمى عارشاً".

وحاصل قول أبي مسلم هو أن قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ "يكون إشارة إلى تسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لمصالحها، وعلى هذا الوجه تصير هذه الآية موافقة لقوله سبحانه وتعالى ﴿أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءِ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا﴾ [النازعات: ٢٧، ٢٨] فذكر أولاً أنه بناها، ثم ذكر ثانياً أنه رفع سمكها فسواها. وكذلك ههنا. ذكر بقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أنه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ أنه قصد إلى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لها".

والقول الثاني: وهو القول المشهور لجمهور المفسرين: أن المراد من العرش المذكور في هذه الآية: الجسم العظيم الذي في السماء، وهؤلاء قالوا إن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ لا يمكن أن يكون معناه أنه تعالى خلق العرش بعد خلق السموات والأرضين بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧] وذلك يدل على أن تكوين العرش سابق على تخليق السموات

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢٨ ص ١٠.

والأرضيين. بل يجب تفسير هذه الآية بوجوه آخر. وهو أن يكون المراد: ثم يدبر الأمر وهو مستو على العرش.

والقول الثالث: أن المراد من العرش الملك، يقال فلان ولي عرشه أي ملكه فقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ المراد أنه تعالى لما خلق السموات والأرض واستدارت الأفلاك والكواكب، وجعل بسبب دورانها الفصول الأربعة والأحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات، ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات. والحاصل أن العرش عبارة عن الملك، وملك الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته، ووجود مخلوقاته إنما حصل بعد تخليق السموات والأرض، لا جرم صح إدخال حرف ﴿ثُمَّ﴾ الذي يفيد التراخي على الاستواء على العرش والله أعلم بمراده^١.

وعلى مقتضى كلام الرازي الذي أسسه في قانون التأويل يُقال: إن تأويل العرش بغير الظاهر من المعنى الذي تقصده العرب غير جائز لغياب الموجب التأويلي، فليس في وجود العرش جسماً عظيماً في السماء معنى محال. والمأزق الدلالي الملجئ للتأويل هو في "الاستواء على العرش" لا العرش نفسه، فيكون ما ذكره الرازي من وجهين للتأويل غير ظاهر الكلام فضول لا ضرورة له، بل لا ينبغي الخوض فيه.

* في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بَلِقَاءَ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].
ففي كلامه سوى ما ذكر من قبل إشارة لطيفة تراعي سياق الآية وغرضها التداولي فيقول: "فاعلم أنه ليس المراد منه كونه مستقراً على العرش، لأن المقصود من هذه الآية ذكر ما يدل على وجود الصانع ويجب أن يكون ذلك الشيء مشاهداً معلوماً، وأن أحداً ما رأى أنه تعالى استقر على العرش. فكيف يمكن الاستدلال به عليه؟"^٢

وهذا ملحظ دقيق وجيه يراعي المقصد التداولي الخاص للآية، وهو ذكر الأدلة على وجود الصانع، وهذا لا يكون إلا بما هو مشاهد معلوم، فلا يكون معنى "استوى على العرش" إلا كناية عن الملك والقهر والتدبير.

وهو قول على لطفه ودقته لا يسلم للرازي إلا بأن يُشترط في هذا المقام التواصلية التداولية أن القارئ متعاون مع النص. وهذا التعاون محتمل بل هو الأرجح لعدم ورود نقل عن المخاطبين الأول من مؤمنين وكافرين اعتراض على الآية أو سؤال مضمونه: كيف يستدل القرآن بما لا يُعلم ولا يُشاهد؟

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٧ ص ١٩١-١٩٢.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٨ ص ٥٢٦.

لكن هذا التعاون المفترض هو حجة للفريقين: المؤولة والمثبتة على السواء، فهو للمؤولة متى أثبتوا:

١. أن المعنى الظاهر للآية منفيّ عندهم لعلمهم بالأدلة العقلية الموجبة لذلك.

٢. درايتهم بسنن العرب في التوسّع بالاستعمالات والكنيات.

وهو للمثبتة متى أثبتوا:

١. أن المخاطبين يعلمون مما سبق من معارفهم وعلومهم أن الله استوى على العرش استواء علوّ. وهذا ما بذل ابن تيمية والمثبتون لإثباته أدلة كثيرة.

٢. أن المخاطبين يجرون هذه التراكيب على ظاهرها بمقتضى أن الظاهر هو أول الدلالات وأولها.

وبهذا يظهر أن التعاون المفترض للإثبات أقرب لسببين:

١. أن من جملة المخاطبين بالقرآن: الوثنيين، واليهود. وهؤلاء مشبهون مجسّمون بإقرار المؤولين.

٢. أن المؤولة ومنهم الرازي يقرّ بأنّ ظاهر معنى هذه الآيات هو العلو المكانيّ.

ومن وجهة نظر الباحث أن المؤولة لو قالوا إنّ المعنى الظاهر من هذه الآيات هو المعنى التأويليّ،

أي إنّ الدلالة الكنائية هي الدلالة الظاهرة، وتجاوزا لإقرار بالظاهر المنفيّ لسلم لهم النسق التأويليّ

بكلفة تأويلية أقلّ، وأكثر تماسكاً. لكن دون إثبات ذلك بحث بل أبحاث طويلة.

* في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ
الرَّحْمَنُ فَسَأَلْ بِهِ حَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩].

يقول الرازي: "ما معنى قوله: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ}؟ ولا يجوز حمله على الاستيلاء والقدرة، لأنّ

الاستيلاء والقدرة في أوصاف الله لم تزل ولا يصح دخول (ثم) فيه.

والجواب: الاستقرار غير جائز، لأنّه يقتضي التغير الذي هو دليل الحدوث، ويقتضي التركيب

والبعضية وكلّ ذلك على الله محال، بل المراد ثم خلق العرش ورفعته وهو مستول، كقوله

تعالى: {وَلَنَبِّئَنكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ} [محمد: ٣١] فإن المراد حتى يجاهد المجاهدون ونحن بهم عالمون، فإن

قيل فعلى هذا التفسير يلزم أن يكون خلق العرش بعد خلق السموات وليس كذلك لقوله تعالى: {وَكَانَ

عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ} [هود: ٧] قلنا: كلمة (ثم) ما دخلت على خلق العرش، بل على رفعه على

السموات".^١

وهذا اختصار لما سبق.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٤ ص ٤٧٨.

* قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ط مَا

لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِّنْ وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ؕ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿ [السجدة: ٤]

يعود المفسر في هذا الموضوع إلى التفصيل، فبيّن الموقفين الممكنين مع مثل هذه النصوص، وهو ما سبق وبحته في غير موضع، لكنه يفصل هنا، وتالياً خطة بحثه ومسائله:

١. تقرير أنّ للعلماء في هذه الآية وأمثالها مذهبين^١:

- المذهب الأول: "ترك التعرض إلى بيان المراد".

- المذهب الثاني: التعرض إليه.

٢. اختيار المذهب الأول، ووصفه بأنه "أسلم وإلى الحكمة أقرب"^٢.

- بيان وجه أنه أسلم: "لأنّ من قال أنا لا أتعرض إلى بيان هذا ولا أعرف المراد من هذا، لا يكون حاله إلا حال من يتكلم عند عدم وجوب الكلام، أو لا يعلم شيئاً لم يجب عليه أن يعلمه، وذلك لأنّ الأصول ثلاثة: التوحيد والقول بالحق والاعتراف بالرسول. لكن الحشر أجمعنا واتفقنا أنّ العلم به واجب والعلم بتفصيله أنّه متى يكون غير واجب، ولهذا قال تعالى في آخر السورة المتقدمة ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [القصص: ٣٤]. فكذاك الله يجب معرفة وجوده ووحدانيته واتصافه بصفات الجلال ونعوت الكمال على سبيل الإجمال وتعالیه عن وصمات الإمكان وصفات النقصان، ولا يجب أن يعلم جميع صفاته كما هي، وصفة الاستواء ممّا لا يجب العلم بها فمن ترك التعرض إليه لم يترك واجباً، وأمّا من يتعرض إليه فقد يخطئ فيه فيعتقد خلاف ما هو عليه فالأول غاية ما يلزمه أنه لا يعلم، والثاني يكاد أن يقع في أن يكون جاهلاً مركباً. وعدم العلم [و] * الجهل المركب، كالكسوت والكذب. ولا يشك أحد في أنّ الكسوت خير من الكذب".

- بيان وجه أنه أقرب إلى الحكمة: "ذلك لأنّ من يطالع كتاباً صنّفه إنسان، وكتب له شرحاً، والشارح دون المصنّف، فالظاهر أنّه لا يأتي على جميع ما أتى عليه المصنّف، ولهذا كثيراً ما نرى أنّ الإنسان يورد الإشكالات على المصنّف المتقدّم، ثم يجيء من ينصر كلامه، ويقول: لم يرد المصنّف هذا وإمّا أراد كذا وكذا. وإذا كان حال الكتب الحادثة التي تكتب عن علم قاصر كذلك، فما ظنك بالكتاب العزيز الذي فيه كلّ حكمة، يجوز أن يدعي جاهل أنّي علمت كل سرّ في هذا الكتاب، وكيف ولو ادّعى عالم

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٢٥ ص ١٢٧.

^٢ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٢٥ ص ١٣٧.

* ليست في المطبوع لكن السياق يقتضيها.

أني علمت كل سر وكل فائدة يشتمل عليه الكتاب الفلاني يستقبح منه ذلك؟ فكيف من يدعي أنه علم كل ما في كتاب الله؟ ثم ليس لقائل أن يقول: بأن الله تعالى بين كل ما أنزله؛ لأن تأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز، ولعل القرآن ما لا يحتاج إليه أحد غير نبيه فبين له لا لغيره، إذا ثبت هذا علم أن في القرآن ما لا يعلم، وهذا أقرب إلى ذلك الذي لا يعلم، للتشابه البالغ الذي فيه، لكن هذا المذهب له شرط وهو أن ينفي بعض ما يعلمه قطعاً أنه ليس بمراد، وهذا لأن قائلًا إذا قال: إن هذه الأيام أيام قرء فلانة. يعلم أنه لا يريد أن هذه الأيام أيام موت فلانة ولا يريد أن هذه الأيام أيام سفر فلانة، وإنما المراد منحصر في الطهر أو الحيض. فكذلك ههنا يعلم أن المراد ليس ما يوجب نقصاً في ذاته لاستحالة ذلك، والجلوس والاستقرار المكاني من ذلك الباب فيجب القطع بنفي ذلك والتوقف فيما يجوز بعده".

وهذا الكلام المفصل أصولياً يُناقش ويُباحث:

١. قوله "إن الواجب في أصول العقائد هو المعرفة على سبيل الإجمال لا التفصيل" قد يُسلم للعامي دون العالم، فالعالم ما تميز علماً إلا بمعرفته التفصيل. وما يُقال في علم الساعة لا يُقال في العلم بالله وما يجب في حقه وما لا يجب وما لا يجوز. ولو كان الأمر بالإجمال في هذا الباب أولى لكان الإجمال ابتداءً من النص أولى؛ فالآيات التي تدخل في هذا الباب لم تأت في سياق الإجمال بل التفصيل.

٢. لا شك أن الجهل البسيط بعدم العلم أهون من الجهل المركب الذي يُفضي إلى الكذب. لكن كلا الجهلين شر. فكيف يُترك الناس في هذا الباب إلى "الجهل"، وهو باب يتأسس على الطمأنينة والقطع؟
٣. قوله بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة قد يُسلم. لكن يُسأل: متى وقت الحاجة في مثل هذا الباب؟ ثم ما العمل وقد انقضى وقت الحاجة دون بيان؟ وهذان السؤالان فرعان عن مسألة تلازم وقت الحاجة مع وقت الخطاب في مثل هذه المسائل، فهي أخبار عن معتقد.

٤. ما ذكره من مثال من يطالع كتاباً صنّفه إنسان، ووقوع الجهل بمراد المصنّف من القارئ وإمكانه، فهذا أولى بأن يقع في كتاب الله، لا يُسلم له؛ لأن الجهل بمراد الكتاب ومصنّفه ناتج أحد أمرين: معضلة إفهامية في الكتاب ومصنّفه، أو معضلة فهمية عند القارئ. فإذا كان الثاني ممكناً في قارئ القرآن، فإن الأول ممتنع في القرآن. وحاصل كلام الرازي أن المعضلة هي في الإفهام أي في القرآن، وهذا يقبله الرازي هنا وفيما سبق من مباحث ويستدل له بقول ابن عباس إن في القرآن ما لا يعلمه إلا الله. لكنه لا يبيّن لنا ما الذي يعنيه ابن عباس في هذا الذي لا يعلمه إلا الله. فهو مجمل، والمجمل لا يُحتج به في مقام التفصيل.

٥. قوله باشتراط أن ينفي بعض ما يعلمه قطعاً أنه ليس بمراد، يلزم منه اشتراط وجود هذا الوجه من البيان. وجوابه عن ذلك لا يسلم إلا بالقول بأن هذا البيان الواجب لا يُشترط له نقل بل هو حاصل بضرورة العقل. وهذا ما يقوله الرازي. لكن لا خلاف على كلفة هذا البيان العقلية أولاً، واختلاف الناس فيها ثانياً، فصار الشرط مشروطاً بشروط غيره كثيرة قد لا تُتَّحَصَّل.

٦. أمّا ما ذكره من مثال القرء، فحاصله أن في القرآن ما يُكتفى بالمراد منه بالحد الأدنى من الإفادة: وهو القطع بما لا يُراد، وتأسيس عتبة تأويلية احتمالية للمعاني الممكنة مراداً. وقد مرّ هذا الأمر سابقاً، ولا يزال الباحث يرى أنه مشكل وفق نسق الرازي ونسق التفويض الإيجابي. والله تعالى أعلم وأحكم.

٣. بيان خطر المذهب الثاني، وأقوال الناس فيه: فبعد أن بيّن مذهب التوقف والتفويض، بيّن مذهب من لا يتوقف في فريقين، واصفاً المذهب بوجهيه بـ"الخطر":

الأول: من يقول المراد ظاهره، وهو القيام والانتصاب أو الاستقرار المكاني.
ثانيهما: من يقول المراد الاستيلاء.

ثمّ فصلّ حكمه في القول الأول، فقال: "والأول جهل محض" وهو "مع كونه جهلاً هو بدعة، وكاد يكون كفراً".

ثمّ فصلّ حكمه في القول الثاني، فقال: "يجوز أن يكون جهلاً .." وهو "وإن كان جهلاً فليس بجهل يورث بدعة".

ثمّ ضرب مثلاً لكلّ قول: فمثال الأول: "وهذا كما أنّ واحداً إذا اعتقد أنّ الله يرحم الكفار ولا يعاقب أحداً منهم يكون جهلاً وبدعة وكفراً". ومثال الثاني: "وإذا اعتقد أنّه يرحم زيدا الذي هو مستور الحال لا يكون بدعة، غاية ما يكون أنه اعتقاد غير مطابق".
وهذا الذي قاله يُناقش أيضاً:

١. القائلون بأن المراد ظاهره – بتجاوز هذا الذي يقصدونه ظاهراً الآن- يجرون الآية على أصل الكلام، فالأصل في الكلام عموماً وكلام الله خصوصاً أن يكون المراد من هو ظاهره وفق اللغة وسنّها. وهذا لا يُخالف فيه الرازي ولا المفوّضة ولا المتأولون. فالخروج عن الظاهر لا يكون إلا بدليل. وهذا موضع الخلاف بين المثبتة والمؤولة. فكيف يكون من أجرى الكلام على ظاهره مبتدعاً كافراً، وهو ينازع في قيام الدليل الموجب لصرف اللفظ عن ظاهره؟
لا يُجاب عن هذا إلا بأحد أمرين:

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٢٥ ص ١٣٧.

- أن يُقال إنَّ الدليل الموجب لصرف الظاهر لا يُنزع فيه إلا مكابر جاهل. وهذا ما يقوله الرازي والمفوضة والمؤولة أغلبهم. لكن كيف يُقال في مسألة صُنّف لأجلها عشرات المصنّفات، وكُتِب فيها الآلاف الصفحات جدالاً ونقاشاً هي من المسلّمات الضرورية التي يوصف مخالفتها بالمعاند والمبتدع والكافر؟ وقد يُجاب بأنّ ما هو أعظم من الصفات في باب العقائد جرى فيه مثل هذا الجدل وأكثر، وهو باب إثبات وجود الله ووحدانيته. وليس للباحث إلا أن يقرّ بذلك واصفاً ذلك بالمعضلة الدينية أو اللاهوتية الكبرى.

- أن يُقال إنَّ الظاهر من هذه الآيات هو المعنى الكنائسي لا غيرن فهذه تراكيب لغوية مؤسّسة في كلام العرب للمراد منها تركيباً لا لمعنى ألفاظها إفراداً.

٤. بيان وجوه التأويل المحكية في هذه الآية^١:

وحاصله إعادة لما قاله من قبل في موضع سابق من وجوه التأويل وحججها.

٥. خاتمة ببيان بعض الأدلة العقلية المانعة من القول بالعلو المكاني^٢.

وحاصلها تكرار بعض ما قاله في موضع سابق.

* في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۗ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]

اكتفى بقوله: "وهو مفسر في الأعراف والمقصود منه دلائل القدرة"^٣.

لكنه قال قولاً يدخل في الباب عند تأويله قوله تعالى: {وهو معكم} فقال: "قال المتكلمون: هذه المعية إمّا بالعلم وإمّا بالحفظ والحراسة، وعلى التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنّه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيز، فإنّ قوله: {وهو معكم} لا بد فيه من التأويل. وإذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع"^٤.

سابعاً: في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيُّمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

[البقرة: ١١٥]

يقول الرازي: "الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه، وبيانه من وجهين:

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٢٥ ص ص ١٣٧-١٣٨.

^٢ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٢٥ ص ١٣٨.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٢٩ ص ٤٤٩.

^٤ المصدر نفسه: الجزء ٢٩ ص ٤٤٩.

الأول: أنه تعالى قال: {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ} فبيّن أنّ هاتين الجهتين مملوكتان له، وإنّما كان كذلك لأنّ الجهة أمر ممتد في الوهم طويلاً وعرضاً وعمقاً، وكلّ ما كان كذلك فهو منقسم، وكلّ منقسم فهو مؤلف مركّب، وكلّ ما كان كذلك فلا بدّ له من خالق وموجد، وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها، أعني فوق والتحت، فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها، والخالق متقدم على المخلوق لا محالة، فقد كان البارئ تعالى قبل خلق العالم منزهاً عن الجهات والأحياز، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لا محالة لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات.

الثاني: أنه تعالى قال: {فَأَيُّمًا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} ولو كان الله تعالى جسماً وله وجه جسماني لكان وجهه مختصاً بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله: {فَأَيُّمًا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}، فلما نصّ الله تعالى على ذلك، علمنا أنه تعالى منزّه عن الجسميّة^١.

وما ذكره الرازي هنا يدلّ بوضوح على هيمنة قضية "نفي الجسميّة" على فكره وخطرها في الآن نفسه. وما ذلك إلا لأنها أحد أهمّ القضايا الضرورية لإثبات وجود الله. وكما ذكرنا فإنّ الخلاف في قضية الصفات وأثرها النفسيّ الكلاميّ الكبير إنّما هو لموقعها من قضية أدلة وجود الله ووحديّته.

وكعادة الرازي في إيراد أقوال الخصوم، وما يجعل ظاهر الآيات معان غير مرادة يقول: "واحتج الخصم بالآية من وجهين، الأول: أنّ الآية تدلّ على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل إلا من كان جسماً. الثاني: أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعاً، والسعة من صفة الأجسام.

والجواب عن الأول: أنّ الوجه وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص، لكننا بيّنا أنّا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله تعالى: {فَأَيُّمًا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}؛ لأنّ الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً^٢.

والنتيجة هي: "فإذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه:

الأول: أنّ إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقّة الله، والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف، فقوله: {فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} أي: فتم وجهه الذي وجهكم إليه لأنّ المشرق والمغرب له بوجهيهما، والمقصود من القبلة إنّما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها، فأى وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبلة.

الثاني: أن يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر:

رب العباد إليه الوجه والعمل استغفر الله ذنباً لست أحصيه

^١ مفاتيح الغيب الجزء ٤ ص ٢١.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٤ ص ٢١.

ونظيره قوله تعالى: {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ} [الأنعام: ٧٩].

الثالث: أن يكون المراد منه فتم مرضاة الله، ونظيره قوله تعالى: {إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لِرُوحِ اللَّهِ} [الإنسان: ٩] يعني لرضوان الله، وقوله: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [القصص: ٨٨] يعني ما كان لرضا الله، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته، فهذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه.

الرابع: أن الوجه صلة كقوله: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [القصص: ٨٨] ويقول الناس هذا وجه الأمر لا يريدون به شيئاً آخر غيره، إنما يريدون به أنه من ههنا ينبغي أن يقصد هذا الأمر، واعلم أن هذا التفسير صحيح في اللغة إلا أن الكلام يبق، فإنه يقال لهذا القائل: فما معنى قوله تعالى: {فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ}؟ مع أنه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد: فتم قبلته التي يعبد بها، أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته".^١

وهنا يقدم الرازي موقفاً تأويلياً حاسماً يشمل الآية وكل ما جاء فيه ذكر الوجه مضافاً إلى الله. لكن في الوقت نفسه يظهر حساسية واضحة تجاه أي لفظ أو تركيب يُشعر بالجهة والمكان، ويرتضي فيها كلها أن ظاهرها يُشعر بذلك. وهو بإقراره هذا يعظم الكلفة التأويلية إلى حدودها القصوى في هذا الباب، فبعد أن اختار الوجه الرابع للتأويل بأن وجه الله هو الله لا غير، فتصير الآية بمقتضى التأويل: "فأينما تولوا وجوهكم فتم الله"، لاحظ ما يحمله الظرف "ثم" من دلالة على الظرفية المكانيّة فأضطر لتأويل ثانٍ، فعاد بالقول الرابع المختار إلى أحد الأقوال السابقة.

أما جوابه عن الوجه الثاني المتعلق بـ"الواسع" فهو يسير الكلفة التأويلية رغم إصرار الرازي على أن الظاهر هي الدلالة الفيزيائية المكانيّة! فيقول:

"والجواب عن الثاني: وهو أنه وصف نفسه بكونه واسعاً، فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره وإلا لكان متجزئاً متبعضاً فيفتقر إلى الخالق، بل لا بد وأن يحمل على السعة في القدرة والملك، أو على أنه واسع العطاء والرحمة، أو على أنه واسع الإنعام ببيان المصلحة للعبيد لكي يصلوا إلى رضوانه، ولعل هذا الوجه بالكلام أليق، ولا يجوز حمله على السعة في العلم، وإلا لكان ذكر العليم بعده تكراراً".^٢

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٤ ص ٢١.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٤ ص ٢٢.

وانطلاقاً من هذا التأسيس يؤكد مقالته في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا

إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]

فيقول: استدلت المجسمة بهذه الآية على أن الله تعالى جسم من وجهين الأول: قالوا الآية صريحة في إثبات الوجه وذلك يقتضي الجسمية، والثاني: قوله: {وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} وكلمة إلى لانتهاء الغاية وذلك لا يعقل إلا في الأجسام.

والجواب: لو صح هذا الكلام يلزم أن يفنى جميع أعضائه وأن لا يبقى منه إلا الوجه، وقد التزم ذلك بعض المشبهة من الرافضة. وهو بيان ابن سمعان وذلك لا يقول به عاقل، ثم من الناس من قال: الوجه هو الوجود والحقيقة، يقال وجه هذا الأمر كذا أي حقيقته، ومنهم من قال: الوجه صلة، والمراد كل شيء هالك إلا هو، وأما كلمة "إلى" فالمعنى وإلى موضع حكمه وقضائه ترجعون".^١

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] يقول:

يعود للتفصل فيقول:

" وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الوجه يطلق على الذات، والمجسم يحمل الوجه على العضو. وهو خلاف العقل والنقل، أعني القرآن لأن قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [القصص: ٨٨] يدل على أن لا يبقى إلا وجه الله تعالى، فعلى القول الحق لا إشكال فيه؛ لأن المعنى لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء وهو كذلك، وعلى قول المجسم يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتتها ورجله التي قال بها، لا يقال: فعلى قولكم أيضاً يلزم أن لا يبقى علم الله ولا قدرة الله، لأن الوجه جعلتموه ذاتاً، والذات غير الصفات فإذا قلت: كل شيء هالك إلا حقيقة الله خرجت الصفات عنها فيكون قولكم نفيًا للصفات، نقول: الجواب عنه بالعقل والنقل، أمّا النقل فذلك أمر يذكر في غير هذا الموضوع، وأمّا العقل فهو أن قول القائل: لم يبق لفلان إلا ثوب يتناول الثوب وما قام به من اللون والطول والعرض، وإذا قال: لم يبق إلا كفه لا يدلّ على بقاء جيبه وذيله، فكذلك قولنا: يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته، وإذا قلتم: لا يبقى غير وجهه بمعنى العضو يلزمه أن لا تبقى يده.

المسألة الثانية: فما السبب في حسن إطلاق لفظ الوجه على الذات؟ نقول: إنه مأخوذ من عرف الناس، فإنّ الوجه يستعمل في العرف لحقيقة الإنسان، ألا ترى أن الإنسان إذا رأى وجه غيره يقول: رأيت، وإذا رأى غير الوجه من اليد والرجل مثلاً لا يقول: رأيت، وذلك لأنّ اطلاع الإنسان على حقائق

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢٥ ص ٢٢.

الأشياء في أكثر الأمر يحصل بالحس، فإنّ الإنسان إذا رأى شيئاً علم منه مالم يكن يعلم حال غيبته، لأنّ الحس لا يتعلق بجميع المرئي وإنما يتعلق ببعضه، ثم إنّ الحس يدرك والحدس يحكم، فإذا رأى شيئاً بحسه يحكم عليه بأمر بحدسه، لكن الإنسان اجتمع في وجهه أعضاء كثيرة كل واحد يدل على أمر، فإذا رأى الإنسان وجه الإنسان حكم عليه بأحكام ما كان يحكم بها لولا رؤيته وجهه، فكان أدلّ على حقيقة الإنسان وأحكامه من غيره، فاستعمل الوجه في الحقيقة في الإنسان ثم نقل إلى غيره من الأجسام، ثم نقل لي ما ليس بجسم، يقال في الكلام هذا وجه حسن وهذا وجه ضعيف، وقول من قال: إنّ الوجه من المواجهة كما هو المسطور في البعض من الكتب الفقهية فليس بشيء إذ الأمر على العكس، لأنّ الفعل من المصدر والمصدر من الاسم الأصلي وإن كان بالنقل، فالوجه أولّ ما وضع للعضو ثم استعمل واشتق منه غيره، ويعرف ذلك العارف بالتصريف البارع في الأدب.^١

وهذا الذي ذكره هنا فيه مسائل:

١. قوله في آخر المسألة: "فالوجه أولّ ما وضع للعضو ثم استعمل واشتق منه غيره" فرع عن قضية خلافية هي "نشأة اللغة"، وهل هي "توقيفية" أم "توفيقية"؟ وما ينتج عن ذلك من قضية "المواضعة"، وهل هناك معنىً محدّد لما يمكن أن يُقال عنه: هو أولّ ما وضع اللفظ لأجله؟ وهو كذلك فرع عن النظرة "الإفرادية المعجمية" لمبحث المعنى والدلالة.

والذي يراه الباحث أنّ تأصيل الرازي وغيره من المتكلمين لقضية الوضع اللغوي، وقولهم بأنّ هذه المعاني الحسية هي المعاني الأولى بالوضع اللغوي جعل التأويل مكلفاً كما أشرنا من قبل. ولذلك سنرى لابن تيمية في هذه القضايا وما يتفرّع عنها من مجاز قولاً آخر، يرى الباحث فيه أنّ نفي ابن تيمية للمواضعة والمجاز ينصر قول المؤلّة أكثر من نصره لقول المثبتة، وذلك أنّ تجاوز المعنى الوضعي للفظ إلى المعنى الاستعمالي السياقي الخاص والعام، ونفي أن يكون هناك "معنى ظاهر" بمقتضى اللفظ فقط، يفضي إلى جعل ما يسمى مجازاً حقيقة، إذا ما نظر إلى الدلالات العرفية والاستعمالية للغة. ولو قال المتأولة ذلك لاقتصدوا في الكلفة التي ألجئوا إليها بسبب موقفهم من الوضع والمجاز. وهذا ما يتوضّح ثانياً.

٢. ما قرّره الرازي من قضية العرف اللغوي كانت وحدها كافية – من وجهة نظر الباحث- لإثبات أنّ المراد من هذه الآيات هو المعاني العرفية، لا المعاني الوضعية للألفاظ.

"المسألة الثالثة: لو قال: ويبقى ربك أو الله أو غيره فحصلت الفائدة من غير وقوع في توهم ما هو ابتدع، نقول: ما كان يقوم مقام الوجه لفظ آخر ولا وجه فيه إلا ما قاله الله تعالى، وذلك لأن سائر

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٩ ص ٣٥٥-٣٥٦.

الأسماء المعروفة لله تعالى أسماء الفاعل كالرب والخالق والله عند البعض بمعنى المعبود، فلو قال: ويبقى ربك ربك، وقولنا: ربك معنيان عند الاستعمال أحدهما أن يقال: شيء من كل ربك، ثانيهما أن يقال: يبقى ربك مع أنه حالة البقاء ربك فيكون المرربوب في ذلك الوقت، وكذلك لو قال: يبقى الخالق والرازق وغيرهما.^١

لو كان الأمر كما قرّر الرازي من وجود معنيين: وضعي وعرفي، وكلا المعنيين محتمل في مثل هذا التركيب اللغويّ لبقّي السؤال الذي اجتهد للإجابة عنه معلّقاً، لأنّ وجود الاحتمالين موقع في التوهّم، وليس فيما ذكر من إجابات ما يشفي؛ لأنّ حاصل التأويل والمعنى المُراد هو: "ويبقى ربك"، فلم لم تأتِ الآية على هذه الصورة فكان أقطع للاحتمال، وأمنع للتوهّم؟

وهذا الإشكال ينتهي من وجهة نظر الباحث لو قال بما دُكر من قبل، فيكون المعنى المحتمل في الآية وفق عرف اللغة واستعمالاتها هو معنى واحد، وهو أنّ معنى "ويبقى وجه ربك" تركيب لغويّ مؤسّس في عرف اللغة ليعني "ويبقى ربك"، وليس لذكر "الوجه" إلا استعمال تراكيب العرب في توسّع أعرافهم اللغويّة.

وتبقى مسألة أخرى قد يتعلّق بها القائلون بأنّ الآية توجب إثبات الوجه صفة لله، وهي قوله تعالى: "ذو الجلال والإكرام"؛ فـ"ذو" نعت للوجه، ولو كانت لله لجاءت "ذي". ويُجاب عن هذا بـ

١. ورود قراءة أخرى بلفظ "ذي".
٢. من احتجّ بتعلّق "ذو" وصفاً للوجه لإثبات الصفة الزائدة، يلزمه أن يقول إنّ الذي يبقى هو "وجه الله" كما قال الرازي من قبل، لأنّ تعلق الفعل "يبقى" بالوجه أقوى من تعلق "ذو" بها. فمن احتجّ بتلك لزومه هذه.

ثامناً: في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

وفي هذا الموضوع نجد الرازي كعادته يفصلّ الكلام، وفي بعض تفصيله إعادة وتكرار، وهو ناتج عما دُكر من قبل من مركزية قضية "نفي الجسميّة" وما يلزمها في المنظور الكلاميّ العقديّ عند

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٩ ص ٣٥٦.

الرازي، فيبدأ تفسيره قائلاً: "أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزّه عن المجيء والذهاب".^١

ثم يذكر الأدلة وحاصلها كما قلنا تكرر ما قرّر وطول من قبل.

فإذا كان الله منزّهاً عن الجسمية والحركة والتحيز والمجيء، فما القول في الآية؟ يقول الرازي: "اختلف أهل الكلام في قوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} وذكروا فيه وجوهاً.

الوجه الأول: وهو مذهب السلف الصالح، أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أنّ المجيء والذهاب على الله تعالى محال، علمنا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب، وأنّ مراده بعد ذلك شيء آخر، فإنّ عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ، فالأولى السكوت عن التأويل، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى، وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس أنه قال: نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لا يعرفه أحد لجهالته، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قيل العربية فقط، ووجه لا يعلمه إلا الله".^٢

وهذا الخيار التفويضي الإيجابي ناقشه الباحث في أكثر من موضع.

الوجه الثاني: وهو قول جمهور المتكلمين: أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل، ثم ذكروا فيه وجوهاً:

الأول: المراد {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} أي آيات الله، فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التخميم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة {فَإِنْ زُلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة: ٢٠٩] فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنّه تعالى أكد ذلك بقوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ}، ومعلوم أنّ التقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر، لأنّه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم، فهو يثيب المؤمنين ويخصمهم بالتقريب، فنثبت أنّ مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنّما هو الوعيد والتهديد، وجب أن يضمّر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية.

الوجه الثاني: في التأويل أن يكون المراد {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} أي أمر الله، ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى شيء، فإن كان ذلك محالاً فالواجب صرفه إلى

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٥ ص ٣٥٦.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٥ ص ٣٥٨.

التأويل، كما قاله العلماء في قوله: {الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ} والمراد يحاربون أولياءه، وقال: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢] والمراد: وأسأل أهل القرية، فكذا قوله: {يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} المراد به يأتيهم أمر الله، وقوله: {وَجَاءَ رَبُّكَ} [الفجر: ٢٢] المراد: جاء أمر ربك، وليس فيه إلا حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور، يقال: ضرب الأمير فلاناً، وصلبه، وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه، ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان الأول: أن قوله ههنا: {يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} وقوله: {وَجَاءَ رَبُّكَ} إخبار عن حال القيامة، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ} [النحل: ٣٣] فصار هذا الحكم مفسراً لذلك المتشابه، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض والثاني: أنه تعالى قال بعده: {وَفُضِيَ الْأَمْرُ} [هود: ٤٤، البقرة: ٢١] ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه، وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله: {يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} أي يأتيهم أمر الله.

فإن قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة، فالإتيان عليها محال، وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراضاً، فالإتيان عليها أيضاً محال.

قلنا: الأمر في اللغة له معنيان، أحدهما الفعل والشأن والطريق، قال الله تعالى: {وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ} [القمر: ٥٠] {وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ} [هود: ٩٧] وفي المثل: لأمر ما جدع قصير أنفه، لأمر ما يسود من يسود فيحمل الأمر ههنا على الفعل، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال وإظهار الآيات المبينة، وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه، وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان أحدهما: أن يكون التقدير أنّ منادياً ينادي يوم القيامة: ألا إن الله يأمركم بالكذا وكذا، فذاك هو إتيان الأمر، وقوله: {فِي ظِلِّ مَنْ أَلْغَمَامٍ} أي مع ظلل، والتقدير: إن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد والثاني: أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدلّ على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظل من الغمام أنه تعالى جعله أمانة لما يريد إنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب.

الوجه الثالث: في التأويل أنّ المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي به تهويلاً عليهم، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد وإذا لم يذكر

كان أبلغ لانقسام خواطرهم، وذهاب فكرهم في كل لوجه، ومثله قوله تعالى: {قَاتِلْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ} {الحشر: ٢} والمعنى أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى: {قَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ} {النحل: ٢٦} فقوله: {وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ} كالتفسير لقوله تعالى: {قَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ} ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور.

الوجه الرابع: في التأويل أن يكون {فى} بمعنى الباء، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلم من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة.

الوجه الخامس: أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدهتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفرع، ونظيره قوله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} {الزمر: ٦٧} من غير تصوير قبضة وطى ويمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفي بالجلي، فكذا ههنا والله أعلم.

الوجه السادس: وهو أوضح عندي من كل ما سلف: أننا ذكرنا أن قوله تعالى: {يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَاقْفَةٍ} {البقرة: ٢٠٨} إنما نزلت في حق اليهود، وعلى هذا التقدير فقوله: {فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} {البقرة: ٢٠٩} يكون خطاباً مع اليهود، وحينئذ يكون قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ} {البقرة: ٢١٠} حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا: {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً} {البقرة: ٥٥} وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه،* وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل

* ينبغي التفريق بين مذاهب اليهود المختلفة تزامنياً وتعاقبياً؛ فإذا كان اليهود زمن التنزيل ومكانه من "المشبهة"، فإن فيهم من المؤولة الذين يتقاطعون كثيراً مع المعتزلة كما مر في هذه الدراسة ص ١٥٧ "الحاشية".

اللفظ على المجاز، وبالجمله فالآية تدل على أن قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالة على أنهم محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون، وعلى هذا التقدير يسقط الإشكال^١.
من وجهة نظر الباحث أنّ الوجوه التأويلية الثلاثة الأولى متقاربة بل تكاد تكون متفقة؛ فالقول: أن تأتيهم آيات الله أو يأتيهم أمر الله أو وعيد الله أو عذاب الله، إجراء للبدائل الممكنة على المستوى العمودي الاستبداليّ من حقل دلاليّ واحد. وهذا إجراء لغويّ دلاليّ يشهد له عرف اللغة وسنن كلام العرب.

أمّا الوجه الرابع فلو قامت الأدلة عليه لكان تأويلاً قاطعاً. لكن دون ذلك مسائل، منها: تناوب حروف الجرّ واقتراضها دلالات بعضها بعضاً، وبُعد استخدام الحرف "في" بمعنى "الباء" في هذا السياق والتركيب.

أمّا الوجه الخامس فهو فرع عن نظرية التخيل التي مرّ الحديث عنها عند الحديث عن الزمخشريّ ونسقه. وهي من وجهة نظر الباحث نظرية عامة في التأويل تقترب من التأويلية السايكولوجية في الهرمينوطيقا الغربية من جهة، وهرمينوطيقا ما بعد الحداثة من جهة أخرى. كما فيها ما يمكن أن يتقاطع مع الفلسفة التحليلية ورؤيتها للظاهرة اللغوية. وهذه مباحث سيأتي حديثها في قادم الفصول من هذه الدراسة. كما سنرى نقاشاً للرازي مع الزمخشري فيها في تأويله لآية الزمر.

أمّا الوجه السادس الذي فضّله الرازي ورأى فيه تخلصاً من الحاجة للتأويل وسننه، بأن يكون الكلام حكاية عن قول اليهود دون أن يلزم من الحكاية تصديق مقالتهم أو إبطالها ففيه موطن سؤال بل أسئلة، فإنّ حكاية هذا القول الذي يقرّ الرازي بأنّ ظاهره تشبيه وتجسيم ووصف لله بما لا يليق به دون تنبيه وإبطال مدعاة لالتباس تأويليّ عند المتلقّي ولاسيما أنّ جزءاً كبيراً منهم مؤمناً كان أم غير مؤمن لا يزال قريب عهد بوثنوية تشبيهية حاله حال اليهود. لكن ما يشفع لهذا القول والوجه أنّ سياق الآيات كما أشار الرازي جاء في حقّ اليهود، لذلك فالآية تحتمل أن تكون قولاً من الله لا حكاية عن اليهود، كما تحتمل أن تكون حكاية عنهم، فعلى الأولى تكون الآية تهديداً ووعيداً لهم، وحينها يلزم التأويل على مذهب الرازي ومن لا يجيز لوازم الأجسام على الله. وهذا الوجه أقرب للسياق والتركيب والنسق لأنّ عرف القرآن في الحكاية عن الآخرين أن يصرّح بذلك فيقول:

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٥ ص ص ٣٥٨-٣٦٠.

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥] أو ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]

ولكن يظلّ الوجه المختار عند الرازي ممكناً، ويسنده ما جاء في سياق الآيات بعد هذه الآية من قوله تعالى: ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ٢١٠].

فيكون التقدير: يا محمد هؤلاء اليهود الذين لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، سلمهم: كم آية بيّنة ودليل قاطع جاءهم من قبل ولم يؤمنوا. وهذا متكرّر في ردّ مطالب اليهود والمشرّكين لأدلة مادّية معجزة ممكنة، أو غير ممكنة، وهو منهم لغرض الجدل والإنكار لا المعرفة والاستدلال.

تاسعاً: في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]

يثير الرازي في تفسيره أربعة مسائل في قضّية كلام الله، واحدة منها تدخل في باب الصفات المحتملات وهي:

" المسألة الثالثة: اختلفوا في أنّ من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الأزلي، الذي ليس بحرف ولا صوت أم غيره؟ فقال الأشعري وأتباعه: المسموع هو ذلك فإنّه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيّف، فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيّف، وقال الماتريدي: سماع ذلك الكلام محال، وإلّا المسموع هو الحرف والصوت".^١

وما ذكره الرازي من قول الأشعري وأتباعه هو فرع عن مسألتين: حقيقة كلام الله، وإمكان تعلق السماع به. وللأشاعرة فيه مع المعتزلة والحنابلة والكلابية خلاف، تجاوزه الرازي هنا مكتفياً بعبئة تأويلية تقف على أحد قولين: أن يكون المسموع هو الكلام الأزلي القديم، وهذا عند الأشاعرة ممكن. أو أن يكون المسموع هو الحرف والصوت الذي هو عبارة عن كلام الله لا كلام الله القديم الأزلي نفسه.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٦ ص ٥٢٦.

وسيدكر شيئاً من التفصيل في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

فيقول: "دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى ﷺ. والناس مختلفون في كلام الله تعالى فمنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال: كلامه صفة حقيقة مغايرة للحروف والأصوات. أما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المحصلون، اتفقوا على أنه يجب كونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن. وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم، وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أنني قلت يوماً: إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول: باطل لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية. فأمّا إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيداً ألبتة، والثاني: يوجب كونها حادثاً، لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الأول، فالأول حادث لأن كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني حادث، لأن كل ما كان وجوده متأخراً عن وجود غيره فهو حادث، فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث.

إذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان: الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى، وهو قول الكرامية. الثاني: أن محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها، وهو قول المعتزلة.

أما القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة. وتلك الصفة قديمة أزلية. والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام. فقالت الأشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقية الأزلية قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسماً ولا عرضاً، فكذا لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفاً ولا صوتاً. وقال أبو منصور الماتريدي: الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأمّا الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام ألبتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى".^١

وهذا الذي ذكره الرازي هو كما قال: "في تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى". وحاصله أن للناس فيها مذهبين:

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٣٥٣.

١. من يرى كلام الله حادثاً، لأنّ الكلام بما هو كلام تعاقب وتركيب، وهذا حادث بالضرورة، وهو رأي المعتزلة والكرامية، وابن تيمية كما سيأتي. والخلاف بين المعتزلة من جهة والكرامية وابن تيمية من جهة أخرى هو في محلّ هذا الكلام الحادث هل هو في غير ذات الله أم في ذاته؟

٢. من يرى أنّ كلام الله صفة قديمة أزليّة مغايرة للحروف والأصوات. وهو قول الأشاعرة والماتريديّة. لكن هؤلاء يختلفون فيما سمع موسى من كلام الله، هل هو هذا القديم الأزلي، وهو رأي الأشاعرة؟ أم غيره أو عبارة عنه كما قال الماتريديّة؟

وقول الأشاعرة في هذا الباب فرع عن موقفهم من قضية كلام الله ومقاتلتهم بالكلام النفسيّ الذي هو صفة قديمة قائمة في ذات الله. وهي أيضاً فرع عن قضية "خلق القرآن وقدمه".^١

وبعيداً عن الخلاف في حقيقة الكلام المسموع فإنّ الأشاعرة لا يجدون حاجة تأويليّة في هذا المقام بقولهم بإمكان سماع كلام الله القديم.

عاشراً: في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ [المائدة: ٦٤]

يقول الرازي: "غلّ اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} [الإسراء: ٢٩] قالوا: والسبب فيه أنّ اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لدفع المال وإنفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والأنامل. فقيل للجواد: فياض الكف مبسوط اليد، وبسط البنان تره الأنامل. ويقال للبخليل: كز الأصابع مقبوض الكف جعد الأنامل.

فإن قيل: فلما كان قوله {يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} المراد منه البخل وجب أن يكون قوله {غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ} المراد منه أيضاً البخل لتصح المطابقة، والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك؟

قلنا: قوله {يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} عبارة عن عدم المكنة من البذل والإعطاء، ثم إنّ عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر، وتارة يكون لأجل العجز، فكذلك قوله {غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ}

^١ انظر في مسألتي القرآن، وكلام الله: موسوعة مصطلحات علم الكلام: جزء ٢ ص ١٠٢٦-١٠٣١، جزء ٢ ص ١٠٧٦-١٠٨٨.

دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة؛ سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل، وعلى هذا التقدير فإنه يزول الاشكال".^١

في هذا المقام التأويلي يبدأ الرازي بتأسيس موقف تأويلي ممكن يتأسس على سنن العرب في كلامهم وكنياتهم. وكان بإمكانه أن يجعل هذا الموقف مغنياً عن البحث والتطوير في قضية الصفات. لكن الأمر لم يكن كذلك لأن اختلاف المذاهب واكتمال مواقفها الصفاتية حجة وجدالاً لا يمكن أن يمر به الرازي دون توقف يليق بداعي "الجدل الصفاتي" في هذا المقام، لذلك نجد هذا المقام بملامحه الآتية في تفسير الرازي:

١. مُنتح خطابي ينبئ عن موقع هذه الآية في المهمات، وبيان وجوه ورود "اليد" مضافة لله في القرآن، مفردة، ومثناة، ومجموعة:

"واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات، فإن الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بإثبات اليد، فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد. قال تعالى: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: ١٠] وتارة بإثبات اليدين لله تعالى: منها هذه الآية، ومنها قوله تعالى لإبليس الملعون {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ} [ص: ٧٥] وتارة بإثبات الأيدي. قال تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا} [يس: ٧١]."^٢

٢. اختلاف الأمة في تفسير يد الله، وجدال المقالات:

"إذا عرفت هذا فنقول اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى:

فقال المجسمة: إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، واحتجوا عليه بقوله تعالى: {أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا} أم لهم أيدي يبطشون بها أم لهم أعين يُبصرون بها أم لهم آذانٌ يسمعون بها} [الأعراف: ١٩٥]. وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلهاً، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له قالوا وأيضاً اسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء آخر ترك للغة، وإنه لا يجوز.

واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنه تعالى ليس بجسم، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار، وكل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محدث، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه، وكل ما كان

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٢ ص ٣٩٤.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٢ ص ٣٩٥.

كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسماً، فيمتنع أن تكون يده عضواً جسمانياً^١.

وفي كلام الرازي هنا – كما فيما سبق وسيلحق- مسائل ينبغي التوقف عندها:

١. مَنْ هم هؤلاء "المجسّمة" الذين يقصدهم الرازيّ في كلامه؟
 ٢. هل يقول هؤلاء "المجسّمة" حسب الرازيّ بأنّ "اليد" – أو أي صفة أخرى هي أعضاء جسمانيّة كما في حقّ كلّ أحد؟
- والباحث يرى أنّ المجسّمة في اصطلاح الرازي لا تخرج عن مراد أئمة الأشاعرة منه، ويقصدون به:

١. المشبهة من بعض الزهاد المتصوفة الذين حكى عنهم الشهرستاني مقالات تشبيهية^٢.
 ٢. الكراميّة، أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام^٣. ولهم مع الرازي مجادلات وصراعات، حتى وصل الأمر اتهامهم بقتل الرازي سماً^٤.
 ٣. بعض أئمة الحنابلة وأتباعهم مثل أبي عبد الله حامد الوراق، والقاضي أبي يعلى، وابن الزاغوني، كما حكى عنهم وردّ مقالتهم ابن الجوزي في "دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه"^٥.
- وهؤلاء الداخلون في مسمى المجسمة لهم مقالات تتفاوت في تصريحها بالتجسيم. لكنّ الأشاعرة والمؤولة عموماً يصفون من قال بإثبات الصفات بالمعنى الظاهر بالمجسمة وإن تعلل هؤلاء بالقول بالبلكفة ونفي التشبيه، فلازم القول بالمعاني الظاهرة بالتجسيم، ولازم المذهب لازم إن ثبت بالدلائل القاطعة لزومه وإن أنكر قائل المقالة التزامه بهذا اللازم.*
- ثم نقل أقوال الموحدّين فقال:
- "وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان:

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٢ ص ٣٩٥.

^٢ انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت: ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي: القاهرة، الجزء ١ ص ١٠٥.

^٣ انظر نسبة التشبيه ومقالاته له ولأتباعه في: الملل والنحل: الجزء ١ ص ١٠٨.

^٤ ذكر ذلك القفطي بصيغة التمريض فقال: "وكان يطعن على الكرامية ويبين خطأهم فقبل أنهم توصلوا إلى إطعامه السم فهلك". انظر: "أخبار العلماء بأخبار الحكماء" ص ٢٢٠.

^٥ ابن الجوزي، أبو الفرج، عيد الرحمن بن الجوزي، (ت: ٥٩٧هـ)، دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه، ط، ٤ (حققه وقدم له: حسن بن علي السقاف)، دار الإمام الرواس، بيروت، ٢٠٠٧ ص ٩٨.

* هذه القضية هي بؤرة النزاع بين المؤولة والمثبتة التيمية السلفية؛ فابن تيمية والسلفية تحتاج بالقول إن وصف المتبئين بالتجسيم والتشبيه هو وصف باطل، فإن إثبات الصفات على وجه يليق بالله تعالى لا يكون تجسماً وتشبيهاً. وتردّ المؤولة بالقول إن هذا منهم تمحلّ لا طائل من وراءه؛ فيعد إثبات هذه الصفات على ظاهر المعنى الذي يلزم منه التجسيم، يلزمهم وصف التشبيه والتجسيم، ويعبرون عن موقف المثبتة "السلفية" بأنهم كمن يقول عن الله، هو جسم ليس كسائر الأجسام، والقول "ليس كسائر الأجسام" قول لا محلّ له من الإعراب الكلامي العقديّ عند المؤولة والنفاة. وهذا ما يميل له الباحث، وبه يقول.

الأول: قول من يقول: القرآن لما دلّ على إثبات اليد لله تعالى آمنا به، والعقل لما دلّ على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض آمنا به، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى، وهذا هو طريقة السلف^١.
وهذا هو الموقف التفويضيّ الإيجابي.
ثمّ يأتي لكلام أهل التأويل:

"وأما المتكلمون فقالوا: اليد تذكر في اللغة على وجوه: أحدها: الجارحة وهو معلوم، وثانيها: النعمة، تقول: لفلان عندي يد أشكره عليها، وثالثها: القوة قال تعالى: {أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ} [ص: ٤٥] فسروه بذوي القوى والعقول، وحكى سيبويه أنهم قالوا: لا يد لك بهذا، والمعنى سلب كمال القدرة، ورابعها: الملك، يقال: هذه الضيعة في يد فلان، أي في ملكه. قال تعالى: {الَّذِي بِيَدِهِ عَفْدَةُ النَّكَاحِ} [البقرة: ٢٣٧] أي يملك ذلك، وخامسها: شدة العناية والاختصاص. قال تعالى: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: ٧٥] والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات. ويقال: يدي لك رهن بالوفاء إذا ضمن له شيئاً.

إذا عرفت هذا فنقول: اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة.

وههنا قول آخر، وهو أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال: والذي يدلّ عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكونه علة للاصطفاء، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات، فلا بدّ من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء، وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة. فإن قيل: إن فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل؛ لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة، وبإثبات الأيدي أخرى، وإن فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} [إبراهيم: ٣٤] [النحل: ١٨].

والجواب: إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور أن القوم جعلوا قولهم {يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم، فقيل {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} أي ليس الأمر على

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٢ ص ٣٩٥.

ما وصفتموه به من البخل، بل هو جواد على سبيل الكمال. فإن من أعطى بيده أعطى على أكمل الوجوه، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين: الأول: أنه نسبة بحسب الجنس، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها، فقيل: نعمته نعمة الدين ونعمة الدنيا، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن، أو نعمة النفع ونعمة الدفع، أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء. الثاني: أن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة، ألا ترى أن قولهم (لبيك) معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك (سعديك) معناه مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين. فكذا الآية: المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة^١. والملاحظ هنا أن الرازي يؤسس عتبة تأويلية وفق سنن العربية والنسق القرآني تخرج باليد عن ضرورة الصفة.

وعلى هذه العتبة وتأسيساتها سيسير الرازي في تأويله للآيات التي فيها ذكر اليد فيقول في تأويله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْ أَوْفَىٰ أَعْظَمًا﴾ [الفتح: ١٠]

"وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ يحتمل وجوهاً، وذلك أن اليد في الموضعين إما أن تكون بمعنى واحد، وإما أن تكون بمعنيين، فإن قلنا إنها بمعنى واحد، ففيه وجهان أحدهما: ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ بمعنى نعمة الله عليهم فوق إحسانهم إلى الله كما قال تعالى: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْأَيْمَنِ﴾ [الحجرات: ١٧] وثانيهما: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ أي نصرته إياهم أقوى وأعلى من نصرتهم إياه، يقال: اليد لفلان، أي الغلبة والنصرة والقهر. وأما إن قلنا إنها بمعنيين، فنقول في حق الله تعالى بمعنى الحفظ، وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة، واليد كناية عن الحفظ مأخوذ من حال المتبايعين إذا مد كل واحد منهما يده إلى صاحبه في البيع والشراء، وبينهما ثالث متوسط لا يريد أن يتفاسخا العقد من غير إتمام البيع، فيضع يده على يديهما، ويحفظ أيديهما إلى أن يتم العقد، ولا يترك أحدهما يترك يد الآخر، فوضع اليد فوق الأيدي صار سبباً للحفظ على البيعة، فقال تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ يحفظهم على البيعة كما يحفظ ذلك المتوسط أيدي المتبايعين، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ أما على قولنا المراد من اليد النعمة أو الغلبة والقوة، فلأن من نكث فوت على نفسه الإحسان الجزيل في مقابلة العمل القليل، فقد خسر ونكثه على نفسه، وأما على قولنا المراد الحفظ، فهو عائد إلى قوله ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ يعني من يبايعك أيها النبي إذا نكث لا يكون نكثه عائداً إليك، لأن البيعة مع الله ولا إلى الله، لأنه لا

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٢ ص ٣٩٦.

يتضرر بشيء، فضرره لا يعود إلا إليه. قال: {وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} وقد ذكرنا أن العظم في الأجرام، لا يقال إلا إذا اجتمع فيه الطول البالغ والعرض الواسع والسماك الغليظ، فيقال في الجبل الذي هو مرتفع، ولا اتساع لعرضه جبل عال أو مرتفع أو شاهق، فإذا انضم إليه الاتساع في الجوانب يقال عظيم، والأجر كذلك، لأن مآكل الجنة تكون من أرفع الأجناس، وتكون في غاية الكثرة، وتكون ممتدة إلى الأبد لا انقطاع لها، فحصل فيه ما يناسب أن يقال له عظيم والعظيم في حق الله تعالى إشارة إلى كماله في صفاته، كما أنه في الجسم إشارة إلى كماله في جهاته.^١

وفي استطراد لقضية صفاتية أخرى، وهي القبضة واليمين، وموقف الرازي من مقالة الزمخشري في التخييل فيقول في تأويله لقوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ۗ سُبْحٰنَهُ وَتَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الزمر: ٦٧]

قول الزمخشري " قال صاحب "الكشاف": الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز، وكذلك ما روي أن يهودياً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات يوم القيامة على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والشجر على إصبع والثرى على أصبع وسائر الخلق على أصبع ثم يهزهن فيقول أنا الملك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً مما قال، قال صاحب "الكشاف" وإنما ضحك أفصح العرب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول كل شيء وآخره على الزبدة والخلصة، التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام ولا تكتننها الأذهان هينة عليه، قال ولا نرى باباً في علم البيان أدق ولا أطف من هذا الباب.^٢

فيجادل الزمخشري بـ:

" يقال له هل تسلّم أنّ الأصل في الكلام حمله على الحقيقة، وأنه إنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أنّ حمله على حقيقته ممتنع، فحينئذ يجب حمله على المجاز.

- فإن أنكر هذا الأصل فحينئذ يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يقول المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود، ولا ألتفت إلى الظواهر، مثاله من تمسك بالآيات الواردة في ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار، قال المقصود بيان سعادات

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٨ ص ٧٣.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٤٧٣.

المطيعين وشقاوة المذنبين، وأنا أحمل هذه الآيات على هذا المقصود ولا أثبت الأكل والشرب ولا سائر الأحوال الجسمانية، ومن تمسك بالآيات الواردة في إثبات وجوب الصلاة فقال المقصود منه إيجاب تنوير القلب بذكر الله، فأنا أكتفي بهذا القدر ولا أوجب هذه الأعمال المخصوصة، وإذا عرفت الكلام في هذين المثالين فقس عليه سائر المسائل الأصولية والفروعية، وحينئذ يخرج القرآن عن أن يكون حجة في المسائل الأصولية والفروعية، وذلك باطل قطعاً.

- وأما إن سلم أن الأصل في علم القرآن أن يعتقد أن الأصل في الكلام حمله على حقيقته، فإن قام دليل منفصل على أنه يتعذر حمله على حقيقته، فحينئذ يتعين صرفه إلى مجازه، فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفه إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين، فنقول ههنا لفظ اليمين حقيقة في الجارحة المخصوصة، ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حملها على المجازات، ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصح جعله مجازاً عن تلك الحقيقة، ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره، وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق فأنت ما أتيت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق، فثبت أن الفرح الذي أظهره من أنه اهتدى إلى الطريق الذي لم يعرفه غيره طريق فاسد، دال على قلة وقوفه على المعاني".^١

والحاصل أن الرازي في هذا الجدل يجادل شخصاً آخر غير الزمخشري، فإن ما ذكره من حجاج لا يستقيم وموقف الزمخشريّ المعلوم المعروف عند الرازي؛ فالزمخشري لا يذهب بالتخييل مذهباً لتأويل القرآن كله، بل قال به في موضع يتفق والرازي أنه لا يُحمل على المعاني الظاهرة بمجرد الألفاظ والتراكيب لاستحالة هذه المعاني عندهما. والفرق بين موقف الزمخشريّ وموقف الرازي أن الزمخشريّ بقوله بالتخييل في مثل هذا الموضوع يتجاوز سؤال الحقيقة والظاهر والمجاز الذي يصرّ الرازي عليه مدخلاً وحيداً لتأويل هذه التّصوص. بينما رأى الزمخشريّ أن القول بالتخييل يجعل الأمر أقرب وأمكن للوصول إلى الغاية المرادة من الآية وهو تعظيم الله.

لكن موقف الرازيّ ورفضه لمقالة التخييل عند الزمخشريّ ترجع لموقفه من التخييل عند الفلاسفة وعند ابن سينا الذي يجعل التخييل نظرية تأويلية تتجاوز الظواهر القرآنية ليس في باب الصفات فقط بل في باب المعاد والجنة والنار وغيرها. فأخبار الصفات وأخبار المعاد جاءت عندهم تخييلاً للعامة لأنهم لا يفهمون إلا ما كان وفق معارفهم وطباع عقولهم ونفوسهم، لذلك فإنّ هذه الآيات لا تعني

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢٧ ص ص ٤٧٣-٤٧٤.

ظاهراً مراداً في الحقيقة عند أهل التحقيق. وكان من حجة ابن سينا مثلاً أن جعل مقالة المتكلمين في وجوب التأويل في آيات الصفات مع ما في ظاهرها من تشبيهه وتجسيم حجة في أن ظاهر الشرع ليس حجة؛ فهو لخطاب الجمهور من العامة لا أكثر.^١

لذلك نجد الرازي يرفض مقالة الزمخشري لما بينها وبين مقالة ابن سينا والفلاسفة من نسب واشتباه، مع أن الأمر قابل للحلّ من وجهة نظر الباحث لو قبل الرازي بالتخييل مذهباً تأويلياً حين يكون حمل الآيات على الظاهر ممتنعاً فقط لا غير. وسيأتي مزيد كلام عند الحديث عن تصوّر الباحث للنسق التخيلي نسقاً تأويلياً.

ويعود الرازي لتأويل الآية فيقول: "ولنرجع إلى الطريق الحقيقي فنقول لا شك أن لفظ القبضة واليمين مشعر بهذه الأعضاء والجوارح، إلا أن الدلائل العقلية قامت على امتناع ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى، فوجب حمل هذه الأعضاء على وجوه المجاز، فنقول إنه يقال فلان في قبضة فلان إذا كان تحت تدبيره وتسخيره. قال تعالى: {لَا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ} [المعارج: ٣٠] والمراد منه كونه مملوكاً له، ويقال هذه الدار في يد فلان، وفلان صاحب اليد، والمراد من الكل القدرة، والفقهاء يقولون في الشروط وقبض فلان كذا وصار في قبضته، ولا يريدون إلا خلوص ملكه، وإذا ثبت تعذر حمل هذه الألفاظ على حقائقها وجب حملها على مجازاتها صوتاً لهذه النصوص عن التعطيل، فهذا هو الكلام الحقيقي في هذا الباب، ولنا كتاب مفرد في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان، سميانه بتأسيس التقديس، من أراد الإطناب في هذا الباب فليرجع إليه".^٢

حادي عشر: في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وهي من المسائل الكبار التي يختلف فيها الأشاعرة مع المعتزلة فلا عجب أن يأتي المقام التأويلي عند الرازي مفصلاً مطوّلاً، فيبدأ أولاً باستراتيجية يُمكن تسميتها "قلب الحجة" فيجعل الآية دليلاً على جواز الرؤية قالباً استدلال المعتزلة بها على نفي الرؤية، فيفعل ذلك وفق الخطة المجملّة الآتية:

١. بيان أن قوله تعالى {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} نفي في سياق مدح، وهذا يقتضي أن يكون للنفي معنىً يصحّ التمدح به، وهو إمكان الرؤية وجوازها، فيقول: "احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز

^١ انظر مقالة ابن سينا في: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسالة أضحية في أمر المعاد، ط١، (تحقيق: سليمان دنيا)، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٤٩م، ص ص ٤٤ - ٥١.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٤٧٤.

رؤيته، والمؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه: الأول: في تقرير هذا المطلوب أن نقول: هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته. وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة. أما المقام الأول: فتقريره: أنه تعالى تمدح بقوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} وذلك مما يساعد الخصم عليه، وعليه بنوا استدلالهم في إثبات مذهبهم في نفي الرؤية.

وإذا ثبت هذا فنقول: لو لم يكن تعالى جازر الرؤية لما حصل التمدح بقوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته. والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها، فثبت أن قوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} يفيد المدح، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية، وهذا يدل على أن قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} يفيد كونه تعالى جازر الرؤية، وتام التحقيق فيه أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يتمتع رؤيته، فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء. أما إذا كان في نفسه جازر الرؤية، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة. فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جازر الرؤية بحسب ذاته".^١

والحاصل أن احتجاج الرازي بالنفي لإثبات الجواز معتمداً على أن نفي ما لا يكون ولا يمكن لا يكون تعظيماً ولا مدحاً رغم قوته الظاهرة، فإنه منقوض بموقف الرازي والأشاعرة أنفسهم من قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]، وكذلك في سائر الصفات السلبية؛ فإن نفي أن يكون الله مثل لا مدح فيه إلا أن يكون هذا المثل ممكناً، والأشاعرة لا تقول بإمكان هذا المثل بل باستحالته، فما الفرق بين قول المعتزلة وقول الأشاعرة وكلاهما يمتدح بنفي ما لا يمكن؟

ثم كيف يكون الجواب فيما ورد من آيات مدح في مقام الله بالنفي ك: {لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ} [البقرة: ٢٥٥] وقوله: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} [الإخلاص: ٣]؟

والانصاف يقتضي أن نشير إلى أن الرازي أورد هذه الحجة للمعتزلة وردّها بقوله: "إنّ النفي يتمتع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء، وذلك لأنّ النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجباً للمدح والثناء والعلم به ضروري، بل إذا كان النفي دليلاً على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء. قيل: بأن ذلك النفي يوجب المدح. ومثاله أن قوله: {لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ} لا يفيد المدح نظراً إلى هذا النفي. فإن الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم إلا أن هذا النفي في حق البارئ تعالى يدل على كونه تعالى

^١ المصدر نفسه: الجزء ١٣ ص ٩٧-٩٨.

عالمًا بجميع المعلومات أبدأ من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله: {وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ} [الأنعام: ١٤] يدل على كونه قائمًا بنفسه غنيًا في ذاته لأن الجماد أيضًا لا يأكل ولا يطعم.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دلّ على معنى موجود يفيد المدح والثناء، وذلك هو الذي قلناه، فإنه يفيد كونه تعالى قادرًا على حجب الأبصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته.^١

ويُمكن أن يجاب عنه بأنّ قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} يدلّ على معنى موجود يفيد المدح والثناء غير ما ذكر الأشاعرة وهو أنّ الله يجلّ ذاتاً عن المقابلة والجهة والجسمية وغيرها من لوازم ما يُرى، وهذا هو جواب الأشاعرة للمثبتة حين يحتجون عليهم بأنّ قولكم - أي الأشاعرة - أنّ الله لا يوصف بأنّه بائنٌ ولا غير بائن، ولا متصلٌ ولا منفصل، ولا داخلٌ ولا خارجٌ يفضي إلى العدم المحض. فتقولون: هذا لا يفضي لذلك لأنّ الله وجوداً يختلف في ذاته عن وجود الأجسام الحادّثات، وهذه التي تبغون إلزامنا بأحدها هي من لوازم الجسمية والحدوث، فمتى لم تكن متعلّقة بالله لم يجز فيها نفي ولا إثبات، فقالوا لكم: لكنكم تقولون عن الله: ليس بجسم، فهل يتضمن ذلك أنّ الجسمية ممكنة حتى يكون النفي مدحاً؟ فتجيبون أنّ نفي الجسمية يقتضي مدحاً وهو إثبات الذات القديمة المنزّهة عن أعراض الحوادث ولوازمها. وهذا هو جواب المعتزلة في قولهم إنّ نفي الرؤية مدح لا لأنّه ممكن بل لما يتضمنه من معنىٍّ موجود يدلّ على كمال الذات وجلالها وتنزّهها عن جميع أعراض الجسمية والحدوث. عندها ليس للرازي والأشاعرة إلا القول بأنّ إمكان الرؤية بل وقوعها لا يلزم لها مقابلة وجهة وحاسة وغير ذلك من لوازم. وهو ما تقوله الأشاعرة فعلاً، وليس يدري الباحث ماذا يبقى من معنى "الرؤية" و"الإبصار" على قول الأشاعرة؟

٢. بيان أنّ النفي في الآية هو للعموم = سلب العموم، لا عموم النفي = عموم السلب، وهذا يقتضي إمكان الحدوث، فبعد أن أثبت الرازي برأيه جواز الرؤية قال بحصولها للمؤمنين لزوماً، ثمّ عاد للاستدلال من نسق الآية ودلالاتها فقال: "أن نقول المراد بالأبصار في قوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} ليس هو نفس الإبصار فإنّ البصر لا يدرك شيئاً ألبتة في موضع من المواضع. بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأنّ المراد من قوله {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} هو أنّه لا يدركه المبصرون، وإذا كان كذلك كان قوله: {وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارُ} المراد منه وهو يدرك المبصرين، ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنّه تعالى يبصر الأشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله: {وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارُ} يقتضي كونه تعالى مبصراً لنفسه، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته، وكان تعالى يرى

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٣ ص ٩٨.

نفسه. وكلّ من قال إنّه تعالى جازر الرؤية في نفسه، قال: إنّ المؤمنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة على أنه جازر الرؤية وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة، وإن أردنا أن نزيد هذا الاستدلال اختصاراً قلنا: قوله تعالى: {وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ} المراد منه إما نفس البصر أو المبصر، وعلى التقديرين: فيلزم كونه تعالى مبصراً لأبصار نفسه، وكونه مبصراً لذات نفسه. وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة أنه لا قائل بالفرق^١.

وعملية الاستبدال الرأسيّة التأويليّة التي قام بها الرازي هنا بإحلال "المبصرين" محلّ "الأبصار" وإن كان ممكناً لغة إلا أنه يخالف الاختيار النسقي للآية ولا يكافئه في الاحتماليّة الدلاليّة؛ فالقول: لا تدرکه الأبصار، نفي متعلق بالأبصار بما هي أبصار وقوّة إبصاريّة، لا بمحلّ الإبصار وهم المبصرون، فالآية تنفي الإدراك عن مطلق الأبصار والإبصار، وهذا أقوى دلالة في النفي؛ فالبصر والإبصار أيّاً كانت قوتهم لا يدركون الله بما هو إبصار. فلو قلنا هذا لا تدرکه العقول، كان أنفى من قولنا هذا لا يُدرکه العاقلون، ففي الأولى كان النفي متعلقاً بالعقل المطلق بما هو عقل، وليس بمحلّ العقل وفعل العاقلين وما يمكن أن يلحق عقولهم من آفات. وعليه فإنّ الآية بنفي الإدراك عن الأبصار، تنفي هذا الإدراك نفيّاً مطلقاً حتى لو كان الإبصار خالياً من الآفات.

أمّا ما قاله الرازي في {وهو يدرك الأبصار}، فهو وجيه وهو ممّا كلف المعتزلة كلفة تأويليّة عالية كما رأينا مع الزمخشريّ. لأنّ نسق الآية يوجب أن يكون المنفي في حقّ غير الله هو المثبت في حقّ الله.

ومن وجوه الاستدلال بنسق الآية يقول الرازي: "في الاستدلال بالآية أنّ لفظ {الْأَبْصَارُ} صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهي تفيد الاستغراق فقوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} يفيد أنه لا يراه جميع الأبصار، فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب.

إذا عرفت هذا فنقول: تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع، ألا ترى أن الرجل إذا قال إن زيدا ما ضربه كل الناس فإنه يفيد أنه ضربه بعضهم.

فإذا قيل: إن محمداً صلى الله عليه وسلم ما آمن به كل الناس أفاد أنه آمن به بعض الناس، وكذا قوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} معناه: أنه لا تدرکه جميع الأبصار، فوجب أن يفيد أنه تدرکه بعض الأبصار. أقصى ما في الباب أن يقال: هذا تمسك بدليل الخطاب. فنقول: هب أنه كذلك إلا أنه دليل صحيح لأن بتقدير أن لا يحصل الإدراك لأحد ألبتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثاً، وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب".

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٣ ص ٩٨.

وهذا استدلال منطقي أصولي بلاغي يقوم على الخطوات الآتية:

١. "أل" داخلة على الجمع = الأبصار، وهذا يختلف عن دخولها على "البصر"؛ فإن الأولى تدلّ على الاستغراق، والثانية تدلّ على الجنس.

٢. إذا سبق النفي العموم الاستغراقي دلّ على سلب العموم لا على عموم السلب، أي لو جاءت الآية على نسق "كلّ الأبصار لا تدرکه" لكانت مفيدة عموم السلب. لكن الآية جاءت على نسق {لا تدرکه الأبصار} أي "لا تدرکه كلّ الأبصار" وهذا يفيد سلب العموم.

٣. سلب العموم لا يمنع الوقوع الجزئي، لذا فإنّ الآية تحمل دلالة الإمكان لوقوع الرؤية.^١ وقد ردّ المعتزلة الأمر من وجوه ذكر بعضها الرازي ومنها:

- أنّ الآية تدلّ على عموم النفي = عموم السلب بقولهم " والدليل على صحة هذا العموم وجهان: الأول: يصح استثناء جميع الأشخاص وجميع الأحوال عنه فيقال: لا تدرکه الأبصار إلا بصر فلان، وإلا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله. فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص في جميع الأحوال. وذلك يدل على أن أحداً لا يرى الله تعالى في شيء من الأحوال".^٢ وأجاب الرازي عن هذا الاستدلال بقوله: "وأما الاستدلال بصحة الاستثناء على عموم النفي فمعارض بصحة الاستثناء عن جمع القلة مع أنها لا تفيد عموم النفي بل نسلم أنه يفيد العموم إلا أن نفي العموم غير، وعموم النفي غير، وقد دللنا على أن هذا اللفظ لا يفيد إلا نفي العموم، وبيننا أن نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص، وهذا هو الذي قررناه في وجه الاستدلال. وأما قوله إنّ عائشة رضي الله عنها تمسكت بهذه الآية في نفي الرؤية فنقول: معرفة مفردات اللغة إنما تكتسب من علماء اللغة، فأما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه إلى التقليد، وبالجملة فالدليل العقلي دل على أن قوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} يفيد نفي العموم. وثبت بصريح العقل أن نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم إنما يتم لو دلت الآية على عموم النفي، فسقط كلامهم".^٣

- إنّ احتمالات الآية الدلالية لا تصحّ مراداً إلا حين ينتفي الدليل العقلي القاطع بإمكان هذه المحتملات، فلو تعلق المثبتون بالرؤية بما تحتمله الآية من جواز الرؤية، فإنّ الأدلة العقلية القاطعة وفق المعتزلة تدلّ على استحالة الرؤية وامتناعها، وعندها لا يبقى لمتعلق بممكنات الآية تعلق.^٤ وجواب الرازي هو في ردّه أدلتهم العقلية في استحالة الرؤية. وهذا مبحث كلامي جدلي لا تأويلي إلا بالأثر.

^١ في مسألة "سلب العموم وعموم السلب" انظر: الزركشي، "البحر المحيط": الجزء ٤ ص ص ١٢٦-١٢٨.

^٢ مفاتيح الغيب: الجزء ١٣ ص ص ٩٨-٩٩.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ١٣ ص ٩٩.

^٤ انظر: القاضي عبد الجبار، "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، الجزء ٤ ص ١٨٦.

٣. بيان معنى الإدراك والأبصار، وأن نفي الإدراك لا يلزم منه نفي الرؤية، يقول الرازي: " لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه: أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللقوق والوصول قال تعالى: {قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ} [الشعراء: ٦١] أي لملحقون وقال: {حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرَقُ} [يونس: ٩٠] أي لحقه، ويقال: أدرك فلان فلاناً، وأدرك الغلام أي بلغ الحلم، وأدركت الثمرة أي نضجت. فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء. إذا عرفت هذا فنقول: المرئي إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته. صار كأن ذلك الإبصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكاً، أما إذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية إدراكاً. فالحاصل أن الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة. ورؤية لا مع الإحاطة. والرؤية مع الإحاطة هي المسماة بالإدراك فنفي الإدراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية، ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس. فلم يلزم من نفي الإدراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى، فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم".^١

وحاصل الكلام والجدال في هذه المسألة من وجهة نظر الباحث أن الموقف الكلامي في المسألة يرجع إلى:

١. موجبات العقل وممكناته. ٢. موجبات النقل وممكناته.

ومحصلة الكلام وفق سنن الحجاج المعتزلي هو:

١. أوجب العقل القول باستحالة الرؤية.

٢. يُحمل قوله تعالى {لا تدركه الأبصار} على الظاهر الموافق لما أوجبه العقل.

٣. تُتأول الآيات الموحية ظاهراً بالرؤية كما في {إلى ربها ناظرة}.

ومحصلة الكلام وفق سنن الحجاج الأشعري:

١. دلّ على العقل على جواز الرؤية.

٢. تُحمل الآيات الظاهرات في ما ادعاه المعتزلة بدلالاتها على النفي على النفي المخصوص، وبذلك تدلّ على الجواز والإمكان.

٣. يجب الأخذ بظواهر التّصوُّص الدالة على وقوع الرؤية لامتناع الدليل العقليّ الموجب للتأويل.

وخلاصة الرأي فيما يراه الباحث أن قول الأشاعرة أرى لموجبات النقل وممكناته، لذلك كان نسقهم التأويلي في هذه الآيات أقلّ كلفة وأكثر اتساقاً كما سيظهر في آية الأعراف أيضاً. أمّا من حيث الموجبات العقليّة وممكناتها، فإنّ الأشاعرة لاتفاقهم مع أصول المعتزلة باستحالة الجسمية ولوازمها

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٣ ص ١٠٠.

على الله يقعون تحت وطأة كلفة جدلية أعلى فثبت أن الرؤية ممكنة دون لوازم الجسمية والمقابلة والتحيز والجهة. لذلك يرى الباحث أن المعتزلة في منهجهم الاحتجاجي عقلاً ونقلأ أكثر اتساقاً مع ما تحملوه من كلفة تأويلية عالية. والأشاعة أكثر مراعاة لموجبات النقل مع تحمل كلفة ذلك على موجباتهم العقلية، فجاء نسقهم الاحتجاجي وفق منطلقاتهم أقل تماسكاً رغم قوة تماسك موقفهم التأويلي مجرداً عن الموجبات الكلامية.

ولتأكيد قوة النسق التأويلي وتماسكه نذكر وجوه استدلال الرازي في تأويله لقوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرَ إِلَىٰ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ۚ فَلَمَّا كَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبَّتْ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ۙ﴾ [الأعراف: ١٤٣]

" قال أصحابنا هذه الآية تدلّ على أنه سبحانه يجوز أن يرى وتقريره من أربعة أوجه.

الوجه الأول: " أن الآية دالة على أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولا شك أن موسى عليه السلام يكون عارفاً بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى، فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها، وحيث سألها؛ علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى".^١

ثم ذكر وجوه المعتزلة في ردّ هذا الاستدلال، وأهمها قولهم: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية على لسان قومه، فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسألة عليه يقولون: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل موسى الرؤية لا لنفسه، فلما ورد المنع ظهر أن ذلك لا سبيل إليه".^٢

وأجاب الرازي عن هذا الاستدلال والتوجيه بقوله: " هو فاسد ويدل عليه وجوه: الأول: أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى: أرهم ينظروا إليك، وقال الله تعالى: لن يروني، فلما لم يكن كذلك، بطل هذا التأويل. والثاني: أنه لو كان هذا السؤال طلباً للمحال، لمنعهم عنه كما أنهم لما قالوا: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] منعهم عنه بقوله ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨] والثالث: أنه كان يجب على موسى إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى لا تجوز رؤيته، وأن يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال، فأما أن لا يذكر شيئاً من تلك الدلائل ألبتة، مع أن ذكرها كان فرضاً مضيقاً، كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام، وأنه لا يجوز. والرابع: أن أولئك الأقوام الذين طلبوا

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٣٥٤.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٤ ص ٣٥٥.

الرؤية، إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى عليه السلام. أو ما آمنوا بها، فإن كان الأول كفاهم في الامتناع عن ذلك السؤال الباطل، مجرد قول موسى عليه السلام، فلا حاجة إلى هذا السؤال الذي ذكره موسى عليه السلام، وإن كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له لا نسلم أن الله منع من الرؤية، بل هذا قول افتريته على الله تعالى، فثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقول في قول موسى عليه السلام {أرني أنظر إليك}¹.

الوجه الثاني: بيان وقوع الرؤية وجوازها من قوله تعالى {إن تراني}: "من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على أنه تعالى جازر الرؤية، وذلك لأنه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال: لا أرى ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر فقال له إنسان ناولني هذا لأكله، فإنه يقول له هذا لا يؤكل، ولا يقول له لا تأكل. ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة، لقال له: لا تأكلها أي هذا مما يؤكل، ولكنك لا تأكله. فلما قال تعالى: {إن تراني} ولم يقل لا أرى، علمنا أن هذا يدل على أنه تعالى في ذاته جازر الرؤية"².

الوجه الثالث: بيان جواز الرؤية لتعلقها بجائز: "من الوجوه المستنبطة من هذه الآية، أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز، والمعلق على الجائز جائز، فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة. إنما قلنا: إنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز، لأنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل، بدليل قوله تعالى: {فإن استقرَّ مكانه فسوفَ نراني} واستقرار الجبل أمر جائز الوجود في نفسه. فثبت أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز الوجود في نفسه"³.

وما قاله الرازي من وجوه فيه من القوة والمتانة والقرب من الاحتمالات التأويلية لنسق الآية الكثير. لذلك كانت الكلفة التأويلية عند المعتزلة عالية تقوم على سنن لا يخلو كل وجه من وجوهه من اعتراض وسؤال. وقد مرت حجج المعتزلة ومن وافقهم في جدال هذه الوجوه، وهي منقولة في تفسير الرازي، وهذا النقل منه لها يدل على تأسيس الرازي مواقف تأويلية تراعي الشرط المعرفي والمذهبي في أن، أما المعرفي فلائنه يورد أقوال الخصوم بقوة حتى اتهم بسببها، وأما المذهبي فلائنه يرد حجج الخصوم ويظهر بطلانها وفق مقتضى مرجعيات مذهبه.

وهنا يشير الباحث إلى وجهة نظره التي ترى أن الأشاعرة وإن أظهروا اقتصاداً تأويلياً وتماسكاً في النسق في هذا الموضوع، إلا أنهم يشتركون مع المعتزلة في الكلفة التأويلية العالية التي بُدلت في تأويل مواضع كثيرة من الآيات المحتملة للصفات. وهذه الكلفة التي بُدلت في غير هذا الموضوع ترجع

¹ المصدر نفسه: الجزء ١٤ ص ٣٥٥.

² مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٣٥٥.

³ المصدر نفسه: الجزء ١٤ ص ٣٥٥.

لمنطلقات عقلية وكلامية هي التي دفعت المعتزلة لبذل هذا الجهد التأويلي وتحمل الكلفة التأويلية في هذا الموضوع. ولعلّ مردّ هذا الاختلاف عند الأشاعرة بين الاقتصاد والكلفة العالية هو رغبتهم في صون أمرين:

١. تحقيق أكبر قدر ممكن من الاتساق بين العقل وموجباته، والنقل وموجباته متى كان ذلك ممكناً، وعتبار النظر في الأمر هو أنّ الكلفة التأويلية تقدر بقدر صيانة أدلة وجود الله وموجباتها.

٢. الرغبة في بلوغ كمال إدراك وجود الله بالإبصار، وهو يرجع للقلق المعرفي الجدلي النفسي الذي يُمكن أن تورثه أدلة وجود الله على قوتها، فإنّها ذات كلفة عقلية عالية، لذلك تجد المؤمنين يرغبون في إدراك هذه الحقيقة بكلفة أقلّ وعائد أكبر، ولا يكون ذلك إلا بالإبصار. وهذا من وجهة نظر الباحث هو داعي الطلب بالرؤية عند موسى أيضاً.

وإذا انتهى الكلام إلى أنّ الرازي يجعل آية الأنعام وآية الأعراف حجة له ولأصحابه في جواز الرؤية ووقوعها فإنّ قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ] [القيامة: ٢٢، ٢٣] أظهر لمراده

يقول الرازي: "اعلم أنّ جمهور أهل السنة يتمسكون بهذه الآية في إثبات أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة. أما المعتزلة فلهم ههنا مقامان أحدهما: بيان أنّ ظاهره لا يدل على رؤية الله تعالى والثاني: بيان التأويل.

أما المقام الأول: فقالوا: النظر المقرون بحرف إلى ليس اسماً للرؤية، بل لمقدمة الرؤية وهي تقليب الحدقة نحو المرئي التماس لرؤيته، ونظر العين بالنسبة إلى الرؤية كنظر القلب بالنسبة إلى المعرفة، وكالإصغاء بالنسبة إلى السماع، فكما أنّ نظر القلب مقدمة للمعرفة، والإصغاء مقدمة للسماع، فكذا نظر العين مقدمة للرؤية، قالوا: والذي يدل على أن النظر ليس اسماً للرؤية وجوه الأول: قوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] أثبت النظر حال عدم الرؤية، فدل على أن النظر غير الرؤية والثاني: أن النظر يوصف بما لا توصف به الرؤية، يقال: نظر إليه نظراً شزراً، ونظر غضبان، ونظر راض، وكل ذلك لأجل أن حركة الحدقة تدل على هذه الأحوال، ولا توصف الرؤية بشيء من ذلك، فلا يقال: رآه شزراً، ورآه رؤية غضبان، أو رؤية راض الثالث: يقال: انظر إليه حتى تراه، ونظرت إليه فرأيته، وهذا يفيد كون الرؤية غاية للنظر، وذلك يوجب الفرق بين النظر والرؤية الرابع: يقال: دور فلان متناظرة، أي متقابلة، فمسمى النظر حاصل ههنا، ومسمى الرؤية غير حاصل الخامس: قوله الشاعر:

إلى الرحمن تنتظر الخلاصا وجوه ناظرات يوم بدر

أثبت النظر المقرون بحرف إلى مع أنّ الرؤية ما كانت حاصلة السادس: احتج أبو علي الفارسي على أنّ النظر ليس عبارة عن الرؤية، التي هي إدراك البصر، بل هو عبارة عن تقليب الحدقة نحو الجهة التي فيها الشيء الذي يراد رؤيته، لقول الشاعر:

مراراً وأنفاسي إليك الزوافر فيامي هل يجزي بكائي بمثله

به أنت من بين الجوانب ناظر وأنى متى أشرف على الجانب الذي

قال: فلو كان النظر عبارة عن الرؤية لما طلب الجزاء عليه، لأن المحب لم يطلب الثواب على رؤية المحبوب، فإن ذلك من أعظم مطالبه، قال: ويدل على ذلك أيضاً قول الآخر:

إذا ما الركائب جاوزن ميلا ونظرة ذي شجن وامق

والمراد منه تقليب الحدقة نحو الجانب الذي فيه المحبوب، فعلمنا بهذه الوجوه أنّ النظر المقرون بحرف إلى ليس اسماً للرؤية السابع: أن قوله: {إلى ربّها ناظرة} معناه أنها تنتظر إلى ربها خاصة ولا تنتظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله: {إلى ربك يومئذ المستقر} [القيامة: ١٢] {إلى ربك يومئذ المساق} [القيامة: ٣٠] {ألا إلى الله تصير الأمور} [الشورى: ٥٣] {وإليه ترجعون} [البقرة: ٨] {وإلى الله المصير} [آل عمران: ٢٨] {عليه توكلت وإليه أنيب} [الشورى: ١٠] كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر، ولا تدخل تحت العدد في موقف القيامة، فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دلت الآية على أنّ النظر ليس إلا إلى الله، ودل العقل على أنهم يرون غير الله، علمنا أنّ المراد من النظر إلى الله ليس هو الرؤية الثامن: قال تعالى: {ولا ينظر إليهم يوم أقيم الساعة} [آل عمران: ٧٧] ولو قال: لا يراهم كفى، فلما نفى النظر، ولم ينف الرؤية دل على المغايرة، فثبت بهذه الوجوه، أنّ النظر المذكور في هذه الآية ليس هو الرؤية^١.

وحاصل هذا الكلام الطويل والحجج المتكاثرة أنّ قول الله {إلى ربّها ناظرة} لا يلزم منه أنّها تراه، فالنظر لا تلزمه الرؤية ضرورة. وجواب الرازي أنّ النظر بمعنى التحديق أي تقليب الحدقة هو سبب لتحقيق مسبباً وهو الرؤية، وإن وافقناكم أنّ معنى النظر بما هو سبب لا يجوز في حق الله لما يلزمه من جهة وتحيز ومقابلة، فإننا - أي الأشاعرة - نحمله على المسبب أي الرؤية، فإنها تُتصور دون

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٣٠ ص ٧٣٠.

لوازم النَّظَر، فَإِنَّ قَوْلَ اللَّهِ {إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} لو كان يراد به السبب دون المسبب لكان عبثاً وغمماً، فما فائدة أَنْ يَتَفَضَّلَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَنَّهُمْ يَنْظُرُونَ وَلَا يَرَوْنَ؟^١

لذلك ينتقل الرازي لعرض العتبة التأويلية التفصيلية للمعتزلة وهي:

١. أن يكون الناظر بمعنى المنتظر، أي أولئك الأقوام ينتظرون ثواب الله.

٢. أن يضم المضاف، والمعنى إلى ثواب ربها ناظرة.

وتالياً سنن تأويل المعتزلة في كلّ وجه، وردّ الرازي له.

الوجه الأول: ناظرة بمعنى منتظرة:

سنن المعتزلة التأويلية:

- هو كقول القائل، إنّما أنظر إلى فلان في حاجتي والمراد أنتظر نجاحها من جهته، وقال تعالى: {فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ} [النمل: ٣٥] وقال: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ} [البقرة: ٢٨٠].

- النظر المقرون بحرف إلى قد يستعمل بمعنى الانتظار، والتوقع والدليل عليه أنه يقال: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، والمراد منه التوقع والرجاء، وقال الشاعر:

والبحر دونك زدنتي نعماً وإذا نظرت إليك من ملك

- لا يقال: الانتظار غم وألم، وهو لا يليق بأهل السعادة يوم القيامة، لأننا نقول: أن المنتظر إذا كان فيما ينتظره على يقين من الوصول إليه، فإنه يكون في أعظم اللذات.^٢

ردّ الرازي:

- يقرّ بأنّ النظر بمعنى الانتظار كثير واقع.

- لكنه لم يقرن ألبتة بحرف إلى كقوله تعالى: {أَنْظِرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ} [الحديد: ١٣] وقوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ} [الأعراف: ٥٣] {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ} [البقرة: ٢١٠] والذي ندعيه أن النظر المقرون بحرف إلى المعدي إلى الوجوه ليس إلا بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر، فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعاً للاشتراك.

- بيان بطلان استشهادهم بالشعر بورود النظر مقروناً بإلى بمعنى الانتظار: وأما قول الشاعر:

^١ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٣٠ ص ٧٣١.
^٢ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٣٠ ص ٧٣٠-٧٣١.

إلى الرحمن تنتظر الخلاصا وجوه ناظرات يوم بدر
قلنا: هذا الشعر موضوع والرواية الصحيحة:

إلى الرحمن تنتظر الخلاصا وجوه ناظرات يوم بكر

والمراد من هذا الرحمن مسيلمة الكذاب، لأنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة، فأصحابه كانوا ينظرون إليه ويتوقعون منه التخلص من الأعداء، وأما قول الشاعر:

وإذا نظرت إليك من ملك

فالجواب: أن قوله: وإذا نظرت إليك، لا يمكن أن يكون المراد منه الانتظار، لأن مجرد الانتظار لا يستعقب العطية بل المراد من قوله: وإذا نظرت إليك، وإذا سألتك لأن النظر إلى الإنسان مقدمة المكاملة فجاز التعبير عنه به.

- هب أن النظر المعدى بحرف إلى المقرون بالوجه جاء في اللغة بمعنى الانتظار لكن لا يمكن حمل هذه الآية عليه، لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في الدنيا، فلا بد وأن يحصل في الآخرة شيء أزيد منه حتى يحسن ذكره في معرض الترغيب في الآخرة، ولا يجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول، لأن ذلك معلوم بالعقل فبطل ما ذكره من التأويل.^١

وما أورده الرازي من وجوه الردّ قويّة أقرب لنسق الآية ومحتملاتها الدلالية، وهو ما أشرنا إليه من قبل أن الموقف التأويلي عند الرازي في هذا المقام أكثر تماسكاً وأقرب لموجبات النص ومحتملاته.

الوجه الثاني: وهو أن المراد إلى ثواب ربها ناظرة.

سنن الاحتجاج المعتزلي:

- قيام الدلائل العقلية والنقلية على أن الله لا يرى.

- يجب ترك الظاهر.

- نتأوله بإضمار "ثواب"، وهو من سنن العرب في المجاز، والأشاعرة توافقه وتقول به كما مرّ في

آية {هل ينظرون}.^٢

ردّ الرازي:

- هذا صرف للآية عن ظاهرها دون قيام الأدلة العقلية الموجبة.

- بينا في الكتب العقلية ضعف تلك الوجوه، فلا حاجة ههنا إلى ذكرها.^٣

^١ انظر: مفاتيح الغيب: الجزء ٣٠ ص ٧٣١.

^٢ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٣٠ ص ٧٣١.

^٣ انظر: المصدر نفسه: الجزء ٣٠ ص ٧٣١-٧٣٢.

وحاصل الكلام أنه وجه من التأويل مقبول لو سلم الأشاعرة للمعتزلة بقيام الأدلة العقلية الموجبة، وهم لا يسلمون. وظاهر من جدال الرازي لتأويل المعتزلة أنه لا يقول ببطلان هذا التأويل لغة بل يقرّ بإمكانه وجهاً من وجوه التأويل. لكنّ مفصل النزاع هو في القبول بهذا التأويل تأويلاً واجباً لا ممكناً؛ فالمعتزلة توجبه لموجبات الموقف الكلامي، والأشاعرة لا توجبه لانتفاء هذه الموجبات عندهم، ثمّ يردّون هذا التأويل المعتزلي لما جاء من أحاديث وأثار في إثبات الرؤية.

ثاني عشر: قال تعالى: ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧]

يقول الرازي: "أما قوله: {بِأَعْيُنِنَا} فهذا لا يمكن أجراؤه على ظاهره من وجوه: أحدها: أنه يقتضي أن يكون لله تعالى أعين كثيرة. وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى: {وَلِئَلْبَصَرَ عَلَيَّ عَيْنِي} [طه: ٣٩].
وثانيها: أنه يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أنّ ذلك باطل.
وثالثها: أنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض.

فوجب المصير فيه إلى التأويل، وهو من وجوه:

الأول: أنّ معنى {بِأَعْيُنِنَا} أي بعين الملك الذي كان يعرفه كيف يتخذ السفينة، يقال فلان عين على فلان نصب عليه ليكون منفصلاً عن أحواله ولا تحول عنه عينه.

الثاني: أنّ من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه، فلما كان وضع العين على الشيء سبباً لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط، فلهذا قال المفسرون معناه بحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع سوء عنك، وحاصل الكلام أنّ إقدامه على عمل السفينة مشروط بأمرين أحدهما: أن لا يمنعه أعداؤه عن ذلك العمل. والثاني: أن يكون عالماً بأنه كيف ينبغي تأليف السفينة وتركيبها ودفع الشر عنه، وقوله: {وَوَحْيِنَا} إشارة إلى أنه تعالى يوحي إليه أنه كيف ينبغي عمل السفينة حتى يحصل منه المطلوب".^١

وهذا موقف تأويلي حاسم يتجاوز الرازي فيه التردد بين التفويض والتأويل، فيوجب التأويل، وهذا من مظاهر الاضطراب في النسق التأويلي جملة بين هذين الموقفين، وقد مرّ كثيراً.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٧ ص ٣٤٤.

ونلاحظ هنا أنّ الرازي في دفع الظاهر عن هذه الآية لجأ إلى تعظيم الدلالة الظاهريّة، فأخذ الآية إلى أقصى احتمالاتها الظاهرة ليكون التأويل أسوغ وأوجب؛ فجعل صيغة الجمع دالة على التعدد لا غير، ورأى من معنى الباء معنىً واحداً وهو الاستعانة، ثم ذكر مسوغ المسوغات بل المسوغ الوحيد هو تنزيه الله عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض. وما ذكره الرازي في الوجه الأول والثاني من الوجوه المانعة من إجراء الآية على ظاهرها لا تسلم، والمثبتون لهم فيها مقالات تخرج بالأمر عن هذه اللوازم. لكنّ الرازي وقف من الآية موقفاً ظاهرياً متطرفاً ليؤسس لوجوه التأويل مسوغات قويّة. وهو موقف بقدر ما يبدو قويّاً متماسكاً إلا أنه لمن يريد جداله أيسر سبيلاً من تلك المواقف التأويليّة التحصيليّة التي نجدها عند الزمخشري. وعادة الرازي بالمبالغة في إلزام المثبتين بظاهر من الدلالات لا يلزم لغة ولا يقول به المثبتون جميعهم يجعل الارتداد على التأويل الرازي أقرب سبيلاً.

لذلك نجده في تأويل ما جاء من الآيات بذكر "العين" بعد هذا الموضوع يُظهر موقفاً تأويليّاً حاسماً يتجاوز سؤال الظاهر، ففي تأويله لقول الله تعالى:

﴿ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَآقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ ۗ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۗ ﴾ [طه: ٣٩]

يقول: "قوله: {وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي} قال القفال: لترى على عيني أي على وفق إرادتي، ومجاز هذا أن من صنع لإنسان شيئاً وهو حاضر ينظر إليه صنعه له كما يحب ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه فكذا ههنا وفي كيفية المجاز قولان: الأول: المراد من العين العلم أن ترى على علم مني ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه. الثاني: المراد من العين الحراسة وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً وهو كقوله تعالى: {إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ} [طه: ٤٦] ويقال: عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحيطة، قال القاضي ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله: {وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي} الحفظ والحيطة كقوله تعالى: {إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ} فصار ذلك كالتفسير لحيطة الله تعالى له".^١

ثالث عشر: في قولي تعالى: ﴿ أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتَنِي أَعَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ ﴾ [الزمر: ٥٦]

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٢ ص ٤٨-٤٩.

يقول الرازي: "القائلون بإثبات الأعضاء لله تعالى استدلوا على إثبات الجنب بهذه الآية، واعلم أنّ دلالتنا على نفي الأعضاء قد كثرت، فلا فائدة في الإعادة، ونقول بتقدير أن يكون المراد من هذا الجنب عضواً مخصوصاً لله تعالى، فإنه يمتنع وقوع التفريط فيه، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل وللمفسرين فيه عبارات، قال ابن عباس: يريد ضيعة من ثواب الله، وقال مقاتل ضيعة من ذكر الله، وقال مجاهد في أمر الله، وقال الحسن في طاعة الله، وقال سعيد بن جبير في حق الله، واعلم أنّ الإكثار من هذه العبارات لا يفيد شرح الصدور وشفاء الغليل، فنقول: الجنب سمي جنباً لأنه جانب من جوانب ذلك الشيء والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأثره جند من جنوده وجانب من جوانبه، فلما حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازماً للشيء وتابعاً له، لا جرم حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة قال الشاعر:

له كبد حرا عليك تقطع^١ أما تتقين الله جنب وامق

يقال هنا: إنّ قول الرازي "القائلون بإثبات الأعضاء لله تعالى استدلوا على إثبات الجنب بهذه الآية" لا يُعرف له من قائل من أهل العلم إلا أن يكون أحد المشبهة الذين لا تُعرف لهم مصنفات ومقالات سوى ما روي عنهم في بعض كتب الفرق والرجال، وتناقلتها الكتب. فهذه الآية ليست من مواضع الصفات المحتملات عند الفرق المعروفة وعلماء الإثبات الصفاتيّة. لذا كان بالإمكان أن يتجاوز الرازي سؤال المسوّغ التأويليّ. لكنه أسّس مقاماً تأويليّاً ثم شعر بأنّ مثل هذه التأويلات التي تعتمد الإضمار أو الإحلال لا تفيد شرح الصدور وشفاء الغليل، فانتقل إلى فعل تأويليّ يشتغل على الكلمة نفسها لا على إضمار ما قبلها أو إحلال غيرها محلها، فيكون الجنب بمعنى لازم الشيء وتابعه. ولعلّ موقف الرازي من قضية الإضمار والإحلال والإكثار منها يرجع لإحساسه بما يورثه هذا الباب من قلق على الظاهر القرآنيّ جملة، ثمّ لما يُمكن أن يُقال: لمّ لم تأتِ الآيات بإظهار ما أضمر، أو إحلال ما أحلّ ابتداءً، فينقطع اللبس والخوض وسؤال التجسيم والتشبيه. والله تعالى أعلم وأحكم.

رابع عشر: في قولي تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾

[القلم : ٤٢]

يقول الرازي: "هذا اليوم الذي يكشف فيه عن ساق، وهو يوم القيامة أو في الدنيا؟ فيه قولان: الأول: وهو الذي عليه الجمهور، أنه يوم القيامة، ثم في تفسير الساق وجوه: الأول: أنه الشدة، وروي أنه سئل

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٢٧ ص ٤٦٦.

ابن عباس عن هذه الآية، فقال: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

وقامت الحرب بنا على ساق سن لنا قومك ضرب الأعناق

ثم قال: وهو كرب وشدة وروى مجاهد عنه قال: هو أشد ساعة في القيامة، وأنشد أهل اللغة أبياتاً كثيرة منها:

فدنها ربيع ولا تسأم فإن شمרת لك عن ساقها

ومنها:

وبدا من الشر الصراح وكشفت لكم عن ساقها

وقال جرير:

إذا شمרת عن ساقها الحرب شمرا ألا رب سام الطرف من آل مازن

وقال آخر:

حمراء تيرى اللحم عن عراقها في سنة قد شمרת عن ساقها

وقال آخر:

وجدت الحرب بكم فجدوا قد شمרת عن ساقها فشدوا

ثم قال ابن قتيبة: أصل هذا أنّ الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى الجد فيه، يشمر عن ساقه، فلا جرم يقال في موضع الشدة: كشف عن ساقه، واعلم أنّ هذا اعتراف من أهل اللغة بأن استعمال الساق في الشدة مجاز، وأجمع العلماء على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة، فإذا أقمنا الدلائل القاطعة على أنه تعالى، يستحيل أن يكون جسماً، فحينئذ يجب صرف اللفظ إلى المجاز، واعلم أنّ صاحب "الكشاف" أورد هذا التأويل في معرض آخر، فقال: الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر، فمعنى قوله: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} يوم يشتد الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم، ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلولة، ولا يد ثم ولا غل وإنما هو مثل في البخل، ثم أخذ يعظم علم البيان ويقول لولاه: لما وقفنا على هذه الأسرار وأقول: إما أن يدعى أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل، أو يقول: إنه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة، والأول باطل بإجماع المسلمين، ولأننا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد فإنهم يقولون في قوله: {جَلَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [البقرة: ٢٥] ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ويقولون في قوله: {أَرْكَعُوا وَأَسْجُدُوا} [الحج: ٧٧] ليس هناك لا سجود ولا ركوع. وإنما هو

مثل للتعظيم، ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين، وأما إن قال: بأنه لا يصار إلى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة على أنه لا يجوز حمله على ظاهره، فهذا هو الذي لم يزل كل أحد من المتكلمين (إلا) قال به وعول عليه، فأين هذه الدقائق، التي استبدت هو بمعرفتها والاطلاع عليها بواسطة علم البيان، فرحم الله أمراً عرف قدره، وما تجاوز طوره القول الثاني: وهو قول أبي سعيد الضرير: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}، أي عن أصل الأمر، وساق الشيء أصله الذي به قوامه كساق الشجر، وساق الإنسان، أي يظهر يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها القول الثالث: يوم يكشف عن ساق جهنم، أو عن ساق العرش، أو عن ساق ملك مهيب عظيم، واللفظ لا يدل إلا على ساق، فأما أن ذلك الساق ساق أي شيء هو فليس في اللفظ ما يدل عليه والقول الرابع: وهو اختيار المشبهة، أنه ساق الله، تعالى الله عنه روى عن ابن مسعود عن النبي ﷺ: "أنه تعالى يتمثل للخلق يوم القيامة حين يمر المسلمون، فيقول: من تعبدون؟ فيقولون: نعبد الله فيشهدهم مرتين أو ثلاثاً ثم يقول: هل تعرفون ربكم، فيقولون: سبحانه إذا عرفنا نفسه عرفناه، فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى مؤمن إلا خر ساجداً، ويبقى المنافقون ظهورهم كالطبق الواحد كأنما فيها السفايد". واعلم أن هذا القول باطل لوجوه أحدها: أن الدلائل دلت على أن كل جسم محدث، لأن كل جسم متناه، وكل متناه محدث ولأن كل جسم فإنه لا ينفك عن الحركة والسكون، وكل ما كان كذلك فهو محدث، ولأن كل جسم ممكن، وكل ممكن محدث. وثانيها: أنه لو كان المراد ذلك لكان من حق الساق أن يعرف، لأنها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن، أما لو حملناه على الشدة، ففائدة التأكيد الدلالة على التعظيم، كأنه قيل: يوم يكشف عن شدة، وأي شدة، أي شدة لا يمكن وصفها وثالثها: أن التعريف لا يحصل بالكشف عن الساق، وإنما يحصل بكشف الوجه".^١

وفي مقالة الرازي هنا مسائل:

١. حرص الرازي على نقل كلام ابن عباس وشواهد من الشعر لبيان أن الكشف عن الساق كناية عن الشدة، كما نقل كلام ابن قتيبة وهو من أهل الحديث وله في الإثبات وردّ التأويلات مقالات معروفة، ليثبت أن هذا الإجراء من حمل الكلام على المجاز وصرفه عن الظاهر عرف تجري عليه اللغة العربية وسننها، وبه يقول الصحابة وكبار أهل الحديث.
٢. يُظهر الرازي رفضاً وخوفاً من موقف الزمخشري من بعض تأويلاته التي تتجاوز إثبات الظاهر وصولاً إلى دلالة تأويلية لا تمرّ عبر المجاز الاضطراري لما قد يكون باباً لتأويلات الفلاسفة كما

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ٣٠ ص ص ٦١٣-٦١٤.

ذكر. لذلك فإنّ الرازي يفضّل أن يلجأ لإثبات المعنى الظاهر ظاهراً، ثمّ يدفع هذا الظاهر بكلفة تأويليّة تقوم على اعتماد نفي التجسيم منطلقاً تأويلياً، وأعراف العرب في مجازاتهم سنناً تأويلياً. وهو يعلم – أي الرازي- أنّ إثبات المعنى الظاهر يزيد من الكلفة التأويليّة، لكنه مستعدّ لتحملّ هذه الزيادة صيانة لظواهر القرآن عموماً. وكان بإمكان الرازي أن يفعل فعل الزمخشريّ هنا لو أقرّ له أنّ هذا التأويل التجاوزي أو التخيليّ لا يُلجأ له إلا متى تعدّر الظاهر. وبهذا يغنم الاقتصاد التأويليّ من جهة، ويُغلق الباب على تأويلات الفلاسفة من جهة أخرى.

٣. كان بإمكان الرازي ومن قبله الزمخشري أن يتجاوز الضرورة التأويلية بأيّ وجه كانت، اكتفاء بأنّ لفظ "الساق" جاء غير مضاف لله فلا يدخل من باب الآيات المحتملات للصفة ابتداءً، ولا يُقال إنّ ورودها في لفظة منكّرة في حديث يوجب كلّ هذا الفعل التأويليّ. لذلك نجد المنقول عن ابن عباس لا يتطرّق لاحتمال الصفة من أيّ وجه.

في مطامح الاختبار
الفصل الخامس: ابن عربي ونسقه
(٥٥٨ - ٦٣٨ هـ)

فواتح لا بدّ منها:

يثير التصوّف عموماً، والتصوّف الأكبريّ خصوصاً استجابات متعددة متناقضة في سياقات التلقّي العربيّ والإسلاميّ والإنسانيّ. فمن ناظر إليه كنزاً إسلامياً إنسانياً تجلّى نصوصاً فائقة أدباً وفكراً وروحاً، إلى ناظر إليه كفراً وخطراً يتهدّد الإسلام بل الدين جوهرأً ونصوصاً وتمثّلات. وبين هؤلاء وهؤلاء يقف جماعة ينظرون التراث التصوّفيّ جزءاً من التراث الإسلاميّ الإنسانيّ يمثل شكلاً من أشكال الخبرة الإنسانيّة والإنسانيّة وجودياً ومعرفياً وسلوكياً له ما له وعليه ما عليه.

وهذه الطوائف في نظرها للمنجز الصوفيّ- تنطلق من "ما قبلات" قارة في البنية الذهنيّة عندها غالباً، تدفعها للتماس دلائل ما قبلاتها من نصوص المدونات الصوفيّة. واللافت أنّ هذه الطوائف على تناقض مواقفها ومنظورها تجد في هذه المدونات شواهد موقفيها؛ فالكتابة التصوفيّة عربيّاً تتمتع بخصائص في التأسيس الكلاميّ والمراس الكتابيّ تجعل النّص الصوفي نصّاً تأويليّاً بامتياز، فالقارئ لنصوص المتصوفة ولاسيما كبارهم يجد نفسه أمام نصّ يتميّز بسببولة دلاليّة عالية الدرجة، وأنساق لغوية عالية الكثافة الاحتمالية الدلاليّة التأويليّة. ولأجل ذلك كله أضحت الكتابات الصوفيّة قبلة الناظرين في التأويل سواء منهم من يبحث عن آفاق الغنى التأويليّ، أو من يروم منهم نماذج البطلان التأويليّ وتعسّفه وخروجه عن ضوابط الصحة التأويليّة.

وإذا كان قدر الكتابات الصوفيّة عامة كذلك، فإنّ كتابات الشيخ محي الدين ابن عربيّ نالت الحظ الأوفر في القراءات واختلاف المقاربات حدّ التناقض.

ولأنّ البحث العلميّ الفكريّ ينبغي أن يُحكم بمقاصده العلميّة، وشروط "الغاية البحثيّة"، فإنّ الباحث يعمّ وجهه لتقاء البحر الأكبريّ قاصداً صيد "النسق التأويليّ الأكبريّ" متمثلاً في تفسيره لآيات الصفات، وهو لأجل ذلك غاص في البحر الأكبريّ مُعملاً أشياء، ومُتجاوزاً أخرى. فأما ما تجاوزه ف:
١. تفسير القرآن المطبوع المتعاور منسوباً لابن عربيّ. وهو كتاب يقتضي التحقيق العلميّ التوقف في نسبته لابن عربيّ لا لغرابة محتواه وكثافة المسلك الباطنيّ فيه، بل لأنّ الكتاب يفتقد أدلّة إثبات نسبته لابن عربيّ تحقيقاً.

وفي هذا المقام يقول الشيخ الذهبيّ الذي صنّف كتيباً في بطلان نسبة هذا الكتاب لابن عربيّ:
"هذا التفسير الذي ينسب إلى أبي بكر محي الدين محمد بن عليّ بن أحمد بن عبد الله الحاتميّ الطائيّ الأندلسيّ المعروف بابن عربيّ، وبعض الناس يصدق نسبته إليه ويعتقد أنّه من عمل ابن عربيّ نفسه وبعض آخر لا يصدق هذه النسبة ويرى أنّه من عمل عبد الرازق القاشانيّ، وإنّما نسب إلى ابن عربيّ ترويحاً له، نظراً لشهرة ابن عربيّ، وممن يرى هذا الرأي الأخير الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده

عليه رحمة الله، فقد نقل عنه تلميذه المرحوم الشيخ محمد رشيد رضا في مقدمة تفسيره أنه قال بعد ما تكلم عن التفسير الإشاري: "وقد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية، ومن ذلك التفسير الذي ينسبونه للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وإنما هو القاشاني الباطني الشهير، وفيه من النزعات ما يتبرأ عنه دين الله وكتابه العزيز.^١

وما قاله الأستاذ الإمام من أن الكتاب من عمل القاشاني لا من عمل ابن عربي صواب أرتضيه وأويده بما يلي:

أولاً: أن جميع النسخ الخطية لهذا التفسير منسوبة للقاشاني، والاعتماد على النسخ المخطوطة أقوى لأنها الأصل الذي أخذت عنه النسخ المطبوعة.

ثانياً: قال في كشف الظنون: "تأويلات القرآن المعروف بتأويلات القاشاني، وهو تفسير بالتأويل على اصطلاح أهل التصوف إلى سورة "ص" للشيخ كمال الدين أبي الغنائم عبد الرازق جمال الدين الكاشي السمرقندي المتوفى سنة ٧٣٠ هـ أوله: "الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه مظاهر حسن صفاته ... الخ".^٢

وقد رجعت إلى مقدمة التفسير المنسوب لابن عربي في النسخ المطبوعة قديماً وفي أجزاء النسخة التي طبعت أخيراً، فوجدت أولها هذه العبارة المذكورة بنصها.

ثالثاً: في تفسير سورة القصص من هذا الكتاب عند قوله تعالى: {وَاضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ ... } الآية يقول: "وقد سمعت شيخنا نور الدين عبد الصمد، قدس روحه العزيز في شهود الوحدة ومقام الفناء عن أبيه أنه.. الخ"^٣ ونور الدين هذا هو نور الدين عبد الصمد بن علي النطنزي الأصفهاني، المتوفى في أواخر القرن السابع الهجري وكان شيخاً لعبد الرزاق القاشاني المتوفى سنة ٧٣٠ هـ كما يستفاد ذلك من كتاب نفحات الأنس في مناقب الأولياء ص ٥٣٤-٥٣٧. وغير معقول أن يكون نور الدين عبد الصمد النطنزي المتوفى في أواخر القرن السابع الهجري شيخاً لابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ.

^١ انظر قول محمد عبده متقولاً في: تفسير المنار ج ١ ص ١٨.

^٢ انظر: كشف الظنون: الجزء ١ ص ٣٣٦. وللأمانة العلمية فإن صاحب الكشف يورد "تفسير ابن عربي" في قائمة كتبه قائلاً: "أيضاً صنف تفسيراً كبيراً على طريقة أهل التصوف في مجلدات. قيل: إنه في ستين سرفراً، وهو إلى: سورة الكهف. وله: تفسير صغير في ثمانية أسفار". جزء ١ ص ٤٣٨. والقضية هي: هل هذا التفسير المطبوع المتداول هو الذي ذكره حاجي خليفة. أم أن تفسير ابن عربي من جملة ما فقد من كتبه؟

^٣ يُحيل الذهبي رحمه الله هذا الكلام إلى: تفسير ابن عربي ج ٢ ص ١١٦ ط: الأميرية سنة ١٢٨٣ هـ. وهو موجود في النسخة الإلكترونية من هذا التفسير ص ٢٤٦.

لهذا كله أقرر أنّ هذا التفسير ليس لابن عربي، وإنّما هو لعبد الرزاق القاشاني الباطني، كما يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عليه رحمة الله، أو الصوفي المتطرف الغامض كما أبانه من خلال هذا التفسير!!^١

وبغض النظر عن موقف الشيخ الذهبي رحمه الله من محتوى هذا التفسير، فإنّ ما قاله في عدم صحة نسبة الكتاب لابن عربي أقرب للصواب والتحقيق. وبهذا قال عدد من أهل العلم والتحقيق.

ورغم ما دلت عليه هذه التحقيقات والدراسات فإنّ المستشرق "جولد تسيهر" (Goldziher) اعتمد هذا التفسير المسنوب لابن عربي في دراسته لمذاهب التفسير في كتابه المشهور "مذاهب التفسير الإسلامي".^٢

٢. ومن القضايا التي تجاوزها الباحث مقصداً رئيساً لبحثه، التسليم بما قبلية "وحدة الوجود"، وعدّ ابن عربي واحداً من أعمدة القائلين بها، فيكاد يكون من المستحيل العثور على بحث يتعلّق بابن عربي من دون أن يتطرق إلى هذا المفهوم، الذي يعدّه كثير من الباحثين عقيدة ابن عربي ومذهبه، وقد قام الباحث أحمد الصادقي بدراسة فكر ابن عربي محاولاً تخليص ابن عربي وفكرة "وحدة الوجود" من الاختزال والافتراء ليقدم تصوّراً جديداً لهذه الوحدة تقوم في الكتابة الأكبرية نفسها لا في التشتت الذي يلجأ إليه أغلب الدارسين باحثين عن أدلة تؤيد أحكاماً مسبقة.^٣

وقضية "وحدة الوجود" لا تنفصل عن قضية التأويل الأكبري لكنها قد تشوّشها وتجعلها منتجة في القراءة إنتاجاً، تتحكّم بالنص الأكبري توجّه نحوها أو بعيداً عنها، أي إنّها تجعل قضية وحدة الوجود قضية معيارية دينية أدّت إلى خلاف في الموقف الديني من ابن عربي نفسه بين معظم، ومكفر، ومتردّد، ومتوقّف.^٤

وإذا كان الباحث يتجاوز هذه القضية مقصداً مباشراً رئيساً للبحث والدراسة، فكيف يستطيع اكتشاف النسق التأويلي الأكبري أولاً؟ ثمّ إلّا سيقصد مُعملاً ليتبين لهذا النسق أركانه واشتغالاته ومآلاته؟ وجواب الباحث هو: "النص الأكبري نفسه".

ولعلّ أحداً يقول -وهو محقّ فيما يقول- أتريد أن تيمم وجهك تلقاء النص الأكبري نفسه، وهو بحر بل بحور من المصنفات بعضها من المطوّلات وبعضها من المقتصات تزيد عن المئات رسماً وعنواناً،

^١الذهبي، محمد السيد حسين، "تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره"، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الثانية، ص ص ٢٦-٢٧

^٢أنظر: "مذاهب التفسير الإسلامي"، ص ٢٤٦. وانظر تعليق نصر حامد أبو زيد على ذلك في "فلسفة التأويل"، ص ٢٨. ^٣أنظر: الصادقي، أحمد، "إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب"، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠، ص ص ٨٢-٩٢، ٣٤٥-٤٤٥.

^٤أنظر في هذه الخلافات وتجلياتها: أبو زيد، نصر حامد، "فلسفة التأويل" ص ص ٢٠-٣٦.

والآلاف أجزاء؟^١ والنظر في هذه المصنفات يحتاج عمراً وقد لا يُبلِّغ الباحث غايته ولو بذل عمره، فكيف يفعل الباحث وهو يروم دراسة نسق التأويل الأكبري جزءاً من بحثه لا مقصداً واحداً متفرداً؟ وإزاء هذا التحدي اختار الباحث منهجاً يقوم على:

١. استثمار أكبر قدر ممكن من الدراسات حول ابن عربي ونسقه التأويلي منطلقاً من منجزاتها متجاوزاً العودة للمربع الأول التي يزعمها بعض الباحثين، ودون هذه العودة خرط الفتاد!
٢. النظر في النص الأكبري في خطة قصديّة توجيهيّة تجعل إطار البحث والنظر محدداً في البحر الأكبري بالمحددات الآتية:

أ - الإقتصار على بعض مؤلفات ابن عربي التي تتميز بكونها أكثر مصنفاته تمثيلاً لفكره وتجلياً للموقف الأكبري تأويلاً ومعرفة، وهذه المدونات هي:

- "الفتوحات المكيّة"^{*}، وهو بحر بحور مصنفات ابن عربي، منه وإليه ترجع السواقي والأنهار والبحيرات والبحور الأكبرية.

- "فصوص الحكم"، وهو درّة الجواهر الأكبرية.

- "ردّ معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات" وهو مصنف في لبّ الغرض وموضوع البحث، وكان بالإمكان أن يكتفي الباحث به لولا الخلاف في صحة نسبة هذا الكتاب لابن عربي، فهناك من ينسبه لابن اللبان، مستندين لأمر:

١. وجود كتاب لابن اللبان بهذا الاسم والغرض، قال حاجي خليفة في كشف الظنون: "ردّ المتشابه إلى المحكم للشيخ: محمد بن أحمد بن اللبان الأشعري، المصري. المتوفى: سنة ٧٤٩، تسع وأربعين وسبعمائة. من (الآيات القرآنية). أوله: (أما بعد حمد الله الواحد بذاته، وصفاته ... الخ). ذكر فيه

^١ قام الدكتور "عثمان يحيى" رحمه الله بتأليف كتاب قيّم فيه مؤلفات الشيخ الأكبر سمّاه: مؤلفات ابن العربي تاريخها وتصنيفها، وهو باللغة الفرنسية ثم ترجمه الدكتور أحمد الطيبي إلى اللغة العربية ونشر عام ٢٠٠١ من قبل الهيئة المصرية العامة للكتاب.

* اعتمد الباحث نسختين من الفتوحات: - "الفتوحات المكيّة"، ثمانية أجزاء يتبعها تاسع للفهارس التفصيلية، ضبطها وصحّحها ووضع فهرسها: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، سنة ١٩٩٩ الطبعة الأولى. وسيسمها الباحث "الفتوحات أش".

- "الفتوحات المكيّة"، أربعة عشر مجلداً، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥. وهذه النسخة المحققة لا تشمل الكتاب كله، فقد وصل التحقيق إلى الباب ١٦١ من الفتوحات أي إلى الجزء ٣ ص ٣٩٥، من نسخة أحمد شمس الدين. ولو اكتملت نسخة عثمان يحيى لكانت الشافية الكافية لما فيها من جودة التحقيق ودراية المحقق العميقة الواسعة بابن عربي ومؤلفاته. وسيسمها الباحث "الفتوحات عي".

متشابهات القرآن".^١ وهذا الذي نقله خليفة من أول كتاب ابن اللبان هو هو الموجود في النسخة المطبوعة منسوبة لابن عربي.^٢

٢. نقول السيوطي في الإتيان من هذا الكتاب ناسباً نقله لابن اللبان منها ما نقله السيوطي في تأويل "النفس" عن ابن اللبان، وهو موجود في المنسوبة لابن عربي.^٣

وفي المقابل يرى عدد من أهل التحقيق أنّ من نسب الكتاب لابن اللبان هو المخطئ وفعل حاجي خليفة والسيوطي هو من جملة هذا الخطأ.

ومن وجهة نظر الباحث بعد قراءته لمصنفات ابن عربي الثابتات ورسالة "رد المتشابه إلى المحكم" يجد أنّ ما في الرسالة يخرج من نور تلك المصنّفات وروحها، فيميل لذلك إلى صحة نسبة الرسالة لابن عربي، والظنّ بخطأ من نسبها لابن اللبان، والله تعالى أعلم وأحكم.

ب- النّظر في مصنفات ابن عربي المحدّدة أعلاه وغيرها أحياناً في إطار يلتبس ما جاء فيها في شأن التأويل في القضايا الصفاتية موضوع البحث، دون التوسّع والتشعب المفضي إلى الغرق في تتبع الموقف الأكبريّ التّأويليّ جملة، فابن عربي مقيم في التّأويل إن صحّ التعبير، وعباراته لغة وسبكاً ونسفاً يقيم فيها التّأويل وتقيم فيه.

ولأجل ذلك جرت خطة البحث في النسق الأكبريّ وفق المخطط الآتي:

١. موقف ابن عربي من قضية "الصفات" في مقامات أربعة:

- مقام عقيدة العوام من أهل الإسلام.

- مقام عقيدة "الناشئة الشادية" أو عقيدة "أهل الرسوم".

- مقام عقيدة "الخواص من أهل الله".

- مقام عقيدة الخلاصة الأكبرية.

٢. التّأويل في مقام النّظر، وتتبع في ما استطعت رؤية ابن عربي لمفهوم التّأويل والمحكم والمتشابه في ظلال آية سورة آل عمران.

٣. التّأويل في مقام الأثر، ونظرت فيه مثل ما فعلت مع بقية أهل التفسير في هذا البحث متتبّعاً آثاره التّأويلية في نماذج مختارة تحقّق شروط الادعاء التمثيلي.

^١ انظر: كشف الظنون: الجزء ١ ص ٨٣٧.

^٢ انظر: "رد المتشابه إلى المحكم"، ضمن رسائل ابن عربي، اعتنى بها: الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي: ص ١٢١.

^٣ انظر نقل السيوطي في: "الإتيان" الجزء ٣ ص ١٨، وانظره هو هو في "رد المتشابه إلى المحكم" ص ١٤٠.

١. مقامات العقيدة في القضية الصفاتية عند ابن عربي:

يقول ابن عربي بعد أن ذكر عقيدة العوام، وما عليه اعتقادهم، وما به ينبغي أن يعتقد: "فهذه "عقيدة العوام من أهل الإسلام"، أهل التقليد وأهل النظر، مخلصه، مختصرة. ثم أتلوها - إن شاء الله- "بعقيدة الناشئة الشادية"، ضمنيتها اختصار "الاقتصاد" في الاعتقاد بأوجز عبارة. نبّهت فيها على مأخذ الأدلة لهذه الملة، مسجّعة الألفاظ، وسميتها بـ"رسالة المعلوم من عقائد أهل الرسوم" ليسهل على الطالب حفظها. ثم أتلوها بـ"عقيدة خواص أهل الله" من أهل طريق الله - من المحققين- أهل الكشف والوجود. وجرّدتها أيضاً في جزء آخر سمّيته "المعرفة"، وبه انتهت مقدمة الكتاب. وأمّا التصريح بـ"عقيدة الخلاصة"، فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض. لكن جنّت بها مبدّدة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة، مبيّنة. لكنها كما ذكرنا متفرّقة. فمن رزقه الله الفهم فيها، يعرف أمرها، ويميّزها من غيرها. فأثّرها العلم الحقّ، والقول الصدق. وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى. وتلحق الأبعاد بالأداني، وتلجم الأسافل بالأعالي. والله الموفق لا ربّ غيره".^١ وبهذا فإنّ للعقائد عند ابن عربي مقامات أربع:

المقام الأوّل: مقام عقيدة العوام من أهل الإسلام "المقام العمومي".

وهذا مقام أهل العموم من المسلمين، تؤخذ العقيدة فيه تقليداً دون أدلة واستدلال.

- تأصيل المقام العمومي:

يقول ابن عربي: "ثمّ نرجع إلى السبب الذي لأجله منعنا المتأهّب لتجلي الحقّ إلى قلبه من النّظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام. فمن ذلك أنّ العوام بلا خلاف من كل متشرع صحيح العقل عقائدهم سليمة، وأنهم مسلمون، مع أنّهم لم يطالعوا شيئاً من علم الكلام، ولا عرفوا مذاهب الخصوم. بل أبقاهم الله تعالى على صحة الفطرة، وهو العلم بوجود الله تعالى بتلقين الوالد المتشرع أو المرّي. وإنهم من معرفة الحقّ سبحانه وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر القرآن المبين. وهم فيه بحمد الله على صحة وصواب مالم يتطرّق أحد منهم إلى التأويل. فإن تطرّق أحد منهم إلى التأويل، خرج عن حكم العامة والتحق بصنف من أصناف أهل النظر والتأويل. وهو على حسب تأويله، وعليه يلقي الله تعالى فإمّا مصيب وإمّا مخطئ، بالنظر إلى ما لا يناقض ظاهر ما جاء به الشرع. فالعامة - بحمد الله - سليمة عقائدهم لأنهم تلقوها كما ذكرناه من ظاهر الكتاب العزيز التلقّي الذي يجب القطع به".^٢

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٧٣. "الفتوحات أش" الجزء ١ ص ٦٥.

^٢ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٥٥. "الفتوحات أش" الجزء ١ ص ٥٩.

وفيه يظهر أنّ تأصيل الاعتقاد في هذا المقام يقوم على:

- البقاء على صحة الفطرة.
 - سبيل المعرفة هو التلقين وتقليد الأب أو المربي.
 - تلقى العامة القرآن يوجب القطع بأدلة التواتر.
 - عدم النظر في كتب الكلام.
 - عدم التطرق للتأويل.
- ويفهم من كلام ابن عربي أنّ "التأويل بمستوياته" هو من فعل أهل النظر على اختلاف مقاماتهم. فالعامة ليس من أهل التأويل ولا هي أهل له. فإذا كان هذا تأصيل عقيدة العوام، فما حاصل هذه العقيدة في مقام الصفات؟
- تحصيل المقام العمومي:**

"التحصيل الإجمالي من سورة الإخلاص" فهي التي أجاب بها النبي ﷺ حين سأله اليهود أن ينسب لهم ربّه:

- * يثبت أنّ الله الوجود بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾ [الإخلاص: ١]
 - * يثبت أنّ الله الأحديّة وينفي العدد بقوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].
 - * ينفي الجسم عن الله بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢].
 - * ينفي الوالد والولد بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣].
 - * ينفي صاحبة والشريك بقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].^١
- "التحصيل شبه التفصيلي" من القرآن كله، فإذا كان الشخص مؤمناً بأنّ القرآن كلام الله قاطعاً به فليأخذ عقيدته منه من غير تأويل ولا ميل، فالله في كتابه:
- * نزه سبحانه نفسه أن يشبهه شيء من المخلوقات أو يشبه شيئاً بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾
 - وهو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿ [الشورى: ١١]، و﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصفّات: ١٨٠].

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٥٦، "الفتوحات أش" الجزء ١ ص ٥٩.

* وأثبت رؤيته في الدار الآخرة بظاهر قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿١٥﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] و﴿كَأَلَّا إِيَّاهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وانتفت الإحاطة بدركه بقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

* وثبت كونه قادراً بقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠].

* وثبت كونه عالماً بقوله: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

* وثبت كونه مُريداً بقوله: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦].

* وثبت كونه سميعاً بقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ [المجادلة: ١].

* وثبت كونه بصيراً بقوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ٤].

* وثبت كونه متكلماً بقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

* وثبت كونه حيّاً بقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].^١

وهذه خلاصة أشعرية تماماً في باب الصفات تثبت ما أثبتوا من الصفات ولا تأتي على ما نفوا بذكر، فهذا موضع إجمال الإجمال. لكنه يورد هذا المجلد مفصلاً تفصيلاً عمومياً دون دليل وبرهان بشهادته التي يشهد بها تحت "وصل يتضمن ما ينبغي أن يعتقد على العموم، وهي عقيدة أهل الإسلام مسلمة من غير نظر إلى دليل وبرهان"، متأسياً بما قاله الله تعالى عن النبي ﷺ:

﴿إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُ وَأَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ فيقول:

"فيا إخوتي ويا أحبائي رضي الله عنكم - أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله تعالى في كل لحظة وطرفة، وهو مؤلف هذا الكتاب ومنشئه. أشهدكم على نفسه، بعد أن أشهد الله تعالى وملائكته، ومن حضره من المؤمنين وسمعه، أنه يشهد قولاً وعقداً: أن الله تعالى إله واحد، لا ثاني له في ألوهيته، منزّه عن الصاحبة والولد. مالك لا شريك له، ملك لا وزير له. صانع لا مدبر معه. موجود بذاته، من غير افتقار إلى موجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده. فالعالم كله موجود به، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه. لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه. بل وجود مطلق غير مقيد. قائم بنفسه: ليس بجوهر متحيز، فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء. مقدس عن الجهات والأقطار. مرئي بالقلوب والأبصار، إذا شاء.

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٥٧-١٥٨، "الفتوحات أش" الجزء ١ ص ٦٠.

استوى على عرشه كما قال، وعلى المعنى الذي أراده، كما أنّ العرش وما سواه به استوى، وله الآخرة والأولى. ليس له مثل معقول، ولا دلت عليه العقول. لا يحده زمان، ولا يُقَله مكان. بل كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان. خلق المتمكّن والمكان، وأنشأ الزمان، وقال أنا الواحد الحيّ الذي لا يؤوده حفظ المخلوقات، ولا ترجع إليه صفة لم يكن عليها من صنعة المصنوعات. تعالى أن تحله الحوادث أو يحلّها، أو تكون بعده، أو يكون قبلها. فإنّ "القبل" و"البعد" من صيغ الزمان الذي أبدعه. فهو القيوم الذي لا ينام، والقهار الذي لا يُرام، ليس كمثله شيء. خلق العرش وجعله حد الاستواء. وأنشأ الكرسي وأوسع الأرض والسموات... وأثّه سبحانه علم فأحكم، وأراد فخصّص، وقدر فأوجد، كذلك سمع ورأى ما تحرك وسكن، أو نطق في الورى من العالم الأسفل والأعلى، لا يحجب سمعه البعد فهو القريب، ولا يحجب بصره القرب فهو البعيد، يسمع كلام النفس في النفس، ويرى السواد في الظلماء، والماء في الماء، لا يحجبه الامتزاج ولا الظلمات ولا النور، وهو السميع البصير. تكلم سبحانه لا عن صمت متقدّم، ولا سكوت متوهّم، بكلام أزليّ قديم، كسائر صفاته من علمه وإرادته وقدرته، كُلم به موسى عليه السلام، سماه التنزيل والذبور والتوراة والإنجيل، من غير حروف ولا أصوات ولا نغم ولا لغات، بل هو خالق الأصوات والحروف واللغات، فكلامه سبحانه من غير لهأة ولا لسان، كما أنّ سمعه من غير أصمخة ولا أذان، كما أنّ بصره من غير حدقة ولا أجفان، كما أنّ إرادته في غير قلب ولا جنان، كما أنّ علمه من غير اضطرار ولا نظر في برهان، كما أنّ حياته من غير بخار تجويف قلب حدث عن امتزاج الأركان، كما أنّ ذاته لا تقبل الزيادة والنقصان، فسبحانه سبحانه، من بعيد دان، عظيم السلطان، عظيم الإحسان".^١

وهذه شهادة أشعريّة بامتياز، أورد الباحث جزءها المتعلّق بالصفات، وفيه يظهر موقف تفصيل الإجمال في المقام العمومي، فهذا الذي عليه عقائد أهل الإسلام، وبه يصيرون في عداده من عامة وخاصة وخاصة خاصة. أمّا الدرجات وارتقاء المقامات فهو في الأدلة والتفصيل.

وهذا الموقف العمومي بين الإجمال والتفصيل، يمثّل سمناً عاماً من سمات أهل الإسلام من المفكرين والفلاسفة والمتكلمين، فتجد لهم شهادات ووصيات ورسائل مجمّلة لا تخرج عن جملة العقائد العامة لأهل المذاهب العامة من إمامية ومعتزلة عدلية توحيدية وأشعريّة وماتريديّة وحنبلية سلفيّة. لكن هؤلاء العلماء لهم في مقامات التفصيل مباحث ومجادلات ومناقشات تخرج أحياناً كثيرة عن مقتضى هذا الإجمال، ولعلّ الباحثين من أهل الإنصاف يميّزون أقوال أهل العلم بين ما قيل مجمّلاً في باب الاعتقاد، وما قيل مفصّلاً في أبواب البحث والجدل، فيكون الأول محكم كلامهم، والثاني متشابهه الذي

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٦٣-١٦٨، "الفتوحات أش" الجزء ١ ص ٦٢-٦٤.

يُردّ إلى محكمه. لكن شدّة التفصيل وقوّة الجدل تغري الباحثين ليتلمسوا مواقف العلماء في ثنانيا التفصيل وتأويلاتها، لا في مجمل الاعتقاد وظواهره.

والباحث لن يقف عند المجمل الاعتقادي، بل يخوض مع ابن عربي مخاضه في مقاماته وأطواره، لا لكشف ما خفي من اعتقاد فيحكم به له أو عليه، بل لمزيد علم ومعرفة وكشوف عرفانية برهانية ووجدانية يجدها في خضم البحر الأكبري.

ولا بدّ قبل الانتقال إلى المقام الثاني في الاعتقاد أن يشير الباحث إلى النسق التأويلي الذي تأسس وفقه المقام العمومي عند ابن عربي، فهذا النسق قام أساساً ومراساً وفق المقالات الأشعرية جملة وتفصيلاً، فظهر ذلك في إثباته للصفات المعنوية السبع، وإثباته الرؤية والإبصار بمعنى الرؤية، وإثباته كلام الله القديم الأزلي، وتنزيهه الله عن الجسمية والمكان والتحيّز والتغيّر، وحلول الحوادث فيه سبحانه. كما أظهر موقفاً تفويضياً في باب الصفات الخبرية، فالاستواء كما قال سبحانه بالمعنى الذي أراده.

ثانياً: مقام عقيدة "الناشية الشادية" أو عقيدة "أهل الرسوم". "المقام الرسومي".

يصل ابن عربي كلامه عن عقيدة الناشي والشادي، فيورد ما عليه العلماء من العقائد وأدلتها، ويتوسّل إلى ذلك بسرديّة حوارية رباعية الشخوص: مغربي، ومشرقي، وشامي، ويمني، يجتمعون في "قبة أرين" تحت خط الاستواء*. فتحاووا في العلوم، والفرق بين الأسماء والرسوم، فقال المغربي: "عندي من هذا العلم، العلم بالحامل القائم". وقال المشرقي: "وعندي منه العلم بالحامل المحمول اللازم". وقال الشامي: "عندي من هذا العلم، علم الإبداع والتركيب". وقال اليمني: "عندي من هذا العلم، علم التخليص والترتيب".^١

وهذا المشهد السردية الحوارية يعبر عن مجمل القضايا العقديّة؛ فالمغربي يحمل علم ما يجب لله وجوداً وذاتاً ووجدانية، والمشرقيّ يحمل علم ما يجب لله من المعاني والصفات اللازمة لذاته، والشامي يحمل علم الخلق الإلهي والقدر والتحسين والتقييح، واليمني يحمل علم المعاد والبعث والإمامة.

يبدأ المغربيّ وسأورد من كلامه ما يمسّ باب البحث في الصفات، مشيراً إلى بابها كما فعل عثمان يحيى في نسخته:

*تتردد في نصوص ابن عربي عبارة (قبة أرين) أو (أرين) وهو يشير بها. أولاً: إلى نقطة في الأرض يستوي معها ارتفاع القطبين فلا يأخذ هناك الليل من النهار ولا النهار من الليل. ثانياً: إلى (صفة) في الأشياء عامة بمعنى: الاعتدال أو محل الاعتدال. انظر: سعاد الحكيم، "المعجم الصوفي"، ص ٨٩٧.

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٧٤.

" باب: انتقال العرض وعدمه لنفسه

ومن المحال عليه تعيير المواطن لأن رحلته في الزمن الثاني من زمان وجوده لنفسه وليس بقاطن ولو جاز أن ينتقل لقام بنفسه واستغنى عن المحل.

باب: إبطال حوادث لا أول لها

ثم قال: " من توقف وجوده على فناء شيء، فلا وجود له حتى يفنى، فإن وجد فقد فني ذلك الشيء المتوقع عليه، وحصل المعنى. من تقدّمه شيء فقد انحصر دونه وتقيّد، ولزمه هذا الوصف ولو تأبّد. فقد ثبت العين بلامين".

باب: القدم

ثم قال: " ولو كان حكم المسند إليه حكم المسند، لما تناهى العدد، ولا صحّ وجود من وجد".

باب: ليس بجوهر

ثم قال: " ولو كان ما أثبتناه يخلو ويملى لكان يبلى ولا يبلى".

باب: ليس بجسم

ثم قال: " ولو كان يقبل التركيب لتحلل أو التأليف اضمحل وإذا وقع التماثل سقط التفاضل".

باب: ليس بعرض

ثم قال: " ولو كان يستدعى وجوده سواه ليقوم به لم يكن ذلك السوى مستنداً إليه، وقد صحّ إليه استناده. فباطل أن يتوقف عليه وجوده، وقد قيده بإجاده. ثم إنّه وصف الوصف محال فلا سبيل إلى هذا العقد بحال".

باب: نفي الجهات

ثم قال: " الكرة وإن كانت فانية فليست ذات ناحية، إذا كانت الجهات إليّ فحكمها عليّ وأنا منها خارج عنها، وقد كان ولا أنا. ففيم التشغيب والعنا؟"

باب: الاستواء

ثم قال: " كل من استوطن موطناً جازت عنه رحلته، وثبتت نقلته. من حاذى بذاته شيئاً فإنّ التثليث يحده ويقدره. وهذا يناقض ما كان العقل من قبل يقرّره".

باب: الأحديّة

ثم قال: " لو كان لا يوجد شيء إلا عن مستقلين اتفاقاً واختلافاً لما رأينا في الوجود افتراقاً وانتلاقاً، والمقدر حكمه حكم الواقع، فإذن التقدير هنا للمنازع ليس بنافع".

باب: في الرؤية

ثم قال: "إذا وجد الشيء في عينه، جاز أن يراه ذو العين بعينه، المقيدة بوجهه الظاهر وجفنه، وما ثم علة توجب الرؤية في مذهب أكثر الأشعرية إلا الوجود بالبنية وغير البنية، ولا بدّ من البنية. ولو كانت الرؤية تؤثر في المرئي لأحلتها. فقد بانّت المطالب بأدلتها كما ذكرناها".^١

ثم صلى وسلّم بعد ما حمد وقعد فشكره الحاضرون على إيجازه في العبارة واستيفائه المعاني في دقيق الإشارة".

وما قاله ابن عربي على لسان المغربي هو جملة الاعتقاد الرسومي بالبرهان العقلي والنظر الكلامي، وكذلك ما سيحكيه على السنة بقية الحوارية الرباعية. وهي متسقة مع المقام العمومي في إيراد الموقف العقدي الأشعري، وتأسيس مبادئهم التقديسية كما رأيناها عند الرازي.

وبعد تأصيل القول الرسومي يأتي إلى لوازم هذا التأصيل، وهو الموقف الصفاتي الأشعري.

"باب: القدرة

ثم قام المشرقي وقال: "تكوين الشيء من الشيء ميل، وتكوينه لا من شيء اقتدار الأزل. ومن لم يمتنع عنك فقدرتك نافذة فيه ولم تزل".

باب: العلم

ثم قال: "إيجاد أحكام في محكم، يثبت بحكمه وجود علم المحكم".

باب: الحياة

ثم قال: "والحياة في العالم شرط لازم، ووصف قائم".

باب: الإرادة

ثم قال: "الشيء إذا قبل التقدم والمناص، فلا بدّ من مخصص لوقوع الاختصاص. وهو عين الإرادة في حكم العقل والعادة".

باب: الإرادة الحادثة

ثم قال: "ولو أراد المرید بما لم يكن، لكان ما لم يكن مراداً بما لم يكن".

باب: إرادة لا في محلّ

ثم قال: "من المحال أن توجب المعاني أحكامها في غير من قامت به فانتبه".

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٧٦-١٧٨.

باب: الكلام

ثم قال: "من تحدث في نفسه بما مضى، فذلك الحديث ليس بإرادة. به حكم الدليل على الكلام وقضى".

باب: قدم العلم

ثم قال: "القديم لا يقبل الطاريء، فلا تمار. ولو أحدث في نفسه ما ليس منها، لكان بعدم تلك الصفة ناقصاً عنها. ومن ثبت كماله بالعقل والنص، فلا ينسب إليه النقص".

باب: السمع والبصر

ثم قال: "لو لم يبصر ولم يسمعك لجهل كثيراً منك. ونسبة الجهل إليه محال، فلا سبيل إلى نفي هاتين الصفتين عنه بحال. ومن ارتكب القول بنفيهما ارتكب مخوفاً لما يؤدي إلى كونه مؤوفاً".

باب: إثبات الصفات

ثم قال: "من ضرورة الحكم أن يوجبه معنى، كما من ضرورة المعنى الذي لا يقوم بنفسه استدعاء معنى. فإياها المجادل كم ذا تتعنى، ما ذاك إلا لخوفك من العدد، وهذا لا يبطل حقيقة الواحد الأحد. ولو علمت أن العدد هو الأحد، ما شرعت في منازعة أحد. فهذا قد أبننت عن الحامل المحمول العارض واللازم في تقاسيم هذه المعالم ثم قعد".^١

وهذا الذي أورده ابن عربي على لسان المشرقي يظهر فيه الانحياز الأشعريّ بجلاء، بل في شيء من تلبيس الاستدلال والتشويش على المعتزلة الذين كانوا المخالف الضمني لمقالات هذا المشرقي وذاك المغربي على لسان ابن عربي. فحين يستدلّ لصفتي السمع والبصر مثلاً يقيم الأمر على أن نفيهما يلزم منه نسبة جهل إلى الله، وهذا لا يلزم من يقول بأنّ السمع والبصر ليستا صفتين معنويتين تفارقان العلم. وكذلك قوله في إثبات الصفات ووصفه النافي لها بالمجادل الذي يخاف العدد، أي تعدد القدماء، وهو منطلق التوحيد الاعتزاليّ. وما قول ابن عربي: "إنّ العدد هو الأحد" إلا انتقالاً بالأزمة من طور إلى طور، وهذا الانتقال في القضايا العقديّة من طور إلى طور سمة أكبريّة تنمو وتتحرّك في ثنايا النصّ الأكبري حتى تبلغ مبلغاً من الغموض والتناقض الظاهريّ كما سيأتي قريباً. وبعد أن أورد ابن عربي المعتقد في المقام الرسومي الذي يتأسّس على العقل وبراهينه، ينتقل إلى اعتقاد أهل الاختصاص من أهل الله.

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٧٩-١٨١

ثالثاً: مقام عقيدة "الخواص من أهل الله".

ولهذا المقام تأصيل وتحصيل:

- تأصيل المقام

١. العقول محدودة:

يقول ابن عربي: "فإنّ للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً. قد لا يستحيل نسبة إلهية. كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة إلهية".^١

وفي قوله هذا هدم لركن أركان المذاهب الكلامية كلها، وليس الأمر في حدّ العقل، بل في قبول ابن عربي لخرم القاعدة العقلية الذهبية في أحكامها بالاستحالة والوجوب والإمكان، فإذا كان الاستحالة العقلية لا يلزم منها استحالة إلهية، لم يعد للمستحيل عقلاً دلالة وقيمة عيارية. وهذا الذي يفعله ابن عربي هو نقل المسائل الاعتقادية المعرفية من طور "الأسئلة العقلية" إلى طور "الأسئلة فوق العقلية"، وهذه النقلة تحتاج من ابن عربي تأسيساً، فحين نتجاوز العقل فإلى أي شيء نركن؟ وبأي شيء نعرف وندرك؟

وموقف ابن عربي من هذه القضية يمكن أن يكون عنواناً لفكر ابن عربي كله، ولعلّ عبارته المنقولة أعلاه، تومئ بمفتاح الإجابة، وذلك في قوله: "فإنّ للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة". فابن عربي يميّز بين طورين من العقل:

- من حيث ما هو مفكر، أي "الفكر" أو العقل المنتج. وهذا الفكر محدود، ومحدودية هذا الطور الفكري للعقل، يضعها العقل نفسه، فهي "آتية من كون أنّ للعقل سلطات واسعة تمكنه من القدرة على إظهار قدراته، ومنها قدرته على رسم حدود إبستمولوجية لنفسه، دون أن يخضع لإكراه خارجي، وكأنّ من ماهية العقل وحقيقته أن يقرّر بصدده تنهايه وحدوده، ومن ثمّ رسم مجاله المشروع. هذا العقل الذي يتمكّن من بلوغ تنهايه يشهد على نفسه بأنّ له حدوداً".^٢

فهذا عقل محدود بإقراره بحدوده في مراسه الفكري والإبستمولوجي، لكنه يستطيع الانتقال إلى طور آخر، إن اعترف بوجود قوّة فوق طوره، حينها يصير العقل في الطور الأعلى.

- من حيث قابليته، فمتى أقرّ العقل بعجزه عن الإحاطة بوجود الموجود، يصير عقلاً قابلاً مستعداً لتلقي الحقائق الآتية من وراء الحدود التي يحيلها بفكره، وما يأتي من هذا المافوق أو الماوراء يشكلّ

^١ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٨٧.

^٢ أحمد الصادقي، "إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي"، ص ٢٢٤.

الفيض الأنطولوجيّ العائم على اللغة، ويُلزِمها بأن لا تحمل الحقيقة إلا رمزاً يقود المتجهين نحو نسيان النسيان الذي أقامتهم اللغة فيه.^١

وبذلك فإنّ العقل في طور القابلية والاستعداد يعتمد الحجة الوجودية الأنطولوجية، لا الحجة العقلية البرهانية المجردة.

٢. الحجة في البرهان الوجودي:

يقول ابن عربي: "أية مناسبة بين الحق الواجب الوجود بذاته، وبين الممكن وإن كان واجباً به عند من يقول بذلك لاقتضاء الذات أو لاقتضاء العلم ومآخذها الفكرية- إنما تقوم صحيحة من البراهين الوجودية. ولا بدّ بين الدليل والمدلول والبرهان والمبرهن عليه من وجه به يكون التعلّق له نسبة إلى الدليل، ونسبة إلى المدلول عليه بذلك الدليل. ولولا ذلك الوجه ما وصل دالّ إلى مدلول دليله أبداً. فلا يصح أن يجتمع الخلق والحق في وجه أبداً من حيث الذات. لكن من حيث أنّ هذه الذات منوعة الألوهة فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه، وكل ما يستقلّ العقل بإدراكه عندنا يمكن أن يتقدم العلم به على شهوده. وذات الحق تعالى بائنة عن هذا الحكم فإن شهودها يتقدم على العلم بها بل تُشهد ولا تُعلم كما أن الألوهة تعلم ولا تشهد. والذات تقابلها وكم من عاقل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء التّظار يقول أنه حصل على معرفة الذات من حيث النظر الفكريّ، وهو غلط في ذلك".^٢

إنّ فالبرهان العقليّ غايته "الألوهة" فهي ممّا يُعلم ويستدلّ له بالعقل، لكن ذات الله لا تُعلم بل تشهد، وهذا مقام لا تنفع فيه الأدلة العقلية، بل تحتاج أدلة الوجود والأنطولوجيا، وبهذا يبدو كأنّ ابن عربي يحرّر العقل من الفكر، ويحرّر الفكر من العقل، لينتقل بهما إلى طور المشاهدة، حين يتجاوز بهما كهف اللغة والميتافيزيقيا. وهذه الرؤية للمنجز الأكبريّ أغرت الباحثين غرباً وعرباً بالحقاق ابن عربي في أطوار المابعد حداثة في سياقها الغربي والإنسانيّ، ابتداءً بنيتشه، وليس انتهاءً بدريدا.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ هذه الرؤية لا ينقصها الدليل والمقبولية. لكنها في الوقت نفسه لا تقدّم "الحلّ الشافي" للمأزق الإنسانيّ وجودياً ومعرفياً وعقلياً ونفسياً، كما سيوضحه الباحث في موضعه.

فإذا كان هذان الأصلان لزم السؤال: كيف يتحقّق الشهود الوجودي؟ الجواب: بالكشف الإلهي:

٣. تحقيق البرهان الوجودي بالكشف الإلهي:

يقول ابن عربي: "كنا حصرنا في كتاب المعرفة الأول ما للعقل من وجوه المعارف في العالم ولم ننبه من أين حصل لنا ذلك الحصر، فاعلم أنّ الذي ذكرناه كشفاً إلهياً لا يحيله دليل عقل، فينتلّي تسليمًا

^١ انظر: المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

^٢ "الفتوحات عي" الجزء ١ ص ١٨٧-١٨٨.

من قائله. أعني هذا كما تلقى من القائل الحكيم الثلاثة الاعتبارات* التي للعقل الأول من غير دليل. لكن مصادرة. فهذا أولى من ذلك. فإنّ الحكيم يدعى في ذلك النظر، فيدخل عليه بما قد ذكرناه في عيون المسائل في مسألة الدرة البيضاء الذي هو العقل الأول. وهذا الذي ذكرناه لا يلزم عليه دخل؛ فإنما ما ادعيناه نظراً وإثماً ادعيناه تعريفاً. فغاية المنكر أن يقول للقائل: تكذب. ليس له غير ذلك. كما يقول له المؤمن به صدقت. فهذا فرقان بيننا وبين القائلين بالاعتبارات الثلاثة وبالله التوفيق".^١

وهذا الذي ذكره ابن عربي يجعل "الكشف الإلهي" دليلاً وجودياً يُتلقى بالتسليم من قائله، وهو غير مفتقر لمادة الجدل وهي النظر والاستدلال، فليس للمتلقّي إلا أن يصدّق القائل ويسلم له أو يكذب. وهذا هو من وجهة نظر الباحث عمق المأزق الإبستمولوجي الكشفي الوجودي عند ابن عربي وأهل الكشف؛ فهو يُعيد المأزق إلى مربعه الأوّل حين يجعل التصديق سبيل المعرفة لا نتيجتها، كما أنه يُفقد "المعرفة الكشفية" القدرة على تعدي صاحبها المكشوف له إلا بالتصديق به، وهذه بؤرة النزاع بين الدينيين متألهين ومنتشرّعين من جهة، والعقلانيين العلمويين البرهانيين من جهة أخرى.

وننتقل الآن إلى تحصيل هذا المقام في القضية الصفاتيّة.

- تحصيل المقام

وفي هذا المقام يتجلى الموقف الأكبر في عبارات لا تخلو من غموض وعسر، نقف مع بعضها هنا، ومع غيرها في مبحثي التأويل نظراً وأثراً.

ولعلّ موقف ابن عربي من قضية الصفات وقضية التنزيه والتشبيه ودعواه بتجاوز متعلقات هذه القضايا على مستوى النظر والفكر، جعلت كلامه كثيف الحمولة التأويليّة، وهذه جملة من محصلة هذا المقام:

- لا يحصل المتردّد بفكره بين السلب والإيجاب من العلم بالله شيئاً؛ لأنّ المثبت بفكره إنّما يُثبت ما هو، أي المفكر الناظر، عليه. والنفي يرجع إلى العدم، والعدم لا يكون صفة ذاتيّة.^٢

- لا يستطيع المقيد أن يعرف المطلق؛ لأنّ ذاته المقيدة ممكنة، والممكن لا يمكن أن يصل إلى معرفة الواجب بالذات؛ لأنّه لا وجه جامعاً بين الممكن والواجب بالذات.^٣

- التفريق بين حكم "الذات" وحكم "الألوهة" فكلّ حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات، إنّما هو للألوهية. وهي أحكام نسب وإضافات وسلوب. فالكثرة في النسب لا في العين. وهنا زلت أقدام من

* أي الواجب، والمستحيل والممكن.

^١ "الفتوحات عي"، الجزء ١ ص ٢٠٨.

^٢ "الفتوحات عي"، الجزء ١ ص ٢٠٦.

^٣ "المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢٠٦.

شرك: بين من يقبل التشبيه: وبين من لا يقبله، عند كلامهم في الصفات. واعتمدوا في ذلك على الأمور الجامعة التي هي الدليل والحقيقة والعلة والشرط، وحكموا بها غائباً وشاهداً. فأما شاهداً فقد يسلم وأما غائباً فغير مسلم.^١

- بحر العماء (أي عالم المثال المطلق) برزخ بين الحقّ والخلق. في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا. واتصف الحقّ بالتعجب والتبشش والضحك والفرح والمعية وأكثر النعوت الكونية. فردّ ماله وخذ مالك، فله النزول ولنا المعراج.^٢

- الوصول إلى الله لا يكون إلا بالله وبالعبد؛ فبالعبد لأثمه هو الطالب، وبالله لأثمه هو المقصد.^٣

- كون البارئ عالماً حياً قادراً إلى سائر الصفات نسب وإضافات له لا أعيان زائدة، لما يؤدي إلى نعتها بالنقص. إذ الكامل بالزائد ناقص بالذات عن كماله بالزائد. وهو كامل لذاته، فالزائد بالذات على الذات محال. وبالنسب والإضافة ليس بمحال. وأما قول القائل: لا هي هو ولا هي أغيار له، فكلام في غاية البعد؛ فإنه قد دلّ صاحب هذا المذهب على إثبات الزائد، وهو الغير بلا شك، إلا أنه أنكر هذا الإطلاق لا غير ثم تحكم في الحد بأن قال الغيران هما اللذان يجوز مفارقة أحدهما الآخر مكاناً وزماناً ووجوداً وعدمًا. وليس هذا بحد للغيرين عند جميع العلماء به.^٤

- لا يؤثر تعدد التعلقات من المتعلق في كونه واحداً في نفسه، كما لا يؤثر تقسيم المتكلم به في أحدية الكلام.^٥

- الصفات الذاتية للموصوف بها وإن تعددت، فلا تدلّ على تعدد الموصوف في نفسه، لكونها مجموع ذاتها. وإن كانت معقولة في التمييز بعضها من بعض.^٦

- وصف الله بالسمع والبصر هو تعلق تفصيلي؛ فهما حكمان للعلم، وقعت التنئية فيهما لأجل المتعلق الذي هو المسموع والمبصر، أي إنّ هاتين الصفتين ترجعان للعلم لكن بتعلق خاص بكلّ منهما.^٧

- استدلال الأشاعرة على حدوث كلّ ما سوى الله بحدوث المتحيزات وحدوث أعراضها لا يصح لهم حتى يقيموا الدليل على حصر ما سوى الله تعالى، والتسليم بحدوثه.^٨ أي إنّ دليل الأشاعرة على الحدوث يعتمد الاستقراء الناقص في موضع لا يسلم لهم ولا يصحّ.

^١ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢٠٦.

^٢ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢٠٧.

^٣ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢٠٧.

^٤ "الفتوحات عي"، الجزء ١ ص ٢٠٨.

^٥ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢٠٩.

^٦ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢١٠.

^٧ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢١٠.

^٨ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢١١.

- قضية اللفظ المشترك وغلط الأشاعرة والمجسمة فيه. وهنا يجب البيان والتفصيل:
وجوه غلط الأشاعرة:

* كيف يكون اللفظ المشترك للتشبيه، والتشبيه ولا يكون إلا بلفظة "المثل" أو "كاف الصفة" بين الأمرين في اللسان. وهذا عزيز الوجود في كل ما جعلاه تشبيهاً من آية أو خبر.

* إنَّ الأشاعرة تخيلت أنها لما تأولت قد خرجت من التشبيه، وهي ما فارقت إلا أنها انتقلت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثّة المفارقة للنوعت القديمة في الحقيقة والحدّ. فما انتقلوا من التشبيه بالمحدثات أصلاً. ولو قلنا بقولهم لم نعدل مثلاً من الاستواء الذي هو الاستقرار إلى الاستواء الذي هو الاستيلاء كما عدلوا، ولا سيما والعرش المذكور في نسبة هذا الاستواء، ويبطل معنى الاستيلاء مع ذكر السرير، ويستحيل صرفه إلى معنى آخر ينافي الاستقرار، فكنت أقول إنَّ التشبيه مثلاً إنّما وقع بالاستواء، والاستواء معنى لا بالمستوى عليه، الذي هو الجسم. والاستواء حقيقة معقولة معنوية تنسب إلى كلّ ذات بحسب ما تعطيه حقيقة تلك الذات ولا حاجة لنا إلى التكلف في صرف الاستواء عن ظاهره فهذا غلط بين لا خفاء به.^١

وكلام ابن عربي في هذا المقام دقيق يحتاج تأملاً ونظراً، فهو أولاً يرفض أن يكون التشبيه من مقتضيات اللفظ المشترك لمجرد الاشتراك؛ فالتشبيه يكون بأدوات معروفة في اللغة مثل لفظ "مثل"، و"كاف التشبيه". ثم هو يجعل التأويل تشبيهاً بالمعاني، والمقتضى أنّ الله يفارق المحدث ذاتاً ونعتاً ومعنىً.

أمّا المثال الذي جاء به وهو قضية الاستواء، فإنّ ابن عربي يجعل لكلمة الاستواء معنىً حقيقياً معقولاً يُنسب إلى الذات وفق حقيقة تلك الذات. وهذا الذي قاله يقترب من قول المثبته التي تثبت مثل هذه الصفات بمعنىً يليق بذات الله. لكن السؤال الذي يرد هنا هو: هل يبقى من معنى الكلمة معنىً حقيقي إن جردناه من لوازمه المعنوية المتعلقة بالمتكلم الحادث؟ وهذا أصل الخلاف بين المثبته والمتأولة، ومردّه هو أنّ المؤولة ترى في المعاني ما هو لازم للمحدث الممكن في معناها الحقيقي مثل الاستواء، فلا وجود لمعنىً يتجرّد عن هذا اللزوم. والإحالة إلى معنىً حقيقي لا يُتصوّر ينتهي إلى تفويض لا إلى إثبات. ولو أردنا السير مع ابن عربي بأن نجعل للكلمات معانٍ حقيقية تناسب الذات الواجبة لم نستطع إلا بالكشف الذي يقول به وبالشهود الوجودي، وهذا كما قال هو مقام تصديقي لا مقام حجائي، ومن صدّق أنّ فوق العقل قدرة ومعرفة تُكتسب بالكشف والمشاهدة، كان كمن جعل

^١ "الفتوحات عي"، الجزء ١ ص ٢١١.

المدلول دليلاً، والنتيجة مقدمة. ومن فعل ذلك استغنى عن أسئلة العقل بما يعتقد. وهذا كمن يقول لمن يسأل عن وجود المطلق المافوق عقلي: آمن بوجوده أولاً تجد دليلاً! وجوه غلط المجسمة:

فهو وجه واحد وهو: لم يكن ينبغي لهم أن يتجاوزوا باللفظ الوارد إلى أحد احتمالاته، مع إيمانهم ووقوفهم مع قوله تعالى { ليس كمثله شيء }^١.

وليعدرنى ابن عربي وأنا أحاول السباحة في بحوره الأكبرية لأقول: إن كان هؤلاء المجسمة يؤمنون بأن الله ليس كمثله شيء، ثم قالوا بالمعنى الظاهر من الاحتمالات الدلالية، وكان هذا المحتمل لا يستقيم وقوله تعالى { ليس كمثله شيء } فهل يبقى هذا المعنى محتملاً؟ ثم إن كان يبقى لأن المعاني في حق الله غير ما هي في حق الخلق، فما الفرق بين ما اخترته وما فعلوا؟

وسنأتي إلى مزيد من مظاهر القلق في الموقف الأكبري بين التنزيه والتشبيه في تأويل آية الشورى. -"لا يمكن عندنا معرفة كيفية ما ينسب إلى الذات من الأحكام إلا بعد معرفة الذات المنسوبة والمنسوب إليها، وحينئذ تعرف كيفية النسبة المخصوصة لتلك الذات المخصوصة كالاستواء والمعية واليد والعين وغير ذلك".^٢

- "للعقل نور يدرك به أمور مخصوصة، وللإيمان نور به يدرك كل شيء ما لم يقم مانع. فبنور العقل تصل إلى معرفة الألوهة، وما يجب لها ويستحيل وما يجوز منها فلا يستحيل ولا يجب. وبنور الإيمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت".^٣

هذا بعض حاصل عقيدة أهل الخواص فيما يخص الصفات ويمس قضيتها مساً مباشراً. أمّا المقام الرابع والأخير، فهو مقام عقيدة خلاصة الخلاصة أو ما أسماه "المقام الأكبري"، فلم يفرده فصلًا في كتابه، بل جعله مبدداً في هذا الكتاب كما أشار مرتين، وعلل ذلك بكون أكثر العقول المحجوبة بأفكارها تقصر عن إدراكه لعدم تجريبها.^٤

وعليه فليس لمن أراد خوض المقام الأكبري إلا أن يتخلص من حجب الفكر لئيلغ الخلاصة ويدركها، فالفكر آخره أن يقع العقل في أسر محدوديته وحدوده، فلا يُدرك الحق الذي للحق من الحق الذي للخلق، فيحار عن عجز بين التشبيه والتعطيل. أمّا إن تخلص من الفكر، وجرّد العقل من العقل، فصار

^١ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢١٣.

^٢ "الفتوحات عي"، الجزء ١ ص ٢١٥.

^٣ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢١٨.

^٤ المصدر نفسه، الجزء ١ ص ٢١٨.

عقلاً قابلاً للحقّ خاضعاً له، اكتسب من الحقّ حقاً فحار حباً ومعرفة لا عجزاً وجهلاً بين ذات الله وألوهته.

وهذا الذي بدّده ابن عربي في كتابه وكتبه كيف لباحث يقصد بحره في جملة بحور غيره أن يُدركه؟ فالباحث لو أخلص الوجهة والقصد وقصرها في البحر الأكبريّ لاحتاج سنوات ليخرج من بحره بشيء من هذا. لكن ما لا يُدرك كله لا يُترك جلّه، ثمّ هذه دعوى ابن عربي، ولعلّ الباحث يوقّق لمواطن شهادات، ومواقف دالات تنبئ عن هذه العقيدة الخلاصة.

لذلك نشرع مستعينين بالله لبيان ما وقفنا لإدراكه من النسق التأويليّ الأكبريّ على الخطة التي خضنا بها بحار إخوته من العلماء، نتلمّس التأويل نظراً وأثراً فيما حفّ الآيات النماذج ومسّها.

١. التأويل في مقام النظر.

إنّ التأويل أو الهيرمينوطيقا هي مفتاح المقام الأكبريّ، وهي عنده جواب المعضلة الوجوديّة المعرفيّة وسؤالها في الآن نفسه، لذلك فإنّ مفاهيم مثل المحكم والمتشابه والتأويل سيعاد إنتاج دلالاتها وفق الموقف الأكبريّ لنسجم وتتسق مع موقفه من الوجود والمعرفة نفسيهما، ولعلنا نجد طرفاً من خلاصة الخلاصة في الموقف التأويلي من آية سورة آل عمران في جملة من الإضاءات الأكبريّة والإشارات الحاتمية:

* يقول ابن عربي: "اعلم أيّها الولي الحميم، نور الله بصيرتك، وحسن سريرتك، أنّ العلوم على قسامين:

موهوبة: وهو قوله تعالى {أكلوا من فوقهم} [المائدة: ٦٦]، وهي نتيجة التقوى كما قال تعالى {واتقوا الله ويعلمكم الله} [البقرة: ٢٨٢]، وقال {إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً} [الأنفال: ٢٩]، وقال {الرحمن علم القرآن} [الرحمن: ١].

ومكتسبة: وإليها الإشارة بقوله تعالى {ومن تحت أرجلهم} [المائدة: ٦٦] يشير إلى كدهم واجتهادهم وهم أهل الإقتصاد. والضمير في أرجلهم يعود على الذين أكلوا من فوقهم، وهم الذين أقاموا كتاب الله {وما أنزل إليهم من ربهم} [المائدة: ٦٦]، وهم المسارعون في الخيرات {وهم لها سابقون} [المؤمنون: ٦١] فمنهم من سبق بالخيرات، ومنهم من أقام الكتاب من رقدته.

فإنّ التأويل من العلماء أضجعه بعدما كان قائماً، فجاء من وفقه الله، فأقامه من رقدته، أي نزهه عن تأويله، والتعمّل فيه بفكر، فقام بعباده ربه، وسأله أن يوفقه على مراده من تلك الألفاظ التي حواها

الكتاب، والتعريف من المعاني المخلصة عن المواد فأعطاهم الله العلم غير مشوب قال تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ [آل عمران: ٧]، يعلمهم الحق ما يؤول إليه هذا اللفظ المنزل المرقوم وما أودع فيه من المعاني من غير فكر فيه، إذ كان الفكر في نفسه غير معصوم من الغلط في حق كل أحد. ولهذا قال والراسخون في العلم يقولون ﴿ربنا لا تزحقلو بنا﴾ [آل عمران: ٨]، يعني بالفكر فيما أنزلته بعد إذ هديتنا إلى الأخذ منك علم ما أنزلته إلينا، ﴿وهب لنا من لدنك رحمة أنك أنت الوهاب﴾ [آل عمران: ٨] فسأله من جهة الوهب لا من جهة الكسب".^١

إذن فالتأويل ليس صرف اللفظ عن ظاهر معناه لدليل، بل هو المآل والمصير، وهو المعنى الذي عليه يتأصل التأويل لغة وفعلاً وممارسة أكبرية، وهو من علوم الوهب لا الكسب، يحصلها العبد بالإيمان، لا بالفكر والنظر.

وهؤلاء الذين قالوا بالتأويل هم على فئتين:

* منهم أمة مقتصدة، وهم أهل الكسب، وهم الذين يتأولون كتاب الله ولا يقيمونه بالعمل الذي نزل إليه ولا يتأدبون في أخذه، وهذا القسم المقتصد هو الذي قارب الحق، وقد يصيب الحق فيما تأوله بحكم الموافقة لا بحكم القطع، فإنه ما يُعلم مراد الله فيما أنزله على التعيين ألا بطريق الوهب. وهو الإخبار الإلهي الذي يخاطب به الحق قلب العبد فس سره بينه وبينه.

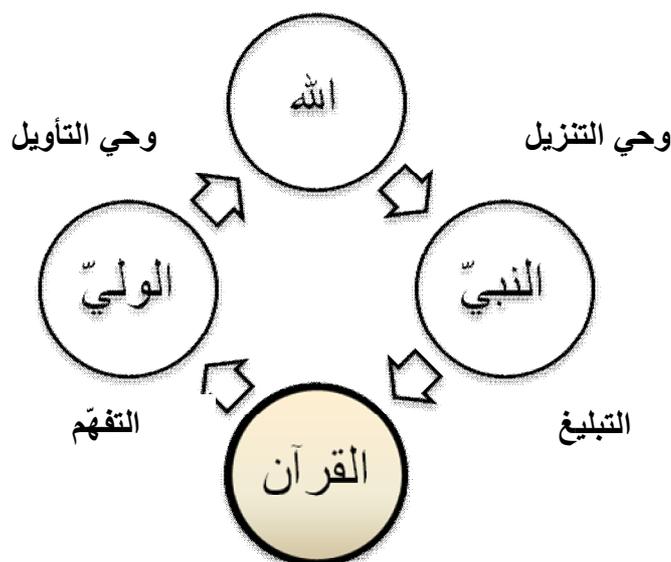
* ومن لم يقتصد في ذلك، وتعمق في التأويل بحيث أنه لم يترك مناسبة بين اللفظ المنزل والمعنى، أو قرّر اللفظ على طريق التشبيه. ولم يردّ علم ذلك إلى الله فيه.^٢

وبكلامه هذا نفهم أنّ كلام الله له معان وله مراد؛ فالمعاني هي التي تحصل بالغة والفكر على سبيل الظن. أمّا مراد الله على التعيين، فهذا لا يُحصل إلا بالوهب وإخبار الله بمخاطبة الحق قلب العبد.

وهنا يرى الباحث أنّ ابن عربي يجعل التأويل الحقّ وحياً ثانياً، أي إنّ القرآن كلام الله المنزل على قلب عبده محمد ﷺ المبلّغ إلينا عنه، وهو في لغته ونسقه له من المعاني التي تحتلها اللغات، وتستبطنها العقول، لكن المعنى المراد الحقّ لا يكون إلا بالطريق الذي جاء به الوحي الحقّ، فإذا كان الوحي بالملفوظ جاء تنزلاً، فإنّ الوحيّ بالتأويل يأتي تصدّأً، بالتخلّص من آفات الفكر ورياضة النفس والروح لتصبح هذه الروح أهلاً لتزّل الوحيّ التأويلي. وهذا مخطط توضيحي للدائرة التأويلية الأكبرية:

^١ "الفتوحات أش" الجزء ٤ ص ٣٣٥-٣٣٦.

^٢ انظر: "الفتوحات أش" الجزء ٤ ص ٣٣٦.



ومما يدعم هذه الدائرة التأويلية الأكبرية قول ابن عربي عقب ما ذكر سابقاً: "ولما شاهد الرسول هذا الأمر، وقد بعث رحمة بما نزل به، ورأى الكثير لم تصبه هذه الرحمة، وأنّ علة ذلك إنّما كان تأويلهم بالوجهين من التشبيه أو البعد عن مدلول اللفظ بالكلية، تحير في التبليغ، وتوقف حتى يرى هل يوجب ذلك عليه ربه أم لا؟ فأنزل الله تعالى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [المائدة: ٦٦] وقيل له ﴿إن عليك إلا البلاغ﴾ [الشورى: ٤٨]، وقيل له ﴿ليس عليك هدام﴾ [البقرة: ٢٧٢] فيما يجري منهم من خير وشر، وقيل له ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص: ٥٦]، فعلم الرسول أنّ المراد منه التبليغ لا غير، فبلغ ﷺ وما أخفي مما أمر بتبليغه شيئاً أصلاً، فإنّه معصوم محفوظ قطعاً في التبليغ عن ربه ما أمر بتبليغه، وما خصّ به فهو فيه على ما يقتضيه نظره".^١

وهذه إضاءات أخرى تؤكد هذا المعنى:

* يقول ابن عربي: "فعلمنا بهذا التفسير أنّ الله أراد بالإيمان في قوله ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] أنّه الإيمان بتوحيد الله، لأنّ الشرك لا يقابله إلا التوحيد. فعلم النبي ﷺ ما لم تعلمه الصحابة، ولهذا ترك التأويل من تركه من العلماء، ولم يقل به، واعتمد على الظاهر، وترك ذلك الله إذ قال ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران: ٧] فمن أعلمه الله بما أراده في قوله علمه بإعلام الله لا

^١ "الفتوحات أش" الجزء ٤ ص ٣٣٦.

بنظره. ومن رحمة الله بخلقه أنه غفر للمتأولين من أهل ذلك اللسان العلماء به، إذا أخطؤوا في تأويلهم فيما تلفظ به رسولهم ما فيما ترجمه عن الله".^١

فإذا كان التأويل لا يُعلم إلا بإعلام الله، فما يكون المحكم والمتشابه؟

* لابن عربي موقف من المحكم والمتشابه يختلف عن موقف غيره من العلماء، فابن عربي يرى أنّ المحكم من القرآن هو ما هو مُدرك وجه مراد الله فيه على وجه واحد هو عند الله وعند العالم به سواء، وهذا المحكم محكم لا يزول، وهذا الإحكام يكون بمقتضى الإرادة الإلهية ومقتضى الوضع اللغوي.

أمّا المتشابه فهو متشابه لا يزول أيضاً، وهو بمقتضى مراد الله متشابه، وبمقتضى اللغة والوضع كذلك، والتأويل ليس معرفة مأل المعنى إلى واحد من المعاني المحتملة من وجوه اللغة، بل معرفة مأل كلّ وجه على جوانب تأويله المتعددة، فهذه وجوه مطلوبة كلّ على وجه حقّه، لذلك فإنّ العالم بعلم الله يعطي من هذا المتشابه كلّ ذي حقّ حقه كما أعطى الله كلّ شيء خلقه من الشبه والاشترار، فعلم العالم بما يؤول إليه ذلك اللفظ في حقّ كلّ من له فيه حكم لا يخرج عن كونه متشابهاً، بل هو متشابه على أصله مع العلم بما يؤول إليه في حقّ من له نصيب فيه".^٢

ومعنى ذلك أنّ التشابه الذي يزول عند العارفين بعلم الله هو الحيرة في أيّ المعاني مراده تعالى، فيعلمون أنّ جميع وجوه المعاني هي مرادة لله كلّ على وجهه الحقّ.

* هذا الكلام يقتضي أنّ التأويلات كلّها حقّ طالما هي من احتمالات القرآن بلفظه. يقول ابن عربي: "إنّ كلّ وجه تحتمله كلّ آية من كلام الله من قرآن وتوراة وزبور وإنجيل وصحيفة عند كلّ عارف بذلك اللسان؛ فإنّه مقصود الله تعالى في حقّ ذلك المتأول، لعلمه الإحاطي، سبحانه، بجميع الوجوه. وبقي علمه (أي علم المتأول) في ذلك الكلام من حيث ما يعلمه هو".^٣

أي إنّ تعدد التأويلات وهو مبدأ هيرمينوطيقيّ هو مبدأ أكبري. وحينها فإنّ الفرق بين المتأول على طريقة أهل النّظر، والمتأول على طريقة أهل الكشف والمشاهدة أنّ الثاني لا يحصر التأويلات في وجه من الصواب دون وجه، بل يعرف لكلّ تأويل وجه حقّه، لذلك فالتأويلات لا تتفاضل ولا يقصي أحدها الآخر مالم يكن التأويل تجاوزاً لما يحتمله ظاهر النّص نفسه. وبهذا الكلام لا يمكن إطلاق صفة التأويل الباطني المفارق لظاهر النّص ومحتملاته الدلالية على الموقف التأويلي الأكبري.^٤

^١ الفتوحات أش" الجزء ٦ ص ٣٢٩.

^٢ انظر: "الفتوحات أش" الجزء ٦ ص ٣٥٧-٣٥٨.

^٣ "الفتوحات عي": الجزء ١٤ ص ٩٢-٩٣.

^٤ انظر: أحمد الصادقي، "إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي"، ص ١٥٨.

* بين تقليد العقل في تأويله "العلم" وتقليد الله في تنزيله "المعرفة" أو "الوصفة الأكبرية في المقامات المعرفية":

وفي هذا مقامات وإشارات:

- ما المعرفة؟ المعرفة نعت إلهي لا عين لها في الأسماء الإلهية من لفظها.
- ما وسيلتها؟ المعرفة لا تحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك. لذلك كان أخصّ وصف الخلق بالمعرفة، والله يوصف بالعلم.
- ما فضلها عن العلم؟ المعرفة كشف محقق لا تدخله الشبه بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري لا يسلم أبداً من دخول الشبه عليه والحيرة فيه، والقدرح في الأمر الموصل إليه.
- المعرفة حدّ المخلوق، والعلم وصف الخالق: لا يصحّ العلم لأحد إلا لمن عرف الأشياء بذاته، وكلّ من عرف شيئاً بأمر زائد على ذاته فهو مقلّد لذلك الزائد فيما أعطاه.
- الإنسان مقلّد ولا بدّ: إنّ الإنسان لا يعلم شيئاً إلا بقوّة ما من قواه التي أعطاه الله، وهي الحواس والعقل؛ فالإنسان لا بدّ أن يقلّد حسه فيما يعطيه، وقد يغلط، وقد يوافق الأمر على ما هو عليه في نفسه. أو يقلّد عقله فيما يعطيه من ضرورة أو نظر، والعقل يقلّد الفكر، ومنه صحيح وفساد، فيكون علمه بالأمر بالإتفاق. فما تمّ إلا تقليد.
- إن كان لا بدّ من تقليد فلنقلّد الله: وإذا ثبت انه لا يصحّ فيما سوى الله العلم بشيء إلا عن تقليد فلنقلّد الله ولا سيما في العلم به.
- مصدر التقليد: فينبغي للعاقل إذا أراد ان يعرف الله فليقلده فيما أخبر به عن نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله، وإذا أراد أن يعرف الأشياء فلا يعرفها بما تعطيه قوة، وليسع بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه فيعرف الأمور كلّها بالله، ويعرف الله بالله إذ ولا بد من التقليد.
- خطأ العقلاء ووههمهم: فإنّ العقلاء من أهل النظر يتخيلون أنّهم علماء بما أعطاهم النظر والحسّ والعقل، وهم في مقام التقليد لهم، وما من قوة إلا لها غلط قد علموه، ومع هذا غلطوا أنفسهم وفرّقوا بين ما يغلط فيه الحسّ والعقل والفكر وبين ما لا يغلط فيه، وما يدريهم لعلّ الذي جعلوه غلطاً يكون صحيحاً.
- دواء الداء: ولا مزيل لهذا الداء العضال إلا من يكون علمه بكل معلوم بالله لا بغيره، وهو سبحانه عالم بذاته لا بأمر زائد، فلا بدّ أن تكون أنت عالماً بما يعلمه به سبحانه، لأنك قلّدت من يعلم ولا يجهد ولا يقلّد في علمه، وكل من يقلّد سوى الله فإنّه قلّد من يدخله الغلط وتكون إصابته بالإتفاق.

- اعتراض معقول مشروع: فإن قيل لنا: ومن أين علمت هذا؟ وربما دخل لك الغلط وما تشعر به في هذه التقسيمات وأنت فيها مقلد لمن يغلط وهو العقل والفكر.

- جواب أكبري: قلنا صدقت. ولكن لما لم نرَ إلا التقليد، ترجح عندنا أن نقلد هذا المسمى برسول والمسمى بأته كلام الله، وعلما عليه تقليداً حتى كان الحقُ سمعنا وبصرنا، فعلمنا الأشياء بالله، وعرفنا هذه التقاسيم بالله فكان إصابتنا في تقليد هذا بالإتفاق لأننا قلنا مهما أصاب العقل أو الشيء من القوى أمراً ما على ما هو عليه في نفسه، إنما يكون بالإتفاق.

- وجه الخطأ ليس أن العقل يخطئ دائماً، لكن لا يُعلم خطأه من صوابه: فما قلنا إنه يخطئ في كل حال، وإنما ما قلنا لا نعلم خطأه من أصابته، فلما كان الحقّ جميع قواه، وعلم الأمور بالله عند ذلك علم الإصابة في القوى من الغلط.

- الدواء موصوفاً: فإذا تقرّر هذا فاشتعل بامتنال ما أمرك الله به من العمل بطاعته، ومراقبة قلبك فيما يخطر فيه، والحياء من الله، والوقوف عند حدوده، والانفراد به، وإيثار جنابه، حتى يكون الحقّ جميع قواك فتكون على بصيرة من أمرك.

- معضلة العقل والنقل: قد رأينا الحقّ أخبر عن نفسه بأمر تردّها الأدلة العقلية والأفكار الصحيحة، مع إقامة أدلتها على تصديق المخبر ولزوم الإيمان بها، فقلد ربه إذ ولا بد من التقليد، ولا تقلد عقلك في تأويله، فإنّ عقلك قد أجمع معك على التقليد بصحة هذا القول أنّه عن الله، فمالك منازع منك يقدر فيما عندك، فلا تقلد عقلك في التأويل، واصرف علمه إلى الله قائله، ثمّ اعمل حتى تنزل في العلم به كهو، فحينئذ تكون عارفاً، وتلك المعرفة مطلوبة والعلم الصحيح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.^١

وهذه الوصوف الأكبرية، واللوامع المعرفية هي لازمة لكلّ من التزم بما قرّره ابن عربي، فمن صدّق أنّ القرآن كلام الله، وآمن بالله بما ينبغي لمقام الله، كان لزاماً عليه أن يجعل خبر الله ووحيه مفتاح الحلّ لمأزق المعرفة والعقل والوجود؛ فمتبع العقول والحواسّ هو لها مقلد، وهي غير مأمونة الخطأ عقلاً وواقعاً. والمؤمن الموحد يؤمن أنّ الخلق كله لله، فليس في وحي الله ما يناقضه عقلٌ وعلم وحاسة إلا بخطأ منها وقصور ومحدودية.

لكن ابن عربي لا يتجاوز وجهاً آخر من المأزق المعرفي، وهو أنّ الفهم عن القرآن بالعلم هو وجه من وجوه التقليد، لذلك كان حاصل المقام الأكبري أنّ العالم بعقله في القرآن والعلم والوجود والعقل

^١ "الفتوحات أش" الجزء ٣ ص ٤٤٨-٤٤٩.

نفسه إنما هو في داء عضال لا شفاء له إن بقي مرتيناً للعقل بما هو عقل، وللنقل بما هو تأويل، فلا بدّ من فهم يتنزّل على العبد من الله فيصير به عارفاً، عارفاً بالله وبخلقه وكونه. لكنّ الوصفة الأكبرية لا تصلح دواء لمن كان في أصل المأزق شاكاً أو نافياً، لذلك قال هو نفسه: "فإنّ عقلك قد أجمع معك على التقليد بصحة هذا القول أنّه عن الله، فمالك منازع منك يقدر فيما عندك" فمن لم يكن عقله قد أجمع معه على التقليد بصحة هذا القول أنّه عن الله، أو كان في شك أو نفي لوجود الله، فعليه أن يراجع عقله حتى يستردّ إيمانه، وإلا فإنّ هذه الوصفة لا تنفعه.

٢. التأويل في مقام الأثر.

أولاً: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] هذا الآية كما مرّ هي عمدة باب الصفات، وهي الأساس الذي يقوم عليه المراس التفسيرية تأويلاً وإثباتاً. وستكون كذلك عند ابن عربي، فنجد له مواقف ظاهرة مجمعة وأخرى مبدّدة في كتبه تأتلف معاً لتكوّن موقفاً أكبرياً خاصاً من ثنائية "التنزيه والتشبيه"، وهو موقف يفارق المواقف الكلامية التأويلية الاعترالية والأشعرية من جهة، ويفارق المواقف الكلامية الإثباتية الصفاتية من جهة أخرى. وتماهياً مع النسق الأكبرية في هذه القضية سأجعل البحث في قضية التشبيه والتنزيه وآية سورة الشورى في مقامين:

المقام الأول: مقام الجمع، والمقام الثاني: مقام التفريق والتبديد. أمّا مقام الجمع فسيبحث ما أورده ابن عربي مجموعاً في باب واحد خصّه في فتوحاته لهذه القضية، فقد بوّب ابن عربي الباب الثالث بعنوان دالّ فقال: الباب الثالث: في تنزيه الحق تعالى عما في طبيّ الكلمات التي أطلقها عليه سبحانه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من التشبيه والتجسيم تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وقد سارت خطة ابن عربي وفق الآتي:

١. تأسيسات:

- العقل الأول أو العقل الأعم هو العقل الذي يحمل المعلومات كلها أخذاً عن الله تعالى بغير واسطة.
- تجريد التوحيد يقوم على نفي المناسبة أي مناسبة بين الله وخلقه.

- كلّ ما يُتلفظ به في حقّ المخلوقات، أو يُتوهم في المركبات وغيرها، فانه سبحانه في نظر العقل السليم، من حيث فكره وعصمته، بخلاف ذلك، لا يجوز عليه ذلك التوهم، ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً من الوجه الذي تقبله المخلوقات.
- كلّ ما أطلق على الله تعالى من هذه الألفاظ، فعلى وجه التقريب على الإفهام لثبوت الوجود عند السامع لا لثبوت الحقيقة، التي هو الحقّ عليها فإنّ الله تعالى يقول {ليس كمثله شيء} [الشورى: ١١]
- كلّ ما يُمكن أن يُدركه العقل هو من باب الألوهة لا من باب ذات الله، فغاية العلم بذات الله عدم العلم بها.

٢. تحقيقات:

- أمهات المطالب أربعة وهي: هل؟ وما؟ وكيف؟ ولم؟
- ليس في هذه المطالب الأربعة مطلب ينبغي أن يُسأل به عن الله تعالى من جهة ما تعطيه الحقيقة.
- لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه سبحانه ولهذا قال {ليس كمثله شيء} و{سبحان ربك رب العزة عما يصفون} فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه كما لم يجز أن نقول في الأرواح كيف وتقدست عن ذلك لأن حقائقها تخالف هذه العبارة كذلك ما ينطلق على الأرواح من الأدوات التي بها يسأل عنها لا يجوز أن يطلق على الله تعالى ولا ينبغي للمحقق الموحد الذي يحترم حضرة مبدعه ومخترعه أن يطلق عليه هذه الألفاظ فإن لا يعلم بهذه المطالب أبداً.
- جميع ما سوى الحقّ تعالى ينقسم قسمين: قسم يدرك بذاته، وهو المحسوس والكثيف. وقسم يدرك بفعله، وهو المعقول واللطيف فارتفع المعقول عن المحسوس بهذه المنزلة وهي التنزّه أن يدرك بذاته وإنما يدرك بفعله.
- فإذا كانت هذه أوصاف المخلوقين، تقدّس الحقّ تعالى عن أن يدرك بذاته كالمحسوس أو بفعله كاللطيف أو المعقول؛ لأنّه سبحانه ليس بينه وبين خلقه مناسبة أصلاً؛ لأنّ ذاته غير مدركة لنا فتشبه المحسوس، ولا فعلها كفعل اللطيف فيشبه اللطيف؛ لأن فعل الحقّ تعالى إبداع الشيء لا من شيء، واللطيف الروحاني فعل الشيء من الأشياء. فأى مناسبة بينهما؟ فإذا امتنعت المشابهة في الفعل فأحرى أن تمنع المشابهة في الذات.

- بما أنه لا مناسبة بين الله وبين خلقه، فإن لا يصح العلم به من جهة الفكر، ولهذا منعت العلماء من الفكر في ذات الله تعالى. وأما القوة العقلية فلا يصح أن يدركه العقل؛ فإنّ العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهته، أو ما أعطاه الفكر. وقد بطل إدراك الفكر له فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر.
- المعرفة عن الله وبالله والله لا تكون إلا وهباً، فهذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان؛ لأنها وراء طور مدارك العقل.
- الأصل في هذا كله هو: التنزيه ونفي المماثلة والتشبيه.
- ضلال التأويل وخطأه: وما ضلّ من ضلّ من المشبهة إلا بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما يسبق منها إلى الإفهام من غير نظر فيما يجب لله تعالى من التنزيه، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصراح. ولو طلبوا السلامة وتركوا الأخبار والآيات على ما جاءت من غير عدول منهم فيها إلى شيء البتة ويكفون علم ذلك إلى الله تعالى ولرسوله ويقولون لا ندري وكان يكفيهم قول الله تعالى "ليس كمثله شيء".
- هدى التوحيد وصوابه: فمتى جاءهم حديث فيه تشبيه، فقد أشبه الله شيئاً، وهو قد نفى الشبه عن نفسه سبحانه، فما بقي إلا أنّ ذلك الخبر له وجه من وجوه التنزيه يعرفه الله تعالى، وجيء به لفهم العربي الذي نزل القرآن بلسانه.
- لا وجود لخبر هو نصّ في التشبيه: وما تجد لفظة في خبر ولا آية جملة واحدة تكون نصّاً في التشبيه أبداً، وإنما تجدها عند العرب تحتمل وجوهاً منها ما يؤدي إلى التشبيه، ومنها ما يؤدي إلى التنزيه.
- خطأ المؤول: فحمل المتأول ذلك اللفظ على الوجه الذي يؤدي إلى التشبيه جور منه على ذلك اللفظ، إذ لم يوفّ حقه بما يعطيه وضعه في اللسان، وتعدّ على الله تعالى حيث حمل عليه سبحانه ما لا يليق بالله تعالى.

وهذا الذي حقه ابن عربي في هذا الباب يتوافق والمؤولة المتكلمة من جهة، ويفارقهم من جهات، فهو يتوافق معهم بأنّ المعنى التشبيهي هو محتمل من احتمالات اللغة بالنظر إلى اللغة بما هي لغة في دائرة اللفظ مجرداً. لكنه يفارقهم في جعلها المعنى الظاهر الراجح لغة إذا ما أخذت اللفظة في السياق الأوسع بالانتقال إلى الاستعمال التركيبي والاستعمال المقاصدي ثمّ في العرف القرآني، فهذا المعنى

التشبيهي المحتمل لا يتميّز بأفضليّة ترجيحية بمقتضى اللغة، وهو بمقتضى القرآن والعقل يخرج من هذه الفئة الاحتماليّة، لأنّ العربيّ لا يفهم من هذا الكلام هذا المعنى التشبيهي إلا إن كان يرى بالمناسبة بين الحقّ والخلق، أي بين الله والمخلوق. وهذه المناسبة منتفية عقلاً وشرعاً، وبذلك فإنّ من يقول بالمعنى التشبيهي معنىً ظاهراً يجعل العربيّ الذي لم يبلغ مبلغ العقلاء فيدرك انتفاء المناسبة بين الخالق والمخلوق المتلقّي المرجع، فتكون أفهام هذا المتلقّي بؤرة الدلالات الاحتماليّة لمعاني النّص القرآنيّ.

وسنرى في الأمثلة التحصيلية التي أوردها ابن عربي ما يشهد لهذا. لكن قبل ذلك أزيد الأمر توضيحاً لموقف ابن عربي فأقول:

إنّ متلقّي القرآن من أهل اللسان العربيّ قبل الإيمان بالقرآن كلاماً لله تعالى واحد من عقول ثلاثة: عقل سخيّف: لا يُدرك مقاصد الكلام، ومعاني المخاطبات، ووجوه دالاتها، فلا يتميّز أعراف اللسان، وتوسّعات أهله في استعمالات الكلم ألفاظاً ونظماً وسياًقاً. وهذا العقل يخلط ويخلط في فهم كلام النّاس سافله وعاليه وما بينهما.

وهذا العقل وإن كان من جملة المخاطبين، فالقرآن جاء للنّاس كافة على اختلاف مدارج عقولهم، إلا أنّه لا يكون مرثكز خطاب لا يقصده حصراً. وهذا في كلام البشر فكيف في كلام الله؟ فمثل هذا المخاطب مكلف بأن يسأل أهل الفهم عن دلالات ما يسمع ومقاصد ما يُخاطب به، وإن لم يفعل مع وجود من يسأل فهو مقصّر.

وهناك عقل ضعيف: وهو يرتقي عن الأول فيفهم من الكلام أقرب الدلالات التي تمسّ محسوسه ومألوفه، فيحمل الكلام على الظواهر الحسيّة التي يعرفها، ويجعل المناسبة بين المعاني مناسبات حسيّة ماديّة.

وهذا المخاطب وإن كان من جملة المخاطبين بالقرآن ولا شك، إلا أنّه ليس مرجع الفهم الكلاميّ، ومرثكز الخطاب القرآنيّ، فهو محتاج لمن يهدّب عقله، ويسدّد فهمه.

وهناك عقل حصيف يعلم مرامي كلام العرب وتوسّعاتهم، ويفهم من كلامهم ما يلزم منه وما لا يلزم، وارتقى فوق قدر فهم الكلام إلى إدراك مقاصد العقول وأحكامها.

وهذا المخاطب هو عمدة المخاطبين في القرآن وهو القارئ المثالي المفترض الواقع. وعلى هذا فلو قالت العرب: فلان في قبضتي، فإنّ العقل الحصيف دون السخيّف والضعيف يعلم أنّ المراد هو أنّ فلاناً في حكم من قال وتحت أمره وقدرته، وليس من لازم كلامه هذا أن يكون مراده إثبات القبضة أو التحقّق الحسيّ للكلام. فهم يعرفون أنّ هذا تعبير يراد منه غرض معنوي، ودلالة

تتجاوز المكافئات المعنوية للألفاظ مجردة عن النظم والسياق. وما يدلّ على ذلك أنّهم يستعملون مثل هذا النظم والتركييب فيما لا قبضة له كأن يقولوا: هو في قبضة الموت. وليس من عقل حصيف يفهم اللسان العربيّ وسنّنه يفهم أنّ للموت قبضة كما للإنسان قبضة لمجرد اشتراك القبضة في معنى الجارحة لفظاً، فهي في هذا النظم تتجاوز الجارحة ولا تدلّ عليها لزوماً.

فإن كان هذا حال العقل الحصيف مع الكلام في حقّ ما سوى الله الذي لا يتنزّه بذاته عن التجسيم والتركييب لا يقع في مأزق التشبيه المادي والتجسيم، فكيف بالله الذي يدرك العقل الحصيف انتفاء المناسبة بينه سبحانه وبين الخلق؟

لذلك نجد ابن عربي أنّ قول المتكلمين بالتأويل على طريقتهم التي تقرّ بالمعنى التشبيهي ظاهراً، ثمّ تتأوّل المعنى إلى خلافه، هي واقعة في التشبيه ابتداءً وداءً، ثمّ تلتبس لهذا الداء دواءً بالتأويل. والأولى بل الأصل أن لا يكون التشبيه ابتداءً معنيّاً محتملاً يُحتاج معه إلى تأويل.

ولابن عربي بعد هذه الفتوحات تحقيق دقيق عميق في سبب وقوع المؤولة في آفة التشبيه الافتراضي فيقول: "فإذا دخلت من باب التعرية عن المناظرة، سلبت النقائص التي تجوز عليك عنه، وإن كانت لم تقم قط به. ولكن المجسّم والمشبه لما أضافها إليه، سلبت أنت تلك الإضافة، ولو لم يتوهم هذا لما فعلت شيئاً من هذا السلب فاعلم".^١

فالذي أوقع المؤولة في ذلك هو "المناظرة والجدل"، فالمناظر والمجادل المؤوّل للمشبه يُريد أن يدفع التشبيه بالتأويل فيقع في وهم صحة هذه الإضافة إلى الله لغّة، وهي لا تصحّ ابتداءً. وهذا الملحظ عميق في إدراك أثر الجدل في تشكيل الموقف الكلامي والنسق التأويلي.

بعد هذا يكون السؤال: كيف نفهم القرآن في مثل هذه الآيات وغيرها؟

يقول ابن عربي: "والفرقة التاجية من هؤلاء الفرق المصيبة للحقّ، هي التي آمنت بما جاء من عند الله على مراد الله وعلمه في ذلك، مع نفي التشبيه بليس كمثله شيء، فهذه، يا وليّ، ألسنة الشرائع في العالم فجاء بالصورة في حقّ الحقّ، والعين واليد والرجل والسمع والبصر والرضى والغضب والتردد والتبشيش والتعجب والفرح والضحك والملل والمكر والخداع والأستهزاء والخزية والسعي والهرولة والنزول والأستواء والتحديد في القرب والصبر على الأذى، وما جرى هذا المجرى، ممّا هو نعت المخلوقين، ذلك لنؤمن عامة ولنعلم أنّ التجلي الألهي في أعيان الممكنات أعطي هذه النعوت فلا شاهد ولا مشهود إلا الله، فألسنة الشرائع دلالات التجليات، والتجليات دلالات الاسماء الألهية، فارتبطت أبواب المعرفة بعضها ببعض، فكلّ لفظ جاءت به الشريعة فهو على ما جاءت به، لكن عالمنا يعرف بأيّ

^١ "الفتوحات أش" الجزء ٣ ص ٤٦٠.

لسان تكلم الشرع؟ ولمن خاطب؟ وبمن خاطب؟ وبما خاطب؟ ولمن ترجع الأفعال؟ وإلى من تنسب الأقوال؟ ومن المتقلب في الأحوال؟ ومن قال {سفرغ لكم أيها الثقلان فبأي آلاء ربكما تكذبان} [الرحمن: ٣١، ٣٢] لنقول ولا بشيء من آلائك ربنا نكذب هذا أراد أن يسمع منا، وقد قلناه والحمد لله.^١

لذلك فإن ابن عربي يقترح لنا مقاماً أكبرياً جامعاً يتنزّه عن التشبيه والتأويل معاً فيقول: "اعلم أنّ للحقّ سبحانه في مشاهدة عباده إياه نسبتين: نسبة تنزيهه، ونسبة تنزيله إلى الخيال بضرب من التشبيه. فنسبة التنزيه تجليه في {ليس كمثله شيء} [الشورى ٧]، والنسبة الأخرى تجليه في قوله ﷻ: "اعبد الله كأنك تراه"^٢ وقوله: "إنّ الله في قبلة المصلي" وقوله تعالى { فأينما تولوا فثم وجه الله} وثم ظرف ووجه الله ذاته وحقيقته. والأحاديث والآيات الواردة بالألفاظ التي تطلق على مخلوقات باستصحاب معانيها إياها، ولولا استصحاب معانيها إياها المفهومة من الاصطلاح ما وقعت الفائدة بذلك عند المخاطب بها، إذ لم يرد عن الله شرح ما أراد بها ممّا يخالف ذلك اللسان الذي نزل به هذا التعريف الإلهي، قال تعالى {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم} [إبراهيم: ٤] يعني بلغتهم ليعلّموا ما هو الأمر عليه، ولم يشرح الرسول المبعوث بهذه الألفاظ هذه الألفاظ بشرح يخالف ما وقع عليه الإصطلاح، فننسب تلك المعاني المفهومة من تلك الألفاظ الواردة إلى الله تعالى كما نسبها لنفسه، ولا يتحكم في شرحها بمعان لا يفهمها أهل ذلك اللسان الذي نزلت هذه الألفاظ بلغتهم، فنكون من الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه، ومن الذين يحرّفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون، بمخالفتهم، ونقرّ بالجهل بكيفية هذه النسب، وهذا هو اعتقاد السلف قاطبة من غير مخالف في ذلك، فإذا تقرر عندك ما ذكرناه من هاتين النسبتين للحقّ المشروعتين، وأنت المطلوب بالتوجه بقلبك وبعبادتك إلى هاتين النسبتين، فلا تعدل عنهما إن كنت كاملاً أو إلى إحداهما إن كنت نازلاً عن هذه المرتبة الكمالية، إمّا لما يقوله أهل الكلام في الله من حيث عقولهم، وإمّا لما توهمه القاصرة عقولهم من تشبيه الحقّ بخلقه، فهؤلاء جهلوا وهؤلاء جهلوا والحقّ في الجمع بينهما".^٣

وبذلك يكون عيار الأمر عند ابن عربي هو أن نقف مع الله بما أراد الله وجاء به كتابه، فالمناسبة بين الحقّ والخلق جاءت في القرآن في مقامين: نفي وإثبات، أمّا النفي ففي قوله تعالى {ليس كمثله شيء}، وأمّا الإثبات ففي قوله {وهو السميع البصير}، بل إنّ الآية في النفي تنفي وتثبت معاً، فإنّ "الكاف" ليست زائدة للتوكيد دون فائدة تأسيسية بل هي لرفع المناسبة الشنيئة، وورود لفظ المثل بعدها لإثبات

^١ "الفتوحات أش" الجزء ٣ ص ٤٦١.

^٢ المصدر نفسه الجزء ٣ ص ٤٦١.

^٣ "الفتوحات أش" الجزء ٣ ص ٨.

المناسبة التي لا تُعلم إلا بالله على ما يليق به كشفاً ووهباً، فالآية تنفي المثل الشينّي، وتثبت المثل الوجودي، وهذا المثل لا يُدرك بالعقل المفكر بل بالعقل القابل الذي استعدّ وتخلّص من الآفات ليصير محلاً للمشاهدة الإلهية والكشف الأعلى. لذلك يعلن ابن عربي أنه "لا نعزل عن هذه المحجّة، فهي أقوى حجة، وهي ما ذهبنا إليه من تقليد الحقّ، فإنّه طريق العلم والنجاة في الدنيا والآخرة، وهي الطريق نبينا والمرسلين والقائلين بالفيض من الإلهيين، فإذا جاءك من الله علم فلا تدخله في ميزان الفكر، ولا تجعل لعقلك سبيلاً إلى ذلك فتهلك في ساعتك، فإنّ العلم الإلهي لا يدخل في الميزان، لأنّه الواضع له، فكيف يدخل واضعه تحت حكمه؟ والنائب لا يحكم على من استخلفه، وإنما يحكم على من استخلف عليه، والعلم يناقض العقل فإنّ العقل قيد، والعلم ما حصل عن علامة، وأدلّ العلامات على الشئ نفس الشئ، وكلّ علامة سواها فالإصابة فيها بالنظر إلينا إتفاقية. وهذا القدر في هذا الباب على حكم طريقتنا كافٍ في الغرض المقصود، والله يقول الحقّ، وهو يهدي السبيل".^١

وعلى هذا فإنّ المتلقين للقرآن وما فيه من آيات على مقامين:

١. مُكذّب: غشيتّه الظلمة فأزالت نور قلبه، فظنّ أنّ القرآن يكذب بعضه بعضاً، ولم يجد من اللسان والعقل ما يدفع استبداد ظلمة التكذبي على قلبه.
 ٢. مصدّق مفوّض: امتلأ قلبه نوراً بصدق القرآن، فردّ ما جهل منه إلى قائله، ولم يتعدّ باللسان والعقل حديهما فتوقّف حيث جهل، وجعل مما فهم حجة كافية لساناً وعقلاً ليؤمن فامتلاً قلبه بالنور الواجب دون الكامل لأنّه لم يحصل كمال النور بالنور الإلهي.
 ٣. مصدّق مؤوّل: امتلأ قلبه بنور التنزيه والتصديق، وغشيتّه شيء من ظلمة العقل واللسان، فتوهم ما يُتوهم ثم تكلف له التأويل، فلم يقف مع اللسان والعقل حيث يقفان بل تعدّى بهما طوريهما وحدودهما.
 ٤. مصدّق مشبّه: وهو من بقي في قلبه نور التصديق والإيمان لكن خلطه بظلمة فاحشة حين توهم المناسبة والمشابهة، فكادت ظلمة التشبيه تذهب بنور الإيمان. وهؤلاء مشكلتهم أنّهم حكموا العقل على اللسان والقرآن، فتحكموا في مقامات كان أولى بهم أن يحكموها.
 ٥. مصدّق منزّه معظم: وهو من وقف حيث ينبغي أن يقف، وسار حيث ينبغي أن يسير، فامتلاً قلبه بالنور الأمثل، والفيض الأكمل، كشفاً من الله، ووهباً من لده.
- وهذا المقام الأكبري الإجماليّ في قضية الصفات يؤكده ما جاء في رسالة "ردّ المتشابهة إلى المحكم" غير مقطوع النسبة إلى ابن عربي صحة أو بطلاناً، مع تأييد ذلك أو تفنيده – إن حصل – بما في كتب

^١ المصدر نفسه، الجزء ٣ ص ٤٣٧.

ابن عربيّ ثابتة النسبة له. والباحث يرى من مقارنة ما بين كلام ابن عربي هنا وهناك أنه يخرج من مشكاة أكبرية واحدة؛ فما قرّر في مقدمة "ردّ المتشابه إلى المحكم" هو ما قرّره ابن عربي في فتوحاته.

يقول ابن عربي: "وبعد: فقد سألتني - أرشدني الله وإياك - عن أمر عظيم في هذا الزمان خطبه وعمّ ضرره، وهو ما تظاهر به بعض المبتدعة المنتسبين زوراً وبهتاناً إلى الحديث والفقهاء، وأشاعه في العامة والخاصة من اعتقاد ظواهر الآيات المتشابهة في أسمائه تعالى وصفاته، من غير تعرض لصرافها عما لا يليق بجلاله وكبريائه، ويوهم التشبيه والتجسيم، ويزعم أنه في ذلك متمسك بالكتاب والسنة، وماش في طريقة السلف الصالح، ويشنع على من تعرض إلى شيء منها بتأويل، أو صرفه عن ظاهره بدليل، إلى ما تعارف في عرف العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، وبنسبة في ذلك إلى مخالفة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، لكونهم ما نقل عنهم التعرض لشيء من ذلك، وقد ضلّ وأضل كثيراً، وما يضل به إلا من هو قاصر الفهم ضعيف النور".^١

وهنا يقرّر ابن عربي أمرين:

١. الظاهر يفضي إلى ما لا يليق بالله جلّ جلاله.

٢. يُصرف هذا الظاهر بدليل إلى ما تعارف في عرف العرب الذين نزل القرآن بلغتهم.

وما ذكره في مقامه هذا هو عين ما جاء في فتوحاته في الباب الثالث في تنزيه الحق تعالى عما في طيّ الكلمات التي أطلقها عليه سبحانه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ من التشبيه والتجسيم تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وفي مقدمته هذه مطالب وهي:

١. كيف يُفهم القرآن؟ يجيب ابن عربي: "فاعلم- أمدني الله وإياك بمدد توفيقه- أن من أجل منح الله تعالى على عبده: طهارة قلبه وسلامة فطرته، وقلة منطقته، فإنه بذلك يلقي الحكمة، ويسمع هواتف الحق في كل نفس من أنفاسه، ويضيء له في ليل المتشابه مصباح المحكم، فيرسخ قدم صدقه في معرفة ربه سبحانه، ويحيي بلده الطيب بغيث الهدى والعلم، فيخرج نباته بإذن ربه { كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها}[إبراهيم : ٢٤ ، ٢٥] ويسلك بنحل أفكاره سبل الاستقامة، فيخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه في شفاء للناس".^٢

^١ ردّ المتشابه إلى المحكم: ص ١٢١.

^٢ المصدر نفسه: ص ١٢١.

فالفهم في المقام الأكبر كما مرّ فعلٌ تنزلي يأتي من عند الله تلقيناً وكشفاً وإضاءة، يحتاج فعلاً سعودياً من المؤمن العالم ليصير بالمعراج الروحي عارفاً بالله.

٢. كيف فهم الصحابة القرآن؟ ويجيب ابن عربي: "وقد كان للصحابة رضي الله عنهم من هذا المشرب أصفاه وأعذبه، ومن العلم بالكتاب والسنة أزكاه وأطيبه، وكيف لا يكونون كذلك وقد تليت عليهم آيات الله وفيهم رسوله، ولهم من الاعتصام بالله ما ضمنت لهم به الهداية والاستقامة {ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم} [آل عمران: ١٠١] يعلمون الناسخ والمنسوخ بالمعاصرة، وأسباب النزول بالوقائع، ويفهمون ما أودع في مواقع التركيب وأساليب البيان بالطباع، يردون ما اختلفوا فيه إلى الله والرسول، فيعلمه الذين يستنبطونه منهم، وهم الراسخون في العلم وأولو الأمر، يتدبرون القرآن ويردّون المتشابه إلى معنى المحكم، {يقولون ءأمانا به كل من عند ربنا} [آل عمران: ٧] فلا اختلف فيه {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلفاً كثيراً} [النساء: ٨٢]".^١

ومن هذا فنعلم أنّ الصحابة امتازوا بأمر:

- العقل القابل: وهو ما أودعه الله فيهم من علم بالبيان، وعقل بالبرهان، وتصديق بلايمان وتسليم لله ولرسوله.

- العلم الحاصل: وهو نتاج معاينتهم تجربة التنزيل، ووجود النبي ﷺ بينهم. وبذلك ينبغي على من أراد أن يكون في مقام الصحابة فهماً أن يكون مثلهم فيتجاوز العقل المحدود بالنظر إلى العقل الممدود بالكشف الإلهي، وهذا الكشف لمن جاء بعد الصحابة يتزّل منزلة العلم الحاصل بالمعاينة للتنزيل؛ فكما مرّ هناك مقامان: مقام معاينة التنزيل، ومقام معاينة التأويل.

٣. لماذا لم يُنقل عن الصحابة اختلاف في الصفات؟ فالجواب هو: "ولأجل ذلك [أي ما ذكر آنفاً] لم ينقل عنهم اعتناء بإيضاح آيات الأسماء والصفات، ولا أكثروا السؤال عنها بعدم إشكالها بحسب لغتهم، ولاتساع مجال أفهامهم في معانيها الصحيحة، وكان من أدبهم ﷺ أن لا يثق أحد بفهمه في استيعاب المراد منها، فسكتوا عنها مفوضين إلى كل فهم صحيح ما منحه الله تعالى من الاتساع الموافق للغة والآيات المحكمة، كما في صحيح البخاري وغيره عن أبي جحيفة قال: "قلت لعلي ﷺ: هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة".

٤. تأويل الصفات إجمالاً، "التأويل الأكبر مجملاً". يقول ابن عربي: "فاعلم- هداية الله وإياك لما اختلف فيه من الحق بإذنه- أن ربنا سبحانه وتعالى: حي، متكلم، عالم، مريد، قدير {ليس كمثل شيء

^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٢.

وهو السميع البصير}{الشورى: ١١} أحدي فلا أين، ولا تركيب لذاته، أذلي فلا كيف ولا ترتيب لصفاته وعز في قدرته عن الشريك والمعين، وجل في إرادته عن الأغراض، وتفرد في كلامه عن الحروف والأصوات، وتعالى في استوائه عن التشبيه والكون، وتقدس في علوه وفوقيته عن الجهات، ينزل بلا نقلة، ويحيى ويأتي بلا حركة، وتراه أبصار المؤمنين بلا إدراك ولا إحاطة، لا حد لقربه، ولا ميل لحبه، ولا ثورة لغضبه، ولا كيف له في رضاه وضحكه، ولا شفعية إلا لمعيته، ولا وترية إلا بظهور قهره وأحديته، ولا بقاء إلا لأهل عنديته.

نفسه تعالى: ذاته وأم كتابه.

ووجهه: نور توحيده عند إقباله.

وصورته: مظاهر تعرفاته.

وظلل غمامه، ويده، ويده، وأيديه: أسماء حقائق يتصرف بها في مخلوقاته.

وعينه، وأعينه: آياته المبصرة القائمة بالحفظ والرعاية للمخصوصين من عباده.

وقدمه: قدم الصدق الذي يشر به عباده المؤمنين.

وجنبه: صحبته وكلاءته للذاكرين من أتباع النبيين.

وهو الأول والآخر: فما من عرض ولا جوهر إلا هو مبدوء بأوليته، مختوم بأخريته.

وهو الظاهر: بحكمه في محكمه، الباطن بعلمه في متشابه آياته وحكمه.

ظهر بمعيطه في باطن وتريته فنشأت أعداد مصنوعاته، وبطن بقدم أحديته في أسماء الحوادث،

فرجعت بحقائق هوياتها إليه { والله غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل

عليه} [هود: ١٢٣].

لا شريك له في ملكه، وهو يؤتي الملك من يشاء، ولا مثل له في كنهه " وله المثل الأعلى" تقدس عن

النظير في الدنيا والآخرة {وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة}{القيامة: ٢٢، ٢٣} وتنزه عن الجهات

{وهو الله في السموات} [الانعام: ٣] وتعالى عن التشبيه، وله الآيات المتشابهات، يجتني معانيها أهل

قربه في رياض جنات ذكره، {كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به

متشابهاً ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون}{البقرة: ٢٥}.^١

هذا ما فتح الله به: على سبيل الإجمال".^١

^١ ردّ المتشابه إلى المحكم: ص ص ١٢٣-١٢٤.

وبهذا التأويل الإجماليّ يتضح ملمح مهم في النسق التأويليّ الأكبري وهو أنّه يجعل جميع آيات القرآن فضلاً عن آيات الصفات وحدة تأويليّة واحدة كبرى، وأنّ ذات الله وصفاته هي في حقّ نفسه كنهه الذي لا يُدرك، لكن في حقّ عباده هي آياته الظاهرة في الكون والإنسان.

كما يُمكن ملاحظة تجاوز آفاق التأويل اللغويّ العقليّ المستند إلى المجازات والاستعارات والكنائيات إلى التأويل الوجودي الوجداني الذي يتوسّع باللغة عن نطاق المعاني إلى آفاق الآيات والعلامات الكونية.

وهذا الذي أجمله هنا، وأدركناه ملاحظة وتحليلاً، سيصرّح به ابن عربي حين يضع المقدمات الضروريّة للفعل التأويليّ التفصيليّ.

مقدمات:

١. إنّهُ ليس في الوجود فاعل إلا الله وأفعال العباد بجملتها- عند أهل السنة والجماعة- منسوبة الوجود والاختراع إلى الله تعالى، بلا شريك ولا معين، فهي على الحقيقة فعله، وله بها عليهم الحجة { لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون} [الأنبياء: ٢٣] .

٢. من المعلوم أنّ أفعال العباد لا بد فيها من توسّط الآلات والجوارح، مع أنّها منسوبة إليه.

النتيجة: وبذلك يعلم أنّ لصفاته في تجلياتها لعباده مظهرين:

- مظهر عادي سفلي، منسوب لعباده، وهو الصور والجوارح الجسمانية.

- مظهر حقيقي علوي منسوب إليه.^١

وبذلك فإنّ ما جاء في القرآن من إضافة ما يكون من لوازم أفعال العباد من توسّط الآلات والجوارح إليه سبحانه وتعالى، هو من إجراء أسماء المظاهر السفليّة المنسوبة لعباده، وهي تجليات الله لعباده على سبيل التقريب لأفهامهم، والتأنيس لقلوبهم. مع تنبيهه سبحانه وتعالى عباده إلى أنّه منزّه عن الجوارح في الحالين، أي في التجليات السفليّة والعلويّة.^٢

وحاصل كلام ابن عربي أنّ الجوارح المنسوبة للعباد هي في حقيقتها تجليات الفعل الإلهي فيهم، فهي غير فاعلة حقيقة، لأنّه لا فاعل سوى الله، ويستدلّ لذلك بقوله تعالى: {قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم} [التوبة: ١٤]. فجوارحنا مظهر له سبحانه.

^١ انظر: رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٤.

^٢ انظر: المصدر نفسه: ص ١٢٤.

فإذا كانت الجوارح المنسوبة للعباد ليست حقيقة سوى مظهر لتجليات الله في عباده وخلقه، فالجوارح المنسوبة لله هي من باب أولى ليست إلا مظاهر هذه التجليات والآيات.

ويزيد الأمر تحقيقاً في هذا المقام فيرى أنّ العبد له مقامان:

- مقام توجه القلب إلى عالم الشهادة، فيكون قلبه تبعاً لجوارحه وحواسه وعقله، فلا يُدرك إلا ما يُريده الله له أن يُدرك وفق ما يتجلى في كونه بهذه الجوارح والحواس والعقل.

- مقام توجه القلب إلى عالم الغيب، فتكون جوارحه وحواسه وعقله تبعاً لقلبه، فيرتقي حتى يصير محبوباً لله، فتصير حواس العبد مدركة بنور الله، ففتجاوز مظاهر نسبة الجوارح إلى العباد إلى تجليات نسبة الجوارح إلى الله. وهذا يظهر في الحديث: "ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها".^١

ثمّ يضع ابن عربي قانوني التّأويل* في مسألة الصفات عموماً وفي كتابه هذا، وهما:

١. "وبهذا يتسع لك فهم ما جاء من الجوارح منسوباً إلى أفعاله تعالى وصفاته، فلا تشتبه بعد هذا عليك، ولا تفهم من نسبتها إليه تشبيهاً ولا تجسيماً، بل تفهم أن مثل النسبة إليه فيها كمثل نسبة الجوارح للقلب، وأن ذاته المقدسة متعالية عن الاتصاف بها لأن الجوارح يلزمها الحدوث، وذاته تعالى واجبة القدم، وكل ما كان واجب القدم: استحال عليه العدم".^٢

٢. "ليس المقصود ذكر البراهين التي هي مدونة في الكتب الكلامية، وإنما المقصود" ردّ المتشابه إلى المحكم" على القواعد اللغوية، وعلى مواضع العرب، وما كان يفهمه الصحابة والتابعون من الكتاب والسنة، وتلويحات وتصريحات من الكتاب والسنة".^٣

وسنلاحظ من تأويلاته التفصيلية مدى وفاء ابن عربي لقانوني التّأويل هذين.

ولأننا لسنا أمام مصنّف تفسيريّ للقرآن لابن عربي، فإنّ عيار اختيار النماذج سيختلف عن غيره من العلماء الذين درس الباحث أنساقهم التّأويلية ممن لهم تفاسير مصنّفة، لذلك سيكون عيار الاختيار للاختبار هو "الصفة المحتملة نفسها"، وما جاء فيها من آيات. كما في كتاب "ردّ المتشابه إلى المحكم".

^١ رواه البخاري: حديث رقم ٦١٣٧.

* تسمية ما ذكره ابن عربي بـ"القانون" هي من اجتهاد الباحث.

^٢ ردّ المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٥

^٣ المصدر نفسه: ص ١٢٦

فصل الصورة

يبدأ ابن عربي حديثه التفصيلي بذكر "الصورة"، وهي ممّا لم يرد في القرآن مضافة إلى الله تعالى، لكن ابن عربي يرى لها أولوية التقديم، "لأنّها اسم جامع لباقي الحقائق في غيرها".^١ ولأجل الضبط المنهجي، فسيجعل الباحث كلام ابن عربي في محاور:

١. المنقول من الآيات والأحاديث في الباب:

يورد ابن عربي بعض النقول الواردة بذكر الصورة، وأهمّها حديث "الرؤية" المشهور، وفيه: "فيأتيهم ربهم في غير الصورة التي يعرفونها، فيقول: أنا ربكم، فيقولون نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتى ربنا عرفناه" فيأتيهم في الصورة التي يعرفون، فيقول أنا ربكم، فيقولون: نعم، أنت ربنا فيتبعونه".^٢ ثمّ يصف الحديث: "وهو من الأحاديث المتشابهة، ومرجعها إلى الآيات والأحاديث المحكمة، وكل من له من الله نور، له في مرجعها إلى المحكم فهم على حسب نوره". وفي قوله هذا تأسيس لاختلاف الأفهام، واعتمادها على ما أوتي الناظر فيها من نور الله.

٢. التأويل وسنّه:

- "اعلم أنّ للصور التي يأتي فيها ربنا يوم القيامة حقيقة ومظهراً، فالحقيقة هي الظلة في قوله تعالى: {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة} [البقرة: ٢١٠] فعلم بذلك: أنّ مظاهر تجليه لعباده هي ظلل غمامه، وحقائق هذه الظلل آياته التي تعرف لخلقه فيها بواسطة أنبيائه".^٣

أي إنّ الصور هي مظاهر تجلّي الله لعباده، وحقائق هذه الآيات المعرفة بالله.

- دليل ذلك، أو الفعل التأويلي:

أ. ثبت في الصحيح تشخّص حقائق آياته، كالظلّ، ففي مسلم وغيره من حديث أبي أمامة، وحديث النواس بن سمعان أنّ القرآن يوم القيامة يأتي تقدّمه البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو ظلتان سوداوتان".^٤

ب. ثبت تشخيص الأعمال بصور شتى، كما في حديث البراء رضي الله عنه بإسناد صحيح، أخرجه أصحاب المسانيد كالإمام أحمد وغيره: " إنّ الميت المؤمن يفسح له في قبره مد بصره، ويمثل له عمله في صورة رجل حسن الوجه، طيب الريح، حسن الثياب، فيقول له: من أنت؟ فيقول له: أنا عمك الصالح،

^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٧.

^٢ أخرجه البخاري: حديث رقم ٧٤٣٧، ومسلم: حديث رقم ١٨٢.

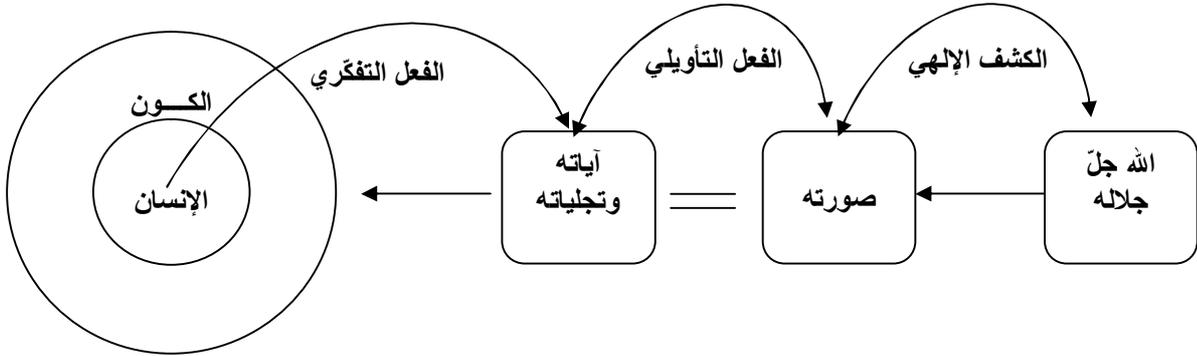
^٣ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٧.

^٤ المصدر نفسه: ص ١٢٧، والحديث في صحيح مسلم: حديث رقم ٢٨٨٣.

وإن الفاجر يمثل له عمله في صورة رجل قبيح الوجه، منتن الريح، فيقول : من أنت؟ فيقول: أنا عمك" الحديث^١، وقد صحّ تمثيل الموت بصورة الكبش، وتمثيل المال بصورة الشجاع الأقرع، وتمثيل الملائكة صلوات الله وسلامه عليهم بصورة الأدميين، والسنة مشحونة بنحو ذلك، ومن المعلوم أنّ الأعمال أعراض، فإذا ثبت ظهورها وتمثلها بصورة الجواهر والأجسام، مع القطع بأنها ليست جسماً ولا جوهراً، وأن الملائكة ليسوا بأدميين^٢.

- المال التأويلي: نتيجة، وتنبهياً، أمّا النتيجة،" فعلى مثل ذلك قس إتيان ربنا سبحانه في صورة الأعمال، فالمقصود من ذلك كله تقريب المراد إلى الأفهام، وهو شائع في اللغة معروف في مواضع العرب واستعمالاتهم، وإنه لا يلزم من إتيانه في صورة الأعمال أن يكون له تعالى صورة، ولا يلزم من نسبتها وإضافتها إليه أن تكون ذاتية له"^٣.

أمّا التنبه، ف"إذا علمت أنّ حقيقة الصورة آياته التي تعرف بها إلى خلقه، فنزل على ذلك ما صح من ان الله خلق آدم على صورته فإن الإنسان قد جمع الله فيه كل حقائق الكائنات، فكان مظهراً لآياته الكبرى، الجامعة لجميع حقائق الآيات، المتجلية لخلقه بجميع أنواع الأسماء والصفات، فلذلك قبل تعليم الأسماء، وسجدت له ملائكة الأرض والسماء، أي أن الله خلقه على المثالية القابلة لتجلي صورة آيته الكبرى، وهي التي أريها سيدنا محمد ﷺ ليلة الإسراء، وحققتها "روح لا إله إلا الله"^٤. وعلى ما تقدّم فإنّ الفعل التأويلي الأكبر الجامع في هذا المقام يجري وفق السنن الآتي:



وعلى هذا التأسيس النسقيّ سيجري كلام ابن عربي في سائر الأبواب، فلكلّ صفة مضافة إلى الله حقيقة ومظهر، فأما الحقيقة فهي "غمام الشريعة"، وأمّا المظهر، فهو الآيات والعمل.

^١ رواه أحمد في مسنده: الجزء ٤ ص ٣٦٢. وحديث البراء مشهور في الرفائق والمواظ، وفي صحته خلاف.
^٢ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٨-١٢٩. وتشبيه الموت بالكبش جاء في حديث "يؤتى بالموت كهينة كبش أملح" رواه البخاري: حديث رقم: ٤٧٣٠، وتمثيل المال الذي لم تؤدّ زكاته بالشجاع الأقرع رواه البخاري حديث رقم: ١٤٠٣. أمّا تمثيل الملائكة بصورة الأدميين فأحاديثه كثيرة، منها حديث جبريل المشهور في الإيمان والإسلام والإحسان، رواه مسلم، حديث رقم ٨.
^٣ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٩.
^٤ المصدر نفسه: ص ١٢٩

فصل الوجه

يقول في صفة الوجه: "فإذا أردت أن تعرف حقيقة مظهره من الصورة، فاعلم أنّ حقيقته من "غمام الشريعة": بارق نور التوحيد، ومظهره من العمل وجه الإخلاص".^١ وفي استثمار لمبدأ الثنائية الصفاتية الذي أسسه من قبل، أي إضافة الصفة للعبد، وإضافة الصفة لله، فالأولى هي "المظهر"، والثانية هي "الحقيقة".

يقول تعالى: {فأقم وجهك للدين} [الروم: ٣٠] أي أقم وجه الإخلاص لله تعالى. ودليل ذلك "المقابلات القرآنية"، وتوضيحه:

{فأقم وجهك للدين} = {إنما نطمعكم لوجه الله} [الانسان: ٩]، وقوله: {إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى} [الليل: ٢٠]

وهذا هو مظهر الصفة.

أمّا حقيقته فهي "بارق نور التوحيد".

- {ولا تدع مع الله إلهاء آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه} [القصص: ٨٨] أي إلا نور توحيده.

- {فإينما تولوا فثمّ وجه الله} [البقرة: ١١٥]. سرّها: نور التوحيد.^٢

ولعلّ الناظر في الفعل التأويليّ الأكبريّ يتساءل عن حظ هذا الفعل التأويليّ من سنن التأويل اللغويّ.

والواقع أنّ ابن عربي لا يجري وفق سنن لغويّ تأويليّ مجرد، بل هو يؤسس لسنن تأويليّ يعتمد سنين مهمين يتجاوزان مع سنن اللغة لا يخرقانه لكن لا يقفان عند حدوده، وهذان السنن هما:

١. المقابلة القرآنية، أي مقابلة الآيات والربط بينها بعملية من التكافؤ الدلاليّ القرآنيّ تتجاوز محددات التأويل المجاز اللغويّ والعقليّ إلى تأويل قرآنيّ وجدانيّ وجوديّ.^٣

٢. المقابلة الوجودية، وهي أسّ الفعل التأويليّ عند ابن عربي حين يجعل صفات الله آيات دالة عليه حقيقة ومظهراً، فينتقل من "عبء السؤال اللغويّ وحدوده" إلى "غنى السؤال الوجودي وأفاقه".

^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٣٠.

^٢ المصدر نفسه: ص ١٣٠.

^٣ انظر في هذا السنن: نصر حامد أبو زيد، "فلسفة التأويل": ص ٣٨٩ وما بعدها.

فصل الرؤية

مما سبق تأسيسه في الفتوحات وفي "رد المتشابه" يُمكن توقع الموقف الأكبر في قضية الرؤية ببسر، فلن تكون "الرؤية ممتنعة" أو "ممكنة" بل هي غاية المطلوب في مقام الكشف الأكبر. ويؤسس لذلك بالأدلة: "ومنها صفة الرؤية، وقد جاء في غير ما آية، وفي أحاديث منها هذا الحديث: قوله ﷺ: "هل تضارون في رؤية القمر؟" وفي رواية "في رؤية الشمس". فإذا ثبت تجليه تعالى في صورة روح الشريعة، لم يبق في رؤيته إشكال، وإنما عبر بالقمر والشمس عن حقيقة الوجه، وهو نور التوحيد".^١

ويظهر هنا أنّ ابن عربي ينتقل من الدليل القرآني إلى الدليل الحديثي تجاوزاً لمشكلة تأويل الآيات واختلاف العلماء فيها، فالحديث أو الأحاديث في باب الرؤية أصرح واقطع من الآيات، وسنرى عند ابن تيميّة مثل هذا.

ولم يكتفِ ابن عربي بإثبات الرؤية وتأويلها بحقيقة نور التوحيد، بل تأوّل "اختلاف الروايتين": "رؤية القمر"، و"رؤية الشمس"، والواقع أنّهما رواية واحدة، جاء بهما حديث واحد وليستا من اختلاف الروايات، فقد روى البخاري ومسلم هذا الحديث عن أبي سعيد الخدري، قال: قلنا: يا رسول الله: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: "هل تضارون في رؤية الشمس في الظهر صحوً ليس فيه سحب؟" قلنا: لا يا رسول الله. قال: "هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحوً ليس فيها سحب؟" قالوا: لا. قال: "فما تضارون في رؤيته يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما".^٢ وتأويل اختلاف الروايتين عند ابن عربي هو: "أن يكون تنبيهاً على اختلاف درجات الرائين في نعيم الرؤية، والمقصود: أنّ آيات الله: تتضح لعباده، فلا يكون بينهم وبينها حجب تمنعهم عن استكناه كنهها، والوقوف على بدائعها".^٣

ولا يوفق ابن عربي جميع ما جاء في الحديث تأويلاً ينسجم وموقفه التأويلي العام، فيقول: "قوله: "ليس دونها سحب" فيه ترقية لأهل المراقبة، وذلك لأنّ غالب أهل المراقبة لا يشهدون بقلوبهم عند العبادة والمراقبة إلا ظلال آيات الشريعة، ويحجبون بسحابها عن شهود وجه ربهم، وهو نور توحيده، فإذا كان يوم القيامة: كشف الغطاء واحتد البصر، فيرون وجه ربهم كشمس ليس دونها سحب

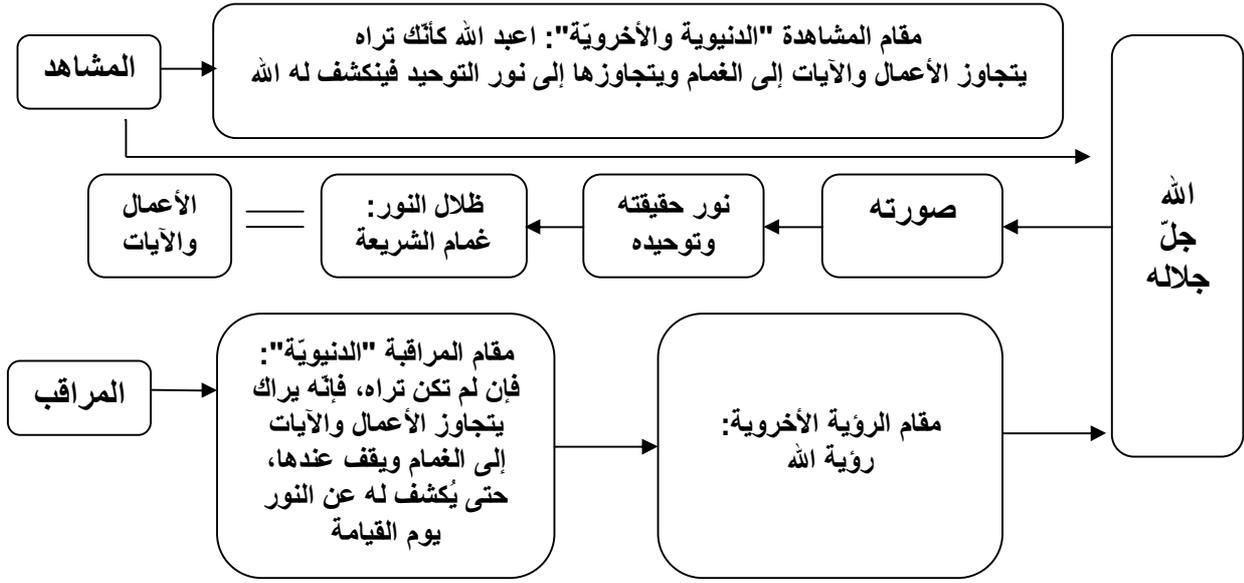
^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٣٠.

^٢ أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم: ٤٥٨١، ومسلم في صحيحه، حديث رقم: ١٨٦.

^٣ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٣٠.

الأعمال، ولا ظلل غمام الشرائع، بل هو أقرب إليهم من أعمالهم {ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه} [ق: ١٦ الآية]^١.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى مظاهر التجلّي الإلهي عند ابن عربي كما ظهرت في المواقف التأويليّة السابقة، فابن عربي يرى الفعل الشهودي يمرّ عبر المخطط الآتي الذي هو توسيع للمخطط السابق:



فصل السمع، والبصر، والعين، والأعين

وفي هذا المقام ينطلق الموقف التأويليّ الأكبر من المقابلة الوجوديّة بين إضافة هذه الصفات للخلق، وإضافتها للحقّ.

ففي إضافتها للخلق، هي قسمان:

عاديّ: وهو سمع القلب بالأذن وإبصاره بالعين، وهو عام في المؤمن والكافر.

حقيقيّ: وهو بصر العين بالقلب، وسمع الأذن به، وقد نفاه الله عن الكافر في غير ما آية، منها قوله تعالى: {ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون} [الأنفال: ٢١] وفي قوله: {وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون} [الأعراف: ١٩٨] فأثبت لهم السمع والبصر العاديين، ونفى عنهم الحقيقي وبهذا يفهم قوله تعالى: {ونحشره يوم القيامة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً} [طه: ١٢٤]

^١ المصدر نفسه: ص ١٣٠.

و ١٢٥] مع العلم بأن الله يعيدهم بأبصارهم العادية، كحالهم في الدنيا تحقيقاً لقوله تعالى: {كما بدأنا أول خلق نعيده} [الأنبياء: ١٠٤].^١

واتكأً على ما تقدّم من أنّ "الإدراك الحقيقي" لا يكون إلا بنور الله وهو توحيده، كان الكافر يوم القيامة "أعمى"، لأنّ الحكم في الدار الآخرة هو للإدراك الحقيقي وأدواته، فلما كان قلب الكافر خالياً من نور التوحيد، فقد "الإبصار الحقيقي" في الدار الآخرة. لذلك حين يقول الكافر: {لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً} [طه: ١٢٥]، يأتيه الجواب: {قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها} [طه: ١٢٦]، "أي لا بصر في هذه الدار إلا من نور صفاتي المستفاد من الاستجابة لآياتي {ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور} [النور: ٤٠]."^٢

ثمّ ينتقل ابن عربي إلى التأويل عبر قانون المقابلة القرآنية:

"وأما نسبة العين إليه: فهي اسم لآياته المبصرة، التي بها ينظر سبحانه للمؤمنين، وبها ينظرون إليه، قال تعالى: {فلما جاءتهم آياتنا مبصرة} [النمل: ١٣] فنسب البصر للآيات على سبيل المجاز تحقيقاً، لأنها المرادة بالعين المنسوبة إليه، وقال تعالى: {قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها} [الأنعام: ١٠٤]."^٣

فابن عربي يجعل وصف الآيات مبصرة دليلاً على أنّ نسبة العين إلى الله هي نسبة هذه الآيات إليه، ويستكمل ذلك في تأويله لقوله تعالى: {واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا} [الطور: ٤٨] "أي بآياتنا تنتظر بها إلينا، وننظر بها إليك، ويؤيد أنّ المراد هنا بالأعين الآيات: كونه علل بها الصبر لحكم ربه، وعلله بآيات القرآن صريحاً في قوله تعالى: {إنّا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً، فاصبر لحكم ربك} [الإنسان: ٢٣ ، ٢٤]."^٤

والمقابلة الأكبرية هي بين الآيتين كالتالي:

{واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا} = {إنّا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً، فاصبر لحكم ربك}

{اصبر لحكم ربك} هي بؤرة المقابلة والموازاة، فينتج:

{فإنك بأعيننا} = {إنّا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً}

فيصبح قوله تعالى: {بأعيننا} أي بما أنزلناه عليك من القرآن الذي هو نور الله الذي به يبصر العباد حقيقة. فصفات الله هي آياته في تجليها في خلقه.

^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٣٩.

^٢ المصدر نفسه: ص ١٣٩.

^٣ المصدر نفسه: ص ١٤٠.

^٤ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٤٠.

ويمضي في المقابلات والمتوازيات فيجعل قوله تعالى: {تجري بأعيننا} [القمر: ١٤] مقابلة وموازية لقوله تعالى: {وقال أركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها} [هود: ٤١].

وتجري المقابلة والموازاة باتخاذ "تجري" و"مجرها" بؤرة التوازي:

{تجري بأعيننا} = {بسم الله مجراها}

الجريان في الآيتين هو بؤرة المقابلة والموازاة:

{بأعيننا} = {بسم الله}

فأعيننا هي تجليات اسم الله في كونه من الآيات.^١

وفي قوله تعالى: {ولتصنع على عيني} [طه: ٣٩] يكون التأويل بالتقابل والتوازي هو "أي على حكم آيتي التي أوحيتها إلى أمك"، بقوله تعالى: {وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين} [القصص: ٧].

ثم يجعل من قوله تعالى: {فرجعناك إلى أمك كي تقرّ عينها} [طه: ٤٠] دليلاً للمقابلة الوجودية بين "صفات الحقّ الحقيقية" و"صفات الخلق الاعتبارية"، فما بلغته أم موسى من الطمأنينة بأن تقرّ عينها إلا بما كان من مظاهر آيات الله في تجليها على أم موسى، فعينها التي تقرّ إنّما تقرّ بنور الله فيها الذي هو مستمد من نسبة العين إلى الله نسبة الآيات والتجليات.

ثم يؤكد هذا النهج العام بقوله: "فمن تدبر ذلك علم صحة ما قلناه، وفتح له باب عظيم في تفسير كلام الله بعضه ببعض".^٢

فصل الأيدي واليدين

من المواقف التأويلية المهمة قضية "اليدين"، وهي عند المثبتين أنموذج الإثبات كما سيأتي عند ابن تيمية، وما يجعل قضية "اليدين" محورية في الموقف التأويلي والإثباتي معاً أمور، منها:

١. قوة الدلالة الاحتمالية الظاهرية الملزمة بإثبات اليدين ولاسيما في قوله تعالى: {لما خلقت بيدي} [ص: ١٥].

٢. كثرة الأدلة القرآنية والحديثية في إضافة هذه الصفة لله.

٣. ورود نقول متعددة من القرآن والسنة بإضافة "لوازم اليد الجارحة" إلى الله، من "القبضة"، و"اليمين"، و"الأصابع"، و"الأنامل"، و"الكف".

^١ انظر: فلسفة التأويل، ص ٣٩٠.

^٢ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٤٠.

لذلك يعي ابن عربي تماماً أنّ التأويل اللغويّ الجزئيّ لكلّ ما جاء لا يغني غناء التأويل الكليّ الذي يجعل الأمر في نسق تأويليّ ووحدة تأويليّة كبرى تتسق أجزاءها، لذلك يؤسّس ابن عربي موقفه التأويليّ الأكبريّ وفق الآتي:

- نسبة الأيدي إليه : استعارة لحقائق أنوار علوية، يظهر عنها تصرفه وبطشه: بدءاً وإعادة.
- هذه الأنوار متفاوتة في روح القرب، وعلى حسب تفاوتها وسعه دوائرها يكون رتب التخصيص لما ظهر عنها.^١

وهو بهذا التأسيس يقدّم المفتاح التأويليّ لكلّ ما يرد في القرآن والأحاديث من ذكر "اليدين" أو لوازمها، لذلك فلا إشكال في قوله تعالى: {لما خلقت بيدي} وما فيه من تكريم وتخصيص لآدم، فيقول: "ألا ترى قوله تعالى في حق آدم: {لما خلقت بيدي} [ص: ٧٥] كيف يستفاد منه تنويه به وتشريف وتكريم وتخصيص، ولا يستفاد مثل ذلك من قوله: {أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعماً} [يس: ٧١]؟ وما ذلك إلا لأنّ حقائق أنوار الأيدي الخالقة للأنعام ليست في روح القرب، كحقائق اليدين اللتين خلق بهما آدم".^٢

ولا يغفل ابن عربي أنّه بحاجة إلى أدلة من القرآن، ليجعل "اليدين" موازية لحقائق الأنوار، ثمّ في تأويل حقيقة هذه الأنوار، وتالياً لسنن التأويل الأكبري في مقام "اليدين" إجمالاً ثمّ تفصيلاً:

* "اليدين" استعارة لنور الحقائق الإلهيّة.

* حقيقة الحقائق الإلهيّة التي تدلّ عليها "اليدين" وما يدخل من لوازمها هي: نور قيوميّة الله الموصوفة بالقدرة.

* ينبثق من نور القدرة أنوار الفضل والعدل.

وبعد التأسيس يأتي المراس التأويليّ وفق قانون المقابلة قرآنيّاً ووجوديّاً:

{لما خلقت بيدي} [ص: ٧٥] = { فإذا سويته ونفخت فيه من روحي } [الحجر: ٢٩]

{بيدي} = { سويته } + {نفخت فيه من روحي}

حقائق اليدين:

نور العدل = {سويته}

نور الفضل = {نفخت فيه من روحي}

^١ المصدر نفسه: ص ١٤٥.

^٢ المصدر نفسه: ص ١٤٥.

{ وإِنَّهٗ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ } [فصلت: ٤٢]

{من بين يديه} = { إِنَّهٗ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ } = نور الله

حقائق اليبدين:

نور العدل = {حكيم}

نور الفضل = {حميد}

وبتأويل "اليبدين" بأنوار الفضل والعدل فلا إشكال في قوله تعالى: {والسماوات مطويت بيمينه} [الزمر : ٦٧] لأنَّ اليمين هي صاحبة الفضل المنفقة، والفضل نور من أنوار القدرة الإلهية. وعلى هذا يتأوّل ابن عربي جميع ما جاء من آياتٍ وأحاديثٍ بردها إلى هذا الأصل التأويلي الجامع.^١

فصل الجنب

ومع أنّ "الجنب" لم يقل بها صفة الله أحد من العلماء المعترين، وهذا ما قرّره ابن تيمية أشدّ المثبتين كما مرّ وكما سيأتي، إلا أنّ ابن عربي يجعلها من المتشابه لورود لفظ الجنب مضافاً إلى الله تعالى. وهو وإن جعلها من المتشابه لكنه يجري عليها فعله التأويلي المنسجم مع الموقف التأويلي الإجمالي وفق سنن المقابلة القرآنية:

* في موقع متقدّم من سورة الزمر يقول تعالى: {الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشبهاً} [الزمر : ٢٣]، ثمّ قال تعالى: {واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم} [الزمر : ٥٥]، وبالمقابلة:

{الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشبهاً} + {وما ينطق عن الهوى* إن هو إلا وحي يوحى} = {واتبعوا

أحسن ما أنزل إليكم من ربكم}

{ ما أنزل إليكم } = كتاب الله + سنة الرسول ﷺ

{يحسرتي على ما فرطت في جنب الله} = ما فرطت فيما أنزل الله

ما أنزل الله = ظلة غمام الشريعة.

غمام الشريعة = رأسها الكتاب + جنبها سنة الرسول ﷺ

{يحسرتي على ما فرطت في جنب الله} = ما فرطت في سنة رسول الله ﷺ

^١ انظر: رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٤٦-١٥٠.

وابن عربي بتأويله^١ "جنب الله" بسنة الرسول ﷺ يحاول صيانة التعبير القرآني عن التكافؤ السلبي أي بأن تصبح الآيات في منطق المقابلة دالة على معانٍ متطابقة لا فائدة زائدة من تعددها المتوازي المتقابل، فلو كان "جنب الله" هو "الله" نفسه لكانت كلمة "الجنب" زيادة لا فائدة دلالية لها. ولو كانت عامة في أمر الله من كتاب وسنة لكان معنى "الجنب" لغة وما يوحي به من مصاحبة ومرافقة وتفرّع غائباً بهذا التأويل. لذلك قال ابن عربي بتأويل "الجنب" بسنة النبي ﷺ فهي في مقام القرآن جنبه وصاحبه.

فصل صفة الفوقية

صفة الفوقية أو العلو هي من المسائل الكبرى في قضية الصفات، ويتبعها قضية الاستواء. والآيات والأحاديث التي فيها ما يدلّ على "الفوقية" كثيرة دفعت المثبتين ومنهم ابن تيمية إلى التمسك بها صفة من رأس صفات الله. و المتأولة جميعاً لا ينكرون هذه الإضافة وورودها في القرآن، إنما بؤرة الخلاف هي فيما تفيده هذه الفوقية وهذا العلو، فهي عند المثبتين علو جهة وذات، لكنها عند المتأولين لا تدلّ على ذلك لأنّ الله منزّه عن الجهات عندهم. لذلك يقرّر ابن عربي أنّ ما جاء في "صفة الفوقية" معدود من المتشابه، لأنّ "فوق" كلمة موضوعة لإفادة جهة العلو".^٢

لذلك لا بدّ من التأويل، والتأويل الجامع عند ابن عربي للفوقية هو: "إفادة العلو الربّي".^٣ وقبل أن نأتي لآثار هذا التأويل نشير إلى سنن ابن عربي التأويلي في الخروج من "الدلالة الظرفية" لمعنى "الفوقية" إلى "الدلالة التأويلية"، وهو سنن قرآنيّ وليس سنناً كلامياً عقلياً. وتحقيق ذلك:

١. "الفوقية" من الظروف المضافة إلى الله تعالى.
٢. إذا كان الواجب أخذ "الفوقية" بدلالاتها الظرفية المكانية أي العلو الظرفي الجهوي لزم أخذ هذه الدلالة في جميع الظروف المضافة إلى الله.
٣. إذا نظرنا في الآيات والأحاديث وجدنا أنّ "الظروف" المضافة إلى الله لو أخذت بدلالاتها الظرفية الظاهرة أدت إلى تعارض الآيات واختلافها، وهذا ممتنع بدليل قوله تعالى: { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً } [النساء: ٨٢].

^١ انظر: رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٦٠-١٦١.

^٢ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٦٣.

^٣ المصدر نفسه: ص ١٦٣.

٤. بيان ذلك:

- قوله تعالى: { يخافون ربهم من فوقهم } [النحل : ٥٠] وقوله تعالى : { وهو القاهر فوق عباده } [الأنعام : ١٨] تدلان ظاهراً ظرفياً على علو الجهة.
- قوله تعالى : { وهو الله في السموات وفي الأرض } [الأنعام : ٣] وقوله وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله { [الزخرف : ٨٤]. تدلان ظاهراً ظرفياً على حلول الله في السماء والأرض.
- قوله تعالى { ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم } [المجادلة : ٧]، يدلّ ظاهراً ظرفياً على المعية.

وعلى ذلك فإنّ القول بالظاهر الظرفي يؤدي للقول بالعلو الجهوي، والحلول الظرفي، والمعية معاً في وقت واحد، وهذا تعارض واختلاف يتنزّه عنه القرآن.

٥. الحلّ التأويلي: " أن يعلم أنّ العلو له اعتباران: اعتبار إضافي، واعتبار حقيقي، فعلو المخلوقات بعضها على بعض، إنّما هو علو إضافي، لأنّ ما من مخلوق له جهة علو، إلا وهو مستقل بالنسبة إلى مخلوق آخر هو فوقه، إلى ما يشاء الله. وهذا العلو الإضافي قسمان:

قسم حسي: وهو المفهوم بالنسبة إلى الجهات المكانية، المخصوص بالجواهر المفتقرة للحيز. وقسم معنوي: وهو المفهوم بالنسبة إلى درجات الكمال العرفاني، لأرباب القلوب، أو الكمال الوهمي لأرباب النفوس، قال تعالى: {أنظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفصيلاً} [الإسراء : ٢١] هذا كله في العلو الإضافي.

وأما العلو الحقيقي، فإنّما هو الله سبحانه {وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم} [البقرة : ٢٥٥] وعلوه ذا محقق قبل الجهات والأماكن، مفهوم بدون اعتبار النسب والاضافات، عام في جميع تجلياته على مخلوقاته بأسمائه وصفاته.

وإنّما يعرفه ويشهده أرباب البصائر والقلوب، وتجلي نور توحيده بعلو فوقيته سبحة، وله حجاب، فسبحته صفة القهر، وحجابه خلوص العبودية، قال تعالى: { وهو القاهر فوق عباده } [الأنعام : ١٨].^١ وهذا العلو الحقيقي الذي هو الله ليس علو جهة فأنه تعالى منزّه عنه، وهو علو محقق قبل الجهات والأماكن، بدليل الحديث "كان الله ولا شيء معه"^٢، ويُفهم هذا من قوله تعالى: { سبح اسم ربك الأعلى

^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ص ١٦٣-١٦٤.

^٢ أخرجه البخاري: حديث رقم ٢٩٧٠. وهو جزء من الحديث المعروف بحديث عمران بن حصين. وفي ألفاظه ودلالاته كلام كثير بين أهل العلم ولاسيما لابن تيمية في دلالته على نفي العلو من عدما. انظر: مجموع الفتاوى: الجزء ٢ ص ص ١٧٦-١٧٧.

* الذي خلق فسوى} [الأعلى: ١، ٢]، فوصف نفسه بالأعلى حال اتصافه بالخلق، فدلّ على أنّ علوه محقق قبل الخلق.^١

وليستكمل ابن عربي النسق التأويليّ يورد من القرآن ما جاء وصفاً للخلق بالفوقية ولم يلزم معها فوقية جهوية فيقول: "وتأمل قوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده} [الأنعام: ١٨] مع قول فرعون على بني إسرائيل {سنقتل أبناءهم ونستحي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون} [الأعراف: ١٢٧] فهل يفهم أحد أن فرعون ادّعى أنّه فوق بني إسرائيل: نسبة بالمكان أو بالجهة؟

وإنّما لما ادّعى الربوبية بقوله {إنا ربكم الأعلى} [النازعات: ٢٤] كان من لازم دعواه ادعائه الفوقية اللائقة بالربوبية، وهي الفوقية الحقيقية، بالقهر، فلذلك قال: {وإنا فوقهم قاهرون} [الأعراف: ١٢٧].^٢

وهذا "العلو الربوي" الذي جعله ابن عربي "العلو الحقيقي" ليس علواً جهويّاً وليس في الوقت نفسه علو القهر المعنويّ، وهذا الانفتاح على "الأفق الثالث" إن صحّ التعبير هو مزية أكبرية تتجاوز "الثنائية" التي دارت في فلكها الأنساق التأويلية المختلفة لأنها جعلت اللغة والعقل حدوداً حاکمة على "الفهم" و"المعرفة". لكن هذا "الأفق الثالث" يصطدم بما يُمكن أن يسمّى "العورة اللغوية العقلية"، فنحن البشر محكومون بما تعطينا اللغة والعقل من آفاق، أمّا تجاوزهما فليس من المسلّم عند البشر ولا الممكن إلا بما يُسميه ابن عربي كما مرّ بالعقل القابل المنفتح على الكشف الإلهيّ. وهذا الكشف مناطه التصديق لا التصوّر والفهم، والتصديق متى لم يكن فرعاً عن التصوّر كان فرعاً عن تصديق القائل، وهذا تصديق لا برهان له إلا التصديق نفسه، لذلك يُمكن أن يُقال لابن عربي إنّ ما تدّعيه من "أفق ثالث" يتجاوز الثنائيات و"عورة العقل واللغة والوجود" هو "أوهام وأكاذيب"؟، فليس وراء هذه الآفاق أفق. وهذه معضلة الفكر الصوفيّ عموماً والأكبريّ خصوصاً.

فصل الاستواء

يجري سنن التأويل الأكبري وفق النهج الآتي:

١. العتبة التأويلية اللغوية:

" وأول ما ينبغي تقديمه معنى الاستواء لغة، وأصله: افتعال، من السواء، والسواء في اللغة: العدل، والوسط، وله وجوه في الاستعمال ترجع الى ذلك،

^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٦٤.

^٢ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٦٥.

الأول: منها استوى : بمعنى أقبل، نقله الهروي عن الفراء قال: العرب يقولون : استوى إلى يخاصمني، أي أقبل علي. الثاني: بمعنى : قصد ، قاله الهروي. الثالث: بمعنى استولى. الرابع: بمعنى اعتدل. الخامس: بمعنى استقام. السادس: بمعنى علا، قال الشاعر:

ولما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

قاله الحسن بن سهل".^١

٢. تحقيق أصل الوضع اللغوي وتصريف الاستعمال في معنى الاستواء المنسوب إلى الله:

أولاً: المعاني اللاتقة:

"وقد فسر الهروي بالقصد، وفسره ابن عرفة بالإقبال، كما نقله عن الفراء : وفسره بعضهم بالاستيلاء، وأنكره ابن الأعرابي قال : العرب لا تقول استولى إلا لمن له مضاد، وفيما قاله نظر، لأن الاستيلاء من الولي، وهو القرب ، أو من الولاية، وكلاهما لا يفتقر إطلاقه لمضاد.

ونقل الحسن بن سهل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر قوله تعالى: {ثم استوى إلى السماء}[البقرة: ٢٩] قال : علا أمره، وهذه التفسير كلها محتملة، وهي على وفق اللغة والمعاني اللاتقة بربنا سبحانه.

ثانياً: المعاني غير اللاتقة:

وأما استوى بمعنى استقر، ومنه قوله تعالى: {واستوت على الجودي} [هود : ٤٤] وقوله تعالى: {لتستورا على ظهوره} [الزخرف : ١٣] الآية، فلا يليق نسبة مثله إلى استواء ربنا تعالى على العرش".^٢

٣. تحقيق مقالة الإمام مالك المشهورة في الاستواء:

"وقد ثبت عن الإمام مالك رحمه الله أنه سئل: كيف استوى ؟ فقال: " كيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".

فقوله: "كيف غير معقول" أي كيف من صفات الحوادث، وكلّ ما كان من صفات الحوادث فإثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل، فيجزم بنفيه عن الله سبحانه.

قوله: " والاستواء غير مجهول" أي: إنه معلوم المعنى عند أهل اللغة، والإيمان به على الوجه اللائق به تعالى واجب، لأنه من الإيمان بالله وبكتبه، "والسؤال عنه بدعة"، لأنّ الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة، فلم يحتاجوا للسؤال عنه، فلما جاء من لم يحظ بأوضاع

^١ المصدر نفسه: ص ١٧٣-١٧٤.

^٢ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٧٤.

لغتهم، ولا له نور كنورهم يهديه لصفات ربه، شرع يسأل عن ذلك، فكان سؤاله سبباً في اشتباهه على الناس، وزيغهم عن المراد، وتعين على العلماء حينئذ ألا يهملوا البيان".^١

٤. تحقيق التأويل الأكبري الجامع:

"إنّ الاستواء مشتقّ من السواء، وأصله: العدل، وحينئذ فالاستواء المنسوب الى ربنا تعالى في كتابه بمعنى: اعتدل، أي قام بالعدل، وأصله من قوله تعالى: {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط} [آل عمران: ١٨] فقيامه بالقسط والعدل هو استوائه، ويرجع معناه إلى أنه أعطى بعزته كل شيء خلقه موزوناً بحكمته البالغة، للتعرف لخلق بوجدانيته، ولذلك قرنه بقوله: {لا إله إلا هو العزيز الحكيم} [آل عمران: ٦]."^٢

وبإرجاع الاستواء إلى العدل وما يقتضيه تنتظم جميع الآيات ومعاني الكلام في اللغة، فما قاله أهل اللغة من أن معنى الاستواء الاستقرار، يرجع مقبولاً إذا ما أعيد أصل الاستواء في هذا المعنى العدل. وفي توظيف بدیع للمقابلة القرآنية مفتحاً تأويلياً يقرأ ابن عربي آيات الاستواء في القرآن وفق النسق الآتي:

* {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط} = قيوميته بالقسط أي العدل.
* القيوميّة بالعدل تتعرّف بوجدانيته في عالم الخلق وعالم الأمر أي التدبير = {ألا له الخلق والأمر} [الأعراف: ٥٤].

* وحدانية الله في عالم الخلق = عدله في الخلق = استواء الله السماوي = قال تعالى: {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسوهن سبع سموات} [البقرة: ٢٩] وقال: {ثم استوى إلى السماء وهي دخان} [فصلت: ١١].

* وحدانية الله في عالم الأمر = عدله في التدبير = استواء الله العرشي = قول الله تعالى: {الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه} [يونس: ٣].^٣

وهذا التأويل الأكبري يقوم على المقابلة القرآنية والوجودية. ينطلق من الآيات ومعاني كلام العرب، ويتحرر من النظرة الإفرادية للآيات، والاختيار الاقتصادي الإقصائي لمعاني الكلام، فابن عربي كما

^١ المصدر نفسه: ص ١٧٤-١٧٥.

^٢ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٧٥.

^٣ انظر: المصدر نفسه: ص ١٧٥.

مرّ يرى أنّ جميع احتمالات اللغة هي مرادة لله بوجه من الوجوه، ولو لم يُرد الله هذه المعاني ما تكلم بهذا الكلام المحتمل هذه الوجوه في سنن العرب.

فصل المجيء والإتيان

وفي حديثه عن المجيء والإتيان يُطلعنا ابن عربي على موقف تأويليّ بعيد المآل نوعاً ما، وهو موقف يجري وفق مقابلات قرآنيّة تنتهي إلى مآل تأويل يصل إلى "الروح المحمديّة والنسب المحمدي".^١

{هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملكة أو يأتي ربك} [الأنعام: ١٥٨]، وقوله {وجاء ربك والملك صفا

صفا} [الفجر: ٢٢] = {وجاء ربك والملك صفا صفا} [الفجر: ٢٢]

تجلي الله بوحدانيته = تجليه في الروح

الروح الأصلي الجامع لحقائق الصفات في عالم الأمر = روح القدس المحمدي

روح القدس المحمدي = وهو صاحب الرحم الإيمانية، والنسب المحمدي

بدليل:

قوله تعالى للرحم: "ألا ترضين أن من وصلك وصلته، وأن من قطعك بنته"^٢ = قوله ﷺ: "كل نسب

يوم القيامة منقطع إلا نسبي"^٣.

الرحم الإيمانيّة = النسب المحمدي

قوله تعالى: {وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحقّ بها وأهلها} [الفتح: ٢٦]. = {كلمة التقوى} = لا إله

إلا الله

فمن قام بحق ((لا إله إلا الله)) فهو أحقّ بها، وهو صاحب سبب.

ومن أيد بروحها، فهو صاحب نسب.

وفي ظنّ الباحث أنّ هذا التأويل أشبه بزهر اللوز، تنظره من بعيد فيبهجك ويسرّك. لكن إن أمسكت به لتحققه وتشمّه تساقط بين يديك، فالكلفة التأويليّة في هذا المقام عالية جداً، تفوق ما مرّ من أنساق تأويليّة أكبريّة التي هي بالجملة عالية الكلفة كذلك.

^١ انظر: رد المتشابه إلى المحكم: ص ص ١٨٠-١٨١.

^٢ رواه البخاري: حديث رقم ٧٠٦٣.

^٣ رواه الطبراني في "المعجم الكبير" (٣ / ١٢٩) عن ابن عباس رضي الله عنهما، ورواه الطبراني في "المعجم الكبير" (١ / ١٢٤) والحاكم في "المستدرک" (٣ / ١٤٢) والبيهقي في "سننه" (٧ / ١١٤) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ورواه أحمد في "مسنده" (٣١ / ٢٠٧) من حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه، ورواه أحمد - أيضاً - في "مسنده" (١٧ / ٢٢٠) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. وفي صحته خلاف بين العلماء.

فصل الضحك، والرضا، والغضب

يقول ابن عربي: "ومن المتشابه: بصفة الضحك والرضا والغضب. وقد ورد الرضا والغضب في الكتاب والسنة. وورد الضحك في السنة في أحاديث.

وقد اختلف أهل الحقائق في معنى الرضا في الشاهد، وهل هو حال أو مقام، وأياً من كان فهو من مقولة "الكيف" الحادثة، وهو مستحيل على الله، فالضحك في الشاهد معروف، وامتناعه على الله بالنسبة لذاته ضروري، فذلك كان من المتشابه، ورجوعه للمحكم بما قدمناه في الصورة، فيكون ظهور الضحك في الصورة، التي يتجلى فيها ربنا على عبده، ولا اشتباه في ذلك، فإن أصل الضحك عند الحكماء ينشأ من إقبال القلب إلى وجهة الصدر، فينفع لإقباله البدن بالكيفية التي تسمى ضحكاً، والفاعل في الحقيقة لذلك كله هو: الله.

فلا اشكال أنه إذا أقبل بروح توحيده، على عبده في الصورة المتشكلة، من عمله: أنه يظهر على تلك الصورة بإقباله هيئة الضحك المناسبة للضحك المعتاد، بإقبال القلب. وينسب ذلك الضحك إليه، كنسبة الصورة والوجه إليه، بالمعنى الذي قدمناه، ويتضاعف بذلك نعيم الرؤية للمؤمن، وإفاضة جوائز وخلعه الكرم عليه".^١

وهكذا فإن التأويل الأكبري هو تأويل جامع يرجع كل "المتشابه" إلى "المحكم" الذي هو محكم الحقائق النورانية لا مجرد محكم الآيات القرآنية. فهو "لا يردّ تأويل المتشابهات إلى آيات خاصة يعتبرها محكمة كما هو صنيع المتكلمين ويؤولها على ضوئها، بل يتجاوز هذا الموقف الثنائي إلى النظر إلى هذه الآيات من خلال منظور أوسع وأشمل وجودياً ومعرفياً".^٢

وهكذا فإن ابن عربي في نسقه التأويلي ونسقه المعرفي العرفاني النوراني يُعيد وضع قارئه في المسافة بين "نعم" و"لا"، تلك المسافة التي وقف "ابن رشد" بين حديثها يوم لقائه بابن عربي وفق حكاية ابن عربي نفسه لما كان عندما التقيا في قرطبة، فقال ابن رشد: نعم؟ فأجاب ابن عربي: نعم. ففرح ابن رشد، فما هي إلا لحظات حتى قال ابن عربي: لا. فانقبض ابن رشد وتغيّر لونه وقال: كيف وجدتم الأمر في الفيض والكشف الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ فقال ابن عربي: نعم، لا! وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها. فاصفر لون ابن رشد وقعد يحوقل.^٣

إنها حكاية تنبئ عن تلك الوحدة العميقة في العقل العربي المسلم الذي يروم تواطؤ المعارف، فابن رشد الفيلسوف البرهاني يُريد لبراهينه ونظيره دلائل الصدق العرفاني الفيضي الكشفي، وهو ما يدل

^١ رد المتشابه إلى المحكم: ص ١٩٢.

^٢ فلسفة التأويل: ص ٣٩٤.

^٣ تُنظر حكاية اللقاء في: الفتوحات المكية، الباب ١٥، ف١، الجزء ٢ ص ص ٣٧٢-٣٧٣.

على التداخل بين الأنساق المعرفية في الثقافة العربية وليس انفصالها كما يرى بعض الباحثين العرب،
أو هكذا يتمنى!*

ولكن يرى الباحث أنّ النسق التأويلي الأكبر ينقله بؤرة التأويل من "تأويل الدال" إلى "تأويل المدلول"، ثمّ تأويل التأويل وما يحتاجه من نقل لمرجع العلاقة بين الدوال والمدلولات المتحوّلة أضاف أبعاداً تأويلية غنيّة في الفعل التأويلي في الخبرة الإسلامية من جهة، وزاد من الكلفة التأويلية من جهة أخرى، فأصبحت التأويلات الأكبرية موضع جدل تحتل الوصف بالتطرّف التأويلي وتحميل النصّ بما هو نصّ فوق طاقته الإمكانية الدلالية. ولهذا يسم الرافضون للتأويلات الصوفية والأكبرية فعلهم بالشطح والغلو، وهي كذلك عند من لا يتفق والمتصوفة في مرجعيات الكشف الوجودي العرفاني النوراني.

* أهم هؤلاء الباحثين المفكرين هو الجابري الذي رأى العقل العربي أقانيم ثلاثة منفصلة قارة: عقل عرفاني، وعقل برهاني، وعقل بياني.

في مطامح الاختبار
الفصل السادس: ابن تيميّة ونسقه
(٦٦١ - ٧٢٨ هـ)

لا يخفى على أحد أنّ "ابن تيميّة" يملأ زماننا ذكراً واستشهاداً وتعظيماً يبلغ عند فئات كثيرة حدّ التقديس؛ فهم لقوله معظمون، ومنه وإليه يرجعون، وعنه لا يتجاوزون، هو حجّتهم البالغة، ودليلهم إلى الحقّ. فلا قول في اعتقاد أو فقه أو سياسة إلا قوله. وفي المقابل ترى فئات قد لا تقلّ عن الأولى عدداً، لكنها أقلّ أثراً في ظلّ "الحضور التيميّ" في الأفق الثقافي والفكريّ الإسلاميّ المعاصر، ترى فيه "مبتدعاً ضالاً"، و"مصدر الشرور الأكبر" في الفكر الإسلاميّ المعاصر.

والواقع العلميّ والفكريّ يشهد من وجهة نظر الباحث أنّ أكبر المظلومين من الفئتين هو "ابن تيميّة" نفسه، فيكاد أن يكون ضحية هذا السجال، لما وقع فيه فكره من "اختزال" بفعل محبيه قبل كارهيّه.

والحديث عن "ابن تيميّة" مجملاً مفصلاً بما له وما عليه ليس من مقاصد بحثنا هذا. لكن جزءاً من هذه "المعضلة التيميّة" سنراه في هذا البحث؛ فالتأويل والصفات هما قضية ابن تيميّة الكبرى إن صحّ التعبير.

والباحث في دراسته هذه التي تروم كشف النسق التأويليّ التيميّ في القضية الصفاتيّة يبيّن مصادر الدرس التيميّ المعتمدة؛ فابن تيميّة ليس له تفسير مصنّف ابتداءً وانفصلاً لتفسير القرآن، وكلّ ما يجده الباحث من كتب في تفسير ابن تيميّة إنّما هي محاولات جمع لمقالاته المنثورة المبسوطة في مصنّفاته الأخرى*، فهي أشبه بـ"فهرس للبحوث التفسيرية" تعين الباحث أن يتبصّر مواقع المقالات التيميّة في تفسيره للآيات، لكنها لا تصلح أن تكون معتمداً ومنطلقاً لما يفوتها من الإشارة لمواطن حديث ابن تيميّة عن الآيات القرآنيّة، وهم في ذلك معذورون، فلا ابن تيميّة مصنّفات كثيرة العناوين كثيرة الأجزاء، يتطلب تتبعها دهرأ من الزمان يطول. ولعلّ سائلاً يسأل وهو محقّ: فكيف ستفعل أيّها الباحث إذن؟

والجواب: يقرّ الباحث بصعوبة الأمر وعسره، فنتبّع جميع مقالات ابن تيميّة في ما يتعلّق بآيات موضوع البحث يستدعي قراءة جميع مصنّفاته، فهو – كما ذكرنا- لا يكاد يفوت ذكر ماله بالتأويل والصفات في هذه المصنّفات كلّها.

لكن في الوقت نفسه، فإنّ الباحث يزعم أنّه قرأ أغلب مصنّفات ابن تيميّة في مراحل طلبه للعلم قبل الأطروحة وأثناء الإعداد لها، إضافة لكثير مما صنّف عن ابن تيميّة وفكره وهو لا يقلّ كثرة

* من هذه المحاولات: ١. مجموعة تفسير شيخ الإسلام، من ست سور : الأعلى، والشمس، والليل، والعلق، والبيّنة، والكافرون، وهو مطبوع في مجلد واحد، جمعه، وعلّق عليه : عبد الصمد شرف الدين. وهي موجودة بكاملها في "مجموع الفتاوى".

٢. تفسيرات شيخ الإسلام ابن تيميّة، جمعها : إقبال أحمد الأعظمي، نقل فيه بعض تفسيرات ابن تيميّة على أغلب السور من مصنّفاته ولاسيما مجموع الفتاوى، لكن فاته الكثير من مواطن تفسيرات ابن تيميّة.

٣. دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيميّة، جمعه : الدكتور محمد السيد الجليّد، مطبوع في ثلاثة مجلدات، لكنه لم يستوعب مواضع التفسير كلّها أيضاً.

٤. التفسير الكبير للإمام العلامة تقي الدين ابن تيميّة، تحقيق وتعليق : الدكتور عبد الرحمن عميرة، وهو مطبوع في سبعة مجلدات، وهذا التفسير بنصه هو الموجود في مجموع الفتاوى لابن قاسم.

٥. تفسير شيخ الإسلام ابن تيميّة "الجامع لكلام الإمام ابن تيميّة في التفسير"، جمعه وحققه وعلّق عليه: إياد القيسي، وراجعه: عثمان بن معلّم محمود، وهو مطبوع نشرته "دار ابن الجوزي بالدمام" في سبعة مجلدات. وهي أحسن المحاولات جمعاً وتتبعاً، لكن تفتتها أشياء بسيرة.

وضخامة عن مصنفات ابن تيمية نفسه. وهذه القراءة أوقعت في نفس الباحث وعقله أن مصنفات ابن تيمية على ضخامتها وطول مباحثها لا تخلو من كثير من التكرار والاستطراد، أما التكرار فتراه جلياً في المصنف الواحد فكيف بمجموع المصنفات؟ أما الاستطراد فهي سمة تراثية عامة لكنها سمة بارزة جداً في مصنفات ابن تيمية التي تجعل كتبه أشبه بمحاضرات شفوية متصلة متشعبة تروم ردّ أقوال جميع فئات أهل الإسلام من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة وشيعة، بل يتجاوز ذلك إلى غير المسلمين. وهذا التكرار والاستطراد يجعل الباحث يزعم أن لابن تيمية في موقفه الفكريّ عموماً، والعقديّ الصفاتي خصوصاً متناً وحاشية*. أما المتن فليس بالضخامة التي يتصورها القارئ بمجرد النظر في كثرة المصنفات عنوانين ومجلدات. أما الحاشية فهي تكرر بعد تكرار، وإعادة لما تقرر من قبل، أو خوض في جدل يتلوه جدال. وهذه الحواشي لا تقل أهمية عن المتن من وجهة نظر الباحث لأنه تحوي في ثناياها الكثير من الغامض المجهول من موقف ابن تيمية وآرائه، حتى إن بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية كان لعلم الكلام والفلسفة مناوئاً في متنه، لكنه كان محاولاً استئناف هذين العلمين في حواشي متنه.** ولأجل هذه السمة في الخطاب التيمي يزعم الباحث أنه يستطيع أن يستخلص عمدة الموقف التيمي في موضوعات بحثه، ويفترض أن ما استخلصه هو أركان النسق التيمي وتأسيساته ومراسه.

١. التأويل في مقام النظر

لابن تيمية أبحاث ومقالات كثيرة في التأويل ومعانيه، والمحكم والمتشابه وحدودهما، واختلاف العلماء فيها، وترجيحاته لحدّ كلّ من التأويل والمحكم والمتشابه، تصلح كلها أن تكون تفسيراً لقوله تعالى:

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: ٧]

* "المتن والحاشية" استعارة من الباحث للإشارة إلى "ازدواجية الخطاب" التيمي في مستويين: مستوى الفقيه الحنبلي "السلفي"، ومستوى المتكلم الثائر الناقد، والفيلسوف المحاول التجديد.

** انظر مثلاً محاولة عبد الحكيم أجهر في كتابه "ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام"، وهي محاولة جادة لاكتشاف ذلك الوجه الخفي أو المخفي من فكر ابن تيمية في تأسيس موقف كلامي فلسفي، وهي على جدبها وجدتها لا تخلو مما يستكمل وينتقد. ويُنظر أيضاً ما فعله أبو يعرب المرزوقي في أطروحته للدكتوراه "إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية"، ثم في كتابه "دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة بين ذروتي الفكر الفلسفيين العربية والألمانية" حين خصّ ابن تيمية بمقالة من مقالات كتابه عنوانها بـ"الثورة التيمية"، ومشروع أبي يعرب المرزوقي في عمومه وخصوصه يستحق الدراسة والتعمق والمشاركة، فهو يسعى ناهضاً بالاستجابة إلى التحدي المعرفي الفلسفي الحضاري الراهن في ظلّ شرطي: الامتياز والانحياز. وهذان شرطان سيحدث عنهما الباحث في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

ولعلّ أهمّ تلك المواضع رسالته التي وسمها بـ "الإكليل في المتشابه والتأويل"، وهي مطبوعة ضمن "مجموع الفتاوى"^١. وسيتخذ الباحث هذه الرسالة عمدة الخطة التيمية في الموقف النظري من التأويل.

إضافة لما أفاض به حين الحديث في تفسير "سورة الإخلاص"^٢

تسير معالجة ابن تيمية للقضية وفق المخطط العام الآتي:

١. بيان معنى المحكم والمتشابه: في الاختلاف والاختيار.

٢. بيان معنى التأويل وفيه مسائل:

- موقع الوقف في الآية هو على لفظ الجلالة "الله".

- هذا الوقف عيار لتحديد معنى "التأويل" في الآية.

- بيان معنى "التأويل" في العرف القرآني.

- بيان معاني التأويل في عرف اللغة والاصطلاح.

- ردّ معنى التأويل الاصطلاحي وبطلانه.

٣. موقع آيات الصفات من المحكم والمتشابه والتأويل.

وهذا تفصيل ما أجمل:

١. بيان معنى المحكم والمتشابه:

* المحكم والمتشابه من المقابلات، فمتى عُرف معنى المحكم كان مقابله متشابهاً، وعليه فإنّ المحكم على ثلاثة معان:

- المحكم بمعنى "أنّ" الإحكام "يكون في التنزيل، فيكون في مقابله ما يلقىه الشيطان؛ فالمحكم

المنزل من عند الله، أحكمه الله أي فصله من الاشتباه بغيره وفصل منه ما ليس منه؛ فإنّ الإحكام هو

الفصل والتمييز والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء ويحصل إتقانه"^٣.

- يكون "الإحكام" في إبقاء التنزيل عند من قابله بالنسخ الذي هو رفع ما شرع وهو اصطلاحياً^٤.

^١ انظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحرّاني، (ت ٧٢٨ هـ)، "مجموع الفتاوى"، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طباعة ونشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام: ١٤١٦ هـ/١٩٩٥ م، الجزء ١٣ ص ٢٧٠-٣١٣.

^٢ وتفسيره هذا مطبوع ضمن "مجموع الفتاوى" في الجزء ١٧.

^٣ مجموع الفتاوى: الجزء ١٣ ص ٢٧٤. وانظر: الجليند، محمد السيد، "الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل"، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٣ هـ-١٩٧٣ م، ص ٢٢-٣٣.

^٤ المصدر نفسه: الجزء ١٣ ص ٢٧٤.

- يكون " الإحكام " في التّأويل، والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشبّهه
بغيرها. وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبهه هذا فتكون محتملة للمعنيين.^١
وهذا الإحكام في المعنى له مستويان: مستوى معنى "الإنشاء القرآني"، ومستوى معنى "الخبر
القرآني"، وكذلك التشابه له نوعان: تشابه حقيقي أي المتشابه في نفسه، وتشابه إضافي، أمّا التشابه
الحقيقي فلا يكون إلا في الأخبار القرآنية، ومعناه عدم إدراك الحقيقة التي ينتهي إليها الخبر أي ما
يؤول إليه، أمّا الإنشاء فلا يقع فيه تشابه حقيقي، بل يقع فيه التشابه الإضافي وهو اشتباه المعنى
واختلافه عند بعض الناس، ولهذا الاختلاف في مستوى التشابه وكون المخبر به من الوعد والوعيد
متشابه بخلاف الأمر والتّهي "جاء في الآثار: " العمل بمحكمه والإيمان بمتشابهه"؛ لأنّ المقصود في
الخبر الإيمان، وذلك لأنّ المخبر به من الوعد والوعيد فيه من التشابه، بخلاف الأمر والتّهي؛ ولهذا
قال بعض العلماء: " المتشابه " الأمثال والوعد والوعيد، و " المحكم " : الأمر والتّهي فإنّه متميّز غير
مشتبّه بغيره، فإنّه أمور فعلها قد علمناها بالوقوع وأمور نتركها لا بدّ أن نتصوّرها"^٢.

إنّ " الكلام نوعان " : إنشاء فيه الأمر وإخبار فتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به كما قال من قال
من السلف إنّ السّنة هي تأويل الأمر. {قالت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهمّ وبحمدك اللهمّ اغفر لي يتأوّل القرآن} تعني قوله: {فسبح
بحمد ربّك واستغفره إنّه كان تواباً} . وأمّا الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع ليس تأويله
فهم معناه

بأنّ المتشابه المذكور في القرآن هو تشابهها في نفسها اللازم لها وذلك الذي لا يعلم تأويله إلا الله وأمّا
الإضافي الموجود في كلام من أراد به التشابه الإضافي فمرادهم أنّهم تكلموا فيما اشتبه معناه وأشكل
معناه على بعض الناس

* فصل الخطاب عند ابن تيميّة في باب الإحكام والتشابه والتأويل هو أنّ المعنى يختلف عن التأويل.
يقول ابن تيميّة: " قال أحمد بن حنبل: " المحكم " الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه الذي يكون في
موضع كذا وفي موضع كذا. ولم يقل في المتشابه: لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله، وإنّما قال: {وما يعلم
تأويله إلا الله}. وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضوع؛ فإنّ الله أخبر أنّه لا يعلم
تأويله إلا هو. والوقف هنا على ما دلّ عليه أدلّة كثيرة، وعليه أصحاب رسول الله ﷺ، وجمهور
التابعين وجماهير الأمة. ولكن لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره بل قال: {كتاب أنزلناه إليك مبارك

^١ المصدر نفسه: الجزء ١٣ ص ٢٧٤-٢٧٥.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١٣ ص ٢٨١.

ليُدبِّروا آياته} وهذا يعمّ الآيات المحكمات والآيات المتشابهات وما لا يعقل له معنًى لا يتدبّر: وقال: {أفلا يتدبّرون القرآن} ولم يستثن شيئاً منه نهى عن تدبّره. والله ورسوله إنّما ذمّ من اتّبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فأما من تدبّر المحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه فلم يذمّه الله بل أمر بذلك ومدح عليه".^١

وهذا التفريق بين "المعنى" و"التأويل" هو الذي ينطلق منه ابن تيميّة في اختياراته لمعنى "التأويل" الوارد في القرآن، وتخليصه من دلالات المتأخرين – كما يقول- الذين جعلوا التأويل بحثاً في المعنى والدلالة، وسيأتي في هذه الخطة البحثية كلام ابن تيميّة ونقاشه مع المتكلمين ولاسيما الفخر الرازي الذي يُعدّ بامتياز المخاطب العمدة في جدالات ابن تيميّة في أبواب التأويل والصفات.

٢. بيان معنى "التأويل" وفيه مسائل:

* موقع الوقف في الآية: لاحظنا أنّ العلماء يختلفون في موقع الوقف بين قولين: الوقف على لفظ الجلالة "الله" فيكون نسق الآية: {ولا يعلم تأويله إلا الله}، أو الوقف على "العلم" فيكون نسق الآية: {ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم}.

وابن تيميّة يرجّح الوقف على لفظ الجلالة "الله" كما مرّ، لكنه لا يرفض قول من قال بالوقف على "العلم"، وعيار ذلك أنّ صحة هذين الوقفين متوقفة على معنى "المتشابه" و"التأويل"، فإذا كان المتشابه هو المتشابه الحقيقي في نفسه الذي يقع في الأخبار فلا تُعلم حقيقتها وساعتها وما تؤول إليه وإن كنا نعرف معناها، فإنّ الوقف عند لفظ الجلالة "الله" وهو المختار، لأنّ علم ما تنتهي إليه هذه الأخبار ليس إلا الله.

أمّا إن كان التشابه إضافياً بمعنى اشتباه المعنى عند بعض الناس وتردّدهم بين أكثر من معنى يُمكن أن يكون مراداً لله، فالوقف عند "العلم" لأنّ هذا المتشابه يعلم تأويله أي تفسيره العلماء.^٢ وخالصة الأمر أنّ الوقف على لفظ الجلالة "الله" صحيح متى كان معنى "المتشابه" هو المتشابه في نفسه، وتأويله معرفة ما يؤول إليه في الحقيقة وبصير إليه. والوقف على "العلم" صحيح متى كان معنى "المتشابه" هو المتشابه الإضافي في المعنى، وتأويله معرفة المعنى المراد الذي يدركه الراسخون في العلم أي تفسير المتشابه.

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٣ ص ٢٧٥.

^٢ انظر: "مجموع الفتاوى" الجزء: ١٧ ص ٣٨٦-٣٨٨. وانظر: "موقف الإمام ابن تيميّة من قضية التأويل"، ص ١٠٢-١٢٩.

* بيان معاني "التأويل": ولأجل ذلك فإن ابن تيمية يرى في "التأويل" ثلاثة معان: قرآني، ولغوي اصطلاحى سلفي، واصطلاحى خلفي بدعي. يقول ابن تيمية:

" وذلك أن لفظ " التأويل " قد صار بسبب تعدد الاصطلاحات له ثلاثة معان:

أحدها: أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره. وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق} ومنه قول عائشة: " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكتر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا ولك الحمد اللهم اغفر لي يتأول القرآن".

والثاني يراد بلفظ التأويل: " التفسير "، وهو اصطلاح كثير من المفسرين ولهذا قال مجاهد - إمام أهل التفسير: إن " الراسخين في العلم " يعلمون تأويل المتشابه فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه وهذا مما يعلمه الراسخون.

والثالث أن يراد بلفظ " التأويل ": صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصل يوجب ذلك. وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفاً لما يدل عليه اللفظ ويبينه. وتسمية هذا تأويلاً لم يكن في عرف السلف، وإنما سمى هذا وحده تأويلاً طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام. وظن هؤلاء أن قوله تعالى {وما يعلم تأويله إلا الله} يراد به هذا المعنى ثم صاروا في هذا التأويل على طريقتين: قوم يقولون: إنه لا يعلمه إلا الله. وقوم يقولون: إن الراسخين في العلم يعلمونه وكلتا الطائفتين مخطئة.

فإن هذا التأويل في كثير من المواضع - أو أكثرها وعامتها - من باب تحريف الكلم عن مواضعه من جنس تأويلات القرامطة والباطنية. وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض ورموا في آثارهم بالشهبة^١.

* دليل بطلان قول المتأخرين في التأويل هو اللغة والقرآن وفهم السلف.

يقول ابن تيمية: " فإن الأولين لعلمهم بالقرآن والسنن وصحة عقولهم وعلمهم بكلام السلف وكلام العرب، علموا يقيناً أن التأويل الذي يدعيه هؤلاء ليس هو معنى القرآن؛ فإنهم حرّفوا الكلم عن مواضعه وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر، وما بين صابئة فلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله وعن اليوم الآخر، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر، وفي آيات القدر، ويتأولون آيات الصفات. وقد وافقهم بعض متأخري الأشعرية على ما جاء في بعض الصفات، وبعضهم في بعض ما جاء في اليوم الآخر،

^١ "مجموع الفتاوى" الجزء ٤ ص ٦٩.

وآخرون من أصناف الأمة وإن كان تغلب عليهم السّنة فقد يتأولون أيضاً مواضع يكون تأويلهم من تحريف الكلم عن مواضعه".^١

وعلى ذلك فكلّ فعلٍ تأويليّ يتجاوز "ظاهر القرآن" إلى معنى آخر فهو واقع في تحريف الكلم، وهذا تأويل باطل ممن فعله.

وهنا وقفات ضروريّة:

- قد يسلم لابن تيميّة أنّ معنى التأويل في القرآن وعرف اللغة ليس هو الذي استقرّ عند المتأخرين من أهل الأصول والكلام والفلسفة. لكن التسليم بخطأ الاصطلاح التأويليّ المتأخّر هل يلزم منه التسليم بخطأ الفعل التأويليّ نفسه؟ أي هل صرف القرآن عن ظاهره لمعنى آخر تجيزه اللغة بدليل ولدليل هو تحريف للكلم عن مواضعه بذاته بغض النظر هل سُمي تأويلاً أم شيئاً آخر؟

- مرجع القوة في الموقف التيمي هو ما أقرّه المتأولون أغلبهم من أنّ في القرآن ما يدلّ ظاهر معناه على ما يجوز أن يكون مراداً، لذلك فإنّ موقف المتكلمين والفلاسفة من "ظاهر النصّ القرآني" كان هو عمدة الموقف التيمي في ردّه عليهم، فابن تيميّة يورد موقف الفلاسفة والمتكلمين من "ظاهر القرآن" فيقول: "وأما حدّاق الفلاسفة فيقولون: إنّ المراد بخطاب الرّسول ﷺ إنّما هو أن يخيل إلى الجمهور ما ينتفعون به في مصالح دنياهم، وإن لم يكن ذلك مطابقاً للحقّ. قالوا: وليس مقصود الرّسول ﷺ بيان الحقّ وتعريفه، بل مقصوده أن يخيل إليهم ما يعتقدونه. ويجعلون خاصّة النّبوة قوّة التخيل. فهم يقولون: إنّ الرّسول ﷺ لم يبيّن ولم يفهم؛ بل ولم يقصد ذلك".^٢

أمّا المتكلمون فـ"أولئك يقولون لم يقصد به التخيل. ولكن قصد معنى يعرف بالتأويل. وكثير من أهل الكلام الجهميّة يوافق أولئك على أنّه ما كان يمكنه أن يبوح بالحقّ في باب التوحيد، فخاطب الجمهور بما يخيل لهم كما يقولون: إنّ لو قال: إنّ ربكم ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه ولا هو فوق العالم ولا كذا ولا كذا لنفرت قلوبهم عنه، وقالوا: هذا لا يعرف. قالوا فخاطبهم بالتجسيم حتّى يثبت لهم ربّاً يعبدونه، وإن كان يعرف أنّ التجسيم باطل. وهذا يقوله طوائف من أعيان الفقهاء المتأخّرين المشهورين الذين ظنّوا أنّ مذهب النّفاة هو الصّحيح واحتاجوا أن يعتذروا عمّا جاء به الرّسول ﷺ من الإثبات كما يوجد في كلام غير واحد".^٣

وقضية التخيل والتأويل بهذا المعنى مرّت في هذه الدراسة، ورأينا موقف الرازي من ردّه التخيل لما فيه إبطال لظاهر القرآن، وفتح باب لا ينتهي في تجاوز الظاهر القرآنيّ.

^١ المصدر نفسه: الجزء ١٣ ص ٢٨٦-٢٨٧.

^٢ مجموع الفتاوى: الجزء ١٧ ص ٣٥٧.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ١٧ ص ٣٥٨.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ ابن تيميّة في موقف الإبطال لقول الفلاسفة والمتكلمين ينطلق من موقف معرفي قويّ في انتقاد تأصيلهم للفعل التأويلي؛ فانطلاق المتأولة من الإقرار بأنّ هذه المعاني المرفوضة عندهم هي من ظاهر القرآن أوقعهم في المأزق العلمية الآتية:

١. مخالفتهم لما جاء في القرآن من وصف له بالبيان والوضوح، " فلم يجعلوا مقصوده بالخطاب البيان والهدى كما وصف الله به كتابه ونبيّه حيث قال: {هدى للمتقين} وقال: {هذا بيان للناس} وقال: {إنّا أنزلناه قرآنًا عربيًّا لعلمكم تعقلون} وقال: {وما على الرسول إلاّ البلاغ المبين} وقال: {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور} وأمثال ذلك. وقال النبيّ ﷺ {تركتم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك} وقال تعالى: {وأن هذا صراطي مستقيمًا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله} وقال: {قد جاءكم من الله نورٌ وكتابٌ مبينٌ} {يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السّلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراطٍ مستقيم} وقال: {ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإلك لتهدى إلى صراطٍ مستقيم} وقال: {فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون}¹.

٢. احتياجهم لتسويغ ورود ذلك في القرآن فقال الفلاسفة. إنّه قصد به إفهام العامّة والجمهور، وقال المتكلمون: "إنّما عدل الرسول ﷺ عن بيان الحقّ ليجتهدوا في معرفة الحقّ من غير تعريفه ويجتهدوا في تأويل ألفاظه فتعظم أجورهم"².

وهذه مسوّغات لا تسلم من نقود كثيرة، فهل من مصلحة العوام – إن كان ما يفهمونه هو الظاهر غير المراد حقاً- أن يعتقدوا بما ليس حقاً؟ وهل المصلحة المتحققة من الاجتهاد في معرفة الحقّ لأهل العلم أكبر من المفسدة الناشئة من اعتقاد العوام وهم الكثرة اعتقادات باطلة؟

٣. زيادة الكلفة التأويلية عند من يقرّ بأنّ الظاهر هو معنى باطل غير مراد، فهو يحتاج إثبات بطلان هذا المعنى وغالباً يكون بحجة عقلية دقيقة، ثمّ الانتقال إلى معنى آخر من محتملات الكلم، أو التوقف عن تعيين هذا المحتمل باتخاذ موقف تفويضي. وقد مرّ معنا الاضطراب بين هذين الموقفين عند الرازي وما ألجأه هذا الموقف إلى القول بوجود ما لا يفهم في القرآن.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ مزية الفعل النقدي عند ابن تيميّة في هذا الموقف وغيره هي قوة انتقاداته لا قوة مقترحاته لحلّ هذه الإشكالات والانتقادات. وهنا لا بد من شيء من التفصيل:

ينطلق موقف الباحث من هذه القضية من مقدمتين:

¹ المصدر نفسه: الجزء ١٧ ص ٣٦٠.
² مجموع الفتاوى: الجزء ١٧ ص ٣٦٠.

- إنّ الوضوح والبيان مقصد خطابي قرآنيّ تأسيسيّ.
- إنّ تحقق هذا الوضوح والبيان هو "ممكنات اللغة التوضيحية البيانية"، وقدرة المتلقي الكافية لإدراك المعنى المراد قطعاً أو احتمالاً.

وعليه فإنّ الباحث يقرّ ابن تيميّة في أنّ ظواهر القرآن لا تعني بمقتضى الظاهر ما لا يُراد من تجسيم أو تخييل. لكنه في الوقت نفسه لا يقرّ ابن تيميّة أنّ ظواهر الآيات دالة على الإثبات الذي يقول به، فمع الإقرار بأنّ "الجدل الصفاتي الداخلي" لم يقع بين الصحابة ومن تبعهم حتى ظهر هذا الجدل إثر "الجدل اللاهوتي" مع طوائف المسيحية المختلفة بين من اختار لاهوت النفي "اللاهوت السلبي"، ومن اختار لاهوت الإثبات "اللاهوت الإيجابي". إلا أنّ هذا الإقرار بغياب "الجدل الصفاتي" لا يلزم منه أن يُحكم بأنّ الصحابة والسلف كانوا على أحد هذين الوجهين ضرورة من اللاهوت، فإنّ ظواهر الآيات التي فيها الإضافة لله تعالى ممّا صار يسمى اصطلاحاً "آيات الصفات المحتملات" ليس فيها بمقتضى اللسان العربيّ وسننّ أهله ما يجعل "إثبات الصفات" نتيجة لازمة أو ظاهرة من مجرد الإضافات. وهذا القول بمستويات الإضافة يقرّه به ابن تيميّة كما سيأتي في النماذج التأويليّة، لكنه يجعل من هذه الإضافات في المنقول عن الحنابلة أنّه صفات كذلك. فابن تيميّة لا يُنكر المعنى الاستعمالي لكثير من آيات الصفات لكنه يصرّ على لزوم إثبات الصفة وراء الاستعمال العرفي اللغوي. وسيأتي في المباحث القادمة.

ونختم قضية التأويل في مقام النظر بموقف ابن تيميّة من "آيات الصفات" وعدم دخولها في معنى المتشابه.

٣. موقع آيات الصفات من المحكم والمتشابه والتأويل.

بعد أن تبين مفهوم المتشابه والتأويل باختيارات ابن تيميّة فإنّ النتيجة المتوقعة هي أنّ آيات الصفات ليست من المتشابه. يقول ابن تيميّة: "وأما إدخال أسماء الله، وصفاته، أو بعض ذلك في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. أو اعتقاد أنّ ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله كما يقول كلّ واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم. فإنهم وإن أصابوا في كثير ممّا يقولونه ونجوا من بدع وقع فيها غيرهم فالكلام على هذا من وجهين: الأول: من قال: إنّ هذا من المتشابه وأنه لا يفهم معناه فنقول: أمّا الدليل على بطلان ذلك، فإنّي ما أعلم عن أحد من سلف الأئمّة، ولا من الأئمّة لا أحمد بن حنبل ولا غيره، أنّه جعل ذلك من المتشابه الدّاخل في هذه الآية، ونفى أن يعلم أحد معناه. وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم. ولا قالوا: إنّ الله ينزل كلاماً لا يفهم أحد معناه وإنّما

قالوا كلمات لها معانٍ صحيحة. قالوا في أحاديث الصفات: تمرّ كما جاءت. ونهوا عن تأويلات الجهميّة وردّها وأبطلوها التي مضمونها تعطيل النصوص عمّا دلت عليه.^١ وهذا الموقف من ابن تيميّة نفي عن السلف تفويضاً وتأويلاً، أمّا التفويض لأنّه يفضي إلى القول بـ"غياب المعنى" وهذا عند ابن تيميّة لا يُقبل، فليس في القرآن ما لا معنى له. أمّا تأويل المتكلمين فمرفوض لأنّه إنكار لظاهر مراد ويفضي إلى تعطيل النصوص عن المعنى. وهنا لا بدّ من بعض التقريرات التيميّة لفهم نسقه التأويلي المعرفي.

وبالجمع بين موقف ابن تيميّة من المتشابه والصفات والتأويل، ينتهي إلى خلاصة تكشف عن الموقف التيمي فيقول: "إذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسوله أو وصفه بها المؤمنون - الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرائتهم - فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر ومجاز ينافي الحقيقة لا بدّ فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أنّ ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأنّ الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب أو خلاف الألسنة كلّها؛ فلا بدّ أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كلّ مبطل أن يفسّر أيّ لفظٍ بأيّ معنى سحر له؛ وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصّرف بإجماع العقلاء. ثمّ إن ادّعى وجوب صرفه عن الحقيقة، فلا بدّ له من دليل قاطع عقليّ أو سمعيّ يوجب الصّرف. وإن ادّعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بدّ من دليل مرجّح للحمل على المجاز.

الثالث: أنّه لا بدّ من أن يسلم ذلك الدليل - الصّارف - عن معارض؛ وإلا فإذا قام دليل قرآنيّ أو إيمانيّ يبيّن أنّ الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثمّ إن كان هذا الدليل نصّاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه وإن كان ظاهراً فلا بدّ من الترجيح.

الرابع: أنّ الرّسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضدّ حقيقته، فلا بدّ أن يبيّن للأمة أنّه لم يرد حقيقته، وأنّه أراد مجازه، سواء عيّنه أو لم يعيّنه، لا سيّما في الخطاب العلميّ الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم؛ دون عمل الجوارح؛ فإنّه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدىً وبياناً للنّاس وشفاءً

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٣ ص ٢٩٤-٢٩٥.

لما في الصدور، وأرسل الرّسل لبيّن للنّاس ما نزل إليهم وليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه ولنّلا يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرّسل".^١

ويرى الباحث أنّ هذه الشروط لصحة الفعل التأويلي لازمة لكلّ من أقرّ ابن تيميّة على مقدّمة كلامه من أنّ ظاهر هذه الآيات والأخبار هو وصف أو صفة لله تعالى، وتحرير النزاع من وجهة نظر الباحث أنّ أغلب ما في باب الصفات هو من الإضافات لا من الصفات، ولو أنّ المتكلمين لم يقرّوا بأنّ ظاهر هذه الآيات من الصفات لما كان ما ألزمهم به ابن تيميّة لازماً. ومن تتبّع كلام ابن تيميّة في جداله مع المتكلمين وجد أنّ قوة الموقف التيمي تظهر بسبب الكلفة التأويلية اللغوية والعقلية العالية التي لجأ إليها هؤلاء المتكلمون معبراً للخروج من المأزق الصفاتي، وخلاصة الأمر كما يجتهد الباحث أنّ "إثبات الصفات" هو معنى زائد عن ظاهر الآيات يفتقر هو للدليل لا العكس، ذلك أنّ الباحث يرى أنّ المعنى الظاهر من الكلام هو ما كان بمقتضى الاستعمال والسياق لا بمقتضى دلالة الألفاظ والتراكيب منفصلة عن الاستعمال والسياق. ومن اللافت أنّ ابن تيميّة يقول بهذا نفيّاً للمجاز لكنه يقول بأنّ إثبات الصفات هو لازم الاستعمال والسياق القرآنيّ ظاهراً دون حاجة لدليل زائد، وهذا موطن الخلاف.

٤. تقريرات تيميّة:

* ليس في القرآن ما لا يفهم معناه، فد"إنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاماً لا معنى له ولا يجوز أن يكون ﷺ وجميع الأمة لا يعلمون معناه، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخّرين. وهذا القول يجب القطع بأنّه خطأ سواء كان مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الرّاسخون أو كان للتأويل معنيان: يعلمون أحدهما ولا يعلمون الآخر، وإذا دار الأمر بين القول بأنّ الرّسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن وبين أن يقال: الرّاسخون في العلم يعلمون، كان هذا الإثبات خيراً من ذلك التّقي؛ فإنّ معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أنّ جميع القرآن ممّا يمكن علمه وفهمه وتدبره. وهذا ممّا يجب القطع به، وليس معناه قاطعاً على أنّ الرّاسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه، فإنّ السلف قد قال كثيرٌ منهم إنهم يعلمون تأويله منهم مجاهد - مع جلالة قدره - والرّبيع بن أنس ومحمّد بن جعفر بن الزبير ونقلوا ذلك عن ابن عبّاس أنّه قال: أنا من الرّاسخين الذين يعلمون تأويله".^٢

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٠-٣٦٢.

^٢ مجموع الفتاوى: الجزء ١٧ ص ٣٨٩.

* إجراء الآيات على ظاهرها ومعنى "الظاهر": وأمّا سؤاله عن: " إجراء القرآن على ظاهره " فإنه إذا آمن بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تكييف فقد اتبع سبيل المؤمنين. ولفظ "الظاهر" في عرف المتأخرين قد صار فيه اشتراك، فإن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يشبه الله بخلقه فهذا ضالٌّ؛ بل يجب القطع بأنّ الله {ليس كمثل شيء} لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. فقد قال ابن عباس: ليس في الدنيا ممّا في الجنة إلاّ الأسماء. يعني أنّ موعود الله في الجنة من الذهب والحريير والخمر واللبن تخالف حقائقه هذه الأمور الموجودة في الدنيا؛ فالله تعالى أبعد عن مشابهة مخلوقاته بما لا يدركه العباد ليست حقيقته كحقيقة شيء منها. وأمّا إن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو الظاهر في عرف سلف الأمة لا يحرف الكلم عن مواضعه، ولا يلحد في أسماء الله تعالى ولا يقرأ القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنّة؛ بل يجري ذلك على ما اقتضته التّصوص وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنّة وأجمع عليه سلف الأمة فهذا مصيبٌ في ذلك وهو الحق".^١

والسؤال الكبير الذي يُسأل هنا هو: ما الذي يبقى من المعاني الظاهرة لمثل هذه الآيات ليقال هو الظاهر الذي عليه الإجماع المدعى بعد نفي كلّ الحقائق الممكنة لهذه المعاني في تعلقاتها بالمخلوق؟

* المخاطب في القرآن عموم الناس على درجات فهمهم وعقولهم، والمخاطب "الضعيف" عمدة في فهم الخطاب القرآني. ف"لا يجوز أن يحيلهم -أي القرآن والسنة- على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس سواء كان سمعيّاً أو عقليّاً؛ لأنّه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاد مرّات كثيرة؛ وخاطب به الخلق كلّهم، وفيهم الدكيّ والبليد والفقير وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبّروا ذلك الخطاب ويعقلوه ويفكّروا فيه ويعتقدوا موجهه، ثمّ أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره؛ لأنّ هناك دليلاً خفياً يستنبطه أفراد الناس يدلّ على أنّه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليساً وتليبساً وكان نقيض البيان وضدّ الهدى وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان".^٢

وكلام ابن تيميّة هذا تتجلى قوته متى نُظر إلى الأمر من منظور فعل المتكلمين واستدلالاتهم العقليّة لمقالاتهم، فمن أقرّ منهم بالظاهر التشبيهي المحتمل ثمّ ألزم نفسه بالتأويل أو ردّ الظاهر بالحجج العقليّة الدقيقة الدالة على نفي "الجسمية" وما يلزمها عن الله، لذا يرى الباحث أنّ موقف الفلاسفة من جهة وموقف ابن تيميّة من جهة أخرى ومعهم موقف ابن عربي أكثر اتساقاً من مواقف المتكلمين ولاسيما

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٣ ص ٣٧٩-٣٨٠.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٢.

الأشاعرة، وهذا الاتساق إنما هو بالنظر إلى مقدمات هذه المواقف النسقيّة واتساق البناء والنتائج معها، لا بالنظر إلى صحة هذه المقدمات ابتداءً، والبناء والنتائج انتهاءً.

* التأويل السائغ، والعلاقة بين معاني الكلام ومراد المتكلم.

يقول ابن تيميّة: " لا خلاف بين المسلمين بل بين العقلاء أنّ التأويل حيث ساغ سواء كان في كلام الله أو كلام رسوله ﷺ أو كلام غير الله ورسوله، إنّما فائدته الاستدلال على مراد المتكلم ومقصوده. وليس التأويل السائغ أن ينشئ الإنسان معانٍ لذلك اللفظ أو يحمله على معانٍ سائغة لم يقصدها المتكلم، بل هذا من أبطل الباطل وأعظمه امتناعاً وقبحاً باتفاق العقلاء. وهو الذي يقع فيه هؤلاء المتأولون المحرفون كثيراً، وبذلك أشعر لفظه حيث قال [أي الرازي]: " فعند ذلك قال المتكلمون لما ثبت بالدليل أنّه تعالى منزّه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً"، فإنّ قوله "نضع" ظاهره أنّهم يضعون لها ما يمكن من المعاني الصحيحة من غير نظر منهم في أنّ المتكلم قصد تلك المعاني أو لم يقصدها، وعلى هذا فيكون التأويل كذباً وافتراءً على المتكلم إذا قيل معنى هذا الكلام هذا، فإن معنى التأويل أنّه قصد وأراد به كذا، وليس عند المتأول إلا أنّ هذا المعنى يصلح في الجملة أن يراد بهذا الكلام، ولكن قد يصلح أن يريد غيره ولا يصلح أن يريد هو".^١

إذن فالتأويل السائغ هو ذلك الذي يصل بالكلام إلى "المعنى المقصود المراد" من المتكلم، وهذا لا خلاف فيه بين متأولي القرآن ومفسّريه، فمن يقول إنّ المعاني التي يتأولها في القرآن ليست مراد الله؟ لكن القضية هي: كيف يبلغ المفسّر المؤول مراد الله هذا؟ ولاسيما ونحن أمام نصّ لا سبيل لبولوج القائل نفسه لسؤاله عن مراده؟ ثمّ لم ننع في هذه الحيرة وكلام الله ينبغي أن يدلنا عن مراده بذاته. ولو تمّ حسم جواب هذه الأسئلة لانتهى السؤال التأويليّ كلّ. لكن الأمر لم يكن كذلك، فإنّ في القرآن من النسق اللغويّ المحتمل معانٍ متعدّدة كثير، لذلك نشأ الخلاف والتأويل.

أمّا قول ابن تيميّة "تأويلاً" لقول الرازي وتحميلاً زائداً لدلالة لفظة "نضع" وجعلها "وضعاً مفارقاً لمقصد الله ومراده، فلا يسلم لابن تيميّة ألبتة في هذا المقام، فقد رأينا كيف كان الرازي في كلّ كلامه في قضية التأويل حريصاً على صيانة "مراد الله"، لكنه أمام نصوص تدلّ بظاهرها – كما يقرّ الفخر وابن تيميّة- على معانٍ هي عند الفخر لا تُقبل، وعند ابن تيميّة تُقبل افتقرت طريقة الشيخين، فلجأ الأول إلى البحث عن البدائل المحتملة من كلام العرب لمثل هذا الكلام، ولمّا لم يكن له – أي الرازي-

^١ ابن تيميّة: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميّة، ط١، (مجموعة من المحققين)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ: الجزء ٦ ص ٢٨٧-٢٨٨.

أن يجزم بأيّ هذه المعاني هو مراد الله لاشتراكها بالاحتمال، وعدم التحكّم في مراد الله، قال بالتفويض الإيجابي مرّات، أو بالتأويل الإيجابي مرّات أخرى.

ومنشأ الموقف التأويليّ الفخري المرفوض من وجهة نظر ابن تيميّة هو أنّه -أي الرازي- خلط بين ما يُمكن أن يُراد في القرآن من معانٍ، بما يتوهمه المتكلمون والفلاسفة من معانٍ، فجعل دلالات الحقل الدلالي الكلامي الفلسفيّ حجة على الحقل الدلاليّ القرآنيّ، وعيار ذلك عند ابن تيميّة هو "المخاطبون بالقرآن" ابتداءً، وهم الصحابة ومن تبعهم، لذلك فإنّ ابن تيميّة يؤسّس لتأويل تداوليّ - إن صح الإطلاق- يعتمد تأويلات المخاطبين بالقرآن من الصحابة المشهود لهم من المتكلم نفسه - أي الله- بالفضل، وبذلك فإنّ "الدائرة التأويليّة" عند ابن تيميّة دائرة مغلقة، أغلقها قول الصحابة وأفهامهم، وعليه فإنّ محصلة الاحتمالات الدلالية في المعنى المراد المقصود لا تخرج عن:

١. ظاهر الكلام الذي جاءت به الآيات.

٢. المعاني المحتملة في كلام الله تعالى بمقتضى النقل عن الصحابة والسلف.

وعليه:

١. لا يجوز أن يُفارق ظاهر الكلام في القرآن.

٢. لا يجوز إحداث معنى زائد عن المحتملات التي قالها السلف.

وهذا الذي ذُكر هنا هو حاصل قول ابن تيميّة الآتي:

" فمن فسر كلام الفقهاء كالشافعي وأحمد ومالك وأبي حنيفة بدقائق الأطباء التي يقصدها بقراط وجالينوس، أو فسر كلام الأطباء بما يختص بدين المسلمين من معاني الحج والصلاة وغير ذلك، لكون ذلك المعنى يصلح لذلك اللفظ في الجملة، كان - مع كونه من أكذب الناس وأعظم افتراء- من أبعد الناس عن العقل والدين وأشدهم إفساداً للعلوم والمخاطبات. فهكذا من نظر إلى ما يحتمله اللفظ من المعاني مما يصلح أن يريده من ينشئ الخطاب بذلك اللفظ، ففسر كلام الله وكلام رسوله به كان في إفكه وضلاله بل في كفره ونفاقه أعظم من أولئك، لأنّ الفرق بين كلام الله ورسوله وما يقصده الله ورسوله بالخطاب من معاني أسمائه وصفاته وبين الأعراب ونحوهم وما يقصدونه في خطابهم من وصف الإبل والنساء والمنازل والمياه والقبائل أعظم من الفرق بين كلام الفقهاء وكلام الأطباء. وبهذا تبين أن ما يذكره طائفة من الناس مثل هذا "المؤسس" وأمثاله في أصول الفقه أنّ الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين كان لمن بعدهم إحداث تأويل آخر بخلاف الأحكام، قول باطل. فإنّ تأويل الأمة للقرآن والحديث هو إخبارهم بأنّ هذا هو مراد الله تعالى منه قطعاً أو ظاهراً، فاتفقهم في ذلك على قول أو قولين هو كاتفقهم في الأحكام على قول أو قولين، ولو قدر أنّه أريد بالتأويل تجويز الإرادة

مثل أن تقول طائفة يجوز أن يكون هذا هو المراد، وتقول طائفة أخرى يجوز أن يكون هذا هو المراد، كانوا متفقين على أنهم لم يعلموا الله مراداً غير ذينك الوجهين فلا يجوز أن يكون من بعدهم هو العالم بمراد الله تعالى دونه".^١

وهذا الكلام يسلم لابن تيميّة لو سلم له أنّ ما يراه من المعاني مراداً لله هو ظاهر القرآن حقاً، وكما ذكرنا وكررنا، فإنّ قوة موقف ابن تيميّة ناشئة من إقرار الرازي والمتكلمين بهذه المقدمة.

وهذا الموقف التيمي ومقابله الفخري يحيل بالضرورة إلى ذلك السؤال الفلسفي النقدي الذي اشتغلت فيه واختلفت فيه اتجاهات النقد الحدائيه والمابعد حدائيه، وهو سؤال "المعنى والدلالة"، ولعلّ أقرب هذه الاتجاهات لموقف ابن تيميّة والفخر معاً، في جعل "قصد المتكلم" عيار التفريق هو موقف الناقد الأمريكي هيرش (E.D. Hirsh) الذي جعل "المعنى" قصد المؤلف، و"الدلالة" أفهام القراء المتعددين، وعليه فرق كريس بولديك بين "المعنى الأصلي (Original Meaning)" المقصود من المؤلف، و"الدلالات (Significances)" التي يمكن للنص أن يكتسبها بعد ذلك: فالمعنى ثابت، لكن الدلالات تتغير بحسب كل قراءة، فكأنّ المعنى حكر على الكاتب وحده. بينما الدلالة مشاعة بين القراء جميعاً.^٢ لكن حجم المشكلة ونوعها يتضاعف حين يكون "المتكلم" هو الله، فإنّ قارئ النص الأدبيّ يُمكنه أن يتحرّر من قيد "المعنى" والاكتفاء بفضاء "الدلالات" بحجة "غياب المتكلم"، أو يُمكنه أن يطابق بين "الدلالة" التي يراها محتملة في النص ومراد المتكلم أي المعنى.

ولعل ذلك يفضي بنا إلى مفهوم "القوة والفعل التأويلي" عند بول أرمسترونغ (Paul B. Armstrong) وذلك بأن تكون معادلة سلطة النص وسلطة القارئ في تجاوز آثار القوة المتبادلة بينهما محكومة بفعل تأويلي ينطلق من أنه ليس من مصلحة النص أن تكون له سلطة مطلقة على القارئ، لأنّ الفهم عملية فاعلة من ملء الفراغات وبناء نماذج الاتساق. وبالتالي فإنّ القارئ سيفقد، إذا ما أخضع خضوعاً تاماً وفقد السيطرة، ما يلزم من الحرّية والقوة ليضفي على العمل ما يحتاجه ليتخذ معنى. لكن في الوقت نفسه ليس من مصلحة المؤرّ أن تكون له سلطة كاملة لا تقبل التحدّي على عمل ما، لأنّ القوة دون منافس يمكن أن تكون سبباً لفقدان البصيرة.^٣

والذي يراه الباحث وسيأتي تفصيلاً أنّ الأنساق التأويلية موضوع البحث وقت ما استطاعت بشطر هذه المعادلة الأولى، فكانت أنساقهم عمليات فهم لملء الفراغ وبناء نماذج الاتساق، كلّ حسب

^١ بيان تلبس الجهمية: الجزء ٦ ص ٢٨٩-٢٩١.

^٢ وغيلسي، يوسف، (٢٠٠٨)، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط ١، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم: بيروت، ص ٣٨٦.

^٣ أرمسترونغ، بول ب. (٢٠٠٩)، القراءات المتصارعة: التنوع والمصادقية في التأويل، ط ١ ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-بنغازي، ص ١٩٣-١٩٤.

مرجعياته وإمكانياته ومقاصده التأويلية، لكنهم لم يقرّوا نظراً - سوى ابن عربي- بنزع السلطة المطلقة عن أنساقهم التأويلية بقبول التحديات النسقية الأخرى والأفعال التأويلية المخالفة قبول تجاور تأويلي، بل كانت تأسيساتهم تفرض ردّ هذه التحديات وإبطالها بل نفيها من دائرة الفعل التأويلي الممكن. ولعلّ مرجع ذلك إضافة للمقاصد المذهبية والتوجيهية والحجاجية هو "القلق الوجودي المعرفي النفسي" الناتج من القبول باحتمال أنّ ما فهمته عن الله في كلامه ليس هو مراد الله. وقول الباحث "نظراً" لأنّ "الفعل التأويلي" عملاً وممارسة أي في مقام الأثر لم يكن بالضرورة متماسكاً هذا التماسك الصلب الحاد الرافض للأنساق التأويلية المختلفة.

٢. التأويل في مقام الأثر.

أولاً: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]

لابن تيمية مع آية الشورى موقفان: موقف عام مجمل، وموقف خاص مفصّل.

أمّا المجمل العام فهو بيانه المتكرّر أنّ الآية أصل في نفي التشبيه، وفي إثبات الصفات معاً فيقول: "فمن نفى عنه ما أثبتته لنفسه من الصفات، كان معطلاً، ومن جعلها مثل صفات المخلوقين، كان ممثلاً، والمعطل يعبد عدماً، والممثل يعبد صنماً.

وقد قال تعالى: {ليس كمثل شيء} [الشورى: ١١] وهو ردّ على الممثلة، {وهو السميع البصير} [الشورى: ١١] وهو ردّ على المعطل".^١

وأهل السنّة والجماعة في الإسلام كأهل الإسلام في أهل الملل، فهم وسط في باب صفات الله عزّ وجلّ بين أهل الجحد والتعطيل، وبين أهل التشبيه والتمثيل، يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله من غير تعطيل، ولا تمثيل إثباتاً لصفات الكمال، وتنزيهاً له عن أن يكون له فيها أنداد، وأمثال، إثباتاً بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. كما قال تعالى: {ليس كمثل شيء} [الشورى: ١١] ردّاً على الممثلة، {وهو السميع البصير} [الشورى: ١١] ردّاً على المعطلة.

وكذلك قوله: "وقوله تعالى {ليس كمثل شيء} نفى التشبيه من جميع الجهات وكلّ المعاني".^٢

وقوله: "وجماع القول في إثبات الصفات، هو القول بما كان عليه سلف الأمة وأئمّتها، وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ويصان ذلك عن التحريف والتمثيل والتكليف

^١ ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ط٢، (تحقيق: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد)، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م: الجزء ٤ ص ٤٠٧.

^٢ مجموع الفتاوى: الجزء ٥ ص ٣٨٣.

والتعطيل؛ فإنّ {الله ليس كمثل شيء} لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فمن نفي صفاته كان معطلاً. ومن مثل صفاته بصفات مخلوقاته كان ممثلاً. والواجب إثبات الصفات ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات إثباتاً بلا تشبيهٍ وتنزيهاً بلا تعطيلٍ كما قال تعالى {ليس كمثل شيء} فهذا ردُّ على الممثلة {وهو السميع البصير} ردُّ على المعطلة، فالممثل يعبد صنماً والمعطل يعبد عدماً. و "طريقة الرسل" - صلوات الله عليهم - إثبات صفات الكمال لله على وجه التفصيل، وتنزيهه بالقول المطلق عن التمثيل، فطريقتهم "إثبات مفصل" و "نفي مجمل". وأمّا الملاحدة من المنقولة والقراطة والجهمية ونحوهم: فبالعكس؛ نفي مفصل وإثبات مجمل.^١

وللباحث ملاحظات على هذا الموقف العام الإجمالي التيمي وطريقته الحجاجية:

١. يجعل ابن تيمية الآية دالة على مذهبه بعموم قوتها الدلالية؛ فينفي التشبيه ذاتاً وصفات وأفعالاً، ويثبت الصفات إجمالاً وتفصيلاً، بمعنى أنه يجعل الآية ردّاً على جميع مخالفه من مشبهة ونفاة فلاسفة ومتكلمين، مع أنّ كثيراً من مخالفه يحتجون بالآية نفسها على مذهبهم ومقالاتهم، فليس من الفرق من يُنكر الآية ويعارضها. لذلك لا يصلح في الجدل أن يُستدلّ بالآية إجمالاً لفريق دون فريق، بل لا بدّ من النظر إليها في مستويين: المفهوم، والماصدق، أي حدّ المماثلة المنفية، وحدّ الصفات أو المعاني المثبتة.

٢. يورد ابن تيمية الآية ويفسرها محيطاً إياها بمقالات توجيهية سلطوية لها أثر كبير في المقام الحجاجي، فيجعل قوله قول أهل السنة والجماعة، وهو القول الوسط، وهو قول سلف الأمة وأئمتهم، بل هو موضع الإجماع منهم. وهذه طريقة لا يتفرّد فيها ابن تيمية عن غيره من العلماء وأهل المذاهب فكلمهم يدّعي تمثيله أهل السنة والوسطية الإسلامية، وسيره وفق سير السلف وإجماع الأمة. ومن نظر فيما يدّعيه العلماء من "إجماع" لوجد الإجماع على النقيضين والضدين! لذلك ادعاء الإجماع في مثل هذه المسائل هو حجاج سلطوي يقول السلف الساكت ما لم يقل، هذا على فرض القبول بأقوال السلف - إن وجدت- حجة على من بعدهم. وما يمتاز به ابن تيمية في هذا السياق الحجاجي هو كثرة الاحتجاج بالإجماع وأقوال السلف.

٣. موقف ابن تيمية من النفي المجمل في القرآن، مقابل الإثبات المفصل فيه في شأن الصفات يقع في بؤرة قضية اللاهوت السلبي واللاهوت الإيجابي، وهو المأزق الذي سيأتي حديثه وأثره في قضية الصفات.

وبعد هذا الإجمال الذي لا يُغني ولا يُشفي فما التفصيل؟

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٥١٥.

من أراد تفصيل الموقف التيمي في هذه الآية وهذا الباب، فسيجده في "بيان تلبيس الجهمية" فقد كتبه رداً على تفصيلات الرازي في "أساس التقديس".

ولاتساق البحث نورد اختصاراً تأسيس الموقف الفخري -نسبة للفخر الرازي- الذي مرّ في بحث نسقه التأويلي، ثم أورد موقف ابن تيميّة منها:

١. نفي المماثلة في الآية هو نفي تماثل وتشابه في الذات بين الله والمخلوقات.
٢. أخصّ لوازم الذات الإلهية وصفاتها القدم. وأخصّ لوازم الذات المخلوقة الحدوث.
٣. بما أنّ المنافاة في أصل الذات، فإنّ ذات الله تتنزّه عن كلّ لازم من لوازم الحدوث.
٤. أخصّ لوازم الحدوث هو الجسميّة.
٥. وللجسمية لوازم لا تنفك عن معنى الجسميّة وهي التحيزّ والجهة والأجزاء والتركيب.
٦. فعليه فإنّ الله يخالف المخلوق في الجسميّة ولوازمها ضرورة.
٧. أصل هذه التأسيسات أنّ دليل وجود الله هو دليل "الجوهر والأعراض". وهي النظرية الكلامية الكبرى التي قام عليها الفكر الكلامي وكانت سبباً للنزاع بينهم وبين الفلاسفة الأرسطيين المسلمين كابن رشد من جهة، وابن تيميّة من جهة أخرى.

وقبل أن نخوض في الجدل التيمي الكلامي أعرض باختصار شديد بنية هذه النظرية وهذا الدليل:

١. كلّ جسم مركّب.
٢. كلّ مركّب فهو بالضرورة لا ينفك عن الأعراض، بما في ذلك عرض التركيب نفسه.
٣. كلّ مركّب لا ينفك عن الأعراض هو جسم.
٤. كلّ حادث لا يمكن أن يكون قديماً.
٥. كلّ جسم هو حادث.
٦. كلّ حادث فهو موجود بعد أن لم يكن، أي من العدم.
٧. كلّ العالم جسم، فهو حادث بالضرورة.
٨. لا بدّ لكلّ حادث من محدث ليس حادثاً.^١

والملاحظ أنّ هذه النظرية وهذا الدليل يتأسس على فكرة نفي الجسمية عن الله إثباتاً لمخالفته المخلوق. ومن هنا نجد أقوال ابن تيميّة في مجادلة هذه النظرية تأسيساً ونتاجاً فيقول:

^١ Davidson. Herbert A., (١٩٨٧), Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York & Oxford University Press, pp ١٣٤-١٣٥.

"ومعلوم أنّ كون البارئ ليس جسماً ليس هو ممّا تعرفه الفطرة والبديهة ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة؛ بل بمقدمات فيها خفاء وطول، وليست مقدمات بينة، ولا متفقاً على قبولها بين العقلاء؛ بل كلّ طائفة من العقلاء تبين أنّ من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد، وطوائف كثيرة من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله، ويقولون: بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً، وما لا يكون جسماً لا يكون إلا معدوماً. ومن المعلوم أنّ هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول".^١

وهذه العبارات الأخيرة دفعت بعض الأشاعرة المتأخرين لوسم ابن تيميّة بالتجسيم. وتحقيق الأمر يحتاج إلى مزيد نظر كلامي وجدالي قد لا يكون من مقاصد هذا البحث، فابن تيميّة لا يوافق الرازي والمتكلمين سوى في القضية الأولى من نفي المماثلة بين الله والخلق ذاتاً، لكنه يعترض جميع ما أسسه الرازي بعد ذلك.

وما يهمننا هو أن نعرف ما يلزم من هذا لتأسيس النسق التأويلي عند ابن تيميّة.

إنّ مركز الخلاف في قضية الصفات هو قول الأشاعرة إنّ الله ليس بجسم بالضرورة، ويلزم عن ذلك أن لا يكون في حيّز ولا جهة، ولا يقبل الأعضاء والتركيب، والصفات الزائدة عن الذات زيادة ذات لا معنى، فهذه كلها عندها من لوازم الجسميّة، وهي عند ابن تيميّة من لوازم الوجود؛ فما ليس بخارج العالم ولا داخله، ولا منفصل عنه ولا متّصل، هو العدم نفسه. وهو ما يسميه المتكلمون والفلاسفة الوجود المطلق.^٢

ولابن تيميّة في هذا المقام تحرير مهم ينبغي أن نقف عليه، وهو أنّه يميّز بين ألفاظ المتكلمين ودلالات هذه الألفاظ، فالتكلمون يقولون: الله ليس بجسم، ولا يقبل الأجزاء والأبعاض. وابن تيميّة يفرّق بين معنى الجسم كما قال به المتكلمون أي المركّب الحادث، وهذا لا يقول به لفظاً ومعنى، وأن يكون الجسم بمعنى أنّه قائم بنفسه له وجود حقيقي خارج الذهن، وهذا المعنى يقول به ابن تيميّة ويرفض تسميته جسماً.^٣

أمّا الأجزاء والأبعاض فإنّ لابن تيميّة تحفظاً على استعمالها ودلالاتها، فبعد أن ينقل قول الرازي "فعمدة مذهب الحنابلة أنّهم متى تمسكوا بآية أو خبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح

^١ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ١ ص ٣٥٩.

أنظر في جدال ابن تيميّة للفلاسفة والمتكلمين في الوجود المطلق أو المجرد: بيان تلبيس الجهمية: الجزء ١ ص ٣٢٨-٣٣٠. "مجموع الفتاوى" الجزء ٢ ص ١٦٢ وما بعدها.

أنظر: بيان تلبيس الجهمية: الجزء ١ ص ٢٢٠ وما بعدها.

صرحوا بأننا نثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأتبنا الله وجهاً بخلاف وجوه الخلق، وبدأ بخلاف أيدي الخلق، ومعلوم أنّ اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال". ثم قال ابن تيمية: "فإذا كان هذا قوله فمعلوم أنّ هذا القول الذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذي سماه هو "أجزاء وأبعاض"، فتكون هذه صفات قائمة بنفسها، كما هي قائمة بنفسها في الشاهد، كما أنّ العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد، لكن لا تقبل التفريق والانفصال، كما أنّ علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته، وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به، وما هو منه يمكن مفارقة بعض ذلك بعضاً، فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق، وقد علم أنّ الخالق ليس مماثلاً للمخلوق، وأن هذه الصفات وإن كانت أعياناً فليست لحمًا ولا عصبًا ولا دمًا ولا نحو ذلك، ولا هي من جنس شيء من المخلوقات".^١

أي إنّ ما يقوله الحنابلة هو أنّ هذه الصفات قائمة بنفسها لها وجود حقيقي خارج الذهن وليست مجرد كلمات لا معنى لها ولا حقيقة، وما لا يدركه البشر هو حقيقة تلك الصفات لا معناها. وهنا مرتكز خلاف كلامي بين ابن تيمية والمتكلمين؛ فالرازي ممثل المتكلمين يرى أنّ قول الحنابلة ينتهي إلى أحد قولين: التجسيم والتشبيه إن التزموا التبويض والأجزاء، أو التفويض إن لم يلتزموا هذا فإنه ليس لهذه الصفات أو الكلمات من معانٍ تعقل إلا بالأجزاء والأبعاض، وافترض وجود معانٍ لها لا يلزم منها الأجزاء والأبعاض افتراض ما لا يكون مدركاً بالعقل الإنساني لا علماً ولا وهماً ولا خيالاً.

وابن تيمية يرد القول بخلو هذه الآيات من معنى يُدرك علماً أو وهماً أو خيالاً. يقول ابن تيمية: "لا نسلم أنّ ذلك مما لا يقبله الوهم والخيال، والدليل على ذلك أنّ القرآن والحديث سمعه الصحابة والتابعون وتابعوهم من القرون الثلاثة، وفي غيرها من الأعصار في جميع أمصار المسلمين، وهو يتلى ليلاً ونهاراً، والمؤمن يسلم أنّ ظاهر ذلك هي هذه الصفات، ومن المعلوم أنّ أحداً من السلف والأئمة لم يتقدموا إلى من يسمع القرآن والحديث بأن يصرف قلبه وفكره عن تدبر ذلك وفهمه وتصوّره، ولا أمره أن يعتقد أنّ هذا المعنى منه ليس بمراد، وإنّما المراد بعض المعاني التي يعينها المتأولون، أو المراد معنى آخر لا يعرف جملة ولا تفصيلاً، ولا يميّز بينه وبين غيره، ولا يقال اكتفوا في ذلك بسماع قوله: {ليس كمثله شيء} [الشورى: ١١] وقوله: {هل تعلم له سمياً} [مريم: ٦٥] وقوله: {ولم يكن له كفواً أحد} [الإخلاص: ٤] لأنه يقال: الذي دلت عليه هذه النصوص، هو الذي حكى عن أهل الإثبات التصريح بأنّ الثابت لله هو على خلاف ما يثبت للمخلوق؛ فإن هذه المخالفة هي

^١ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ١ ص ٣٥٤-٣٥٥.

عدم المماثلة، والنصوص تدلّ على ذلك، فإذا كان ما دلّ عليه النصوص هو الذي حكاه عن أهل الإثبات، فلو كان ذلك مردوداً أو غير ممكن القبول في التوهم والتخيل، مع أن ذلك غالب أو لازم لبني آدم لوجب أن يظهر إنكار ذلك ودفعه من عموم الخلق".^١

وهذا الذي قاله ابن تيميّة يسلم له إن سلّم له بقوله: إنّ ظاهر ذلك هي هذه الصفات. فهذا ما يتوقّف فيه الباحث، ويرى كما مرّ أنّ موافقة المتكلمين لابن تيميّة في هذا هي أحد أسباب المأزق التأويلي الكلامي.

وحاصل الكلام أنّ ابن تيميّة لا يرى في آية الشورى ما يلزم منه نفي الصفات بمعنى أنّها قائمة في ذاتها ولها وجود حقيقي، وأنّ نفي المماثلة هو في "الكيف" لا "المعنى"، ولا يلزم من ذلك ما ينافي تنزيه الله تعالى.

والآن سنأتي إلى نماذج تأويليّة تفصيليّة نحاول أن نلاحظ فيها ما ذكر من قبل وهو التماس الدلالة في مستويين: المعنى الاستعمالي الجاري على العرف لسان العرب، والمعنى الإثباتي اللازم للصفة عند ابن تيميّة.

والنماذج المختارة هي تلك التي تظهر فيها تجليات النسق التيمي بأوضح صورة وأقوى بناء، ولأنّ ابن تيميّة لا تفسر له كانت عنايته بالقضية الصفاتية أكبر من عنايته بتفسير الآيات أحاداً.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]

لا تجد لابن تيميّة استفاضة في صفة من الصفات أو قضية صفاتية كما تجد له في مسألة العلو. ولو أراد الباحث أن يستقصي كلّ ما قاله ابن تيميّة فيها لخرج بمجلدات*. وهي قضية ذات جانب كلامي جدلي ضخم، وجانب تأويلي يتعلّق بالآيات القرآنيّة، وهذا الأخير هو مقصد البحث فنكتفي بما هو دالّ على النسق التأويلي التيمي.

^١ المصدر نفسه: الجزء ١ ص ٣٥٤-٣٥٥.

* ناقش ابن تيميّة هذه القضية في كثير من مصنفاته منها: "درء تعارض العقل والنقل"، فخصّ مسألة العلو الجزء السادس من المطبوع كله، وجزءاً من السابع حتى الصفحة ١٤٠ منه. "بيان تلبيس الجهمية"، وأغلب أجزاءه ومباحثه في قضية "العلو" أصلاً وفروعاً، إضافة لما جاء متناثراً في "مجموع الفتاوى" وغيرها من المصنفات.

ففي مقام هذه الآية يقول ابن تيمية: "قال أبو محمد البغوي الحسين بن مسعود الفراء الملقب بـ"محيي السنة" في تفسيره: {ثم استوى إلى السماء} قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف: أي ارتفع إلى السماء. وقال الفراء وابن كيسان وجماعة من النحويين: أي أقبل على خلق السماء. وقيل: قصد".^١ وهذا الذي فعله ابن تيمية بنقل التفسير عن البغوي الذي ينقل عن السلف ينبئ عن استراتيجية تأويلية غاية في الأهمية عند ابن تيمية، وهي "استراتيجية الاتباع والارتكاز إلى سلطة الأسلاف" وهي سلطة تقوم على أن الحق في تأويل القرآن هو ما كان منقولاً عن السلف. وهو ينقله عن غيره يجعل قوله تحصيلاً لقول السابقين وتأكيداً لا تأسيساً له وابتداءً. لكن ما يتجاوز عنه ابن تيمية في نقوله أمران:

١. صحة نسبة هذه النقول إلى قائلها.

٢. فروق التصريف الدلالي بين محمول المنقولات الدلالي، ومحمول مقولات ابن تيمية.

أما الأمر الأول فهو يرجع إلى منظومة النقل في التراث العربي الإسلامي كلها، وهي تحتاج نظراً دقيقاً، ومراجعة علمية جادة تتجاوز التهويل والتهوين.

أما الأمر الثاني وهو من مقاصد البحث هنا، فعلياً أن نتتبع حمولة المنقولات الدلالية، ونقارنها بالحمولة الدلالية عند ابن تيمية لنرى الاتفاق والافتراق في القيمة الدلالية.

ينقل ابن تيمية نقلاً عن البغوي في تفسير هذه الآية ثلاثة أقوال:

١. استوى بمعنى ارتفع إلى السماء.

٢. استوى بمعنى أقبل على خلق السماء.

٣. استوى بمعنى قصد.

وهو ينقل القولين الأول والثاني بتمامهما مع أضاف لهما البغوي من قيمة توجيهية؛ فالقول الأول هو قول أكثر السلف، والقول الثاني هو قول اللغويين وجماعة من النحويين! وهكذا فإن القارئ لكلام البغوي ونقل ابن تيمية له يُوجّه نحو القول الأول بحجة قائله لا بحجة مقالته، ثم ينقل القول الثالث مجتزأً فلا يكمل قول البغوي إذ قال: "وقيل: قصد لأنه خلق الأرض أولاً ثم عمد إلى خلق السماء {فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ} خلقهن مستويات لا فطور فيها ولا صدع".^٢ وعضاً عن إتمام كلام البغوي يقول ابن تيمية: "وهذا هو الذي ذكره ابن الجوزي في تفسيره. قال: {ثم استوى إلى السماء} أي عمد إلى خلقها. وكذلك هو يرجح قول من يفسر الإتيان بإتيان أمره، وقول من يتأول الاستواء. وقد ذكر

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٦ ص ٣٩٩. وانظر كلام البغوي البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الشافعي (ت: ٥١٠هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ط ١، (المحقق: عبد الرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ١٤٢٠ هـ، الجزء ١ ص ٣٠.
^٢ البغوي: معالم التنزيل: الجزء ١ ص ٣٠.

ذلك في كتب أخرى ووافق بعض أقوال ابن عقيل. و ابن عقيل له في هذا الباب أقوال مختلفة وتصانيف يختلف فيها رأيه واجتهاده".^١

وهذا من ابن تيمية توجيه للقارئ، يريد منه أن يتجاوز هذا التفسير المنقول بوصمه أنه من أغلاط المتأولين التي وقع ابن الجوزي وابن عقيل فيهما، وعنايته بابن الجوزي وابن عقيل إنما لكونهما حنبلين، وابن تيمية يحاول ما استطاع أن ينفي التأويل عن المدرسة الحنبلية، ويعترض ما جاء من تأويل عند أتباعها.

والسؤال الذي يُسأل هنا: أليست هذه التفسير المنقولة كلها عتبات تأويلية محتملة المعنى في الآية؟ فبأي شيء نرجح وجهاً دون وجه؟ ثم هل تعني هذه النقول ما يُريده ابن تيمية تماماً؟ فهل الارتفاع هنا ارتفاع مكاني يقتضي العلو المكاني وعلو الجهة كما يقول ابن تيمية في مباحثه التفصيلية؟ أم يمكن أن يكون علواً معنوياً أي علو قهر كما جاء عند الطبري؟

ثم من ناحية لغوية فإن تأويل استوى في هذه الآية بمعنى أقبل وقصد أكثر مناسبة لحرف الجر "إلى"، لكن ابن تيمية يرفض هذا التأويل رفضاً باتاً فيقول: "ومن قال: استوى بمعنى عمد، ذكره في قوله: {ثم استوى إلى السماء وهي دخان} لأنه عدّي بحرف الغاية كما يقال: عمدت إلى كذا وقصدت إلى كذا ولا يقال: عمدت على كذا ولا قصدت عليه. مع أن ما ذكر في تلك الآية لا يعرف في اللغة أيضاً، ولا هو قول أحد من مفسري السلف؛ بل المفسرون من السلف قولهم بخلاف ذلك كما قدّمناه عن بعضهم. وإنما هذا القول وأمثاله ابتدع في الإسلام لما ظهر إنكار أفعال الربّ التي تقوم به ويفعلها بقدرته ومشينته واختياره؛ فحينئذ صار يفسر القرآن من يفسره بما ينافي ذلك كما يفسر سائر أهل البدع القرآن على ما يوافق أقاويلهم. وأما أن ينقل هذا التفسير عن أحد من السلف فلا، بل أقوال السلف الثابتة عنهم متفقة في هذا الباب؛ لا يعرف لهم فيه قولان؛ كما قد يختلفون أحياناً في بعض الآيات. وإن اختلفت عباراتهم فمقصودهم واحد وهو إثبات علو الله على العرش".^٢

هكذا يصبح هذا القول مرفوضاً لا وجه له في اللغة ولا نقل له عن سلف مع أن الطبري ينقل هذا التفسير، وابن كثير يختاره، كما يختاره عدد من معلمي ابن تيمية مثل السعدي وابن عثيمين، وهو ما اختارته لجنة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية في مجلتها "مجلة البحوث الإسلامية".^٣

وعودة إلى ابن تيمية الذي يجعل الآيات كلها في باب واحد يثبت العلو عنده ضرورة فيقول:

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٦ ص ٣٩٩.

^٢ مجموع الفتاوى: الجزء ٥ ص ٥٢١.

^٣ انظر: العدد الثاني عشر - الإصدار : من ربيع الأول إلى جمادى الثانية لسنة ١٤٠٥ هـ ص ص ٢٢٧-٢٢٨.

"وقال البغوي في تفسير قوله {ثم استوى على العرش}: قال الكلبي ومقاتل: استقر. وقال أبو عبيدة: سعد. وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء*. لعله كما مر عند الرازي؟ وأما أهل السنة فيقولون: الاستواء على العرش صفة لله بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله. وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله {الرحمن على العرش استوى} كيف استوى؟ فأطرق مالك رأسه ملياً وعلاه الرخصاء، ثم قال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وما أراك إلا ضالاً". ثم أمر به فأخرج. قال: روي عن سفيان الثوري والأوزاعي والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علماء السنة في هذه الآيات التي جاءت في الصفات المتشابهة: أمرها كما جاءت بلا كيف. وقال في قوله {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام} الأولى في هذه الآية وفيما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظواهرها، ويكل علمها إلى الله، ويعتقد أن الله منزّه عن سمات الحدث. على ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة. قال الكلبي: هذا من المكتوم الذي لا يفسر... وقال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عنه؛ ليس لأحد أن يفسره إلا الله ورسوله".^١

ونلاحظ هنا المزيد من الاستراتيجيات العامة والتفصيلية في النسق التيمي:

١. نقل آية {ثم استوى إلى السماء} إلى الحقل الدلالي المرتكز على قضية العلو عند ابن تيمية، فتصير من باب {ثم استوى على العرش} فلا فرق بين "على" و"إلى".
٢. ينقل ابن تيمية أقوالاً عبر البغوي لا يقف عند دلالاتها المتجاوزة لمفهوم العلو، فقول الكلبي ومقاتل: استوى بمعنى استقر، فيه من اللوازم المشكلة الكثير، إضافة لكون "مقاتل" ممن يُنسب للتشبيه والتجسيم، فنقل قوله دون تعقيب مشكل في النسق التيمي.
٣. يقرر ابن تيمية أن الاستواء بمعنى العلو صفة عند أهل السنة، فيحمل الدلالة النصية ما يفوق إمكاناتها اللازمة، ويستعيض عن الحجة البيانية أو البرهانية بالحجة السلطانية حين ينسب القول لـ"أهل السنة". ولكن ذلك لا يعني أن ابن تيمية يتغافل عن الحجاج البياني والبرهاني فهو يفرد في مطولاته، لكنه في مواطن كثيرة يفعل فعل الزمخشري بلجؤه إلى "استراتيجية الحضور والغياب"، فيحضر في مقام القول الفصل الذي اختاره ابن تيمية ويغيب قول الآخر وحجته، اعتماداً على الحضور في مقام آخر.

* في هذا الكلام نظر بين؛ فالمعتزلة - والزمخشري إمام مفسريهم - لم يتأولوا الاستواء بالاستيلاء بل تأولوا الآية كلها من باب الكناية الدالة على الملك والعظمة، وهو ما مرّ سابقاً من موقف الزمخشري في التأويل التحصيلي لا التأويل التفصيلي. وعلى الباحثين التدقيق فيما ينسبه ابن تيمية لغيره من العلماء والمذاهب من أقوال.
^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٦ ص ٤٠١-٤٠٢.

٤. ما نقله ابن تيمية عن مالك بن أنس ينقله، ويتناقله أهل المذاهب السنية كلها مستدلين به على أمرين يبدوان مختلفين جداً في الآن نفسه؛ فهي عند الأشاعرة دليل التفويض، وعند ابن تيمية وأتباعه دليل الإثبات. ولنقف قليلاً مع كلام مالك بن أنس:

* يروى هذا القول عن مالك بن أنس بألفاظ مختلفة منها:

- "الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول. والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".^١

- "الاستواء منه غير مجهول، والكيف منه غير معقول. والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".^٢

- "الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول. والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".^٣

- "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول. والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة".^٤

- "استواؤه معقول، وكيفيته مجهولة. وسؤالك عن هذا بدعة".^٥

* لو تجاوزنا الكلام في صحة الأسانيد وقوتها^٦، فإن ألفاظ المنقول عن مالك فيها اختلاف يتجاوز التنوع اللفظي إلى الاختلاف الدلالي، فبين "الاستواء غير مجهول"، و"استواؤه معقول"، أو "الاستواء معلوم" - وهي الرواية التي تتكرر عند ابن تيمية ولم يجد لها الباحث إسناداً - فروق دلالية، فقد يقول قائل إن غير المجهول هو المعلوم، لكن هل غير المجهول المعلوم هو معقول بالضرورة؟ فمعرفة الاستواء علماً هي من اللغة، أما إدراك معقوليتها فهو من التصور. وهذا التابع في العلاقة بين عدم الجهل والعلم والمعقولية هو قول ابن تيمية، ولا يلزم غيره أن يلتزم ما التزم هو. ثم الفروق بين "الكيف مجهول"، و"الكيف غير معقول" أكبر وأوضح؛ فإن في العبارة الأولى إثبات للكيف ونفي للعلم به، بينما الثانية نفي لمعقولية الكيف ابتداءً.

^١ انظرها بهذا اللفظ: الدارمي، الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد (ت: ٢٨٠هـ)، الرد على الجهمية، ط٢، (تحقيق: بدر بن عبد الله البدر)، دار ابن الأثير، الكويت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م: ج ١ ص ٦٦. ولللكاني، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور (المتوفى: ٤١٨هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ط٨، (تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي)، دار طيبة، السعودية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م: ج ٣ ص ٣٩٨.

^٢ انظرها بهذا اللفظ: أبو الشيخ الأصبهاني، محمد بن عبد الله بن جعفر بن حبان (ت: ٣٩٦هـ)، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، ط١، (تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-١٩٩٢م: ج ٢ ص ٢١٤.

^٣ انظرها بهذا اللفظ: أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤٠٩هـ: ج ٦، ص ٣٢٦.

^٤ أخرجها بهذا اللفظ: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجردي الخراساني، (ت: ٤٥٨هـ)، الأسماء والصفات، ط١، (حقيقه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشد)، مكتبة السواد، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م: ج ٢ ص ٤١٠.

^٥ أخرجها بهذا اللفظ: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم القرطبي (ت: ٤٦٣هـ) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري)، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، ج ٨ ص ١٣٨.

* للمزيد حول هذه المقالة المنسوبة لمالك، انظر: الدوخي، يحيى عبد الحسن، "منهج ابن تيمية في التوحيد: قراءة نقدية مقارنة"، دار مشعر، قم، ٢٠١٢، ص ١٣٧-١٤٨. و عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، "الأثر المشهور عن مالك بن أنس رحمه الله في صفة الاستواء"، بحث منشور في "مجلة الجامعة الإسلامية"، العدد ١١١.

* لا أظنه يخفى على باحث منصف أنّ تعدّد هذه الألفاظ لعبارة مالك الواحدة التي قيلت في مجلس واحد وحكاية واحدة كما في الروايات هو من تصرف الرواة. وهذا يُبطل الاحتجاج بقول مالك، هذا على فرض حجّيته لو صحّ إسناداً وممتناً؛ فمالك بن أنس على علو قدره ومكانته ليس حجة في ذاته، بل حجّته في دليله.

* إنّ تعاور العلماء على اختلاف اتجاهاتهم على هذا المنقول عن مالك إنّما يدلّ على هيمنة "السلطة السلفية" على العقل الإسلاميّ، الذي يرى الصواب فيما قيل من السابقين، ولا يرى للقول حجة تتأسّس على الإنشاء الذي هو "ابتداع". ولذلك نجد كلمات مالك، ووصفه السؤال بالبدعة أمست قانوناً عند كثيرين من العلماء، مع أنّهم في أغلب الأحيان تجاوزوا ذلك وخاضوا في الأمر خوضاً كلامياً وفلسفياً يجمع في مجلدات ضخام.

لكن قد يجد الباحث لهذا الحرص على الاستناد لسلطة سلفية في شأن الصفات مسوّغاً؛ فهذه قضية عقديّة ينبغي أن تكون من الثوابت المطلقة عن عاملي الزمان والمكان، فما في القرآن من أخبار عن الله هي أخبار مطلقة نهائية لا تدخل في السيرورة التأويلية الثقافية والسياقية والمذهبية، هكذا يفترض. لكن الواقع الكلامي الإسلاميّ شهد خلاف ذلك تماماً، فما من قضية شهدت جدلاً – والأنساق في هذا البحث دالة على ذلك- كما شهدت قضية الصفات.

وعودة إلى ابن تيميّة ونسقه التأويليّ في مقام الاستواء والعلو. وسأعرض تالياً أقوال ابن تيميّة في مقامين:

- مقام القول المختار الصحيح عنده.

- مقام عتبات التأويل المرفوضة عنده.

ففي مقام القول المختار يقول:

" قال أبو محمّد بن أبي حاتم في "تفسيره" [بإسناده] عن أبي العالية {ثمّ استوى إلى السّماء} يقول: ارتفع. قال: وروي عن الحسن يعني البصريّ والرّبيع بن أنس مثله كذلك. وذكر البخاريّ في "صحيحه" في "كتاب التّوحيد" قال: قال أبو العالية: {استوى إلى السّماء} ارتفع فسوّى خلقه. وقال مجاهد: {استوى على العرش} علا على العرش".

ثمّ نقل عن أبي عمرو الطلمنكي: " وأجمعوا - يعني أهل السنّة والجماعة - على أنّ الله عرشاً، وعلى أنّه مستوٍ على عرشه وعلمه وقدرته وتدبيره بكلّ ما خلقه. قال: فأجمع المسلمون من أهل السنّة على أنّ معنى: {وهو معكم أين ما كنتم} ونحو ذلك في القرآن أنّ ذلك علمه وأنّ الله فوق السّموات بذاته مستوٍ على عرشه كيف شاء. قال: وقال أهل السنّة في قوله: {الرّحمن على العرش استوى} الاستواء

من الله على عرشه المجيد **على الحقيقة لا على المجاز**، واستدلوا بقول الله: {فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك} وبقوله: {لتستووا على ظهوره} وبقوله: {واستوت على الجودي}. إلا أن المتكلمين من أهل الإثبات في هذا على أقوال: فقال مالكٌ رحمه الله: إنَّ الاستواء معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. وقال عبد الله بن المبارك ومن تابعه من أهل العلم وهم كثيرٌ: إنَّ معنى استوى على العرش: استقرَّ. وهو قول القتيبي وقال غير هؤلاء: استوى أي ظهر. وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى: استوى بمعنى علا، وتقول العرب: استويت على ظهر الفرس بمعنى علوت عليه واستويت على سقف البيت بمعنى علوت عليه. ويقال: استويت على السطح بمعناه وقال الله تعالى: {فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك} وقال: {واستوت على الجودي} وقال: {استوى على العرش} بمعنى علا على العرش. وقول الحسن: وقول مالك أنبل جواب وقع في هذه المسألة وأشدّه استيعاباً؛ لأنَّ فيه نبذ التكييف وإثبات الاستواء المعقول، وقد انتمَّ أهل العلم بقوله واستجوده واستحسنوه".^١

وفي هذا المقام يعتمد ابن تيمية نسقاً يقوم على ما ذكر من قبل وهو التأسيس على أمرين:

١. النقل عن السلف تأسيساً لسلطة المنقول ومراساً لها.
 ٢. تكرار القول وتأكيده أنَّ ما نُقل عن السلف وتشهد له العربيّة هو أنَّ ظاهر هذه الآيات إثبات الصفات على المعنى الذي يقول به ابن تيمية تفصيلاً لا إجمالاً.
- والباحث لا يُجادل في أنَّ من معنى الاستواء العلو والارتفاع والاستقرار لغة. لكنه يجادل في أمور:
١. وجود معانٍ أخرى لهذه الكلمة لو نُظر إليها لفظة مفردة.
 ٢. ترجيح معنىً على آخر ظاهراً بمقتضى دلالة الكلمة الإفرادية. فالكلمة الموضوعية لمعانٍ متعدّدة تدلّ على هذه المعاني بالتكافؤ الدلالي لا بالتفاضل بالنظر إلى الكلمة المفردة نفسها.
 ٣. التفريق بين المعنى المراد من جملة التركيب اللغوي في ظلّ السياق والاستعمال، ومعاني المفردات والتركيب خارج هذا السياق التداولي.
- وعليه فإنَّ قول الله تعالى: {ثمَّ استوى على العرش} جاء في سياق تمام الملك والخلق وذلك في جميع مواطن ورود هذا التركيب، وهذه هي هنا جميعها:

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٥ ص ص ٥١٨-٥١٩.

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۗ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣].

٣. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۗ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۗ كُلٌّ لِحَجْرٍ لَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].

٤. قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ۗ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۗ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى ۗ﴾ [طه: ٤-٦].

٥. قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ الرَّحْمَنُ فَسْئَلُ بِهِ حَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩].

٦. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤].

٧. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۗ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].

وجميع هذه الآيات تأتي في سياق كمال الخلق الإلهي والقدرة الإلهية والعلم الإلهي والملك لله ﷻ، فما الذي يمنع من أن تكون آية "الاستواء" هي في هذا السياق فتكون دالة على تمام الملك والقدرة الإلهية، وهذا المعنى الذي تؤديه العبارة ويبلغه التركيب لا يلزم منه الوقوف على معاني مفرداتها وأجزائها، أو القول تحكماً أنّ هذه المعاني الزائدة عن الدلالة السياقية مقصودة أيضاً؟

وفي مقام عتبات التأويل المرفوضة عند ابن تيمية يقول:

"وبعضهم يقول: استوى بمعنى استولى ويستدل بقول الشاعر:

حتى استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مهراق

وقال الشاعر أيضاً:

قد قلّما استويا بفضلهما جميعاً ... على عرش الملوك بغير زور

قال: وهو منكرٌ عند اللغويين. قال ابن الأعرابي: إنّ العرب لا تعلم استوى بمعنى استولى، ومن قال ذلك فقد أعظم. قال: وإنما يقال " استولى فلانٌ على كذا " إذا كان بعيداً عنه غير متمكّن ثمّ تمكّن منه، والله سبحانه وتعالى لم يزل مستولياً على الأشياء. والبيتان لا يعرف قائلهما، كذا قال ابن فارس اللغوي. ولو صحّا لم يكن حجةً فيهما لما بيّنا من استيلاء من لم يكن مستولياً. نعوذ بالله من تعطيل الملحده وتشبيهه المجسّمة".^١

وفي هذا الكلام مسائل:

- القول بأنّ استوى بمعنى استولى منكر عند اللغويين، ودليل ذلك قول ابن الأعرابي.

- إنكار حجة الشاهدين الشعريين بحجة جهل قائلتهما.

- القول إنّ "استولى على" يلزم منه أنّ المستولي كان غير متمكّن من المستولى عليه ثمّ تمكّن منه.

وهذا التأسيس اللغوي للمراس التأويليّ التيمي تلقاه أتباعه قولاً لا يعدلون عنه، ويرون فيه القول الفصل. وهو في الواقع مقالة تُناقش بل تُخالف:

- القول إنّ استوى لا تكون بمعنى استولى لغة، فيه نظر؛ لأنّ إثبات المعاني يكون بطرق منها: نقل العلماء الموثوقين من أهل اللغة لهذه المعاني في معاجمهم، ومصنّفاتهم، ثم يكون بوجود الشواهد المحتج بها. وفي مثالنا هذا نجد الأمرين: ففي "تفسير الطبري" - كما مرّ - " الاستواء في كلام العرب منصرف على وجوه"... وذكر منها " الاحتياز والاستيلاء، كقولهم: استوى فلان على المملكة. بمعنى احتوى عليها وحازها".^٢ وفي الصحاح للجوهري: " واستوى إلى السماء، أي قَصَدَ. واستوى، أي استولى وظهَرَ. وقال: قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مُهْرَاق".^٣ ففيه النقل والشاهد.

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٦ ص ٤٠٤.

^٢ تفسير الطبري: جزء ١ ص ٤٣٠.

^٣ الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر)، دار العلم للملايين: بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م: الجزء ٦ ص ٢٣٨٥.

وقد يُردّ هذا بقول ابن تيميّة نفسه: " وإثما هذا القول وأمثاله ابتدع في الإسلام لما ظهر إنكار أفعال الرّبّ التي تقوم به ويفعلها بقدرته ومشينته واختياره؛ فحينئذ صار يفسّر القرآن من يفسّره بما ينافي ذلك كما يفسّر سائر أهل البدع القرآن على ما يوافق أقوالهم".^١

فالصاحح وإن كان من اقدم المعاجم لكنه متأخر عن السلف والقرون الأولى.

فيقال لهؤلاء: - لقد اشترط الجوهري على نفسه أن لا يذكر في كتابه إلا ما صحّ عنده فقال: " فإني قد أودعت هذا الكتاب ما صح عندي من هذه اللغة، التي شرف الله منزلتها، وجعل علم الدين والدنيا منوطاً بمعرفتها... بعد تحصيلها بالعراق رواية، وإتقانها دراية، ومشافهتي بها العرب العاربة، في ديارهم بالبادية، ولم آل في ذلك نصحا، ولا ادخرت وسعاً، نفعنا الله وإياكم به".^٢

فإن كان الجوهري متهماً في قوله المنقول هذا، فهو متهم في كتابه كله، وبه يسقط الاحتجاج باللغة ومعاجمها.

لكن يبقى للمعارض أن يقول: هذا من محدث معاني العرب لا من أصيلها الذي يُحتج به. فجوابه أمران:

- نقل الجوهري لهذا المعنى في صحاحه دليل على أنه من صحيح كلام العرب المحتج بهم.

- فإن جادل في الأول يُقال له: وله -أي الجوهري وغيره- على قولهم شاهد شعريّ.

وهنا يأتي الاعتراض على هذا الشاهد والشاهد الآخر وهو أنّهما مجهولتا القائل، فيقال: أمّا الأول فمتنازع النسبة بين الأخطل والبعيث، وكلاهما من شعراء عصر الاحتجاج.

ثمّ لو قيل هما بيتان يُجهل قائلهما؛ فالجواب هو: المهم زمن قولهما لا قائلهما تعييناً؛ فإنّ الحجة هي في ورود البيت في زمن الاحتجاج، أمّا الجهل بالقائل فما أكثر شواهد النحو التي لا يُعرف قائلها.*

كما يُمكن أن يورد على بيت الأخطل - إن صحت نسبته إليه- بأنّ قائله "نصرانيّ"، فلعله قاله عامداً ليحمل على كلام العرب ما ليس فيه ومنه حقداً وفتنة! وهذا إن صح في الاعتبار فإنّه يُذهب الحجة في كلام الشعراء جميعاً؛ فهم وإن كانوا مسلمين أم غير مسلمين لا يخلو أحدهم من هوىّ وغاية، فلعله يقول ما يقول فتنة وتأييداً لمقالته.

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٦ ص ٤٠٤.

^٢ الصّاح: الجزء ١ ص ٣٣.

* لا يخفى على الباحث تقرير العلماء لفضية الشاهد اللغوي والنحوي وضوابط ذلك كله، والاحتجاج بالقول مجهول القائل. لكنه في الوقت نفسه لا يخفى أنّه يرى في المسألة ما يستحقّ التأمل والدرس والنظر والمراجعة، ليس في مثل هذا المثال من مواطن النزاع، بل في الظاهرة اللغوية برمّتها. وليس بعيداً عن المسألة ما أثاره طه حسين في الشعر الجاهليّ، وما يتفرّع عنها من مسائل، أو ما أثاره علي الوردي في "أسطورة الأدب الرفيع". وهذه أمور على كثرة ما فيها من بحوث لا تزال محتاجة بحوثاً جذريّة منهجيّة علميّة.

ولأجل ذلك كله نجد ابن تيمية يصرّ على ورود هذا المعنى من السلف المعترين، ولكن لو أصرّ المصرّ على النقل عن السلف في كلّ معنىٍ للغة فإنّ كثيراً من المعاني لا تجد لها عنهم نقلاً.

- أمّا قول ابن الأعرابي، فهو نفي لمعنى الاستيلاء في الاستواء لأنه يقتضي المغالبة، فإن كان معنى الاستيلاء مردوداً لمقتضى المغالبة، فقد ورد لفظ "الغلبة" صريحاً في القرآن، قال تعالى: ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾ [المجادلة: ٢١]، فما الذي يمنع أن تكون استوى بمعنى استولى التي بمعنى غلب دون مغالبة ومقاهرة؟

لذلك يمكن القول إنّ استوى بمعنى استولى من وجوه العرب في كلامهم، وما كان يضير بابن تيمية أن يقبلها وجهاً من وجوه العربية دون أن تكون ظاهرة فيه راجحة، ولا سيما أنه يرى وجوب حمل الكلام على ظاهر المعاني، والاستواء بمعنى العلو عنده أظهر. لكن حساسية ابن تيمية البالغة تجاه الأقوال المخالفة للمنقول عن أسلافه من "أهل الحديث والحنابلة" تدفعه لردّ صحيح اللغة، فكأنه لا يقبل للمعاني التي يختاره أن تكون ظاهراً فقط، بل يريد لها نصّاً لا تحتل من المعاني إلا اختياراته. وهذا نابع من إحساس عميق بحجية اللغة وأعراف اللسان وسنن العرب في تخاطبهم، لكن صيانة "المنقول الأثري" واجهت منقولا لغويّاً يكاد يذهب بتأصيلاته في الظاهر وغيرها من المسائل، لذلك نرى لابن تيمية وتلميذه ابن القيم تحكّمت وإطلاقات، ونفي في قضايا اللغة تخالف المنقول عن أهلها.^١

والذي يراه الباحث أنّ هذا البحث كله كان يُمكن تجاوزه من المتأولين لولا أنّهم ينطلقون من القواعد ذاتها التي يتمسك بها مخالفوهم لحجاجهم؛ فنظر المتأولين للآية على مستوى الأفراد واللفظ، وبحثهم عن المعاني الجزئية لإثبات التأويل الإجمالي المتحصّل مكن مخالفيهم من إيرادهم مورد الحجاج التفصيلي الذي لا يكاد ينتهي إلى شيء حتى فُتح على غيره. فلو قال المتأولة بقول الزمخشري: "لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك ممّا يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته "ملك" في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر".^٢ دون خوض في معنى "استوى" مفردة كما فعل غيره من المتأولة لكان أقوى في النسق، وأكثر تماسكاً، وأقلّ كلفة تأويلية، وأقرب لسياق الآية ومرادها والله أعلم.

بقيت قضيتان نختم بهما هذا النموذج التأويلي في النسق التيمي:

أولاً: موقف ابن تيمية من الفرق بين العلو والاستواء.

^١ انظر في ذلك مثلاً: العطوانة، نذير أحمد، "القواعد اللغوية المبتدعة"، دار الإمام الرواس، بيروت - لبنان، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
^٢ الكشاف: جزء ٣ ص ٥٢.

ثانياً: قول ابن تيمية بأن الاستواء من صفات الفعل، مما يعني أنه يلتزم دلالة "ثم" اللغوية. وفي هاتين القضيتين معاً يقول ابن تيمية: "فإن قيل: فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام فقبل ذلك لم يكن على العرش؟ قيل الاستواء علوٌ خاصٌ فكلّ مستوٍ على شيءٍ عالٍ عليه وليس كلّ عالٍ على شيءٍ مستوٍ عليه. ولهذا لا يقال لكلّ ما كان عالياً على غيره إنه مستوٍ عليه واستوى عليه ولكن كلّ ما قيل فيه إنه استوى على غيره؛ فإنه عالٍ عليه: والذي أخبر الله أنه كان بعد خلق السموات والأرض "الاستواء" لا مطلق العلوّ مع أنه يجوز أنه كان مستوياً عليه قبل خلق السموات والأرض لما كان عرشه على الماء ثمّ لما خلق هذا العالم كان عالياً عليه ولم يكن مستوياً عليه؛ فلما خلق هذا العالم استوى عليه؛ فالأصل أنّ علوه على المخلوقات وصفٌ لازمٌ له كما أنّ عظّمته وكبريائه وقدرته كذلك وأمّا "الاستواء" فهو فعلٌ يفعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته؛ ولهذا قال فيه: {ثمّ استوى}. ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر. وأمّا علوه على المخلوقات فهو عند أئمة أهل الإثبات من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع وهذا اختيار أبي محمد بن كلاب وغيره وهو آخر قول القاضي أبي يعلى وقول جماهير أهل السنة والحديث ونظار المثبتة. وهذا الباب ونحوه إنما اشتبه على كثير من الناس؛ لأنهم صاروا يظنون أنّ ما وصف الله عزّ وجلّ به من جنس ما توصف به أجسامهم فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدّين؛ فإنّ كونه فوق العرش مع نزوله يمتنع في مثل أجسامهم لكنّ ممّا يسهّل عليهم معرفة إمكان هذا معرفة أرواحهم وصفاتها وأفعالها وأنّ الرّوح قد تعرج من النائم إلى السّماء وهي لم تفارق البدن كما قال تعالى: {الله يتوقّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجلٍ مسمّى}¹.

فابن تيمية يرى أنّ العلوّ صفة ذاتية لازمة لله عقلاً وشرعاً، والاستواء صفة فعلية تتعلق بمشيئته، وكذلك النزول. وابن تيمية يجمع بين ذلك كلّهُ دون تخوّف من اللوازم؛ فالجهة شرط الوجود الحقيقي خارج الذهن، لا لازم من لوازم الأجسام كما يقول المنكلمون، والحوادث من أفعال الله هي صفات فعلية تتعلق بالمشيئة، ولا يلزم منها حدوث الله أو انتفاء وجوده الواجب، وكذلك الجمع بين العلوّ والاستواء والنزول ممكن وفق ما تقوله العربية ظاهراً عنده، لأنّ هذه الأفعال والصفات في حقّ الله تخالف المخلوقين.

وهذه مباحث كلامية فلسفية تتجاوز النسق التأويلي لكن ما يهمنا في اكتناه نسق ابن تيمية هو أن نعرف أنّ مسوغات التأويل الكلامية غير مُسلمة بها عند ابن تيمية نظراً وكلاماً. وأكرّر أنّ ما يظهر

¹ مجموع الفتاوى: الجزء ٥ ص ٥٢٣.

من تماسك في النسق التيمي هو أنه ألزم مخالفه بما أسسوا ليؤسس نسقاً تأويلياً مختلفاً، لكنه لو نُظر إلى ما فعل بمقتضى النسق التأويلي بما هو فعل لساني في المقام اللغوي النصي، لكان في النسق التيمي ما فيه من اضطراب وتحكم.

ولعل الباحث يشير هنا سريعاً متعجلاً إلى أن نقل النسق التأويلي من المقام اللغوي إلى العقلي ثم الوجودي يتقاطع مع صيرورة "الهيرمينوطيقا" الغربية في بعض مفاصله، وهذا التقاطع ليس حكماً بقيمة إيجابية أو سلبية بالضرورة، فإن للباحث وجهة نظر في المعطى التأويلي كله في السياق العربي والغربي بل الإنساني سيأتي في آخر فصول هذه الدراسة.

ثالثاً: في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عِلْمُهُ﴾ [البقرة: ١١٥]

لابن تيميّة في تأويل هذه الآية ونظيراتها التي فيها إضافة الوجه إلى الله موقف لافت، فهو يقول في تأويلها: "وقوله: {ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله} أي قبله الله ووجهه الله. هكذا قال جمهور السلف. وإن عدها بعضهم في الصفات، وقد يدل على الصفة بوجه فيه نظر، وذلك أن معنى قوله: {فأينما تولوا} أي تتولوا أي تتوجهوا وتستقبلوا يتعدى إلى مفعول واحد بمعنى يتولواها. ونظير: ولي وتولى: قدم وتقدم وبين وتبين كما قال: {لا تقدموا بين يدي الله ورسوله} وقال: {بفاحشة مبينة} وهو الوجه الذي لله والذي أمر الله أن نستقبل. فإن قوله: {ولله المشرق والمغرب} يدل على أن وجه الله هناك من المشرق والمغرب الذي هو الله كما في آية القبله: {سيقول السفهاء من الناس ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم} فلما سألوا عن سبب التولي عن القبله أخبر أن له المشرق والمغرب".^١

وهذا قول حسن جداً، يستقيم واللغة وسنن أهلها في تخاطبهم. لكن أليس هذا الذي يفعله ابن تيميّة هنا تأويل؟

يُدرِك ابن تيميّة تماماً هذا السؤال، ولن يمرّ دون جواب تفصيلي له، فيقول في موضع آخر: "فقوله: {كلّ شيء هالكٌ إلا وجهه} أي دينه وإرادته وعبادته والمصدر يضاف إلى الفاعل تارةً وإلى المفعول أخرى وهو قولهم: ما أريد به وجهه وهو نظير قوله: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} فكلّ معبودٍ دون الله باطل وكلّ ما لا يكون لوجهه فهو هالكٌ فاسد باطل، وسياق الآية يدلّ عليه وفيه المعنى

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٢ ص ٤٢٨.

الآخر. فإنّ الإلهية تستلزم الربوبية؛ ولهذا قال: {له الحكم وإليه ترجعون}. وفي هذا قول آخر يقوله كثيرٌ من أهل العلم: أنّ الوجه في مثل قوله: أسلم وجهه وأقم وجهك ووجهت وجهي: هو الوجه الظاهر كما أنّه كذلك بالاتفاق في قوله: {قد نرى تقلب وجهك في السماء} وفي قوله: {فولوا وجوهكم شطره} وفي قوله: {فاغسلوا وجوهكم} وقد جاء الوجه في صفات الله في مواضع من الكتاب والسنة ليس هذا موضعها".^١

إذن أول ما يلاحظ هو أنّ الآيات التي فيها إضافة الوجه لله لا يلزم منها إثبات الصفة لله. فهناك آيات لا توجب هذا المعنى، وهناك آيات أو أدلة توجب ذلك. لكننا بالبحث عن أقوال ابن تيمية في الآيات التي فيها إضافة الوجه نرى أنّه لا يُلزم من أيّ منها إثبات الوجه، فإن كان الأمر إلى السنة فهذا ليس موضع بحثنا.

لكن السؤال يُعاد مرّة أخرى بصيغة ثنائية: أليس ما ذكرته من معنى الوجه في هذه الآيات القرآنية هو تأويل؟

ويأتي الجواب الواضح:

"إنّه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضوع إذا تنازع الثفاة والمثبتة في صفة ودلالة نصّ عليها، يريد المرید أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالاً على الصفة وظاهراً فيها. ثمّ يقول الثافي: وهناك لم تدلّ على الصفة فلا تدلّ هنا. وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك؛ بل لما رأوا بعض النصوص تدلّ على الصفة جعلوا كلّ آية فيها ما يتوهمون أنّه يضاف إلى الله تعالى - إضافة صفة - من آيات الصفات. كقوله تعالى: {فرطت في جنب الله}. وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والثفاة وهذا من أكبر الغلط فإنّ الدلالة في كلّ موضع بحسب سياقه. وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية. وهذا موجودٌ في أمر المخلوقين يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات".^٢

وهذا الذي ذكره ابن تيمية بديع في التحقيق عميق في النظر إلى القرآن ودلالاته لغة وسياقاً، وحاصله:

١. ليس كلّ ما يُضاف إلى الله هو صفة له، وهذا موجود في المخلوقين فيراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات.

٢. ضابط التفريق بين الإضافتين هو السياق ويحفّ بالكلام من القرائن اللفظية والحالية.

^١ المصدر نفسه: الجزء ٢ ص ٤٣٣.

^٢ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ١٤.

وهذا الكلام من ابن تيمية ينبغي أن يكون عمدة في النظر إلى كلامه قبل غيره، فمتى قال بالصفة كان عليه أن يأتي بالأدلة أن الإضافة فيما يستدل به تدل على الصفة سياقاً وقرينة لفظية وحالية، وفي هذا إقرار من ابن تيمية أن إثبات الصفة هو إثبات معنى زائد عن مجرد الإضافة، وهو في الوقت نفسه إلزام له بأن يأتي بأدلة هذه الحمولة الدلالية الزائدة. والواقع أن ابن تيمية يفعل ذلك فيما يظن حين يأتي لإثبات الصفات من آيات بعينها لا تحتمل اللغة حسب فهمه إلا أن تكون الإضافة إضافة صفة، وسيظهر ذلك في حديثه عن صفة "اليدين".

أما هنا في إضافة الوجه إلى الله فلا يرى ابن تيمية أي إلزام بإثبات الصفة منها وفيها، لذلك يذكر بعد قوله المنقول أخيراً مثالين، أحدهما في الوجه والآخر في الجنب.

ولكن قبل أن نورد كلامه ننبه إلى أن ابن تيمية كان حريصاً على نفي أن يكون ما فعله مع "الوجه"، وما نُقل عن السلف فيه كفعله تأويلاً، بل هو يراه أخذاً بالظاهر لا غير.

يقول ابن تيمية: "وأنا أذكر لهذا مثالين نافعين: أحدهما: صفة الوجه فإنه لما كان إثبات هذه الصفة مذهب أهل الحديث والمتكلمة الصفاتية: من الكلابية والأشعرية والكرامية، وكان نفيها مذهب الجهمية: من المعتزلة وغيرهم، ومذهب بعض الصفاتية من الأشعرية وغيرهم، صار بعض الناس من الطائفتين كلما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع فالمثبت يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف والتأفي يرى أنه إذا قام الدليل على أنها ليست صفة فكذلك غيرها. ومثال ذلك قوله تعالى {ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله} . أدخلها في آيات الصفات طوائف من المثبتة والتأفة حتى عدّها أولئك كابن خزيمة ممّا يقرّر إثبات الصفة، وجعل "التأفية" تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع. ولهذا لما اجتمعنا في المجلس المعقود وكنت قد قلت: أمهلت كل من خالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئاً ممّا ذكرته كانت له الحجة، وفعلت، وجعل المعارضون يفتشون الكتب فظفروا بما ذكره البيهقي في كتاب "الأسماء والصفات" في قوله تعالى {ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله} فإنه ذكر عن مجاهد والتأفيعي أن المراد قبلة الله فقال أحد كبرائهم - في المجلس الثاني - قد أحضرت نقلاً عن السلف بالتأويل فوق في قلبي ما أعدّ فقلت: لعلك قد ذكرت ما روي في قوله تعالى {ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله} قال: نعم. قلت: المراد بها قبلة الله، فقال: قد تأولها مجاهد والتأفيعي وهما من السلف. ولم يكن هذا السؤال يرد علي؛ فإنه لم يكن شيء ممّا ناظروني فيه صفة الوجه ولا أثبتتها، لكن طلبوها من حيث الجملة وكلامي كان مقيداً كما في الأجوبة فلم أر إحقاقهم في هذا المقام بل قلت: هذه الآية ليست من آيات الصفات أصلاً ولا تندرج في عموم قول من يقول: لا تؤول آيات الصفات. قال: أليس فيها ذكر

الوجه فلما قلت: المراد بها قبلة الله. قال: أليست هذه من آيات الصفات؟ قلت: لا. ليست من موارد النزاع فإني إنما أسلم أن المراد بالوجه - هنا - القبلة فإنّ " الوجه " هو الجهة في لغة العرب يقال: قصدت هذا الوجه وسافرت إلى هذا " الوجه " أي: إلى هذه الجهة وهذا كثير مشهور فالوجه هو الجهة. وهو الوجه: كما في قوله تعالى {ولكلّ وجهة هو موليتها} أي متوليها فقوله تعالى: {وجهة هو موليتها} كقوله: {فأينما تولوا فثمّ وجه الله} كلتا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان، وكلاهما في شأن القبلة والوجه والجهة. هو الذي ذكر في الآيتين: أنا نوليه: نستقبله. قلت: والسياق يدلّ عليه لأنّه قال: {فأينما تولوا} وأين من الظروف وتولوا أي تستقبلوا. فالمعنى: أيّ موضع استقبلتموه فهناك وجه الله فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله هذا بعد قوله: {ولله المشرق والمغرب} وهي الجهات كلّها كما في الآية الأخرى: {قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم}.^١

وحاصل الأمر:

١. هذه الآيات ليست من مورد الصفات.
 ٢. قول السلف في "الوجه" في هذه الآيات ليس تأويلاً، بل هو قول بالظاهر، وهو ما يؤكد بقوله: " فهذا القول ليس عندنا من باب التأويل الذي هو مخالفة الظاهر أصلاً وليس المقصود نصر هذا القول بل بيان توجيهه وأن قائله من السلف لم يكونوا من نفاة الصفة ولا ممن يقول ظاهر الآية ممتنع".^٢
- أما أنّها ليست من آيات الصفات فهذا يقرّ به الباحث، لكن يرى أنّ الأمر في هذه الآيات كغيرها مما أدخله ابن تيميّة في الصفات لا فرق. فإنّ ما يدخله في الصفات لا يزيد بالدلالة "الملزمة" عما لم يدخله، وهذا سيظهر في نقاش قضية "اليدين"، وظهر في قضية "الاستواء".
- أما أنّ فعل السلف في آيات إضافة الوجه ليس تأويلاً بالمعنى الذي التزمه المتكلمون، فنعم. لكنه حجة على النسق التيمي لا له، فهذه الأقوال منهم دالة على أنّهم يأخذون الآيات بمعنى السياق والقرائن - كما قال ابن تيميّة نفسه- ولا يرون بعد هذه المعاني دلالة زائدة لإثبات الصفة. والذي يبدو للباحث أنّ هذا الاضطراب في الموقف التيميّ مرده هيمنة صيانة المنقولات عن أهل الحديث والحنابلة في إثباتهم هذه الصفات زائدة عن القوة الدلالية اللازمة للآيات، والواقع أنّ الحمولة الدلالية الأظهر في الإثبات ليست من النقل القرآني، بل من النقل الحديثي، فلو قرأ قارئ كتاباً مثل التوحيد لابن خزيمة لوجد أنّ الآيات على وفرة حضورها لا تدلّ بالضرورة الظاهرة لغة على الصفات، بخلاف الأحاديث المروية

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ١٥-١٦.

^٢ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٦ ص ٧٤.

التي يحتاج المتأول معها إلى كلفة تأويلية أعلى بكثير من تلك التي تحتاجها الآيات القرآنية. لذلك يرى الباحث أن أزمة الصفات في جانبها الإثباتي هي أزمة "حديثية أثرية" في المقام الأول.

رابعاً: في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

وفي هذا المقام سنجد اضطراباً في الموقف التيمي، فهل منشأ الاضطراب "الآية"؟ أم اضطراب النقول عن السلف وأهل الحديث المعتمدين؟
الجواب هو الثاني.

يقول ابن تيمية: " وقع النزاع بين أصحابه -أي أصحاب أحمد بن حنبل- هل اختلف اجتهاده في تأويل المجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك؟ لأن حنبلاً نقل عنه في "المحنة" أنهم لما احتجوا عليه بقول النبي ﷺ: "تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان من طير صواف" ونحو ذلك من الحديث الذي فيه إتيان القرآن ومجيئه. وقالوا له: لا يوصف بالإتيان والمجيء إلا مخلوق؛ فعارضهم أحمد بقوله: - وأحمد وغيره من أئمة السنة - فسروا هذا الحديث بأن المراد به مجيء ثواب البقرة وآل عمران، كما ذكر مثل ذلك من مجيء الأعمال في القبر وفي القيامة والمراد منه ثواب الأعمال. والنبي ﷺ قال: {اقرأوا البقرة وآل عمران فإنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غيايتان أو غمامتان أو فرقان من طير صواف يحاجان عن أصحابهما} وهذا الحديث في الصحيح: فلما أمر بقراءتهما وذكر مجيئهما يحاجان عن القارئ: علم أنه أراد بذلك قراءة القارئ لهما، وهو عمله وأخبر بمجيء عمله الذي هو التلاوة لهما في الصورة التي ذكرها كما أخبر بمجيء غير ذلك من الأعمال... والمقصود هنا: أن النبي ﷺ لما أخبر بمجيء القرآن في هذه الصورة أراد به الإخبار عن قراءة القارئ؛ التي هي عمله، وذلك هو ثواب قارئ القرآن؛ ليس المراد به أن نفس كلامه الذي تكلم به وهو قائم بنفسه يتصور صورة غمامتين. فلم يكن في هذا حجة للجهمية على ما ادعوه. ثم إن الإمام أحمد في المحنة عارضهم بقوله تعالى: {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام} قال قيل: إنما يأتي أمره هكذا نقل حنبل؛ ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في "المحنة" كعبد الله بن أحمد وصالح بن أحمد والمروزي وغيره؛ فاختلف أصحاب أحمد في ذلك. فمنهم من قال: غلط حنبل لم يقل أحمد هذا. وقالوا: حنبل له غلطات معروفة، وهذا منها. وهذه طريقة أبي إسحاق بن شاقلا. ومنهم من قال: بل أحمد قال ذلك على سبيل الإلزام لهم. يقول: إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان ولم يكن

ذلك دليلاً على أنه مخلوق؛ بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن لا أنه نفسه هو الجائي فإن التأويل هنا ألزم؛ فإن المراد هنا الإخبار بثواب قارئ القرآن وثوابه عمل له لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن. فإذا كان الربّ قد أخبر بمجيء نفسه ثم تأولتم ذلك بأمره فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى. وإذا قاله لهم على سبيل الإلزام لم يلزم أن يكون موافقاً لهم عليه وهو لا يحتاج إلى أن يلتزم هذا. فإنّ هذا الحديث له نظائر كثيرة في مجيء أعمال العباد والمراد مجيء قراءة القارئ التي هي عمله وأعمال العباد مخلوقة وثوابها مخلوق. ولهذا قال أحمد وغيره من السلف: أنه يجيء ثواب القرآن والثواب إنما يقع على أعمال العباد لا على صفات الربّ وأفعاله. وذهبت " طائفة ثالثة " من أصحاب أحمد إلى أن أحمد قال هذا: ذلك الوقت وجعلوا هذا رواية عنه ثم من يذهب منهم إلى التأويل - كابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما - يجعلون هذه عمدتهم. حتى يذكرها أبو الفرج بن الجوزي في تفسيره؛ ولا يذكر من كلام أحمد والسلف ما يناقضها".^١

والواضح أنّ ابن تيميّة يقف موقفاً تأويلياً مرناً - إن صحّ التعبير - مع هذه الآية، ليس لما تحتمله بذاتها ونسقتها وسياقها من هذا الموقف التأويلي، بل لورود القول عن أحمد بن حنبل بهذا التأويل. لذلك انشغل في تتبع الرواية، والتوثق منها، ومحاولة تخريجها دون حدة وقطع في نفي التأويل، فابن تيميّة لا يلتزم قول القائلين: إنه لا يوصف بالإتيان والمجيء إلا المخلوق، وله في ذلك مباحث كلامية في "بيان التأسيس" وغيره.

ولولا ورود الأقوال عن أئمة الحنابلة واختلافهم في هذه المسألة ونظيراتها كما سينقل تالياً، لكان موقف ابن تيميّة أكثر صرامة في رفض التأويل والتمسك بالظاهر الذي يراه مفهوماً من الآية. بل سنجده في النقل القادم ينقل قول من قال في {ثم استوى إلى السماء} إنها بمعنى "قصد وعمد" دون إنكار وتجهيل كما فعل في سياقات أخرى، كلّ ذلك صيانة لمنقول الأسلاف.

يقول ابن تيميّة: "واختلف أصحاب أحمد وغيرهم من المنتسبين إلى السنّة والحديث: في النزول والإتيان والمجيء وغير ذلك. هل يقال إنه بحركة وانتقال؟ أم يقال بغير حركة وانتقال؟ أم يمسه عن الإثبات والنفي؟ على " ثلاثة أقوال " ذكرها القاضي أبو يعلى في كتاب "اختلاف الروايتين والوجهين".

فالأول قول أبي عبد الله بن حامد وغيره.

والثاني: قول أبي الحسن التميمي وأهل بيته.

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٥ ص ص ٣٩٨-٤٠١.

والثالث: قول أبي عبد الله بن بطة وغيره. ثم هؤلاء فيهم من يقف عن إثبات اللفظ مع الموافقة على المعنى وهو قول كثير منهم، كما ذكر ذلك أبو عمر بن عبد الرحمن وغيره. ومنهم من يمسك عن إثبات المعنى مع اللفظ، وهم في المعنى منهم من يتصوره مجملاً ومنهم من يتصوره مفصلاً؛ إمّا مع الإصابة وإمّا مع الخطأ. والذين أثبتوا هذه رواية عن "أحمد" هم وغيرهم - ممن ينتسب إلى السنة والحديث - لهم في تأويل ذلك قولان: أحدهما: أن المراد به إثبات أمره ومجيء أمره. والثاني: أن المراد بذلك عمده وقصده. وهكذا تأول هؤلاء قوله تعالى {ثم استوى إلى السماء وهي دخان} قالوا قصد وعمد. وهذا تأويل طائفة من أهل العربية منهم أبو محمد عبد الله بن قتيبة ذكر في كتاب "مختلف الحديث"^١.

وهكذا يصبح التفويض والتأويل وجوهاً من الأقوال المعتبرة لورودها عن "الحنابلة وأهل الحديث"، ورغم حرص ابن تيمية على نفي التأويل عن "أسلافه"، وإثبات "إثباتهم للصفات" لم يجد بداً من أن يقف موقفاً مرناً بل مضطرباً إزاء هذه المسألة الصفاتية.

لكن هذا الاضطراب يزول أو يكاد حين يكون حديث ابن تيمية في سياق الجدل الكلامي مع المتأولين، فنجد المرونة التأويلية تنقلب حسماً إثباتياً للمجيء والنزول وغيرها من "صفات الفعل" - كما يُسميها ابن تيمية- فنراه ينقل عن الدارمي في نقضه على المريسي موافقاً: "كما يرون أن القرآن يجيء يوم القيامة شافعاً مشفعاً وماحلاً مصدقاً، فقالوا: معنى ذلك أنه ثوابه، فإن جاز لهم هذا التأويل في القرآن جاز لنا أن نقول: إن نزوله أمره ورحمته. قال: فيقال لهذا المعارض: لقد قست بغير أصل ولا مثال؛ لأن العلماء قد علموا أن القرآن كلام، والكلام لا يقوم بنفسه شيئاً قائماً حتى تقيمه الألسن ويستبين عليها، وأنه بنفسه لا يقدر على المجيء، والتحرك والنزول بغير منزل ولا محرك إلا أن يؤتى به وينزل. والله تعالى حي قيوم ملك عظيم قائم بنفسه في عزه وبهائه يفعل ما يشاء كما يشاء، وينزل بلا منزل ويرتفع بلا رافع ويفعل ما يشاء بغير استعانة بأحد ولا حاجة فيما يفعل إلى أحد، فلا يفاص الحي القيوم الفعّال لما يشاء بالكلام الذي ليس له عين قائم حتى تقيمه الألسن، ولا له أمر ولا قدرة ولا يستبين إلا بقراء"^٢.

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٥ ص ص ٤٠٢-٤٠٣.

^٢ بيان تلبس الجهمية: الجزء ٦ ص ص ١٩٦-١٩٧. ونصّ الكلام المنقول في: الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد (ت: ٢٨٠هـ)، "نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد"، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، الجزء ١ ص ص ٤٩٨-٤٩٩. و"الدارمي" وكتبه فيها من شدة الإثبات ما يبلغ التشبيه لزوماً بل والتزاماً أيضاً.

وهذا الكلام من أبي سعيد عثمان الدارمي جاء في سياق "حديث النزول"* المشهور الذي يرى فيه الدارمي وابن تيمية معاً "أنه أغبط حديث للجهمية وأنقض شيء لدعواهم"^١ لافت للنظر لما فيه من إثبات صريح للحركة وصورها لله تعالى أولاً، ثم لتفريقه بين القرآن والله ثانياً؛ فهذا التفريق الذي روي عن أحمد أنه لم يلتزم به في مقام الحجاج عن "عدم مخلوقية القرآن وقدمه"، بل رضي بالتأويل في آية مجيء الله، لتأويل آية مجيء القرآن لاجتماعهما في صفة القدم وعدم جريان الحركة والانتقال عليهما. هذا التفريق من الدارمي الموافق عليه من ابن تيمية باعتبار أن الله له وجود قائم بنفسه، دون القرآن الذي لا يكون إلا بمتكلم ينبئ عن فرق بين الوصف القرآن بالقدم والوصف بأنه غير مخلوق. وهذه قضية كبيرة متشعبة، لكن ابن تيمية يرى أن القرآن غير مخلوق لكنه ليس قديماً بل هو محدث، وهذا عنده فرع عن تأسيسه لقضية الصفات الاختيارية الفعلية التي نفتها المعتزلة وأحالت الأشاعرة بعضها إلى صفات معنوية قديمة كالكلام والخلق، وأولت غيرها من الاستواء والنزول والمجيء. وموقف ابن تيمية هو توظيف لمقالة الدارمي الأنفة وغيرها لتأسيس هذا الموقف الكلامي الذي يرى فيه بعض الباحثين "نظرية فريدة مبشرة" لحل قضية من قضايا علم الكلام المتعلقة في الفعل الإلهي، وتجاوز ثنائية "القدم" و"الحديث" التي دار المنتج الكلامي المعتزلي الأشعري حولها.^٢

وختام قضية "المجيء" وتأويل هذه الآية ردّ ابن تيمية على الفخر الرازي في ما قاله في هذه الآية عاذاً له أحسن الوجوه وأوضحها في الآية بأن يكون هذا الكلام حكاية عن اليهود، فيقول ابن تيمية: "فمن تدبر هذا الكلام، أليس يعلم بالضرورة أن هذا من أعظم الافتراء على الله وعلى كتابه؟ حيث جعل خطابه مع المؤمنين خطاباً مع اليهود، مع أن الله سبحانه دائماً في كتابه يفصل بين الخطابين، فيقول لأولئك: يا بني إسرائيل، أو يا أهل الكتاب ويقول لهؤلاء: يا أيها الذين آمنوا. والخطاب لبني إسرائيل للمؤمنين فيه اعتبار لأن القرآن كله هدى للمؤمنين، فإذا جعل خطاب المؤمنين الصريح خطاباً لليهود فقط أليس هذا من أعظم تبديل القرآن؟ وقد قال بعد هذه الآية [سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ

*المقصود بحديث النزول هو ما روي أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول: أنا الملك، أنا الملك؛ من ذا الذي يدعوني فأستجيب له؛ من ذا الذي يسألني فأعطيه؛ من ذا الذي يستغفرنني فأغفر له. فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر".

والحديث رواه مالك في الموطأ (٢١٤/١) والبخاري (٧٤٩٤) ومسلم (٥٢٢/١). ولابن تيمية شرح له مطبوع منشور من منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

^١ بيان تلبس الجهمية: الجزء ٦ ص ١٩٩، و"النقض على المرسي": الجزء ١ ص ٥٠٠. و"الجهمية" نسبة إلى "جهم بن صفوان"، وهي في اصطلاح ابن تيمية تعني أهل التأويل من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم!

^٢ انظر مثلاً: عبد الحكيم أجهر، "ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام"، ص ٧٨، و الفصل الثالث كله في تفصيل القول. وانظر أيضاً:

Eric L. Ormsby. Theodicy in Islamic Thought: the Dispute over al-Ghazali's 'Best of all Possible Worlds'. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), pp ١٥١-١٥٢.

^٣ مرّ كلام الرازي في هذه الدراسة سابقاً، وهو في "مفاتيح الغيب": الجزء ٥ ص ٣٥٨-٣٦٠.

أَتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ} [البقرة: ٢١١] ... ثم جعل قوله {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} [البقرة: ٢١٠] هو من اعتقاد اليهود الفاسد لا من كلام الله الذي توعد به عباده، وجعل هذا هو الجواب المعتمد. أليس يعلم ببديهة العقل والدين كلُّ من قرأ القرآن من المؤمنين أنّ هذا من أعظم الكذب والافتراء على رب العالمين، وأنّ ردّ هذا لا يحتاج إلى دليل؟^١

وابن تيميّة في هذا المقام لا يدّخر وسيلة تعنيفية جدليّة إلا ويستعملها في الردّ على الفخر الرازي، وهذا كثير في كتابه هذا وغيره؛ فبعد الردّ العلمي- وهو قويّ من وجهة نظر الباحث كما مرّ- يوجّه ابن تيميّة الاتهامات للفخر على هيئة أسئلة ترمي قول الرازي بالضلال وأعظم الافتراء والكذب على الله، ومخالفة بدهة العقول.

وهذا الحجاج التعنيفيّ التضليليّ الهجوميّ كثير في كلام ابن تيميّة وغيره من علمائنا رحمهم الله وتجاوز عنّا وعنهم.

خامساً: في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۗ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ۗ ﴾ [المائدة: ٦٤]

وفي هذا المقام لابن تيميّة تفصيل جعله أنموذجاً يحتذى عليه فقال: "ونحن نتكلم على صفة من الصفات ونجعل الكلام فيها أنموذجاً يحتذى عليه ونعبّر بصفة اليد".^٢

ولنتمكن من دراسة هذه النموذج "المحتذى" نضعه في إطار الخطة الآتية:

١. الأدلة النقلية التي فيها إضافة "اليد" إلى الله:

- من القرآن: "وقال تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ وقال تعالى لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ وقال تعالى: ﴿وما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطوياتٍ بيمينه﴾ وقال تعالى: ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ وقال ﴿بيدك الخير إنك على كلّ شيء قدير﴾ وقال تعالى: ﴿أولم يروا أنّا خلقنا لهم ممّا عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾".

- من السنة: "وقد تواتر في السنّة مجيء " اليد " في حديث النبي ﷺ".^٣

^١ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٦ ص ٣١١-٣١٢.

^٢ انظر: مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٢.

^٣ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٢-٣٦٣.

٢. المفهوم من هذا الكلام:" فالمفهوم من هذا الكلام: أن الله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله؛ وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السموات بيده اليمنى وأن {يداه مبسوطتان} ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء؛ لأنّ الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدّها؛ وتركه يكون ضمّاً لليد إلى العنق صار من الحقائق العرفية إذا قيل: هو مبسوط اليد، فهم منه يدٌ حقيقة، وكان ظاهره الجود والبخل، كما قال تعالى: {ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلّ البسط}، ويقولون: فلانٌ جعد البنان وسبط البنان".^١

٣. اعتراضات محتملة:

- "فالقائل؛ إن زعم أنه ليس له يدٌ من جنس أيدي المخلوقين: وأنّ يده ليست جارحة فهذا حقّ."
- "وإن زعم أنه ليس له يدٌ زائدة على الصفات السبع؛ فهو مبطلٌ. فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة".^٢

وهذا الثاني يعني به متأولة الأشاعرة عموماً والفخر الرازي خصوصاً، أمّا المقامات الأربعة فهي التي مرّت في قضية التأويل، وسأوردها اختصاراً قبل كلام ابن تيمية عند نقاشه لها بعد قليل، أمّا الآن فإنّه سيفصل قول المثبتين والمؤوليين:

٤. قول المثبتين، وحاصله أنّ ما جاء من أدلة في إضافة اليد إلى الله يدلّ على أمرين:
- لزوم المعنى الصفاتي: ثبوت هذه الصفة لله.

- ثبوت المعاني الاستعمالي لا ينفي المعنى الإثباتي بل يثبتّه لأنّ العرب لم تستعمل هذه العبارات إلا لمن له "يديّن" حقيقة.

"إنّ اليد تكون بمعنى النعمة والعطية تسمية للشّيء باسم سببه، كما يسمّى المطر والنّبات سماءً ومنه قولهم: فلان عنده أيادٍ، وقول أبي طالبٍ لما فقد النبيّ ﷺ وقول عروة بن مسعودٍ لأبي بكر يوم الحديبية: لولا يدٌ لك عندي لم أجرك بها لأجبتك. وقد تكون اليد بمعنى القدرة تسمية للشّيء باسم مسببه؛ لأنّ القدرة هي تحرّك اليد يقولون: فلانٌ له يدٌ في كذا وكذا؛ ومنه قول "زيادٍ" لمعاوية: إني قد أمسكت العراق بإحدى يديّ ويدي الأخرى فارغة يريد نصف قدرتي ضبط أمر العراق. ومنه قوله: {بيده عقدة النكاح} والنكاح كلامٌ يقال وإنّما معناه أنّه مقتدرٌ عليه. وقد يجعلون إضافة الفعل إليها إضافة الفعل إلى الشخص نفسه لأنّ غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارةً إلى أنّه فعل بنفسه قال الله تعالى: {لقد سمع الله قول الذين قالوا إنّ الله فقيرٌ ونحن أغنياء} - إلى قوله - {ذلك بما

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٣.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٣.

قدّمت أيديكم} أي: بما قدّمتم؛ فإنّ بعض ما قدّموه كلامٌ تكلموا به. وكذلك قوله تعالى {ولو ترى إذ يتوقى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم} - إلى قوله - {ذلك بما قدّمت أيديكم} والعرب تقول: يداك أوكتا. وفوك نفخ: توبيخاً لكلّ من جرّ على نفسه جريرةً؛ لأنّ أوّل ما قيل هذا لمن فعل بيديه وفمه. ونحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله".^١

٥. قول المؤلّين بتفصيل أقلّ:

" والمتأولون للصفات الذين حرّفوا الكلم عن مواضعه وأحدوا في أسمائه وآياته تأوّلوا قوله: {بل يداه مبسوطتان} وقوله: {لما خلقت بيدي} على هذا كله فقالوا: إنّ المراد نعمته أي: نعمة الدنّيا ونعمة الآخرة وقالوا: بقدرته وقالوا: اللفظ كناية عن نفس الجود؛ من غير أن يكون هناك يدٌ حقيقة؛ بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود. وقوله: {لما خلقت بيدي} أي: خلّفته أنا وإن لم يكن هناك يدٌ حقيقة".^٢

٦. الردّ على المتأولة تفصيلاً وفق المقامات الأربعة:

- المقام الأول، "الاختبار الأوّل" "نصّه": على المؤلّ أن يثبت "أنّ ذلك اللفظ مستعملٌ بالمعنى المجازي؛ لأنّ الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربيّ ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب أو خلاف الألسنة كلها؛ فلا بدّ أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كلّ مبطلٍ أن يفسر أيّ لفظٍ بأيّ معنى سنع له؛ وإن لم يكن له أصل في اللغة".^٣

ردّ أقوال المتأولة وفق هذا المقام "الاختبار":

"إنّ لفظ "اليدين" بصيغة التثنية لم يستعمل في التّعمة ولا في القدرة؛ لأنّ من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع كقوله: {إنّ الإنسان لفي خسر} ولفظ الجمع في الواحد كقوله: {الذين قال لهم الناس إنّ الناس} ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: {صغت قلوبكما}. أمّا استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأنّ هذه الألفاظ عدد وهي نصوصٌ في معناها لا يتجوّز بها ولا يجوز أن يقال: عندي رجلٌ ويعني رجلين ولا عندي رجلان ويعني به الجنس؛ لأنّ اسم الواحد يدلّ على الجنس والجنس فيه شياخ، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس والجنس يحصل بحصول الواحد. فقوله: {لما خلقت بيدي} لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأنّ القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنتين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به التّعمة لأنّ نعم الله لا تحصى؛ فلا يجوز أن يعبر عن التّعمة التي لا تحصى بصيغة التثنية. ولا يجوز أن يكون "لما خلقت أنا" لأنّهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٣-٣٦٤.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٤.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٠.

إلى اليد فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل كقوله: {بما قدّمت يداك} {بما قدّمت أيديكم} ومنه قوله: {مما عملت أيدينا أنعاماً}. أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدّى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله: {لما خلقت بيدي} فإنه نصٌّ في أنه فعل الفعل بيديه. ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى: أن يقال فعلت هذا بيديك ويقال: هذا فعلته يداك لأنّ مجرد قوله: فعلت كافٍ في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة، كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة. ولست تجد في كلام العرب ولا العجم - إن شاء الله تعالى - أنّ فصيحاً يقول: فعلت هذا بيديّ أو فلانٌ فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها. وبهذا الفرق المحقق تتبيّن مواضع المجاز ومواضع الحقيقة؛ ويتبيّن أنّ الآيات لا تقبل المجاز ألبيّة من جهة نفس اللغة^١.
وحاصل كلام ابن تيميّة أنّ "التثنية" و"إضافة الفعل إلى الفاعل وتعدية الفعل إلى اليد بحرف الباء لا تكون في كلام العرب إلا حقيقة دالة على إثبات اليدين.

جوابات المتأولة في هذا المقام:

قولهم: "قال لي: فقد أوقعوا الاثنين موقع الواحد في قوله: {ألقيا في جهنّم} وإنّما هو خطابٌ للواحد. ردّ ابن تيميّة: قلت له: هذا ممنوعٌ؛ بل قوله: {ألقيا} قد قيل لتثنية الفاعل لتثنية الفعل والمعنى ألق ألق. وقد قيل: إنّه خطابٌ للسائق والشهيد. ومن قال: إنّه خطابٌ للواحد قال: إنّ الإنسان يكون معه اثنان: أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله فيقول: خليلي خليلي، ثمّ إنّه يوقع هذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين كأنّه يخاطب موجودين؛ فقوله: {ألقيا} عند هذا القائل إنّما هو خطابٌ لاثنين يقدّر وجودهما فلا حجة فيه ألبيّة"^٢.

- المقام الثاني، "الاختبار الثاني" "نصّه": "أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصّرف بإجماع العقلاء. ثمّ إن ادّعى وجوب صرفه عن الحقيقة، فلا بدّ له من دليل قاطع عقليّ أو سمعيّ يوجب الصّرف. وإن ادّعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بدّ من دليل مرجّح للحمل على المجاز"^٣.

ردّ أقوال المتأولة وفق هذا المقام "الاختبار":

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٥-٣٦٦.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٧.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٠.

" هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد، وأن يعني بها القدرة أو النعمة أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل؛ لكن ما الموجب لصرفها عن الحقيقة؟
 فإن قلت: لأنّ اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه. قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأنّ له يداً من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه؛ لكن لم لا يجوز أن يكون له " يد " تناسب ذاته تستحقّ من صفات الكمال ما تستحقّ الذات؟ قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا؛ قلت: فإذا كان هذا ممكناً وهو حقيقة اللفظ فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازه؟ وكلّ ما يذكره الخصم من دليل يدلّ على امتناع وصفه بما يسمّى به - وصحّت الدلالة - سلم له أنّ المعنى الذي يستحقّه المخلوق منتفٍ عنه وإثما حقيقة اللفظ وظاهره "يد" يستحقها الخالق كالعالم والقدرة بل كالذات والوجود".^١

- المقام الثالث، "الاختبار الثالث" - وهو الرابع في تقديم كلام ابن تيمية النظري قبل الأتمودج، لكنه في البحث التفصيلي جعل المقام الرابع ثالثاً، والثالث رابعاً، وهذا "نصّه:" إنّ الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضدّ حقيقته، فلا بدّ أن يبيّن للأمة أنّه لم يرد حقيقته، وأنّه أراد مجازه، سواء عيّنه أو لم يعيّنه، لا سيّما في الخطاب العلميّ الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم؛ دون عمل الجوارح؛ فإنّه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدىً وبياناً للناس وشفاءً لما في الصدور، وأرسل الرّسل لبيّن للناس ما نزل إليهم وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرّسل".^٢

ردّ أقوال المتأولة وفق هذا المقام "الاختبار": هل بلغك أنّ في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ أو عن أحدٍ من أئمة المسلمين: أنّهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدلّ على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة؛ بل أو دلالة خفية؟ فإنّ أقصى ما يذكره المتكلم قوله: {قل هو الله أحد} وقوله: {ليس كمثله شيء} وقوله: {هل تعلم له سمياً} وهؤلاء الآيات إنّما يدلّون على انتفاء التّجسيم والتّشبيه. أمّا انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدلّ عليه بوجه من الوجوه.

وكذلك هل في العقل ما يدلّ دلالة ظاهرة على أنّ الباري لا "يد" له ألبيّة؟ لا "يداً" تليق بجلاله ولا "يداً" تناسب المحدثات؟ وهل فيه ما يدلّ على ذلك أصلاً؛ ولو بوجه خفيّ؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد ألبيّة؛ وإن فرض ما ينافيها فإنّما هو من الوجوه الخفية - عند من يدعيه -

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٧.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦١.

وإلا ففي الحقيقة إنّما هو شبهة فاسدة. فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله تعالى خلق بيده، وأنّ {يداه مبسوطتان} وأنّ الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى ثم إنّ رسول الله ﷺ وأولي الأمر: لا يبيّنون للناس أنّ هذا الكلام لا يراد به حقيقة ولا ظاهره، حتّى ينشأ "جهم بن صفوان" بعد انقراض عصر الصحابة، فيبيّن للناس ما نزل إليهم على نبيهم ويتبعه عليه "بشر بن غياث"، ومن سلك سبيلهم من كلّ مغموص عليه بالتناق؟ وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كلّ شيء حتّى "الخرأة"، ويقول: "ما تركت من شيء يقرّبكم إلى الجنة إلا وقد حدّثتكم به ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدّثتكم به"، "تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك" ثمّ يترك الكتاب المنزّل عليه وسنّته الغراء مملوءة ممّا يزعم الخصم أنّ ظاهره تشبيه وتجسيم، وأنّ اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبيّن ذلك ولا يوضّحه؟ وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: أمرّوها كما جاءت، مع أنّ معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب حتّى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار؟^١

- **المقام الرابع، "الاختبار الرابع" - وهو "الثالث" في التقدمة النظرية، وهذا "نصّه":** "أنّه لا بدّ من أن يسلم ذلك الدليل - الصّارف - عن معارض؛ وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبيّن أنّ الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثمّ إن كان هذا الدليل نصّاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه وإن كان ظاهراً فلا بدّ من التّرجيح".^٢

ردّ أقوال المتأولة وفق هذا المقام "الاختبار": "أنا أذكر لك من الأدلة الجليّة القاطعة والظاهرة ما يبيّن لك أنّ الله " يدين " حقيقة. فمن ذلك تفضيله لآدم: يستوجب سجود الملائكة وامتناعهم عن التّكبر عليه؛ فلو كان المراد أنّه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه، لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات".^٣

اعتراض: "قال لي: فقد يضاف الشّيء إلى الله على سبيل التّشريف كقوله: {ناقة الله} وبيت الله. **جواب:** قلت له: لا تكون الإضافة تشريفاً حتّى يكون في المضاف معنى أفرد به عن غيره، فلو لم يكن في النّاقة والبيت من الآيات البيّنات ما تمتاز به على جميع النّوق والبيوت لما استحقّ هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك فإضافة خلق آدم إليه أنّه خلقه بيديه يوجب أن يكون خلقه بيديه أنّه قد فعله بيديه، وخلق هؤلاء بقوله: كن فيكون كما جاءت به الآثار. ومن ذلك أنّهم إذا قالوا: بيده الملك أو عملته يدك فهما شيئان: (أحدهما) إثبات اليد و (الثاني) إضافة الملك والعمل إليها و (الثاني) يقع فيه

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٧-٣٦٩.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٠.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٦٩.

التجوز كثيرًا، أمّا الأوّل فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له "يد" حقيقة، ولا يقولون: "يد" الهوى ولا "يد" الماء، فهب أنّ قوله: {بيده الملك} قد علم منه أنّ المراد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة، والفرق بين قوله تعالى {لما خلقت بيدي} وقوله: {مما عملت أيدينا} من وجهين: (أحدهما) : أنه هنا أضاف الفعل إليه وبين أنه خلقه بيديه وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي. (الثاني) : أنّ من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس كقوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} أي: يديهما وقوله: {فقد صغت قلوبكما} أي: قلوبكما فكذلك قوله: {مما عملت أيدينا}¹. (مج ٦/٣٦٢-٣٧٠)

٧. ذكر بعض الأحاديث النبوية في إضافة اليدين إلى الله.²

والحاصل أنّ ابن تيمية احتشد وحشد في أنموذجه هذا قوته التأويلية اللغوية الحجاجية في أعلى صورها، وقبل أن نناقش هذا الأنموذج بما يستطيع الباحث من نقاش أشير إلى أنّ النسق التأويلي عند أيّ من العلماء يتأسس على الأسس الآتية:

١. الأساس العقليّ الكلاميّ.

٢. الأساس النصيّ النقلّيّ.

٣. الأساس اللغويّ البلاغيّ.

وفي هذا النموذج لا نرى الأساس العقليّ الكلاميّ الذي فصلّه ابن تيمية في مواضع أخرى ولا سيما في "بيان التأسيس".

ورغم أهمية التأسيس الكلامي في تحديد اتجاه النسق التأويلي ومآله، فإنّ الباحث سينظر الأمر وفق الافتراض الآتي:

لو تجاوزنا التأسيس الكلاميّ الذي يحدّد ما يجوز وما لا يجوز على الله سبحانه وتعالى، فهل ما قاله ابن تيمية من أنّ "ظاهر هذه الآيات يلزم منه إثبات "صفة الله" هي اليدين"؟ فإن ثبت أنّ "الظاهر اللغويّ ملزم لهذا الإثبات" انتقل الجدل – أو عاد- إلى الأساس الكلاميّ.

لكن الباحث يزعم أنّ ظاهر هذه الآيات لا يلزم منه إثبات الصفة التي هي اليدين، وهو بذلك يخالف النسق التأويليّ الكلاميّ الأشعريّ كما تجلّى عند الفخر الرازي، والنسق التأويليّ "الظاهريّ" عند ابن تيمية معاً كما مرّ من قبل.

¹ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٦٩-٣٧٠.

² المصدر نفسه: الجزء ٦ ص ٣٧٠-٣٧٣.

وسأجعل هذه المناقشات في مقامين:

١. مقام الفعل التأويلي اللغوي البلاغي.
٢. مقام الفعل التأويلي النصي النقلي.

أما المقام الأول:

*** مقام الفعل التأويلي اللغوي البلاغي:**

تأسس الموقف التيمي لإثبات "الصفة" على قسمة غير معلنة لكن تظهر في السياق البحثي التفصيلي لأدلة إثبات هذه الصفة من القرآن إلى فئتين:

- أصل الباب: وهما قوله تعالى: {وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطان ينفق كيف يشاء} وقوله تعالى: {ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي}.

وهاتان هما عمدة باب إثبات صفة اليدين، فهما عند ابن تيمية "نص" في الإثبات. أي تدل بذاتها على الإثبات.

- فروع الباب: وهي بقية الآيات التي فيها إضافة "اليدين"، وهذه الآيات تدل على الصفة بقوة ما ثبت بأصل الباب لا بذاتها.

أما كيف جعل قوله تعالى: {بل يداه مبسوطتان}، {لما خلقت بيدي} أصلاً ملزماً بالإثبات؟
فالجواب:

١. لورودهما على صيغة "التثنية"، والتثنية نص في العدد لا يتجوّز فيها للتعبير عن الواحد أو اسم الجمع أو الجنس.

٢. ورود هذه الألفاظ مثناة يمنع تأويلها بالنعمة في الأولى، والقدرة في الثانية.

وحاصل ذلك أن ابن تيمية والمتأولة معاً يرون أن الفعل الاستعاري الكنائي التأويلي يمرّ عبر واحدة من الخطتين الآتيتين:

الخطة ١:

* الإجراء الأول: "يداه" و"بيدي" = يد (التعبير عن الواحد بالاثنتين) أو (التعبير عن الجنس بالاثنتين)

* الإجراء الثاني: "اليد" (مجازاً وتأويلاً) = النعمة أو القدرة.

وهذه خطة ينقضها ابن تيمية في إجراءاتها الأولى.

الخطة ٢:

* الإجراء الأول: "يداه" و"بيدي" = يد + يد (تعبير يدل على المثني).

* الإجراء الثاني: اليد" (مجازاً وتأويلاً) = النعمة أو القدرة.

* الإجراء الثالث: نتيجة الإجراءين الأول والثاني: المحصلة المجازية التأويلية: نعمتان، و قدرتان. وهذه خطة ينقضها ابن تيمية في إجرائها الثالث أي نتيجتها؛ فلا يجوز أن يقال نعمتا الله لأنّ نعمه لا تحصى، ولا يقال: قدرتان. لأنّ القدرة كلية مطلقة لا تنثى.

وهذا التصور للفعل المجازي عند من قال به أو اعترضه يقوم على أساس النظر إلى المجاز والتوسّع الاستعماليّ التأويليّ يحدث في السنن اللسانيّ اللغويّ على مستوى "المفردة" ذاتها لا التركيب الاستعماريّ كلّه، ثم ينظر إلى العلاقة بين المجاز والحقيقة المفترضة علاقة تكافؤ جزئية لا كلية، بمعنى أنّ لفظ "اليد" مفرداً يُستعمل لمعنى "النعمة" مفردة، فإن جاءت كلمة "يد" مثناة لزم أن تكون الدلالة المجازية مثناة.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ المجازات توسّع في استعمال التراكيب لا الألفاظ، فكلمة "يد" لا معنى لها مراداً دون وجودها في تركيب لغويّ مستعمل، وهي متى استعملت مع "البسط" في تركيب لغويّ مثل: "تبسط يدك"، أو "يده مبسوطه" أو "يداه مبسوطتان" دلّت على معنى "الجود والكرم" تركيبياً واستعمالاً، ولا أثر للتنثية والإفراد في أصل الدلالة البلاغية التأويلية إلا ما يكون في التنثية من "مبالغة وقوة" في معنى الجود والكرم.

لذلك فإنّ قوله تعالى {بل يده مبسوطتان} يجري وفق الخطة التأويلية الآتية:

* الإجراء الأول: يده مبسوطه = الجود والكرم.

* الإجراء الثاني: يده مبسوطتان = المبالغة في الجود والكرم.

وهذه خطة لا تتوسطها "النعمة" وسؤال تنثيتها ولا سؤال دلالة الاثنين على واحد أو جنس وغير ذلك، فليس في كلمة "يدان" ما يلزمها مثل هذا حين تستعمل في مثل هذا التركيب المؤسّس في سنن كلام العرب للدلالة على الكرم والجود.

وبتأسيس هذا الكلام في الاصطلاح البلاغي العربيّ، فإنّ الباحث يرى أنّ هذه التراكيب التي وردت في هذه الآيات هي "كنايات" لا "مجازات"، وهو ما ذهب إليه كثير من العلماء في مثل قوله تعالى {بل يده مبسوطتان}.

لكن ما يقترحه الباحث هو أن تكون هذه الإضافات كلّها من الكناية، لا أن تكون موزعة بين كناية ومجاز، وهذا التوسّع في نظم هذه الآيات في باب الكنايات ليس بدعاً من الباحث، بل هو حاصل كلام الزمخشريّ كما مرّ، ولقد انتبه العلماء لهذا التفسير البلاغيّ الزمخشريّ وقوّته وإغناؤه عما في المجاز

من مسائل وقلق في الاتساق والسلامة من الاعتراض، يقول الزركشي في السبب العاشر من أسباب الكناية:

"أن يعمد إلى جملة ورد معناها على خلاف الظاهر فيأخذ الخلاصة منها من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة أو المجاز فتعبر بها عن مقصودك وهذه الكناية استنبطها الزمخشري وخرج عليها قوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى} فإنه كناية عن الملك لأن الاستواء على السرير لا يحصل إلا مع الملك فجعلوه كناية عنه.

وكقوله تعالى: {والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة} الآية إنه كناية عن عظمته وجلالته من غير ذهاب بالقبض واليمين إلى جهتين: حقيقة ومجاز".^١

ولعلماء البلاغة تحقيقات وتعريفات واختلافات في حد الكناية والمجاز والعلاقة بينهما اتفاقاً وافتراقاً.^٢ لكن جل المنجز البلاغي وهو ناشئ في حاضنة كلامية- انطلق من تأسيسات تفرق بين معنى الكلام وضعاً ومعناه استعمالاً، وتجعل "اللفظة" المفردة حجر الزاوية في البناء اللغوي البلاغي، لم يستطع أن يخلص "الكناية" من آثار "المجاز"، فحين فرّقوا بين "الكناية" و"المجاز" بأن الكناية يصحّ فيها إرادة "المعنى الحقيقي" دون المجاز. وكان هذا التفريق فرعاً عن تأسيسهم أنّ "الكناية" لا يشترط فيها القرينة كما في "المجاز"، وقفوا منها موقفاً حذراً ولاسيما في مثل هذه الآيات لسببين:

الأول: انفلات الموقف التأويلي الكنائي، واحتمال انقلابه إلى تأويل باطني لا يراعي ظاهر الكلام مقصوداً مراداً من الله تعالى كما مرّ وأشير إلى موقف الرازي، وهو ما يذكره المؤيد العلوي: "اعلم أنّ الكناية واد من أودية البلاغة، وركن من أركان المجاز، وتختص بدقة وغموض، ومن أجل ذلك حصل الزلل لكثير من الفرق، لسبب التأويلات، كما عرض للباطنية فيما أتوا به من قبح التأويل وشنيعه، ولطوائف من أهل البدع والضلالات".^٣

وهذا يحتاج تحقيقاً وضبطاً يخلص "الكناية" من هذه "التخوفات"، ويطلق قدرتها الإبداعية، وسيأتي بشيء من التفصيل في قادم مباحث هذه الأطروحة في سياق الحديث عن "التخييل والوظائف التداولية المقاصدية للنص البلاغي".

الثاني: نصّ أغلب البلاغيين على أنّ الكناية يصحّ إرادة المعنى الحقيقي فيها، ممّا جعلهم يترددون في إدخال آيات الإضافة إلى الله التي لا يجوز عندهم "ظاهر معناها أن يكون مراداً" في باب "الكناية"،

^١ البرهان في علوم القرآن: الجزء ٢ ص ٣٠٩.

أنظر في تعريفات الكناية: المؤيد العلوي، يحيى بن حمزة بن إبراهيم (ت ٧٤٥هـ)، "الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز"، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، الجزء: ١ ص ١٨٦-١٩٠.

^٢ الطراز: الجزء ١ ص ١٨٥.

لذلك متى قالوا هي كناية لزم أن يقولوا: إنَّ المعنى الحقيقي يصحّ أن يكون مراداً. وعندها ينتقض ما لأجله قالوا بالكناية وهو "عدم صحة إرادة المعنى الحقيقي"، فقالوا بالمجاز، وألزموا أنفسهم بإجراء ما يجب من نقل المعنى من الظاهر غير المراد إلى المعنى المجازي المراد. وهذا من وجهة نظر الباحث فرار من "مأزق" إلى "مأزق أشدّ"؛ فلو سلّمنا أنّ الكنايات يصحّ فيها أن يكون المعنى الحقيقي مراداً، فإنّه لا خلاف أنّ المعنى الذي يُقصد بالكنايات هو لازم معنى اللفظ لا حقيقة معنى اللفظ، أي إنّ الكناية تدلّ على معنيين: راجح مراد وهو المعنى الكنائي، و مرجوح ممكن وهو المعنى الحقيقيّ.

فلو قال أهل التأويل بأنّ هذه الآيات كنايات لجعلوا الكلفة التأويلية معكوسة مقلوبة، فأصبح ظاهر الكلام الكنائي هو المعنى الكنائي دون حاجة لدليل سوى التركيب الكنائي نفسه، وأصبح "المعنى الحقيقي" صرفاً للكناية عن ظاهرها يفتقر للدليل. وعندها يُمكن أن يقول المتأولون لابن تيميّة: هذه الآيات كنايات في الجود وهذا ظاهر مراد العرب من مثلها، فإن قلت إنّ المراد هو غير هذا الظاهر الكنائي المراد فعليك أنت أن تثبت ذلك.

فإن قال قائل: لو سلّمنا لك أيّها الباحث بما قلت في هذه المسألة في قوله تعالى: {بل يدها مبسوطتان}، فماذا تفعل بقوله تعالى: {لما خلقت بيدي} وفيها ما هو زائد عن التثنية.

هذا يوجب أن يستكمل الباحث الأسباب التي جعلت ابن تيميّة يرى في هذه الآية حجة قاطعة ملزمة بالقول بإثبات الصفة، وقد مرّ من الأسباب اثنان فهذا الثالث والرابع:

٣. إضافة الفعل إلى الفاعل وتعدية الفعل إلى اليد بحرف الباء لا تكون في كلام العرب إلا حقيقة دالة على إثبات اليدين.

٤. اختصاص آدم بقوله تعالى {خلقت بيدي} فلو كان المراد أنّه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه، لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات.

أمّا أنّ إضافة الفعل إلى الفاعل وتعدية الفعل إلى اليد بحرف الباء لا تكون في كلام العرب إلا حقيقة دالة على إثبات اليدين فهذا تحكّم يفتقر لدليل، إضافة لافتقاره الدليل في التفريق الحاسم واللازم عند ابن تيميّة بين القول: "عملت أيدينا" و"فعلت بيدي"، ومعهما قوله: "ولست تجد في كلام العرب ولا العجم - إن شاء الله تعالى - أنّ فصيحاً يقول: فعلت هذا بيديّ أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها".

والأمر كما يراه الباحث في هذه التعابير كلّها إنّما هو يدلّ ظاهراً ومراداً على أنّ الفاعل فعل هذا الفعل بنفسه لا بوساطة غيره فقط. أمّا لزوم أن يكون ذلك بمباشرة اليد فهو لازم لمن لا يبشّر الفعل

إلا بيديه. ولذلك نسأل: هل لو قال أعمى: كتبتُ هذا بيدي. دلّ على أنّه كتبه بيديه؟ أم دلّ على أنّه هو المباشر لهذه الكتابة بما يستطيع وهو هنا الإملاء؟

وقبل أن يقول قائل: كيف تجعل "العاجز" مثلاً لله سبحانه وتعالى؟ فأقول معاذ الله. إنّما غاية الأمر أنّ القول "فعلت بيدي" لا يلزم منه مباشرة باليدين حصراً فيمن هو موصوف بهما يقيناً، فكيف بمن لا يلزم من وجوده وقدرته وخلقه وفعله أن تكون له يدان؟

وحاصل الأمر أنّ التركيب "فعلت بيدي" هو دالٌّ بمقتضى التركيب والنظم لا بمقتضى الألفاظ على أنّ الفاعل فعل الفعل بنفسه لا بوساطة، ولأنّ عادة الخلق من البشر أن تكون أوضاع درجات المباشرة للفعل باليدين، صار هذا التركيب دالاً على هذا المعنى.

ونلاحظ أنّ أصل الباب الإثباتي يقوم على إثبات الصفة لله بمقتضى ما يلزم من إثبات ذلك للمخلوق. أمّا قول ابن تيميّة: "ولست تجد في كلام العرب ولا العجم - إن شاء الله تعالى - أنّ فصيحاً يقول: فعلت هذا بيديّ أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها". فهو - إن سلم له - فإنّما لأنّ الإنسان الذي يقول هذا ثبت بالمعينة والحقيقة المشهودة أنّه ذو يدين، أي إنّ إثبات اليدين من مثل هذه التراكيب هو معطى سابق لهما لا ناتج عنهما. وعليه فيمكن القول: إنّ قول الله {لما خلقت بيدي} يدلّ ضرورة على الفعل باليدين متى ثبت قبل ذلك اتصاف الله بهما، فهي آية لا تؤسّس لمعنى صفة اليد، بل تفتقر لمؤسّس قبله من خبر لا يحتمل أي دلالة كنانيّة توسعيّة، أو مشاهدة عيانية. وهذان لم يتحققا. فأصبح احتجاج ابن تيميّة بالآية هنا أقرب - بل هو كذلك من وجهة نظر الباحث - إلى "الدور المنطقي، بأن جعل "النتيجة" مقدّمة مسلّمة لحجته.

أمّا الاحتجاج باختصاص آدم بالخلق باليدين، فالجواب عنه أسهل من وجهة نظر الباحث وهو من كلام ابن تيميّة نفسه: "لا تكون الإضافة تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى أفرد به عن غيره، فلو لم يكن في الثاقّة والبيت من الآيات البيّنات ما يمتاز به على جميع الثوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة". فلو كان في "آدم" من الآيات البيّنات ما يمتاز به عن جميع البشر لاستحقّ أن تكون إضافة خلقه إلى الله باليدين إضافة تشريف، ولا يلزم أن تكون هذه الآيات البيّنات هي "أن يكون خلق باليدين" بما هما يدين صفة لله كما يقول ابن تيميّة، ولا ضرورة أن يكون الأمر كذلك لتتحقّق لآدم "مزية على إبليس"، فإنّ الأمر هو إنكار على إبليس لرفضه السجود لمن خلقه الله وأمر بالسجود له.

والناظر في الآيات القرآنيّة التي ترد فيها تراكيب كنانيّة تتأسّس على بؤرة "اليدين" يجد توسّعاً في استعمالها بما لا يد له، ولا يُراد أن تثبت له "يد" بمعنى "الصفة الزائدة" في أيّ منها، مثال قوله

تعالى: {بين يدي رحمته} {الأعراف: ٥٧}، و{لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا خلفه} {فصلت: ٤٢}، فلم يقف أحد من المفسرين لبحث عن إثبات اليمين لرحمة الله أو للقرآن، بل انتقلوا إلى المعنى المراد المقصود من هذا التعبير الدالّ على الجهة مكانية كانت أم معنوية.

* مقام الفعل التأويلي النصي النقلّي.

وحجة ابن تيميّة فيه تتأسّس على مقالات:

١. إذا تكلم الله بكلام يُراد به خلاف ظاهره فلا بدّ أن بيّنه الله أو رسوله للأمة.
٢. كيف يكون القرآن ونصوص الحديث مليئة بمثل هذا الكلام الذي يزعم المتأولون أنّ المراد خلاف ظاهره، ثمّ لا نجد من الصحابة والسلف نقولاً تبيّن هذا الأمر، وهم يقولون - أي السلف - أمرها كما جاءت؟

فجوابه ما قاله ابن عربي ومرّ سابقاً: "وقد كان للصحابة ﷺ من هذا المشرب أصفاه وأعذبه، ومن العلم بالكتاب والسنة أزكاه وأطيبه، وكيف لا يكونون كذلك وقد تليت عليهم آيات الله وفيهم رسوله، ولهم من الاعتصام بالله ما ضمننت لهم به الهداية والاستقامة {ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم} [آل عمران: ١٠١] يعلمون الناسخ والمنسوخ بالمعاصرة، وأسباب النزول بالوقائع، ويفهمون ما أودع في مواقع التركيب وأساليب البيان بالطباع، يردون ما اختلفوا فيه إلى الله والرسول، فيعلمه الذين يستنبطونه منهم، وهم الراسخون في العلم وأولو الأمر، يتدبرون القرآن ويردون المتشابه إلى معنى المحكم، {يقولون ءامنا به كل من عند ربنا} [آل عمران: ٧] فلا اختلاف فيه {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً} [النساء: ٨٢] ولأجل ذلك لم ينقل عنهم اعتناء بإيضاح آيات الأسماء والصفات، ولا أكثروا السؤال عنها بعدم أشكالها بحسب لغتهم، ولاتساع مجال أفهامهم في معانيها الصحيحة، وكان من أدبهم رضي الله عنهم أن لا يثق أحد بفهمه في استيعاب المراد منها، فسكتوا عنها مفوضين إلى كل فهم صحيح ما منحه الله تعالى من الاتساع الموافق للغة والآيات المحكمة".^١

فإنّ اشتراط ابن تيميّة لورود "البيان الخاص" إنّما يفترض أنّ الصحابة لا علم لهم بأساليب العربية وتوسّعات كلام أهلها في الكنايات و المقاصد التداوليّة للفعل الكلامي، حتى يكونوا بحاجة إلى بيان خاص زائد.

لذلك كان سكوت الصحابة سكوت علم كما قال ابن تيميّة، لكنه علم بمقاصد الكلام والظاهر المراد، لا أنّ المعنى "الحرفي" - إن سلّم بوجوده في سياق التداول - هو المراد ضرورة.

^١ ردّ المتشابه إلى المحكم: ص ١٢٢.

والتفويض في كلام ابن عربي ليس جهلاً بالمعنى والمراد لكن أديباً مع الله في وقوفهم مع اللغة وأفهامهم في حدود قدراتها التعبيرية وقدراتهم الفهمية التي تعجز عن بلوغ مقام الله ﷻ.

سادساً: في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وفي مقام هذه الآية ومقام "الرؤية" فإن ابن تيمية يوظف ما استطاع كلام المتكلمين واختلافهم، ليرد هؤلاء بهؤلاء، فهو يستعين بالأشاعرة لنقض مقالة أهل العدل والتوحيد "المعتزلة"، ثم يوظف الجهد الكلامي الاعتزالي في الرد على الأشاعرة، ليخرج بقول هو عنده قول أهل السنة الحق. وحاصل ذلك أن المعتزلة تنفي "الرؤية" مطلقاً وتُحيلها، لأن الرؤية البصرية لا تكون إلا لما هو جسم متحيز في جهة، فتتأول النصوص القرآنية، و"تنكر الأحاديث النبوية" أو تؤولها، وهذا خلاف قول الأشاعرة الذين يثبتون الرؤية بصرًا، لذلك يتقاطع الموقف التيمي مع الأشاعرة في إثبات الرؤية البصرية، ويوظف أدلتهم.

لكنه في المقابل، لا يدخر جهداً في استثمار المقالات الاعتزالية في اشتراط الجهة للرؤية للرد على الأشاعرة بقولهم إن الرؤية البصرية ممكنة عقلاً وواقعاً دون الجهة.

ولأن الأشاعرة في مقام الحجاج الجدلي النقدي النقضي هم أولاً قبل المعتزلة عند ابن تيمية، كانت مقالاته أكثر حضوراً في هذا الاتجاه، فابن تيمية يرى أن "الجهة" لازمة للموجود لزوم وجوده الحقيقي.

وسنرى أن مسألة إثبات الجهة بإثبات الرؤية كانت مقصداً كلامياً تيمياً أكبر من إثبات "الرؤية" نفسها، فاستعان بما يمكن من مقالات أهل الكلام بل الفلاسفة لبيان ذلك، فنجدته ينقل كثيراً عن ابن رشد في "مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" مما يجعل بعض الباحثين يظنون في ابن تيمية قرباً من مقالات الفلسفة الأرسطية، وهذا بحث ليس هنا موضعه.

لذلك نرى ابن تيمية يقول: "قول هؤلاء [أي الأشاعرة]: "إن الله يرى من غير معاينة ومواجهة" قولٌ انفردوا به دون سائر طوائف الأمة وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة. والأخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم ترد عليهم كقوله في الأحاديث الصحيحة: {إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضارون في رؤيته} {وقوله لما سأله الناس: هل ترى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل ترون الشمس صحوماً ليس دونها سحب؟ . قالوا: نعم. وهل ترون القمر صحوماً ليس دونه

سحاب؟ قالوا نعم. قال: فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر}. فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئي بالمرئي؛ فإن الكاف - حرف التشبيه - دخل على الرؤية. وفي لفظ البخاري {برونه عياناً}. ومعلوم أننا نرى الشمس والقمر عياناً مواجهة فيجب أن نراه كذلك. وأمّا رؤية ما لا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصورة في العقل فضلاً عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر. ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن؛ فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا ننازع فيه المعتزلة".^١

إذن ففضية ابن تيمية هي جعل الرؤية دليلاً إضافياً قوياً لإثبات الجهة لله ﷻ، ويزيد الأمر بياناً حين يقول ناقلاً ومقرراً مقالات ابن رشد: "لذلك أنكراها - أي الرؤية - المعتزلة، وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها، فشنع الأمر عليهم. والسبب في وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه وتعالى واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، وجب عندهم إذا انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية إذ كل مرئي في جهة من الرائي فاضطروا لهذا المعنى إلى رد الشرع المنقول وأعلوا الأحاديث أنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم مع أن ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى لا تدرکه الأبصار [الأنعام: ١٠٣]."

وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم، ولجؤوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية موهمة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج، وهي كاذبة. وذلك أنه يشبه أن يكون في الحجج ما يوجد في الناس، أعني أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة، فيوجد فيهم من هو دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل، وهو المرئي. وكذلك الأمر في الحجج أعني أن منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرئية، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة. والأقويل التي سلكها الأشعرية في هذه المسألة منها أقويل في دفع دليل المعتزلة، ومنها أقويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال".^٢

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ١٦ ص ٨٤-٨٥.

^٢ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٢ ص ٤٣٧-٤٣٨. وانظر كلام ابن رشد في: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت: ٥٩٥هـ)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط١، (تحقيق وشرح: محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨. ص ١٥٣-١٥٤.

وحاصل الأمر في المقام الكلامي اختصاراً حتى نبليح المقام التأويلي:

١. قول المعتزلة:

م١: الرؤية البصريّة لا تكون إلا لما هو في "الجهة".

م٢: "الجهة" من لوازم "الجسميّة".

م٣: "الجسميّة" أخصّ أوصاف "الحادث".

م٤: الله قديم واجب الوجود وليس بحادث.

نتيجة: الله لا يرى بصرأ.

أثر النتيجة التأويلي: تأويل ما ورد في القرآن ممّا يُظنّ أنّه يُراد به رؤية الله بصرأ.

٢. قول الأشاعرة:

م١: الرؤية البصريّة ممكنة لما هو في جهة ولما هو موجود.

م٢: الله تعالى منزّه عن الجهة.

نتيجة: الله تعالى يرى بالأبصار لما أنّه موجود.

لازم النتيجة: الأخذ بظاهر النصوص القرآنيّة والنبويّة في إثبات الرؤية.

٣. قول ابن تيميّة:

م١: الرؤية البصريّة لا تكون إلا لما هو في جهة.

م٢: الجهة من لوازم الوجود الحقيقي.

م٣: الله موجود وجوداً حقيقياً.

نتيجة: الله يرى بالأبصار لأنّه موجود في جهة.^١

لازم النتيجة: الأخذ بظاهر النصوص القرآنيّة والنبويّة في إثبات الرؤية والجهة.

أمّا في المقام التأويلي، فحاصل كلام ابن تيميّة فيما جاء من نصوص قرآنيّة:

١. قوله تعالى {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار}: "معلوم أنّ الله نفى إدراك الأبصار له، ولم

ينف إدراكه هو لنفسه، ولم ينف مطلق الرؤية. فلو كان هو في نفسه بحيث تمتنع رؤيته مطلقاً ليس

المتمتع الإحاطة دون الرؤية التي ليست بإحاطة، لم ينف هذا الخاص، وهو الإدراك من الأبصار دون

إدراكه هو، ودون رؤية الأبصار، لأنّ نفى العام يستلزم نفى الخاص، ونفى الخاص لا يستلزم نفى

العام بل يقتضي جواز الخاص، أو إبهامه، لأنّ المدح بنفي الخاص مع كونه منتفياً لا يحسن، كما لا

^١ انظر: بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٤ ص ص ٤٢٠-٤٣٣.

يحسن أن يقال: لا يقدر بنو آدم على إفناء جميعه، أو لا يقدر بنو آدم على إفناء ذاته وصفاته، فإنّ هذا غير مقدور لا لبني آدم ولا لغيرهم، بل هو ممتنع في نفسه. وكذلك لا يقال: الأدميون لا يقدر بنو آدم على إعدامه أو إماتته أو على سلب قدرته وعلمه، ونحو هذا؛ لأنّ هذه الأمور ممتنعة في نفسها لا يختص بنو آدم بنفي الاقتدار عليها بل تخصيصهم بذلك يوهم أنّه هو يقدر على ذلك، وهذا كلام باطل. فإنّ هذا ليس بشيء أصلاً حتى تكون رؤية الله عند النفاة هي من باب الممتنعات مثل عدمه وموته وإحداثه ونحو ذلك، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصار العباد كما لا يحسن مدحه بأنّ العباد لا يعدمونه ولا يميّنونه، بل تخصيصهم بنفي إدراك أبصارهم له يقتضي أنّه هو يدرك نفسه وإذا كان كذلك فإنّ لفظ الإدراك يقتضي الرؤية الخاصة لمن يكون في جهة علم أنّ الآية دلت على أنّه كذلك".^١

وتأسيس ذلك لغة هو التفريق بين "الإدراك" و"الرؤية"، يقول ابن تيمية ناقلاً عن الرازي مقرأً له: "لا نسلم أنّ إدراك البصر عبارة عن نفس الرؤية، وبيانه هو أنّ الإدراك غير موضوع بالحقيقة للرؤية أصلاً، لكنه مستعمل في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز، ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية هاهنا نفي الرؤية، وإنّما قلنا إنّ الإدراك غير موضوع للرؤية حقيقة، لأنّ لفظ الإدراك حقيقة في غير الرؤية فوجب أن يكون حقيقة في الرؤية وإنّما قلنا إنّ الإدراك غير حقيقة في الرؤية لأنها حقيقة في اللوح والبلوغ سواء كان في المكان كما في قوله تعالى: {قال أصحاب موسى إنا لمدركون} {٦١} [الشعراء ٦١] أو في الزمان كما يقال: أدرك فتادة الحسن، أو في صفة وحالة كما يقال: أدرك الكلام وأدركت الثمرة إذا نضجت، وأيضاً فإنه يقال: أدركت ببصري حرارة الليل، وإن كانت الحرارة لا ترى، فعلمنا أنّ الإدراك حقيقة في غير الرؤية، فوجب أن لا يكون حقيقة في الرؤية لئلا يؤدي إلى الاشتراك الذي هو خلاف الأصل".^٢

ثمّ قال ابن تيمية عقب هذا النقل "وهذا الذي ذكره جيّد، وإن كان لم يستوف حجته فإنّ أئمة السلف بهذا فسروا الآية".^٣ وقوله "لم يستوف حجته" إشارة لعدم نقل الرازي عن السلف ما يدلّ على ما قال، وهو عند ابن تيمية منبئ عن هذا الفلق من "السلطة السلفية" التي لا يكون الحقّ حقاً إلا في دائرتها.

٢. قوله تعالى: {قال ربّ أرني أنظر إليك}: حاصل الموقف التيمي من قضية الرؤية والآيات الدالة عليها في القرآن هو الاحتجاج بها على "الجهة" التي تلزم عنده لإثبات "العلو"، أمّا "قضية الرؤية" نفسها فكان يستعين بموقف المعتزلة والأشاعرة موظفاً الأمر كما رأينا للخلوص إلى النتيجة التي

^١ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٤ ص ٤٢٧-٤٢٨.

^٢ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٤ ص ٤٢٢-٤٢٣.

^٣ المصدر نفسه: الجزء ٤ ص ٤٢٧.

يُريد، ففي آية {ربّ أرني أنظر إليك} استثمر ابن تيميّة مسوّغات التّأويل الاعتراليّ دون المألّ التّأويليّ، وتالياً توضيح ذلك في مقام هذه الآية:

أشكّلت هذه الآية على المعتزلة، وذلك لأنّ فيها "طلب الرؤية" من موسى عليه السلام ، والرؤية عندهم ممتنعة "عقلاً وشرعاً" لأنّها لا تكون إلى لمن كان في "جهة" فكيف يطلب موسى ذلك؟ وقد مرّ سابقاً. لكن إعادته ضرورة لبيان الموقف التيمي في نسقه التّأويليّ أو اللاتّأويليّ. تحتمل الآية أن يكون طلب موسى الرؤية: ١. لنفسه. ٢. لقومه.

فإن كانت لنفسه فيقال: إمّا أن يكون موسى عالماً بأنّ الرؤية ممتنعة عقلاً، أو لا يكون عالماً بذلك. فإن كان عالماً، فكيف يطلب ما هو محال ممتنع؟

لذلك ذهب أكثر أهل العدل والتوحيد إلى تأويل الآية طلباً من موسى لقومه على سبيل الإلزام والإفحام والقطع.

أمّا إن كان لا يعلم بامتناع هذا الطلب عقلاً، فهل يجوز على الأنبياء الجهل بمثل هذا المعلوم من العقول ضرورة بقول المعتزلة؟

ونسب الرازي القول بجواز ذلك لأبي الحسن البصري - كما سيأتي - بحجة أنّ عدم الرؤية مما يُمكن أن لا يعلمه الموحدون ومنهم الأنبياء عقلاً، لأنّ الأمر في "الرؤية موقوف على السمع"، وذكره القاضي عبد الجبار عن أبي عليّ ونوّبه إلى أنّه من قديم أقواله^١.

وما عليه كبار المعتزلة وأئمتهم هو أنّ ذلك لا يجوز على الأنبياء لأنّ العلم بعدم الرؤية عقلي ضروري، لذلك يجعلون طلب موسى عليه السلام لقومه تبيكياً وإفحاماً.

والذي شغل ابن تيميّة هنا هو "إفحام الرازي" بقول المعتزلة انتفاء الرؤية إلا لما هو في جهة. فبعد أن أورد أقوال الرازي في الردّ على أبي الحسين في تجويزه عدم علم موسى عليه السلام باستحالة الرؤية من جوه ثلاثة وهي:

"الأول: الإجماع على أنّ علم الأنبياء بالله وصفاته أتمّ من علم غيرهم بذلك.

الثاني: أنّ قبل ظهور أبي الحسين لم ينسب أحد من الأئمة موسى عليه السلام إلى الجهل، بل الناس كانوا بين المعترف بصحة الرؤية وبين المنكر لها، متأولين لهذه الرؤية إمّا على سؤال رؤية الآية أو على أنّه عليه السلام سأل الرؤية لقومه، وإذا كان كذلك كان أبو الحسين مسبوفاً بهذا الإجماع فيكون سؤاله مردوداً.

^١ انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل: الجزء ٤ ص ١٦٦.

الثالث: وهو أنّ أبا الحسين يدعي العلم الضروري بأنّ المرئي يجب أن يكون مقابلاً للرائي أو لآلة الرؤية، والعلم الضروريّ حاصل بأنّ ما كان مقابلاً للجسم فهو مختصّ بجهة وتحيز، فهذان العلمان الضروريان إن كانا حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة رؤية الله اعتقاده لكونه جسماً متحيزاً قال وذلك ما لا يجوز بالاتفاق على الأنبياء عليهم السلام".^١

فيعقب ابن تيميّة: "فهذا الذي ذكره عن أبي الحسين وأتباعه، وهم فضلاء المعتزلة، قد تضمن أن موسى عليه السلام سأل الله أن يراه بالبصر، وهم يقولون يعلم العاقل بالضرورة أنّ المرئي لا يكون إلا في جهة، ويعلم العاقل بالضرورة أنّه لا يكون في الجهة إلا الجسم المتحيز، وذلك يقتضي أنّ موسى عندهم كان يعتقد أنّ الله في جهة، وأنّه جسم وأما قول هذا بالاتفاق لا يجوز أي بالاتفاق بينه وبين الشيخ أبي الحسين لكن هذا الاتفاق ليس بحجة بالإجماع، الوجه الثالث أنّ كون الرؤية مستلزماً لأن يكون الله بجهة من الرائي أمر ثبت بالنصوص المتواترة".^٢

وحاصل الموقف التيميّ في قضية الرؤية أنّها ثابتة بالنصوص النقلية، وهي في الأحاديث أظهر وأقوى، وهي تدلّ على "الجهة" دلالاتها على الرؤية.

يقول ابن تيميّة: "ومن أقوى ما يتمسك به المثبتون: ما رواه مسلم في صحيحه عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في رؤية الشمس عند الظهيرة ليست في سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله قال: فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله قال: فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم إلا كما تضارون في رؤية أحدهما قال: فيلقى العبد فيقول: أي فلان ألم أكرمك؟ ألم أسودك؟ ألم أزوجك؟ ألم أسخر لك الخيل والإبل وأتركك ترأس وتربع؟ قال: فيقول: بلى يا ربّ قال: فظننت أنّك ملاقي؟ فيقول: يا ربّ لا. قال: فاليوم أنساك كما نسيتني. قال: فيلقى الثاني فيقول: ألم أكرمك؟ ألم أسودك؟ ألم أزوجك؟ ألم أسخر لك الخيل والإبل وأتركك ترأس وتربع؟ قال: فيقول: بلى يا ربّ قال: فظننت أنّك ملاقي؟ فيقول: يا ربّ لا. قال: فاليوم أنساك كما نسيتني. ثمّ يلقي الثالث: فيقول له مثل ذلك. فيقول: يا ربّ أمنت بك وبكتابك وبرسلك وصلّيت وصمت وتصدّقت ويثني بخير ما استطاع فيقال: ألا نبعث شاهدنا عليك فيتفكر في نفسه من يشهد عليّ فيختم

^١ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٤ ص ٤٢٨-٤٢٩. وكلام الرازي في "مفاتيح الغيب": الجزء ١٤ ص ٣٥٤.

^٢ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٤ ص ٤٢٩.

على فيه ويقال لفضده: انطقي فتتطق فخذه ولحمه وعظامه بعمله وذلك ليعذر من نفسه وذلك المنافق الذي سخط الله عليه".^١

وهذا الحديث الذي رواه الشيخان، أوضح وأصرح من الآيات الواردة في الباب، لذلك لم يجد المعتزلة بدءاً من ردّه بحجج متعددة، فالكلفة التأويلية لمثل هذا الحديث عند من يرى امتناع الرؤية باهظة جداً تبلغ حدّ التكلف.

سابعاً: في قولي تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتُنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦]

من المواقف اللافتة والدالة على النسق التأويلي التيمي وموقع "أقوال السلف" أو أهل الحديث في بؤرة الموقف التأويلي التيمي عموماً، موقفه من هذه الآية، فمع أنّ الإضافة لله تحققت، وموانع الإثبات لا توجد عند ابن تيمية أيّاً كانت، لكنه لا يثبت صفة "الجنب لله" تأسيساً، وإن كان لا يرى في إثباته إن ألزم أن يثبتها، فالقول فيها مثل سائر الصفات.

يقول ابن تيمية: "وأما قولهم: (وجنب) فإنه لا يعرف عالم مشهور عند المسلمين، ولا طائفة مشهورة من طوائف المسلمين، أثبتوا لله جنباً نظير جنب الإنسان، وهذا اللفظ جاء في القرآن في قوله: {أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله} [الزمر: ٥٦].

فليس في مجرد الإضافة ما يستلزم أن يكون المضاف إلى الله صفة له، بل قد يضاف إليه من الأعيان المخلوقة وصفاتها القائمة بها ما ليس بصفة له باتفاق الخلق، كقوله: (بيت الله) و (ناقة الله) و (عباد الله) بل وكذلك (روح الله) عند سلف المسلمين وأئمتهم وجمهورهم.

ولكن إذا أضيف إليه ما هو صفة له وليس بصفة لغيره، مثل كلام الله وعلم الله، ويد الله ونحو ذلك، كان صفة له.

وفي القرآن ما يبين أنه ليس المراد بالجنب ما هو نظير جنب الإنسان فإنه قال: {أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله} [الزمر: ٥٦].

والتفريط ليس في شيء من صفات الله .

والإنسان إذا قال: فلان قد فرط في جنب فلان أو جانبه، لا يريد به أنّ التفريط وقع في شيء من نفس ذلك الشخص، بل يريد به أنه فرط في جهته وفي حقه.

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٤٨٩-٤٩٠. والحديث رواه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم ١٨٢، وأخرجه البخاري في الإيمان حديث رقم ٢٢. وله شواهد عن غير واحد من الصحابة.

فإذا كان هذا اللفظ إذا أضيف إلى المخلوق لا يكون ظاهره أنّ التفریط في نفس جنب الإنسان المتصل بأضلاعه، بل ذلك التفریط لم يلاصقه، فكيف يظنّ أنّ ظاهره في حقّ الله - أنّ التفریط كان في ذاته؟ وجنب الشيء وجانبه، قد يراد به منتهاه وحدّه، ويسمّى جنب الإنسان جنباً بهذا الاعتبار، قال تعالى: {تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربّهم خوفاً وطمعاً} [السجدة: ١٦] وقال تعالى: {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم} [آل عمران: ١٩١].

وقال النبيّ ﷺ لعمران بن حصين: "صلّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع، فعلى جنب". وإذا قدر أنّ الإضافة هنا تتضمن صفة الله، كان الكلام في هذا الكلام في سائر ما يضاف إليه تعالى من الصفات، وفي التوراة من ذلك نظير ما في القرآن.^١

وهذا الكلام الذي ذكره ابن تيميّة لو تجاوزنا "النقل في إثبات الصفة" لازم له في أغلب ما أثبت من "صفات"؛ فابن تيميّة يقرّر المقدمات الآتية:

١. ليست كلّ إضافة لله تستلزم الصفة.

٢. إذا كان هذا اللفظ في إضافته للمخلوق لا يقتضي ظاهره اللفظ الظاهر الدالّ على الصفة، فكيف بالخالق؟

ورغم أنّ ابن تيميّة فرّق من قبل بين الإضافتين بقريّة السياق والأدلة الحافة كما مرّ عند الحديث عن "وجه الله"، وهذا الذي يقرّره هنا وهناك يستطيع المتأولة أن يجدوا لجميع ما قال فيه ابن تيميّة أنّه إضافة صفة قرائن وسياقات تخرجها عن ذلك.

والذي يراه الباحث أنّ "الكلفة التأويلية" للآيات التي وردت فيها إضافة إلى الله، وتُعرف بالصفات الخبرية الذاتية أو الفعلية عند من يثبتها ليست كبيرة جداً بقدر لا تحتمله وسائل العربية وسنن كلامها وبلاغتها، وتعارفات أهلها، وسياقات النصوص القرآنية. لكن الأمر يزداد "كلفة" إذا ما أضيفت إلى النصوص القرآنية الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ؛ ففيها من التراكيب والعبارات التي يصبح معها التأويل أشدّ كلفة، بل تكلفاً أحياناً، ومثال "الرؤية" في النموذج السابق أكبر دليل.

^١ الجواب الصحيح: الجزء ٤ ص ص ٤١٥-٤١٧.

ثامناً: في قولى تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم : ٤٢]

يأتي حديث ابن تيمية عن هذه الآية في سياقين:

السياق الأول: إبطال آية مقالة أو رواية تنسب تأويلاً للصحابة، فيقول: "إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها، وقد طالعت التفسير المنقولة عن الصحابة وما روه من الحديث ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير فلم أجد إلى ساعتى هذه عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف ... وتمام هذا أنى لم أجدهم تنازعوا إلا في مثل قوله تعالى: يوم يكشف عن ساق فروى عن ابن عباس-رضي الله عنهما- وطائفة أن المراد به الشدة أن الله يكشف عن الشدة في الآخرة، وعن أبى سعيد وطائفة أنهم عدوها في الصفات للحديث الذي رواه أبو سعيد في الصحيحين، ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات فإنه قال: يوم يكشف عن ساق نكرة في الإثبات لم يصفها إلى الله ولم يقل عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلا بدليل آخر ، ومثل هذا ليس بتأويل ، إنما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف".^١

وفي كلام ابن تيمية هنا ملحظان:

١. إنكاره أن تكون هذه الآية من باب الصفات بذاتها.

٢. إنكاره أن يكون قول الصحابة في {يوم يكشف عن ساق} إنها تعني عن كشف الشدة -وهي كناية عند البلاغيين- من التأويل.

أما أنها ليست من باب الصفات فهي كذلك عند المتأولين، وليس هذا مورد الخلاف.

أما أن قول الصحابة في تفسير هذا التعبير ليس تأويلاً ولا كناية من كنايات العرب التي تتجاوز فيها ظاهر الكلام - بمقتضى قول ابن تيمية والمؤولة- فلا يُسلم، لأنّ مآل التأويل هو الانتقال من معنى مفردات التركيب إلى دلالة تركيبية جديدة لا تطابق الحمولة الدلالية على سبيل الأفراد اللفظي، وهذا الفعل هو فعل تأويلي، لكنه لا يمرّ بالضرورة بالمعنى المسمى حقيقياً بل يتجاوزه بدلالة مباشرة.

وهذا ما جعل ابن تيمية يقول هنا إنّ ما قاله الصحابة في الآية هو المعنى المعروف المفهوم، وهذا القول كما مرّ كان من الممكن أن ينقلب من حجة لابن تيمية إلى حجة عليه لولا أنّ أهل الكلام

^١ مجموع الفتاوى: الجزء ٦ ص ٣٩٤-٣٩٥.

والبلاغة أعانوه بأن جعلوا المعاني الدالة على التشبيه عندهم وعلى الإثبات عند ابن تيمية هي الوجه الظاهر المعروف من مثل هذا الكلام.

رغم مقالة ابن تيمية هذه توحى بنفيه لصفة "الساق"، فإن الأمر ليس كذلك، فهو هنا في سياق حجائي تحكمه قصدية مهيمنة، وهي نفي وقوع التأويل من الصحابة. لكنه في سياق آخر يستعيد المقام الإثباتي لورود الخبر الملزم.

السياق الثاني: يُعيد ابن تيمية إدخال هذه الآية في باب الصفات لورود الحديث فيها، يقول ابن تيمية: "والصحابه قد تنازعوا في تفسير الآية هل المراد به الكشف عن الشدة أو المراد به أنه يكشف الرب عن ساقه ولم يتنازع الصحابة والتابعون في ما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية بخلاف قوله: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص ٧٥]، و{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ} [الرحمن ٢٧]، ونحو ذلك فإنه لم يتنازع فيها الصحابة والتابعون، وذلك أنه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك صفة لله تعالى لأنه قال: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} ولم يقل عن ساق الله، ولا قال يكشف الرب عن ساقه، وإنما ذكر ساقاً منكراً غير معرفة ولا مضافة، وهذا اللفظ بمجرد لا يدل على أنها ساق الله، والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في الصحيحين الذي قال فيه: "فيكشف الرب عن ساقه"^١، وقد يقال: إن ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله، فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه، وأيضاً فحمل ذلك على الشدة لا يصح لأن المستعمل في الشدة أن يقال: كشف الله الشدة أي أزالها، كما قال: {فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ} [الزخرف: ٥٠] وقال: {فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بِالْغُوهِ} [الأعراف: ١٣٥]، وقال: {وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلْجُودُ فِي طَغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [المؤمنون: ٧٥]. وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه يقال كشف الشدة أي أزالها فلفظ الآية {يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} وهذا يراد به الإظهار والإبانة كما قال: {كَشَفْنَا عَنْهُمْ} وأيضاً فهناك تحدث الشدة ولا يزيلها فلا يكشف الشدة يوم القيامة لكن هذا الظاهر ليس ظاهراً من مجرد لفظ "ساق" بل بالتركيب والسياق وتدبر المعنى المقصود"^٢.

^١ هذه اللفظة ليست في الصحيحين، فالحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}، حديث رقم: ٤٩١٩، بلفظ "يكشف ربنا عن ساقه"، وأخرجها مسلم في صحيحه بلفظ "فيكشف عن ساق"، ويقول الحافظ ابن حجر في شرحه حديث البخاري: "وقع في هذا الموضع 'يكشف ربنا عن ساقه' وهو من رواية سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم فأخرجها الإسماعيلي كذلك ثم قال: "في قوله عن ساقه نكرة"، ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم بلفظ "يكشف عن ساق". قال الإسماعيلي: "هذه أصح لموافقها لفظ القرآن في الجملة". ولا يظن أن الله ذو أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك ليس كمثل شيء". يُنظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط ١، دار الريان للتراث، ١٩٨٦. الجزء ٨، ص ٦٦٤.

^٢ بيان تلبيس الجهمية: الجزء ٥ ص ص ٤٧٢-٤٧٤.

وبذلك يستأنف ابن تيمية الدورة الإثباتية اعتماداً على الحديث وصيانة لألفاظه فهو "المفسر للقرآن". ولأجل صيانة الصحابة عن التأويل يقول ابن تيمية في كتابه "الاستغاثة في الرد على البكري"^١:
والرواية في ذلك عن ابن عباس ساقطة الإسناد". أي رواية "التأويل" بكشف الشدة! مع أنّ الرواية لو صحّت فليس فيها حجة لمن يثبت الصفة؛ فالعرب تقول: شمّرت الحرب عن ساقها كناية عن الشدة والقوة، ولا ساق للحرب تثبت حقيقة!

وهذا الموقف التيمي الذي يظهر منه صيانة الأخبار والأحاديث، وصيانة أقوال السلف، وصيانة أقوالهم عن التأويل عموماً، والتأويل في الصفات خصوصاً، وما بذل له ابن تيمية من حجاج وجدال ومصنّفات مختصرات ومطوّلات، دفع أتباعه لجعله حامي السلفية ومؤسس مقالاتها الكبرى، وهو إذا ما نُظر إلى "السلفية" بمعنى أنّها اتجاه "أهل الحديث" أو ما يُعرف بـ"الحنابلة" فهو كذلك. بل يمكن القول إنّ أهل الحديث والحنابلة ليس لهم نصيب من كلام وحجاج كلامي وفلسفي خارج ابن تيمية. وابن تيمية فيما فعل وأنجز قدّم مشروعاً أو مشروعات تُظهر التماسك أحياناً وتكشف عن غيابه أحياناً أخرى، لكنها لا يُمكن إلا أن تقرأ بعمق يتجاوز التطرّفات لصالح ابن تيمية وضده.

ولعلّ ما نشهده اليوم من حضور طاغ للفكر الإقصائي سياسياً ودينياً واجتماعياً وأدبياً، يفرض على الباحثين القراءة المعمّقة لمرجعيات الإقصاء المدعاة، ولابن تيمية وفكره نصيب وافر من هذه المرجعيات المعاصرة، حتى أصبح الانتساب إلى فكره سبباً في تفاعل تفتيتي في جسد الأمة وروحها، لا يقف عند المذاهب الكبرى، بل يتجاوزها إلى مذهبيات فرعية جزئية تفكّك الوجود الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ لا ترى في أيّ "اختلاف" إلا "خلافاً"، وفي أيّ تعدّد إلا خروجاً عن "الصرّاط المستقيم"، وعقيدة الفرقة الناجية.

ولا يستطيع الباحث إنكار مسؤولية النصّ التيميّ ومقالاته في هذه الحالة، لكنه يرى أنّ الأمر أخذ منحنيّاً متطرّفاً يتجاوز المعطيات النصية التيمية، ممّا يوجب إعادة قراءة تراث ابن تيمية وتخليصه من بذور الإقصاء المتطرّف التي أصبحت سمة عامة في الفكر العربي وممارساته المختلفة.

^١ الجزء ١ ص ٤٤٦. "الاستغاثة في الرد على البكري"، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

الفصل السابع: في الاعتبار

- كشف الأنساق

- تقويم الأنساق

- نسق الأنساق

- مقترح التجاوز والاستطراد واكتشاف الآفاق

في الاعتبار الكشفي: كشف الأنساق

مرّ في مطامح هذا البحث أنّ الباحث يقترح النسق نظاماً وشبكة يقوم على العناصر التكوينية والتشغيلية الآتية:

١. الدواعي التأويلية. ٢. العتبة التأويلية. ٣. العبور: مقاماته ومرتكزاته وآلياته ومآلاته. ٤. المقصد التأويلي.

وسيقدم الباحث قبل كشف الأنساق حديثاً عن "داعي الدواعي"، أي داعي وجود الأنساق التأويلية ابتداءً.

داعي الدواعي:

لماذا نحتاج إلى التأويل؟ هل التأويل ضرورة؟ أم اختيار؟

هذه أسئلة تفرض إجاباتها رحلة في التجربة الإنسانية طويلاً وعرضاً، فالإنسان متى صار إنساناً باللغة والعقل ظهرت حاجته ليفهم ويفسر.

هذا الإنسان الذي يعيش مع نفسه والآخرين في العالم بحاجة أن يفهم نفسه والآخرين وما حوله، يحاول أن يفسر نفسه وما حوله، وقبل أن نرجع للفرق بين الفهم والتفسير، فإنّ ما يجمع بينهما هو "الإجابة الشافية"، فالإنسان يسأل لأجل إجابة تشفي نفسه وعقله ووجوده. لكن السؤال هو: يسأل من؟ ويرجع لماذا؟ ليجد الإجابات.

تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات بأنّه تجاوز طور "الإقامة في الوجود" إلى طور "الوعي بوجوده والوجود"، وكان هذا التجاوز قرين اللحظة العقلية في مسيرة الوجود الإنساني. وبقدر ما كان هذا الانتقال مهماً ومائزاً للوجود الإنساني بقدر ما كان سبباً للقلق الإنساني في تجلياته الوجودية والعقلية والمعرفية والحياتية؛ فحين أصبح هذا الكائن إنساناً يعقل، ويتكلم، أصبح الوجود موضع سؤال محمّل بالكثافة الدلالية الاحتمالية لا مجرد معطى مظهرى أحادي المعنى، فأخذ الإنسان يسأل عن معنى وجوده، وحقيقة هذا الوجود، وغايته. ومع الأسئلة شرع يبحث عن مظان للإجابة، وفي رحلة الخبرة الإنسانية تشكلت مظان كبرى، يرتجى منها هذا الإنسان الإجابة وهي: الدين، والعقل، والعلم، والتجربة الوجودية نفسها. وتقع اللغة من هذه المظان موقع السبب والأثر في الآن نفسه، فهي مظان تتجلى أعظم تجلياتها بل كلّ تجلياتها باللغة وفي اللغة.

وهنا يُطرح سؤال حول هذه المظان وتجليها اللغوي، هل هي معطيات فوقية منجزة تامة وهبها الإنسان؟ أم هي معطيات بنائية أنجزتها الخبرة الإنسانية؟

وإجابة هذا السؤال، أو اختيار إجابة من الإجابتين مهم جداً لتصوّر طبيعة هذه المظانّ وأدوارها في إجابة أسئلة الإنسان الوجوديّة والمعرفيّة والحياتيّة.

ولعلنا إذا ما تجاوزنا الجدل بين اتجاهات الإجابة على مثل هذه الأسئلة، وانتقلنا إلى تصوّر خاص يستجيب لشرط الإنسان المنتمي لدين ما، ثم انتقلنا إلى تصوّر أخصّ يستجيب لشرط الإنسان المنتمي للدين الإسلاميّ، فإنّ مكونات الإجابة التأسيسيّة البنيويّة لهذه الأسئلة هي:

١. الدين معطىّ إلهي منجز، بلغ كماله في المعطيات الممكنة بالدين الإسلاميّ الخاتم.
٢. الدين مصدر أساس للإجابة عن أسئلة الإنسان الوجوديّة والمعرفيّة الحياتيّة.
٣. القرآن هو التجلّي الأبرز لمظانّ هذه الإجابات، فهو كلام الله الذي هو خالق الوجود ومصدره ومصدر مظاهره.

وعلى ذلك فإنّ المسلم يؤسّس نظرتَه للكون والحياة والوجود وفق المرجعيّات الآتية:

١. القرآن، وهو يتجلّى عبر اللغة.
٢. العقل، وهو يتجلّى عبر اللغة ومافوقيات اللغة.
٣. الواقع، وهو يتجلّى عبر العلم والخبرة الإنسانيّة، اللذان يتجليان أيضاً عبر اللغة.

وهذه المرجعيّات إن أفادت المسلم بمعطيات متجانسة متسقة متفكّة متكاملة فهي غاية الغايات، والسعادة الكبرى. لكن واقع الخبرة الإنسانيّة الإسلاميّة أظهر اختلافات وتناقضات بين معطيات هذه المظانّ ممّا جعل المسلم في مأزق وجوديّ مركّب.

وقبل أن نصف أنساق هذا المأزق بتمظهراته وتجلياته وطرائق تجاوزه وحله. نضع الأطر العامّة التي بها وفيها ينشأ هذا المأزق.

- المستوى الزمني، والمستوى الزمانيّ.
 - زمن التنزيل، وزمن التأويل: الكلام المنزل والفهم المنزل.
- كان للقرآن إطاران زمنيان كما لكل كتاب، فعلى المستوى الزمني التزامني "زمن التنزيل" جاء القرآن مخاطباً قوماً عبر وسيطين: الأول سماوي ملائكيّ "جبريل"، والثاني: أرضي بشريّ "محمد"، وبغض النظر عن كيف تلقّى الوسيط الأول "جبريل" القرآن نصّاً منجزاً تاماً أم منجزاً يتحقّق في سيرورة إنجازيّة، فإنّ الثابت أنّ الوسيط الأرضي والمتلقيّ الأوّل من هذا الوسيط - "قريش" و"العرب" في زمن التنزيل- تلقوا القرآن منجزاً متفرّقاً تمّ بوفاء النبيّ.

وهؤلاء لا يمكن مخاطبتهم بالوحدة النصّية الكبرى "القرآن كله" إلا بعد أن تمّ وانتهى زمن التنزيل.

وعلى ذلك فإنّ كلّ قارئ للقرآن يجد بينه وبين النصّ مستويين من الزمن: المستوى الزمني: وهو مستويان أيضاً: مستوى لحظة التنزيل، ومستوى لحظة القراءة التي يقع فيها القارئ.

المستوى الزمني التعاقبي: وهو ما يرتبط بالمسافة الزمنية بين زمن التنزيل وزمن القراءة، وما تراكم فيه من قراءات وتأويلات.

وهنا تفرض اللحظة الزمانيّة للقارئ عليه قراءتين "نظرياً":

١. القراءة التدبيريّة: وتعني أن يجعل قراءته للقرآن خالية من الما قبلات، فلا يتقدّم القرآن بأفهام سابقة وتأويلات متقدّمة، بل يجعل الفهم منقاداً للقرآن لا قائداً له.

٢. القراءة التقدميّة: وتعني أن يجعل قراءته للقرآن حاضرة الما قبلات، يقرأ القرآن وقد قدّم قبل القراءة معارفه التأويليّة والأفهام السابقة للنصّ القرآنيّ.

ورغم إغراء القراءة الأولى نظرياً إلا أنّها متعذرة عملياً لأنّ القراءة الخالية من الما قبلات مستحيلة بالمعنى الكليّ؛ ففهم لغة القرآن، يتقدّمه ضرورة فهم اللغة نفسها، واللغة التي يفهم بها القرآن ليست معطىً ساكناً محايداً خالياً من آثار الثقافات القبليّة، والتأويلات السابقة القارة وغير القارة في الظاهرة اللغويّة. لكنها قد تكون ممكنة جزئياً حين يعمد القارئ إلى "تغيب" المعارف الما قبلية، أو تغيب خياراتها وانحيازاتها، ليقرأ القرآن محاولاً استنتاج نصّه بما هو نصّ في اللغة وباللغة فقط.

لكنّ هذه القراءة تقع في تأويليّة قصديّة سلبية وهي تحاول الانفلات من تأويليّة قصديّة إيجابيّة، فإنّ التأثير في الشيء يكون في مستويين: قصديّة الحضور، وقصديّة الغياب. فعندما يقرأ القارئ نصّاً قاصداً أن يغيب قراءة سابقة ما، فإنّه واقع تحت تأثير صورة هذه القراءة المضادة.

لذلك يظلّ خيار القراءة التقدميّة خياراً ضرورياً. لكن بالإمكان تهذيبه من الانحياز المكشوف، والقصديّة الظاهرة بأن يحاول أن يجعل "النصّ" بما هو نصّ في بؤرة الفعل التأويلي.

وعودة إلى مآزق المعطيات المرجعيّة، فإنّ الانسجام بينها مقصد مطلوب من القارئ الذي يريد صون هذه المرجعيّات وإبقاء مرجعيّتها. وهنا تنتج احتمالات لهذا الانسجام وعدمه:

١. أن يتحقّق الانسجام المطلق بينها فلا يكون في أي مستوى زمنيّ أي تعارض واختلاف بين معطياتها. وهذا لو تحقّق كان غاية الغايات. لكن الواقع يشهد أنّه لم يتحقّق.

٢. أن يتحقق الانسجام في زمن التنزيل ثم يطرأ عدم الانسجام. وهنا يقع القارئ الثاني في أزمة من مستويين: أولاً هو يريد تحقيق الانسجام الخاص به في لحظته وزمانه. ثانياً كيف يفعل في الانسجام الحاصل في زمن قبل زمنه؟

٣. أن لا يتحقق الانسجام في زمن التنزيل. لكن يستعاد عبر وسائط في زمنه.

وفي الحالتين الثانية والثالثة فإن وسيلة الانسجام الكبرى هي التأويل. والتأويل هنا ليس محصوراً في مرجعية من المرجعيات، بل يمكن أن يطالها كلها، لذا فإن التأويل هو خيار وجودي معرفي فلسفي ديني.

لكننا لا نستطيع أن ننكر أن الخبرة الإسلامية تجلّت في "التأويل النصي" أكثر بكثير من مستويات التأويل الأخرى وتجلياتها.

ولبيان نقاط التقاطع المنشئة داعياً تأويلياً، لا بدّ من النظر إلى المعطى القرآنيّ من جهة، والمعطيات غير القرآنيّة من جهة أخرى التي مثلت مراجع نظر الإنسان المسلم إلى الكون والحياة والإنسان.

أمّا المعطى القرآنيّ فقد قدّم إجابات للأسئلة الكبرى في الوجود:

١. من أين جاء الكون؟ هو خلق الله، فانه هو الخالق.

٢. ما الله ما صفته؟ هو الخالق القادر العادل الرحيم الذي له الكمال ذاتاً وصفاتٍ.

٣. من أين جاء الإنسان؟ هو خلق الله، فانه خلق آدم أباً البشر، ومنه تناسل البشر جميعاً.

٤. لماذا خلق الإنسان؟ خلق للامتحان والاختبار في الدنيا ليعمرها بما أمر الله تعالى.

٥. لماذا خلق الله الكون؟ خلقه آية عليه سبحانه، ونعمة مسخرة للبشر.

٦. ما مصير الإنسان؟ الموت ثم البعث فالحساب فجنة أو نار.

٧. ماذا يفعل الإنسان في الدنيا؟ يعمر الأرض عبادة لله.

٨. كيف يفعل الإنسان في الدنيا؟ يهتدي بنور الوحي ويتبع الأمر الإلهي.

وهذه الأسئلة وما يتفرّع عنها وجد الإنسان المسلم إجاباتها في القرآن، أو يجب أن يجدها فيه. لكنها أسئلة لا يحتكر النصّ الدينيّ الجواب فيها، فهناك مرجعيات تقدّم إجاباتها أيضاً، ومتى كانت هذه الإجابات متفقة مع الإجابات القرآنيّة، أو لا تتقاطع معها في محلّ الإجابة، فإنّ الإنسان المسلم يعيش في انسجام وطمأنينة معرفيّة ووجوديّة مع مراجعه.

لكن كما ذكرنا فإنّ هذا الانسجام لا يتحقّق دوماً في كلّ مقام. فبالإضافة إلى تأثير "جدل المراجع" في تحقيق عدم الانسجام، فإنّ النّص القرآنيّ نفسه ساهم في هذا حين كانت القوة الإفهاميّة فيه متفاوتة في درجات الوضوح من جهة، ومختلفة في مضمون الرسائل من جهة أخرى. وسيأتي بعد كشف الأنساق حديث الباحث عن تصوّره للنسق الكامن في عمق هذه الأنساق، أو ما سماه "نسق الأنساق".

والآن نشرع في كشف الأنساق :

أولاً: الطبري: نسق المنقولات، وهيمنة المنقول التراكمي على النسق التأويلي.

يمثل الطبري في تفسيره مرحلة مبكرة من النشاط التأويليّ التفسيريّ فهو من أقدم التفسير الوافية المطوّلة للقرآن الكريم، ورغم أنّ الطبري عاش في زمن بدأت فيه القضايا الجدالية الكلاميّة الفلسفيّة بالظهور، بل بدأت المدارس الكلاميّة والفقهية في الحضور على مشهد الفكر الإسلاميّ متجاوزة طور النشأة، إلا أنّ أثرها في تشكيل المآزق المعرفي عند الطبري لم يكن واضحاً جلياً كما سيظهر فيمن بعده، وهذا يتجلى في الكلفة التأويليّة المنخفضة التي تكاد تبلغ حدّها الأدنى في تفسيره، ويظهر أيضاً في الصفة اللازمة لتفسيره عند أهل العلم أنّه تفسير بالنقل، ويبدو كذلك في أنّ من يدعي وجود التأويل بمعناه الاصطلاحي الخلفي هو المطالب بالدليل والبحث لا مخالفه الذي يزعم أنّ تفسير الطبري هو تفسير خالٍ من "الحمولة التأويليّة".

لعلّ هذه السمات التي يحملها تفسير الطبري تصيب في أكثر مواضعها، وهذا ما لاحظته الباحث في دراسة النسق التأويليّ عند الطبري، فالطبري ليس مسكوناً بقلق مرجعيّات، أو ميل إلى حسم المعطى القرآني لصالح مرجعية أخرى، وهذا يُمكن ردّه إلى أنّ الطبري كتب كتابه في زمن "المرجعية المهيمنة".

ويعني الباحث بالمرجعية المهيمنة مرجعية النقل بما هو نقل قرآنيّ ونبويّ و"سلفي" و"لغوي"، لذلك فإنّ وسم الموقف الطبري بأنّه موقف "هيمنة المنقول" صحيح إلى درجة كبيرة، لكن هذا الوسم لا يعني بالضرورة نفي "الرأي والعقل"، فتنائية العقل والنقل في الخبرة العربيّة ليست حادة أحاديّة كما يُمكن أن يتوهّم، فالنقل لا يكون نقلاً إلا عبر وسائط عقليّة، أقلّها الحدّ اللازم للفهم والقبول.

لكنّ وسم اتجاهه بأنّه نقليّ يعني أنّ هذا الاتجاه يرى في المضمون الدلاليّ المنقول ما يقتضيّ القبول، فليس فيه من التعارض والتضاد مع غيره من المرجعيّات ما يُمكن أن يشكّل مأزقاً أو أزمة يُحتاج معها لكُف تأويليّة عالية.

١. الدواعي التأويليّة.

من تلك الرؤية ينطلق الطبري في تفسيره خالياً - بدرجة كبيرة- من القلق المرجعي والدلالي. لذلك نرى الطبري يؤسس مشروعه التفسيري التأويلي كاشفاً عن الدواعي التأويلية في مقامين:

الأول: أسباب تأليفه تفسيره، يقول الطبري: "ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه- منشئون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعاً، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيًا. ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه. ومُبيّنو علل كل مذهب من مذاهبهم، ومُوضّحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه."^١

ففي منطوق الطبري يظهر أنه يقصد "شرح تأويل القرآن، وبيان ما فيه من معانيه"، معتمداً على ما انتهى إليه من علم الأوائل واتفاقهم واختلافهم، ممّا يعني في مفهوم كلامه أنّ اتفاق الحجّة السابقين ملزم له ولمن بعده، أمّا خلافهم فهو يترك للمفسّر فسحة اختيار الصحيح من هذه الأقوال.

وحاصل الأمرين أنّ الطبري لا يرى في تفسير القرآن وتأويله فعلاً إنشائيًا متجددًا يخرج عن دائرة المنقول، فالمنقول هو حدّ الدائرة التأويلية عند الطبري، فليس للمفسّر إلا أن يتفق مع المنقول عند اتفائه، ويختار منه عند اختلافه.

ولعلّ هذا الموقف الطبري يثير سؤالاً مهماً وهو: أليس للقارئ في الأزمنة المفارقة لزمن المنقولات أسئلة جديدة على النص تستدعي إجابات جديدة؟

لعلنا في استنتاج مسكوت كلام الطبري نجد جواباً لهذا السؤال يقوم على افتراض كفاية الإجابات المنقولة لكلّ الأسئلة في اختلاف الزمان والمكان، وبذلك يصبح المعطى الفهمي القرآني منجزاً إنجازاً تاماً بانجاز تنزيله، فيكون "التأويل" فرع "التنزيل"، يتم الأول بتمام الثاني.

وهذه المطابقة بين "التأويل" و"التنزيل" يُمكن ملاحظتها أيضاً في المقام الثاني عند الطبري المتمثل في موقفه من البيان والتأويل والتفسير:

الثاني: موقف الطبري من البيان والتأويل والتفسير:

يقرّر الطبري في تفسيره: "فإذ كان تفاضلُ مراتب البيان، وتباينُ منازل درجات الكلام، بما وصفنا قيل - وكان الله تعالى ذكره وتقدس أَسْمَاؤُهُ، أَحْكَمَ الحِكمَاءِ، وَأَحْلَمَ الحِلمَاءِ، - كان معلوماً أن أبيض البيان بيأته، وأفضل الكلام كلامه، وأن قدرَ فضلُ بيانه، جلّ ذكره، على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده."^٢

^١ تفسير الطبري: الجزء ١ ص ٦-٧.

^٢ تفسير الطبري: جزء ١ ص ١٠-١١.

إنّ فالقرآن بيّن أعظم البيان، وهذا ما يليق بالله وكتابه، ويقتضيه العقل أيضاً، فإن لم يكن "البيان القرآني" هو في الدرجة الأسمى من البيان والوضوح، فما الغاية منه؟ وما نفعه؟ وهذا الموقف الطبريّ ينسجم انسجاماً نظرياً قوياً مع "المتوقع من الوحي الإلهي"، فالوحي هو "خطاب من الله خالق الكون وعالم كلّ شيء" والمتوقع منه أن يكون شفاءً وجواباً عن كلّ ما يحتاجه الإنسان، وإخراجاً له من أيّ مأزق معرفيٍّ ووجوديٍّ وفلسفيٍّ.

الوحي بما هو مفترض لا بما هو واقع فعلاً لا ينبغي أن يكون جزءاً من "المأزق الإنساني"، بل ينبغي أن يكون حلاً له.

وهذا هو الداعي الأبرز للفعل التأويليّ عند الطبري وعند جميع المفسرين، لكن مآلات الفعل التأويلي اختلفت بينهم لاختلاف أثر المعطى القرآنيّ الظاهر في حلّ هذا المأزق وتجاوزه.

لذلك نرى الطبري يجعل "التأويل" اسماً جامعاً للتفسير، أي إنّ إدراك مراد الله ممكن بظاهر القرآن دون الحاجة إلى كلف تأويليّة عالية، وهذا نراه في منطوق كلام الطبري حين يجعل البيان فرع التأويل الذي هو فرع التفسير أيضاً، بتقريره مستويات البيان:

١. ما يُفهم بمرجعيّة اللغة ولسان العرب، فهو "ما يعلم تأويله كلّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن".

٢. ما يُفهم بمرجعيّة الوحي النبويّ، فهو "ما لا يُوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم".

٣. ما لاسبيل لإدراك تأويله لاستثثار الله بعلمه. وهذا محصور عند الطبري في "ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية، كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى بن مريم، وما أشبه ذلك: فإنّ تلك أوقات لا يعلم أحدٌ حدودها، ولا يعرف أحدٌ من تأويلها إلا الخبر بأشراتها، لاستثثار الله بعلم ذلك على خلقه".^١

فهذه المستويات تجعل المعطى القرآنيّ معطىً بيّناً بذاته ولغته وتفسير النبي ﷺ ممّا يجعلنا نتساءل: هل كان الفعل التأويلي الظاهر والمضمّر في النسق التأويليّ الطبريّ خالياً من "الدواعي" التي تنشئ "الهوة"، أو تُظهر "عدم الانسجام"، وغياب الكفاية التفسيرية؟

إنّ النظرة العامة لتفسير الطبريّ ونسقه تُغري بالإجابة عن هذا السؤال بـ"نعم". لكنّ النظر في الموقف الطبريّ تفصيلاً كما مرّ في مقام الاختبار تُظهر لنا بعض مظاهر القلق من حقيقة الانسجام

^١ المصدر نفسه: جزء ١ ص ٧٤-٧٥.

القرآنيّ. بل يزعم الباحث أنّ الانسجام القرآني كان عند الطبري مقصداً ثانوياً إذا ما قورن بمقصد الانسجام النقلي الحديثي الأثريّ. ولعلّ موقف الطبري من "قراءات القرآن" المختلفة، مقابل موقفه من "النقول التفسيرية" عن النبي والصحابة و"الحجة" من السلف السابقين، تُظهر هذا الموقف في تجليات قلقة المعرفي المنهجيّ. وللنظر المقارن بين الموقفين، فإنّ الباحث يعرض التصور النظري لمنقول القراءات، ومنقول الروايات، في جدول موازنة:

الروايات	القراءات	عيار الموازنة
هي كلام بشر: - رسول فهي وحي محتمل. - غير رسول فهي ليست وحيّاً.	هي كلام الله، تتكافأ في نسبتها إليه وحيّاً	حجية القائل
- أقلية قاطعة: متى كانت الرواية متواترة. - أكثرية ظنية متى كانت الرواية غير متواترة.	- أكثرية قاطعة: متى كانت القراءات متواترة. - أقلية ظنية متى كانت القراءة غير متواترة.	قوة النقل

وبالنظر إلى الجدول أعلاه فإنّ النتيجة المتوقعة نظراً هي أن تكون "صيانة القراءات" أولى بمراحل من "صيانة المرويات". لكن هذه النتيجة معكوسة عند الطبري كما رأينا في مقام الاختبار. وهذا يدفعنا للسؤال: هل كان الداعي التأويلي عند الطبري هو "صيانة النقل" بما هو نقل؟ أم صيانة نقل مخصوص؟

وجواب ذلك وفق فعل الطبري في نسقه التأويلي هو أنّ الطبري كان مشغولاً بصيانة "نقل مخصوص"، لا صيانة النقل بما هو نقل، لأنّه لو كان كذلك لكانت صيانة "القراءات أولى".

وهذا يطرح سؤالاً آخر مرّ معنا، وهو كيف نفسّر جراءة الطبري على ردّ "قراءة متواترة"؟ ومقتضى كونها متواترة أن يكون مقطوعاً بنسبتها لله قائلًا؟ لعلّ ذلك يستدعي بحثاً جديداً يختبر "حقيقة تواتر القراءات والقرآن"، وليس هنا محلّ هذا البحث.

ولضبط النسق الطبري في مقام المكوّن الأول وهو الدواعي التأويلية، فإنّ النظر فيها بمستوياتها التي قرّرت في مستهلّ البحث وهي:

المستوى الأول: الداعي الداخلي/الداعي النصي: وهو نتاج جدل التفسيرات والتأويلات الممكنة في النص نفسه نظراً لطبيعة النص اللغوية والبلاغية.

المستوى الثاني: الداعي شبه الداخلي/ الداعي النقلي: وهو نتاج جدل الآيات والنص القرآني مع ما يحقّه من نقول لها قوة سلطانية عند جماعات من المسلمين، مثل الأحاديث وأقوال الصحابة وما يُعرف بأقوال السلف.

المستوى الثالث: الداعي الخارجي: وهو ينقسم وفق المصدر الخارجي الثاني سوى النص الذي أحدث الهوة أو عدم الانسجام الآني الذي يستدعي التأويل لتجاوزه، وهذه الدواعي الخارجية:

- الداعي الثقافي الماقلي: فالمخاطبون بالقرآن في زمن التنزيل ثم في الأزمنة التالية لم يكونوا خلواً من ثقافات وأديان ومعارف لا بدّ أن تكون حاضرة في التأثير بوعي وبغير وعي في تلقي النص القرآني.

- الداعي العقلي: وهذا الداعي تجلّى في الخبرة الإسلامية بما عرف بجدل العقل والنقل.

- الداعي المذهبي: أي التأويل لصيانة المذهب.

فإنّ هذه الدواعي تجلّت عند الطبري تحت عنوان "الموامة التأويلية" أو "الموامة التفسيرية" لصالح المنقول من الروايات المخصوصة في مستويات هذه الدواعي كلها.

فالقرآن يقدم معطىً نهائياً تفسيرياً تأويلياً، وهذا المعطى هو ما ينتج من معنى أو معان تتأسس في المنقول وبالمنقول من:

- منقول كلام العرب، وهذا حدّ الداعي الثقافي الماقلي الذي يراعى في تفسير القرآن، فالقرآن نزل بلسان العرب، وفهمه لا يكون إلا بما يفهمه أولئك الذين نزل عليهم القرآن. أمّا آثار ثقافتهم في الفهم فهي غير متصورة من الصحابة لأنهم فهموا القرآن فهماً صافياً باللغة دون ثقافتهم.

- منقول الروايات النبوية والسلفية الذين يحتج برواياتهم.

- للعقل دور في فهم المعطى النقلي لا في تقويمه، فالعقل تبع للخبر عن الله أو النبي ﷺ ابتداءً، ثم

الخبر عن "أهل الحجة من السلف" توسعاً.

- رغم أنّ الطبري ليس محسوم النسبة إلى مذهب من المذاهب، بل يرى كثيرون أنه مجتهد مطلق لا يلتزم ما استقرّ من مذاهب فقهية أو كلامية، إلا أنّ صيانة "المذهب الحديثي" كانت ظاهرة في مواقف عدة، لعلّ أهمها موقف الطبري من تفسير "الكرسي"، و"المقام المحمود" كما مرّ، فهو يدخل نفسه في

مأزق تأويلي وقلق تفسيري لصيانة "الخبر" بما هو خبر. وهذا يلفت النظر في موقف الطبري فهو لم

يُشغل نفسه بالتوثق من الخبر، بل أخذه أخذ القول الصادق الملزم بمجرد نقله وروايته!

وهذا الموقف الطبري من المنقولات أثار أسئلة الباحثين في التفسير ومناهجه، بل أثار أسئلة في التفسير بالمنقول أصلاً؛ فإنّ المتحقق عند الباحثين أنّ أغلب ما يروى في التفسير لا يستقيم صحة وفق ضوابط الصحة الإسنادية التي وضعها علماء الحديث والرواية، بل إنّ جزءاً كبيراً من المرويات التفسيرية هي "إسرائيليات"، لذلك أطلق العلماء وصف الضعف الغالب على المرويات التفسيرية^١. وإذا كان لهذا الضعف والوضع واللجوء إلى الإسرائيليات أسباب متعدّدة*، فإنّ موقف الطبري من إيراده الآلاف من المرويات دون بحث في صحة أسانيدھا إلا فيما ندر وقلّ يدفع الباحث للتساؤل عن الداعي الخفي وراء هذا الفعل. فهل كان الأمر كما قال محمد حسين الذهبي "إنّ ابن جرير وإن التزم في تفسيره ذكر الروايات بأسانيدھا، إلا أنّه في الأعم الأغلب لا يتعقب الأسانيد بتصحيح ولا تضعيف، لأنّه كان يرى - كما هو مقرر في أصول الحديث - أنّ من أسند لك فقد حملك البحث عن رجال السند ومعرفة مبلغهم من العدالة أو الجرح، فهو بعمله هذا قد خرج من العهدة"^٢؟

فهل هذا الوجه يصلح جواباً لهذا السؤال المهم الخطير؟

من وجهة نظر الباحث أنّ هذا الجواب هو جزء من المشكلة لا حلّ لها؛ فهو مدفوع بأمور منها:

- ما فعله الطبري نفسه في مواطن عدة من تعقب للحديث إسناداً ورجالاً كما ذكر الذهبي نفسه.

- ما فعله الطبري من توجيه للقراءات وردّها بعضها بأسباب تتصل بالنسق القرآني لا بالإسناد.

- نقل الطبري روايات لا يمكن تفهّم سكوته عن بيان حقيقة صحتها لما فيها من نكارة وغرابة في

المتن كما مرّ في قضية الكرسي والمقام المحمود، وكما يظهر في موقفه من تفسير قوله تعالى:

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ [الأنعام: ٩٣].

حين روى عن عكرمة في تفسيرها: " قوله: {ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إليّ

ولم يوح إليه شيء}، نزلت في مسيلمة أخي بني عدي بن حنيفة، فيما كان يسجع ويتكهن به. و{ومن

^١ يُنظر في قضية ضعف المرويات التفسيرية: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، الجزء ١ ص ١١٤-١٤٧.

* في أسباب ذلك يقول ابن خلدون: " وكلّ ذلك لا يعرف إلا بالتقلد عن الصحابة والتابعين. وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أنّ كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمردود. والسبب في ذلك أنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية. وإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء مما تشوّق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم ممّا لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدّثان والملاحم وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل كعب الأحمار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم. فامتألت النقاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض أخبار موقوفة عليهم وليست ممّا يرجع إلى الأحكام فيتحريّ في الصّحة التي يجب بها العمل. وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات". يُنظر: مقدمة ابن خلدون ص ٥٥٤-٥٥٥.

^٢ التفسير والمفسرون، الجزء ١ ص ١٥٢.

قال سأُنزل مثل ما أنزل الله، نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي سرح، أخي بني عامر بن لؤي، كان كتب للنبي ﷺ، وكان فيما يملي "عزيز حكيم"، فيكتب "غفور رحيم"، فيغيره، ثم يقرأ عليه "كذا وكذا"، لما حوّل، فيقول: "نعم، سواء". فرجع عن الإسلام ولحق بقريش وقال لهم: لقد كان ينزل عليه "عزيز حكيم" فأحوّله، ثم أقرأ ما كتبت، فيقول: "نعم سواء"! ثم رجع إلى الإسلام قبل فتح مكة، إذ نزل النبي ﷺ بمر^١.

أليس هذا خبر يستحقّ التوقف معه إسناداً وامتناً لما فيه من مسّ واضح بقانون "صيانة النصّ القرآنيّ عن العبث والتحريف"؟

وكيف يُمكن الركون إلى "إجابة الذهبي" هنا، ولا سيما أنّ الطبري نفسه يقدّم لهذه الروايات بقوله: "وقد اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم فيه نحو الذي قلنا فيه"^٢. ثم روى هذه الرواية من جملة الروايات*.

ثم كيف يستقيم أن يكون منهج الطبري في التفسير هكذا وهو من أهل النقد الحديثي وعلل الأسانيد كما يظهر في كتابه "تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار"؟ فهل تفسير القرآن أقلّ خطراً من الأحاديث الفقهيّة؟ ثم كيف يستقيم هذا والطبري يرى التفسير محصوراً في المنقولات؟ أم يُجاب عن موقف الطبري هذا بما قاله محمود شاكر في حاشية له على تفسير الطبري: "تبين لي ممّا راجعته من كلام الطبري، أنّ استدلال الطبري بهذه الآثار التي يرويها بأسانيدها، لا يراد به إلا تحقيق معنى لفظ، أو بيان سياق عبارة... وهذا مذهب لا بأس به في الاستدلال. ومثله أيضاً ما يسوقه من الأخبار والآثار التي لا يشك في ضعفها، أو في كونها من الإسرائيليات، فهو لم يسقها لتكون مهيمنة على تفسير آي التنزيل الكريم، بل يسوق الطويل الطويل، لبيان معنى لفظ، أو سياق حادثة، وإن كان الأثر نفسه مما لا تقوم به الحجة في الدين، ولا في التفسير التام لأي كتاب الله.

فاستدلال الطبري بما ينكره المنكرون، لم يكن إلا استظهاراً للمعاني التي تدل عليها ألفاظ هذا الكتاب الكريم، كما يستظهر بالشعر على معانيها. فهو إذن استدلال يكاد يكون لغوياً. ولما لم يكن مستنكراً أن يستدل بالشعر الذي كذب قائله، ما صحت لغته؛ فليس بمستنكر أن تساق الآثار التي لا يرتضيها أهل

^١ تفسير الطبري: الجزء ١١ ص ٥٣٣-٥٣٤.

^٢ المصدر نفسه: الجزء ١١ ص ٥٣٣.

* يبدو أنّ للطبري رؤية في القراءات والأحرف السبعة لا يُمكن تجليتها إلا ببحث عميق، ولا سيما أنّ للطبري مصتفاً في القراءات مفقود، يقال إنه بلغ ثمانية عشر مجلداً. يُنظر: الهرري، محمد عارف عثمان موسى، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، القراءات المتواترة التي أنكرها الطبري في تفسيره والردّ عليها، الجامعة الإسلامية: المدينة المنورة - السعودية. ص ٦٠.

الحديث، والتي لا تقوم بها الحجة في الدين، للدلالة على المعنى المفهوم من صريح لفظ القرآن، وكيف فهمه الأوائل - سواء كانوا من الصحابة أو من دونهم".^١

وهذا الذي ذهب إليه محمود شاکر يحمل من الأسئلة أكثر من الإجابات من وجهة نظر الباحث، فالطبري لا ينقل النقول فقط في وجوه "النقل اللغوي"، بل تفسيره يمتلئ بنقول في الأخبار عن قصص الأنبياء، والغيبات، والأحكام، وغيرها مما لا يمكن حصره في "الاستدلال اللغوي"، ودونك خبر مجاهد في المقام المحمود الذي يتجاوز اللغة إلى الغيب والتجسيم والتشبيه.

وفي ما ذهب إليه محمود شاکر من تفسيره لظاهرة النقول غير المحققة، والأسانيد غير المدققة ليست وفقاً على الطبري في تفسيره، وإن كان - أي الطبري- في مصنفيه الكبيرين: التفسير، والتاريخ فعل ذلك، بل تمتد إلى منهج "النقل"، وطريقة "المعرفة" - أو ما يمكن أن يدخل في نظرية المعرفة- التي ينطلق منها الطبري وغيره من أهل العلم الذين حشدوا في كتبهم من الروايات ما يصح وفق منهج أهل الحديث. وهذه قضية تبعد عن أغراض هذا البحث لكنها مهمة لمعرفة "النظام المعرفي" الذي قامت عليه مصنفات هؤلاء العلماء، وهو يهمننا في بحثنا لنذكر الدواعي المعلنة وغير المعلنة لتأسيس الموقف التأويلي التفسيري.^٢

وقد يكون موقف الطبري منطلقاً من مقصد عام بصيانة "تراكم المعرفة الإنسانية"، فتكون مصنفاته أشبه بالموسوعات التي تحفظ العلوم المتداولة في عصره، وتشي بالإحساس بامتلاك المعارف المتاحة في أفق زمانه كلها، كما يمكن أن يلمح منها أنّ "المعرفة" مؤثرة في أصحابها بتداولهم لها لا لصحتها فقط، وأظنّ أنّ الطبري في تفسيره وتاريخه نموذج خصب لدارس يريد التبصر بمنهج معرفي يقوم على أنّ "الصواب" هو ما يروى ويُنقل، أو أنّ التاريخ هو ما يُسرد لا ما حدث فعلاً بالضرورة. وهذا منهج في ظلّ غياب آلية التحقق المعرفي من "الحقيقة" بما هي حقيقة لن يواجه الكثير من الصعوبات والمآزق الأبستمولوجية. لذلك فإنّ تفسيراً مثل تفسير الطبري على أهميته العظيمة لن يكون وفيّاً لأسئلة قارئ يعيش عصر معرفة ينأسس على فلسفة مختلفة تواجه منجزات علمية صلبة في كثير من مناحي المعرفة الإنسانية والطبيعية تنافي وتخالف تلك المرويات المصدقات في أفق زمان الطبري. وهذا الهاجس التجميعي التراكمي عند الطبري يمكن أن نلاحظ بوضوح في مقالته التي ينقلها المؤرخون والمترجمون عنه أنّه قال لأصحابه: أنتشطون لتفسير القرآن؟ قالوا: كم يكون قدره؟ قال:

^١ يُنظر: تفسير الطبري: الجزء ١ ص ٤٥٣ "الحاشية".

^٢ يقدم إبراهيم عوض في كتابه "من الطبري إلى سيد قطب: دراسات في مناهج التفسير ومذاهبه" محاولة اجتهادية لتفسير هذا الموقف الطبري، لا تخرج عن الإجابات الجزئية التي تصح أحياناً ولا تصح أحياناً أخرى. يُنظر: عوض، إبراهيم، (٢٠٠٠)، من الطبري إلى سيد قطب: دراسات في مناهج التفسير ومذاهبه، دار الفكر العربي، القاهرة. ص ص ١٥-٤٧.

ثلاثون ألف ورقة! فقالوا: هذا مما يُفني الأعمارَ قبل تمامه، فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة، ثم قال: أنتشطون لتأريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا؟ قالوا: كم قدره؟ فذكر نحواً مما ذكره في التفسير، فأجابه بمثل ذلك، فقال: إنا لله ماتت الهمم، فاختصره في نحو ما اختصر التفسير.^١

إنّ موقف الطبري من المنقولات المرويات ينبئ عن أحد أهم دواعي نسقه التفسيري التأويلي، إنّه "حفظ المنقول وصيانتَه" بما هو منقول بغض النظر عن الصحة والضعف، وبذلك يُصبح المنقول حجة سلطانية يؤسّس الطبري موقفه التفسيري بها وعلى شرطها، فمتى اتفقت هذه الروايات ألزم نفسه وغيره بالاتفاق معها، ومتى اختلفت كان له أن يختار منها ومنها فقط، أو أن يترك الأمر دون اختيار.

لكن لا بد من النظر إلى الدواعي الداخليّة وموقف الطبري منها، فهو كما مرّ يراعي السياق القرآني في كثير من مواقفه التأويليّة، ممّا يعني أنّه كان حريصاً على الانسجام القرآني الداخليّ. لكنّ الباحث يزعم أنّ الطبري قد يضحى بالانسجام الداخليّ مراعاة للانسجام شبه الداخليّ أي انسجام المنقولات، وهذا ما ظهر في تأويله للمقام المحمود، والكرسيّ، فقد تخلى عن الوجه الذي يُرشد إليه الانسجام الداخليّ لصالح صيانة الخبر والانسجام مع المنقول.^٢

٢. العتبة التأويليّة

لم يكن التأويل بمعناه الاصطلاحيّ حاضراً عند الطبري، كما لم تكن الحاجة للعتبة التأويليّة ناشئة من الداعي النصّيّ القرآنيّ نفسه بالضرورة، بل كانت العتبة عند الطبري هي عتبة "المنقولات"، فليست لغة القرآن وحدها كافية لإنشاء العتبة، وليس اختلاف "المتوقع" عن "الحاصل" في مقام القارئ والنص، فالمتوقع هو نتاج المنقولات ليس له أن ينفرد عنها أو يختلف معها.

لذلك كانت العتبة التأويليّة عند الطبري موقفاً تأويليّاً عاماً غالباً في القرآن، فحيث جاء النقل بتفسيرات متعدّدة كانت العتبة حاضرة.

وهذه العتبة قد تكون نهاية المطاف التأويلي، وقد تكون مقدّمة للعبور نحو التأويل أو التفسير، وينبغي أن يُلاحظ أنّ التأويل الطبري هو حالة تفسيرية أكثر من أن يكون طوراً تالياً أو مفارقاً.

وكما لاحظنا في مقام الاختبار فإنّ الطبري في تأسيسه العتبة التأويليّة كان يجعل "المنقول" عمدة التأسيس، لكنه لم يكن غائباً عن الجدل الكلامي والصفات مطلقاً، بل كان لهذا الجدل حضور في

^١ ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت: ٦٢٦هـ)، معجم الأديباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط١، (المحقق: إحسان عباس)، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، الجزء ١٨ ص ٤٢.

^٢ يُنظر ما تقدّم في هذه الأطروحة عند الحديث عن نسق الطبري.

تأسيس العتبات، وإن قلّ تأثيره في عبورها، باختيار الطبري موقف "الإرجاء التأويلي" في أكثر هذه المواقف.

ولأنّ الطبري يؤسّس العتبات على المنقولات عموماً، ويجعل الاختلاف اللغويّ مشروطاً بالنقل، فإنّه أمام آيات ذات طبيعة جدليّة حادثة كان يجد نفسه مضطراً لتأسيس العتبة التأويليّة لا على النقل فقط بل على الجدل الكلامي، وقد تجلّى ذلك في عدد من النماذج التي درّست في هذه الأطروحة، فهي تنتمي اختياراً لجدل قضية الصفات، فرأيناها في كثير من العتبات يقول: وقال آخرون، دون أن يُسند وينقل، فكأنما يريد أن ينبّه إلى أنّ هذه العتبات "حديثّة التأسيس" أو مستحدثة على المنقولات السلفيّة أو الحديثيّة.

ويرى الباحث أنّ زبدة النسق التأويليّ الطبريّ تظهر في عتباته التأويليّة تأسيساً وموقفاً؛ فالطبري يروم صيانة المقاصد الآتية:

١. بيان القرآن وجلّاء تفسيره.
٢. حفظ النقل الواردة حجة تفسيرية.
٣. التوازن بين المقتضى الإثباتي والمقتضى التأويليّ في قضية الصفات التي تتجلّى في عصره بأحد آفاق ثلاثة: - الأفق المعتزليّ.

- الأفق الكلامي الأشعري الذي لا يزال في أطوار التأسيس.

- الأفق الحنبلي الحديثي الذي عاش الطبري في زمن هيمنته السلطانيّة والسلطويّة.

ولأجل هذه المقاصد كلّها كانت "العتبات التأويليّة" ملجأ الطبري، فهي عتبات توسّعيّة تمكّنه من تحقيق التوازن النسبيّ دون الاضطرار إلى حسم تأويليّ قد يخالف الطمأنينة التي يرومها من جهة، أو تخالف الرأي المهيمن في أفق زمانه من جهة أخرى.

لذلك رأينا الطبري حاسماً متى كان "المعتزلة" في طرف، وبقية الاتجاهات في طرف مثلما رأينا في قضية الرؤية، لكن متى كان الجدل الكلامي بين المؤلّة الكلاميّة ومنهم الأشاعرة من جهة، والحنابلة المثبتة "الغلاة في الإثبات" في بعض مقالاتهم، كان الحذر أوضح، و"الإرجاء التأويلي" أظهر، كما رأينا في قضية الاستواء والبيدين مثلاً.

وعليه يُمكن القول إنّ العتبة التأويلية وموقف الطبري من عناصرها يتناسب وحجم الجدل الكلامي في المسألة ومقالات المذاهب فيها. وهذا التناسب يتسق والموقف المعرفي العام عند الطبري من حرصه على "صيانة المنجز التراكمي المعرفي في زمانه"، وهي صيانة لم تكن تمنعه من نقد مقالات وترجيح أخرى أحياناً، لكن المقصد الأبرز كان حفظها. أمّا ما ينقد من الأقوال أو يُرد فكان وفق ما

بلغت القوة الحجاجية زمن الطبري، وهي في مسألة الصفات كانت في مرحلة التأسيس الحجاجي البرهاني الكلامي بعد مرحلة المقالات والجدل غير المنظم تصنيفاً وتأليفاً. وفي ظلّ هذا الأفق غير الحاسم كان مسوّغاً أن يكون الموقف الطبري غير حاسم بدرجة الحسم التي ستؤول إليها المسائل مع تطوّر المنجز الجدلي الحجاجي.

ومن المهم أن تُدرس آليات تأسيس العتبة عند الطبري، فهي لم تكن دوماً وفق نسق واحد، فالطبري يؤسّس عتبه مرّة على نقول لا يكشف عن قائلها ولا يُسند لها، ومرّة يؤسّسها على نقول مسندة إلى قائلها، فالأولى يُمكن تسميتها بـ"العتبة المجهولة"، والثانية بـ"العتبة المعلومة".

ولو تأملنا ما فعله الطبري في النماذج المختارة للبحث في قضية الصفات سنجد أنّ أغلبها كان من العتبات المجهولة، فلا نجده يذكر القائلين أو يُسند إليهم بل يكفي بالقول: قالوا، وقال آخرون... بينما قلت العتبة المعلومة، ومتى وجد الطبري فرصة ليخبرنا بالقائل وإسناده لم يكن يتأخر.

والسؤال هو: لماذا كانت أغلب العتبات مجهولة القائل؟

لا أظنّ الجواب صعباً، فالراجح أنّ الأقوال في شأن آيات الصفات والخلاف في دلالاتها بين إثبات وتأويل، وما بينهما من درجات لا يجد الطبري لها روايات ترجع للرسول أو الصحابة أو التابعين، ممّا يُنبئ أنّ الخلاف في تأويل هذه الآيات وتفسيرها حادث بعد تلك الأزمنة. وهذا "ال فراغ النقلي" عن تلك العصور كان كما مرّ أحد أهم حجج ابن تيمية في أنّ السلف وقبلهم الرسول كانوا على إثبات هذه الصفات، بمقتضى أنّ ظاهرها هو الإثبات بإقرار مخالفه من المتأولة. وهذا ما جادل فيه الباحث وناقش.

وخلاصة رأي الباحث أنّ غياب الجدل بين الصحابة في هذه الآيات* أو غياب "المنقولات عنهم" دفع الطبري لتأسيس عتبه التأويلية على "مجاهيل"، لا يُعرف صاحب القول فيها إلا بمعرفة السياق الثقافي الجدلي زمن الطبري.

* القول بغياب الجدل لا يعني القول بعدم وجوده، فما نستطيع الحكم به هو أنّ المرويات لم ترو لنا جدالاً للصحابة في مثل هذه الآيات، وعدم وجود الرواية مظنة عدم حصولها. لكن ذلك ليس دليلاً قاطعاً أنّ الجدل لم يحصل فعلاً وواقعاً، فالرواية ونشأتها، وما "حفظت"، وما ضيّعت قضية تحتاج بحثاً معمقاً ونظراً جديداً في ما استقرّ في نظام الثقافة العربية الإسلامية من أنّ "الروايات" حفظت أغلب ما حصل وقيل، بل هي ضيّعت الكثير بقصد وبغير قصد، فكثير مما كان من أحداث ومقالات للعرب في سياق زمن التنزيل، وما كان من الصحابة في الأزمنة الأولى القريبة لم يروّ إلينا. ولعلّ قضية التفوق البلاغي للعرب عمومًا ولقريش خصوصاً، ثم غياب الشواهد الدالة على تفوق قريش الأدبي البلاغي الذي لم يكن في الشعر بل بالنثر، وهذا السياق الثقافي للتفوق الأدبي الذي كان سائداً في العرب هو الذي هبّ الظرف لنزول القرآن وجعله يتفوق في نظر العرب على تلك النماذج لا على الشعر، وهو ما دفع عدداً منهم لادعاء النبوة ومضاهاة القرآن، وهذا السياق لم يصلنا منه إلا تُنّف قليلة، وقد عمد الرواة لإخفائه وإعفائه، ولم يسمحوا بوصول النماذج المشابهة للقرآن إلينا، وتركوا لنا النماذج السخيفة مثل ما ورد حول الضفدع والفيل لنسخر منها فقط، أو اختلقوها عليهم، فالقول إنّ مدعي النبوة وجدوا مصدقين لهم بأعداد كبيرة بتلك النماذج "الساخرة الكاريكاتورية" الموجودة في النقولات اتهام لجملة كبيرة من العرب بالعيابة والغباء وسقم اللسان.

ولو أنّ الطبري كان منطلقاً من داعي حفظ المرويات فقط لكان المتوقع المفروض أن يتجاهل هذه العتبات المجهولة. لكن الطبري لوفائه بحفظ "المعرفة وتراكم مقالاتها"، دفعه لتأسيس هذه العتبات من جهة، ثم إنّ هذا الغياب في المرويات معلومة القائل كان سيحدث "فراعاً تأويلياً" لم يكن الطبري قابلاً له، فالحاجة إلى المعرفة تقف في المقام الأول عنده.

ولسنا ندري فلعله في تفسيره الذي كان ينوي إملاءه وكان في ثلاثين ألف ورقة – كما روي- شيء من "العلم" بما هو "مجهول" في مختصره.

إذن تأسست أغلب العتبات في نماذج الدراسة على "مجاهيل"، لكن هل كان هذا "الجهل" أو التجهيل "يمتدّ لحجة هؤلاء المختلفين في المقالات؟ ثم هل كان الطبري مسكوناً بتأسيس عتبة متكافئة الاستدلال لكل مقالة؟

ومن النّظر في النماذج المدروسة نجد أنّ الطبري حاول في أغلب عتباته أن يؤسّسها على "العلم بحجة المقالة"، فيذكر لكل قول حجة من لغة أو نصّ أو فهم، وسيقدّم الباحث درساً تحليلاً لأحد نماذج الطبري في عتباته، ملاحظاً إجراءات التأسيس، ومنطقاته:

قضية "الاستواء"				
بؤرة تأسيس العتبة		اختلفوا في تأويل قوله: {ثم استوى إلى السماء}		
عناصر العتبة	القائل	المقالة	حجة المقالة	
العتبة الأولى: عتبة المقالات المنقولة	المقالة الأولى:	"بعضهم" مجهول	معنى استوى إلى السماء، أقبل عليها	- اللغة: كان فلان مقبلاً على فلان، ثم استوى على يشاتمى - واستوى إليّ يشاتمى. بمعنى: أقبل عليّ وإليّ يشاتمى. - الشعر: أقولُ وقد قطعن بنا شروزي سوامد، واستويين من الضجوع
	المقالة الثانية:	"بعضهم" مجهول	لم يكن ذلك من الله جل ذكره بتحوّل، ولكنه بمعنى فعله.	- اللغة: كما تقول: كان الخليفة في أهل العراق يواليهم، ثم تحوّل إلى الشام. إنما يريد: تحوّل فعله.
	المقالة الثالثة:	"بعضهم" مجهول	يعني به: استوت	- الشعر: أقولُ له لما استوى في ثرابه على أيّ دين قتل الناس مصعب
	المقالة الرابعة:	"بعضهم" مجهول	عمد لها	- اللغة: كلّ تارك عملاً كان فيه إلى آخر، فهو مستو لما عمد له، ومستو إليه.
	المقالة الخامسة:	وممن قال ذلك الربيع بن أنس. "معلومة"	الاستواء هو العلو، والعلو هو الارتفاع	- القائل: إسناد عن الربيع بن أنس بمقالته
العتبة الثانية: عتبة اللغة	الدلالة الأولى	انتهاء شباب الرجل وقوته	ف يقال، إذا صار كذلك: قد استوى الرجل.	استوى لفلان أمره. إذا استقام بعد أودٍ، ومنه قول الطرماح بن حكيم: طال على رسم مهدي أبده وعفا واستوى به بلده
	الدلالة الثانية	استقامة ما كان فيه أودٍ من الأمور والأسباب	يقال استوى فلان على فلان بما يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه كقولهم: استوى فلان على المملكة. بمعنى احتوى عليها وحازها.	كقول القائل، استوى فلان على سريره. يعني به علوه عليه.
	الدلالة الثالثة	الإقبال على الشيء	الاحتياز والاستيلاء	العلو والارتفاع
	الدلالة الرابعة	الاحتياز والاستيلاء	العلو والارتفاع	
	الدلالة الخامسة	العلو والارتفاع		

يلاحظ في هذه العتبة التأويلية أنّ الطبري أسسها مرتين: مرّة بعيار المقالات، ومرّة بعيار اللغة، وهما في حاصل الأمر متكافئتان، وهذا التأسيس الثاني منبئ عن موقف يجعل "اللغة واحتمال دلالاتها" منطلق الارتكاز لتأسيس العتبة. لكنّ غياب "القائلين" سوى القول الأخير "استوى بمعنى العلو والارتفاع" يُمكن أن يُفهم منه أنّ الأقوال السابقة كلّها حادثة بعد عصر المقالات الاحتجاجية، وهي مقالات تعتمد "الممكن اللغوي وحده" وليس "الحجة السلفية". وهنا يُمكن توقع موقف الطبري واختياره، وهو ما ينقلنا للحديث عن مكون "العبور التأويلي" عند الطبري.

٣. العبور التأويلي:

مقاماته

١. الوقوف على الأعتاب: وهو كما ذكرنا كان أبرز المقامات الطبرية، وتحدثنا عنه في مكوّن العتبة التأويلية.

٢. عبور الأعتاب إلى التأويل: ونعني بالتأويل القول المختار عند الطبري تفسيراً للآية، وليس العبور إلى المعنى التأويلي من وجهة نظر أهل التأويل بمعناه الاصطلاحي.

وفي قضية {استوى إلى السماء} مثلاً نرى أنه يعبر العتبة ليختار قولاً من المقالات المؤسسة في العتبة، فيقول: "وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: "ثم استوى إلى السماء فسواهن"، علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع سموات".

آليات العبور وسنّنه:

١. السنن اللساني: يقول الطبري: "والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: "ثم استوى إلى السماء"، الذي هو بمعنى العلو والارتفاع". وفي هذا المظاهر السننية الآتية:
- المعنى المفهوم من كلام العرب (حجة الظاهر وسنّنه): استوى إلى السماء بمعنى علا عليهن وارتفع.

- وجود منكر "مجهول" لهذا المعنى المفهوم الظاهر: "والعجب ممن أنكر المعنى..."
- سبب إنكار هذا المنكر المجهول لهذا المعنى: "هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه -إذا تأوله بمعناه المفهوم كذلك- أن يكون إما علا وارتفع بعد أن كان تحتها".
- إلام لجأ منكر هذا المعنى "الظاهر"؟ " تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر...زعمت أنّ تأويل قوله "استوى" أقبل.

إذن يتجلى السنن اللساني بعبور يقوم على اختيار المفهوم الظاهر، وردّ "التأويل المجهول المستنكر".
٢. السنن السلطاني:

- سلطان النقل: ويظهر في تخصيصه المقالة المختارة بنقل وقائل وإسناد.
- سلطان "الحق": يقول الطبري: "ولولا أنا كرهنّا إطالة الكتاب بما ليس من جنسه، لأنبأنا عن فساد قول كل قائل قال في ذلك قولاً لقول أهل الحق فيه مخالفاً. وفيما بينا منه ما يُشرف بذي الفهم على ما فيه له الكفاية إن شاء الله تعالى.

٣. السنن الحجاجي:

- الإقناعي: يجادل الطبري من ينكرون المعنى الظاهر و"يهربون" إلى معنى متأول مجهول مستنكر وهو الإقبال: "أفكان مُدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علوُّ ملك وسلطان، لا علوُّ انتقال وزوال. ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله".

وهذه الحجة التي تبدو في ظاهرها حجاجاً إقناعياً إلا أنها في عمقها - كما يرى الباحث - حجة توجيهية.

- التوجيهي: ويظهر التوجيه في أن الطبري يُظهر "حجة المخالف" على غير ما هي في حقيقتها، ثم يُلزمه بما لا يلزم من قوله، وبيان ذلك أن القائل بنفي العلو والارتفاع هل هو نافٍ لهذا العلو بمعنى علو الملك والسلطان الذي ألزمه به الطبري؟ أم هو في حقيقته قائل بهذا المعنى "المابعد ظاهري"؟ إنَّ الطبري في هذا المقام يُغفل بيان حقيقة القضية ودواعي التأويل؛ فالتأويل يرفضون معنى العلو والارتفاع الذي يلزم منه انتقال وتحوّل وتحيّر لا المعنى "الكنائي" الذي يدلّ على علو الملك والسلطان.

لذلك يُمكن أن يُسأل الطبري عن حقيقة هذه المقالة المنكرة وقائلها، فمن هم القائلون بأنَّ معنى الاستواء علو ملك وسلطان مرفوض؟

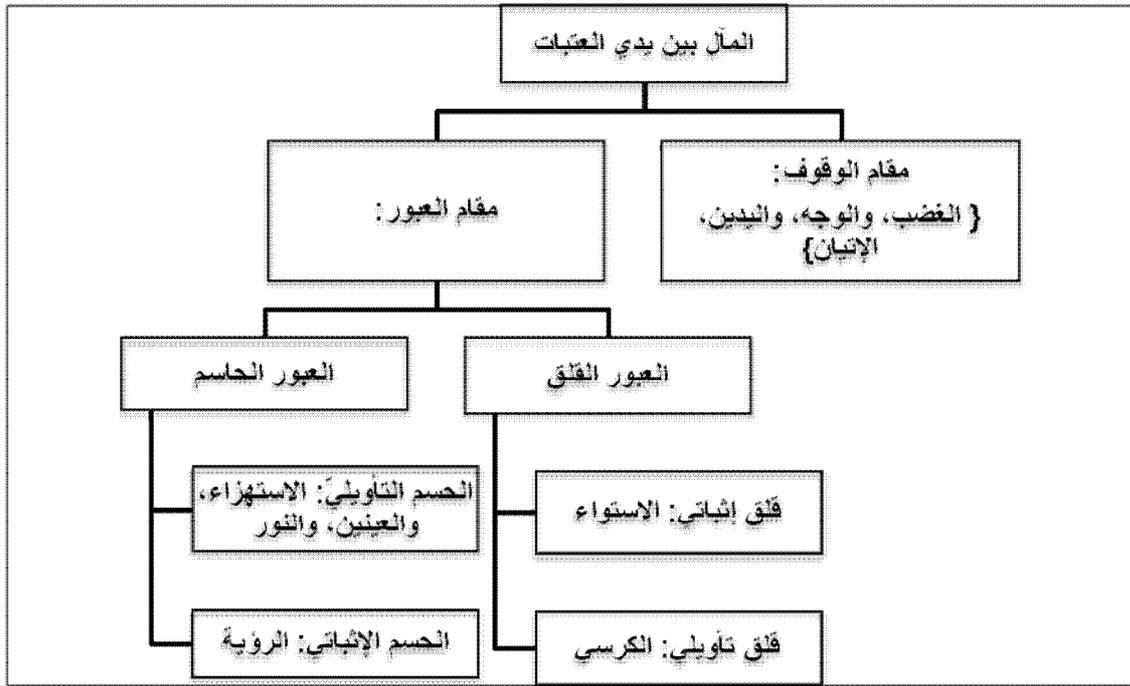
إنَّ الطبري في هذا المقام يقدّم نموذجاً في "النكوص" عن الاختيار الظاهر إلى اختيار المعنى المابعد ظاهري، وهذا وجه من وجوه التأويل الاصطلاحي.

وقد رأينا فيما مضى أنَّ الطبري يلجأ لتدافع التأويلات ليعبر بتأويله المختار، لكنه في تدافعه مع التأويلات قد ينتهي لغير ما اختار ظاهراً، وهذا مظهر من مظاهر القلق في النسق التأويلي عند الطبري، ولعلّ ذلك يرجع إلى جدل الصفات من جهة، وجدل الدلالات من جهة أخرى، وغياب الحسم الكلامي عند الطبري من جهة أخرى، وهذا يظهر في جداله عند قضية "الكرسي" ومحاولته ما استطاع سبيلاً أن يصون "خبر مجاهد في الكرسي والمقام المحمود" الذي يحتاج إلى توضيحات كبيرة بالمعطيات الكلامية لأجل صيانتها، وقد مرّ معنا أنَّ الباحث يرى في فعل الطبري هذا صيانة لنفسه ودمه من خطر "الحنابلة المتعصّبين" الذين أظهروا حدة قولية وفعلية تجاه مخالفهم من أهل التأويل زمن هيمنة سلطانهم النقلي على الأفق الثقافي العربي.

٤. المآل التأويلي:

حين يكون المقام مقام الوقوف على العتبة – وهو أظهر مقامات الطبري في نماذج الدراسة- فإنه يصح القول إن المآل التأويلي غائب مغيب، وهو ما يجعل الطبري في مثل هذه المواقف مختاراً للتأويل المجمل لا التأويل المفصل، أي إنه يكتفي بمجموعة الاحتمالات الدلالية دون اختيار عنصر منها عنصراً أولى بالصواب من غيره، مما يجعل عناصر العتبة متكافئة في القوة الصوابية، لذلك فهو يرجئ الحسم، ويفوضه لله، دون نفي لأي منه المعاني أو إثبات.

أما في مقام العبور فيمكن أن نتبصره بالنظر إلى المخطط الآتي:



ومن المخطط أعلاه نرى أن الطبري انتهى إلى مآل وقوفي إرجائي في مسائل مثل الغضب، والوجه، واليدين، والإتيان.

بينما عبر العتبة فانتهى إلى مآل غير الوقوف في نماذج أخرى، لكنه مآل تردد بين الحسم والقلق، ففي الحسم نراه يحسم الإثبات في قضية الرؤية، بل يبذل لها من الحجاج وردّ مقالات المخالف و"تسفيهه وتسفيهها" ما لم نره في مواقف أخرى، وفي المقابل فيحسم الموقف تأويلاً في نماذج مثل الاستهزاء والعينين والنور.

وفي مقابل هذا العبور الحاسم نجد عبوراً قلقاً، كما في قضية الاستواء فهو يعبر نحو الإثبات ظاهراً ثم يعود إلى التأويل، بينما في قضية الكرسي نجده يميل إلى التأويل ثم يعود إلى الإثبات بالمعنى الظاهريّ.

٥. المقصد التأويلي:

يُمكن القول إنّ الطبري كان يقصد في نسقه التأويلي ما استطاع أن يصون أمرين معاً:

١. ظاهر القرآن بما هو مفهوم ومعروف من كلام العرب.

٢. النقول المروية عن أهل السلطان الثقافي من السلف.

لكن هذين المقصدين لم يكن بإمكان الطبري تحقيقهما باتساق وحسم وطمانينة دوماً، فظهرت في مواقف عدة مظاهر القلق والاضطراب، وأهم أسباب هذا القلق:

١. الكثافة التشبيهية التجسيمية في بعض المرويات.

٢. غياب المرويات السلفية السلطانية.

٣. جدل المذاهب في القضية الصفاتية.

وختاماً فإنّ الطبري في تفسيره يمثل حلقة مهمة جداً في سيرورة الفعل التأويلي، وتطور الأنساق التأويلية في الثقافة العربية، فهو منبئ عن اللحظات المبكرة في المراس والترسيس الكتابي ما بعد التأسيس الشفاهي الجدليّ.

ومن وجهة نظر الباحث فإنّ الطبري نقل في تفسيره وتأويلاته مظاهر القلق والحسم وممكناهما في سياقه الثقافي التاريخي، لكنه لم يستطع أن يقدم الإجابة الوافية عن حقيقة هذا الجدل ومقوماته ومنطلقاته المبكرة السابقة لعصر الطبري، فإنّ منقولاته لا تحسم حقيقة الظاهر المفهوم عند المخاطبين الأوائل بالقرآن، لذلك يكون ملء هذا الفراغ هو فعل "إسقاطي بالضرورة" إثباتياً كان أم تأويلياً.

ثانياً: الزمخشري، نسق المعقولات والقوة البلاغية، وهيمنة العقل والبلاغة الفائقة.

إذا كان نسق الطبري نموذجاً للقلق وغياب الحسم المتسق مع الأفق التاريخي من جهة، والأفق المعرفي المذهبي للطبري من جهة أخرى، فإنّ نسق الزمخشري نموذج للنسق الحاسم المحكم المتسق في مكوناته وإجراءاته.

وهذا الوصف بالإحكام والاتساق والحسم لا يعني الصواب بالضرورة كما سيأتي في تقويم الأنساق. لكنه وصف لهذا النسق المختار عند الزمخشري في عناصر تكوينه واشتغاله.

وهذا الإحكام والحسم يظهر جلياً في مكونات النسق كلها كما سيأتي الآن:

١. الدواعي التأويلية:

يظهر الداعي المذهبي بوضوح وجلاء من اللحظة الأولى لتفسير الزمخشري كما مرّ معنا، فهو يكتب تفسيره نصرة لآراء أهل التوحيد والعدل "المعتزلة". لكن هذا الداعي المذهبي لا ينبغي أن يخدع القارئ- وأعني المخالف لمقالات أهل الاعتزال- فيجعله حجة له في رفض مقالات الزمخشري أو الحذر منها، أو ردّها بزعم أنّها مقالات مذهبية لا غير، فالزمخشري والمعتزلة عموماً لم يقولوا بأنّ مقالاتهم صواب لأنّها مقالاتهم، بل لأنّ مقتضى العقل واللغة يقول بمقالاتهم، لذلك فإنّ رأس الدواعي التأويلية عند المعتزلة هو "العقل"، لذلك فإنّ مخطط الأبستمولوجيا المعتزلية يسير وفق الآتي:

- أوّل الأدلة، وأهمها: المرجع المهيمن: العقل.

- اللغة ناطقة عن العقل محكومة به، لا تُهم إلا بمقتضاه، ولا تحاكم إلا وفق حكمه ومرجعيتّه.

- النصّ القرآنيّ هو كلام من اللغة وفيها وبها، وهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهو متنسق بالضرورة مع مقتضى العقل والسّنن اللسانيّ.

وعلى ذلك فليس في القرآن معنىً يكون خارج اللغة والعقل.

وبهذا الحسم المعرفي الأبستمولوجي المعتزلي أقام المعتزلة - والزمخشري ممثل لهم- نسقهم التأويلي، وتحملوا لأجله أي كلفة تأويلية ممكنة، بل بلغ بالزمخشريّ أن يقلب الكلفة على المخالفين، كما سنرى في موقفه من الظاهر التأويلي والظاهر التخيليّ.

ولتوضيح ذلك وقد مرّ أكثر من مرة لكن إعادته مهمة لبيان قوة الحسم الاعتزاليّ أولاً، ثم لبيان موقع الجدل معهم لمن يريد جدالهم، أقول لتوضيح ذلك أضع مخطط النظرية المعرفية عند أهل العدل والتوحيد.

* يولد الإنسان قابلاً للعقل واللغة.

* يكتمل اللسان ومعه قوة البرهان في العقل الإنسانيّ باكتمال أهليته ونموه.

* يستطيع الإنسان بالاستدلال العقلي أن يصل إلى:

- وجوب وجود الخالق.

- وجوب أن يكون الخالق واحداً.

- وجوب أن يكون الخالق عادلاً.

- يستدلّ بالعقل لما يجب لله وما يجوز وما لا يجوز.

(عقلائية العقديّة)

- يستدلّ بالعقل على الحسن والقبيح من أفعال الناس.

(عقلانية الأخلاق)

- إن جاءه رسول يقول إنّه من عند الله مرسلٌ بوحىٍ ورسالةٍ، يحاكم حجة هذا الرسول ودليله، فإن ثبت أنه رسول وأنّ ما جاء به هو وحى من الله، يأخذ بمقتضى هذا الوحي ضمن المقتضيات الآتية:

- لا يُفهم من كلام الله إلا ما كان وفق العقل الذي به ثبت أنّ هذا الكلام هو كلام الله.

- لا يُمكن أن يأتي في هذا الوحي ما يُخالف العقل.

- يُمكن أن يأتي في هذا النقل أي الوحي:

١. ما يستقلّ العقل بإثباته: ويكون دور السمع أو النقل هو التأكيد.

٢. ما يحكم العقل بإمكانه دون لزوم وجوبه أو استحالتة: يكون دور النقل التأسيس: مثل أخبار

الأمم السابقة، والإخبار عن الغيب المستقبلي دنيا وآخرة.

٣. ما يحكم العقل بإمكانه ويحكم الواقع بتعدّره: الأغلب عند المعتزلة هو قبول النقل مع التعدّر

الواقعي من باب المعجزات. والمشهور عن المعتزلة أنهم يقولون بالمعجزات ممكناً عقلياً رغم تعدّره

واقعاً سوى ما نُقل عن النظام وثمامة بن الأثرس من إنكارهما لها. فالمشهور عنهم من نقل غيرهم

ومما تبقى من كتبهم أنهم ينكرون الكرامات لا المعجزات.^١

٤. أحكام الشرع فيما يوافق التحسين والتقبيح العقليين وما يزيد عنهما تأكيداً وتأسيساً

(عقلانية الوحي)

وخلاصة الأبستمولوجية المعتزليّة أنّ العقل يؤسّس المعرفة وينشئها، والوحي يؤكدها ويؤسّسها فيما

لا يخالف العقل المؤسّس، والوسيط بين المعطى العقلي والمعطى النقلى "الوحي" هو اللغة سنن كلام

العرب.

وبهذا يُعلم كيف أسّس المعتزلة موقفهم التأويليّ في قضية الصفات، ولأى داع كان اشتغالهم في هذا

النسق.

ولمزيد من البيان فلا بدّ أن يوضع هذا النسق الأبستمولوجي ونتاجه النسق التأويليّ في سياق الجدل

المنشئ لهما في سيرورة الفكر الاعتزاليّ. وسيكتفي الباحث فيما له علاقة بالقضية الصفاتية

^١ يُنظر: البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ت ٤٢٩ هـ)، أصول الدين، نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، استنبول، ط١، ١٩٢٨، ص ص ١٧٧-١٨٢.

واجه المعتزلة في جدالهم معطين دينيين خارجيين: المقالات المسيحية، والمقالات الفارسية المجوسية من مانوية وزردشتية، وهذه المواجهة تقع في ضمن الجدل بين الدوائر الثلاثة في تصور "الخالق والخلق"، وهي:

١. التصور الثنائي: وهو ما تقول به الفارسية من موروثات مجوسية ومانوية وزردشتية لحلّ معضلة "الشر"، وقضية "العدل الإلهي". أو ما يُعرف بالثيودسا (Theodicy) تلك المشكلة التي أرقت الفكر الديني واللاهوتي والفلسفي ومحاولة الإجابة عن "مصدر الشر" في الكون والإنسان، فكانت "الثنائية" حلاً فلسفياً دينياً يقتضي القول بوجود إلهين، أحدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر، وبصراعهما يتجلى صراع الخير والشر في الإنسان،

٢. التصور التوحيدي التثليثي: وهو ما تقول به المسيحية من رؤية لاهوتية تقوم على التثليث المنبثق عن الوحدانية في أشهر مذاهبها ولاهوتها، وهذه الرؤية أحدثت جدلاً في اللاهوت المسيحي فظهرت اتجاهات التمييز بين مستويين من اللاهوت: اللاهوت الإيجابي "الظاهر" (Katafatica)، واللاهوت السلبي "الباطن" (Apofatica) الذي يتجلى في رؤية تصوفية للاهوت تقوم على مبدأ "المماثلة" بين ما جاء في الوحي من صفات الله، وما جاء في اللغة من صفات البشر، والمماثلة تعني أنّ معنى الصفات لأي ذات مماثل للذات وفرع عنها، فصفات الله تُفهم من منظور مماثلتها لذات الله، وصفات البشر تفهم من منظور مماثلتها لذات البشر، وهذا المفهوم استعمله اللاهوتيون المسيحيون لإثبات التثليث في الأقانيم، وهذا الاتجاه اللاهوتي كان له مع المعتزلة جدالات أدت إلى قول المعتزلة بنفي الصفات أي بعدم وجود معنى حقيقي لها انطلاقاً من أنّ العلاقة بين الصفات في اللغة هي تواطؤية لا تماثلية، فليس لهذه الصفات معنى يُمكن إضافته لذات الله إلا بمقتضى ما تثبت لغير الله.

وكان من حجاج اللاهوتيين المسيحيين أنّ الأقانيم الثاني والثالث هي شيان واقعيان "موجودان" متميزان عن ذات الله وجوهره، وغير منفصلين عنه في الوقت نفسه، فهما غير مخلوقين وهذا مثله مثل الصفات الإلهية من حياة وعلم وقدرة.^١

وفي سياق من هذين الجدلين ولاسيما الثاني كان على المعتزلة أن يقولوا بنفي الصفات أو اللاهوت السلبي صيانة للتصور الثالث في قضية "الخالق والخلق" التي تمثل عندهم جوهر التوحيد. وهو

٣. التصور التوحيدي الواحدي: وهو إثبات وجود الله واحداً فرداً لا يشبهه شيء ولا يماثله، وبما أنّ "الصفات" متواطئة لغة فلا يجوز أن يوصف بها الله.^٢

^١ يُنظر في ذلك المناظرة المتخيلة التي تخيلها يوحنا الدمشقي بين مسيحي ومسلم في "فلسفة المتكلمين" الجزء ١ ص ٢١١-٢١٢.
^٢ في قضايا الجدل المسيحي المسيحي، والمعتزلي المسيحي، وقضية اللاهوت السلبي والإيجابي يُنظر:
- فلسفة المتكلمين، الجزء ١ ص ١٤٨-٢٢٩.

- مجادلة أبي قرّة مع المتكلمين المسلمين في مجلس الخليفة مأمون. تقديم وتحقيق الأرشمنديت أغناطيوس ديك. حلب، ١٩٩٩.
- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧١-١٩٧٣، الجزء ١ ص ١٤٧-١٦٢.

ومن ذلك نعلم أنّ الدواعي التأويلية كانت عند الزمخشري خارجيّة ترجع للعقل وجدل الأديان، لكن هذا الجدل الخارجي وجد صده في الداعي الداخلي المتمثل في النصّ القرآنيّ برؤية زمخشريّة خاصة لقضية الآيات المحتملات للصفات ولاسيما الخبريّة منها. فالزمخشري كما رأينا في فصل الاختبار لم ينطلق من مقدمة الإقرار بأنّ ظاهر هذه الآيات لغة يقتضي الإثبات، بل أسس للظاهر مفهوماً جعل "التأويل" محلّه بالكلفة نفسها مستعينا بسنن العرب وبلاغة لسانهم.

وقبل أن نستكمل بقية العناصر التكوينية والتشغيلية للنسق التأويلي لا بدّ من طرح سؤال وهو: هل المقترضات العقلية التي قال بها المعتزلة في أبواب العقيدة ومنها الصفات هي مقالات العقل ضرورة أم مقالاته جدلاً؟ أي بعبارة أخرى: لو لم يخض المعتزلة جدلاً مع أهل الأديان في هذه القضايا، هل كانت المقالات المعتزلية ستظهر كما ظهرت في هذه الأبواب؟ لا بدّ أن يُجيب المعتزلي بنعم. لأنّ مقالاته في هذه القضية من وجهة نظره هي مقترضات العقل والبرهان المجردّين عن عوارض الجدل وتجدداته.

ومناقشة هذا مع المعتزلة قبولاً أو رفضاً محلّها علم الكلام، ولأهله فيه جدالات ومباحث مطوّلات. لكن غرض الباحث من السؤال هذا هو أثر الإجابة المعتزلية في نسقهم التأويلي، وما يلزم من جوابهم من كون القرآن مخاطباً قارئاً فائقاً بلاغياً، وهم به قائلون. فالمعتزلة يعلمون أنّ خطابهم في العقائد وفي النسق التأويلي اللّازم له ليس خطاباً متاحاً لعامة النّاس وفيهم من لا يملك من الأدوات والعلوم ما يُحتاج له لمثل هذه المسائل من جليل علم الكلام.

وهذا الوعي باختلاف مستوى المخاطبين عند الزمخشري دفعه للاقتراب من خطاب الفلاسفة في هذا الشأن كما سنرى عند الحديث عن العبور وآلية العبور التخيليّ.

٢. العتبة التأويلية:

يحتاج العتبة التأويلية من يرى أنّ الآيات المحتملة للصفات هي من المتشابه الذي يحمل كثافة دلالية احتمالية، أو من يقرّ بأنّ الظاهر فيها يقتضي الإثبات فيتوسّل بالعتبة للعبور إلى التأويل، أو من هو قلق أمام الجدل والخلاف في تأويل هذه الآيات.

والناظر في النسق التأويليّ الزمخشريّ يجد أنّ هذه الأسباب لا وجود لها عنده؛ فالتشابه أثر عارض يعرض لبعض الآيات، وخلل طارئ في الانسجام النصّي سرعان ما يُستعاد بمحكم القرآن نفسه،

وبسُنَّ كلام العرب، بل إنَّ الزمخشريَّ يلجأ لاستراتيجية خطابية ذكية خفية في تجاوز مشكلة المتشابه، وهي إنزال المتشابه منزلة المحكم في المعنى الذي يختاره. أمَّا الظاهر فهو ما يظهر بمقتضى سنن الكلام لا بمجرد الألفاظ المفردة، أمَّا القلق فلا قلق بل حسم وعزم في الحسم والاختيار. لذلك نجد أنَّ العتبة التأويلية غابت في النماذج حتى لكأنَّ قارئ تفسيره لا يقع في ظنِّه أنَّ للآيات معنىً غير الذي جاء به الزمخشريُّ، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ الزمخشريَّ استطاع إنطاق القرآن بمقتضيات المقالات الاعتزالية في كثير من الأبواب، وكانت قضية الصفات الخبرية من أوضح تلك النماذج وأقواها. والقول بأنَّ "الزمخشري أنطق القرآن" هذا من وجهة نظر مخالفه، أمَّا من وجهة نظره هو ومن يوافقه فهو ينطق بما في القرآن، فالمقالات الاعتزالية هي مقالات قرآنية عنده. لذا يحسن الباحث أن لا يقف عند العتبات طويلاً انسجاماً مع موقف الزمخشري العابر لها للمآلات التأويلية دون توقف ووقوف.

٣. العبور التأويلي:

سنن العبور

خط الزمخشري سنناً للعبور يمكن أن يُنظر إليه نظرية في البلاغة العربية، وبلاغة النصِّ القرآنيَّ وتجلى ذلك بأمور:

١. نقله الآيات ذات الاحتمال الصفاتي من باب المجاز إلى باب الكنايات، وهي نقلة تدلّ على وعي ورؤية عميقة لمفهوم المجاز والكناية والتوسّعات السنّية في اللسان العربيّ؛ فالمجاز صرف لظاهر اللفظ عن معناه إلى معنى آخر بدليل ولدليل. أمَّا الكناية فهي إرادة لازم المعنى دون لفظه. أمَّا ما أثاره البلاغيون بعد ذلك من أنَّ الكناية يصح فيها إرادة الظاهر، فهذا ممّا ألزموه أنفسهم بأنفسهم لا بمقتضى الكناية في كلام العرب.

لذلك نرى الزمخشري لا يرى في تراكيب مثل {بل يدها ميسوطتان}، و{ثم استوى على العرش}، وغيرها كنايات لا يُراد منها إلا لازم المعنى وهو الجود في الأولى، والسلطان والملك في الثانية. وهذا الموقف البلاغي مزدوج الأثر؛ فهو يتجاوز حجة المثبتين، ومأزق المتأولين التفصيليين من الأشاعرة، ولذلك فإنَّ الباحث يسم تأويل الزمخشري بالتأويل التحصيلي أي الذي ينظر إلى الدلالة النهائية من التركيب بما هو تركيب، لا التأويل التفصيلي الذي ينظر إلى الدلالات الجزئية الإفرادية ثم يتكفّف تجميعها في المأل التأويلي.

وهذا شاهد التأويل التحصيليّ مزدوج الأثر والفاعلية:

غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة، حتى أنه يستعمله في ملك لا يعطى عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزياً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد كقوله:

جَادَ الْحَمَىٰ بَسْطَ الْيَدَيْنِ يَوَابِلَ ... شَكَرْتَ نَدَاهُ تِلَاعُهُ وَوَهَادُهُ

ولقد جعل لبيد للشمال يداً في قوله:

إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زَمَامُهَا

ويقال بسط اليأس كفيه في صدري، فجعلت لليأس الذي هو من المعاني لا من الأعيان كفان. ومن لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية، ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به.^١

وقول الزمخشري هنا "مجاز" توسعاً في الاصطلاح فهو يعني الكناية وهي من المجاز اللغوي، وعمدة الكلام قوله: "ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة".

فلا فرق بين "الله جواد كريم" و"يداه مبسوطتان"، فهما متكافئتان متطابقتان لا يلزم من الثانية إثبات يد إلا بقدر ما يلزم من الأولى.

وقال في تأويله للاستواء: "لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك ممّا يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر.

ونحوه قولك: يد فلان مبسوط، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد أو بخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى أنّ من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد رأساً قيل فيه يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم: هو جواد. ومنه قول الله عز وجل وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ أَي هو بخيل، بَلْ يَدَاهُ

^١ الكشاف: الجزء ١ ص ٦٥٤-٦٥٥.

مَبْسُوطَتَانِ أَى هُو جَوَاد، مِنْ غَيْرِ تَصَوَّرَ يَدٌ وَلَا غُلٌّ وَلَا بَسْطٌ، وَالتَّفْسِيرُ بِالنَّعْمَةِ وَالتَّمَحُلُ لِلتَّنْثِيَةِ مِنْ ضَيْقِ الْعَطْنِ وَالمَسَافِرَةِ عَنِ عِلْمِ البَيَانِ مَسِيرَةَ أَعْوَامٍ.^١

وَفِي كَلَامِهِ هُنَا فَوَائِدٌ كَثِيرَةٌ مَرَّ بَعْضُهَا فِي فَصْلِ الِاخْتِبَارِ، لَكِنْ نَقَفَ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى الأَثَرِ المَزْدُوجِ لِهَذَا المَوْقِفِ البَلَاغِيِّ، فَمِنْ جِهَةِ التَّخْلِصِ مِنْ آثَارِ الزَّعْمِ الإِثْبَاتِيِّ فَهَذَا جَلِيٌّ، أَمَّا مِنْ جِهَةِ التَّخْلِصِ مِنْ آثَارِ التَّأْوِيلِ التَّفْصِيلِيِّ فَيُظْهِرُ فِي قَوْلِهِ: " وَالتَّفْسِيرُ بِالنَّعْمَةِ وَالتَّمَحُلُ لِلتَّنْثِيَةِ مِنْ ضَيْقِ الْعَطْنِ وَالمَسَافِرَةِ عَنِ عِلْمِ البَيَانِ مَسِيرَةَ أَعْوَامٍ". فَهَذَا لَوْ عَمَّ وَجُعِلَ رُؤْيَا فِي البَلَاغَةِ وَالمَجَازِ وَالكِنَايَةِ لِأَقَامِ التَّأْوِيلِ عَلَى أَسْوَاقٍ رَاسِخَةٍ ثَابِتَةٍ تَقْلِبُ الكَلْفَةَ مِنَ المَتَأَوَّلَةِ عَلَى المَثْبُتَةِ.

٢. اسْتِمَارُهُ لِمَفْهُومِ التَّعْبِيرِ التَّمثِيلِيِّ التَّخْيِيلِيِّ:

مَرَّ الحَدِيثُ عَنِ التَّخْيِيلِ وَالتَّمثِيلِ، وَلَكِنْ لَا بِأَسْ مِنْ إِعَادَةِ مَخْتَصِرَةٍ لِتَأْسِيسِ كَلَامٍ فِيهَا وَعَلَيْهَا، فَالتَّخْيِيلُ أَنْ يَرِدَ الكَلَامُ فِي مَقَامٍ مِنَ المَقَامَاتِ تَصْوِيرًا لِمَعْنَى مِنَ المَعَانِي عَلَى هَيْئَةِ صُورَةٍ تُثِيرُ المَخِيلَةَ الحَسِيَّةَ لِتُدْفِعَ بِهَا إِلَى الأَثَرِ المَعْنَوِيِّ وَالنَّفْسِيِّ المَتَحَصَّلِ مِنَ الصُّورَةِ لَا حَقِيقَةَ الصُّورَةِ نَفْسِهَا، وَهَذَا مَسْتَعْمَلٌ فِي كَلَامِ العَرَبِ مُؤَسَّسٌ مَقْبُولٌ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَالبَيَانِ.

وَمِثَالُهُ الأُظْهِرُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ [الصَّافَاتِ: ٦٥]

فَالْحَدِيثُ هُنَا عَنِ شَجَرَةِ الزُّقُومِ الَّتِي تَنْبَتُ فِي الجَحِيمِ، فَلَمَّا أَرَادَ اللهُ بَيَانِ قُبْحِهَا شَبَّهَهَا بِرُؤُوسِ الشَّيَاطِينِ، فَأَيُّ رُؤُوسِ شَيَاطِينٍ رَأَتْ العَرَبُ حَتَّى تَعْرِفَ قُبْحَهَا؟

هَذَا مِنَ التَّمثِيلِ وَالتَّخْيِيلِ وَضَرْبُ الصُّورَةِ لِأَثَرِهَا النَّفْسِيِّ المَعْنَوِيِّ لَا لِحَقِيقَةِ مَفْرَدَاتِهَا.

وَلَكِنْ مَا الَّذِي مَنَعَ المَفْسِّرِينَ مِنْ مَتَأْوِيلِينَ وَمَثْبُتِينَ مِنْ قَبُولِ التَّخْيِيلِ سَنَنًا تَعْبِيرِيًّا قَرَأْنِيًّا؟

رَأَيْنَا عِنْدَ الرَّازِيِّ تَحْفِظَهُ وَرَفْضَهُ بِسَبَبِ مَا يَفْتَحُهُ التَّخْيِيلُ مِنْ بَابِ تَجَاوُزِ ظَاهِرِ القُرْآنِ كُلِّهِ كَمَا فَعَلَتْ الفَلَسَافَةُ وَالمَتَصَوِّفَةُ، فَرَدَّ هَذَا البَابُ صِيَانَةَ لِمَقْصِدِ المَعْنَى الظَّاهِرِيِّ أَصْلًا فِي النِّصِّ القُرْآنِيِّ. وَإِنْ كَانَ هَذَا رَأْيَ الرَّازِيِّ وَهُوَ المَتَأَوَّلُ الأَشْعَرِيِّ فَرَأَى ابْنَ تَيْمِيَّةَ فِي هَذَا البَابِ قَدْ يَكُونُ أَظْهَرَ وَأَجْلَى.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنِ اعْتِرَاضِ الرَّازِيِّ بِالقَوْلِ إِنَّ التَّخْيِيلَ لَيْسَ نَهْجًا عَامًّا فِي تَأْوِيلِ جَمِيعِ الآيَاتِ فِي جَمِيعِ الأَبْوَابِ، فَالتَّخْيِيلُ وَالتَّمثِيلُ هُوَ أَسْلُوبٌ تَعْبِيرِيٌّ لَا يُرَادُ مِنْهُ أَنْ يَطَابِقَ الخَبَرَ الخُبْرَ، أَيْ لَا يُرَادُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ " مَا صَدَقَ " حَقِيقِيٌّ وَاقِعِيٌّ، بَلْ يُرَادُ مِنْهُ أَنْ تُثِيرَ فِي نَفْسِ السَّامِعِ مَوْقِفًا نَفْسِيًّا وَوَجْدَانِيًّا، وَهَذَا التَّخْيِيلُ يَكُونُ تَخْيِيلًا مَتَى تَعَدَّرَ أَنْ يَتَحَقَّقَ مَضْمُونُ التَّخْيِيلِ وَاقِعًا وَحَقِيقَةً، وَمَتَى لَمْ يَتَعَدَّرَ لَمْ يَكُنْ مِنَ بَابِ التَّخْيِيلِ، فَجَرَعَ الأَمْرُ إِلَى الجَدَلِ فِيمَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ وَاقِعًا وَفِيمَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ، لَا فِي

^١ المَصْدَرُ نَفْسُهُ: الجُزْءُ ٣ ص ٥٢.

التخييل نفسه. لذلك لا خوف من القول بالتخييل في باب الآيات المحتملة الصفات لأنّ إمكان التحقق الواقعي الحقيقيّ متعدّر عقلاً عند المتأولة والمثبتة، فالله لا تُدرك ذاته فتُعرف صفاته إن وجدت بما هي عليه حقيقة.

وللباحث وجهة نظر في التأويل التخييليّ سيوردها في مقترحه النسقي فيما يأتي.

٣. تأسيس الخطاب القرآني على وجه من الدلالات يُخاطب به قارئ مثال كفي يملك الكفاية البلاغية واللغويّة ليُدرك ما يُراد وما لا يُراد. ولا يرد على هذا إلا اعتراض المعترض بموقف القارئ العاميّ الذي لا يبلغ هذا المبلغ، فيقال: للعامة تخييلاتهم ولو توهموا حقيقتها، وللخاصة تحقيقاتهم التأويليّة التخييليّة التي تعلم ما يُراد وما لا يُراد.

وعلى هذا فبأي السنن كان الزمخشري يعبر العتبة التأويلية بل يحطّهما؟

١. السنن اللساني البلاغي ومنه التخييل.

٢. السنن السلطاني وتجلّى بسلطان أهل العقل والبيان المتمثلين بأهل العدل والتوحيد.

٣. السنن الحجاجي الإقناعي لكن دون جدل تفصيلي بل بحجج ظاهرة قاطعة تجعل القارئ يظنّ أنّ القول ما قالت المعتزلة عقلاً ولغة ونصاً، والإحالة لمن يريد التفصيل إلى كتب الجدل والكلام. لذلك يمكن القول إن النسق التأويلي الزمخشري هو نسق منجز متأسس على أصول ترسيبيّة عقلية كلاميّة، وله أدوات مراس واضحة مختبرة مؤسّسة في كلام العرب.

المال التأويلي:

المال التأويلي عند الزمخشري بيّن واضح وهو مزدوج البنية:

- نفي احتمال الصفة لغة وعقلاً.

- الظاهر الدلالي وهو المعنى البلاغي التأثيري الذي جاءت التراكيب القرآنية لأجله لا غير.

٤. المقصد التأويلي:

يُمكن النظر إليها بمستويات:

١. صيانة المذهب: وهذا مقصد يراه المخالف للمعتزلة، ومن وجهة نظر الباحث أنّ الموقف الزمخشري في باب الصفات موضوع البحث تجاوز مقصد صيانة المذهب، فإن كانت آثار هذا المقصد تظهر في مواطن أخرى فليس هذا موضع بحثها، لكن فيما كان نماذج للبحث فإنّ الباحث يرى أنّ النسق الزمخشريّ قدّم نسقاً فائق الإمكانات والقوة التأويليّة الدلاليّة صيانة للنص والعقل معاً.

٢. صيانة المعقول: وهو مقصد أساس عند المعتزلة، وما مذهبهم إلى مقالات بمقتضى رؤيتهم للعقل ومعطياته وآليات اشتغاله. والجدل معهم هو في نظام العقل والمعرفة عندهم، وهل يسلم لهم بمقتضى الجدل العقلي أم لا يسلم، وهذا موضع جدل فلسفي كلامي*.

٣. صيانة النص القرآني في ظلّ المعقول ونوره. أمّا صيانة المنقولات الحديثية والأثرية فلم تكن عند الزمخشري ولا المعتزلة مقصداً، بل يُمكن القول إنّ الزمخشري والمعتزلة قصدوا صيانة القرآن من المنقولات*.

٤. صيانة التوحيد العقلي: وهو المقصد الجامع لكلّ المقاصد المعتزلية. وباختصار يُمكن وصف النسق التأويلي الزمخشري أنّه نسق الاقتضاب التحصيلي المحكم الصلب، ويتجلى هذا الإحكام بالاقتضاب في أمور:

١. تغييب العتبات التأويلية التي تفتح الباب لاختلافات التأويل والتفسير، وتوقع القارئ في حيرة أنية كانت أم دائمة، لذلك كان النسق التأويلي عند الزمخشري مقتصراً في الأعم الأغلب على المعاني البلاغية التي تنتهي إلى المآل التأويلي الاعترالي بأقل كلفة وأخصر طريق.
٢. بتغييب العتبات التأويلية لم يكن الزمخشري بحاجة إلى جدال الأقوال، وعرض الأدلة والأدلة المقابلة، بل يكتفي بالقول المختار عنده فيحكم دليلاً، ويسقط الأقوال الأخرى كأنها لا تستحقّ مجرد الوقوف في عتباته التأويلية.

* يرى الباحث أننا بحاجة إلى استئناف فعل التعقل الكلامي والتعقل الفلسفي في نشاطنا الفكري استئنافاً لا يعيد "المقالات" بل يستكملها ويخرج بها إلى آفاق أرحب تستجيب لشروط "الاستطراد الحضاري" من مصدرية: حضارتنا وحضارة غيرنا، فلقد تجلّى النشاط العقلي المعرفي في التراث الإسلامي أكثر ما تجلّى في تراثين: تراث "التعقل الفلسفي"، وتراث "التعقل الكلامي" نسبة إلى علم الكلام- لكن أمام عصور من الانحطاط وسيطرة نماذج من "التدين اللامتعل" الذي يحارب "الفلسفة" و"علم الكلام" و"العقل وفعل التعقل" بحجة "صيانة الدين والإيمان!" بدعوى أنّ "التعقل الفلسفي والكلامي" يزلزل "اليقين الإيماني" ويوقع "الناس" في بحر من ظلمات الشك والحيرة! وقع "العقل الإسلامي" في حالة من "الجمود والسكون حدّ الموت" فأصبح "بيئة خصبة" لنماذج "التطرف" و"إقصاء الآخر"، ومكن "مجموعة من الجهلاء بل "السفهاء" "تنتسب للعلم زوراً من "تسيّد المشهد الإسلامي" واحتلال "عقول العامة والخاصة أيضاً".

والواقع أنّ "التعقل الفلسفي الكلامي" يزلزل "اليقين والإيمان". لكن أيّ "يقين وإيمان" يزلزل؟ إنه يزلزل "اليقين الناشئ عن العادة لا عن الحجة"، يخلخل "الإيمان" القائم على "التقليد" ونفي "الأدلة والاستدلال". إنّ فعل "التعقل الفلسفي الكلامي" هو الذي يستطيع "صيانة الإيمان" بالحجة والبرهان، وتأسيس "اليقين" على "الأدلة والحقائق". أمّا إقامة "الدين" على "التخويف" فهي "إدانة لدين من يؤسس دينه على "الخوف" من حجة الآخر ودليله"، وبرهان "ضعفه وضعف حجته"! فمن كان يرى "دينه ومذهبه" أصوب المذاهب وأحسن الآراء بل هو "الحقّ الخالص"، فلا بدّ أن يملك الجرأة المعرفية والعقلية لمواجهة أيّ مذهب آخر وأيّ استدلال مخالف لاستدلاله؛ فالحقّ يكون حقاً بحجته ودليله لا بتصديق أصحابه وإيمانهم فقط.

وقد يقول قائل: فعل التعقل الفلسفي الكلامي صعب عسير لا يستطيعه أكثر الناس. فأقول: من لا يستطيع أداء فعل التعقل الفلسفي الكلامي على الوجه الذي يستحقّه، فليكتف بتقليد ما وجد نفسه وأبائه عليه. لكن عليه أن يعرف "حدوده" و"حدود إيمانه" فيقف عندها، فلا يخطئ أهل المذاهب الأخرى ولا يشنّع عليهم، فما لديه من "علم وأدلة جاء تقليداً" لا يسوغ له أن يتعدى حدود "ما يعلم" إلى "ما لا يعلم". وقدماً قيل "لو سكت من لا يعلم لسقط الخلاف". و"الخلاف" غير "الاختلاف".

* للمعتزلة موقف مشهور من الظاهرة الحديثية وقضية الرواية الإسنادية، وما بينهم وبين أهل الحديث ومنظومتهم الأيستيمولوجية السياسية من خلاف وصراع كانت له آثاره ونتائج التاريخيّة الكبيرة، ولاسيما بانتصار النهج الحديثي نهجاً فكرياً عاماً بعد الانقلاب المتوكلي، لذلك فإنّ المعتزلة تتطوّل من موقف يرى أنّ "الحديث ومنظومته" تمثل خطراً عقلياً ودينيّاً بل حضاريّاً على التجربة الإسلامية. يُنظر: فهمي جدعان، المحنة: بحث جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ص ص ٣٤٦-٣٥١. وجورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص ٤٨٣-٥٣٧.

٣. توظيفه الكناية المجازية والقوة التخيلية التمثيلية لتجاوز مشكلات التراكيب اللغوية، والتعبيرات القرآنية على مستوى أجزائها وعناصر تكوينها اللفظية الإفرادية.

٤. استطاع الزمخشري بما أوتي من قوة بيانية، وعمق نظر بلاغي، ساندتهما ذكاء عقلي شديد أن يجعل تفسيره، وأنساقه التأويلية مرجعاً لا يمكن الاستغناء عنها في تفسير القرآن وتأويله لمن بعده على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم، ويُمكن القول إنَّ الزمخشري بتفسيره أبقى في كلِّ تفسير تالٍ له أثراً معتزلياً مكشوفاً كان أم خفياً، بل إنَّه أثر فيها في سياق الحذر منها – أي آثاره الاعتزالية- والتخوف من الوقوع تحت سطوة سحر البيان وقوة الحجة والبرهان، وخفاء المراسم التأويلية الذي لا يسترعي الانتباه إلا لمن هو مُلقِّنٌ أن هذا التفسير تفسير اعتزالي*.

ثالثاً: الطبرسي نسق المقالات المذهبية، وهيمنة المعقول مشروطاً بكونه مذهبياً.

مرّ في فصول الاختبار أن الطبرسي ممثلاً للشريعة الإمامية يقدّم نسقاً تأويلياً في قضية الآيات المحتملة الصفات معتزلي المحتوى والموقف؛ فالإمامية في باب الصفات معتزلية أو تكاد. لذلك رأينا التقاطع الكبير في النتائج التأويلية بين الطبرسي والزمخشري، لكن هذا التطابق في النتائج لا يعني التطابق في المحتوى المراسي الاستراتيجية التأويلية بينهما، فالطبرسي كما رأينا وسنرى تجاوز في أغلب النماذج المزينة الزمخشريّة بإحكام الاقتضاب والاقتصار، بل قدّم نموذجاً اقتضابياً يفتقد هذه المزايا الإحكامية كما سنرى.

١. الدواعي التأويلية:

لن تختلف الدواعي التأويلية عند الطبرسي في باب الصفات عن الدواعي التأويلية للزمخشري ولو على مستوى الظاهر السطحيّ، فصيانة المذهب وصيانة العقل الذي يزعم المذهب اعتماده عليه، وصيانة الرؤية الكلامية في قضية الذات الإلهية وصفاتها حاضرة عند الطبرسي. لكن ما ينبغي الانتباه له أن الطبرسي وهو الشيعي الإمامي لن تكون هذه الدواعي عنده حاضرة حضور القلق أو العزم الجلي كما تظهر عند المعتزلة، لأنّ قضية الصفات ليست من علامات المذهب

* لتأثير مذهب أو فكرة أو رأي في الآخرين مستويان: مستوى الموافقة، ومستوى المخالفة. أمّا الموافقة فمعروفة وهي أن تؤثر الأفكار فيمن يوافقها ويرتضيها، أمّا تأثير المخالفة فهو تأثير دقيق خفي قد لا يُلاحظ، فعندما يريد عالم أو مفسر أن ينظر في مسألة ما بقصد أن يخالف رأياً معروفاً معلوماً، أو بقصد ردّه وعدم موافقته، فإنّه يكون تحت تأثير هذه المقالات المرفوضة في نظره للأمر، ممّا قد يوقعه في مقالات ليست بالضرورة نتاج فكره الحرّ ورأيه المجرد، بل هي انعكاسات طيف أفكار مخالفيه. وهذا ما سماه جاك دريدا Jacques Derrida "أطيف ماركس" مستعيراً أطيف هاملت الشكسبيرية التي دفعت هاملت لفعل ما لم يكن مقتنعاً به ومتردداً فيه لوصف مواقف الفكر الغربي الراض لماركس الذي وقع تحت تأثير ماركس لشدة رغبته وقصديته بمخالفته. وهذا يُمكن ملاحظته في أثر المعتزلة على مخالفيهم الذين لم يستطيعوا تجاوز التأثير الاعتزالي في موافقاتهم وكثير من مخالفتهم لهم.

الشيعة الفارقة له عن غيره من المذاهب، فالشيعة رأس مسائل خلافهم مع غيرهم هو موقفهم من الإمامة.

ولو عدنا للقواعد التي وضعها الشهرستاني في تأسيس الاختلافات في المذاهب وتقسيمها، نجده يذكر أربعة قواعد سماها الأصول الكبار هي:

"القاعدة الأولى: الصفات والتوحيد فيها. وهي تشتمل على مسائل: الصفات الأزلية، إثباتاً عند جماعة، ونفياً عند جماعة. وبيان صفات الذات، وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى، وما يجوز عليه، وما يستحيل. وفيها الخلاف بين الأشعرية، والكرامية، والمجسمة والمعتزلة.

القاعدة الثانية: القدر والعدل فيه، وهي تشتمل على مسائل: القضاء، والقدر، والجبر والكسب، وإرادة الخير والشر، والمقدور، والمعلوم؛ إثباتاً عند جماعة، ونفياً عند جماعة. وفيها الخلاف بين: القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية.

القاعدة الثالثة: الوعد، والوعيد، والأسماء، والأحكام. وهي تشتمل على مسائل الإيمان، والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل؛ إثباتاً على وجه عند جماعة، ونفياً عند جماعة. وفيها الخلاف بين المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية.

القاعدة الرابعة: السمع والعقل، والرسالة، والإمامة. وهي تشتمل على مسائل: التحسين، والتقيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوة. وشرائط الإمامة، نصاً عند جماعة، وإجماعاً عند جماعة. وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع. والخلاف فيها بين الشيعة، والخوارج، والمعتزلة والكرامية، والأشعرية".^١

وملاحظ أنه جعل خلاف الشيعة واختلافهم عن المذاهب في القاعدة الرابعة، ولاسيما الإمامة، وهذا ما يؤكد حين يصف الجامع المذهبي لهم بقوله: "ويجمعهم القول بوجود التعيين والتنصيب [أي في الإمامة]، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبار والصغائر. والقول بالتولي والتبري قولاً، وفعلاً، وعقداً، إلا في حال التقية... وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه".^٢

والإمامية في الأصول تميل للاعتزال كما مرّ.

لذلك يُمكن أن نلاحظ عند الطبرسي مظاهر راحة نسقيّة قد تصل إلى الارتخاء النسقيّ في قضية الصفات لكونها لا تأتي في المحلّ الأول من مسائل المذهب المانزة الفارقة.

^١ الملل والنحل، الجزء ١ ص ١٢-١٣.
^٢ المصدر السابق، الجزء ١ ص ١٤٦-١٤٧.

ولعلّ البحث في الانسجام بين النسقين التأويليين للإمامية في الصفات وفي الإمامة يخرج بنتائج أكثر دقة وعمقاً لبيان مدى حضور الداعي العقلي في النسق التأويلي الإمامي جملة، فالموقف الطبرسي موضوع البحث يظهر متسقاً مع الداعي العقلي المذهبي في باب الصفات، لكن هل حافظ على هذا الاتساق في باب الإمامة؟ أظنّ الإجابة دون بحث لا تعدو أن تكون ظناً وتخميناً.

٢. العتبة التأويلية:

رأينا أنّ الطبرسي كان يؤسس العتبة التأويلية في مستويين:

١. مستوى العتبة اللغوية اللفظية الإفرادية تحت قوله "اللغة"، فيأتي بمعاني المفردات ووجوه هذه المعاني لغة، وهي طريقة يُمكن وصفها بـ"المدرسية" تنطلق من نظرة معرفية جزئية، ترى أنّ الكلّ الدلاليّ هو حاصل الجزء الدلاليّ، وهي طريقة أثرت كثيرة في مناهج النظر والتفسير في الثقافة العربية حتى يومنا هذا. وهي رؤية ترى أنّ اللفظ له معنى بذاته خارج السياق الاستعمالي التركيبي، وهذه رؤية له ضرورات علمية ولاسيما في التعليم والمعجمة، لكنها من وجهة نظر الباحث تُفقد الفعل التأويليّ النصّي قرآنيّاً وغير قرآنيّ شيئاً يقلّ أو يكثر من القوة البلاغية الإبلاغية للفعل الكلامي الفعلي الواقعيّ. وقد مرّ في البحث إشارات لهذه القضية.

٢. مستوى العتبة التأويلية التركيبية، وفيه يذكر الطبرسي وجوه التأويل الممكنة لآية معتمداً على ما تأسس في العتبة اللغوية.

والملاحظ عند الطبرسي أنّ العتبة في المستوى الثاني كانت عتبة تأويلية تأويلية أي لم يكن يذكر فيها إلا الوجوه التأويلية التي تتجاوز المعنى الظاهري الممكن كما يقول المثبتة. وهذا التجاوز كان على طريقتين:

١. ذكر المعنى الظاهري في العتبة اللغوية، وتجاهلها أو إقصاؤها في العتبة التأويلية، كما فعل في قضية "اليدين"، فيقول في العتبة اللغوية: "اليد تذكر في اللغة على خمسة أوجه: الجارحة والنعمة والقوة والملك وتحقيق إضافة الفعل".^١

ثمّ حين جاء للعتبة التأويلية التأويلية لم يذكر اليد بمعنى الجارحة أو اليد بمعنى الصفة، مستكفياً بوصفها بالجارحة لغة لنفيها من الاحتمال التأويلي، ثمّ فصلّ في الوجوه التأويلية.^٢

^١ مجمع البيان: الجزء ٣ ص ٣٠٦.

^٢ يُنظر: مجمع البيان: الجزء ٣ ص ٣٠٦-٣٠٧.

٢. إغفال المعنى الظاهري في العتبتين، كأنّ اللغة والتأويل معاً لا يقبلان هذا المعنى، ولا يُجيزان حضوره في العتبة التأويلية، وهذا يظهر مثلاً فيما فعله في معنى "الاستواء"، فلم يشر لا لغة ولا تأويلاً إلى معنى "العلو والارتفاع".^١

٣. العبور التأويلي:

مقاماته:

بتأسيس الطبرسي عتباته التأويلية على مستويين كما مرّ آنفاً، ثمّ بتغييبه المعنى الظاهري المدعى عند المثبتين في هذه الآيات ثانياً، فإنّ الطبرسي كان يتخذ مقام العبور لا مقام الوقوف.

لكن عبور الطبرسيّ كان أيضاً في مستويين:

١. العبور إلى مجموعة الدلالات التأويلية المحتملة دون تعيين وجه مختار، أي التأويل الإجمالي، والتفويض الإيجابي بتصريح نفي المعنى الظاهر التشبيهي مرة، وبتغييبه مرات أخرى.

لكن الموقف التفويضي عند الطبرسي يظهر بصورة تنبئ عن رؤيته بتكافؤ هذه التأويلات.

٢. العبور إلى دلالة مختارة من المجموعة الاحتمالية.

ولو نظرنا في النماذج المختارة اختباراً وجدنا أنّه اكتفى بالعبور الأول في أغلب النماذج، وعبارة اختيار الطبرسي أحد العبورين هو من وجهة نظر الباحث دائرة الاتفاق والاختلاف في الموقف التأويلي بين الشيعة والمعتزلة من جهة، والأشاعرة من جهة، فمتى كانت دائرة الاتفاق تشمل المذاهب الثلاثة لم يكن ينشغل الطبرسي بالعبور الثاني ويكتفي بالأول، فهم أي المذاهب الثلاثة متفقون جملة على هذه التأويلات، ولا ضرورة تفرض اختيار تأويل دون تأويل. أمّا متى كانت دائرة الاتفاق أضيق فخالفت الأشاعرة المعتزلة والإمامية كان الطبرسي يعبر العبور الثاني كما في قضية الرؤية.

السّنن والمرتكزات التأويلية:

١. السّنن اللساني:

- السّنن اللساني البلاغي المجازي: تجلّى السّنن التأويلي مرتكزاً عند الطبرسي في السّنن اللساني البلاغي، لكنه يفارق السّنن الزمخشري في كثير من نماذجه باقترابه من السّنن الأشعري أي التأويل التفصيليّ المستند للمجازات لا الكنايات، لذلك كان يذكر الوجوه التأويلية التفصيلية ويدافع عما يعترضها من اعتراضات، وهذا يتضح بما فعله عند تأويل اليمين بالنعمة، فلم يكتف كما فعل

^١ يُنظر: مجمع البيان: الجزء ١ ص ٩٥.

الزمخشري بالمعنى الكنائي الذي لا يُحتاج معه إلى إثبات ظاهر، ثم تكلف تجاوزه، ولا بحث في دلالة التنثية وجوازها فقد عد الزمخشري هذا البحث من التمثل وضيق العطن والمسافرة عن علم البيان، بل خاض في التمثل للتنثية وجلب الشواهد أنها لا تُلزم القصد بالعدد وغير ذلك.^١

- السَّنَّ اللساني البلاغي التفهيمي: وهو يقارب التخييل عند الزمخشري لكن بلفظ أقلّ إثارة للقلق النفسي والمعرفي، فالتفهم أن يأتي الكلام في القرآن على عادة التخاطب فيما بين المتخاطبين، من ذكر كلام لا يُراد منه دلالة مفرداته بل تفهيم المخاطب بالمعنى المقصود.

وهذا المفهوم التفهيمي لم يوظف كثيراً عند الطبرسي ولم يُحقق ويُفصّل، ولعله لو فعل لجاؤ بشيء من وجوه البلاغة يقترب بما جاء به الزمخشري، لكن يظهر أنّ تأسيس قول بلاغي تفهيمي في سياق آيات الصفات لم يشغل الطبرسي الشغل الكافي لينشئ فيه مقالات جديدة.

٢. السَّنَّ العقلي الكلامي: يكاد النسق الطبرسي يخلو من جدال كلامي عقلي، وهذا ينسجم مع شرطه للتفسير الذي وضعه في مقدمات كتابه في الفن الخامس بأنّ في علوم القرآن ما يؤخذ من مظانّه التفصيلية من مباحث العلوم القرآنية والأصولية والعقدية لا من التفسير نفسه.^٢

٣. السَّنَّ السلطاني: لا نجد أثراً للسَّنَّ السلطاني في مقام النسق التأويلي في باب الصفات، فنكاد لا نجد قولاً عن إمام أو نسبة إلى إجماع مذهب أو رأي مختار عند أهل السلطان المذهبي. مع أنّ الطبرسي يصرّح في مقدمته أنّه سيذكر ما ينفرد به أصحابه من الاستدلالات على صحة ما يعتقدونه من الأصول والفروع، على وجه الاعتدال والاختصار.^٣

وهذا الذي ذكره يفسّر غياب السَّنَّ السلطاني المذهبي في باب الصفات، لأنّ الشيعة لا تنفرد فيه بأرائها، بل هم كما مرّ مراراً معتزلة في هذا الباب. ولذلك فلا نكاد نجد أثراً لسَّنَّ الحجاج إقناعاً وتوجيهاً.

المآلات التأويلية.

لقد كانت المآلات في النسق الطبرسي تأويلية دوماً، دون توقف أو تردّد. لكنها توزّعت مآلين تأويليين:

١. المآل الإجمالي: وهو الغالب.
٢. المآل التفصيلي: وهو كما مرّ حين يكون القول مفارقاً للأشاعة.

^١ يُنظر: مجمع البيان: الجزء ٣ ص ٣٠٨-٣٠٩.

^٢ يُنظر: المصدر السابق، الجزء ١ ص ١٤-١٥.

^٣ يُنظر: المصدر السابق، الجزء ١ ص ٨.

٤. المقصد التأويلي.

يُمكن للباحث أن يختصر الأمر فيقول: كان المقصد التأويلي عند الطبرسي مقصد صيانة المذهب ومقالاته.

وقد يقول قائل: لماذا جعلت مقصد الزمخشري الأوضح "صيانة المعقول"، ومقصد الطبرسي صيانة المذهب؟

وجواب الباحث لهذا السؤال لا ينطلق من النسق التأويلي للآيات المحتملة الصفات موضوع البحث، فهذا نسق في دلالاته على الموقف المعرفي الأبيستيمولوجي الإمامي "مُضلل"، بل ينطلق من النظر إلى هذا الموقف المعرفي في جملة الخطاب الشيعي الذي يقوم كما هو معلوم على مبدأ الإمامة النصية، وعصمة الأئمة، وهذا منطلق تأسيسي إمامي يجعل الإمامية من الاتجاهات "النصية" أي تلك التي ترى المعرفة تتأسس ابتداءً في النص المنقول عن المعصوم، أي المنقولات المذهبية. ويزعم الباحث أنه لو لم تكن مقالات التأويل الاعتزالي في قضية الصفات منسوبة لأئمة الشيعة ما كان أتباع المذهب قائلين بها.

لذلك رأينا في مبحث الاختبار أنّ كتب علم الكلام الإمامي تحرص على تأسيس تلك المقالات في منقولات الأئمة، ثم القول بمعقوليتها، فالشيعة من وجهة نظر الباحث هم في الموقف المعرفي جملة أقرب لأهل الحديث من أهل السنة؛ فالفرقتان تنطلقان لمقصد صيانة منقولات أئمتهم، ومنهج رؤيتهم، وما قول الشيعة في باب الصفات بقول المعتزلة إلا من باب صيانة تلك المقولات.

أمّا لماذا اقترب الشيعة أو اقترضوا المقالات الاعتزالية فهذا موضوع آخر، يُمكن أن يُدرس في ظلّ مفهوم تقارب "الضحايا" الذي جعل المعتزلة وأنصار الرأي والعقل من جهة، والشيعة من جهة أخرى واقعين تحت سيطر الهيمنة الحديثية الحنبليّة زمن الانقلاب المتوكلي وما بعده، حتى إذا انتهت سلطة "أهل الحديث"، وبقي "سلطانهم" كانت المقالات الإمامية متقاطعة مع المقالات الاعتزالية متأسّسة في النسق المذهبي العام.

رابعاً: الرازي نسق المنقولات المعقولة، وهيمنة المعقول المختار مذهبياً.

لاحظنا في المقام الاختباري لنسق الرازي أنّ الفخر كان في تفسيره يسعى لتحقيق تكامل معرفي يستوعب آفاق عصره المعرفية منطلقاً من القرآن، فجاء تفسيره متميزاً عن نهج التفاسير العامة حتى صار كتاباً جامعاً للفنون والعلوم والآراء وجدال المذاهب.

وهو لأجل ذلك كان تفسيراً توسعياً يخلو من الاقتضاب والاكتفاء اللذين ظهرا عند الزمخشري والطبرسي، واقترب من تفسير الطبري في رغبتها الجامعة التي تروم حشد الممكن من المعارف المتحصّلة في أفق كلّ منهما، فقراءة موازنة مقارنة بين الطبري والرازي تمكّن الباحثين من قراءة سيرة الفكر الإسلامي، وصيرورة معارفه تراكمياً وتحولاً وقلقاً. فهما أقرب ما يكونان شاهدين معرفيين على عصريهما.

١. الدواعي التأويلية

نلاحظ قبل محاولة كشف الدواعي أنّ التأويل بالمعنى الاصطلاحي الكلامي الأصولي كان بارزاً مهيمناً على النسق التأويلي عند الرازي؛ فهو لا ينطلق من مفهوم عام عائم بين التأويل بمعنى التفسير، أو التأويل في عرف اللغة وسنن استعمالاتها، بل نظر للتأويل فعلاً لغوياً وعقلياً فهمياً ينطلق من الحالات التأسيسية الأربع التي مرّ ذكرها التي تروم تحقيق الانسجام الدلالي القرآني مع نفسه أي داخلياً، ومع غيره أي خارجياً، لذلك كانت الدواعي التأويلية الفخرية حاضرة في جميع مستوياتها:

١. الداعي الداخلي/ الداعي النصي: لقد انطلق الموقف التأويلي عند الرازي من الداعي الكامن في النص، وهو غياب الانسجام الظاهري، الذي يجب أن يُعاد صيانة للانسجام الضروري في كلام الله، وهذا "الغياب الظاهري للانسجام" مرجعه "التعدد الاحتمالي الدلالي" في النص القرآني إمّا لتعدد الدلالات في الآية الواحدة، أو تعدد الدلالات بسبب تعدد الآيات، أي التشابه الداخلي الناشئ من تشابه الكلام المفرد (المستويات الثلاثة الأولى) أو التشابه الخارجي الناشئ من تشابه الكلام المتعدّد (المستوى الرابع).

٢. الداعي شبه الداخلي: داعي المنقولات: وهذا الداعي الذي كان مهيمناً عند الطبري، ومهملاً أو كاد عند الزمخشري، أصبح "معتبراً" عند الرازي. وللتفريق بين هذه المقامات، لا بدّ أن نعي أحد أهم مرتكزات "الفكر الأشعري" الذي مثله الرازي.

يحدثنا تاريخ الأفكار في الخبرة الإسلامية أنّ الأشاعرة تأسيساً ومراساً انطلقوا من مقصد عام يُمكن وصفه بأنّه "مقصد توفيق"، أو مقصد الطريق الثالث بين تجاذبات الثنائيات الحادة التي مرّ بها العقل الإسلامي والخبرة المعرفية الإسلامية، ففي جدل "العقل والنقل"، وجدل "النفي والإثبات"، وجدل "الرأي والرواية"، وجدل "الظاهر والباطن"، وجدل "القدرية والجبرية"، وغيرها من الثنائيات انطلقت المحاولة الأشعرية لتأسيس حالة توافقية بين هذه الثنائيات إيماناً منها بأنّ في كلّ من أطراف هذا الجدل الثنائي صواب وباطل، قوة وضعف، فجاء المنتج الكلامي الأشعري قاصداً الجمع بين خيرات الأطراف، وتجاوز شرورها معاً، ولأجل تحقيق هذه الغاية التي تبدو نظرياً غاية شريفة،

ومقصداً حكيماً بذلوا ما استطاعوا من كلفة كلامية وتأويلية لصيانة هذه الثنائيات وتخليصها من تطرفاتها في آن واحد.

لكن ينبغي التفريق بين المقصد وشرفه من جهة، وما أنجز لتحقيقه من جهة أخرى، ولبيان ذلك يقدم الباحث تصوّره للفعل التوفيقي الأشعري في قضيتين: الله عز وجلّ وصفاته، التأويل ومستوياته، وهو تصوّر يندرج في الداعي الثالث للتأويل عند الرازي وهو:

٣. الداعي الخارجي: أي صيانة المعقول بصيانة المذهب، وهذا ما يتفق جميع أصحاب المذاهب على ادعائه نظرياً، فكلّ مذهب يزعم أنّ مذهبه هو الوجه الأمثل لصيانة المعقول والمنقول. والآن كيف حقّق الأشاعرة في منجزهم الكلامي مقصد التوفيق - أو هكذا ظنوا- في قضيتي "الصفات" و"التأويل"؟

يتفق الأشاعرة مع المعتزلة بأنّ معرفة الله وجوداً وما يلزم لوجوده من قدم ووحداً ومنافاة عن الحوادث وغير ذلك هي معرفة عقلية نظرية استدلالية أي ليست حسية أو فطرية ضرورية أو طبيعية ذوقية.

لكن هذا الاتفاق في أصل المسألة لم يكن اتفاقاً في جميع لوازمها ومعطياتها، وهنا تظهر ملامح التوفيق الأشعري بين منظومات المعرفة وانعكاسها على معرفة الله ﷻ.

ولتوضيح ذلك يضرب الباحث الأمثلة الآتية لنتميّز مواقع التوفيق الأشعري وآثارها.

لو نظرنا إلى ثلاثية "العقل"، و"اللغة"، و"الشعر"، وبدأنا بالعقل لنسأل:

١. هل هناك قوانين عقلية ضرورية بديهية لا يصحّ الاختلاف حولها وفيها؟

الجواب بـ"لا" يعني بالضرورة نفي "الحقائق" كلّها، وهذا ينتهي إلى "سفسطائية" تنفي نفسها في نهاية الأمر. وهو اتجاه تجاوزه العقل الإنسانيّ مدداً طويلة عبر رحلته، ونظر إليه نظر الإبطال والاستخفاف، حتى عاد بأثواب جديدة في عصرنا تحت مسميات "الما بعد حداثة" و"النيشوية"، والتفكيكية.

أمّا الجواب بنعم فيعني بالضرورة إثبات الحقائق.

وإثبات الحقائق يتأسس وفق تلك القوانين العقلية البديهية الضرورية عبر براهين واستدلالات تصل إلى المعارف العقلية البرهانية.

٢. هل معرفة العقل لله معرفة برهانية استدلالية أم بديهية؟

يرى المتكلمون أنّ معرفة الله برهانيّة استدلالية عقلية، وليست بدهية وإلا لم يكن الخلاف فيها مع الدهرية والملاحدة إلا خلافاً سفسطائياً جدلياً فارغاً، ولقول المتكلمة هذا اندفعوا لبيان الأدلة والبراهين لمعرفة الله وجوداً وصفات.

لكن السؤال هنا هو: هل يُمكن أن يُعرف الله من جهة الفطرة العارضة عن الاستدلال؟ هنا ينشأ خلاف معتزلي أشعري؛ فرغم اتفاقهما على وقوع هذه المعرفة واقعاً كما نراه في نفوس العامة وأتباع الأديان المؤمنة بالله، إلا أنّ المعتزلة ترى في معرفة الله فطرة معرفة لا تطابق الحقيقة بمقتضى العقل وبراهينه بل بمقتضى التقاطع الاحتماليّ الصدفي، ومثاله: لو قلت ما حصل جمع ٢، و٣ فقام أحدهم برمي حجر نرد معتمداً على نتيجته للجواب فأظهر حجر النرد أنّ الجواب هو ٥، فإنّه لا يُقال إنّ النرد عرف واستدلّ لهذا الجواب، بل كانت موافقته موافقة تصادف.

أمّا الأشاعرة فرغبة منهم بالتوفيق دوماً بين ما يُمكن توفيقه جعلت هذه المعرفة الفطرية بالله معرفة عقلية صحيحة ولو خلت من الاستدلال والبرهان، وهي معرفة تطابق الحقيقة لا بمقتضى الصدفة الاحتمالية بل بمقتضى الإلهام الإلهي وتوفيقه.

وهذا يتمثل في فهم الأشاعرة للظاهرة اللسانية اللغوية، والعلاقة بين "صحة الكلام"، والعلم بقوانين صحة الكلام، فالعربي الذي نطق العربية فأقام الجملة صحيحة نحواً قبل وضع قواعد النحو، إنّما فعل ذلك لأنّ صحة الكلام تنشأ من الوهب الذي مُنحه الإنسان لا من الاستدلال بقواعد اللغة ومعارفها. ويُمكن أن تكون معرفة الله إلهامية نوقية خاصة كما في الشعر الذي قاله أعظم الشعراء قبل الخليل ولا علم لهم بقواعد العروض وموازن الشعر.

وهذا يصل بنا إلى صلب القضية في ما يخصّ الجدل في ذات الله وصفاته عقلاً ولغة ونقلًا بين المعتزلة والأشاعرة.

ولتوضيح ذلك فإنّ اللغة تدلّ على المراد منها والحقائق الكامنة المحمولة بها بوجهين:

١. الإحالة إلى حقيقة معنوية متصورة ذهنياً لها تحقق ذهني لا واقعي.

٢. الإحالة إلى حقيقة خارج الذهن حسية مدركة حساً وواقعاً.

ويكون الكلام صادقاً متى تطابق مع الحقيقة بمستوييها.

والآن يأتي السؤال: هل وجود الله وجود حقيقي معنوي أم وجود حقيقي خارج الذهن؟

ويتبع هذا السؤال سؤال آخر: هل المعاني التي تحيل إليها اللغة في حقّ الله لها وجود معنوي أم ذاتي

أم لا شيء من ذلك أم كلا المعنيين؟

والمعتزلة في منطلقها الكلامي ترى أنّ وجود الله وجود حقيقي في المعرفة العقلية دون المعرفة اللغوية، لأنّ أيّ تعالق بين الدلالات اللغوية معنوية كانت أم ذاتية سيؤدي إلى اشتراك وتقاطع بين أخصّ ما يلزم لوجوب وجود الله وهو قدمه ومخالفته للحوادث، لذلك نفت المعتزلة الصفات كلها معنوية وذاتية. بينما حاولت الأشعرية أن توافق بين المعرفة اللغوية والمعرفة العقلية بأن قبلت ما يحيل إلى معنى قديم، ورفضت ما يُحيل إلى ذات قديمة سوى الله. وهذا ما جعل المعتزلة تتهم الأشعرية بإثبات تعدد القدماء، فقالوا: قالت النصارى بثلاثة قدماء، وقالت الأشاعرة بسبعة قدماء. إشارة إلى إثباتهم الصفات المعنوية القديمة.

وهذا الموقف المعتزلي ناشئ من تأسيسهم للعلاقة بين مقالة اللغة عن الله، ومقالته عن غير الله هو من باب "الاشتراك" (Homonymy) الذي ينقسم بدوره إلى "لفظي"، و"معنوي"، واللفظي هو ما كان لفظاً واحداً لمعان وماهيات مختلفة لا تعالق بينها، أمّا المعنوي فهو ينقسم إلى قسمين: المتواطئ (Univocal) فهو ما يكون موضوعاً لأفراد متعدّدة على السواء والتسوية، والمشكك (Equivocal) وهو ما يكون موضوعاً لأفراد متعدّدة على سبيل التفاوت.^١

والمعتزلة ترى أنّ مقالة اللغة عن الله لا تكون إلا من باب الاشتراك المعنوي المشكك في باب الوجود فقط، فوجود الله ووجود المخلوقات هو من باب الاشتراك المشكك، فوجود الله يختلف عن وجود الخلق تفاوت ذات الله وذات المخلوقات.

أمّا بقية ما جاء من مقالات فيها ما يحتمل الصفات فهو من باب الاشتراك اللفظي الذي لا يجعل بين معنى ورودها مضافة إلى الله وورودها مضافة إلى الخلق أي اشتراك معنوي، فهي في حقّ الله مقالات اسمية لا معنوية ولا واقعية ترجع للدلالة على ذات الله وجوداً لا غير.

ويفسّر الباحث الموقف الاعتزالي والموقف الأشعري في قضية "وجود الله وجوداً حقيقياً" موظفاً الفرق بين بين "المعنى الانتزاعي"، و"المعنى الاختراعي"، فالأول هو ما لا يتصوّر له معنى في الذهن أو خارجه إلا منتزعاً مما هو موجود وجوداً في الذهن أو خارجه أي حقيقياً، والثاني هو ما يُمكن تصوّره ووجوده اختراعاً وتجاوزاً لما هو موجود وجوداً حقيقياً خارج الذهن، لذلك فإنّ تصوّر وجود الله وجوداً خارجياً حقيقياً اختراعياً يتجاوز المعنى الذهني والخارجي في حقّ غيره ممكن، لكنّ تصوّر وجود معنى ذهني أو حقيقي لصفة مثل العلم والحياة وغيرها لا يُمكن إلا أن يكون انتزاعياً من

^١ يُنظر في هذه المفاهيم، صليبا، جميل، (١٩٩٤)، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الجزء ١ ص ٨٧ (الاشتراك)، والجزء ٢ ص ٣٣٤ (المتواطئ)، والجزء ٢ ص ٣٧٨ (المشكك).

الوجود الحقيقي خارج الذهن، وهذا يقتضي أن تكون هذه المعاني مشتركة مع الله في أخص ما يميّز ذاته وهو مخالفته للحوادث المخلوقة.^١

بينما قالت الأشاعرة إنّ العلاقة بين مقالة اللغة عن الله وعن خلقه هي من باب الاشتراك المشكك في وجوده وصفاته المعنويّة، أمّا ما يلزم منه معنىً خارجيًّ جسميًّ فهو من باب الاشتراك اللفظيًّ.

وبهذا يظهر أنّ الموقف التوفيقي الأشعري في النظر إلى العقل واللغة ودلائلها ينطلق من إحساس بأنّ اللغة في مقالاتها عن الله لا يمكن أن تكون مشتركة اشتراكاً لفظياً في كلّ ما جاءت به عن الله، وإلا صارت هذه المقالات خالية من الإفادة على مستوى اللفظ والتركيب، وإهداراً لظاهر القرآن جملة، ولأجل ذلك كان الرازي في تأسيسه لنسقه التأويلي منطلقاً من هذا الداعي ليحفظ الدلالة الظاهرة ما أمكن، متوسلاً بالتأويل عند امتناع الظاهر، فكان موقفاً توفيقياً وسطاً بين الإفادة التخيلية الاشتراكية اللفظية التي يُقصد منها الأثر النفسي لا الأثر المفهومي باللغة ومن اللغة بمجرد كونها لغة كما قال المعتزلة، والإفادة الظاهرية التواطؤية التي قال بها المجسمة في العلاقة بين المفهوم من الكلام عن الله، والمفهوم من الكلام عن خلقه.

وتجلى الموقف التوفيقي الأشعري أيضاً في الجمع بين المعرفة العقلية واللغوية لله من جهة، والمعرفة الحسية أيضاً، ويظهر ذلك من موقف الأشاعرة الصارم ظاهراً من إثبات رؤية الله يوم القيامة، وهي القضية التي لأجلها تحمّل الأشاعرة أكبر الكلف التأويلية التي جعلت المعتزلة تنقضّ عليهم بإلزامهم بنفي الرؤية بمقتضى التزامهم بأصل نفي الجسمية والتحيز، وفي الوقت نفسه جعلت ابن تيمية ينقضّ عليهم بإلزامهم إثبات الصفات والعلو بمقتضى قولهم بجواز الرؤية ووقوعها.

وهذا ما يجعل الباحث يرى أنّ المقصد التوفيقي الأشعري كان موقفاً في مستوى البنية المقالية الظاهرة، ومضطرباً قلماً في مستوى البنية البرهانية الاستدلالية. بمعنى أنّ المقالات الأشعرية تتسم بالاتساق الخارجي، وبالقلق والتضاد الداخلي، ولأنّ إدراك التضاد الداخلي لا يستطيعه إلا القلة من العلماء فضلاً عن العامة، حظي الموقف الأشعري بقبول عام في الأوساط الثقافية العربية، ولاسيما في ظلّ انحسار الدافعية العقلية، والتدفق المعرفي في القرون الأخيرة.

^١ في التمييز بين المعنى الذهني الانتزاعي والمعنى الذهني الاختراعي يُنظر: العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي (ت: ١٢٥٠هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، الجزء ١ ص ٣٥٨. ومن الجدير بالذكر أنّ هذين المفهومين موظفان عند الأشاعرة في قضية تصوّر العدم والمستحيل، فهو عندهم من المعنى الذهني الاختراعي لأنّ العدم والمستحيل لا وجود لهما خارج الذهن وجوداً حقيقياً، ولا يُنتزحان منه. وهذا الرأي الأشعري يتفق والمعتزلة في هاتين القضيتين لكن يختلف معهما في قضية "الوجود في حقّ الله"، فهو عند المعتزلة اختراعي، وهو عند الأشاعرة انتزاعي، لذلك نجد من مخالفي المعتزلة من جعل محصل كلامهم وموقفهم أنّ يجعلون الله كالعدم أو المستحيل، ومن ذلك العبارة المشهورة "المعطل يعبد عدماً، والمشبّه يعبد صنماً".

ورغم ذلك فإنّ هذا الموقف الأشعري بدأ في الخبرة الإسلامية توفيقاً حسناً مقبولاً ممّا جعل المقالات الأشعرية تحظى بالقبول العام عند العلماء والعامّة على السواء، وهو من وجهة نظر الباحث أحد أهمّ مفصل الفكر الإسلامي وتجربته التي أنفذته مؤقتاً- من مآلات المقاتلين: الاعتزالية، والحنبلية الأثرية على حدّ سواء.*

وستنبين لاحقاً مدى وفاء الأشاعرة لهذا الداعي التوفيقى وكفاية ذخيرتهم الكلامية لتأسيسه ومراسه ولاسيما عند الرازي.

٤. الداعي الذاتي: داعي الطمأنينة المعرفية.

ربما يكون الرازي من أوضح الأمثلة الدالة على سعي الإنسان بما هو إنسان- لتحقيق انسجام عقلي ومعرفي بين معطيات المرجعيات المعرفية المختلفة بل المتضادة والمتناقضة، فإذا كان علم الكلام والفعل العقلي الكلامي ينتهي عند الأشاعرة والمتكلمين المتأخرين إلى علم إثبات المعطيات الدينية والحجاج عنها، أي كما قال ابن خلدون في تعريف علم الكلام: "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة".^١ فإنّ هذا المقصد التوجيهي الإثباتي تنازع مع مقصد الإنشاء ونتاج المقالات عند الرازي، حتى كان مجمل المنجز الرازي منجز بحث وإنشاء، وإعادة نظر فيما أنشئ، جعلت كثيرين من العلماء بعده يصفونه بالقلق والتردد، وعدم الانضباط المذهبيّ الحقّ الذي يفترضون صحته المطلقة، لذلك وجدنا الرازي يخوض مع الفلاسفة والمعتزلة جدالات لم تكن غاية إفحامهم وإبطال مقالاتهم مهيمنة دوماً، بل رأينا مواطن توقف وإقرار بقوة حجج المخالفين، بل القول بها أحياناً.

وهذا القلق معبر عن حرص الرازي أن ينسجم مع نفسه ومعطيات المعرفة التي حصلها، وهي مزية العقول الكبيرة التي لا تقبل الركون لسلطان المذهب والسائد والمتوقع فتضحى بما توجهه البراهين والاستدلالات العقلية الدليلية المجردة عن تلكم الأغراض.

ويزعم الباحث أنّ الرازي كان من الممكن أن يشكّل لحظة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي الكلامي في التراث العربيّ لو كان أجراً في تقرير مقالاته ومآلات كلامه من جهة، ولو أنّ الأفق الفكري العربي الإسلامي كان أرحب معرفة وأكثر ديناميكية عقلية زمنه وبعده، فعوض أن يكون الرازي خاتمة

* وصف الباحث منجز الأشاعرة بـ"الإنقاذ المؤقت" هو من باب "الاحتراز" العلمي المعرفي، فالبحث العقلي المعتزلي الصارم، كان من الممكن لو استمرّ تدفقه، ولم يتوقف امتداده أمام هيمنة المقالات الأشعرية أن ينتهي إلى مقالات فلسفية وعقلية تعارض الفكرة الدينية في أسسها بالانتهاج إلى أنّ وجود الله وما يتفرّع عن ذلك من ظاهرة دينية وحيّاً ورسالة هو وجود افتراضي مطلق لا يتأسس في العقل والوجود بل خارجهما، فهو كافتراض النقيضين أو الضدين ذهنياً دون تحقق لهما يطابق بين المفهوم ومصدوقه، وهذا المفهوم هو ما تحقق في سيرورة الفكر الغربيّ في اتجاهات فلسفية عدة، فجعلت التفكير في الكون خارج تصوّر وجود الخالق وجوبه ممكناً، وهي النتيجة التي يزعم فلاسفة العلم من أنصار العقلانية المادية، والعقلانية الوضعية أنّ مآلات المقالات الكلامية في اتجاهها المعتزلي كانت ستؤول إليه.
١ مقدمة ابن خلدون: ص ٥٨٠.

المنجز الكلامي الفلسفي في تحولاته وقوته الدافعة، كان بالإمكان أن يكون لحظة "استثنائية" للعقل الإسلامي في القوة الاندفاعية الإبداعية، ومردّ عدم حصول ذلك من وجهة نظر الباحث سوى الأفق الحضاري الأنّي، هو توقفات الفعل الكلامي العقليّ الفلسفي عند منزلة بين منزلتين، أو منطقة الأعراف العقليّة التي لا تستكمل الممكنات العقليّة للمقالات حتى نهاية قدراتها الكامنة فتأسس لتحولات جذريّة في السيرورة والسيرورة الفكرية الإسلامية.

٢. العتبة التأويلية:

مقاماتها:

تجلى المقام الفخري من العتبة التأويلية في العبور من الظاهر المفضي للتشبيه دوماً، بمعنى أنّ الرازي انطلق في عتباته رافضاً المعنى التشبيهي الظاهري، وهو برفضه له يقرّ به ابتداءً دلالة ظاهرة في الكلام، لذلك تردّد موقفه بعد ذلك بين مقامات متعدّدة كما مرّ:

١. العبور من المعنى الظاهر إلى تفويض المعنى المراد، وهو ما وسمناه بالتفويض الإيجابي.
٢. العبور من المعنى الظاهر إلى مجموعة الاحتمالات الدلالية التأويلية دون تعيين، وهو ما وسمناه بالتأويل السلبي أو التأويل الإجمالي.
٣. العبور من المعنى الظاهر إلى أظهر الاحتمالات التأويلية من مجموعة الاحتمالات الكلية، وهو ما وسمناه بالتأويل الإيجابي أو التأويل التفصيليّ التعينيّ.

٣. العبور التأويلي:

١. السنن اللساني البلاغي:

فالرازي يستعمل ما يُمكن استعماله من ممكنات البلاغة العربية وسنن أهلها في الإبلاغ والبلاغة ليخرج من مآزق المعاني الظاهرة التي لا تسقيم وما تقرّر عقلاً وكلاماً. لكن لهيمنة الداعي التوفيقي من جهة، وأثر الإقرار بالدلالات الظاهرية الموهمة بالتشبيه كان على الرازي أن يبذل الكلف التأويلية مهما ارتفعت للعبور من هذه المعاني المرفوضة، وقد مرّ ذلك من قبل أكثر من مرّة فلا نعيده إلا بما يدلّ على القلق الناتج من هذه الطريقة التوفيقية، فقد أورد الرازي في قضية الاستواء في تعدد مواضعه القرآنية مواقف متعدّدة، كان بإمكانه أن يستغني بما فعل في مكان عما فعله في مكان آخر، فحين جاء إلى تفسير قضية الاستواء في آية الأعراف، أورد مقالة "القفال" وهي: " { أعرش } في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس

الملك، يقال: ثل عرشه أي انتفض ملكه وفسد. وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه، هذا ما قاله القفال. وأقول: إن الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد، وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيباً، وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة^١.

وهذه مقالة لو وقف عندها الرازي وعمق مدلولاتها لاستطاع أن يعبر إلى مآلاته التأويلية بأقل الكلف، وأخصر الطرق، لأنّ القول بالكناية هنا وفي غيرها من الآيات المحتملات للصفات يغني عن التأويل التفصيلي لمعنى استوى، ودفع ما يُعترض به على هذه التأويلات اللفظية. والأمر في هذا المقام أنّ الرازي استعان قبل هذا النقل بسنن سياقي يلحظ التركيب القرآني في دائرة أوسع من الآية والجمل كان بإمكانه أن يجعله تأسيساً لفعل تأويلي جامع مانع في باب الصفات كلها. لكن حرص الرازي على إيراد المقالات المختلفة تأويلية وإثباتية، ثم الخوض في جدل أدلتها، ونزاع قائلها دفعه لتجاوز الاقتضاب المنجز إلى التفصيل المقلق.

٢. السنن السلطاني: لم يكن الرازي وفيه وفاءً تاماً مطلقاً لسلطان المذهب من جهة، أو سلطان القائلين من جهة أخرى، ولكنه لم يكن متمرداً عليها بالضرورة أيضاً، فهو حريص على صيانة سلطان النقل الصحيح الذي لا يُمكن رده، وصيانة المقالات الكبرى التي أمست ذات أثر سلطاني في اتجاهات متعدّدة في الفكر الإسلامي، وهذا التردّد ينشأ من الداعي التوفيقي من جهة، ومن الداعي المعرفي الخاص عن الرازي من جهة أخرى.

٣. السنن الحجاجي: لن نجد تفسيراً كان يعتني بالحجاج توجيهاً وإقناعاً كما في تفسير الرازي، وهو سنن لم يخل من التأثير في مقالات الرازي نفسها لما قلناه من حضور داعي الانسجام الذاتي عنده، فالرازي في جداله مع المخالفين لم يكن متحصّناً بالمذهب محصّناً به دوماً، فحرصه على صيانة المعرفة بما هي معرفة ولو كانت خلاف مقررات المذهب الأشعري جعلته يبدو مضطرباً أحياناً أو متردّداً، فهو يسعى لإثبات المقالات الأشعرية وصيانتها بالبرهان، والبرهان لم يكن يقوده دوماً إلى حسم عقلي لصالح المقالات الأشعرية.

^١ مفاتيح الغيب: الجزء ١٤ ص ٢٦٩.

مآلات العبور:

كانت المآلات التأويلية عند الرازي كما مرّ معنا تنتهي إلى معطى سلبي واجب، ومعطيات إيجابية ممكنة، فأما المعطى السلبي فهو نفي ما تحتمله هذه الآيات من تشبيه أو نسبة ما لا يليق بالله. أما المعطيات الإيجابية فرأينا تردده بين التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي. وهو في هذا الموقف في نسقه التأويلي يقترب من الطبرسي لكن من منطلق أشعري لا معتزلي أو إمامي، بمعنى أنه لم يكن يجد ضرورة موجبة لتعيين التأويل متى كانت القضية من المشتركات بين أهل التأويل، لكنه في حال مخالفة المقالة الأشعرية للمقالات الاعتزالية كان يصرّح بالتأويل المعين مفارقة للاشتراك مع مخالفه من أهل التأويل. ومما يسجل للرازي أنه لم يُغفل الحنابلة والكرامية الموصوفين بأهل التشبيه والتجسيم في جداله وعتباته ومآلاته التأويلية، ومرّد ذلك أنّ الرازي عايش الجدل مع هؤلاء واقعاً وليس فكراً فقط. ولشدة الجدل مع هؤلاء، وقوة الاشتباك معهم حظي أكثر من غيره من أهل الكلام المتأولين بجدل ونقد ونقض من أهم ممثلي الاتجاه الإثباتي ابن تيمية.

٤. المقصد التأويلي:

كان الرازي كما كان أغلب علماء الإسلام حريصاً على صيانة المرجعيات، وكما قلنا مراراً، فإنّ محاولة إقصاء أحد المرجعيات إقصاء كلياً لم تحدث في السياق الكلامي الإسلامي، وإن ظهرت محاولات فلسفية تقوم على الإقصاء؛ فالمتكلمون المنتسبون للإسلام ديناً يعلنون صراحة أنّ مقالاتهم وآراءهم هي توافقات المرجعيات في صورتها المثلى، بين عقل ونقل، ومصادر معرفة مختلفة. وسيأتي في خواتيم هذا البحث ما يدلّ على ذلك من وجهة نظر الباحث، وما يُمكنه من الادعاء بأنّ أنساق التأويل في التجربة الكلامية الإسلامية تحتكم لنسق عميق مهيم واحد، وهو نسق المطابقة أو ما يسميه الباحث "تواطؤ المرجعيات".

خامساً: ابن عربي نسق الكشوفات والشهود، وهيمنة العرفانية التأويلية.

يتجاوز الحديث عن النسق التأويلي الأكبر الكشف عن عناصر النسق التكوينية والتشغيلية بالمعنى الذي تستطيعه قوة النظر الفكري العقلي، إن نحن انطلقنا مما نلتقطه من حديثه عن خبرته التأويلية الوجودية التي نثرها في مصنفاته، فهي مجرد ترجمات لا تطابق التجربة في خبرتها الوجودية، ما لم يزعم الباحث أنه من أهل الكشف حاله كحال ابن عربي!

ولكن. هل من الضروري أن نسلّم لابن عربي فيما يقول؟ وهو الذي يصرّح أنّ الخبرة الوجوديّة الكشفية ليست موضع اختبار بالصواب والخطأ العقليّ، بل هي موضع تصديق بصاحب الخبرة أو تكذيب له.

ولا أظنّ قارئ ابن عربي الذي يتعرّفه بمصنفاته يُمكنه أن يقول بالتصديق أو التكذيب دون أن يكون لهذا التصديق أو التكذيب دلائل، وهي دلائل تنبثق بالضرورة من كلامه نفسه لا من أي شيء آخر لا يُمكن تحقّقه وتحقيقه.

لذلك سيحاول الباحث الكشف عن عناصر النسق الأكبر في سطح خطابه وعمقه بما يستطيع من أدوات النظر والعقل، مُبِعداً أثر قضيّة الخبرة الوجوديّة تصديقاً وتكذيباً في الكشف عن هذا النسق، ثمّ الفصل بين مستويي النسق التأويليّ القابل للاختبار والقابل للتصديق.

١. الدواعي التأويليّة:

إذا كان التأويل عند المتكلمين رخصة، فهو عند ابن عربي عزيمة، وإذا كان في أنساق المتكلمين جزئياً لإعادة انسجام مفقود أنياً في النصّ، فهو عند ابن عربي كليّ لا يكون الانسجام إلا فيه وبه، وإذا كان التأويل يستدعيه عند المتكلمين داعي العقل أو المذهب، فالتأويل عند ابن عربي هو فعل يتجاوز العقل والمذاهب ليصير فعلاً في مقام الكشف، والوحي التأويليّ، والمطابقة بين الخبرة الوجوديّة والوجود نفسه، لذلك يُمكن القول إنّ الداعي التأويليّ الوجودي الأبرز عند ابن عربي هو نظره إلى الحقيقة ومقاماتها، ومعطيات اللغة والنص والحواس والعقل وحدودهم في إدراك هذه الحقيقة الوجوديّة الكبرى.

واستناداً لما قدمناه من قضية العلائق بين مقالة اللغة عن الله، ومقالة العقل عن الله، نجدّ هذه القضية من منظور أكبري لتصبح قضية ثلاثيّة العناصر:

١. مقالة اللغة عن الله.

٢. مقالة العقل عن الله.

٣. مقالة الكشف الوجودي عن الله.

وهذه العناصر في علائقها تحدّد مقامات الفعل التأويليّ ودواعيه عند ابن عربي.

١. مقام العامة وأهل الرسوم (المتكلمون).

ليس لهؤلاء من عناصر في علائق المعرفة إلى مقالة اللغة ومقالة العقل، والعامة لهم في ذلك حظ التلقين وما رُبوا عليه من مربّيهم.

أما أهل الكلام فلهم في هذا المقام أن يؤسسوا أنساقهم التأويلية وفق علائق الاشتراك المشكك أو ما يُمكن تسميته الاشتراك المتفاوت المفارق، وهو الخيار الأشعري الذي مرّ عند الرازي من قبل.

٢. مقام الخواص، ومقام الأكبرية.

في هذا المقام تصبح العلائق ثلاثية العناصر، فبال تجربة الكشفية الوجودية، نتجاوز حدود اللغة والعقل النظري إلى العقل القابل فيوض المعرفة الإلهية وعندها يُكشف للعارف ما بين هذه العناصر من اشتراك، لكنه ليس تفاوتياً بل تواطوياً هذه المرة، فتصير الحقيقة في إلهيتها وواقعيتها حقيقة متواطئة على معنى وجودي واحد لا يُتصّل إلا بالكشف.

والحقيقة أنّ التجربة الصوفية بعمومها، وتجربة ابن عربي بينها بشكل أوضح وأبرز، تعاني من قلق تعبيريّ عام، فالفرق بين التجربة الوجودية والتعبير عنها يجعله المتصوفة باباً يدخل منه الغرباء من غير أهل الكشف لإساءة فهم التجربة الكشفية. وهذا كما قلنا "ادعاء" لا يملكون عليه دليلاً، وهو لذلك يفقد جميع عناصر الحجاج والتداول العقليّ. فما بين يدي الغرباء هو تعبير المجربين عن تجاربهم، ولهم أن يزعموا أنّ التجربة حاضرة مطابقة في التعبير عنها، وما يدعيه المجربون من فرق بين التجربة والتعبير عنها هو هروب إلى الأمام في مقام الجدل العقليّ.

لذلك فإنّ الاشتراك التواطويّ الذي يصل إليه المتصوفة بالكشف حتى يتجاوزا الاشتراك التفاوتي الذي يقضي باشتراك في المعنى بنسبة المعنى إلى الذات، فصفة الله نسبة بين صفته وذاته، وصفة العبد نسبة بين العبد وذاته، وهذا مقام الافتراق الواجب في ظلّ علائق اللغة والعقل. لكن متى تجاوز المجرب بالخبرة الكشفية ثنائية هذه العلائق استعاد ما بينها من تواطؤ وجودي، يتجاوز التشبيه والتنزيه، ويجمع بين اللاهوت السلبي واللاهوت الإيجابي في وحدة وجودية كبرى. ويؤلف بين الظاهر العمومي والباطن الخصوصي في وحدة عرفانية أكبرية.

يقول ابن عربي في "فصوص الحكم" التي هي جواهر المقام الأكبري كلاماً و عرفاناً:

" اعلم أيدك الله بروح منه، أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقيد." فالتنزيه الذي هو "سلب ونفي" يصير عند أهل الحقائق تحديداً وقيوداً أي إيجابياً إثباتياً، "فالمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالوا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزّه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك، فقد أساء الأدب وأكذب الحقّ والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيّل أنّه في الحاصل وهو من الفائت. وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض".^١ فالتنزيه حقّ لكنه ليس

^١ فصوص الحكم: ص ٦٨.

كلّ الحقّ، وآفة المنزّه تأتي من وقوفه عند "التنزيه" دون "الإثبات والتحديد"، وهذا عند ابن عربي إساءة أدب مع القرآن والرسول، وإيمان ببعض الكتاب وكفر ببعضه.

لذلك فإنّ الداعي التأويليّ عند ابن عربي لا يكون ردّ "الظاهر" الذي يخالف التنزيه صيانة لحقّ التنزيه، فالذي في القرآن من ظاهر يخالف التنزيه في منظور المنزّه الواقف هو وحي مراد، وحقّ مطلوب، "فإنّ ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحقّ تعالى بما نطقت إنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان".^١

فالنصّ القرآنيّ وأيّ وحي عن الله بأيّ لسان يفهم منه كلّ ما يفهم من باللغة والألفاظ، بما هي لغة وألفاظ.

ثمّ يؤسّس ابن عربي أحد أهمّ دواعي الفعل التأويلي التي تحكمه وتحرّره في آن معاً، "فإنّ للحقّ في كلّ خلق ظهوراً: فهو الظاهر في كلّ مفهوم، وهو الباطن عن كلّ فهم إلا عن فهم من قال إنّ العالم صورته وهويّته: وهو الاسم الظاهر، كما أنّه بالمعنى روح ما ظهر".^٢

وبهذا فإنّ ابن عربي يتجاوز مقام الاشتراك المشكك إلى مقام التواطؤ بين الحقّ والخلق، فكلّ ظاهر في الخلق هو ظهور الحقّ فيه، وكلّ باطن في الخلق هو روح الله الباطنة فيه.

إنّ ابن عربي يتجاوز بالتأويل الأكبريّ دواعي المذاهب الكلاميّة التي رأت في التأويل فعلاً يستدعيه النصّ ولغته في مأزق التنزيه والتشبيه، وغياب الانسجام بين ظاهر لا يُراد، وغير ظاهر يُراد أو يُمكن أن يُراد، أو معبراً عقلياً لغويّاً يستدعيه "النظر والعقل"؛ فالعقل عند ابن عربي عقال الإنسان إن لم يتصل بالله فيتحرّر.

إنّ "التحرّر" من ضرورة "الاختيار"، التي تفرضها المذاهب الكلاميّة ومخالفوهم من المثبتة فيقعون في إساءة الأدب مع القرآن والله، بتغليب أحد وجهي الحقّ: التنزيه والتشبيه على وجهه الآخر، يُمكن أن يفهم بؤرة فكرية وروحية عامة في المقام الأكبريّ. وسيأتي مزيد إيضاح لهذه القضية عند تقويم الأنساق.

وهو أيضاً يتجاوز الداعي المذهبي، فابن عربي لا يصون الأشعرية إلا في مقام الرسوم العموميّة التي تقف عند التنزيه ولا تدرك الحقّ فيما بعد التنزيه من حدّ وتقييد.*

^١ المصدر نفسه: ص ٦٨.

^٢ فصوص الحكم: ص ٦٨.

* لا يعني القول بالتحرّر المذهبي عند ابن عربي نفي العلائق التقاطعية التفاعلية بين فكره والمذاهب التي سادت وأثرت في أفق زمانه الفكري والحضاري، ففي فكر ابن عربي مؤثرات أشعرية وإشراقية سهروردية، وفيوضات سنيوية، وباطنية إسماعلية، وولاية شيعية، وخلاصة

ومن النقلات المنهجية في النسق التأويلي التي أحدثتها التأويل الصوفي – والتأويل الأكبري أنموذجه- نقل الداعي التأويلي من بؤرة "تفسير الدال" إلى "تفسير المدلول"؛ فالتأويل الأكبري تأويل للتأويل، ومعنى المعنى التأويلي، لا ينتهي بالفعل التأويلي عند "المدلول"، بل يحيله "دالاً" في دائرة تأويلية مستأنفة، تتجاوز المرجع اللغوي والنظري إلى المرجع الكشفي.

٢. العتبات التأويلية:

لاختلاف الدواعي التأويلية عند ابن عربي فإنّ العتبات تأسيساً ومراساً تختلف عنده عن غيره من المفسرين متأولين ومثبتين، فالعتبة عنده مؤسسة على الانفتاح التأويلي الذي يتأسس بدوره على انفتاح الطاقة التأويلية في اللغة والنص والعقل والتجربة الروحية العرفانية، فكل ما في هذه المرجعيات هو تجليات الحق في ظهوره وخفائه.

والعتبات عند ابن عربي هي المؤسسة للعبور، وهي في جوهر التجلي النصي اللغوي، وليست "وسيلة" لتجاوز الأزمة المتخيلة، بل هي عتبات ومقامات يرتقي فيها المؤول وبها ليتجاوزها إلى أفق الشهود الوجودي والعرفاني.

ولأنّ ابن عربي لم يفسّر القرآن في مصنّف منفرد، بل كان تفسيره مبدداً فيها، لم تتخذ العتبة عنده طابعاً منهجياً ثابتاً يُمكن وصفه، بل كان يتحرّك بينها، ويتجاوزها بعد إشارة لها مرات، ودون إشارة مرات أخرى، وهو يُحيل في ذلك إلى فعل تأويلي عام يتأسس على تلك العتبات افتراضاً أو وجوداً، فراه مثلاً في كتاب "ردّ المتشابه إلى المحكم" يكشف العتبة اللغوية في مقام الاستواء، ثمّ يتجاوزها إلى المقام الأكبري متوسلاً بالكشف الشهودي الذي "يزعمه".

٣. العبور التأويلي:

مقاماته: لم يكن "الوقوف على العتبة" مقاماً أكبرياً، ولا يُتصوّر ممن يقول بالشهود الوجودي والعرفاني أن يقف عند العتبات اللغوية أو العقلية، فالوقوف تردّد، والتردد سمة لا تُتصوّر في مقام الشهود.

لكنه في الوقت نفسه لا يعبر العتبات ليثبت وينفي، أي ليختار من المجموعة الاحتمالية الدلالية، بل يعبر بالعتبة تأويلاً لتصير العتبة بكل ما فيها وجهاً من وجوه الحق الظاهرة والباطنة.

صوفية، وظاهرية حزمية حنبلية، تتفاعل وتتداخل متقاطعة ومتوازية لتشكل حالة أكبرية تحمل غنى هذه التوّعات ومشاكلها في أن معاً. لذلك كان ابن عربي حالة فريدة في المذاهب والاتجاهات الفاعلة في زمانه وبعد زمانه إلى يومنا هذا.

سنن العبور:

أهم ما يشغل دارس النسق الأكبري هو كيف كان يعبر ابن عربي إلى آفاق تأويلاته، وبأي سنن كان يفعل ذلك؟ وهل هو سنن قابل للإمساك والوصف والتحليل العلمي العقلي اللساني؟ يحاول الباحث هنا أن يُمسك بهذا السنن في أطر من المراسات التي ظهرت في الفعل التأويلي الأكبري.

١. السنن اللساني: لا يستطيع أي مؤول أو مفسر أن يزعم أن نسقه التأويلي منبت عن السنن اللساني، وإلا صار التأويل فعلاً تهويمياً توهمياً لا فهمياً إلهامياً.

لكن هذا النسب اللساني يختلف باختلاف المؤول باختلاف نظره للظاهرة اللسانية نفسها، وبطاقتها الإلهامية المفهومية، لذلك يُمكن القول إن النسق التأويلي لأي مؤول يعبر عن رؤية في اللغة باللغة. لذلك يُمكن القول إن ابن عربي رأى في اللغة ظاهرة تتجلى بمستويين:

- المستوى الدلالي: وهو ذلك الذي تحمله اللغة من قوة إلهام في المقام المعرفي النظري المتأسس في سنن اللسان، وقوة العقل والنظر.

- المستوى الإشاري الرمزي: وهو ما تحمله اللغة من طاقة تتجاوز الحدود الدلالية لتصير رمزاً متواطئاً مع الحقيقة الوجودية، والحقيقة النورانية العرفانية.

فاللغة في المستوى الأول هي لغة "المدلول والمدلول" وما يتوسطهم من مرجع يُحيل الدلالة إلى علاقة بين المدلول والمدلول، أما في المستوى الإشاري الرمزي، فالمدلول هو المدلول، والدلالة هي الشهود نفسه الذي يتجاوز حجاب المرجعيات إلى نور الحقيقة النورانية المعرفية.

ولأجل ذلك رأينا ابن عربي يؤسس للسنن اللساني مقامات من "المعراج الروحي الفكري" في حركة دورانية تبدأ من الكلّ المطلق لتعبر الأجزاء المفردة لاستعادة الكليّ في تجليه الشهودي، وفي رحلته هذه قدّم لنا رؤية جديدة للغة، بل لغة جديدة، تولدت نتيجة الدورانات الممتابعة في الفعل التأويلي.

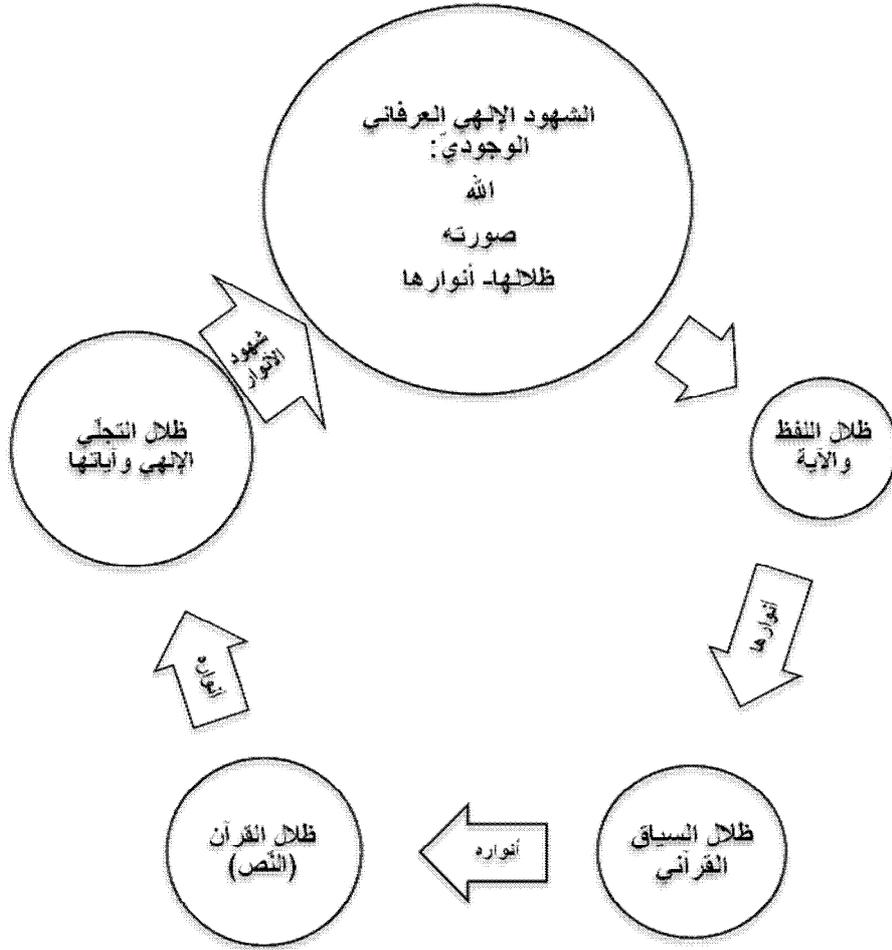
٢. السنن السلطاني: ليس المذهب أو القائل عند ابن عربي هو السلطان، بل السلطان هو الله الذي يكشف عن أوليائه الحجب، ويهبهم أنوار التجلي الإلهي في الوجود والعرفان والأنوار السماوية، والأنوار الإلهية.

إنه سلطان الشهود، والكشف، لا سلطان العقل والقول والقائل.

٣. السنن الحجاجي: لا حجاج عند ابن عربي لا إقناعياً ولا توجيهياً، بل هو سنن شهودي تصديقي، يسلك العارف الطريق إليه حتى يصل إلى الشهود في مقاماته. فلا حجة إلا الشهود، وهو إما أن يصدق أو يكذب.

لم يكن ابن عربي يفصل بين هذه المستويات من السنن، فاللغة واللسان، وسلطان الكشف وحجة الشهود، والدوائر اللسانية تتفاعل في سيرورة مع الدوائر السلطانية والشهودية، تبدأ من الله وتنتهي إليه.

وتالياً مخطط وصفي لتوالي هذه الدوائر يتبعها نموذج من الفعل التأويلي الأكبري.



ويظهر هذا السنن اللساني النصي الكشفي الأكبري في المثال الآتي:

١. دائرة اللفظ:

- ظلال اللفظ: معنى الاستواء لغة، وأصله: افتعال، من السواء، والسواء في اللغة: العدل، والوسط،

وله وجوه في الاستعمال ترجع الى ذلك:

بمعنى أقبل، وبمعنى قصد، وبمعنى استولى، وبمعنى اعتدل. وبمعنى استقام، وبمعنى علا.
- أنوار اللفظ: إن الاستواء مشتق من السواء، وأصله: العدل، وحينئذ فالاستواء المنسوب إلى ربنا تعالى في كتابه بمعنى: اعتدل، أي قام بالعدل.

٢. دائرة السياقات القرآنية:

قال تعالى: {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسوهن سبع سماوات} [البقرة: ٢٩]

خلق لكم ما في الأرض جميعاً = تفرّد الله في الخلق = وحدانيّة الخالقيّة.

ثم استوى إلى السماء فسوّهنّ = العدل في الخلق = العدليّة الخلقية.

نتيجة: الاستواء: تجلّي وحدانيّة الله في الخالقية.

قال تعالى: {الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه} [يونس: ٣]

يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه = تفرّد الله بالتدبير والأمر = وحدانيّة التدبيرية الأمرية.

ثم استوى على العرش = العدل في الأمر والتدبير = العدليّة التدبيرية الأمرية.

قال تعالى: {الرحمن على العرش استوى} [الرحمن: ٥]

قيام العدل على الرحمة = القيومية الرحمانية. (الرحمة بالخلق والرحمة بالأمر)

وفي هذه السياقات نلاحظ التناسب بين أنوار الاستواء وتعلقها بالسماء في مقام الخلق، وبالعرش في مقام الأمر والتدبير؛ فالسماء من مشهود الخلق، والعرش من كنايات الملك والأمر.

٣. دائرة النّص القرآني:

قال تعالى: {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط} [آل عمران: ١٨]

القسط = العدل = الاستواء.

قائماً بالعدل = قيومية الله بالعدل = قيوميته بالاستواء.

شهد الله = الشهود الإلهي. الملائكة = الشهود النوراني. أولوا العلم = الشهود العرفاني.

لا إله إلا الله = ألوهة الله وقيوميته.

تجليات ألوهته = القيومية بالعدل. تجليات عدله = الاستواء في الخلق والأمر.

قيومية ألوهيته = وحدانيته ورحمانيته.

٤. ظلال التجلي الإلهي:

الشهود الوجودي = العدل في الخلق والأمر متجلياً في آيات الكون.
الشهود العرفاني = الألوهة في الخلق والأمر متجلياً في الكون.

٥. أنوار التجلي:

الشهود النوراني الملائكي = الرحمانية.

الشهود التوحيدي الواحدي = الوجدانية.

وهذا السنن الدوراني المعراجي، تتداخل فيه العرفانية والمعرفة، فإن كانت العرفانية كشفية، فالمعرفة دليلية، وما قام به ابن عربي في الدوائر اللسانية النصية يُمكن أن يفتح آفاقاً تأويلية قرآنية تتجاوز الدوائر اللفظية الآياتية التي غلبت على المفسرين، رغم تصريحهم بأن تفسير القرآن بالقرآن هو أعلى درجات التفسير والتأويل.

ومن سنن ابن عربي نرى أنّ التأويل هو فعل تفسيري، أي كاشف عن المعاني لكنه كشف عرفاني لا معرفي.

مآلات العبور:

لن تكون المآلات الأكبرية حصراً تلك المآلات التي تنتهي إليها الأنساق التأويلية اللغوية والعقلية والمذهبية، فالمآلات الأكبرية تفتح على جميع المآلات الممكنة في كلّ طور ودائرة، وتتجاوزها إلى مآلات الشهود والكشف النوراني.

إنّ ما تؤول إليه الأفعال التأويلية الأكبرية تتجاوز حدّ المحاكمات اللغوية والعقلية، وهي بزعمه تؤول إلى الحقيقة كما هي أي مقام التواطؤ بين المعرفة والمعروف، والعلم والمعلوم.

٤. المقاصد التأويلية:

لن تتوزع المقاصد عند ابن عربي وتنفرد، فالمقاصد كلها مرادة مطلوبة، فالتنقل والعقل والكشف والوجود كلها مصانة في مقام مقصد أكبر وهو "الوجدانية الوجدية".

يختار الباحث مفهوم "الوجدانية الوجدية" تمييزاً عن الاصطلاح الشائع المعروف "وحدة الوجود" الذي يثير جدلاً عريضاً، وقلقاً كبيراً، ورفضاً بل تكفيراً من تيارات واسعة في التاريخ الإسلامي. والوجدانية الوجدية تعني أن تكون وحدانية الله متجليّة في كلّ مظاهر الكون وأعظمها الإنسان، فيصير الإنسان دليل الوجدانية ومظهرها، "فالتوحيد على ضوء الاختبار الصوفي ومقصده، هو

امتحان شاق عسير بالدموع والآحزان والآلام لفكرة "الوحدانية". إنه إدراك ذوقي لمفهوم هذه الوحدانية، ووعي تام بها: داخلياً في أعماق الكيان، وخارجياً في كل ما يحيط بالإنسان. إن غرض الصوفي - وغرضه الوحيد- هو اكتشاف "طريق النجاة"، والسير عليه دأباً. و"طريق النجاة" هو طريق الوحدة أو الوحدانية: وحدة الخالق ووحدة المخلوق. أليس عن الوحدة صدر كل شيء؟ فالوحدة هي كل شيء، أو هي كل "الشيء" في شيء شيء...^١.

فالتأويل عند ابن عربي هو ظلّ التوحيد ونوره، وحلّ مشكلته وتحريره، فالتوحيد لا يكون إلا تأويلاً كشفياً يحرر الإنسان وضميره من قيود المادة والفكر والنفس، لآفاق الروح النورانية.

ولهذا نجد ابن عربي يرسل إلى الفخر الرازي رسالة الشفاء من الداء؛ شفاء الكشف من داء النظر والعقل القاصر، حين بلغه أنّ الرازي بكى في مجلس له فسأله من حضره عن بكائه فقال: مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي الساعة بدليل لاح لي أنّ الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت لعل هذا الذي لاح أيضاً يكون مثل الأول. فيقول له: "من المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى؛ إذ من المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر. فما بالك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله ﷺ فال مانال، وقال سبحانه وتعالى: {عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً} ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة".^٢

فالمقصد هو معرفة الله بالطريق المؤدية إليه، وهي طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي تنتقل بالإنسان من ضيق النظر وظلمته إلى سعة الكشف وأنواره، فالتأويل مقصد كسفي يروم صيانة الكلّ في الكلّ، والتحرر من الكلّ في الكلّ.

لا شك أنّ المقالات الأكبرية في مقام النسق التأويلي تظهر تحرراً تأويلياً مغريباً معرفياً وجمالياً، فانفتاح الدوائر التأويلية مقصد مطلوب عند كثيرين.

^١ عثمان اسماعيل يحيى، مقدمة تحقيق كتاب "التجليات الألهية" لابن عربي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٩٨٨، ص ٧٢. وقد يلحظ القارئ أنّ في كلام عثمان يحيى تقاطعاً مع كلام هنري كوربان حين ربط بين التجارب الباطنية التصوفية الغنوصية في الإسلام والمسيحية بأنها تعرف تحولاً إنسانياً للالهية، وتجلياً إلهياً في شكل إنسيّ يكون ذا طابع جوهرية للألهية. انظر: هنري كوربان، "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي"، ترجمة فريد الزاهي، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ٢٠٠٨، ص ٩٩.

^٢ تُنظر الرسالة في: عبد العزيز المجدوب، الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، ١٤٠٠هـ، ص ١٨٠، وهي منشورة إلكترونياً على الموقع:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=٢٤٦٧٩٩>

ومخطوطة على الموقع:

<https://docs.google.com/file/d/٠B٨E٩Z٥٧shYOkMTZGOTROWURJMWM/edit?pli=١>

لكن هل هو مقصد يروم الحقائق من ورائه أو هو مقصد يروم الهروب من حقائق لم تعد مقبولة، أو لا يُريد المؤلّ قبولها؟

إنّ قضية معرفة الله ومعرفة مراده من وحيه قضية تجمع مقاصد قد تكون متضادة بل متناقضة أحياناً، فللقضية وجوه تجعلها من المعروف المكشوف فطرة وتلقائية، ولها وجوه تجعلها "لغزاً" و"سراً عصياً" لا يُدرك إلا بكد العقول والنفوس والأرواح لإدراكها.

سادساً: ابن تيميّة ونسق الإبطال التأويلي، واستعادة هيمنة المنقولات المختارة مذهبيّاً. إذا كان القرآن ناطقاً بالتأويل عن مقالات الخاصة من أهل الكلام، وكان ناطقاً بالتأويل عن مقالات العامة من أهل الكلام، وناطقاً كاشفاً بالتأويل عن مقالات الخواص من أهل الكشف والعرفان، فإنّه عند ابن تيميّة يعود ليكون ناطقاً بنفي التأويل عن مقالات السلف وأهل الحديث.

لذلك ليس من اليسير القبول بمصطلح النسق التأويلي التيمي إلا بالقياس لموقفه من التأويل الاصطلاحي الذي مرّ تفصيله، فالنسق التيمي في مقام التأويل الاصطلاحي بأفاهه هو نسق "تحطيم التأويل"، وهذا ما يقوله ابن تيميّة نفسه كما رأينا، بل يفضل تسمية هذا التأويل بـ"التحريف".

يكاد يكون النسق التيمي التأويلي الإبطالي واضح التكوين والمراسات وضوحاً لا يوازيه سوى النسق الزمخشري لكن في الجهة المقابلة من الفعل التأويلي؛ فعناصر هذا النسق الظاهرة ظاهرة معلنة من ابن تيميّة لا خفاء فيها ولا توريّة.

لكن ينبغي للباحث أن يُدرك الفرق بين الدعوى والواقع، فابن تيميّة كما مرّ معنا تتجاذبه ثلاثة مواقف:

١. موقف الأتباع المقدّسين له، الواقفين عند مقالاته وقوف المتعبّد في محراب صلاته، لا يخرجون عن مقالاته، ولا يخطر في بالهم نقدها، فكيف بنقضها؟ لكنهم للأسف يعلمون عن ابن تيميّة ومقالاته شيئاً ويجهلون أشياء، فاختزلوا فكره الذي نثره في مئات من المجلدات والمباحث والقضايا، في مقالات محدّدة معروفة مشهورة. كما كان لمزاج ابن تيميّة النفسي تأثير كبير فيهم يتجاوز أثر فكره فيهم، فأخذوا ينظرون لجميع المخالفين نظرة التبديع والتضليل المشرفة على التكفير بل الواقعة فيه. فابن تيميّة شخصية عصبيّة المزاج حادة الجدل لا يُنكر ذكاؤه وعلمه وسعة اطلاعه، لكنه كان شديد القالة على المخالفين، جريء الاتهام لهم، حديد اللسان في مخاطبتهم ومجادلتهم.

وممّا يُوسف له في سياقتنا الحضاري أن يكون هذا الموقف هو الأعم الأطم الأغلب في هذا الزمان. ولذلك أسباب كثيرة ليس هذا موضع بحثها.

٢. موقف المخالفين المدنسين له، وهو على النقيض من الأوائل يرون ابن تيمية شراً كله، فهو المجسم، المشبه، المكفر المكفر، وهؤلاء بقايا الأشاعرة والمذاهب ومن تلبس لبوس الاعتزال في هذا الزمان.

٣. موقف النقاد الفكريين المتجاوزين تطرف الفئتين، وهم ينظرون لابن تيمية عالماً من علماء الإسلام، له ما له، وعليه ما عليه، ومنهم من يرى في مقالاته آفاقاً يُمكن أن تُراد، واستثنافاً لفعل عقليّ مختلف عن الفعل العقلي الكلامي الأشعري والمعتزلي. ومنهم من لا يرى فيه سوى رأس الاتجاه الحنبلي الحديثي الذي زود هذا الاتجاه بما كان ينقصهم من عتاد الجدل والكلام والتأصيل. ولأنّ الباحث ساق هذه المواقف لغرض التوطئة لحديثه عن النسق التأويلي الإبطلاي - إن صحّ التعبير- وليس لخوض مباحثها وأدلة أصحابها، فسيبدأ عرض العناصر النسقية في هذا النسق بدءاً بالدواعي.

١. الدواعي "التأويلية الإبطلاية":

لم يكن ابن تيمية قابلاً باصطلاح التأويل المتأخر الذي يجعل التأويل فعلاً لغويّاً وعقليّاً لتجاوز ظاهر غير مراد. لذلك فإنّ الدواعي عند ابن تيمية هي دواعي إبطال التأويل لا إعماله:

١. الداعي الداخلي: يصرّ ابن تيمية على أنّه ليس في القرآن ما يوجب التأويل بل يُجيزه، فهو نصّ منسجم انسجاماً تاماً على مستوى الظاهر الدلالي. وقد رأينا أنّ ابن تيمية وظف مقالات أهل التأويل لإثبات ذلك، فقد جعل إقرارهم بظاهر لا يستقيم عندهم مراداً لله، حجة بالغة عليهم أنّ هذا الظاهر هو مراد الله، وما تأويل أهل التأويل إلا لأنّ هذا الظاهر خالف "مذاهبهم وأهواءهم".

ينظر ابن تيمية إلى قضية مقالات اللغة عن الله، ومقالات العقل عن الله، في منظور ثلاثي لا ثنائي، فيضيف مقالات السلف عن الله، ويرأها الحجة البالغة في فهم العلائق بين بقية العناصر.

لكننا لو وقفنا عند العلاقة بين مقالات اللغة عن الله، ومقالات العقل عن الله، فيمكن أن نصف الموقف التيمي في ظلّ العلاقات الاشتراكية المشككة، والاشتراكية المتواطئة، أنّ ابن تيمية يرى العلاقة بين المقالة اللغوية عن الله والمقالة العقلية عنه سبحانه هي اشتراك مشكك في مقام "الكيف"، وتواطؤ في مقام "المعنى"، أي إنّ المخاطبين بالقرآن يعلمون معاني مقالات الله عن صفاته لما لهذه المعاني من

قدر مشترك متواطئ في المعنى، وإلا صارت هذه الآيات بلا معنى، ومن هنا جاء رفض ابن تيمية القاطع للتفويض مذهباً سلفياً.^١

ولتأسيس الموقف الإبطلائي عند ابن تيمية معتمداً على الداعي الداخلي القرآني، فإنه يضع قاعدتين في باب الصفات يرى أنهما جامعتان مفحمتان لجميع المتأولة "المعطلة":

القاعدة الأولى: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

القاعدة الثانية: القول في الصفات كالقول في الذات.

وهو بالأولى يجادل الأشاعرة بإثباتهم الصفات المعنوية ليلزمهم بما نفوا وتأولوا من الصفات الخبرية الذاتية والفعلية. ويجادل بعض المعتزلة الذين قالوا ببعض الصفات أو بالأسماء.

وهو بالثانية يجادل من ينفي المعاني عن الصفات، فيجعلها -أي الصفات- فرعاً عن الذات، فيقول: "فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات. فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات. فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعة ومالك وغيرهما رضي الله عنهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه".^٢

فابن تيمية يرى أن العلم بصفات الله حاصل في مستوى المعنى، فهو "معلوم"، لكن المجهول هو "الكيف".

ثم لا يقرّ للنفاة مطلقاً أو لنفاة صفات دون صفات بأي قانون مستقيم يفرّقون به، وقيمون نفيهم عليه.^٣ والواقع أن ابن تيمية بهذا يُغفل تأصيلات المعتزلة والأشاعرة ومباحثهم الأصولية الكلامية الطويلة التي أقاموا عليها أسس مواقفهم من الداعي الداخلي القرآني، فابن تيمية يتجاوز ما أشرنا إليه من العلائق بين مقالات اللغة عن الله ومقالات العقل عنه، وما بينهما من اشتراك معنوي مشكك أو تشكيكي أو تواطوي، أو اشتراك لفظي.

وهذا الادعاء من ابن تيمية كثير في جدالاته وسنن إبطاله للتأويل.

٢. الداعي شبه الداخلي: داعي المنقولات: يمثل هذا الداعي أبرز الدواعي "الظاهرة" عند ابن تيمية، فابن تيمية رأس من رؤوس أهل الحديث، المناصر عنهم، وعن منقولاتهم، ومقالاتهم، حتى كان بلا

^١ يُنظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء ١ ص ٢٠١-٢٠٢.

^٢ يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء ٣ ص ١٧-٢٧.

^٣ المصدر السابق: الجزء ٣ ص ٢٥.

^٤ المصدر السابق: الجزء ٣ ص ٢٦.

منازع رأس السلفية وعقلها، فهو الذي أسس كل ما أسس من تأصيل وكلام وجدال لصيانة هذه المقالات.

وهذه الدواعي النقلية شبه الداخلية هي دواعٍ إبطائية للتأويل لا تأويلية، والواقع أنّ المنقول في هذه القضية تصريحاً بالإثبات عن الصحابة والتابعين قليل قلة المنقولات التأويلية. لكن ابن تيمية يجري مراساً تحويلياً منهجياً يجعله منطقاً السلف بما سكتوا عنه، وهذا المراس يعتمد على أمور:

- الظاهر من النصوص القرآنية والنبوية هو الدلالة على إثبات هذه الصفات ظاهراً.
- كثرة النصوص القرآنية في باب الآيات المحتملة الصفات، وكثرة كاترة في النصوص النبوية.
- تكامل النصوص وانتلافها في الحقل الدلالي الصفاتي الواحد، بمعنى ورود نصوص تتكامل وتتفرع من أصل إثباتي واحد، مثل العلو الذي جاء فيه العلو والفوقية والاستواء والصعود والنزول والرفع وغير ذلك، وكاليدين التي جاءت فيها النصوص ومعها نصوص في القبضة واليمين والأصابع وغيرها.

- عدم وجود نقل يفيد باختلاف الصحابة في فهم هذه الآيات والأحاديث.
 - عدم وجود نقول تأويلية بالمعنى الاصطلاحي.
 - وجود نقول عن الصحابة تقول بما قالت به النصوص القرآنية والنبوية.
- والحقيقة أنّ هذا البناء يبدو ظاهراً محكماً ومتسقاً وملزماً، لكنه يخفي ضعفاً شديداً يهوي به إذا ما جادلنا في الأولى، وقد مرّ هذا وتكرّر، ولأجله يرى الباحث قوة مضافة في النسق الزمخشري.
- أمّا ما يراه من "تكامل النصوص" في الإثبات، فهو فرع عن الإقرار بالأولى، ومتى جودل فيها سقط الاستدلال بالثانية، وإن كان الباحث يقرّ أنّ الكلفة التأويلية سواء التحصيلية الزمخشريّة، أو التفصيلية الرازية هي أعلى في النصوص الحديثية منها في القرآن بكثير. لكن تأويل الأحاديث لم يغب عند القابلين لها.¹

أمّا غياب الجدل والاختلاف، فعلى فرض التسليم أنّ غياب النقل يعني عدم الحدوث، فإنّ القول بما قال به الزمخشري في هذا الباب يدفع أسباب الجدل في مثل هذه الآيات، إلا أن يقول قائل: إنّ الصحابة ليسوا على كفاية بلاغية ليفهموا المعاني الكنائية من هذه الآيات.

وحاصل الأمر أنّ المنقول عن السلف لا يصلح حجة لمن يزعم الإثبات في الصفات، فليس لهم في ذلك عبارات صريحة.

¹ يُنظر: ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ)، مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، (تحقيق: دانيال جيماريه)، دمشق، ٢٠٠٣.

٣. الداعي الخارجي:

- العقل: لابن تيميّة موقف واضح جليّ صنّف لأجله مصنّفاً ضخماً هو "درء تعارض العقل والنقل" ليقرّر قاعدة أنّ النقل الصحيح لا يتعارض مع العقل الصريح، وهي قاعدة بديعة لا يخالفه أحد فيها. ولكن موطن النزاع هو: تعيين صحيح المنقول، وصريح المعقول، فما يكون صحيحاً عند جماعة لا يكون صحيحاً عند غيرهم، وما هو صريح في عقول جماعة لا يكون كذلك في عقول آخرين.

- المذهب: يظهر ابن تيميّة في مصنفاته ومباحثه مجتهداً مطلقاً يتجاوز المذاهب بمعناها الضيق، فهو رغم انتسابه للحنابلة إلا أنّه أكبر في فكره وكلامه من المذهب نفسه.

والأمر من وجهة نظر الباحث أنّ ابن تيميّة تداخلت في تكوينه عوامل شخصيّة ذاتيّة جعلت انتسابه المذهبي ضرورة تاريخيّة من جهة، وضرورة شخصيّة من جهة أخرى؛ فابن تيميّة ينتمي لعائلة حنبليّة، والعائلات الحنبليّة أمست في زمن انحسار هيمنتهم السلطانيّة، ملاذ المذهب، وسبب بقائه. لذلك لم تحظ الحنبليّة بمدارس فكريّة وعلماء كبار كما كان للمذاهب الفقهية والكلامية.

ولإدراك العامل التاريخي والشخصي في مقام الداعي المذهبي ينبغي أن ندرك خريطة المذاهب الكلامية والفقهية في زمانه؛ فعلى مستوى الفقه كانت بلاد المشرق العربي شركة بين المذهب الشافعي والمذهب الحنفي، وفي مصر كانت الشافعية والحنفية والمالكية، أمّا المغرب فكان مالكيّاً. أمّا على مستوى المذاهب الكلاميّة، فإنّ الشافعية والمالكية كانت أشعريّة، والحنفية ماتريديّة، والخلاف بين الأشعرية والماتريديّة ضئيل وهو في الفروع أكثر منه في الأصول.

هذا على مستوى مسمى "أهل السنة"، أمّا الشيعة فما بين إماميّة وزيدية، ويُدخل بعض الباحثين معهم الاسماعيليّة، ويُخرجهم آخرون ضمن المذاهب الباطنية.

وهناك المتصوفة، والتصوف في زمن ابن تيميّة اقترب من الطرقية مبتعداً عن الفلسفة والتصوف الفلسفيّ، فكان أغلب المتصوفة موزعين على الأشعريّة والماتريديّة عقيدة، والحنفية والمالكية والشافعية والحنبليّة مذهباً.

وأمام هذا الامتداد المذهبي في المستوى العقدي الكلامي كان كثير من الحنابلة أميل إلى المواءمة معهم، إمّا ميلاً لهم مثل ابن الجوزي، أو وقوفاً في منطقة أقرب للتفويض مثل ابن قدامة.

في هذا المناخ المذهبي نشأ ابن تيميّة وقد وهب ذكاء وطلعة ونهماً معرفياً، صاحبه انتماء لمذهب حنبلي لا يعيش أزمنة الهيمنة السلطانية التي كانت له بعد أن استقرّ الأمر في الوسط السني للأشعريّة.

كان على ابن تيميّة أن ينتمي للمذهب الحنبلي لأنّ أفق عصره لم يكن يُتيح لفكرة "المجتهد المطلق" بالظهور. لكن هذا الانتماء إلى المذهب بما عليه مقالاتهم وحصيلتهم التأصيليّة الضحلة لم يكن

ليرضي النهم المعرفي عند ابن تيميّة، والميل نحو تحقيق الطموح الشخصي المعرفي، فأخذ يقرأ في كتب الكلام والفلسفة والفرق حتى يجادل وينظر كتابة رؤوس المذاهب الكلامية الفلسفية، وترافق الأمر مع انحسار الدفع الإبداعي التجديدي في علوم الكلام والفلسفة في الأفق الحضاري العربي، فوجد ابن تيميّة نفسه يحصل من العلوم والكلام والفلسفة ما يفوق رجال مذهبه من جهة، ورجال المذاهب الأخرى من جهة ثانية. فقام لمهمة معرفية تتداخل فيها دواعي المذهب ودواعي الذات المتطلعة فأقام صرحاً كلامياً تأصيلياً سدّ فيه فراغات المذهب الحنبلي الكلامية. وبغض النظر عن نجاحه في هذه المهمة من عدمها، إلا أنه لا يُنكر أنّ الجدل الحنبلي أو جدل أهل الحديث مع أهل المذاهب الكلامية بعد ابن تيميّة يختلف كثيراً عما كان قبله.

لذلك فإنّ الباحث لا يجد حرجاً علمياً حين يقول: إنّ الحنبليّة مذهباً كلامياً في العقائد والصفات لا وجود لها خارج ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم، فليس للحنابلة في ذلك إلا حشد نقولات لا تستطيع أن تواجه الجدل الكلامي الفلسفيّ.

واللافت للنظر أنّ الحنبليّة الأثرية لم يكن لها أن تقف على قدمين كلاميتين جداليتين قبل ابن تيميّة وبعده دونها، فالواقع يشهد أنّ السلفية المعاصرة هي أكثر اعتماداً ومديونية لا بن تيميّة. ويرى الباحث أنّ الداعي المذهبي الشخصي كان أكبر الدواعي المؤسس لنسق ابن تيميّة الفكري والتأويليّ الإبطلائيّ.

والواقع أنّ ابن تيميّة في تأسيسه لما أسّس لم يوفّر جهداً في استثمار مقالات نمطية ثقافية نشأت في ظلّ الهيمنة السلطانية للحنابلة أو أهل الحديث، ثم أمست سائدة في الوعي العربي الإسلاميّ ولاسيما بعد انحسار التدفق العقلي الفلسفي في التجربة الإسلامية، وهذه المقالات هي:

- مكانة أحمد بن حنبل الفائقة في تصوّر الثقافيّ العربي التي تقوم على كم هائل من "الحكايات" و"المرويات" التي تضيف لأحمد بن حنبل قيمة معرفية واختبارية مضافة تفوق بكثير الحقيقة التاريخية لقيمة ابن حنبل الفكرية. وهذا ما يسمى بفائض "الصورة الثقافية" عن "الصورة التاريخية"، وساهم في ذلك ما قيل من قصص وحكايات كثير منها لا يثبت عن "محنة أحمد بن حنبل" في قضية خلق القرآن، ممّا أكسب الصورة الثقافية له بعداً "بطولياً" نشأ من فكرة المظلومية*.

* يُنظر في قضية المحنة والقيمة المضافة ثقافياً على الحدث التاريخي: فهمي جدعان "المحنة: جدلية الديني والسياسي"، وجورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠، ص ص ٤٨١-٥٣٧.

٢. العتبة التأويلية

لا تحضر العتبة التأويلية عند ابن تيمية إلا للعبور إلى معنى واحد وهو المعنى الإثباتي، وهو في تأسيس العتبات إنما يؤسس مقالات "الانحراف" عن التأويل الحق الذي هو ظاهر الآيات عنده. ولأن ابن تيمية كان مشغولاً بإبطال مقالات المخالفين كان يأتي بها في العتبة ليبيّن بطلانها من جهة اللغة والسياق والعقل.

إن العتبة عند ابن تيمية ليست مقاماً للعبور، أو انفتاحاً على "الكثرة الدلالية" بل هي مقام الانفلات من مراد النص، وعتبة الهروب من مقتضى دلالاته، وهي "ثغرات" يحدثها المتأولون في جدار الدلالة الصلبة التي تظهر في القرآن للتسلل من الحرم الدلالي الشرعي السليم الواجب، إلى دلالات باطلة لنصرة الأهواء والمذاهب.

٣. "العبور التأويلي" أو آليات العبور الإثباتي:

مقاماته:

ليس للعبور عند ابن تيمية إلى طريق واحدة: العبور إلى المعنى الإثباتي، وإبطال جميع الدلالات التي لا تتضمن الإثبات.

ولكن هل كان ابن تيمية نافعاً للمعاني التي يمكن أن تفهم من الآيات والتراكيب القرآنية زائدة عن الإثبات؟

الجواب: لا. فليس غرض ابن تيمية أن ينفى الدلالات المضافة طالما لم يقتض ذلك إحلالها محلّ الدلالة الإثباتية، فهو يرى أنّ الدلالات تتراكم وتتوسّع في دائرة بورتها الإثبات، ولا تؤدي المعاني المضافة إلى تفتيت هذه البؤرة وإلغائها.

ولبيان ذلك فإنّ ابن تيمية يفرّق كما مرّ بين "الإضافة الصفاتية"، و"الإضافة التشريعية". وهذا التفريق ينبئ عن أصل المأزق الصفاتي ومنطلقه الجدالي بين المسلمين والمسيحيين في قضية "روح الله"، فابن تيمية يرى أنّ إضافة ما لا يُتصور إلا صفة للذات المضافة إليها يوجب القول بالصفة، أمّا إذا كان لهذا المضاف وجود حقيقي منفصل عن ذات المضاف إليه، فالإضافة تشريعية.

ولتحقيق هذا الغرض سلك ابن تيمية السنن الآتية:

السنن العبوري "السنن الإثباتي":

١. السنن اللساني: لأجل تحقيق غرضه أعاد ابن تيمية النظر في المنظومة البلاغية العربية، حتى قال بنفي المجاز لغة وهو الأسّ اللساني السنني الذي تقوم عليه سائر الآليات السننية.

كيف نفى ابن تيميّة المجاز؟

فعل ذلك بتفكيكه بؤر تعريف المجاز الاصطلاحي أولاً ثم بالاستعانة بسُلطان السلف لنفيه. يقوم المجاز عند القائلين به ولاسيما المتأخرين من المتكلمين والبلاغيين على تعريفه بـ"استعمال اللفظ في غير ما وضع له". وهذا التعريف ينبني على قاعدتين:

- اللغة وضع إنسانيّ.

- معنى الألفاظ فرع عن اللفظ نفسه لا الاستعمال التركيبي.

ولذلك خالف ابن تيميّة القائلين بذلك في هاتين القاعدتين، فنفى أن تكون اللغة بالوضع فهي إلهاميّة، فليس للفظ معنىً يقال هو معناها بالوضع، ثم نفى أن تكون المعاني فرعاً عن الألفاظ بل هي فرع عن السياق الاستعمالي والسياق التداولي.

ولبيان الفرق بين الرؤية التيميّة والرؤية المجازية البلاغية "عند المتأخرين" ننظر المخطط الآتي:

١. جملة (بسط يديه) خالية من سياق جملي و سياق نصي و سياق تداولي:

- عند المجازيين: تحتل ظاهراً معنى "اليد" الحقيقية بأصل الوضع، وتحتل احتمالاً مرجوحاً المعنى المجازي "الكرم". لكن لغياب القرينة السياقية الجمليّة يكون المعنى الظاهر الحقيقي راجحاً.

- عند ابن تيميّة: لا تحتل ظاهراً في غياب السياقات إلا معنىً واحداً وهو المعنى الحقيقي، هذا على فرض وجود "كلام" لا سياق له، وهذا افتراض نظري محض عند ابن تيميّة.

٢. جملة (بسط يديه) مضافاً لها سياق جملي:

(بسط يديه لأبيعه) أو (بسط يديه بالمال).

- عند المجازيين: تكون الأولى حقيقة لوجود القرينة الموجبة للحقيقة (أبيعه).

تكون الثانية مجازاً بقرينة (المال) فيكون "بسط اليدين" مستعمل في غير ما وضع له.

- عند ابن تيميّة: تكون الأولى حقيقة للقرينة الاستعمالية (أبيعه).

تكون الثانية حقيقة للقرينة الاستعمالية (بالمال). وهي حقيقة مضافة للأولى لا تحلّ

محلّها، فتكون الجملة دالة على حقيقتين: الإثبات والمعنى السياقي.

٣. جملة (بسط يديه) في سياق تداولي:

(قالها من علمنا أنّه يخبرنا عن مبايعة) أو (قالها من علمنا أنّه يخبرنا عن كرم ذلك الشخص).

- عند المجازيين: تكون الأولى حقيقة لقرينة السياق التداولي.

تكون الثانية مجازاً أو كناية لقرينة السياق التداولي.

- عند ابن تيميّة: تكون الأولى حقيقة لقرينة السياق التداولي.

تكون الثانية حقيقة لقرينة السياق التداولي. وهي لا تنفي الحقيقة الأولى.

والناظر للمنهجين قد يتساءل: هل الفرق بين الطريقتين لفظية بين "مجاز" و"حقيقة" في ظلّ انتهاء كلا الطريقتين إلى نتائج واحدة؟

قد يبدو الفرق ظاهرياً اصطلاحياً لكنه في عمقه فرق منهجي كان يُمكن أن يحدث تحولاً ثانياً بعد التحول الزمخشري في نظرية البلاغة والدلالة العربية لولا أمران أعاقا هذا التحول:

١. إصرار الطرفين على أنّ المعنى "الظاهر" في مثل هذه التعابير هو المفهوم من الكلام للوهلة الأولى عند المجازيين، وللوهلة الأولى والأخيرة عند ابن تيميّة.

٢. إصرار ابن تيميّة على أنّ المعنى الظاهري وهو الحقيقي حاضر في الاستعمالات كلّها متى كان ذلك ممكناً بمجرد اللغة.

لذلك خرج ابن تيميّة بقاعدة جعلها عمدة سنّنه اللسانيّ وهي:

إذا أُضيفت كلمة ذات دلالة صفاتيّة لله فهي دالة على الصفة ثبوتاً في أي وجه من وجوه الاستعمالات، وكلّ معنى يُضاف فإنما يُضاف إلى البؤرة الدلالية الإثباتية.

وقد مرّ من قبل أنّ هذا ادعاء بلاغي لغويّ فالعرب في توسّعاتها تتجاوز البؤرة حتى لا تصير من مقصود كلامهم لا نفيّاً ولا إثباتاً.^١

٢. السنن السلطانيّ: وهو أظهر أوجه السنن عند ابن تيميّة، وهو سنن يُمكن اختصاره بكلمة واحدة: السلف. فسلطان الزمان الأول ومقالاته هو الحجة اللازمة البالغة عند ابن تيميّة، وهذا السلطان يتوزّع إلى:

- سلطان اللغة والفهم الذي كان عليه الأوائل: وقاعدته لا يُقال في اللغة معنىً وتقسيماً إلى ما كان من مقالات السابقين، فما لم يكن في لغتهم حين التنزيل لا يكون من اللغة حين التأويل.

وعلى ذلك، فلا يقال: استوى بمعنى استولى لأنّ العرب لم تكن تقول بذلك. ولا يُقال بالتأويل أو المجاز بالمعاني الاصطلاحية لعدم تداولها بهذه المعاني عند شهود التنزيل.

- سلطان النقول: ما جاء عن السلف في هذه المواقف حجة، لأنّ الحق لا يكون خفياً في زمن التنزيل، فالحق هو ما كان حقاً في ذلك الزمان.

^١ في قضية موقف ابن تيميّة من المجاز يُنظر: الإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل، ص ص ٣٦٠-٣٧٢. و محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص ص ١٢٧-١٨٤.

- سلطان المذهب: ليس "السلف" مفهوماً عاماً يشمل كلّ من كان في الزمان الأول، فهذه أزمنة شهدت ظهور البدع ورؤوس الضلالة، فالسلف مفهوم خاص بفئة من أهل ذلك الزمان، وهم الصحابة ومن سار على نهجهم كما وصل إلينا عبر "أهل الحديث"، وبذلك يُصبح مفهوم "السلف" مفهوماً إسقاطياً، يُحكم بما جاء تالياً لا بما كان أولاً، فعيار السلفيّة هو "مقالات أهل الحديث الحنابلة".

ولأجل إقامة السنن السلطاني لجأ ابن تيميّة إلى جملة كبيرة من "الإطلاقات" بالنفي والإثبات مثل: "ليس من كلام العرب كذا"، و"لا تعرف العرب هذا"، و"لم يقل السلف بذاك"، و"هذا هو المنقول عن السلف"، و"أجمع السلف على"، وغيرها من العبارات التي تنبئ عن سنن سلطاني ادعائيّ كبير.

٣. السنن الحجاجي: كثر الكلام الحجاجي والجدلي في مصنفات ابن تيميّة، فلم يترك مقالة أو مذهباً يخالف ما عليه موروث الحنابلة إلا وخاض معها جدالاً اتسم بالعنف والحدة الشعوريّة في أغلبه، لكنه اتسم بالقوة الحجاجيّة أيضاً، وبلغ الأمر أن يراجع ابن تيميّة المنطق الأرسطي وينقضه ممّا كان بالإمكان أن يشكّل أفقاً في الاستدلال والبرهان يقمّم إضافة ثوريّة تحوليّة في أبستمولوجيا المعرفة، حين أثبت أنّ المنطق الأرسطي القياسي لا يمكن أن يكون إلا أداة تحليليّة أي تثبت ما هو متضمن في مقدماتها ابتداءً، لا أداة تركيبية تنشئ نتيجة غير متضمنة في مقدماتها*.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ ما قدّمه ابن تيميّة من فكر لساني بلاغي يستحقّ الدراسة والفهم والاعتبار، وقد يكون وسيلة قويّة لردّ المقالات السلفيّة لا إثباتها، متى أُعمل مفهوم الدلالة التداوليّة السياقية العامة والخاصة حكماً في فهم الظاهر من الكلام كما مرّ من قبل.

المرتكز والمآل التأويلي:

عند ابن تيميّة مرتكز واحد وهو الإثبات متى كان النقل المذهبي إثباتياً، أمّا متى لم يكن كذلك فالتأويل ممكن، ولاحظنا كيف فرّق ابن تيميّة بين الصفات وقضيتي "الساق" و"الجنب"، ففي "الساق" جعل

* هذا الملحظ التيمي كان حين لحظه علماء المنطق الغربيون سبباً من أسباب التطور الكبير في المنطق الحديث، والتحول عن المنطق الأرسطي، وكان له دور كبير في التفريق بين العلوم المنطقية والعلوم التجريبية، ويُمكن قراءة الجدول بين الفلسفة التحليلية عند لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) الذي رأى أنّ الفلسفة ومنطقها لا يُمكن أن تحكم بالصدق أو الكذب على القضايا بحكم مطابقتها للواقع أو عدمه، بل هي تستطيع أن تميّز بين القضية ذات المعنى من القضية عديمة المعنى، فالمعنى هو نتاج استدلال تحليلي للقضية اللغوية، أمّا الصدق والكذب فهو نتاج استدلال تركيبية لا تستطيعه اللغة بما هي لغة.

في قضية نقض ابن تيميّة للمنطق الأرسطي وأهميته يُنظر: المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠١٢)، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة بين ذروتي الفكر الفلسفتين العربية والألمانية، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت - لبنان، ص ص ٣٣٧-٣٥٢. وفي "محاولة" الرد على ابن تيميّة والمرزوقي يُنظر: فودة، سعيد، (٢٠٠٢)، تدعيم المنطق، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت - لبنان، ص ص ٤٠-١٢٣، و ص ص ٢٣١-٢٧٦.

وفي قضية التطور المنطقي وجدالاته ودور فيتغنشتاين يُنظر: حمود، جمال، (٢٠٠٩)، فلسفة اللغة عند فيتغنشتاين، ط١، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت. منشورات الاختلاف، الجزائر، علي، ماهر، (١٩٨٨)، التطور المعاصر لنظرية المنطق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

عمدة الإثبات النقل الحديثي الذي يُضيف الساق إلى الله، بينما أخرج الآية من الحجة الإثباتية مستقلة، ثم أعاد إدخالها في دائرة الحجة الإثباتية بأثر رجعي نتيجة "الخبر". وفي قضية "الجنب" تأول ابن تيمية الآية وأخرج الدلالة الإثباتية من دلالاتها الواجبة لعدم النقل بالقول فيها، مع أنّ أركان الإثبات النصي عند ابن تيمية توقّرت كلها في الآية.

وهذا يجعل المآل التأويلي "الإثباتي" عند ابن تيمية تركز مرتكزين:

١. ورود النصّ بالإضافة الصفاتية. وهي دلالة ظاهرة لكن احتمالية ما لم يتحقق المرتكز الثاني.

٢. قول السلف = "أهل المذهب" بهذه الصفة إثباتاً.

وبذلك يكون المآل التأويلي عند ابن تيمية مآلاً إثباتياً للمعنى الظاهري بل للوازم هذا المعنى إن لم يكن لوجود المعنى وتحققه سبيل دون هذه اللوازم، فيكون العلو والاستواء واجبين بالمعنى الحقيقي بما يلزم منهما: التحيز والجهة. بل جعل ابن تيمية "التحيز" لازماً من لوازم الوجود الحقيقي خارج الذهن. ولإثبات النزول والكلام والغضب والضحك وغير ذلك من الصفات الفعلية المتلازمة للحدوث، أثبت الحوادث ووقوعها من الله وفيه، تحت مسمى قضية "حلول الحوادث" التي يسميها ابن تيمية الصفات الفعلية المرتبطة بالمشيئة الألهية.

٤. المقصد التأويلي:

هو صيانة المنقول عن أهل المذهب، الذين جعلهم "السلف" عموماً وعهداً. ولأجل صيانة هذه المنقولات واعم ابن تيمية بينها وبين اللغة والعقل، فهذه فروع عن الأصل الذي ينبغي أن يصونه المسلم بما هو مسلم يؤمن أنّ الحقّ هو ما كان حقاً زمن التنزيل، ونقله الأئمّة على التنزيل حتى وصل إلى زمن ابن تيمية ثم إلينا.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ رؤية ابن تيمية المعرفية هذه تجعل المعرفة المنبثقة من القرآن معرفة تامة من لحظة التنزيل، وليس لمن يأتي بعد ذلك إلا أن يفصل ما أجمل في حدود ما أطر في الإجمال. وبذلك تكون الدائرة التأويلية القرآنية دائرة مغلقة تامة بوجود النقولات التفسيرية عن السلف.

وظاهر هذه المقالة يعني أننا لو افترضنا أنّ نص القرآن غاب عنا أو فقد، وبقيت كلّ تفسيرات آياته السلفية فإننا لن نفقد سوى "بركة النص" دون أن نخسر شيئاً من دلالاته الممكنة! وبذلك يصبح كلّ مستجد فكري وطارئ عصري ليس له إلا أن يتواءم مع الفهم السلفي الحقّ، وليس له أن يُنشئ فهمه الجديد المتجدّد.

فإذا كان هذا ظاهر المقصد التيمي فإنّ واقع الفعل التيميّ يخالفه، فابن تيميّة من وجهة نظر الباحث صاحب تجديدات في فهم القرآن والدين، لكنه "أوهم" في ازدواجيّة خطبيّة أنّ هذا "الجديد التيمي" هو "القديم السلفي"، لذلك كان أثره في أتباعه أكبر في ما أوهم لا فيما فعل.

في الاعتبار التقويميّ: تقويم الأنساق

بأيّ شيء تقوّم الأنساق التّأويليّة؟ هل باتخاذ مآل تأويليّ معيّن يزعم أنّه الغاية التّأويليّة المرادة من كلام الله، فيطابق بين ما يراه الباحث والحقيقة القرآنيّة؟

أم يكون بدراسة بنية هذه الأنساق ومدى قوتها منطلقاً ومآلاً؟

للخروج من هذه الأسئلة وما يشبهها يقترح الباحث ثلاثة عيارات تقويميّة، وهي:

١. عيار الاتساقية: ويعني به مدى الانسجام والترابط الاستدلاليّ العلائقيّ بين عناصر النسق التّأويليّ التكوينيّة والتشغيليّة. بغض النظر عن صحة المقدمات التأسيسيّة.

٢. عيار الانعكاسية: ويعني قدرة النسق التّأويليّ على الانفكاك والانعقاد والتحرّر من أمرين:

- المآل التّأويليّ بالنظر إليه معطىّ قبلياً لا بدّ للتأويل أن يصل إليه.

- المقصد المذهبيّ بجعله حاكماً في التأسيس والمآل للفعل التّأويليّ.

٣. عيار الانبثاقية: فمتى كان النسق منعقفاً من الأمرين السابقين كان التّأويل:

- فعلاً تحرريّاً يُنتج مآلاته بفعله، لا يثبت المآلات الماقبلية فقط.

- طاقة معرفيّة تستجيب لتحديات أيّ عصر، وترود آفاقه أيضاً.

ونبدأ بالعيار الأول:

أولاً: عيار الاتساقية:

وهذا العيار الاتساقية ينطلق من موقف منطقي يرى أنّ صحة الاتساق في أي نسق لا تأتي من النسق

نفسه، بل من نسق فوقه سابق للنسق موضع النظر، وهو ما يُعرف في المنطق بـ"مبرهنات غودل"

(Gödel's Proof) نسبة إلى عالم المنطق والرياضيات النمساوي ثم الألماني ثم الأمريكي (Kurt

Gödel) والمعروفة أيضاً بـ"مبرهنات عدم الاكتمال" (Incompleteness-theorem) التي تنصّ على

أنّ النسق لا يكون نسقاً متسقاً (Formal System) إلا متى كان نسقاً مكوّناً من عدد محدود من

المسلمات وقواعدٍ وأدوات للاستنتاج. تضمن صحة الاتساق بين المقدمات والنتائج في شرطين:

١. وجود مسلمة واحدة على الأقلّ لا يُمكن إثبات صحتها من النسق نفسه.

٢. عدم اكتمال النسق بنفسه لأنّ الاكتمال النسقي يؤدّي للتناقض الاستدلاليّ بالضرورة. فخلو النسق من التناقض يلزم منه عدم اكتماله.^١

وقد كان لهذه المبرهنات أثر كبير في الرياضيات والمنطق امتدّ للفلسفة واللاهوت، فوجد فيه بعض الباحثين "ملجأ" منطقيّاً للخروج من أزمة الأدلة البرهانية لوجود الله.^٢

وبعيداً عن تحميل هذه المبرهنات أكثر ممّا تحتلّ فإنّ الباحث ينطلق منها لمحاكمة الصحة الاتساقية لأنساق التّأويل موضوع البحث.

ولبيان ذلك فإنّ الأنساق التّأويلية من مجموعة من المسلمات، يعرضها الباحث في كلّ نسق لنعلم مقدار التواطؤ في هذا المقدمات بين الأنساق المختلفة، ثمّ ننظر في قواعد الاستدلال والنتائج ومدى اتساقها مع هذه المقدمات:

١. نسق الطبري:

* مقدماته (المعرفية):

- صحة النقل وانسجامه.

- صحة العقل وانسجامه.

- صحة النقل والعقل وانسجامهما.

- يُعرف النقل بالرواية.

- يُعرف العقل بالنظر واللغة.

* مقدماته في القضية الصفاتية:

- تُعرف الصفات بالعقل.

- تُعرف الصفات بالنقل.

- لا تتعارض الصفات المعروفة بالعقل مع المعروفة بالنقل.

* قواعده الإجرائية (الفهمية):

- ما يُفهم بالعقل الصريح هو فهم صحيح.

- ليس كلّ ما يُفهم بالعقل الصريح صحيح بمعنى أنّه مراد من الكلام.

- لا يُفهم المراد من الكلام إلا في ظلّ اللغة التي جاء بها الكلام.

^١ في مبرهنات غودل المنطقية يُنظر:

Ernest Nagel & James R. Newman (٢٠٠١) Godel's Proof, New York University Press, New York and London,.

^٢ يُنظر مثلاً مقالة ياسر هاشم المنشورة على الشبكة المعلوماتية في الموقع:

<http://yasserhashem.blogspot.com/٢٠١٠/٠٣/١٩٠٦-١٩٧٨-godel-incompleteness-theorem.html>

- لا يفهم مراد الكلام في ظلّ اللغة دون أن يكون هذا الفهم مراداً في نصّ المتكلم.
- لا يفهم مراد نصّ المتكلم إلا من نصّه، وفهم من فهمه أول التخاطب.

* قواعده الإجرائية في باب الصفات:

- ما يفهم من الصفات هو ما يفهم من كلام العرب.
- ما يفهم من الصفات يفهم وفق اللائق بالله عزّ وجلّ.

* النتائج:

- يوصف الله بما يلزم بمقتضى اللغة والنقل أن يكون صفة.
 - كلّ ما لزم نقلاً ولغة فهو جائز عقلاً.
- ولو تأملنا هذا التصوّر النظري للنسق التأويلي الطبري سنرى أنّه يخلو من موجبات التأويل كما سنراها عند غيره من المتكلمين. لذلك لا غرابة في كون النتائج التأويلية عند الطبري اتسمت بالقلق من جهة، وبالإرجاء من جهة أخرى. ومردّد ذلك أنّ التأسيس العقليّ الكلاميّ لمقدمات الصفات ونتائجها من جهة، والفعل التأويليّ من جهة أخرى لم تكن مكتملة عند الطبري.
- لكن عدم الاكتمال هذا لا يعني أنّ نسق الطبري غير متسق في نفسه، بل هو متسق مع مقدماته، والقلق والإرجاء نتائج منسجمة مع المقدمات حضوراً وغياباً. لكن يُمكن للباحث أن يصف هذا الاتساق بأنّه اتساق يفتقد الدرجة الكافية من التماسك في عناصره ومقدماته. لكن غياب التماسك لا يرجع للنسق نفسه بل لأمر خارج عنه وهو عدم اكتمال المنظور الكلامي العقليّ عند الطبري.
- وكان من آثار ذلك أن كان النسق التأويليّ الطبريّ قابلاً لدعوى انتسابه إلى طرفي الجدال التأويليّ، فالمثبتة يرون فيه تفسيراً إثباتياً سلفياً، والمؤولة يرون فيه تفسيراً تأويلياً.
- والواقع أنّه لا هذا ولا ذلك، وفي الوقت نفسه بين هذا وذاك. فهو يمثل مرحلة اتساقية تتناسب والأفق الثقافيّ الحضاريّ لعصر الطبري.
- وممّا يضعف قوة التماسك في الاتساقية عند الطبريّ وقوعه تحت تأثير "الموافقة" لسلطان مخالفه من الحنابلة وأهل الحديث.

٢. نسق الزمخشري:

* مقدماته (المعرفية):

- صحة العقل وهيمنة أحكامه.
- صحة النقل فرع عن حكم العقل بصحته.

- أحكام العقل منسجمة بالضرورة.
- أفهام النص منسجمة مع نفسها ومع العقل بالضرورة.

*** مقدماته في القضية الصفاتية:**

- الله واجب الوجود عقلاً.
- الله واجب الوجدانية عقلاً.
- وحدانية الله تقتضي تفرده بالقدم.
- كل ما لا يفهم من الآيات المحتملة الصفات إلا أن يكون معنىً أو ذاتاً قديمة لا يصح وصف الله به.

*** قواعده الإجرائية الفهمية:**

- لا يفهم من القرآن إلا ما يفهم بمقتضى العقل والبلاغة الفائقة.
 - * قواعده الإجرائية في القضية الصفاتية الخبرية:**
 - لا يفهم من هذه الآيات بمقتضى العقل والبلاغة الفائقة إلا المعنى البلاغي الإبلاغي.
 - المعنى "الظاهري" هو غير مراد من القائل ابتداءً في مقام الكلام البلاغي الفائق.
- * نتائج:**

- ليست هذه الآيات من آيات الصفات ابتداءً.
- التأويل هو فهم المراد وفق البلاغة الفائقة ابتداءً.
- والناظر في هذا النسق يلحظ الاتساق الشديد والتماسك القوي في جميع مستوياته، وهو نسق لا يحاكم صحة أو بطلاناً إلا وفق نسق فوقه يجادل المقدمات نفسها، لا نتائجها. لذلك فإن محاور الجدل مع الزمخشري والمعتزلة هي:
- ١. جدالهم في أن إثبات صفات معنوية أو ذاتية ذات دلالة قابلة للتحقق خارج الذهن يلزم منه تعدد القدماء، ونفي التوحيدية عن الله.
- ٢. جدالهم في أن القول بنفي الصفات ابتداءً معنوية كانت أم ذاتية يفقد اللغة في مقالتها عن الله التمايز الدلالي، فتصير كلمات مثل العلم والحياة والسمع والبصر خالية من التمايز والمعنى في حق الله، فهي من الاشتراك اللفظي عند المعتزلة، والاشترار المعنوي التشكيكي عند المثبتين.

٣. جدالهم في أنّ العرب المخاطبين بالقرآن لم يكونوا سواء في الفهم البلاغيّ والكفاية البلاغيّة، فكيف يُمكن للمعتزلة الادعاء أنّ العرب المخاطبين لا يفهمون من آيات الصفات الخبريّة إلا الدلالات الكنائيّة، أو التخبيليّة. والقضيتان الأولى والثانية هما خارجتان عن النسق التأويليّ، ولا يُمكن إثبات صحتهما أو بطلانها إلا بالنسق فوقيّ وهو النسق العقليّ. أمّا الأخير فهو من وجهة نظر الباحث مأزق معتزليّ معتبر بالنظر إلى المنقولات والممكنات الواقعيّة، لذلك يرى الباحث أنّ القرآن عند المعتزلة يخاطب المخاطب العمدة المثال، الذي يتّصف بالعقل والبلاغة الفائقتين. وهو تصوّر نظريّ بديع دونه عقبات الواقع.

٣. نسق الطبرسي:

هو نفسه نسق الزمخشريّ في قضية المقدمات المعرفيّة من منظور القضية الصفاتيّة، ولكنه يتميّز بدرجة تماسك داخليّ أقلّ في القواعد الإجرائيّة لقبول الطبرسيّ بمقالات التأويل الأشعريّة التي تتأسّس وفق التأويل التفصيليّ لا التحصيليّ. والحكم على نسق الطبرسيّ في هذا السياق التأويليّ بالاتساق والتماسك لا يعني الحكم على النسق التأويليّ عموماً بهذا الاتساق، فهنا نحتاج إلى نسق فوقيّ وهو النسق المذهبيّ الإماميّ.

٤. نسق الرازي:

وهو يتفق مع النسق الزمخشريّ في عمومه ويختلف معه في بعض مقدماته وقواعده الإجرائيّة ونتائجه.

وأهم اختلاف في المقدمات هو الخلاف في ما يلزم نفيه صيانة لوحانية الله وقدم وجوده الواجب. فبتفريق الرازي بين الصفات المعنويّة التي يُتصوّر وجود معانيها وجوداً خارج الذهن دون أن يلزم منها أي جسمية والصفات الذاتيّة الخبريّة التي لا تُتصوّر موجودة خارج الذهن إلا بلزوم الجسميّة. ثمّ باختياره التأويل التفصيليّ الذي يقرّ بالظاهر التشبيهيّ معطى مفهوميّاً، ورفضه الخيار التخبيليّ، اتسم النسق الرازيّ بشيء من القلق، وغياب القوة التماسكيّة التي ميّزت النسق الزمخشريّ. ولكن لو نظرنا إلى الاتساق من جهة المرونة الاتساقية لا التماسك الاتساقية، فيمكن القول إنّ نسق الرازي أكثر مرونة من نسق الزمخشريّ، وتجلّت آثار هذه المرونة في زيادة حصة المنقولات المصونة عن الردّ أو التأويل. وهذا يجعل النسق الفخريّ الرازيّ وهو نسق أشعريّ قابلاً للوصف بأنّه

نسق "سني"، أو نسق "أهل السنة والجماعة"، فهو نسق لا يهدر النصوص الحديثية، لكن يتأول منها ما يلزم تأويله في دائرة التشبيه الصغرى.

ولو صحّ التعبير فإنّ الأشاعرة أكثر مراعاة للانسجام "الشعبيّ العام" من المعتزلة التي تجعل الانسجام مع المقدمات والدلائل العقلية أولى من أي انسجام آخر، وترفض التضحية بهذا الانسجام لأيّ غرض "تسويقيّ شعبيّ"، لذلك لا يكاد يُعرف في تاريخ الخبرة الإسلامية أن كان في المعتزلة "عوام"، ولذلك فإنّ المعتزلة تشعر بتفوق كلامي معرفي يجعلهم مذهب الخاصة من العقلاء العلماء. وفي هذا الموقف إغراء قديم جديد يتجدد، لذلك نجد من المعاصرين "التجديدين" ميلاً واضحاً نحو المعتزلة، لما لمقالاتهم من إغراءات التفوق الطبقي المعرفيّ العقليّ.

ورغم هذا الإغراء الطبقيّ إلا أنّ واقع التجربة الدينية بما هي دينية يقول لنا إنّ الغلبة الغالبة من أتباع أيّ دين هم من العامة، فماذا يفعل هؤلاء أمام متطلبات الاعتزال الفكرية والبلاغية التي لا تُستطاع لعامة الناس.

ومن هنا يرى الباحث أنّ المعتزلة حلّت القضية العقدية الصفاتية في آفاق زمانها حلاً عقلياً فكرياً لا حلاً مجتمعيّاً، وهذا الملحظ الاجتماعي تظهر مراعاته نوعاً ما عند الأشاعرة، ويظهر طغيانه عند ابن تيمية الذي أعاد الخطاب الدينيّ القرآنيّ خطاباً أمياً.

٥. نسق ابن عربي

يختلف نسق ابن عربي في مقدماته وقواعده ونتائجه عن غيره من الأنساق فهو يقوم على:

* المقدمات المعرفية العرفانية:

- كلّ ما سوى المشاهدة والكشف العرفاني حاصله معرفة ناقصة قاصرة عقلاً ونصّاً ولغة.

* القواعد الإجرائية:

- تجاوز محدودية المعرفة في اللغة والنص والعقل بالكشف والخبرة الوجودية العرفانيّ.

* نتائج:

- معارف نورانية عرفانية لا تحاكم باللغة والعقل والنص بل بالخبرة الوجودية العرفانية أو

تصديق المجرّب في تجربته.

لذلك يرى الباحث أنّ النسق الأكبر بقدر ما يظهر بالنظر الأوليّ منفتحاً إلا أنّه في عمقه نسق مغلق

إغلاقاً تاماً يبدأ بمقدمات وينتهي بنتائج تتطابق والحقائق كلّها في وحدانية حقائقية.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ الإغراء الذي يقدّمه ابن عربي للباحثين المعاصرين – أو كثير منهم- يتمثل في "رحلته بين المقدمات والنتائج" أو "مقام السفر" لا مقام النتائج وتطابقها مع المقدمات. وهذا ناتج من كون أكثر هؤلاء الباحثين يقفون في رحلة ابن عربي دون إتمامها.*
ومن وجهة نظر الباحث أنّ النسق الأكبر الذي يحاول حلّ المعضلات روحياً وكشفياً هو من حيث الدعوى والمقصود يشكل أكثر الأنساق طموحاً، فمن يستطيع إنكار أنّ المعرفة الشهودية التي تتجاوز معضلات العقل وقصوره هي أعلى درجات اليقين والطمأنينة. لكنها في الوقت نفسه أكثر الأنساق التي يمكن أن تكون "ادعائية"، لذلك فإنّ النسق الأكبر في اتساقه وتماسكه لن يكون حلاً إلا لفئة القلة من الناس، هذا على فرض إمكانه.

٦. نسق ابن تيمية:

* مقدماته المعرفية:

- العقل حجة في صريح براهينه.
- النقل حجة في صحيح رواياته.
- اللغة هي ترجمان العقل وحجته.
- الحقائق الكونية والدينية والعقلية هي منذ بدء الخليقة إلى قيام الساعة.
- ما لم يكن ديناً عند التنزيل لا يكون ديناً بالتأويل.

* مقدماته الصفاتية:

- لا يُعرف الله إلا بالصفات.
 - القول في الصفات كالقول في الذات.
 - القول في بعض الصفات كالقول في غيرها.
- * قواعده الإجرائية في الصفات والمعرفة:**
- ظاهر المفهوم من المنقول الصحيح هو المراد الحقّ، ولا حقّ خارجه أو سواه.
 - إثبات الصفات هو الواجب، والتأويل للنفي هو تحريف كلام الله.

* يقترح الباحث تصنيفاً خماسياً لموقف المفكرين العرب من النسق الأكبر أو النسق التصوفي العرفاني عموماً وهي: الرفض الكلي لداعي سلطة النقل وهذا يمثل الاتجاه السلفي وعلماؤه، الرفض الكلي لداعي سلطة العقل ويُمكن أن يُمثله الجابري، والقبول الانقلابي أي النظر إلى التصوف الفلسفي وسيلة للتحرر من الدين، وقد يُمثله هادي العلوي ولاسيما في كتابه "مدارات صوفية"، وأدونيس في كثير من مصنفاته مثل "الثابت والمتحوّل"، و"الصوفية والسوربالية"، والقبول الجزئي نتيجة المعرفة الجزئية، فيصير التصوف والنسق الأكبر وسيلة تحرر في الدين، وهذا موقف يُمثله كثيرون لعلّ نصر حامد أبو زيد أحدهم، والقبول الكلي الاتفاقي، ليكون التصوف والعرفان وسيلة التحرر بالدين من قيود الدنيا والعقل، وأهم من يُمثّل هذا الاتجاه المفكر المغربي طه عبد الرحمن.

*** نتائجه:**

- إثبات الصفات واجب نصاً ولغة وعقلاً.

والملاحظ أنّ نسق ابن تيمية يتميز بتماسك شديد أيضاً مضافاً إليها وثوقية عالية تفقده المرونة التي تمكن النسق من استئناف الفعل التأويلي.

والواقع أنّ هذه الوثوقية تستجيب لغرض نفسي آخر عند الإنسان المؤمن بدين من الأديان، بل تبدو منسجمة مع مقصد الدين الأساس من جهة، ودراسات علم نفس الاختيار من جهة أخرى؛ فمن منظور نظري قد يبدو القول بالسعة الاختيارية والتعدد والتنوع مقصداً حضارياً راقياً. لكنه في الوقت نفسه يحمل مظاهر القلق والاضطراب عند توسع الخيارات، لذلك فالخيارات متلازمة مع الحيرة، والحيرة تورث القلق المعرفي والوجودي. وعندها يصبح النسق التيمي مقبولاً للخروج من هذه الحيرة، فإذا كان الله قد خلق الخلق ثم لم يكتف بعقول الناس دليلاً عليه وعلى سرّ الوجود ومآلاته، فأرسل الرسل وأنزل الكتب، فلا بدّ أن يكون في هذا الوحي بيان ونور وحسم يُخرج الناس من حيرة المقالات المختلفة إلى نور المقالة القرآنية الواضحة.

ومن وجهة نظر الباحث أنّ هذا المقصد وهذه الرؤية تتمتع بإغراء نظري كبير، لكنه عند التفكر والتّظر في مكونات الحقيقة الدينية معطيات ونصوص فإنّ الأمر ينقلب إنقلاباً كبيراً، فهناك فرق بين أن يكون سبب الاختلافات هو المكوّن الديني نفسه، وأن يكون سبب هذه الاختلافات الناظر نفسه. وبهذا يظهر أنّ الأنساق موضوع البحث تمتعت كلها بدرجات مقبولة من الاتساقية، وهذا ينسجم ورؤية الباحث من أنّ موازنة الأنساق من حيث هي أنساق بذاتها ستنتهي إلى التكافؤ الاتساقية، لذلك إذا أراد باحث أن يختير هذه الأنساق وفق عيار "الصوابية" فلا بدّ أن ينتقل إلى النسق الأعلى الذي يُنتج هذه الأنساق التأويلية، وهذا مبحث فلسفي كلامي.

ثانياً: عيار الانعتاقية:

ويعني قدرة النسق التأويلي على الانفكاك والانعتاق والتحرّر من أمرين:

- المألّ التأويلي بالنظر إليه معطىً قليلاً لا بدّ للتأويل أن يصل إليه.

- المقصد المذهبيّ بجعله حاكماً في التأسيس والمألّ للفعل التأويلي.

ولو نظرنا إلى هذه الأنساق فإنّها في دواعيها ومآلاتها ومقاصدها لا تحقّق عيار الانعتاقية، بل هي جميعاً ترتبط بغاية تحقّيقية ناشئة عن مرجع خارج النصّ بما هو نصّ، فالطبري يُريد أن يُنطق القرآن بما لديه من منقولات، وإنّ انعتق من مقالة فليقتد نفسه بمقالة أخرى منقولة. والزمخشريّ يُريد أن

يُنطق القرآن بمقالات أهل العدل والتوحيد، فما هو قول صحيح لم ينشأ بالتأويل، بل هو معطى قبليّ يثبت بالتأويل. وهو كذلك عند الرازي مع ملاحظة أنه لقلقه المعرفيّ أظهر بعض الانعتاقية لكنها في المأل ارتكاسية انتكاسية لسلطان المذهب المهيم. وعند ابن عربي كان "الانعتاق" مؤقتاً لصالح القيد العرفاني، وهو وإن لم يسمه قيداً - ولن يسمي أحد فكره قيداً- فهو يؤول إلى القيدية لأنه يطابق بالضرورة بين ما أراد وبين ما في المعطى النصي، وكذلك الحال عند الطبرسي وابن تيمية، بل إن ابن تيمية يعلن بوضوح أنّ مقصده وغايته من كلّ ما فعل هو أن يتمسك بعروة السلف وأهل الحديث. ومع إغراء فكرة "الانعتاقية" نظرياً، لكن هل هي ممكنة فعلاً؟ وهذا يعيدنا للجدل الهرمينوطيقي والحلول الغادامية التي جعلت الفهم غير ممكن إلا في الما قبلات والتراث المائل بين القارئ والنص. ومن وجهة نظر الباحث أنّ الانعتاقية المطلقة ليست ممكنة في ظل نموذج فكري يؤمن بالحقيقة النصية مرجعاً مهيمناً على الحقائق الأخرى، أو مرجعاً معتبراً في الحد الأدنى، لذلك يُصبح خيار الانعتاقية الجزئية هو الخيار الممكن، ويتحقق ذلك بأليات تلك الأنساق لا دواعيها ومآلاتها. ومن هذا المنظور، فإنّ كلّ نسق من تلك الأنساق يُمكن أن يسهم في تأسيس عتبة الانعتاق المؤنزة بالانبتاق، وهي تتفاوت - أي الأنساق في إسهامها- لكن أقول الآن اختصاراً، ثمّ أفصل تفصيلاً مختصراً عند الحديث عن اقتراح نسق التجاوز.

يرى الباحث أنّ ما قدّمه الزمخشريّ من منظور البلاغة التحصيلية، والتأويل التخيليّ، وما قدّمه ابن عربي في المقابلة النصية، وما قدّمه ابن تيمية في تجاوز المعنى اللفظي إلى السياقيّ ممكنات انعتاقية انبتاقية.

ثالثاً: عيار الانبتاقية:

فمتى كان النسق منعتقاً من الأمرين السابقين كان التأويل:

- فعلاً تحريراً يُنتج مآلاته بفعله، لا يثبت المآلات الما قبلية فقط.

- طاقة معرفية تستجيب لتحديات أيّ عصر، وترود آفاقه أيضاً.

وفي هذا العيار فإنّ للأنساق الثلاثة: الزمخشري وابن عربي وابن تيمية طاقات انبتاقية أعلى من تلك التي لأنساق الطبرسي والرازي والطبرسي.

وسبب هذه الرؤية التمييزية هو أنّ الانبتاقية فرع عن العلاقة بين "الوثوقية" و"التوفيقية"، فمتى زادت الوثوقية زادت القدرة الانبتاقية متى انعتق الفعل التأويلي من المآلات والمقاصد المذهبية والشخصية، بينما تؤدي التوفيقية إلى التضحية بالقدرة الانبتاقية النوعية لصالح الموافقة الكمية.

ولتوضيح ذلك فقد يبدو الأمر مخالفاً لما تقتضيه الوثوقية من "جمود" بل تحجّر يذهب بالانبثاقية أقول: إن وثوقية أي مفسر بعناصر نسقه تدفعه لتقديم آليات وإجراءات تأويلية تتميز بالقوة "الاختيارية" والبرهان على صحة هذه الاختيارات، وفي سبيل ذلك فإن المفسر يبذل جهداً مضاعفاً لبلوغ مقاصده، ممّا يُمكن الدارسين من استثمار مجهوداته دون حصرها في مقاصد المفسر الضيقة المضيق.

وبيان ذلك أن الطبري والرازي من وجهة نظر الباحث غلبت عليهم "التوفيقية" التي قللت من قدرة أنساقهم التأويلية على الانبثاق، فالطبري لا تأويل عنده خارج المنقول، والرازي لا تأويل عنده خارج الأشعرية إلا بقلق وشعور بالخطأ والحاجة إلى التوبة عنه كما في وصيته. أمّا الطبرسي فهو في هذا الباب فرع عن وثوقية الزمخشري وتوفيقية الرازي، فهو ينطلق وينتهي من المذهب وإليه.

أمّا الزمخشري فلوثوقيته العالية بالعقل والمذهب قدّم رؤية يمكنها أن تتجاوز حدود ما تقيد به، فالتخييل وتوسيع الكنايات أبواب من الفعل التأويلي تحمل طاقة يمكنها أن تُستثمر في تأويلية قرآنية جديدة لا تقف عند ما وقف عنده الزمخشري بل تتجاوزه إلى رؤية تأويلية قرآنية عامة. وكذلك كان ابن عربي في وثوقيته مبدعاً لإجراءات وآليات يمكن أن توظف في غير مقاصده بالضرورة، فليست المقابلة والموازاة والقراءات السياقية آليات لإثبات المعطيات الشهودية العرفانية فقط، بل هي إجراءات يمكن أن تؤسس لتأويلية قرآنية نصية تتجاوز وحدة الآية إلى وحدة النص. أمّا ابن تيمية في إصراره على الوضوح القرآني، وضرورة إرادة الظاهر انسجاماً مع دور القرآن المفترض، فإنه يقدم مقترحات يمكنها أن توظف في قراءة النص القرآني والظاهرة القرآنية كلها.

نسق الأنساق: النسق المهيمن

رأينا أنّ الأنساق التأويلية موضوع البحث تختلف في مآلاتها ومقاصدها وسنن فعلها التأويلي أحياناً، وتتفق أحياناً أخرى، وهي أنساق متنسقة عموماً لاعتمادها على أنساق كلامية تأسيسية، وهي أنساق مختلفة في جوانب ومتفقة في جوانب أخرى. لكن هل هذه الأنساق في مستوياتها التأويلية والكلامية ترجع لأنساق مختلفة في التصور المعرفي والوجودي؟

لبيان ذلك فإنّ التصور المعرفي الوجودي للكون والإنسان والحياة يأتي من مرجعيات يعتمدها الإنسان، ويستند إليها منطقاً منها ومستعيناً بها ليجيب عن هذه الأسئلة الوجودية الكبرى. وهذه المرجعيات تتشكل وفق التصور الثقافي للجماعة البشرية، لذلك سنأخذ الأمر من هذه النقطة، وليس قبلها، ففضية الوجود الإنساني أعم فلسفياً من قضية الثقافة والدين والتأويل.

إنّ تعريفنا للمسلم بأنه إنسان يدين بدين الإسلام، يحتم أن تكون المرجعيات:

١. مرجعيات التصور الإنساني بما هو إنسان: أي بالنظر إليه "إنساناً" قبل أن يكون "مسلماً" وبعده، ففي هذا المستوى تتمثل المرجعيات بـ:

أ. العقل الإنساني.

ب. اللغة.

ج. الواقع كما هو: حساً وخبرة وعلماً به. (المدركات الحسية)، و(الخبرة الإنسانية)، و(المعرفة العلمية).

ولهذه المرجعيات "رسائلها" التي ترسلها للإنسان ليشكل تصوره عن الحياة والوجود والكون.

لكن المسلم بما هو مسلم متدين بدين، يعتمد مرجعيات إضافية هي:

٢. مرجعيات التصور الإسلامي بكون الإنسان مسلماً:

أ. النص الديني بمستوييه: القرآن والأحاديث.

ب. التجربة الدينية السابقة: التراث الديني.

والسؤال الذي يحدّد النسق المهيمن وراء النسق الكلامي ثم النسق التأويلي هو: ما العلاقة بين هذه المرجعيات؟

يقترح الباحث النظر في هذه العلاقات اعتماداً على العلاقات بين المعنى واللفظ التي وضعها العلماء في أبواب الأصول والبلاغة، وذلك أنّ الباحث يرى في هذه العلاقة تمثيلاً للعلاقة بين هذه المرجعيات ودلالاتها. ويسمّيها الباحث "المعطيات"؛ فهناك:

١. معطيات عقلية، وهي المعاني والدلالات التي تأتي من العقل بما هو عقل.

٢. معطيات لغوية لسانية: وهي المعاني والدلالات التي تأتي من اللغة بما هي لغة.
 ٣. معطيات واقعية: وهي المعاني والدلالات التي تأتي من الواقع حساً وخبرة وعلماً.
 ٤. معطيات نصية: وهي المعاني والدلالات التي تأتي من النص الديني بما هو نص.
 ٥. معطيات تراثية: وهي المعاني والدلالات التي تأتي من التراث الديني بما هو تراث.
 وينبغي أن ننتبه إلى قضيتين هنا قبل أن يقترح البحث النسق الكلي المهيم الذي ساد في التجربة العربية الإسلامية.

١. هذه المرجعيات منفصلة "نظراً وإجراءً"، متداخلة "عملاً وواقعاً"، وهذا جلي وهو من أسباب المأزق المعرفي من جهة، والانعقاد المعرفي من جهة أخرى.
 ٢. إن تصور أي جماعة دينية لهذه المرجعيات يتأثر بتصور أصحاب الأديان والمذاهب والاتجاهات الحياتية المختلفة التي تشترك معه في "الحيز الثقافي التفاعلي". فالتصور الإسلامي ليس تصوراً خالياً من التناقض والتفاعل والجدل مع غيره من التصورات.

والآن نسأل: كيف نظر العقل الإسلامي إلى هذه المرجعيات، وفي أي نسق نظم العلائق بينها؟ يرى الباحث أن العقل الإسلامي بمعناه التكويني المكوّن نظر إلى هذه المرجعيات أنها تنتظم في نسق يُمكن تسميته "نسق الاتساق التواطوي الصوابي"، ويعني:

يجب أن تقدّم هذه المرجعيات معطيات متواطئة صوابياً أي أن تقول الشيء نفسه عن الشيء نفسه، وهذا التواطؤ يُمكن أن يكون كلياً أو جزئياً، أمّا كلياً فهو حين يُرى أنّ المعطيات الناتجة من هذه المرجعيات هي متكافئة ومتطابقة كما وحكماً، أمّا الجزئيّ فحين تُرى هذه المرجعيات متفاوتة كما لكن متطابقة حكماً.

والتواطؤ الكليّ هو ذلك الذي يُمكن وضعه تحت عنوان: كلّ المعارف الإنسانية الحاصلة والممكنة هي حاضرة في هذه المعطيات بالنظر إلى كلّ مرجع بنفسه، وهي متوافقة أو ينبغي أن تتوافق في أحكامها أيضاً.

أمّا التواطؤ الجزئيّ، فيمكن تأطيره بـ "تفاوت هذه المرجعيات في كم معطياتها وموضوعاتها، لكنها تتسق في أحكامها، فليس لأي مرجع من المراجع أن يعطي معطيات تتناقض ومعطيات المرجعيات الأخرى".

ويرى الباحث أنّ النسق التواطويّ بمستوييه الكليّ والجزئيّ هيمننا على العقل الإسلاميّ فكان نسق الاتساق الذي تأتي منه بقية الأنساق وتتناسل.

لكنّ هذا النسق المهيمن الافتراضيّ لم يجد في الواقع والخبرة الإسلاميّة نفسه يحقّق الانسجام الاتساقى المفروض بالدرجة المرجوة دائماً، لذلك كان "التأويل" بمعناه العام فعلاً فكرياً إنسانياً سبيل استعادة الانسجام بين هذه المرجعيات سواء من منظور التواطؤ الكليّ أو التواطؤ الجزئيّ. ولنبحث في معطيات هذه المرجعيات عن الله، لبيان النسق المهيمن في الخبرة الإسلاميّة بمستوييها، مبيّناً موقع التأويل ومساراته:

تقدّم هذه المرجعيات معطياتها عن الله من منظور التواطؤ الكليّ فتكون جميع معطيات العقل واللغة والواقع والنص والتراث "الصحيحة" متكافئة كماً وحكماً، وعند ظهور أي قلق أو عدم انسجام بين معطيات هذه المراجع فلا بدّ من أحد إجراءين: إقصاء معطيات أحد المرجعيات لصالح مرجع آخر، أو تأويل معطيات أحد المرجعيات لينسجم مع المرجع الآخر.

وهنا تظهر الأنساق الجزئية في الخبرة الإسلاميّة، وليست الأنساق الكلية، فليس في الأنساق الفكرية التأويلية في الخبرة الإسلاميّة من يُقصي أحد هذه المرجعيات كلياً أو جزئياً، لذلك كان الشعار العام الذي تدعيه جميع المذاهب أنّ صحيح النقل وصريح العقل وصحيح اللغة وصحيح الواقع تنسجم معاً انسجاماً حكماً، ومتى كانت هذه المذاهب تنتمي لمنظور التواطؤ الكليّ كان الانسجام كميّاً أيضاً. ومعنى ذلك أنّ ما يقتضيه العقل عن الله هو ما تقتضيه اللغة عن الله وهو ما يقتضيه النقل عن الله وهو ما يقتضيه الواقع والتراث الصحيح.

ولعلّ الطبري والزمخشري والطبرسي والرازي يمثلون هذا المستوى من المنظور التواطؤيّ لكن باختلاف في مركز النظر والمرجع المهيمن؛ فالزمخشري والمعتزلة ترى أنّ مقالة العقل عن الله كاملة كماً، وصحيحة حكماً، وكذلك مقالة النقل والخبرة الإنسانية واللغة، والتراث الصحيح.

لذلك يرى المعتزلة أنّ اللغة لا تقول عن الله إلا ما يقوله العقل، وإن ظهر من مقالة اللغة عنه ما لا يقول به العقل فإنّ هذه المقالة اللغوية إمّا أن تُقصى إن كانت ممن يُمكن "إهدار كلامه"، أو أن تؤوّل إن كانت ممن لا يُمكن إهدار كلامه. ويُمكن النّظر إلى فعل المعتزلة مع مقالة موسى عليه السلام المحكية في القرآن {ربّ أرني أنظر إليك} دليلاً لهذا المنظور التواطؤيّ؛ فالعقل يقتضي أنّ الله لا يُمكن أن يُرى، وما لا يُمكن أن يُرى لا يُمكن أن يُسأل باللغة ممن يعلم ذلك ويؤمن به، لذلك لجأت المعتزلة إلى تحويل إجرائيّ لتجعل تلك المقالة حكاية عن يُمكن إهدار مقالتهم، وهم أتباع موسى الذين صرحوا بهذا الطلب من قبل.

ولشدة حضور منظور التواطؤ بين المرجعيات كماً ونوعاً عند المعتزلة كان احتياجهم لإهدار معطيات بعض هذه المراجع أكبر من غيرهم لصالح المعطيات العقلية.

أما حين كانت مقالة اللغة أو النقل ممن لا يُمكن إهدار مقالتهم كان التأويل التحصيلي ملجأهم، وقولهم بالتأويل التحصيلي منسجم مع منظورهم التواطوي، بمعنى أن مقالة اللغة والنقل ممن هو معتبر في مقالته ونقله لا تعطي ابتداءً معطيات تتناقض والمعطى العقلي، فهذه المقالات عن الله هي كنايات ومجازات وتخيلات لا تريد أن تعطي "حقائق ظاهرة" تخالف المقتضى العقلي، بل هي تريد حقائق لغوية ونفسية منسجمة مع الحقيقة العقلية.

وبعبارة مختصرة فإنّ عيار الضيق والسعة والتأويل في المرجعيات هو المعطى العقلي؛ فمتى وسّع العقل تتسع اللغة والنقل، ومتى ضيقّ العقل تضيقّت اللغة والنقل، ومتى تعارض العقل مع غيره إهدر غيره أو أول.

وهذا الموقف التواطوي بهيمنة العقل يتجلى عند المعتزلة بصورة أوضح في موقفهم من قضية القدر والعدل الإلهي، والتحسين والتقبيح، ونظرية "الصالح والأصلح".

في المقابل فإنّ الطبري من منظور التواطؤ الكلي في مقالة هذه المرجعيات عن الله، لكن باعتماد النقل مرجعاً مهيمناً يرى أنّ جميع المعطيات المعرفية متحققة في المرجعيات على سبيل التكافؤ الكمي والحكمي، لذلك رأيناه يسعى لتحصيل أكبر قدر ممكن من المنقولات من جميع المرجعيات التي بين يديه، فإن لم يجد معطى من المعطيات في أحد هذه المراجع تأوّل أو توسّع في دلالة هذا المرجع ليعود دالاً على ما دلّ عليه المعطى الصحيح من مرجع آخر. ولعلّ فعله من "خبر مجاهد" الذي وسّع من أجله اللغة والعقل والنص الديني ليكون هذا المنقول بلغته ودلالاته معطى صحيحاً عقلاً ونصاً ولغة. لذلك فإنّ اللغة والعقل بل النصّ تتوسّع عند الطبري توسّع المنقولات المعتمدة، وتتضيقّ بتضيّق المنقولات.

أما الطبرسيّ فهو بمعتزليته الصفاتية فإنّه داخل في التواطؤ الكلي، وبإماميته وشيعيته فهو داخل في هذا التواطؤ لكن من منظور هيمنة "الخبر الصادق" عن "الإمام المعصوم". فهو تواطؤ لصالح النقل الخاص، لكنه نقل متجدّد بتجدّد الأئمة المعصومين أو الناطقين عنهم.

أما الرازي فهو ينظر إلى هذه المرجعيات نظر التواطؤ الكلي كما ونوعاً، وبهيمنة عقلية أيضاً كما عند الزمخشري، لكن بهيمنة لا تضيقّ على بقية المراجع بل توسّعها، وهي هيمنة مستمدة من هيمنة النصّ القرآني، لذلك سعى الرازي في تفسيره أن يجعل المعطيات العقلية والعلمية والتاريخية أي الواقعية من معطيات القرآن، فكلّ ما يُمكن أن يعرف عن الله هو في القرآن، وفي الوقت نفسه فإنّ ما يُمكن أن يُعرف عن الله عقلاً حاضر كُله في القرآن، وكذلك اللغة.

لذلك جاء تفسيره جامعاً لجميع القضايا الكلامية والفلسفية انطلاقاً من منظور التواطؤ الكلي الذي يرى أنّ جميع المعطيات الصحيحة ينبغي أن تكون حاضرة في المرجعيات بهيمنة القرآن. ولأنّ المقصد التوسعي التوفيقي كان حاضراً عند الرازي، قلّ الإهدار عما كان عند الزمخشري والمعتزلة، وزادت الكلفة التأويلية أو الكلامية من جهة أخرى.

أمّا ابن تيمية فهو ينتمي للنسق التواطؤي الجزئيّ، أي إنّ المرجعيات تتفاوت في معطياتها كما، لكن تتفق حكماً، فيمكن لمرجع من المرجعيات أن ينفرد بمعطياته التي لا تكون في سواه. ولابن تيمية في هذا المنظور رؤية في مثالنا عن الله تتجلى في أنّ المعطيات المهيمنة هي المعطيات النصية الصحيحة، ثم المعطيات اللغوية، أمّا المعطيات العقلية فهي فرع عن هذه المعطيات، لذلك فإنّ موجبات العقل تتفق حكماً مع معطيات النقل، لكن تتفاوت معها كما، فالعقل مجرداً عن النقل واللغة محكوم بقصوره عن إدراك الله والمعطيات المتصورة عنه.

لذلك فإنّ ابن تيمية يرفض التأويل لأنّ مقالة اللغة والنقل مهيمنة على مقالة العقل، فما توجبه اللغة يُوجبه العقل، وما يوجبه النص يوجبه العقل. لذلك يُمكن القول إنّ ابن تيمية يرفض تأويل النقل لصالح تأويل العقل، فإذا ظهر في العقول ما يخالف ظاهر المنقول، نوّل ظاهر العقول إلى ممكن معقول غيره، والعقل قابل للتأويل من منطلق أنّ النصّ الديني لم يأت ابتداءً إلا ليكون مهيماً حاكماً قاطعاً لغيره من المرجعيات.

أمّا ابن عربي فيبدأ من منظور التواطؤ الجزئيّ ليصل إلى التواطؤ الكلي لكن بهيمنة العرفان والكشف والمشاهدة، فكلّ معطيات العقل واللغة والنقل قاصرة عن إدراك الله وتواطؤها تواطؤ جزئيّ، لكن التواطؤ الكلي يحصل بالمشاهدة والشهود الوجوديّ العرفانيّ النورانيّ.

مقترح التجاوز والاستطراد واكتشاف الآفاق

ينطلق مقترح الباحث للنسق التجاوز من عبارات التقويم التي اقترحها اعتباراً للأنساق وتقويماً، أي الاتساقية، والانعناقية، والانبثاقية.

في مقام الاتساقية.

وقد رأينا أنّ الأنساق موضوع البحث متسقة من منظور مكوناتها الداخلية، مع مقدمات تستمد قوتها البرهانية من نسق فوقي كلامي عقليّ.

لذلك فإنّ اقتراح نسق تأويلي جديد لا بدّ أن يسبقه اقتراح نسق كلامي جديد؛ فالنسق التأويلي فرع عن النسق الكلامي الفلسفيّ.*

ولأنّ هذا البحث ليس كلامياً بل هو في التأويل فإنّ الباحث يقتصر على ما يراه ويجتهد فيه من مظاهر الاتساق الكلامي والتأويلي التي يُمكنها أن تؤسس لنسق جديد.

حين أنشأت الخبرة الدينية إسلامية وغير إسلامية علوم كلامها أو علوم لاهوتها فلماذا أنشأت ما أنشأته؟

يُمكن أن يكون الجواب في أمور:

١. تحقيق الاتساق بين معطيات المرجعيات المعرفية المعتمدة.
٢. إثبات أنّ "خياراً كلامياً" دينياً ما هو الخيار الصحيح المطابق للحقيقة بما هي حقيقة.
٣. تحصيل النفع والمنافع العقلية والاجتماعية والواقعية من هذا النسق الكلامي إنسانياً أو مجتمعياً أو "مذهبياً".

إذن ينبغي أن يكون النسق الكلامي تحقيقاً لهذه الأمور، ويكون النسق التأويلي وسيلة النسق الكلامي لإنجازها في ظلّ الاعتبار لمرجعية النصّ القرآنيّ.

ولكن قد يسأل سائل: هل نحن بحاجة إلى استئناف علم الكلام وتجديده؟ ألم يستطع أهل المذاهب الوفاء بما يُراد من علم الكلام؟ بل قد يقول قائل نحن بحاجة إلى الانعتاق من علم الكلام كله؛ جديده وقديمه. وهذه دعوة قديمة في خبرتنا الإسلامية وتجربتها توحى ظاهراً أنّنا لسنا بحاجة لعلم الكلام. لكنها في عمقها تحمل الرغبة في "هيمنة" اتجاه كلامي على آخر، فهجوم "السلفية" على "علم الكلام" منذ الحنابلة الأوائل مروراً برأس السلفية الفكرية "ابن تيمية" حتى زمننا المعاصر هو هجوم على

* في سياق تجديد علم الكلام وتجديد النسق التأويلي يُمكن دراسة هذه الظاهرة في تجلياتها المعاصرة في المدرسة الكلامية الشيعية عند عبد الكريم سروش، ومصطفى مليكان، وأحمد القبانجي مثلاً، فهم يقدمون نماذج تستحقّ الدراسة والتفكير فيها، بل ينبغي أن تكون نماذج للجدل الإيجابي لاستئناف علم كلام جديد ينعق من أسر المذهبيات القتالة، ويستجيب لتحديات العصر والمستقبل.

"منجز كلامي مخصوص"، وهو منجز المعتزلة والأشاعرة، فالسلفية ترفض علم الكلام المعتزلي الأشعري، وتقبل حدّ الإيمان المطلق بعلم الكلام التيمي، ولن ينفع ابن تيمية وأتباعه رفضهم تسمية مقالاتهم العقديّة "كلاماً" أو علم كلام، فهي في حقيقة الأمر كذلك ولو لم توسم به. وقد تبدو "السلفية" حكرًا على فئة معيّنة من مذاهب المسلمين. لكنها من وجهة نظر الباحث سمة عامة في الاتجاهات الموسومة إسلامية، فهذه الاتجاهات على اختلاف مآلاتها تصرّ على أنّ كفاية حاجتنا من قضايا المعرفة الكلامية عن الله والكون والإنسان هي حاصلّة في منجز السابقين.

وكان بالإمكان أن يقبل ذلك لولا أنّ علم الكلام الإسلاميّ القديم بكلّ اتجاهاته لم يخض جدلاً ما كان له أن يخوضه لغياب دواعيه الحضاريّة والثقافيّة والعلميّة، وأعني التطور الهائل في معطيات العلم الحديث التي واجهها العقل الغربي الفلسفي والعقل الغربي الكلامي اللاهوتي، وخاض مع معطياتها جدلاً شديد العمق والتأثير لما كان لهذه المعطيات العلمية من أثر كبير في أهم معطيات التصوّر الديني عن الله وجوداً وصفات.

ولا أظنّ الباحث يحتاج هنا لإيراد نماذج من الجدل بين العلم والدين والعلمنة في السياق الغربي الممتد قرونًا، والسياق الإسلاميّ الناشيء المستجد في هذا الجدل.

لذلك فعلى علم الكلام الجديد أن يُعيد النظر في مقالات علم الكلام القديم ليعيد الانسجام مع المعطيات الجديدة في العقل والعلم والإنسان والكون والتاريخ. ويستطيع تقديم الأدلة المنسجمة مع سياق البراهين العقليّة والعلمية والعملية المستجدة على أنّ خياراته العقديّة والكلامية هي خيارات صحيحة بالبراهين لا بالادعاء والإيمان فقط.

وهي كذلك ينبغي أن تكون معطيات كلامية فلسفية نافعة للإنسان بما هو إنسان وللمسلم بما هو مسلم في ظلّ التحديات المعرفيّة والوجوديّة الحادثة والمتوقعة.

لذلك يرى الباحث أنّ الوثوقيّة بالعلم والعقل والنصّ القرآنيّ والخبرة الإنسانيّة لا يُمكن أن تتحقّق أعلى درجات الاتساق إلا بنسق تأويليّ يجعل "ما يحتاجه الإنسان من الدين" محور التّظر التّأويليّ لا "ما يحتاجه الدين من الإنسان"، وبعبارة قد تبدو أكثر جرأة، يرى الباحث أنّنا بحاجة إلى نسق تأويليّ يستجيب لحاجتنا من الله وتصوّرنا لوجوده وصفاته، فالله حقيقة لا نستطيع إدراكه إدراكاً مطابقاً للحقيقة لقصور العقل عن ذلك من جهة، ولاستحالة التّحقّق من هذه المطابقة واقعاً من جهة أخرى.

أمام هذه التحديات المستجدة علماً وعقلاً، ليس أمام علم الكلام والنسق التّأويليّ إلا واحدة من سبيلين:

١. الجمود على ما كان، ممّا سيفضي إلى إهدار أحد هذه المرجعيّات بالضرورة، إمّا إهدار العلم والعقل، أو إهدار الدين ونصوصه.

٢. استئناف فعل التعقل وعلم الكلام، واقتراح نسق أو أنساق تأويلية تستطيع أن تستجيب لهذه التحديات دون إهدار هذه المرجعيات.

وهنا يصير النسق التأويلي خياراً حضارياً لازماً. لكن دون التطرف في هذا النسق مما يكون له آثار سلبية ارتدادية كبيرة.

وحتى يكون النسق التأويلي متسقاً مع علم الكلام الجديد المتسق بدوره مع التحديات المعرفية الجديدة فيرى الباحث أنّ هذا النسق ينبغي أن يقوم على مبدأ "الاشترك المعرفي" لا "التواطؤ المعرفي"، بمعنى: أن لا يُقال إنّ معطيات القرآن في مقام الله والإنسان والكون والتاريخ هي متواطئة بالضرورة كما أو حكماً مع معطيات العلم والعقل الحديث، بل هي تشترك معها وتشاركها بمعطيات تجيب عما لا تجيب عنه هذه المعطيات، أو تُكسب هذه المعطيات قيمة تأثيرية وجدانية إنسانية.

وبهذا فإنّ المحاولات التأويلية التي تُريد إنطاق القرآن بكلّ مستجدات العلم والمعرفة الإنسانية من منظور تواطؤ المرجعيات لا تخلو من الوقوع في أحد هذه المآلات:

١. إهدار القيمة الدلالية للنص القرآني بما هو نصّ في اللغة وبها عبر تعسف تأويلي لأجل إنطاقه بهذه المعطيات العلمية والتاريخية والإنسانية المستجدة من منظور هيمنة هذه المعرفة على النص نفسه. ولعلّ محاولات "شحرور" تمثل هذا المآل بصورتها المتطرفة، ومحاولات التفسير العلمي أو الإعجاز العلمي في القرآن بصورتها الأقلّ تطرفاً.

٢. إهدار القيمة العلمية للمعطيات العلمية والتاريخية نفسها، وهذا ناشئ من عدم وعي هذا النمط من المؤولين أنّ العلم لا يقتصر على "الحقائق المثبتة بالتجربة الحسية"، بل هو معتمد على مفهوم النموذج العلمي الذي يستطيع التفسير والتحكّم والتنبؤ بالظاهرة الطبيعية التي يدرسها.

لذلك على النسق التأويلي المقترح أن يتخلّص من هذه العقدة التواطؤية فينتقل من مقدمات:

- الله جلّ جلاله في القرآن ليس معطىً علمياً يُمكن أن يُتحقق بما يُتحقق به العلم.

- الله جلّ جلاله في القرآن ليس معطىً عقلياً فقط، فالعقل قد يثبت وجوده وقد لا يستطيع.

- الله جلّ جلاله في القرآن هو التحقق الأمثل لضرورة وجود معنى للحياة والكون والإنسان.*

* يقدم عالم النفس النمساوي "فيكتور فرانكل (Viktor E. Frankl) مؤسس المدرسة النمساوية الثالثة في العلاج النفسي بعد "فرويد" و"أدلر"، رؤية للعلاج النفسي تقوم على "بحث الإنسان عن المعنى"، فالمعنى هو الذي يُعطي الوجود الإنساني قيمته، وهذا البحث عن المعنى يقوم على "المسؤولية" لكنه يحرّج من استبداد سعي الإنسان نحو المسؤولية أمام الله بتنافر مع المسؤولية أمام الضمير والمجتمع، فعلى هذه المسؤوليات أن تعمل معاً بتناغم لا يؤدي إلى تناقض في "المعنى" الذي تتأسس عليه المسؤولية الإنسانية. يُنظر: فرانكل، إ. فيكتور، (١٩٨٢) الإنسان يبحث عن المعنى: مقدمة في العلاج بالمعنى، ترجمة: طلعت منصور، مراجعة وتقديم: عبد العزيز القوسي، دار القلم: الكويت، ص ١٤٦-١٤٨.

- هذا المعنى الضروريّ هو معنىّ ماديّ وروحيّ، أمّا الماديّ فهو أنّ الكون "خَلَقُ الله"، وأمّا الروحيّ فهو أنّ الكون آية على آثار صفاته، فليس المهم أن تثبت لله اليدين أو نفيهما، وليس المهم أن تثبت الاستواء بمعنىّ العلو الحقيقيّ أو نفيه، بل المهم هو أثر هذه الإخبارات عن الله من الله. ولعلّ هذا ينسجم مع نظرية التخيل عند الزمخشريّ التي يُمكن تسميته نظريّة التمثيل الاعتباريّ التّأثيريّ، وبذلك لا يكون "تاريخ الكون في القرآن" متواطئاً مع تاريخ الكون في العلم، بل هو في القرآن نموذج تمثيليّ ليعتبر الإنسان ويرى في خلق الكون وأطواره تجليات آثار صفاته سبحانه وتعالى. وكذلك يُقال في تاريخ الوجود الإنسانيّ، ونظرية الخلق التطوّريّ، فالقرآن لا يُعارض هذه النظرية ولا يقول بها، بل هو يقدّم معرفة تمثيلية لمعنى الوجود الإنسانيّ وآياته في قصوره وكمالاته. وهذا النسق التّأويليّ المقترح من الباحث يزعم أنّه يرتد بأصله إلى فهم الصحابة الأوائل ولاسيما لقضية الإخبار عن الله بالوحيّ، ففي الحديث أنّ النبي ﷺ قال: ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره. فقال أبو رزين: يا رسول الله، ويضحك ربنا؟ قال: نعم. قال: لن نعدم من رب يضحك خيراً.^١ فهذا الحديث نظر المثبتون والنافون إلى شطره وتركوا شطره الآخر، فجعلوا القضية هي "ثبوت صفة الضحك أو تأويلها"، مع أنّ سياق الحديث يتجاوز الإثبات الصفاتيّ إلى الإثبات التوجيهيّ التّأثيريّ، فما فهمه أبو رزين هو أنّ هذا الخبر عن الله يعني أن رجاء العبد برّبّه لا ينقطع بالخير، وهو ما يتسق وأصل الحديث.

فالنسق التّأويليّ المقترح من الباحث لا يجعل "الخبر" نفسه محلّ التّأويل والتفسير، بل "الأثر الذي يحدثه هذا الخبر"، وهذا كما قلت يتفق ورؤية الزمخشريّ التي تتجاوز بالكفاية البلاغيّة مثل هذه "العقبات الافتراضيّة" إلى الآثار التوجيهيّة الروحيّة الأخلاقيّة.

وقبل مغادرة مقام الاتساقية يُشير الباحث إلى عيار اتساق مهم كان حاضراً في الأنساق التّأويلية التراثيّة، لكنه تخلخل قليلاً أو كثيراً في محاولات "التّأويل المعاصر"، وأعني به "الاتساق التّأويليّ الداخليّ" المنبثق عن الإيمان بالكتاب كلّ لا كمن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، فالتّأويل على مستوى الوحدة الصغرى ينبغي أن يتسق مع التّأويلات الأخرى في مستوى الوحدة الصغرى، وعليها كلّها أن تتسق مع الوحدة التّأويليّة الكبرى للنصّ بما هو نص. وهذا يجعل النسق التّأويليّ في اتساقه شموليّاً فلا يقول بتأويلات جزئيّة تعيد مأزق عدم الاتساق حاضراً في مستوى التّأويل.^٢

^١ أخرجه أحمد في مسنده ١١٤-١٢، وابن ماجّة في سننه: رقم ١٨١. وفي صحته خلاف.
^٢ يُنظر: الفراءات المتصارعة: ص ص ١٢٣-١٢٥.

في مقام الاعتقافية:

لتحقيق الاتساق في النسق التأويلي بين المرجعيات المتعددة بفك الاشتباك التواطويّ يعتق التأويل من أسر:

١. ضرورة التطابق في المعطى المعرفي المجرد بين المعطى القرآنيّ والمعطى العلمي والعقلي والواقعيّ.

وهذه الاعتقافية يُمكن النظر إليها في هذا الجانب من الموازنة بين "النموذج العلمي"، و"النموذج الديني" في تفسير الظواهر الإنسانيّة والكونية والحياتيّة، وحين يقول الباحث "النموذج الديني" إنّما يعني بما هو واقع وحاصل في الخبرة الدينية ولاسيما المتأخرة، لا بما هو ممكن كامن في "النموذج الديني" لو تحرّر من أسر "النموذج الديني التقليدي المهيمن". وهذه هي الموازنة المقترحة من الباحث بين النموذجين:

أ. النموذج العلمي: يقدم العلم رؤيته للطبيعة والكون والإنسان وفق "نموذج رويوي" يتمتع بالخصائص الآتية:

- رؤية قادرة على تفسير "الماضي" والتحكّم بـ"الحاضر" والتوقّع بـ"المستقبل" دون الحاجة لوسائط "تأويلية" أو الاعتماد عليها اعتماداً جذرياً.

- يعتمد بناء نموذج يمتزج فيه الخيال بالواقع مستمداً بناءه من ملاحظة الواقع وتجريبه.

- يقدم نموذجاً يميّز بالاتساق المنطقي العلمي في بنيته الداخليّة قابل للاختبار والتجريب والتعديل بل النقص.

- يقدم تصوّراً ديناميكياً قابلاً للتوظيف النفعي حاضراً والتكيّف مع المستجدات وسيرورة الفعل التجريبي الحجاجي وتطوراته.

- يقدم نموذجاً كلياً يجمع أشتات جزئياته في إطار تفسيري قابل للتوظيف التجريبي والعلمي.

- صحة النموذج العلمي لا تعتمد على وقوعه تحت الحواس بالضرورة بل بإمكاناته التفسيرية والإجرائية والنفعيّة المشهودة المحسوسة.

- تقدّم النماذج العلمية باعتبارها مقترحات تحت الاختبار لا تصورات نهائية لا تقبل النقد والتعديل.

ب. النموذج الديني: النظرة الدينيّة بما هو واقع في الخبرة الدينيّة:

- رؤية لا تستطيع تفسير الماضي والتحكّم بالواقع والتوقّع بالمستقبل إلا في دائرة تأويلية تعمل على

"إعادة إنتاج المعطيات الواقعية" لتتوافق والمعطيات النصيّة الدينيّة بواسطة الآليات التأويلية.

- تقدّم نموذجاً تفسيريّاً للواقع بتجليّاته الزمانية المختلفة يعتمد قراءة الواقع وفق الرؤية الميتافيزيقية الفوقية المسبقة؛ فالنموذج الديني ليس نتاج الملاحظة الواقعية بل هو نموذج إسقاطي.

- النموذج الديني وإن اتسم بالاتساق المنطقي أحياناً إلا أنه يعتمد "الإيمان المطلق" بصحة مقدماته التي لا سبيل لبرهانها عقلاً وتجربة.

- يميّز النموذج الديني باليقينة الشعوريّة والنهائيّة في "مقترحاته" فهو نموذج سكوني لا يستجيب لمتطلبات الواقع الزماني المكاني إلا في حدوده الدنيا أو بوساطة "التأويل".

- يميّز النموذج الديني بالافتقار التفسيري؛ فإذا كان النموذج العلمي يعتمد الكثير من التفاعلات فيما بين الأجزاء وتظافر النماذج المختلفة والأبعاد الزمانية الممتدة لتفسير الظاهرة الطبيعية معتمداً على "الوقائع الثابتة" فإنّ النموذج الديني يقدّم تفسيرات أقلّ تداخلاً واحتياجاً للعامل الزماني والتفاعلي. فإذا كان النموذج العلمي يجهد نفسه في تفسير الظاهرة الطبيعية وتشكل النسق القانوني الطبيعي في تسلسل يكاد يكون لانهائياً من التفاعلات والانتخابات فإنّ الدين يستطيع "اختزال" الظاهرة الطبيعية أيّاً كان تعقيدها بـ"الخلق الإلهي". ممّا يورث أتباع الأديان شعوراً بالراحة والطمأنينة والقدرة على الإمساك بزمام الوجود الكوني عبر وسائل غير علمية تعتمد الإقرار بإمكانية تجدد المعجزات وخرق قوانين الطبيعة، ممّا يبقي العقل المتديّن بهذا المعنى من النموذج الدينيّ قابلاً لتصديق "الأسطورة" وإعادة إنتاجها إذا ما استطاع "منتج الأسطورة" أو مروّجها أن يلصقها بالنموذج الدينيّ.

لذا يرى الباحث أنّ انفكاك التأويلية النصّية عن ذلك النموذج الديني التواطويّ "السلطاني" من جهة، وانفكاكه عن "ملاحقة العلم" ليقول النصّ مقالة العلم من منظور التواطؤ المعرفي، يُمكن أن يجعل التأويل فعلاً انعتاقياً يحمل إمكانات الانبثاقية.

٢. حاجة الإنسان إلى نصّ قرآنيّ وتأويله ليدرك خير الدنيا وخيرات المعرفة الإنسانيّة، فالخير ليس فقط ما في القرآن، فالأمر أنّ كلّ ما في القرآن خير، لكن ليس كلّ خير فيه.
٣. المقالات السابقة من أقوال العلماء والمذهب وغيرهم، وهو انعتاق لا يعني إبطال هذه المقالات بالضرورة، بل النظر إليه محاولات تستجيب لشرط زمانهم وأفاق لحظتهم التاريخيّة الحضاريّة.
٤. الإسقاط التأويلي، بمعنى تقديم النتيجة، ثم التمحّل بالتأويل لإثباتها.
٥. المنظور التأويليّ اللفظي أو الجزئيّ التفصيلي، والانطلاق إلى المنظور النصّي.
٦. الانعتاق من نزوع "الهيمنة التأويلية"، و"الإقصائية التأويلية"، فعلى الرغم من أنّ النزوع نحو حدّ من الوثوقيّة التأويلية هو أمر مطلوب في النسق التأويلي، لكنه ينبغي أن لا يتجاوز "الوثوقيّة

البرهانية" إلى "الهيمنة السلطانية" التي تروم "تملك الحقيقة" بالسلطان لا البرهان، والسلطان هنا اسم جامع لكل ما يستبد بإرادة الناس ويصادر حرياتهم لصالح مرجعية تفرض سيطرتها بقوتها لا بحجتها، فالتأويلات في تدافعاتها هي نتاج أفعال المتلقين في قراءة النص تروم دون شك أن تحظى بالقبول والاعتراف والانقياد لها. لكن هناك فرق كبير بين تأويل يقول: هذا الذي أراه ولا أرى سواه، وتأويل يقول: هذا الذي أراه ولا وجود لسواه؛ فالأول ينفي رؤيته لغير ما يرى دون أن ينفي إمكانية وجوده، أما الثاني فيجعل رؤيته هو عيار الوجود، فما لم يره لا وجود له.^١

٧. الانعتاق من "فصل التأويل" الذي يروم التأويل النهائي التام، فهو على مشروعيته غاية نظرية، ومقصداً متوقفاً مرجحاً من النص القرآني، إلا أن الواقع التأويلي في الخبرة الإسلامية، وطبيعة النص القرآني جعلت هذه الغاية متعذرة بمعناها الكلي الشمولي، لذلك يصبح نزوع أي تأويل لهذا الفصل وممارسة دور "جهاز" في الجدل التأويلي، إما هو نزوع نحو مركزية تأويل ما، وقراءة بعينها من قراءات محتملة للنص القرآني. لذلك تنعتق التأويلات وتنبثق متى أقرت بمقام "وصل التأويل" مقاماً دون "فصله".

٧. الانعتاق من "الميوعة التأويلية" و"سيولة التأويلات": في مقابل النزوع نحو الهيمنة و"فصل التأويل" قد تجد من يدعو إلى ميوعة تأويلية تفضي إلى لانهاية التأويلات التي تفضي بالضرورة إلى لانهاية المعنى التي بدورها تفضي إلى "غيابه"، فالنص - أي نص - ليس فعلاً عبثياً خالياً من المعنى والقصد. وعلى فرض إمكان ذلك في نص أديب أو شاعر فإن افتراض ذلك في "كلام الله" عبث وانتقاص في مقام الله.

كما أنه يؤدي إلى إهدار السمة الأولى في القرآن وهي أنه نص في اللغة وباللغة لا بصير نصاً قابلاً للتأويل مُنتجاً له إلا بحضور مقامات "القصد" فيه، وهي:

- القصد بما هو ضد اللهو، فللقرآن غاية ومقصد يروم تحقيقه.
- القصد بما هو ضد السهو، فللقرآن متكلم مرید.
- القصد بما هو ضد اللغو، فالقرآن معان مرادة، ودلالات مقصودة.

^١ يُنظر: الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل: ص ص ٤٧٦-٤٨٨.

في مقام الانبثاقية:

يتحوّل التأويل إلى فعل إنتاج دلالي لا فعل إنقاذ دلاليّ وفق قواعد:

١. ليس ظاهر القرآن المراد هو نتاج فعل تفسيريّ يكافئ بين الدلالات المعجمية والدلالات السياقية، بل هو نتاج فعل تأويليّ يُعيد تجربة التلقي الأولى بالتمثل لها، فيقوم بعملية إحلال وإبدال واستظهار دلالي حتى تكتمل القراءة النصّية في السياق الخاص والعام الداخليين، وفي السياق الخارجيّ، دون أن يكون هذا السياق الخارجي قيداً للتأويل، بل قوة انبثاقية لآفاقه.

٢. النظر في التأويلات نظر اتساق مع أغراضها النافعة إنسانياً ومجتمعياً وحضارياً، فتأويل الخلق الإلهي للإنسان والكون أنه خلق إلهي مباشر مرتبط بأمر الله فقط أقعد الفكر الإسلامي في منظوره المهيم عن البحث في أسرار الخلق الإلهي متمثلة في قوانين الكون والعلم.

٣. النظر في التأويلات نظر المقاصد الأخلاقية الروحية الكامنة في المعرفة والخبرة الإنسانية، لا المقاصد "التفسيرية" للعلم والكون والإنسان، فالمقصد التأويليّ هو أن يقدم فهماً للمعرفة التي يفسرها العلم، أو فهماً لما لا يستطيع العلم تفسيره.

٤. استثمار الطاقة التأويلية الكامنة في التخيلية التأويلية التي وضع ملامح تأسيسها الزمخشري، وقدم الفلاسفة المسلمون تجليات وتوسّعات لها للإجابة عن تحديات المعرفة الزمانية الحضارية في لحظات وجودهم المعرفيّ، استثماراً لا يُعيد المقالات التخيلية إعادة إنتاج بل يعيد تشكيل منظورها المعرفيّ وأدواتها الإجرائية للتجاوز الآفات التأويلية التي وقع فيها التأويل الفلسفي الكلامي التخيليّ من جهة، واقتحام آفاق التأويلية الممكنة التي تستجيب لشرطنا الحضاريّ تميّزاً وانحيازاً.

٥. من القضايا التي يُمكن أن تفتح آفاق قراءات تأويلية مختلفة ومتعدّدة تحرير المنطلق التأويليّ وتمييز مستويين للقرآن الكريم: مستوى الظاهرة الشفاهية، ومستوى الظاهرة الكتابية النصّية، فالقرآن نزل وتُلقى أول ما تُلقى قولاً شفاهياً منجماً استمرّ في تنزله ثلاثة وعشرين عاماً، وللقول الشفاهي خصائص ومزايا تختلف لما للمدونة المكتوبة. ورغم تمثّل القول القرآنيّ في مدونة نصّية نهائية فإنّ قراءته تزامنياً دون النّظر إلى بعده التعاقبي، وتطبيق مبادئ الهرمينوطيقا التي قامت أساساً على المدونة الكتابية يُمكن أن يُفضي إلى قلق تأويليّ، واضطراب فهمي.

وقضية الانتقال من "القرآن" إلى "المصحف" أثارت قديماً مباحث ومساائل، وأغرت حديثاً باحثين ومفكرين فدفعتهم لمحاولة إعادة سياق التنزّل الأول انطلاقاً من أنّ النصّ القرآنيّ مرّ في طورين: الشفاهي والكتابي، ففي الشفاهي كان طور التكوّن والسيرورة، وفي الكتابي كان طور الإنجاز. وطور التكوّن شاهده الصحابة الذين عاصروا تنزّل القرآن آية آية، وسورةً سورةً، حتى استكمل النصّ

القرآنيّ تكوّنه وأنجز نصّاً بين دفتي مصحف، ثمّ مرّ في مراحل من التطوّر في ضبط بنيته الشكليّة (رسم المصحف)، وردّ ما أثير من قراءات مرفوضة، واختيار المقبول منها، حتى صار كهينته التي نقرأ عليها الآن. ولا شك أنّ هذا الطور من التكوّن يثير قضايا معرفيّة و تاريخيّة، بل إيمانيّة كثيرة. وهي في كثير منها لا تخرج عن مقتضى البحث التأويليّ. لكنّ مشروعيّة دراسة النّص القرآنيّ في طوره التكوينيّ تقف دون تمامها عوائق معرفيّة، منها تعدّد الوصول إلى إعادة النّص القرآنيّ موزعاً على سنوات النزول إلا بوجه إجماليّ اجتهاديّ أو " تخمينيّ". وذلك لغياب الدلائل التاريخيّة الصلبة حسب تعبير نولدكه (Theodor Noldeke)^١. ويزيد من الصعوبة مع هذه الأدلة تعدّد الروايات، واختلاف المرويّات. ومع إقرار نولدكه بهذه الحقيقة إلا أنّه يرى في "المراقبة الدقيقة لمعنى القرآن ولغته وسيلة تستحقّ قدراً أكبر من الثقة للوصول إلى ترتيب زمنيّ مقبول للنّص القرآنيّ"^٢. ومع ذلك فإنّ هذه العوائق لا تمنع من قراءة النّص القرآنيّ في هذا الطور قراءة إجماليّة، تلحظ القوانين العامة لتطوّر النّص القرآنيّ في تفاعله من المخاطبين بقراءة تعاقبية التي تلحظ أثر سيرورة الخبرة التأويليّة في تلقي النّص القرآنيّ.^٣

وختاماً فإذا كان النّص القرآنيّ في سياق التنزيل قد سخّر كل إمكانات التعبير العربيّ الفصيح البليغ، وفاق كل نماذج القول الإبداعيّ وتجاوزها مهيمناً عليها، ففيه من الشعريّ وليس بشعر، وفيه من الخطابيّ وليس بخطبة، وفيه من السجعيّ وليس بسجع، فكان النّص القرآنيّ نسيجاً من التقاطعات القوليّة التي كانت تتعايش فيما بينها، لكنه نسج على غير عادة النسيج ومألوفه من كلام العرب، فهو كلام الله الذي فيه من بلاغات القول كلّ بلاغة تبلغ كمالها، لتدخل في نسج جديد يفارق المقالات المتجادلة المتفاعلة معه في ظل هيمنة بؤرة قرآنيّة تحتويها وتسيطر عليها. فإنّ قراءة النّص القرآنيّ في سياق التأويل ينبغي أن تقرأ القرآن في ظلّ هذه التقاطعات وتجاوزاتها معاً، وهي تقاطعات ترجع لزمن التنزيل والتأويل الأول. لكن لا تقف عنده إيماناً بخلود النّص القرآنيّ وقدرته على تجاوز المحددات الزمانية والمكانيّة. وهي قراءة أو قراءات تروم الغنى الدلاليّ والتوسّع الإفاديّ في ظلّ اتساق مع البؤرة الدلاليّة القرآنيّة القارة زماناً ومكاناً، وهي بؤرة "التوحيد" التي انطلقت جميع الأنساق التأويليّة على تنوّع إجراءاتها الداخليّة منها كما مرّ من قبل.

^١ انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، نقله إلى العربيّة د. جورج تامر، منشورات الجمل، ٢٠٠٨، ص ٥٩.

^٢ المصدر السابق، ص ٥٨.

^٣ يشير الباحث إلى المحاولة التي بدأها الجابري في مشروعه الجديد "فهم القرآن الحكيم" التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، وقد صدر منه عن مركز دراسات الوحدة العربيّة قسماً، سبقهما "مدخل إلى القرآن الكريم" في التعريف بالقرآن، صدر عن المركز نفسه.

الخاتمة

ليس لبحث في التأويل أن يزعم بلوغه "الخاتمة"؛ فكلّ خاتمة هي افتتاح واستئناف. ولكن في الوقت نفسه ليس البحث التأويليّ دوراناً حول النفس يبدأ وينتهي حيث بدأ، بل هو أطوار ومقامات تمرّ في جدل وتنازل، تقطع مع السابق وتتقاطع معه، تتحرّك في أفق تستجيب لأسئلة "المعنى" و"الوجود"، فالتأويلية نتاج المنظور المقاصدي للكون والحياة واللغة ونصوص التراث مقدسة وغير مقدّسة. ورغم التطور العلمي الكبير الذي يكاد يملأ المسافة بين "التفسير" بمعنى الكشف النهائي، و"التأويل" بمعنى الكشف الآني الاحتماليّ، فإنّ حاجة الإنسان للمعنى الفائض عن الحقيقة الماديّة للحياة لا تزال قائمة، وستظلّ قائمة في المستقبل المنظور والله تعالى أعلم*.

ولأجل البحث عن أنساق التأويل في الممارسة العربيّة الإسلاميّة، نظر الباحث في نماذج منها زاعماً قدرتها التمثيلية للنسق والأنساق التأويلية، وبعد البحث والاختبار والاعتبار خرج الباحث بجملة من النتائج مرتبهة هي أيضاً باختبارات جديدة تنقد وتنقض وتعذلّ وتقوّم. ومن جملة هذه النتائج:

١. هيمنة نموذج عام يُمكن وصفه بنسق الأنساق على الفعل التأويليّ في الممارسة العربيّة الإسلاميّة، ينطلق من تواطؤ المرجعيات المعرفيّة على حقائق منسجمة متنسقة، فالخبرة العربيّة لم تجد نفسها مضطرة لتجاوز إحدى مرجعياتها المعتمدة لقدرتها على المواءمة بينها عبر "التأويل"، وهي "قدرة نسبيّة" تعتمد أفق عصور الخبرة الإسلاميّة علماً وعقلاً ومنجزاً معرفياً.
٢. هيمنة نموذج "التوحيد" منظوراً لقضية الخلق والخالقيّة، وإن اختلفت مقاربات الأنساق في موقع البؤرة لهذا المنظور المهيمن الجامع، فغلبت عند المعتزلة البؤرة العقلية الأخلاقية فتجلت المقالات التأويلية في سياق التوحيد العقلي الخالص في النّظر إلى ذات الله، وفي سياق التوحيد الأخلاقي القائم على مفهوم "العدل الإلهي" في النظر إلى خلق الله. ومع الأشاعرة تخلّلت البؤرة العقلية قليلاً أو كثيراً لصالح المقاربة العموميّة المجتمعيّة التي يعسر عليها تصوّر الجانب التوحيديّ في المعطى المعتزلي العقليّ، ولكنها – أي الأشعرية – أحدثت انقلاباً في الجانب الأخلاقي القائم على مبدأ العدل، فأعادت "الجبرية" تحت مسمى "الكسب". وما لوحظ في البحث هو الجانب الأول موضوع الدرس، فكانت التوفيقية سمة المنظور الأشعري لقضية التوحيد، وتجلّى ذلك في نسق الرازي التأويليّ.

* يرى الفيلسوف ماريو بنغيه (Mario Bunge) أنّ المسافة بين "التفسير العلمي" و"التأويل الأنطولوجي" هي نفسية أكثر من كونها علمية معرفية؛ فالعلم بتطوراته الكبيرة يملأ الكثير من فراغات تلك المسافات، لكن العقل الإنساني أو بعضه يرفض القبول بهذه المعطيات "خوفاً" من تبعاتها ونتائجها على معارفه الأخرى المنبثقة من مصادر ومرجعيات غير العلم. يُنظر:

أما ابن تيمية فقد جعل المقاربة المجتمعية العمومية حاکمة على مفهوم التوحيد، فقيّد أفهام الخاصة بحدود أفهام العامة تفسيراً وتأويلاً.

وفي مقابل ذلك رأى ابن عربي التوحيد من منظور روحي فرأى أنّ التوحيد حقيقة تُدرك بالتجربة والكشف لا باللغة والعقل العاجزين عن إدراك حقيقة الوجود الإلهي والكوني.

بينما كان الطبري نتاج مرحلة البدايات التأسيسية التي لم تصل المقاربات فيها إلى النضوج والتمايز. أما الطبرسي فهو نموذج لمقاربة تركيبية تجمع بين المنظور العقلي المعتزلي في باب التوحيد، والمنظور النصي التأويلي في باب المجتمع والسياسة إنطلاقاً من نظرية الإمامة الإمامية.

٣. تأسيساً على ما سبق فإنّ الباحث يرى مقالة "وحدة العقل العربي الإسلامي" أقرب صحة لوصف التجربة العربية من تلك التي تراه عقولاً مشرذمة متقطعة بئنة؛ فالعقل العربي الإسلامي وإن تنوعت مرتكزاته ومآلاته لم يكن متجاوزاً منظور التواطؤ بين المعرفة الدينية والمعرفة الحياتية، بل جعل "النص القرآني" بؤرة البؤرة فنظر فيه نظر المؤمن بقدرته الاستجابة لأسئلة الإنسان العامة والخاصة بما هو إنسان في كلّ زمان ومكان.*

٤. اتسمت جميع الأنساق موضوع البحث بالاتساقية الداخلية وإن تفاوتت في درجة الاتساق، فهي أنساق تنطلق من مقدمات مسلم بها لا برهان لها من النسق التأويلي نفسه، بل من النسق الكلامي العقلي المذهبي، لذلك فإنّ الجدل بين الأنساق ليس جدلاً داخلياً، بل هو جدل خارجي، وإن كان هذا المستوى الخارجي نفسه لا يخرج عن النسق العام المهيم القائم على توافق المرجعيات والمعارف.

٥. قدّم التراث التأويلي العربي الإسلامي ثروة كبيرة في عناصر الفعل التأويلي ومفاصله من منظور اللغة والبلاغة وسؤال المعنى والدلالة، وهي ثروة في غناها لا تغني عن التجديد واستئناف الفعل التأويلي الهرمينوطيقي، فقيمة التراث التأويلي الكبرى هي في جواب "كيف استطاع العقل التأويلي العربي الإسلامي الإجابة عن تحديات المفارقات المرجعية، واستعادة الانسجام المطلوب بينها؟" لا في "بماذا أجاب؟" فإجابات التراث تراث يكشف لنا عن إمكانات تلك العصور وطبيعة الاستجابة لتلك التحديات في أفق تلك اللحظات الحضارية. وبما أنّ الفعل الحضاري فعل استطراديّ تجديديّ فالفعل التأويلي ينبغي أن يكون كذلك.

* إنّ وصف العقل العربي الإسلامي بالوحدة أو التعدد ليس وصفاً تقويمياً بالضرورة في الحالين، بل هو وصف كاشف؛ فللوحدة مزاياها ومشكلاتها، وللتعدد جذري مشكلاته وممكناته. وفي سياق وحدة العقل العربي الإسلامي ننظر كتابات طه عبد الرحمن وأبي يعرب المرزوقي وجورج طرابيشي ولاسيما في جدالهم لمنظور الجابري "التعدي" للعقل العربي الإسلامي.

٦. لوحظ ضعف بل غياب- أثر المعطى العلمي التجريبي الأنموذجي في الأنساق التأويلية التراثية، نتيجة غياب التحدي المعرفي العلمي النظري التجريبي في أزمنة نشأة تلك الأنساق، مما يدفع التأويل المعاصر إلى اقتحام هذا التحدي والاستجابة له استجابة تحقق شرطين:

- الامتياز المعرفي، بمعنى أن تكون الاستجابة منبثقة من موقف علمي معرفي لا يغيب الحقائق المعرفية أو يتجاهلها أو يبخر قيمتها لأجل صيانة المقالات التراثية؛ فالصوابية مطلقاً أو نسبياً شرط لكون الاستجابة استجابة علمية معرفية.

- الانحياز الحضاري، بمعنى أن تنطلق الاستجابة من منظور النموذج الإسلامي الحضاري للكون والحياة والإنسان منحاذاة للنفع العام والمصالح الحضارية المتجاوزة أسر المذاهب والمصالح الضيقة لمكونات الوجود الحضاري الإسلامي من جهة، ومتحررة من الاستلاب الثقافي للآخر المتفوق علماً ومعرفة، فيمسي الفعل التأويلي فعلاً تشويهيًا يروم الاستجابة لشرط الآخر الحضاري لا لشرطنا الحضاري وراهنه.

٧. تشيع عند بعض الدارسين عبارات تنبئ عن نضوج المعارف العقلية واللغوية والبلاغية بل احتراقها في سياق الخبرة الإسلامية المعرفية، وهي نظرة مضللة قاصرة عن إدراك القيمة الممكنة الكامنة في معطيات المنجز التراثي في عدم اكتمالها لا في اكتمالها، ففي التراث التأويلي مناطق كثيرة لم تبلغ بعد أقصى إمكاناتها ومحتملاتها المعرفية، مما أنتج حالة من التأثير المتضاد في سيرورة الفعل التأويلي والمعرفي، فمن جهة ضيقت تلك الممكنات المضرة، ومن جهة أخرى ظلت تلك الإجابات التراثية حاضرة في الفعل الحضاري من باب "إعادة الإنتاج" دون الوعي بمكان قصورها وخللها البنيوي والإجرائي.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد (ت ٦٠٦هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، (تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي)، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب، (ت ٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ط١ (المحقق: صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، الدار الشامية، دمشق-بيروت، ١٤١٢هـ
- — **مقدمة جامع التفسير**، (تحقيق أحمد حسن فرحات)، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م
- الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي الثعلبي (ت ٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، (المحقق: عبد الرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-لبنان.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، المعروف بـ"صحيح البخاري"، ط١ (المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ
- البعيث، "شعر البعيث المجاشعي"، جمع وتحقيق ناصر رشيد محمد حسين، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٤.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ت ٤٢٩هـ)، **أصول الدين**، ط١، نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، استنبول، ١٩٢٨،
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الشافعي (ت ٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ط١، (المحقق: عبد الرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، (ت ٤٥٨هـ)، **الأسماء والصفات**، ط١، (حقيقه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشد)، مكتبة السوادي، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

- — السنن الكبرى، ط٣، (المحقق: محمد عبد القادر عطا) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، ط٢ (تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ج ١، ٢، ومحمد فؤاد عبد الباقي ج ٣ وإبراهيم عطوة عوض ج ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (المتوفى: ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح، ط١، (تحقيق زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٦ هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت ٧٢٨هـ) الاستغاثة في الرد على البكري، (تحقيق عبد الله بن دجين السهلي)، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- — بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط١، (مجموعة من المحققين)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.
- — الجامع لكلام الإمام ابن تيمية في التفسير، ط١، (جمعه وحققه وعلق عليه: إياد القيسي، وراجعته: عثمان بن معلم محمود)، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٢هـ.
- — الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ط٢، (تحقيق علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد)، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م
- — درء تعارض العقل والنقل، ط٢، (تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م
- — مجموع الفتاوى، (المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، ط١، (تحقيق عبد السلام محمد هارون)، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت ٤٧١هـ)، أسرار البلاغة في علم البيان، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

- — دلائل الإعجاز في علم المعاني، ط١، (صحح أصله الإمام محمد عبده والأستاذ محمد محمود التركي الشنقيطي، وعلق عليه محمد رشيد رضا)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٤.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن بن الجوزي، (ت ٥٩٧هـ)، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ط٤، (حققه وقدم له: حسن بن علي السقاف)، دار الإمام الرواس، بيروت، ٢٠٠٧.
- الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار الناشر)، دار العلم للملايين: بيروت، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني (ت ١٠٦٧هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط١، دار الريان للتراث، ١٩٨٦.
- — لسان الميزان، ط٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م
- الحلبي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر المعروف بـ"العلامة الحلبي"، (ت ٧٢٦هـ)، كشف الحق ونهج الصدق، تعليق: الشيخ عين الله الحسيني الأرموي، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٢١ هـ
- — كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط١، (المحقق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد "ابن أبي العز"، (ت ٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، ط١٠، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن حيان أثير الدين (ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، (تحقيق صدقي محمد جميل)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠

- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري (ت ٣١١هـ)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ط٥، (المحقق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م
- الخطابي، أبو سليمان محمد بن الخطابي (ت ٣٨٨هـ)، بيان إعجاز القرآن، طبعت ضمن: ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق محمد خلف الله. د.ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ت ٨٠٨هـ)، مقدمة ابن خلدون، ط١، (تحقيق: عبد السلام الشدادى)، خزنة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (المحقق: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت.
- الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد (ت ٢٨٠هـ)، الرد على الجهمية، ط٢، (تحقيق بدر بن عبد الله البدر)، دار ابن الأثير، الكويت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- — نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق رشيد بن حسن الألمعي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م
- الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التيمي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ.
- — المحصول في علم الأصول، ط٣، (دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م
- — المطالب العالية من العلم الإلهي، ط١، (تحقيق محمد عبد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٩٩٩
- — مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط١، (تحقيق وشرح: محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.

- الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط١، دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م
- — البرهان في علوم القرآن، ط١، (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٧.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت ٥٣٨هـ)، الأنموذج في النحو، (تحقيق سامي بن حمد المنصور)، ١٩٩٩
- — الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ط٢، (المحقق: محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسالة أضحوية في أمر المعاد، ط١، (تحقيق سليمان دنيا)، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٤٩م.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، ط١، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، المكتبة العصريّة، بيروت، ٢٠٠٦.
- الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ط١، دار المعرفة، بيروت.
- الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٢٧هـ)، غرر الفوائد ودرر القلائد، المعروف بأمالى المرتضى، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٤.
- الشهاب الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت ١٠٦٩هـ)، نسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض، دار الطباعة العامرة، اسطنبول، ١٢٦٤ هـ
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
- أبو الشيخ الأصبهاني، محمد بن عبد الله بن جعفر بن حيان (ت ٣٩٦هـ)، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، ط١، (تحقيق عبد الغفور عبد الحقّ حسين البلوشي)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-١٩٩٢م.

- الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت ٤١٣هـ)، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ط ١، (تحقيق إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئيني)، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله (ت ٧٦٤هـ)، **الوافي بالوفيات**، (تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى)، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي (ت ٣٦٠هـ)، **المعجم الكبير**، ط ٢، (المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط ١، ٢٤م، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي (ت ٧١٦هـ)، **الإكسير في علم التفسير**، (تحقيق عبد القادر حسين)، مكتبة الآداب، القاهرة.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم القرطبي (ت ٤٦٣هـ) **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، (تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري)، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- عبد الله بن أحمد، أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٩٠هـ)، **السنة**، ط ١، (المحقق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني)، دار ابن القيم، الدمام، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ابن عربي، أبو عبد الله محيي الدين محمد بن علي الحاتمي (ت ٦٣٨هـ)، **التجليات الألهية**، (تحقيق عثمان اسماعيل يحيى)، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٩٨٨.
- — **رد المتشابه إلى المحكم من الآيات والأحاديث**، ضمن "مجموعة رسائل ابن عربي"، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٠.
- — **الفتوحات المكية**، ١٤م، (تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم المذكور)، المجلس الأعلى للثقافة، بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥

- — **الفتوحات المكية**، ط١، ضبطها وصحّحها ووضع فهرسها: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، سنة ١٩٩٩.
- — **فصوص الحكم**، (تحقيق أبو العلا عفيفي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت ٥٧١هـ)، **تاريخ دمشق**، (المحقق: عمرو بن غرامة العمروي)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م
- العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي (ت ١٢٥٠هـ)، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **المستصفى في أصول الفقه**، ط١، (تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، (المحقق: عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- القاضي، عبد الجبار أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ)، **المُعني في أبواب التوحيد والعدل**، (تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، ١٩٦١.
- قاضي شهبة، تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي (ت ٨٥١هـ)، **طبقات الشافعية**، ط١، (المحقق: الحافظ عبد العليم خان)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧ هـ
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، **تأويل مشكل القرآن**، (شرح وتعليق السيد أحمد صقر)، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٥٥.
- — **غريب الحديث**، ط١، (المحقق: عبد الله الجبوري)، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٧ هـ
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت ٦٨٤هـ)، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، (تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد معوض)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ)، **مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة**، (تحقيق دانيال جيماريه)، دمشق، ٢٠٠٣.
- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور (المتوفى: ٤١٨هـ)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ط٨، (تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي)، دار طيبة، السعودية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

- المؤيد العلوي، يحيى بن حمزة بن إبراهيم (ت ٧٤٥هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المعروف بـ"صحيح مسلم"، (المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤.
- النسفي، أبي حفص عمر بن محمد. العقائد النسفية. شرح سعد الدين التفتزاني. الجمعية الإسلامية الصينية، بكين، ١٩٨٥.
- أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤٠٩هـ .
- ابن هشام، أبو محمد، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، (ت ٧٦١هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ط٦، (تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله)، دار الفكر، دمشق.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية، ط٢، (تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي)، نشر وطباعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (حققه وخرّج أحاديثه: حسين سليم أسد الذاراني)، دار المأمون للتراث.
- ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ)، معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط١، (المحقق: إحسان عباس)، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

ثانياً: المراجع العربية.

- أجهر، عبد الحكيم، (٢٠٠٤)، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أركون، محمد، (١٩٨٧)، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تعريب: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- أرمسترونغ، بول ب. (٢٠٠٩)، القراءات المتصارعة: التنوع والمصادقية في التأويل، ط١ ترجمة فلاح رحيم، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- الأمين، السيد محسن. (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م)، أعيان الشيعة، تحقيق السيد حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- إيكو، إمبرتوا، (٢٠٠٤)، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ط٢، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي.
- بارة، عبد الغني، (٢٠٠٨)، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، ط١ منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم.
- بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٣)، مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين.
- بومزبر، الطاهر، (٢٠٠٧)، التواصل اللساني والشعرية مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون، (ط١)، بيروت: الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف.
- توفيق، سعيد، (١٩٩٩)، مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، مصر: دار النصر للتوزيع والنشر.
- التيزيني، الطيب، (٢٠٠٨)، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ط٢)، دمشق: دار البنايع.
- الجابري، محمد عابد الجابري، (٢٠٠١)، بنية العقل العربي، (ط٣)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ——— (٢٠٠٧)، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريفات بالقرآن، (ط٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- جادمير، هانز جورج، (٢٠٠٧)، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس- ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية.
- — (٢٠٠٦)، **فلسفة التأويل**، ترجمة محمد شوقي الزين، بيروت- الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- جاسير، دايفيد، (٢٠٠٧)، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة: وجيه قانصو، بيروت- الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- جدعان، فهمي، (٢٠٠٠)، **المحنة: بحث جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الجليند، محمد السيد، (١٣٩٣هـ-١٩٧٣)، **الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- الجمل، بسام، (٢٠٠٥)، **أسباب النزول**، (ط١)، بيروت: المركز العربي الثقافي، و المؤسسة العربية للتحديث الفكري.
- جولد زيهر، (١٩٥٥)، **مذاهب التفسير الإسلامي**، تعريب عبد الحليم النجار، مصر: مكتبة الخانجي.
- الجويني، مصطفى الصاوي، (١٩٦٨)، **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، (ط٢)، مصر: دار المعارف.
- حسن بن حسن، (١٩٩٢)، **النظرية التأويلية عند ريكور**، (ط١)، مراكش: ج. ج. تنسيقت، طباعة دار تينمل.
- الحسني، هاشم معروف، (١٩٧٨)، **الشيعية بين الأشاعرة والمعتزلة**، (ط١)، بيروت: دار القلم.
- الحكيم، سعاد، (١٩٨١)، **المعجم الصوفي**، (ط١)، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- حمود، جمال، (٢٠٠٩)، **فلسفة اللغة عند فتغنشتاين**، (ط١)، بيروت-الجزائر: منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون.

- حنفي، حسن، (٢٠٠٦)، تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، (ط١)، القاهرة: مكتبة الناظفة.
- حيدر، فريد عوض، (١٩٩٨)، علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الخطيب، عبد الكريم، (١٩٧٥)، إعجاز القرآن: الإعجاز في دراسات السابقين، دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها، (ط٢)، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- دايك، فان، (٢٠٠٠)، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني، المغرب: إفريقيا الشرق.
- دغيم، سميح، (١٩٩٨)، موسوعة مصطلحات علم الكلام، (ط١)، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- الدوخي، يحيى عبد الحسن، (٢٠١٢)، منهج ابن تيمية في التوحيد: قراءة نقدية مقارنة، قم: دار مشعر.
- ديك، الأرشمنديت أغناطيوس، (١٩٩٩)، مجادلة أبي قرّة مع المتكلمين المسلمين في مجلس الخليفة مأمون: تقديم وتحقيق، حلب، سوريا.
- الذهبي، محمد السيد حسين، تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره، (ط٢)، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
- ——— التفسير والمفسرون، القاهرة: مكتبة وهبة.
- رورتي، ريتشارد، (٢٠٠٩)، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.
- الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، (٢٠٠٢)، دليل الناقد الأدبي، (ط٣)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ريكور، بول، (٢٠٠٥)، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، (ط١)، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زينات، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- ريكور، بول، (٢٠٠٤)، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، (ط١)، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الرباط: دار الأمان.

- زرال، صلاح الدين، (٢٠٠٨) ، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، (ط١)، بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم.
- الزركان، محمد صالح ، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، بيروت: دار الفكر.
- الزركلي، خير الدين، (١٩٩٢)، الأعلام، (ط١٠)، بيروت: دار العلم للملايين.
- أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٧)، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ——— (٢٠٠٠)، الخطاب والتأويل، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ——— (١٩٩٨)، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ——— (١٩٩٨)، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، (ط٤)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ——— (١٩٩٧)، النص، السلطة، الحقيقة، (ط٢)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ——— (٢٠٠٤)، هكذا تكلم ابن عربي، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الزين، محمد شوقي، (٢٠٠٢)، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- السامرائي، فاضل، (١٩٧١)، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، بغداد: مطبعة الإرشاد.
- سونتاج، سوزان، (٢٠٠٨) ، ضد التأويل ومقالات أخرى، (ط١)، ترجمة نهلة بيضون، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.
- الشبعان، علي، (٢٠١٠)، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، (ط١)، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- شحرور، محمد، (١٩٩٠)، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشرفي، عبد المجيد، (٢٠٠١) ، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (ط١)، بيروت: دار الطليعة.

- الشهري، عبد الهادي بن ظافر، (٢٠٠٤)، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، (ط١)، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- الصادقي، أحمد، (٢٠١٠)، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- صبحي، أحمد محمود، (١٩٨٥)، في علم الكلام، (ط٥)، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع.
- الصغير، عبد المجيد، (١٩٩٤)، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، (ط١)، المغرب: دار المنتخب العربي.
- صليبيا، جميل، (١٩٩٤)، المعجم الفلسفي، بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
- صولة، عبد الله، (٢٠٠٧)، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (ط٢)، بيروت: دار الفارابي.
- طرابيشي، جورج، (٢٠١٠)، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، بيروت: دار الساقى.
- — (٢٠٠٢)، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي، (ط١)، بيروت: دار الساقى.
- الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت: دار الأضواء.
- ظهير، إحسان إلهي الباكستاني، الشيعة والقرآن، لاهور - باكستان: إدارة ترجمان السنة.
- عاشور، محمد الفاضل، (١٩٧٠)، التفسير ورجاله، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية-الأزهر.
- عبد الحميد، محسن، (١٩٧٤)، الرازي مفسراً، بغداد: دار الحرية للطباعة.
- عبد الرحمن، طه، (١٩٩٨) تجديد المنهج في تقويم التراث، (ط٢)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- — (١٩٩٨)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- — (١٩٩٥)، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- — (١٩٩٨)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

- عبد الغني بارة، (٢٠٠٨)، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، الجزائر-بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- العروي، عبد الله، (٢٠٠٨)، السنة والإصلاح، (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- علي، ماهر، (١٩٨٨)، التطور المعاصر لنظرية المنطق، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع.
- علي، محمد محمد يونس، (٢٠٠٧)، علم التخاطب الإسلامي، (ط١)، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- ——— (٢٠٠٤)، مدخل إلى اللسانيات، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- ——— (٢٠٠٧)، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، (ط٢)، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- ——— (٢٠٠٦)، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- عناني، محمد، (٢٠٠٣)، المصطلحات الأدبية الحديثة، (ط٣)، مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان.
- عوض، إبراهيم، (٢٠٠٠)، من الطبري إلى سيد قطب: دراسات في مناهج التفسير ومذاهبه، القاهرة: دار الفكر العربي.
- عياشي، منذر، (١٩٩٦)، اللسانيات والدلالة، (ط١)، حلب: مركز الإنماء الحضاري.
- الغامدي، صالح بن غرم الله، (١٤١٨هـ)، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف: عرض ونقد، حائل: دار الأندلس.
- غراندان، جان، (٢٠٠٧)، المنعرج الهرمينوطيقي للفيينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيل، بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- غيرتز، كليفور، (٢٠٠٩)، تأويل الثقافات: مقالات مختارة، ترجمة: محمد بدوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- غينتسler، إدوين، (٢٠٠٧)، في نظرية الترجمة: اتجاهات معاصرة، (ط١)، ترجمة: د.سعد عبد العزيز مصلوح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.

- فرانكل، إ. فيكتور، (١٩٨٢)، **الإنسان يبحث عن المعنى: مقدمة في العلاج بالمعنى**، ترجمة: طلعت منصور، مراجعة وتقديم: عبد العزيز القوصي، الكويت: دار القلم.
- فندريس، جوزيف، (١٩٥٠)، **اللغة**، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- فودة، سعيد، (٢٠٠٢)، **تدعيم المنطق**، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.
- الفقاري، ناصر بن عبد الله بن علي، (١٤٢٨هـ)، **مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة**، (ط٣)، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.
- الكعبي، علي موسى، "١٤٢٦هـ)، **سلامة القرآن من التحريف**، (ط٢)، قم المقدسة: سلسلة المعارف الإسلامية، إصدار مركز الرسالة.
- كوربان، هنري، (٢٠٠٨)، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي، كولونيا-بغداد: منشورات الجمل.
- ماركيه، جان-فرانسوا، (٢٠٠٥)، **مرايا الهوية: الأدب المسكون بالفلسفة**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- المجدوب، عبد العزيز، (١٤٠٠هـ)، **الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره**، ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب.
- محمد، يحيى، (١٩٩٩)، **مدخل إلى فهم الإسلام، الفكر الإسلامي: نظمه..أدواته..أصوله**، (ط١)، القاهرة: مؤسسة الانتشار العربي.
- المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠١١)، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية**، (ط٤)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ——— (٢٠١٢)، **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة بين ذروتي الفكر الفلسفتين العربية والألمانية**، (ط١)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- مصطفى، عادل، (٢٠٠٧)، **فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، (ط١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- المغراوي، محمد بن عبد الرحمن، (١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، **المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات**، (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- مفتاح، محمد، (١٩٩٠)، مجهول البيان، المغرب: دار توبقال.
- ناصيف، مصطفى، (٢٠٠٠)، نظرية التأويل، (ط١)، جدة: النادي الأدبي الثقافي.
- النشار، علي سامي، (١٩٦٥)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف.
- نصر، عاطف جودة، (١٩٩٧)، الخيال مفهوماته ووظائفه، (ط١)، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر.
- نولدكه، تيودور، (٢٠٠٨)، تاريخ القرآن، نقله إلى العربية د. جورج تامر، كولونيا (ألمانيا)- بغداد: منشورات الجمل.
- هبرماس، يورغن، (١٩٩٥)، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، الجمهورية العربية السورية: منشورات وزارة الثقافة.
- الهري، محمد عارف عثمان موسى، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، القراءات المتواترة التي أنكرها الطبري في تفسيره والردّ عليها، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
- وغليسي، يوسف، (٢٠٠٨)، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، (ط١)، بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم.
- ولفسون، هاري أ. ، (٢٠٠٥)، فلسفة المتكلمين، (ط١)، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المشروع القومي للترجمة.

ثالثاً: الأبحاث والمقالات

- البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن، (١٤٢٠ هـ)، الأثر المشهور عن مالك بن أنس رحمه الله في صفة الاستواء"، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ١١١
- بندكتي، روبير، المماثلة في الفكر اللاهوتي العربي نظرية المعرفة عند ثاودوروس أبي قرّة، [/http://islamicanthropology.wordpress.com](http://islamicanthropology.wordpress.com)
- الدريني، د. محمد فتحي، "التأويل أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الطبري". <http://www.monazh.com/portal/showthread.php?t=١٥٢٢>.
- الرقب، صالح حسين، (٢٠١٠)، موقف الشيعة من الصفات، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية، المجلد الثامن عشر، العدد الأول، - ٣٧٣ ص ٤١١ .
- الكبيسي، عيادة بن أيوب، (١٤١٩هـ-١٩٩٨م) شبهات حول تفسير الرازي-عرض ومناقشة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس عشر.
- هاشم، ياسر، نظرية غودل، مقالة منشورة على الشبكة المعلوماتية في الموقع: <http://yasserhashem.blogspot.com/٢٠١٠/٠٣/١٩٠٦-١٩٧٨-godel-incompleteness-theorem.html>
- واعظي، أحمد، (٢٠٠٣)، ماهية الهيرمنيوطيقا، مجلة المحجة، بيروت- لبنان، عدد ٦

- Bunge, Mario (٢٠٠١), **Philosophy in Crisis: The need for Reconstruction**, Prometheus Books, New York,
- _____ (٢٠٠٦), **Chasing Reality: Strife over Realism**, University of Toronto Press, Toronto, Canada.
- Davidson, Herbert A. (١٩٨٧), **Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**, New York & Oxford University Press
- Gelder, Greet Jan van and Hammond, Marle (ed) (٢٠٠٨), **Takhyil, The Imaginary in Classical Arabic Poetics**, Gibb Memorial Trust, G B.
- Grondin, Jean (١٩٩٤). **Introduction to philosophical Hermeneutics/** - Yale studies in Hermeneutics Yale U. P., New Haven.
- Mason, Richard (٢٠٠٣), **Understanding Understanding**, state University of New York press,
- Mueller-Vollmer, Kurt (١٩٨٥), **The Hermeneutics reader: texts of the German tradition from the enlightenment to the present**. Basil Blackwell, Oxford, UK.
- Nagel, Ernest & Newman, James R. (٢٠٠١), **Godel's Proof**, New York University Press, New York and London

- Ormsby, Eric L, **Theodicy in Islamic Thought: the Dispute over al-Ghazali's 'Best of all Possible Worlds**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, US.
- Richard E. Palmer (١٩٦٩), **Hermeneutics; Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer**, Northwestern University Press, US.
- Ricoeur, Paul (١٩٩٨), **Hermeneutics and the Human Sciences**, translated by John B. Thompson, Cambridge University Press, UK.
- Stenstad, Gail. (٢٠٠٦), **Transformations thinking after Heidegger; New studies in Phenomenology and Hermeneutics**. University of Press, Madison, Wisconsin, US.

**INTERPRETATION MODALITIES AND ITS RULES: IN
REPRESENTATIVE MODELS FROM INTERPRETING “ASSIFAT”
QURA’NIC VERSES**

BY

Nart M. Qakhoon

Supervisor

Dr. Ibarhim A. Assafin, prof

ABSTRACT

The researcher adopted six heritage interpretative samples for his study of the interpretive model of each, assisted by what the traditional Arab studies, and the western Hermionetic methodological disciplines offers as tools, to expose these models and rectify them, in addition to his proposed conclusions in light of these models.

To achieve this goal, the researcher went through a preamble, where he defined his idiomatic conceptual choices, to be the standard of setting and engaging. He adjusted his choices for the concepts of interpretation, explanation, Hermionetics, interpretive model, the case of “Assifat”, and the concept of ““Assifat” Qura’nic verses”.

The researcher, then, tested these patterns according to his proposition of the interpretive model. He studied “Al-Tabari” to expose his proclaimed and implicit interpretive model. The researcher admitted the dominance of the imparted model, and the dominance of the accumulative imparting on Al Tabari’s interpretive model.

As for Al Zamakhshari, the researcher found out that the rational model, the rhetoric strength and the dominance of the mind and extreme rhetoric, were that distinguished Al Zamakhshari’s interpretive model.

Again, the researcher found out the Al Tabarsi adopted the model of ideological essays and the dominance of the plausible conditioned doctrine, as he was bound to his ideology. While the Al Razi’s model was that of the plausible imparts and the dominance of the plausible ideological choice. Ibn Al Arabi, on the other hand, went through the statements, witnessing and the dominance of the theological interpretation. In contrast, Ibn Taymiyya adopted the heroic interpretive model and the retention of the dominance of the imparted chosen ideologies.

After examination, this consideration was an exposure and rectification of the models. The researcher reached the conclusion that the models enjoy the

attributes of consistency that kept the results of these models in harmony with their preambles, but differ in their emancipation, where the ideological intentions, that wanted the interpretation to prove the ideological essays, dominated.

As for the ability of these models to achieve the resurrection of the regenerative interpretation, the researcher has the opinion that Al Zamakhshari' and Inb Al Arabi's models, taking in consideration the difference in purpose and foundation, were distinguished with a highly emanative energy, that made them two models that possess energy and richness for the employment and investment for the resumption of the interpretive act.

In the state of modulating the models, the researcher is in the opinion that the interpretive models, with their diversities, emanate from the understanding of "The Union of The Arab Islamic Mind", that sees the religious textual information and the knowledge of life are collaborative or concurrent.

So, for the purpose of achieving the civilized digression, and by-passing the achieved heritage towards the current civilizes horizons, the researcher suggested an interpretive model that can respond to the conditions of cognitive excellence and civilized prejudice, for the purpose having a positive accomplishment, not just a salvage reaction meant to avoid the knowledge dilemma.