الفصل الثاني

مفاهيم لغوية عامة ذات أثر في فهم أصول الدين

المبحث الأول

اللغة . . . وحي هي أم اصطلاح؟

بدأ التفكير في نشأة اللغة الإنسانية وأصل اللغات منذ أمد بعيد في الحضارات القديمة البائدة، فقد أثر عن الفراعنة والإغريق آراء واجتهادات في ماهية اللغة وحقيقتها ونشأتها[1]، مما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن العرب في نظريتهم حول هذه المسألة كانوا متأثرين بالتفكير الإغريقي[2]. وليس ذلك ببعيد فإن العلوم الإسلامية قد تأثرت بالمنطق والفكر الأرسطي كثيراً[3]، وبخاصة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه.

والحق أن الآراء المقدمة في تحديد أصل اللغة، أمواضعة هي أم توقيف؟ عبارة عن فروض وتخمينات أكثر منها حقائق، ولا سبيل إلى القطع بواحد منها، لأنها تبحث في لحظة تاريخية سحيقة قد تمتد إلى قريب من ثلاثة ملايين سنة[4]. ومع ذلك فقد حاول كثير من العلماء المساهمة في حل هذه المسألة الغامضة المبهمة، وإن بحث هذه المسألة لم يكن حكراً على علماء اللغة فحسب، بل شارك في بحثها علماء اللغة والأصول والفلسفة والكلام.

ثمة نظريات عدة حاولت الوصول إلى تفسير أصل اللغة عند الإنسان، أشير إلى أهمها اختصاراً، وتوصلاً إلى ما أقصد من بحثي هذا. فأهم النظريات المقدمة في هذا المجال النظريتان الأولى والثانية، وهما أكثر النظريات ارتباطاً بمباحث أصول الدين، أما النظريات الأخرى فأشير إليها إشارة سريعة بما يدعو إليه مسار البحث.

---

(1) انظر نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، علي عبد الواحد وافي 30-34، نظرات في اللغة، محمد مصطفى رضوان 37-38، في علم اللغة العام، عبد الصبور شاهين 69-71.

(2) نظرات في اللغة 39، بنية العقل العربي محمد عابد الجابري 41.

(3) انظر مقدمة ابن خلدون 465، مجموع فتاوى ابن تيمية 24/9، دراسة في النحو الكوفي المختار أحمد دبرة 135، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، مصطفى طباطبائي 23، دراسات في فقه اللغة صبحي الصالح 16.

(4) انظر في علم اللغة العام لعبد الصبور شاهين 81، بهجة المعرفة، الإنسان والمجتمع 160.

أولاً : نظرية التوفيق والإلهام :

وهي تعني أن الله سبحانه أنزل اللغة على الإنسان بالوحي بها إلى الأنبياء والرسل، وأخذت اللغة تتطور وتنمو مع احتياجات البشر، فكان كلُّ نبي تتنزل عليه لغة، تطور اللغة التي قبلها[1]، فالمراد بالتوقيف وفق هذه النظرية خطاب الله باللغة.

وممن قال بالتوقيف والإلهام الإلهي من فلاسفة العصور اليونانية القديمة الفيلسوف هيراكليت (480ق.م)[2]، وأفلاطون (ت347ق.م)[3]. أما في العصور الإسلامية فزعيم هذه النظرية هو ابو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت330هـ)، مؤسس المذهب الأشعري، وقد قال بقوله من الأشاعرة كثيرون، منهم أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي (ت395هـ)، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني (ت406هـ)[4]، وأبو عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب (ت646هـ) وأبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (ت430هـ)[5].[6] وقال بالتوقيف والإلهام الإلهي كثير من علماء السنة والحديث، فمن الحنابلة أبو بكر عبد العزيز بن جعفر البغدادي (ت363هـ)[7]، وأبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (ت600هـ)[8]، وأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت728هـ). ومن الظاهرية قال بها علي بن أحمد بن حزم (ت456هـ)[9].

---

(1) انظر الصاحبي، لأحمد بن فارس 37.

(2) انظر نظرات في اللغة 41.

(3) انظر الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال 181/1، فلسفة اللغة عند الفارابي، زينب عفيفي 144.

(4) الأعلام 83/6/

(5) سير أعلام النبلاء 437/17.

(6)انظر الصاحبي 36، مجموع فتاوى ابن تيمية 447/12، نهاية السول 184/1، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل 30-32، في علم اللغة العام 69، نظرات في اللغة 40، العلامة اللغوي ابن فارس الرازي، محمد مصطفى رضوان 209-214.

(7) سير أعلام النبلاء 143/16، وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية 447/12.

(8) سير أعلام النبلاء 443/21، وانظر فتاوى ابن تيمية 447/12.

(9) الأعلام 254/4، وانظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم 117/3.

وقد أيد هذه النظرية وقال بها في العصور الحديثة نفر من علماء فرنسا وألمانيا وإنجلترا وأمريكا، كالأب لامي الفرنسي (ت1171م)، والفيلسوف دوبونالد الفرنسي (ت1840م)[1].

وقد أخذت على هذه النظرية مؤاخذات كثيرة، فهذه النظرية عبارة عن دعوى لم يقدم بين يديها دليل عقلي يعتد به. كما أن الأدلة النقلية التي قدمت دعماً لهذه النظرية، كثير منها محتمل للتأويل وإبطال ما يحتجون به، وبعضها يكاد يكون دليلاً عليهم لا لهم[2]. فمن أدلتهم النقلية قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[البقرة: 31]، فقالوا، إن المقصود بالتعليم الإلهام. يقول ابن تيمية: «الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمي هذا توقيفاً فليسم توقيفاً»[3]. هذا مع أن المفسرين ذكروا أقوالاً كثيرة في تفسير هذه الآية[4].

ولا أحسب أننا بحاجة إلى نقض هذه النظرية هنا، فحسبنا أن هذه النظريات التي نشير إليها هي إلى التخمين والحدس والتخيل أقرب منها إلى الدراسة الموضوعية والوصف الواقعي. ولذا سأكتفي في عرض هذه النظريات بإبراز علاقة هذه النظريات بالخلاف المشتجر بين علماء أصول الدين، مبيناً أثر هذه النظريات في توجيه الخلاف العقدي بين الفرق الكلامية الإسلامية. وأنا هنا على خلاف مع ابن عاشور الذي بعد أن قرر أنه ليس في آية ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ ﴾ دليل على أن اللغات توقيفية، لأن طريقة تعليم آدم مجملة محتملة لكيفيات مختلفة ـ مع أشعريته ـ عطف كلامه فقال: «والمسألة مفروضة في علم الله وفي أصول الفقه، وفيها أقول، ولا أثر لهذا الاختلاف لا في الفقه ولا في غيره»[5]. والصواب أن لهذه المسألة أثراً في بعض مباحث أصول الدين كما سيأتي.

---

(1) نظرات في اللغة 41.

(2) انظر نشأة اللغة عند الإنسان والطفل 31، نظرات في اللغة 41-42، ابن فارس اللغوي 211.

(3) مجموع الفتاوى 56/7 (نقلاً عن الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية 55).

(4) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 279/1، النكت والعيون للماوردي 99/1، الكشاف للزمخشري 128/1، تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور 410/1.

(5) التحرير والتنوير 411/1.

ثانياً : نظرية المواضعة والاصطلاح :

وهي كما تخيلها ابن جني تكون باجتماع حكيمين أو أكثر، فيحتاجون الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعون لكل واحد منها لفظاً إذا ذكر عرف به ما مسماه، ليمتاز من غيره، وهكذا[1].

وقد قال بنظرية المواضعة جمّ غفير من العلماء، زعيمهم أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (ت321هـ)، والزمخشري محمود بن عمر (ت538هـ)، وأبو علي الفارسي (ت377هـ)، وأبو الفتح عثمان بن جني (ت392هـ)[2]، وكثير من المعتزلة[3]. وقد قال بهذه النظرية من الإغريق ديمقراط (5ق.م) وأرسطو[4]، وحديثاً قال بها آدم سميث وريد وروسو وغيرهم كثير[5].

وقد أخذ على هذه النظرية ما أخذ على غيرها، من أنها لا تملك سنداً عقلياً ولا نقلياً ولا تاريخياً على صحتها، فهي تحمل تناقضها في داخلها، فكيف يتم التواضع على تسمية، والتواضع ذاته متوقف على لغة صوتية يتفاهم بها المتواضعون[6].

النظرية الثالثة :

ترجع اللغة إلى غريزة خاصة زُوِّد بها الإنسان حيناً من الدهر، وعُبِّرَ بها عن كل مدرك حسي ومعنوي، وبعد نشوء اللغة الإنسانية تلاشت هذه الغريزة تدريجياً[7].

---

(1) انظر الخصائص 45/1.

(2) ابن جني متردد بين مذهبي الوحي والاصطلاح في أصل اللغة، انظر الخصائص 48/1.

(3) انظر الخصائص 45/1، العلامة اللغوية ابن فارس الرازي 210، في علم اللغة العام 71، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل 32.

(4) انظر فلسفة اللغة عند الفارابي 144.

(5) نظرات في اللغة 44، فقه اللغة، عبده الراجحي 86.

(6) انظر نشأة اللغة عند الإنسان والطفل 32، فقه اللغة عبده الراجحي 86.

(7) انظر نشأة اللغة عند الإنسان والطفل 32، في علم اللغة العام 72، نظرات في اللغة 47.

النظرية الرابعة :

الزعم بأن اللغة نشأت من تقليد الأصوات الطبيعية، وهذه النظرية تحظى بموافقة كثير من الدارسين المعاصرين، ويرون أنها أدنى النظريات السابقة إلى الصحة[1].

وبعد؛ فهذه النظريات كلها لم تسلم واحدة منها من نقد واعتراض، لأن البحث في نشأة اللغة الإنسانية بحث في مجهول لا نكاد نعرف عنه إلا القليل القليل، ولذا ليس من المفيد ـ أصلاً ـ البحث في نشأة اللغة، ولكن أما وقد كان لهذه المسألة حضور في الأبحاث العقدية، فلنحاول تلمس آثار هذه المسألة في الأبحاث الكلامية.

مسألة اللغة ومسألة الكلام الإلهي :

لقد كان جذر هذه المسألة متعلقاً بكلام الله سبحانه، ومن ثم كانت متعلقة بالضرورة بمسألة خلق القرآن، تلك التي شغلت الناس حيناً من الدهر ولا تزال. فالمعتزلة والزيدية والإباضية ينفون أي صفة قديمة زائدة عن الذات الإلهية، ذلك حتى لا يتعدد القدماء ـ بزعمهم ـ مع الله سبحانه، وهم بذلك يبالغون في تنزيهه وتوحيده، ومن ثم فرق هؤلاء بين صفات الذات وصفات الفعل بالنسبة لله سبحانه، فصفات الذات عندهم هي العلم والقدرة والحياة[2]. فقالوا: «هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعاني قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية»[3]، فالصفات عندهم هي عين الذات، لا زائدة عن الذات.

---

(1) انظر في علم اللغة العام 72، نظرات في اللغة 48، التفكير اللساني في الحضارات العربية، عبد السلام المسدي 78، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل 44، فقه اللغة، عبده الراجحي 88. ويقول ابن جني عن هذه النظرية، (وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل) الخصائص 48/1.

(2) انظر المعالم الدينية في العقائد الإلهية، يحيى بن حمزة 69، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد 151، 156، 160، 182، الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية، عبد الفتاح فؤاد 434.

(3) انظر الملل والنحل للشهرستاني 38/1.

والصفة الذاتية عند علماء الكلام هي ما يوصف الله تعالى بها ولا يجوز أن يوصف بضدها. أما صفة الفعل فهي ما يوصف الله بها ويوصف بضدها، مثل كونه سبحانه محيياً مميتاً، رازقاً، مانعاً، وكصفات الرضى والرحمة والسخط والغضب ونحوها[1].

وعلى هذا يعد المعتزلة والزيدية كلام الله صفة من صفات الفعل. وهي ـ كما يقول القاضي عبد الجبار ـ صفة لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل أي أزلاً، بل يصح ذلك عليه إذا صحّ أن يفعل الكلام[2]. وعلى هذا فالكلام صفة حادثة وليس قديمة أزلية، وبناءً على هذا التأسيس حكم المعتزلة والزيدية بخلق القرآن[3] وأن كلام الله محدث، وأن الله سبحانه متكلم بكلام هو قائم بغيره، وليس صفة له.

وقد خالف المعتزلة والزيدية طوائف منهم الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث والظاهرية الذين عدوا صفة الكلام الإلهي صفة ذات لا صفة فعل[4]. وعندهم صفة الكلام الإلهي صفة معنى، وصفات المعاني في اصطلاحهم هي التي تدل على معنى زائد على الذات. وعند هؤلاء لم يزل الله متصفاً بالكلام، ولا يزال موصوفاً به، وأنه قائم بذاته سبحانه، وعلى هذا فالكلام الإلهي قديم وليس بمحدث.

وهكذا افترقت هاتان المدرستان في تصور الكلام الإلهي والحكم عليه بالقدم أو بالحدوث، وكان من شأن خلافهم هذا أن يثير خلافاً آخر حول اللغة الإنسانية أهي توقيف ووحي أم اصطلاح ومواضعة؟ وبهذا يتبين لنا مدى اللحمة بين المسألتين، مسألة أصل اللغة ومسألة الكلام الإلهي المتعلقة بمسألة خلق القرآن[5]. ولما كان المعتزلة ومن معهم يعدون الكلام الإلهي صفة فعل قائمة بغير الله سبحانه قالوا بالاصطلاح والمواضعة. أما الأشاعرة ومن معهم الذين عدوا الكلام الإلهي صفة ذات قائمة بذات الله سبحانه فقد قالوا بتوقيفية اللغة، وبأن أصلها وحي من الله تعالى.

---

(1) انظر التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني 138، مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري 262/1، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 66.

(2) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار 136/7.

(3) الخوارج وبعض الشيعة ممن يقولون بخلق القرآن، انظر مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري 114/1، 203.

(4) انظر منح الروض الأزهر 70، الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي 334، الملل والنحل للشهرستاني 79/1، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني 299.

(5) انظر بنية العقل العربي 65.

مسألة ماهية اللغة ومسألة أفعال العباد :

من السهولة لمح علاقة أصل اللغة وماهيتها بمسألة أفعال العباد، لأن المدرسة التي تتبنى الرأي القائل بتوقيف اللغة يكمن وراء رأيها اللغوي هذا اعتقادهم بأن الله سبحانه هو الخالق لأفعال العباد[1]، ومن ثم فهو خالق للغة، بل هو خالقُ اللغات كلها كما يقول علي بن أحمد بن حزم (ت456هـ)[2]، وهو موحيها إلى الإنسان.

وأما القائلون بالمواضعة والاصطلاح فقد اعتقدوا بحرية الإنسان وخلقه لأفعاله[3]. ويظهر بجلاء مدى اتساق القول بالمواضعة مع القول بأن الإنسان يخلق فعله، فاللغة خلقها الإنسان بفعله واختياره وحاجته، فهي نتاج إنساني محض.

مسألة أصل اللغة ومسألة أسماء الله وصفاته وتوحيده :

انقسم المتكلمون المسلمون إلى فريقين اثنين، فريق اقتصر عند الكلام عن الله سبحانه على الأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة، وفريق لم يقتصر على ما ورد في الكتاب والسنة من أسماء الله وصفاته، بل سمى الله ووصفه بما دل عليه العقل وحسنه. فالفريق الأول ـ وهم أهل السنة والأشاعرة وأهل الحديث والظاهرية ـ يرون أن أسماء الله وصفاته توقيفية، وهم أنفسهم القائلون بأن اللغة توقيفية، ومن ثم فدلالة الاسم على المسمى[4] راجعة إلى التوقيف والسماع. والفريق الثاني ـ وهم المعتزلة وكثير من الشيعة ـ يرى أن الاسم والوصف إذا صح معناه في حقه تعالى ولم يوهم خطأ ولا مشابهة بمخلوق فإنه يجوز إطلاقه على الله سبحانه من دون توقيف. لأن هذا الفريق يقول بمواضعة اللغة والاصطلاح عليها. ومن ثم فالعقلاء هم الذين يتواضعون على دلالة الاسم على مسماه[5].

---

(1) انظر الملل والنحل للشهرستاني 73/1، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 341، شرح العقيدة الطحاوية 493، التمهيد لقواعد التوحيد 97.

(2) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي 137/5.

(3) انظر شرح الأصول الخمسة 323، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 62، الفرق بين الفرق 114، رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة 238/1، 268/2، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة 77.

(4) انظر مبحث الاسم والمسمى، ففيه مزيد بسط لهذه المسألة.

(5) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، محمد بن إسماعيل الصنعاني 71، بنية العقل العربي 65.

ومن أصول المعتزلة الخمسة التوحيد، وهو عند المتكلمين العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً[1]. وتمسكاً بهذا الأصل من أصول المعتزلة نزهوا الله سبحانه عن الشريك وتعدد القدماء، وعلى هذا فالمعتزلة عدوا فكرة المواضعة والاصطلاح ضرورة لازمة لنفي مشابهة الله سبحانه للبشر[2]. فالمواضعة تحتاج للإشارة المادية الحسية ـ كما يظن المعتزلة ـ لأنهم يقيسون الغائب على الشاهد، والله سبحانه منزه عن الجوارح التي تومئ وتشير، لأنه ليس جسماً سبحانه. قال ابن جني: (والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه، والمشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه)[3].

فعند المعتزلة لا يجوز أن يبدأ الله المواضعة على اللغة، فإذا تواضع الناس على لغة ما، فلا مانع عندهم بعد ذلك أن يبدأ الله مواضعة على لغة أخرى، لأن هذه المواضعة الثانية لا تستلزم إشارة حسية ولا إيماء بجارحة، لأن الكلام باللغة المتواضع عليها من البشر أغنى من الإشارة الحسية[4]. يقول ابن جني: «ولكن يجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول: الذي كنتم تعبرون عنه بكذا عبروا عنه بكذا، والذي كنتم تسمونه كذا، ينبغي أن تسموه كذا»[5].

مسألة أصل اللغة ومسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى :

هذا وقد ارتبطت مسألة أصل اللغة بمسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى، هذه العلاقة التي شغلت البيانيين والبلاغيين والمتكلمين المسلمين كثيراً، وأسهمت في تنوع الآراء وتباينها في حقل الدراسات البلاغية والعربية والعقدية، بما سأبينه تفصيلاً بإذن الله في مبحث خاص لعلاقة اللفظ بالمعنى.

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 128، وانظر المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية 50.

(2) انظر الاتجاه العقلي في التفسير 72، العلامة اللغوي ابن فارس الرازي 231.

(3) الخصائص 46/1، انظر المغني 164/5.

(4) انظر الاتجاه العقلي في التفسير 73.

(5) الخصائص 46/1.

وثمة علاقة مؤكدة بين مسألة أصل اللغة وبين مسألة التأويل والمجاز عند غالب المذاهب الإسلامية، لأن طبيعة اللغة هي التي تحدد وظائفها، فالمجاز مثلاً يعتمد على جملة أركان، منها مفهوم اللغة وأصلها، ولذا لا غرابة أن يتوسع القائلون بالمواضعة والاصطلاح باستعمال المجاز وتطبيقه على النصوص المتشابهة عندهم. كما أن طائفة ممن قال بالتوقيف والإلهام أنكرت المجاز كله كما سيأتي بيانه.

وجملة القول فاختلاف علماء الكلام واللغة في أصل اللغة، أكانت وحياً أم اصطلاحاً، لم تكن مسألة خاضعة لاعتبارات لغوية أو اجتماعية محضة، وإنما كانت أثراً من آثار الخلاف بين مدرستين كبيرتين كان لهما أثر في توجيه الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية، وهما مدرسة أهل السنة ومدرسة أهل الاعتزال، وقد كان لكل منهما منطلقات وحيثيات خاصة شكلت منهجاً خاصاً لكل منهما في التأويل والنظر وتفسير الوقائع والنصوص.

* * *

المبحث الثاني

اللفظ والمعنى

عملية التفكير والإبانة عما في النفس والعقل عند الإنسان عملية غاية في التعقيد، تتضافر فيها عدة مؤثرات حسية ومعنوية. فمن الناحية العملية لا يمكن الفصل بين اللفظ والمعنى، فالرسائل اللغوية المؤداة بالألفاظ والمعاني ذات طبيعة ثنائية، ذلك بأن الألفاظ مظروفة المعاني بالنسبة إلى المتكلم لأنه يريد المعاني أولاً، ثم يجعل المتكلم المعاني مظروفة للألفاظ بالنسبة إلى السامع[1]. وبذا يظهر أن كلاً من اللفظ والمعنى ذو أهمية في آلية البيان والإفصاح عما في النفس، فاللفظ إن لم يكن له معنى فهو مجرد صوت أعجم كالأصوات التي تصدرها الحيوانات، كما أن المعنى هو المقصود الأعظم من الكلام، فالألفاظ إنما تراد لمعانيها ومقاصدها.

والألفاظ كما يرى الجرجاني إنما تترتب في النطق تبعاً لترتيب المعاني في النفس[2]. ذلك لأن اللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ، فتصور المعاني يجب أن يكون سابقاً على فهم المراد بالألفاظ[3]. فالمعاني المعبر عنها بالألفاظ لا توجد في الذهن بشكل فجائي اعتباطي، بل هنالك مراحل متكاملة، بعضها يقود إلى بعض، بمجموعها تشكل القدرة البيانية عند الإنسان، فالوجود الحسي الخارجي للأشياء في الطبيعة هو أول المراحل، ويعقبه الوجود الذهني في العقل والذي هو المعاني الحسية المكتنزة في الذهن وهذه المرحلة الثانية، أما المرحلة الثالثة، فهي التعبير عما في الذهن بالكلام والصوت المسموع[4]. وقد عبر عن هذه المراحل الثلاثة عند كثير من الدارسين المحدثين باسم النظرية الإشارية[5]. وتعني هذه النظرية أن معنى الكلمة هو إشارتها إلى غير

---

(1) انظر تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، مهدي السامرائي 91، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن يتيمة، هادي أحمد فرحان الشجيري 59.

(2) انظر دلائل الإعجاز 49.

(3) انظر نقض المنطق 151.

(4) انظر المقدمة في دستور المعرفة والعلوم، عمران سميح نزال، 153-154.

(5) انظر علم الدلالة لأحمد مختار 54، علم اللغة العام 84، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية 66.

نفسها أي إلى الشيء الحسي الموجود خارج الذهن. وعلى هذا فالعلاقة المباشرة في آلية التعبير عن المعاني كائنة بين اللفظ = الصورة الصوتية وبين المعنى والفكرة = الصورة الذهنية، وأنه لا توجد علاقة مباشرة بين الصورة الصوتية =اللفظ والشيء الخارجي الحسي[1]. وعلى كل فلنعالج مسألة اللفظ والمعنى كما وردت في التراث الإسلامي، أما من الناحية النظرية فلا ريب أن هناك فرقاً بين اللفظ والمعنى، أي بين الفكر والصوت المسموع، إذ كل منهما له طبيعة وظيفية ومكان يولد فيه[2].

وثنائية اللفظ والمعنى ثنائية شغلت مساحة واسعة من التراث الإسلامي كله. بحيث كان ضبط علاقة اللفظ بالمعنى هي المشكلة الرئيسية في حقول الدراسات الإسلامية عامة، وعند اللغويين والنحويين والبلاغيين والنقديين والفقهاء والمتكلمين من مختلف المذاهب الإسلامية.

وقد انقسم الناس في هذه الثنائية أقساماً عديدة، «فمنهم من اهتم بالمعنى وأغفل شأن اللفظ، ومنهم من اهتم باللفظ، ومنهم من ساوى بين اللفظ والمعنى، ومنهم من نظر إلى الألفاظ من جهة دلالاتها على معانيها في نظم الكلام»[3].

وأول ما يلحظه الباحث في آراء البيانيين حول ثنائية اللفظ والمعنى، أن الاتجاه السائد عندهم «النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين»[4] ومن أدلة هذا ما فعله الخليل بن أحمد من تطبيقه للاشتقاق الكبير على ألفاظ اللغة، حيث حصر المستعمل منها والمهمل، فالمهمل هو لفظ لم يوضع لشيء من المعاني[5].

وقد استدعى القولُ بانفصال اللفظ عن المعنى البحثَ في دلالة اللفظ على المعنى، ومن ثم تحديدَ العلاقة بينهما، أهذه الدلالة طبيعية بحيث تدل الألفاظ على المعاني بذواتها، أم أنها غير طبيعية؟

---

(1) انظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية 66.

(2) انظر تأثير الفكر الديني 92.

(3) نظرية النظم، حاتم الضامن 32.

(4) بنية العقل العربي 41، وانظر اللفظ والمعنى، طارق نعمان 9.

(5) انظر الخليل بن أحمد الفراهيدي، مهدي المخزومي 91.

علاقة مسألة اللفظ والمعنى بمسألة أصل اللغة :

وهذا التصور البياني للعلاقة بين اللفظ والمعنى كان هو نفسه السائد في مجادلات المذاهب الإسلامية حول أصل اللغة[1]، والذي عرضنا له في مبحث سابق فالاختلاف في هذه الثنائية وحدود العلاقة بينهما لم يكن راجعاً إلى اعتبارات لغوية خالصة نابعة من داخل اللغة، بل كان أثراً من آثار اختلافهم العقدي، وتباين مناهجهم الاستنباطية.

فهذا عبّاد بن سليمان الضمري المعتزلي[2] ممن قال بالنظرية الطبيعية في أصل اللغة، والتي ترجع إلى محاكاة أصوات الطبيعة، كان يرى أن الألفاظ تدل على المعاني بذواتها، لأنه ـ وفق زعمه ـ لولا الدلالة الذاتية لكان وضع لفظ من بين الألفاظ بإزاء معنى من بين المعاني ترجيحاً بلا مرجح، وهو محال[3]. وعبّاد في قوله وتعليله لم يكن يصدر عن نظرة علمية موضوعية، بل كان ينتصر لحجة كلامية طالما استخدمت في المجادلات والمحاورات الكلامية وبخاصة في إثبات حدوث العالم، ألا وهي أن الترجيح بلا مرجح محال عقلاً[4]. وكما أن نظريتهم في أصل اللغة كانت نظرة طبيعية بمعنى محاكاة أصول الطبيعة، فكذا كانت علاقة اللفظ بالمعنى طبيعية، «لأن اللفظ إنما هو تعبير طبيعي لما سمعه الإنسان من أصوات الآدميين والحيوانات والأشياء»[5].

لقد سبق لنا الحديث عن أهم نظريات أصل اللغة، وهو نظرية الإلهام والوحي، ونظرية الاصطلاح والمواضعة، والقائلون بهذه النظرية أو تلك متفقون على أن هنالك واضعاً للغة، والخلاف بين الفريقين إنما كان في تحديد واضع اللغة، فوفق نظرية الإلهام الواضع هو الله سبحانه بواسطة الوحي إلى نبي من أنبيائه، ووفق نظرية الاصطلاح الواضع هو مجموعة من الحكماء. ولعل هذا الاتفاق في اعتبار واضعٍ للغة هو الذي جعل الفريقين يتفقان في عد اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، إذ «ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية، لأن المناسبة بينهما إنما تحققت بوضع الواضع هذا اللفظ لهذا المعنى»[6].

---

(1) انظر بنية العقل العربي 42.

(2) انظر كتاب القلائد في تصحيح العقائد، أحمد بن يحيى بن المرتضى 55، سير أعلام النبلاء 551/10.

(3) انظر المزهر في علوم اللغة وأنواعها 16/1.

(4) انظر بنية العقل العربي 43.

(5) الخليل بن أحمد الفراهيدي 87.

(6) لخليل بن أحمد الفراهيدي 87.

علاقة مسألة اللفظ والمعنى بمسألة خلق القرآن :

مسألة خلق القرآن من أبرز القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي زمناً طويلاً، وخلّفت ورائها آثاراً خطيرة، ومجادلات كثيرة. وقد اختلفت المذاهب الإسلامية في مسألة كلام الله على تسعة أقوال[1]. أذكر منها أهمها وهي ثلاثة مذاهب:

1- مذهب المعتزلة والزيدية وهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث[2].

2- مذهب أهل السنة والحديث وكثيرين غيرهم أن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولا، وأنزله على رسوله وحياً، وليس بمخلوق ككلام البشر، والمسموع من القارئ كلام الله عز وجل[3].

3- مذهب عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب (ت245هـ)[4] والأشاعرة والماتريدية التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي المؤلف من السور والآيات، فالكلام الإلهي النفسي القائم بذاته سبحانه قديم غير محدث، أما ألفاظنا بالقرآن وكتابتنا له فهي محدثة مخلوقة[5].

وقد ثارت مجادلات عنيفة بين أصحاب المذاهب السابقة، واستخدم رجال كل مذهب حججاً نقلية وعقلية لتدعيم مذهبهم وإبطال مذاهب مخالفيهم[6]. وأجدني هنا ملزماً بعدم الخوض في غمار تلك المماحكات والإلزامات العقلية

---

(1) انظر شرح العقيدة الطحاوية 179-180.

(2) انظر شرح الأصول الخمسة 528، القلائد في تصحيح العقائد 94.

(3) انظر شرح العقيدة الطحاوية 179، عقيدة الحافظ عبد الغني القدسي 46، مجموع فتاوى ابن تيمية 37/12.

(4) الأعلام 90/4.

(5) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 179، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني 108، تبصرة الأدلة 299/1 منح الروض الأزهر 92، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حسن بن عبد المحسن بن أبي عذبة 110، عون المريد لشرح جوهرة التوحيد 494/1، آراء الكلابية العقدية، هدى ناصر الشلالي 130.

(6) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 268-283، الإرشاد 107-131، شرح الأصول الخمسة 527-562، تبصرة الأدلة 259-305.

حرصاً على مسار البحث، وسعياً وراء الظواهر اللغوية فحسب والتي لها أثر في تنمية ذلك الجدل العلمي.

لقد سبق القول إن الاتجاه السائد في النظر إلى اللفظ والمعنى النظر إليها منفصلين، كل له كيانه الخاص. وقد كان سبب الخلاف في موضوع اللفظ والمعنى هو الجدل المحتدم بين المذاهب الإسلامية في القرآن الكريم والكلام الإلهي. ولكن الأمر تجاوز هذه المسألة ليعمم على الكلام الإنساني كله، ومن ثم اختلف علماء الكلام في تعريف الكلام، وفي الميل إلى اللفظ أم إلى المعنى.

فالمنتصرون لمذهب اللفظ على المعنى وهم المعتزلة والزيدية عرّفوا الكلام بأنه الحروف المنظومة والألفاظ المسموعة[1]. يقول الجاحظ المعتزلي: «والصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف»[2]. ولذا كانت المفاضلة عند دعاة هذا المذهب بالألفاظ لا بالمعاني، ولذا يقول الجاحظ: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج»[3] ويقول ابن سنان الخفاجي المعتزلي: «الكلام عندنا ما انتظم من هذه الحروف»[4]. فالمعتزلة بعدّهم الكلام أنه اللفظ المسموع ولجوا إلى قولهم أن كلام الله =القرآن مخلوق مُحدث.

ومن أدلة المعتزلة في تعريفهم للكلام، أن الكلام نعمة «من نعم الله تعالى العظام، لأنه به يتصور الإفهام والاستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام، ولا شيء يتسع اتساع الكلام»[5]. هذا وتعريف المعتزلة للكلام يقوم على مبدأ كلامي هو قياس الغائب على الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة»[6]. والفارق بين الشاهد

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 529.

(2) البيان والتبيين 1-79.

(3) الحيوان 131/3.

(4) سر الفصاحة 26.

(5) شرح الأصول الخمسة 530.

(6) المغني 3/7، وانظر الاتجاه العقلي في التفسير 78.

والغائب عند المعتزلة أننا نحن البشر قادرون بقدرة، والله سبحانه قادر لنفسه[1]. وبهذا ينتهي المعتزلة إلى إثبات حدوث كلام الله سبحانه، لأن كلام الله «عَرَض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجهٍ يُسْمع، ويُفهم معناه[2]»، والمعتزلة في حكمهم على كلام الله سبحانه بالحدوث ونفي القدم كانوا ينزعون إلى تنزيه الله وتوحيده، «حفاظاً على وحدة الله الأزلية»[3].

وقد كان رأي المعتزلة في الكلام ردَّ فعل لغلو بعض الحنابلة الذين ذهبوا إلى أنَّ هذا القرآن المتلو في المحاريب، والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق ولا محدث[4].

أما الأشاعرة ومن معهم فقد كانوا مؤيدين للمعنى على حساب اللفظ ذلك أن أرباب هذا المذهب خالفوا المعتزلة في قولهم المطلق بأن القرآن مخلوق، ومن ثم خالفوا في تعريف الكلام. فالكلام وفق تصور هذه المدرسة العقدية هو المعاني النفسية السابقة للألفاظ المسموعة[5]. وهذه التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي المسموع ترجع إلى مشكلة عالجها المفكرون قديماً وهي صلة الفكر باللغة. وقد انتقلت هذه المشكلة إلى علماء أصول الدين لارتباط هذه المسألة بكلام الله سبحانه. يقول أبو المعالي الجويني الأشعري معرفاً الكلام: «فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات»[6].

وقد كان من أقوى أنصار مذهب المعنى هذا عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت471هـ) زعيم نظرية النظم القرآني، فهو يقول مبيناً أن اللفظ وحده لا يقوم بمهمة البيان: «والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خالصاً من التأليف، ويُعْمد

---

(1) انظر المغني 41/7.

(2) المغني 3/7.

(3) الاتجاه العقلي في التفسير 79.

(4) انظر شرح الأصول الخمسة 528، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 376.

(5) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 283، الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد 108، التهميد لقواعد التوحيد 71. تبصرة الأدلة 268.

(6) الإرشاد 108.

بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب»[1]. والتركيب والترتيب الذي يعنيه عبد القاهر إنما «يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس»[2].

ومما يجدر ذكره هنا أن عبد القاهر في كتابه دلائل الإعجاز كان يرد على مقالات المعتزلة، وعلى القاضي عبد الجبار خاصة، فهو يورد عبارة القاضي عبد الجبار: (إنّ المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ)، ثم يعطف عليها بالرد والنقض المفصل[3]. وليس ببعيد القول أن عبد القاهر في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز كان متوجهاً إلى التعامل مع قضية اللفظ والمعنى ومن زواياها المعرفية واللغوية والعقائدية[4].

من أدلة هذا الفريق قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾[المجادلة: 8]. وكذا إطلاق أهل اللسان الكلام على كلام النفس الدائر في الخلد، فهم يقولون: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً. كما قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعِلَ اللسانُ على الفؤاد دليلا[5]

ومن ردود المعتزلة على هذا أن العرب تقول كذلك: «في نفسي بناء دار، أو حج بيت الله تعالى، فكان يجب أن تكون هذه الأفعال كلها معاني في النفس قائمة بذات فاعلها والمعلوم خلافه»[6]. ومن أدلتهم أن ما يقال باللسان ليس هو الكلام وإنما هو عبارة دالة، وعلى هذا فهو يسمى كلاماً تجوزاً، أما حقيقة الكلام عندهم فهو المعنى النفسي القائم بالذات[7].وقال بعض الأشاعرة: إن الكلام اسم مشترك بين الكلام النفسي وبين اللفظي، وعلى هذا فالحروف والأصوات حقيقة بطريق الاشتراك[8].

---

(1) أسرار البلاغة 4، وانظر دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني 64.
(2) أسرار البلاغة 5.
(3) انظر دلائل الإعجاز 63.
(4) انظر اللفظ والمعنى 13.
(5) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 284، الإرشاد 111.
(6) شرح الأصول الخمسة 534.
(7) انظر الإرشاد 111.
(8) شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام، سعد الدين مسعود التفتازاني 60، مجموع فتاوى ابن تيمية 34/12.

وإن كان الأشاعرة قد عرّفوا الكلام على أنه المعنى القائم بالنفس، سواء أكانَ كلامَ الخالق أم كلامَ المخلوق، إلا أنهم فرقوا بين كلام الله وكلام خلقه، فالخلق كلامهم مخلوق، وكلام الله ليس بمخلوق[1].

ويظهر لي ـ والله أعلم ـ أن المعتزلة والأشاعرة كانوا يصدرون في هذه المسألة عن تنزيه الله وتوحيده، ولكن كل من طريق. ذلك أن الخلاف في ماهية الكلام كان خلافاً شكلياً، لأن المعتزلة ما كانوا ينكرون المعاني القائمة بالنفس، ولكن كانوا لا يعدونها كلاماً. بل جولان هذه المعاني في النفس هي عزم على الكلام وليس بالكلام[2]. كما أن المعاني عند المعتزلة هي صفات، وقد بدا لنا أن المعتزلة لا يثبتون لله صفة مغايرة لذاته، ومبالغة في توحيد الله وتنزيهه، ورداً على غلو بعض الحنابلة، أما الأشاعرة فقد حالوا التوسط بين الرأيين رأي المعتزلة ورأي الحنابلة، فقالوا بالكلام النفسي القائم في ذات الله سبحانه.

وأرى أن كلا المذهبين - مذهب اللفظ الذي يمثله المعتزلة، ومذهب المعنى الذي يمثله الأشاعرة - لم يسلم من اعتراض ومؤاخذة، وذلك ما يلحظ في مجادلات أرباب هذين المذهبين. ومن جملة ما يؤخذ على المذهبين كليهما أن تصور كل منهما لحقيقة الكلام كان تصوراً ناقصاً، غير مستوعب لتلك العلمية التي لها وجهان اثنان هما اللفظ والمعنى، فكل من المذهبين تمسك بوجه وانتصر له، انتصاراً لقضية عقدية متبناة. والحق أن ثمة طائفة كانت أقرب إلى الحق في مسألة الكلام وتعريفه من هذين المذهبين، أعني جماهير السلف الآتي تعريفهم للكلام.

لقد خالف طوائف السلف وأهل الحديث كلا المذهبين السابقين مذهب اللفظ ومذهب المعنى، وعرفوا الكلام بتعريف مغاير للفريقين، فالكلام عندهم عبارة عن الألفاظ والمعاني، فليس الكلام اسماً لمجرد الألفاظ. ولا لمجرد المعاني[3]. ولهذا يقول أهل العربية: إن اسم الكلام لا يقال إلا على الجملة المفيدة، كالجملة المركبة من اسمين، أو اسم وفعل[4]. وفي ظني أن هذا المذهب المزاوج بين اللفظ والمعنى هو المذهب الأقرب إلى ما وصفه الباحثون المحدثون من عناصر الكلام الإنساني.

---

(1) انظر الاتجاه العقلي في التفسير 80.

(2) انظر المغني 17/7.

(3) فتاوى ابن تيمية 456/12، وانظر شرح العقيدة الطحاوية 197.

(4) انظر فتاوى ابن تيمية 460/12.

ولذا يعتقد هؤلاء السلف بأن الله لم ينزل متكلماً إذا شاء، وما تكلم الله سبحانه به فهو قائم به، ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، والقرآن كلام الله تعالى وهو غير مخلوق، والقرآن الذي يقرأ هو كلام الله مبلغاً عنه لا مسموعاً منه سبحانه، والقراءة تكون بحركات الناس وأصواتهم، والكلام كلام الله، والصوت صوت القارئ[1]. ويؤكد ابن تيمية أن كلام المتكلم في نفسه واحد، وإذا بلغه المبلغون تختلف أصواتهم به، فإذا أنشد منشد قول لبيد:

ألا كلُّ شيءٍ ما خَلَا اللهَ باطلُ

كان هذا الكلام كلام لبيد لفظه ومعناه، وتلك الأصوات المنشدة ليست صوت لبيد، فالقرآن أولى أن يكون كلام الله لفظه ومعناه[2].

وقريب من هذا المذهب ما ذهب إليه ابن رشد في مسألة كلام الله تعالى ومسألة القرآن الكريم، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ يُظْهِر فيه ابن رشد أثر اللفظ والمعنى في هذه المسألة. فإنه يؤكد بأن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر. وأما الحروف التي في المصحف فإنها هي من صنعنا، ثم يقول ابن رشد بعد ذلك: «فمن نظر إلى اللفظ دون المعنى قال: إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال: إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما»[3].

ومن أسباب اختلاف المتكلمين وتباين آرائهم الكلامية اختلاف أنظارهم من اللفظ إلى المعنى، أو من المعنى إلى اللفظ[4]، وذلك في النصوص الشرعية التي عرضت لصفات الله تعالى وأفعاله. فثمة من نظر من اللفظ إلى المعنى نحو قوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[المائدة: 64].

---

(1) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 12/98، 54.

(2) مجموع فتاوى ابن تيمية 12/73-74، وانظر شرح العقيدة الطحاوية 188.

(3) الكشف عن مناهج الأدلة 132.

(4) انظر مقدمة جامع التفاسير للراغب الأصفهاني 40.

وهؤلاء الذين ينطلقون في تفسيرهم وتأويلهم للآيات المتشابهة من اللفظ إلى المعنى ليسوا سواء، فمنهم طائفة شاذة ساقها تعلقها الحرفي بالألفاظ وظواهرها إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم، لأن العادة ماضية في عالم الشهادة أن الانطلاق من اللفظ هو السبيل إلى إثبات ذوات الأشياء. ولكن طوائف كثيرة من السلف ممن نظروا إلى تلك النصوص من ألفاظها، وفسروها وفق قوانين الخطاب العربي، كانوا بمنأى عن التشبيه والتكييف والتجسيم ـ وإن ألزمهم خصومهم بذلك ـ، إذ غاية ما فعلوه أنهم فسروا الألفاظ بحسب المتعارف عليه في اللغة، ولكنهم في الوقت ذاته فوضوا الكيفية إلى الله تعالى.

وفي المقابل فإن طوائف كثيرة من المتكلمين المؤولين كانوا ينطلقون في تأويلاتهم وأنظارهم من المعنى إلى اللفظ. فهؤلاء لما تبينوا بالبراهين القاطعة أن الله تعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، ولما علموا علم اليقين أن الله عز وجل منزه عن التكثر وعن الجوارح بنوا الألفاظ الواردة في تلك النصوص الشرعية على هذه المعاني القطعية، فحملوا تلك الألفاظ والتراكيب على مجاز اللغة وواسع القول.

وهكذا ارتبطت اجتهادات الناظرين في النصوص الشرعية العقدية المؤولين لها بثنائية اللفظ والمعنى. إذ كل منهما كان منطلقاً لطوائف من علماء التفسير والكلام العقدي. وهذه قاعدة مجملة أكتفي هنا بذكرها وربطها بمبحث اللفظ والمعنى، أما تفصيلها فهو آت في مباحث تالية.

* * *

المبحث الثالث

الاسم والمسمى

قضية علاقة الاسم بالمسمى، والحكم عليهما بأنهما شيء واحد أو شيئان متغايران، قضية خلافية بين المذاهب الإسلامية. وقد ارتبطت هذه القضية بمسألة الكلام وتعريفه، وارتبطت بثنائية اللفظ والمعنى، كما أنها متعلقة بمسألة هامة من مسائل الإيمان وهي أسماء الله وصفاته.

والاسم هو اللفظ المفرد الموضوع لمعنى، والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بإزائه. والتسمية هي وضع الاسم للمعنى، أو ذكر الشيء باسمه. وفيما يلي مذاهب أهل الإسلام في مسألة الاسم والمسمى، ثم أعطف بعد ذلك بأثر الخلاف في هذه المسألة في بعض مسائل أصول الدين:

1- فقد ذهب كثير من الأشاعرة والماتريدية وكثير من أهل الحديث إلى أن الاسمَ هو المسمى نفسه[1]. ومن القائلين بهذا عمرو بن عثمان الملقب بسيبويه (ت180هـ)[2]، وأبو عبيدة معمر بن المثنى (ت209هـ)[3] وأبو علي الحسن بن القاسم الطبري (ت350هـ)[4]، وأبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي (ت418هـ)[5]، وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)[6]، وأبو بكر محمد بن الحسين بن فورك (ت406هـ)[7]،

---

(1) انظر مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري 252/1، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 258، فتاوى ابن تيمية 188/6، معنى لا إله إلا الله، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت794هـ) 124، التمهيد لقواعد التوحيد 68، الرسالة الوافية، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني 51.

(2) انظر سير أعلام النبلاء 351/8، تبصرة الأدلة 324، فتح القدير للشوكاني 18/1.

(3) انظر سير أعلام النبلاء 445/9، فتح القدير 18/1.

(4) انظر سير أعلام النبلاء 62/16، وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية 188/6.

(5) انظر سير أعلام النبلاء 419/17، وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية 188/6.

(6) انظر سير أعلام النبلاء 439/19، وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية 188/6.

(7) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 188/6.

وأبو بكر عبد العزيز بن جعفر البغدادي (ت363هـ)[1]، ومحيي الدين بن عربي (ت638هـ)[2].

2- وذهب المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة ومن الزيدية إلى أن الاسم غير المسمى[3].وقد تابع هؤلاء من الأشاعرة محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)[4]، ومحمد بن عمر الرازي (ت606هـ)[5]، وممن قال بهذا كذلك علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت456هـ)[6]، ومحمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ)[7].

3- وذهب فريق من السلف إلى التوقف في هذه المسألة نفياً وإثباتاً، فهم لا يقولون بأن الاسم هو المسمى ولا غيره، لأن كلا الإطلاقين بدعة في نظرهم[8]. وممن قال بهذا إبراهيم بن إسحق الحربي (ت285هـ)[9]، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)[10].

4- وذهب فريق إلى أن الاسم للمسمى، وهذا هو اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ)[11]، وغيره[12].

---

(1) انظر مجموع فتاوى ابن يتيمة 188/6.

(2) انظر الفتوحات المكية لابن عربي 164/3، الأعلام 281/6.

(3) انظر شرح الأصول الخمسة 543، مقالات الإسلاميين 253/1، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 258، القائد في تصحيح العقائد 87.

(4) سير أعلام النبلاء 322/19، وانظر منهج الإمام الشوكاني في العقيدة، عبد الله نومسوك 397/1، الله، ماكونالدو كارديه 91.

(5) انظر منهج الإمام الشوكاني في العقيدة 397/1.

(6) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 142/5.

(7) انظر فتح القدير 18/1، وانظر الأعلام 298/6، منهج الإمام الشوكاني في العقيدة 397/1.

(8) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 187/6.

(9) انظر سير أعلام النبلاء 356/13.

(10) انظر التبصير في معالم الدين لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري 108.

(11) انظر سير أعلام النبلاء 177/11.

(12) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 187/6.

والتسمية عند الأشاعرة هي غير الاسم، إذ التسمية عندهم ترجع إلى لفظ المسمى الدال على الاسم، والاسم يرجع إلى لفظه، بل هو مدلول التسمية أي المسمى، فإذا قال قائل: (زيد)، كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسماً، والاسم هو المسمى في هذه الحالة. ودليل هذا عندهم قوله تعالى: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾[الأعلى: 1] وقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ﴾[الرحمن: 78] وإنما المسبح وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين. ثم قد يرد الاسم والمراد به التسمية[1].وقد حكم الأشاعرة بأن الاسم هو التسمية في معرض تأويلهم[2] لحديث: (إن لله تسعة وتسعة اسماً)[3].وكان هذا منهم فراراً من إلزام خصومهم بأنه لو كان الاسم هو المسمى لوجب تعدد الآلهة لتعدد الاسم. أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى التسوية بين الاسم والتسمية، إذ لا فرق عندهم بين أن يقول القائل: سمى فلان فلاناً تسمية حسنة، وبين أن يقول سماه اسماً حسناً[4]. وعلى هذا اعتمد المعتزلة في نفيهم كل اسم ووصف لله سبحانه في الأزل، وفي قولهم لم يكن لله في الأزل قول[5]. وكذا كان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في الصفة والوصف، فحين قال الأشاعرة: إن الوصف غير الصفة، على اعتبار أن الوصف هو قول دال على الصفة والتي هي معنى قائم بالشيء، قال المعتزلة: إن الصفة هي الوصف.

وقد تنازع العلماء في جدوى هذه المسألة، وفي أثرها العملي، فطائفة رأت أن الخلاف فيها خلاف لفظي شكلي لا حقيقة له في الواقع، ولا يترتب عليه فائدة[6]، والحق أن المسألة لها أثر في فهم وتصور أسماء الله وصفاته، ومنه صفة الكلام وحقيقة القرآن الكريم.

---

(1) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 258، الإرشاد للجويني 135، معنى لا إله إلا الله 124.

(2) انظر الإرشاد 136، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 263.

(3) صحيح البخاري، حديث رقم 2736.

(4) انظر شرح الأصول الخمسة 543.

(5) انظر الإرشاد 135.

(6) انظر حاشية الكشاف 129/1.

فالمعتزلة الذين فرقوا بين الاسم والمسمى وسوّوا بين التسمية والاسم، أنكروا أن يكون لذات الله سبحانه صفات قديمة زائدة عن ذاته العليّة، لأن تعدد الصفات يؤدي وفق رأيهم إلى تعدد الذات. ولذا لم يكن لله سبحانه في الأزل وصف ولا اسم، فالاسم والصفة أقوال المسمين الواصفين[1].

والمعتزلة فرقوا بين الاسم والمسمى «رداً لأهم اعتراض سني على القول بخلق القرآن في قولهم إن الاسم عين المسمى، طبقاً لتلازم الاسم والمسمى في الوجود، ولئلا ينتهي بهم ذلك إلى القول بأن الله مخلوق»[2].

وبعد لقد رأينا من قبل كيف سوى الأشاعرة ومن معهم بين المعنى النفسي القائم بالذات وبين الكلام، ووفق هذه النتيجة عد الأشاعرة الاسم والمسمى شيئاً واحداً، من غير تفرقة بينهما. وقد اضطر الأشاعرة إلى القول بأن الاسم هو المسمى فراراً من القول بأن الاسم هو اللفظ الدال المصطلح عليه، حتى لا يلزموا بأن الله سبحانه لم يكن له اسم في الأزل، إذ لم يكن لفظ ولا لافظ[3]. أما المعتزلة والخوارج والزيدية فقد فرقوا بين المعاني النفسية والكلام، وهذه التفرقة كانت مقدمة لتفرقتهم بين الاسم والمسمى، واعتبار الاسم مجرد إشارة ورمز إلى مسمى.

ولما فرق المعتزلة بين الاسم والمسمى كان عليهم تحديد علاقة الاسم بالمسمى. والجاحظ من أوائل المعتزلة الذين حاولوا كشف علاقة الاسم بالمسمى، يقول الجاحظ في معرض حديثه عن أبي البشر آدم: «وعلمه جميع الأسماء بجميع المعاني، ولا يجوز أن يعلمه الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه. والاسم بلا معنى لغو، كالظرف الخالي، والأسماء في معنى الأبدان، والمعاني في معنى الأرواح، اللفظ للمعنى بدن، والمعنى للفظ روح»[4]. فالجاحظ يرى أن العلاقة بين الاسم والمسمى قوامها المعنى[5]. والقاضي عبد الجبار المعتزلي

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 542، معنى لا إله إلا الله 125.

(2) مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، محمود كامل أحمد 270.

(3) انظر الله، ماكونالدو كارديه 95.

(4) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون 262/1.

(5) انظر الاتجاه العقلي في التفسير 84.

في تبيانه لعلاقة الاسم بالمسمى يستخدم كلمة (القصد) بدلاً من (المعنى)، ويقول عبد الجبار: «تعريف الأسماء يقتضي تعريف المقاصد»[1].

ولما كانت علاقة الاسم بالمسمى مرتبطة بقصد الناس وتواضعهم فإنه يجوز عند المعتزلة قلب الأسماء عن مسمياتها، يقول القاضي عبد الجبار: «ولو أن أهل اللغة بدا لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيروه حتى يجعلوا (قديماً) مكان (محدث)، و(عالماً)، مكان (جاهل) و(طويلاً) مكان (قصير) كان لا يمتنع»[2].

وتظهر النزعة الاعتزالية في كلام الجاحظ وعبد الجبار، لأن المواضعة لابد أن ترتبط بقصد المتواضعين والمعاني التي يعبرون عنها بالألفاظ والأسماء[3]. وقد امتد خلاف المعتزلة والأشاعرة إلى الأصل الذي اشتق منه الاسم، فقال الأشاعرة إن الاسم مشتق من السمو، وقالت المعتزلة إنه مشتق من السمة وهي العلاقة[4]. وبين لكل ناظر اتساق رأي كل طائفة مع الأصل المشتق منه الاسم.

ومن آثار التفرقة بين الاسم والمسمى ـ كما هو مذهب المعتزلة ـ تأويل الزمخشري قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[البقرة: 31] حيث يقول: «أي أسماء المسميات، فحذف المضاف إليه لكونه معلوماً مدلولاً عليه بذكر الأسماء، لأن الاسم لا بد له من مسمى»[5]. وقد تعقب الزمخشريَ أحمدُ بن المنير الإسكندري، وأكد أن الزمخشري في تأويله ذاك يفر من اعتقاد أن الاسم هو المسمى، مع أن الضمير في ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ عائد إلى المسميات[6]. والذي يبدو لي أن

---

(1) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار 83/1.

(2) المغني 172/5.

(3) انظر الاتجاه العقلي في التفسير 85.

(4) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 255، المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني 244، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين الفيروزأبادي 74/2، الإنصاف في مسائل الخلاف، عبد الرحمن بن محمد الانباري6/1.

(5) الكشاف 129/1.

(6) انظر حواشي الكشاف 129/1.

الاسم لفظ مشترك، فقد يراد به التسمية كما قال المعتزلة، وقد يراد به المسمى كما هو مذهب الأشاعرة ومَنْ معهم. وقد أشار بعض الأشاعرة إلى هذا الرأي وارتضاه بعضهم له مذهباً[1]. ومعلوم أن كثيراً من اختلاف العلماء والمفسرين إنما هو من جهة اشتراك الأسماء كما سيأتي في مبحث خاص.

كما أن الإطلاق بأن الاسم هو المسمى أو غيره إطلاق غير صحيح، فإن الاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه تارة أخرى. فإذا قلنا: قال الله، واستوى الله على عرشه، وزيد قائم، الأسد شجاع، فهذا قطعاً يراد به المسمى نفسه. ومما يدل على أن الاسم قد يكون هو المسمى قوله تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً ﴾[يوسف: 40] وهم إنما عبدوا الأشخاص دون الكلام. وإن قلنا: الله والرحمن أسماء عربية مشتقة فالاسم هنا ليس المسمى، ولكن هذا الاسم موضوع للمسمى ودال عليه.

وقد لمحت هذا طائفة من أهل الحديث من أتباع الإمام أحمد فحكموا بأن الاسم للمسمى من غير خوض في التفاصيل[2].

وهكذا يظهر لنا أن للرأي العقدي المتبنى أثراً في توجيه مدلولات الألفاظ، وفي التقاط معنى دون معنى، وفي تقييد لفظ أو إطلاقه، وتخصيصه أو تعميمه.

هذا وقد كان كل من الأشاعرة والمعتزلة وأهل الحديث متسقاً مع مذهبه ومسلكه العقدي، ومع ما يعتقده في كلام الله =القرآن، وفي أسماءِ الله وصفاته. وقد ظهر هذا الاتساق في تحديد كل منهم لعلاقة الاسم بالمسمى، بما يخدم معتقدهم في المسائل المتعلقة بهذه المسألة الجدلية الفرعية.

* * *

(1) انظر معنى لا إله إلا الله 130، الإرشاد 136.

(2) انظر شرح العقيدة الطحاوية 131، مجموع فتاوى ابن تيمية 187/6، أسماء الله الحسنى، ابن قيم الجوزية 253.

المبحث الرابع

المحكم والمتشابه

اختلفت المذاهب والفرق الكلامية الإسلامية في المحكم والمتشابه اختلافاً كبيراً، فقد اختلفوا في تحديد ما هو محكم وما هو متشابه، ثم في كيفية التوفيق بين المحكم والمتشابه.ولقد بلغ الخلاف العقدي بينهم إلى نوع من التحكم في عد المحكم والمتشابه، فما أيدهم من نصوص الشرع فهو محكم، وما خالف مذهبهم فهو متشابه، حتى أصبح المحكم عند طائفة هو المتشابه عند طائفة أخرى، كما أن المتشابه عند طائفة هو المحكم عند أخرى، وهكذا جرياً وراء الانتصار للرأي وتدعيمه بنصوص من الكتاب والسنة. وبذا يكون اختلاف المذاهب الإسلامية من أهم أسبابه اختلافهم في معرفة المحكم والمتشابه والتمييز بينهما[1]؟

وقد استندت الطوائف والمذاهب الإسلامية في دعاوى الإحكام والتشابه إلى قول الله تعالى:

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[آل عمران : 7] .

فهذه الآية قسمت الآيات القرآنية إلى قسمين: آيات محكمة وآيات متشابهة. إذ بينت هذه الآية أن منشأ الشبهات التي تصرف الناس عن الحق في أصول الدين وفي فروعه إنما هو تتبع ما تشابه من نصوص الوحي وآي القرآن الكريم، وبذلك يتفرق الناس، وتكثر مذاهبهم، ويكفر بعضهم بعضاً، فإنه ما من صاحب مذهب باطل. إلا ويجد في العموميات ما يساعده، وفي المتشابهات ما يؤيده. يقول فخر الدين الرازي: «ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال

(1) انظر إيثار الحق على الخلق 88.

الخلق ووقوعهم في التجسيم والتشبيه»[1]. فإن الباطنية قد جعلوا القرآن متشابهاً، وتأولوه بحسب أهوائهم، كما أن منكري الضرورات كغلاة الاتحادية قد تمسكوا بتصديق النبي ﷺ لقول لبيد:

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ وكلُّ نعيمٍ لا مَحالةَ زائلُ[2]

وقبل أن نخوض في غمار هذه الآية وتتبع اجتهادات العلماء في تفسيرها وتأويلها وتحديد معنى الإحكام والتشابه، أشير إلى أن القرآن الكريم كله قد وصف تارة بأنه كله محكم وتارة بأنه كله متشابه، فقد قال الله تعالى في وصف كتابه الكريم: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود: 1]. وقال سبحانه كذلك: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾[الزمر: 23]. وقد أجمع المفسرون والعلماء على أن معنى الإحكام والتشابه في هاتين الآيتين مخالف لمعنى الإحكام والتشابه في آية آل عمران، والتي استند إليها علماء الكلام في مجادلاتهم وخلافاتهم الكلامية. فالقرآن كله محكم بالمعنى العام، نُظّمت آياته نظماً محكماً، لا يلحقها تناقض ولا خلل في معنى ولا لفظ[3]. والقرآن كله متشابه، يشبه بعضه بعضاً في الحسن والحكمة، وتتماثل أجزاؤه في الفصاحة ورفعة المعاني، من غير تناقض ولا اختلاف[4]. وهذا هو المتشابه بالمعنى العام[5]. والآن حري بي أن أعرض للمحكم والمتشابه بمعناه الخاص الوارد في آية آل عمران، والمستعمل في علم أصول الدين وعلم الكلام الإسلامي.

---

(1) أساس التقديس 143.

(2)انظر إيثار الحق على الخلق، محمد بن المرتضى اليماني 260، تفسير التحرير والتنوير 164/3.

(3) انظر الجامع لأحكام القرآن 2/9، تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 314/11، صفوة البيان لمعاني القرآن حسنين محمد مخلوف 285.

(4) انظر الجامع لأحكام القرآن 249/15، تفسير التحرير والتنوير 385/23، صفوة البيان لمعاني القرآن 587.

(5) انظر معاني المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، أحمد حسن فرحات 24-27، علوم القرآن، عدنان محمد زرزور 163.

فبالعود إلى آية آل عمران نرى أن العلماء قد اختلفوا في تفسير هذه الآية في أكثر من مسألة، فإنهم قد اختلفوا في المراد بالمحكم والمتشابه، وكذلك في معنى التأويل وحقيقته، ثم في (والراسخون) هل هم معطوفون على لفظ الجلالة (الله)، فيكون لهم علم بالمتشابه، أم أن الكلام استئناف، ولا علم لهم بالمتشابه، بل لا يعلمه أحد إلا الله؟ هذا وسيقتصر البحث هنا على المحكم والمتشابه، وستأتي بقية المسائل المتعلقة بآية آل عمران في موضعها إن شاء الله تعالى.

وأول ما يلاحظ في آية آل عمران أن الآيات المحكمات مقابلة ومضادة للآيات المتشابهات، مما يعني أن بينهما تغايراً وتبايناً. وقد ظهر هذا التباين والتضاد في تعريف العلماء للمحكم والمتشابه. هذا ولقد ذكرت أقوال كثيرة في معنى المحكم والمتشابه[1] وعند النظر في غالب تلك الأقوال والتدقيق فيها يتبين أن كل واحد منها فرد من أفراد المحكم والمتشابه، وصورة من صوره. هذا وسأقتصر في تعريف المحكم والمتشابه بما له مدخل في أصول الدين فحسب، أما ما له تعلق بالفقه وأصوله فهذا لن أعرض له، حفاظاً على مسار البحث.

والمحكم عند جماهير العلماء والمتكلمين هو ما علم معناه وفهم المراد منه، واستقل بنفسه. وأما المتشابه فهو ما لا يفهم معناه بنفسه، بل يحتاج إلى البيان بغيره، لاشتباهه بما يصح أن يكون موافقاً للمحكم، وبما لا يوافقه[2]. هذا ولا خلاف بين أرباب المذاهب الكلامية في ماهية المحكم والمتشابه، وإن اختلفت عباراتهم وتعريفاتهم لهما، ولكنهم بعد اتفاقهم في هذا القدر اختلفوا في اعتبار ما هو المحكم، وما هو ليس بمحكم، وما هو متشابه، وما ليس بمتشابه.

---

(1)انظر معاني المحكم والمتشابه 31-79، القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين، محمود حامد عثمان 310، 320، مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بين الحسن الطبرسي 2/186-187، الجامع لأحكام القرآن 4/9-11، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي 1/350-351، إيثار الحق على الخلق 90.

(2) انظر قانون التأويل، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي 375.

فمثلاً أحمد بن حنبل إمام مدرسة أهل الحديث والأثر يعرف المحكم بأنه الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه الذي يكون في موضع كذا، وفي موضع كذا[1]. ويقول الطبري السني في تعريفه للمحكمات والمتشابهات: «المحكمات فإنهن اللواتي أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل وعظة وعبر وما أشبه ذلك»[2]. وقال في المتشابه: «والمتشابهات فإن معناه: متشابهات في التلاوة مختلفات في المعنى»[3]. والمحكم كما عرفه الجويني الأشعري هو «كل ما علم معناه وأُدرِكَ فحواه»[4]. وهو عند الغزالي «المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال»[5]. والرازي يعرفه بأنه حمل اللفظ على معناه الراجح[6]. والمتشابه كما يرى الغزالي هو «كل ما تطرق إليه الاحتمال والإشكال»[7]. ويعرف الرازي المتشابه بأنه حمل اللفظ على معناه غير الراجح[8].

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في حقيقة المحكم والمتشابه: «فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية»[9]. والمحكم إنما وصف بذلك ـ وفق ما يقوله المعتزلة ـ لأن مُحكِماً أحكمه، والله سبحانه لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة، وذلك بإيقاعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد

---

(1) انظر فتاوى ابن تيمية 275/13.
(2) جامع البيان 17/3.
(3) جامع البيان 17/3.
(4) البرهان في أصول الفقه للجويني 284/1.
(5) المستصفى للغزالي 104.
(6) انظر أساس التقديس 138.
(7) انظر المستصفى 104.
(8) انظر أساس التقديس 138.
(9) شرح الأصول الخمسة 600.

العقل، وذلك نحو ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[الإخلاص: 1]. فأما المتشابه فهو الذي جعله الله على صفة تشتبه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، وذلك نحو ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ﴾[الأحزاب: 57] لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً، ولذا يحتاج هذا وأمثاله إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات[1].

ولقد وافق طوائف أهل السنة والحديث المتكلمين في أن المحكم هو ما وضح معناه، ولكنهم خالفوهم في المتشابه، إذ المتشابه عند كثير منهم هو ما استأثر الله سبحانه بعلمه دون الخلق أجمعين[2].والبعض في تعريفه للمتشابه أدخل فيه الاعتبارين معاً، فمنه ما أستأثر الله بعلمه، ومنه ما لم تتضح دلالته[3].وثمة آيات قرآنية تكون محكمة من وجه، ومتشابهة من وجه[4].

فما هي مواقف أهل الإسلام تجاه المحكم والمتشابه؟

تتفق غالبية المذاهب الإسلامية العقدية في محاولة التوفيق بين المحكم والمتشابه على رد الآيات المتشابهة إلى الآيات المحكمة التي وصفها الله سبحانه بأنها «أم الكتاب» أي «أصل الكتاب، تحمل المتشابهات عليها وترد إليها»[5]، وذلك لبيان عدم تناقض النصوص الشرعية أولاً، ولتدعيم آرائهم ومذاهبهم العقدية بنصوص قرآنية ثانياً، وبذا يعد «المحكم مركزاً دلالياً يرجع إليه»[6].ويقول الإمام الطبري: «ثم ردوا تأويل المتشابهة على ما عرفوا من تأويل المحكمة التي لا تأويل لأحد فيها إلا تأويل واحد، فاتسق بقولهم الكتاب، وصدق بعضه بعضاً فنفذت به الحجة»[7].

---

(1) انظر متشابه القرآن 19.

(2) انظر التعريفات للجرجاني 310، الجامع لأحكام القرآن 9/4، نثر الورود على مراقي السعود، محمد الأمين الشنقيطي 332، مجموع فتاوى ابن تيمية 275/13، عون المريد لشرح جوهرة التوحيد 443/1، حاشية العلامة البناني على جمع الجوامع 268/1.

(3) انظر حاشية العلامة البناني على جمع الجوامع 268/1، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 296/2.

(4) انظر بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 294/1.

(5) انظر الكشاف 332/1.

(6) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، السيد أحمد عبد الغفار 114.

(7) جامع البيان 183/3، وانظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير 355/1.

وقال جمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وماتريدية ومن وافق هذه المذاهب: إنه يجب الخوض في تأويل الآيات المتشابهة، لأن الله سبحانه خاطبنا في القرآن بكلام عربي مبين، وقد طلب الله منها فيه التفكر والتدبر. ولذا يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الواو في (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) واو عاطفة وليست استئنافية، إذ الراسخون يعلمون تأويل المتشابه بما علمهم الله تعالى. وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على جعل آيات الصفات التي تحتوي على صفة الاستواء والوجه واليد متشابهة، وأن ظاهرها لا يليق بالله سبحانه، ومن ثم يتعين رد هذا المتشابه إلى المحكم[1].

ويتبين لنا من تعريفات المذاهب الإسلامية للمحكم والمتشابه أن غالبيتهم متفقون على حد المحكم والمتشابه من الناحية العلمية التنظيرية، فإذا انتقلنا إلى الميدان العملي لمجادلاتهم وما امتاز به كل مذهب رأيناهم متباينين في تعيين النصوص المحكمة والمتشابهة فالتعريف اللغوي والاصطلاحي لثنائية المحكم والمتشابه ـ والذي تواطأ عليه غالب المذاهب الإسلامية ـ لم يمنع من تلك المجادلات والمغالطات الكلامية التي استخدمت المحكم والمتشابه سلاحاً ينتصر للذات ويرد على الخصم في الوقت ذاته. وبذا يصبح المنهج اللغوي في فهم النصوص «أمام الآيات المتشابهة موقفاً مذهبياً تسانده تعاليم المذهب وحججه»[2] «فالمحكم عند السني متشابه عند القدري»[3]. فمثلاً يعد المعتزلة قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[الكهف: 29] آية محكمة تعبر عن حرية الإرادة الإنسانية، ويعدون ما كان ظاهره موهماً للجبر متشابهاً، نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[الإنسان: 30]. والسني يقلب القضية في هذا الباب[4]. ويعد المعتزلة قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾[النساء: 93] آية محكمة، ويحكمون بها على من قتل مؤمناً متعمداً بأنه خالد في نار جهنم، ويعدون آية ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: 48، 116] آية

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 226-229، الإرشاد 146-154.
(2) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 115.
(3) البرهان في علوم القرآن للزركشي 76/2.
(4) أساس التقديس 137.

متشابهة، ومن المحكم عند المعتزلة قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[الأنعام: 103]، والمتشابه عندهم قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: 23]، وهم لإثبات عدم رؤية الله سبحانه يوم القيامة من قبل المؤمنين يردون الآية المتشابهة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ إلى الآية المحكمة[1].

ومما عده المعتزلة من المحكم قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾[الأعراف: 28]، ويعدون من المتشابه الواجب رده إلى المحكم السابق قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا﴾[الإسراء: 16].

أما الأشاعرة وأهل السنة فالآية المحكمة عندهم هي قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء: 48، 116]، ويعدون آية ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[النساء: 93] آية متشابهة.

وأما مذهب غالبية أهل الحديث فحاصله أن الآيات المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها[2]. وقد استدل علماء الحديث على موقفهم السابق بأن الوقف واجب على لفظ الجلالة في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[آل عمران: 7]، وتكون الواو في (والراسخون) استئنافية وليست عاطفة. ومن حججهم أن الصحابة والتابعين لم يخوضوا في تأويل تلك المتشابهات، بل أمرّوها كما هي مع اعتقاد التنزيه المطلق لله سبحانه، ولذا لم يعدّ كثير منهم آيات الصفات من المتشابه[3].

ويعترف ابن تيمية بأن الذي اقتضى شهرة القول عن أهل السنة بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع[4]. فالسلف ما أنكروا فهم القرآن ولا النظر فيه، إنما كانوا ينكرون تلك التأويلات الباطلة.

---

(1) انظر متشابه القرآن 674.

(2) انظر أساس التقديس 137.

(3) النظر الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين بياناً وتفصيلاً، جابر زايد عيد السميري 39.

(4) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 412/17.

هـذا ولم ينظـر بعـض أهـل السـنة والحـديث إلى احتيـاط السـلف السـابق. ومحاولتهم إيقاف ذلك التأويل الباطل للنصوص، فظنوا أن المتشابه لا يعلـم معنـاه إلا الله، وهم قد وقعوا في التناقض، فهم يقولون بإمرار النصوص على ظواهرها أي بفهمها فهماً أولياً، ويبطلون كل تأويل يخالف الظاهر، ويقولون في الوقـت ذاتـه إن له تأويلاً لا يعلمه إلا الله، والتأويل عندهم ما يناقض الظاهر. فكيف يكون له تأويـل يخالف الظاهر، وقد قرر معناه الظاهر[1].

والإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة تكلم على معاني المتشابه، بين معناها، وفسرها ليبين فساد تأويل المخالفين، ويبين معاني الآيـات الـتي سماهـا متشـابهة، وفسرها آية آية. ولم يقل أحمد بن حنبل إن هذه الآيات والأحاديث لا يفهـم معناهـا إلا الله، ولا قال أحد له ذلك، فالطوائف الإسلامية كلها مجتمعة على إمكان معرفـة معناها، ولكن تنازعهم في المراد مـن النصـوص[2]. أمـا الـتكلم في معـاني القـرآن المحتملة للتأويل وللفهم النسبي فهذا فعلته الأمـة الإسـلامية كلـها، علـى اخـتلاف طوائفها، سلفاً وخلفاً.

فآيات الصفات مـثلاً تُعْلـم معانيهـا، وقـد فسـرتها وبينـت معانيهَـا كـل الطوائف، وما نفاه السلف هو علم الكيفية لا علم المعـاني وتصـور مـدلولات الألفاظ، وفق سنن العربية. وقد ذكر الراغب الأصفهاني وتبعه الفيروزأبادي أن المتشابهات على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل للوقوف عليـه كوقـت السـاعة، وخروج دابة الأرض ونحو ذلك. وضرب للإنسان سـبيل إلى معرفتـه كالألفـاظ الغريبة والأحكام الغلقة. وضرب يعلمه خواص العلماء الراسخين في العلم دون عامتهم، وهذا الضرب تمثله الأبحاث العقديـة والفقهيـة الدقيقـة، فهـو الـذي يتبارى به العلماء، ويبز بعضهم بعضـاً فيـه، وهـو المحتمـل لاخـتلاف الـرأي وتباين الاجتهاد, وهو المشار إليه بدعاء النبي عليه الصلاة والسلام لابن عباس: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[3].

---

(1) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 17/412-413.

(2) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 17/414.

(3) انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني 255، بصائر ذوي التميز 3/296.

وقد عرّف ابن تيمية المتشابه بأنه «مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله وليس كذلك. والإحكام هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما»[1]. فالموفق عند ابن تيمية هو من فرق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف. ولذا لا يضل هذا بالمتشابه، لأنه يجمع بينه وبين المحكم، «فإذا جاءت نصوص بينة محكمة بأمر، وجاء نص آخر يظن أن ظاهره يخالف ذلك يقال في هذا إنه يرد المتشابه إلى المحكم»[2]. فالنصراني إذا تمسك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ ﴾ واعتمد عليه للقول بتعدد الآلهة، كان المحكم قوله تعالى: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً يزيل ما هنالك من الاشتباه، ويكون التعبير بصيغة الجمع في (إنا نحن) مبيناً لما يستحق الله سبحانه من العظمة والجلال[3].

ويرى ابن تيمية أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند فلان ما لا يتشابه عند غيره. ثم إن تلك المتشابهات إذا عرف معناها فإنها تصير غير متشابهة[4]. «والله سبحانه بين مراده بياناً أحكمه، لكن الاشتباه يقع على من لم يرسخ في علم الدلائل الدالة»[5]. فالراسخون في العلم هم الذين يعلمون تأويل المتشابه[6]. ويدلل الرازي على تميز العلماء الراسخين في محاولتهم كشف خفايا النصوص المتشابهة بأنهم يستعينون في ذلك بالقرائن والشواهد، ذلك بأن الله تعالى لم يذكر لفظ المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل، فقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ ذكر الله بعده ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾ فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان الله تعالى النور نفسه لما أضافه إلى نفسه سبحانه، لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة[7].

---

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية 62/3،

(2) مجموع فتاوى بن تيمية 307/17.

(3) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 64/3.

(4) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 144/13.

(5) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 291/16.

(6) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 385/17.

(7) انظر أساس التقديس 142.

ويصحح ابن تيمية قول من قال من السلف إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله. ومرادهم بالتأويل ما استأثر الله بعلمه، مثل وقت الساعة، ومجيء أشراطها، ومثل كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه[1]. ولم يقل أحمد بن حنبل في المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله، وإنما قال: «وما يعلم تأويله إلا الله»[2]؟

والله سبحانه «لم ينف علمه بمعناه وتفسيره، بل قال عز وجل: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ ﴾، وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، ولم يستثن شيئاً منه نُهينا عن تدبره والتفكر فيه وتتبع مدلولاته، والله ورسوله إنما ذما من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فأما من تدبر المحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفةمعناه فلم يذمه الله، بل أمر الله تعالى بذلك ومدح عليه»[3].

ويُخطّئ ابن تيمية اللغويين الذين يقولون إن الراسخين لا يعلمون معنى المتشابه، لأنهم متناقضون في دعواهم تلك، إذ هؤلاء اللغويون تكلموا في تفسير كل شيء في القرآن، كابن الأنباري الذي بالغ في نصر ذلك القول، وهو من أكثر الناس كلاماً في معاني الآيات المتشابهات.

ويرى ابن حزم الظاهري أن الله تعالى لا يجوز أن يكلفنا طلب شيء، وينهانا عن طلبه في وقت واحد، فالله سبحانه حضنا على تدبر القرآن بقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ﴾، والنبي عليه السلام أخبرنا أن المتشابهات التي بين الحرام البيّن والحلال البيّن لا يعلمها كثير من الناس، ثم الله سبحانه نهانا عن اتباع المتشابه. ويحل ابن حزم هذه الإشكالية مقرراً أن التفكير في القرآن كله جائز ممكن حاشا المتشابه منه وهو عنده قسمان:

الحروف المقطعة التي في أوائل السور، والأقسام التي في أوائل السور أيضاً، فهذان هما المتشابه الذي نهانا الله سبحانه عن ابتغاء تأويله[4].

---

(1) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 144/13.

(2) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 275/13.

(3) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 275/13.

(4) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 121/4-124.

ويؤكد ابن حزم فهمه للمتشابه بأن قوله تعالى: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ هو ابتداء وخبره هو ﴿ يَقُولُونَ ﴾ ، والواو لعطف جملة على جملة[1].

ويتبن مما سبق أن المحكم والمتشابه أساس وركن من أركان التأويل وأسسه، فالمحكم والمتشابه «هو المجال اللغوي الذي يحدد دائرة استعمال التأويل اتساعاً وضيقاً»[2]. وهذا ما سيبينه المبحث التالي عن التأويل.

هذا والمعتزلة هم أكثر طوائف المسلمين عناية بالمحكم والمتشابه، ذلك بأن المعتزلة قد أكثروا من التأويل والبحث عن المعاني الثانية المجازية، فهم أولاً يرون أنه ليس في القرآن الكريم ما لامعنى له أو ما لايفهم معناه[3]، وهم ثانياً حريصون كل الحرص على الفرار من ظواهر النصوص المشكلة الموهمة للتشبيه. والمعتزلة يعتمدون على العقل كثيراً في تأويل النصوص لتبدو النصوص متفقة متسقة مع أصولهم العقدية الخمسة. فما كان من النصوص واضح الدلالة ـ عندهم ـ غير مناقض لأصولهم العقلية في التوحيد والعدل عدوه محكماً واتخذوه أصلاً. وما كان ظاهره يخالف أصولهم عدوه متشابهاً، وأولوه تأويلاً لما دل عليه المحكم. والتفرقة بين المحكم والمتشابه عند المعتزلة إنما تكون بالرجوع إلى أدلة العقول فيما يتصل الخلاف فيه بالعدل والتوحيد[4].

وأدلة العقول عند المعتزلة مبدؤها وجوب معرفة الله تعالى بدليل العقل، وأنه سبحانه حكيم لا يجوز أن يختار الكذب والأمر القبيح، وأنه تعالى صادق في كلامه. وعليه فإن صحة القرآن لا تعلم إلا بعد معرفة الله تعالى. لأنه ما لم يعلم الله تعالى وأنه عدل حكيم لا يمكننا ـ وفق المذهب الاعتزالي ـ الاستدلال بالقرآن. فإنه لا يصح الاستدلال بالسمع وحده، لأن صحة السمع موقوفة على العلم بعدله وحكمته سبحانه وأنه لا يجوز عليه الكذب ولا التلبيس[5]. ولذا يجب بناء ثنائية المحكم

(1) الإحكام في أصول الأحكام 125/4.

(2) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 113.

(3) انظر الحاكم الجشمي 233.

(4) انظر متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار8.

(5) انظر متشابه القرآن 1-3، شرح الأصول الخمسة 355، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة 68، العقل عند المعتزلة، حسني زينة 120.

والمتشابه على أدلة العقول تلك لأن «موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل، لم يصح التفرقة بين المحكم المتشابه»[1]. فما لا يحتمل إلا ما تقتضيه أدلة العقول فهذا هو المحكم، وما احتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه[2].

وهكذا اعتمد المعتزلة على أدلة العقل في التأويل، فردوا المتشابه من النصوص إلى المحكم، يقول القاسم بن إبراهيم الرسي: «وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل»[3].

هذا وقد اعتمد المعتزلة في تأويلاتهم للآيات المتشابهة وردها إلى الآيات المحكمة على اللغة العربية كثيراً، فإنهم قد استعانوا باللغة على مستوى بيان المفردات اللغوية، وبيان ما فيها من اشتراك ومجاز ونحوه. ففي تأويلهم لقوله تعلى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ﴾[البقرة: 29] يقول القاضي عبد الجبار: الاستواء محتمل في اللغة، وتختلف مواقعه بحسب ما يتصل به من القول، فقد يراد به الاستيلاء والاقتدار... وقد يراد بالاستواء تساوي الأجزاء المؤلفة.. وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد[4].

وفي تأويلهم لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ ﴾[الإخلاص: 1-2] يقول القاضي عبد الجبار: «لا يجوز أن يتعلق المشبهة في أنه جسم، من حيث كان الصمد هو المصمت (أي الذي لا جوف له) على ما يزعمون، وذلك أن الصمد هو السيد في اللغة»[5].

كما استخدم المعتزلة اللغة على مستوى النحو وعلاقة الكلم بعضه ببعض بما يعرف بنظرية النظم، والتي كان رجال المعتزلة من أوائل من تكلم فيها وأرسى

---

(1) متشابه القرآن 8، وانظر مقدمة كتاب متشابه القرآن 37.

(2) انظر متشابه القرآن 7.

(3) رسائل العدل والتوحيد 125/1.

(4) انظر متشابه القرآن 73-74.

(5) متشابه القرآن 6-7.

قواعدها وأصَّلَ أصولها. هذا وقد عني المعتزلة كثيراً بالبلاغية العربية ـ بل كانوا فرسانها الأشاوس ـ في ردهم المتشابه إلى المحكم، ففي تأويل القاضي عبد الجبار لقوله تعالى: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[البقرة: 171] يبين أن المراد بذلك تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالكفر وإخراجهم أنفسهم من أن ينتفعوا بما يسمعون ويبصرون من أن يكونوا بمنزلة السميع البصير. وفي هذا رد على من جعل الكفار ممنوعين عن الإيمان، إذ لو كان ظاهر الآية يفيد هذا كان الكافر في كفره معذوراً[1]. وهذا الزمخشري المفسر المعتزلي يستخدم أسلوب التمثيل والتخييل في خدمة ما يعتقده من التوحيد، وهو في سبيل هذا يدفع كل شبهة يشتمّ منها التجسيم أو التشبيه[2].

ويظهر لنا مما سبق أن المعتزلة مع عنايتهم باللغة العربية واستعانتهم بها في رد المتشابه إلى المحكم إلا أنهم لا يعتمدون عليها وحدها في التأويل والبيان. فالقاضي عبد الجبار يصرح بأنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية، بل هنالك جملة علوم ينبغي للمفسر أن يحصّلها حتى يؤهل لتفسير كتاب الله وللاستفادة من اللغة في التفسير والتأويل، فمن «كان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز، اعتماداً على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط»[3]. فاللغة على هذا تأتي في مرحلة لاحقة بعد المعرفة العقلية[4].

وقد أنكر بعض أهل الحديث رد المتشابه إلى المحكم، ورأوا أن القرآن لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة، واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها[5]. وطريقة السلف هذه إمرار هذه النصوص كما جاءت من غير تعرض

---

(1) انظر متشابه القرآن 115-116.

(2) انظر الكشاف للزمخشري 739/4، منهج الزمخشري في تفسر القرآن وبيان إعجازه، مصطفى الصاوي الجويني 149.

(3) شرح الأصول الخمسة 606-607.

(4) انظر الاتجاه العقلي في التفسير 165.

(5) انظر رسائل العدل والتوحيد 126/1.

لتأويلها، فإن المرء إذا اعتقد التنزيه تنزيه الله عن مشابهة خلقه فإنه لا حاجة به إلى الخوض في متاهات التأويل التي ضلت بها فرق كثيرة كما يرى دعاة هذا المذهب. فإنه «من أضر الأشياء على العوام كلام المتأولين والنفاة للصفات والإضافات»[1].

لقد كان المعتزلة أسبق من غيرهم في التأليف في المحكم والمتشابه، وفي استقصاء مواضعه في كتاب الله تعالى، دفاعاً عن الإسلام، ورداً على مطاعن الطاعنين، وانتصاراً لمذهبهم الاعتزالي لتحقيق الوفاق بين الآيات المحكمة والآيات المتشابهة. وقد أفرد بعض أئمة المعتزلة كتباً خاصة للمتشابه، منها كتاب لبشر بن المعتمر، ومحمد بن المستنير قطرب، وأبي علي الجبائي، وأبي الهذيل العلاف، وجعفر بن حرب، ومحمود بن حسن الوراق، وأحمد بن محمد الخلال[2]. وأهم كتب المتشابه عند المعتزلة هو كتاب متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، الذي عرض للآيات المتشابهة كلها وفق ترتيب المصحف، وأوّلها تأويلات متوافقة مع أصول الاعتزال، وذلك برد متشابهها إلى محكمها.

وقد احتذى علماء المذاهب الإسلامية الأخرى حذو المعتزلة فألفوا في متشابه القرآن ومشكله، فالإمام أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت333هـ) ألف كتابه «تأويلات أهل السنة». أوّل فيه الآيات وفق ما يعتقده. ومن الأشاعرة الذين ألفوا في متشابه القرآن محمد بن أحمد بن عبد المؤمن بن اللبان (ت749هـ)[3]، وكتابه هو «رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات»، ولفخر الدين الرازي كتاب «أساس التقديس» وقد جمع فيه آيات الصفات وأوّلها وفق المذهب الأشعري. ومن الكتب التي سلكت مسلك أساس التقديس في جمع آيات الصفات وتأويلها كتاب «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» لمحمد بن إبراهيم بدر الدين بن جماعة (ت733هـ)[4] وفيه رد على المعتزلة والمشبهة.

---

(1) صيد الخاطر لابن الجوزي 109.

(2) انظر مقدمة متشابه القرآن 52-54.

(3) انظر طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي 94/9.

(4) انظر طبقات الشافعية الكبرى 139/9.

وممن ألف في المتشابه من أهل الحديث والسنة أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت276هـ)، وله في هذا كتابان، أولهما «تأويل مشكل القرآن»، وثانيهما: «تأويل مختلف الحديث». هذا وقد اتسع مفهوم المتشابه عند ابن قتيبة ليشمل الآيات التي تعرضت لمطاعن الخصوم أو التي شكك المشككون في عربيتها وبلاغتها[1]. ولابن تيمية كتاب «الإكليل في المتشابه والتأويل».

* * *

(1) انظر الاتجاه العقلي في التفسير 169.

الكلمات ترتبط بأمور خارج السياق اللغوي من قبيل المتكلم والمخاطب وظروف الخطاب، وهذا هو سياق الموقف[1]. وعدم مراعاة السياق اللغوي وسياق الموقف قد تؤدي إلى تحريف الكلام وصرفه عن غايته ومقصده، كما تؤدي إلى تكثير الأقوال والآراء والاجتهادات من غير داع يدعو لذلك.

فمثلاً من الآيات التي أكثر العلماء من تأويلها والخوض في دلالاتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح: 10]، فمنهم من أثبت ظاهر «يد الله فوق أيديهم»، ومنهم من آمن بها وفوض علمها إلى الله تعالى، وثمة من تأولها بتأويلات كثيرة. وأحسب أنه لو نظر إلى مقصود وغاية هذه الآية، وأن السياق كان في حديث عن نصرة الله تعالى وتأييده ومعيته للنبي ﷺ وأصحابه في صلح الحديبية، لأُبعِدت كثيرٌ من الآراء ورُفِضت، ذلك بأن الآية لا ترمي إلى الحديث عن صفات الله تعالى، وإنما ادُّعي ذلك حين أغفل السياق وأهملت المناسبة.

* أهمية الوضوح والبيان في تفسير الألفاظ والتراكيب والجمل، وذلك يستدعي بالضرورة لزوم ابتعاد المفسر والمتعرض للكشف عن دلالات النصوص عن الألفاظ المجملة المحتملة التي لا يتضح معها المعنى المراد بدقة[2]، «فإن كثيرا من اضطراب الناس في هذا الباب هو بسبب ما وقع من الإجمال والاشتراك في الألفاظ ومعانيها، حتى تجد أكثرهم لا يعرف في هذا الباب فصل الخطاب»[3]، فمن الضرورة عدم قبول أو رفض اللفظ المجمل المحتمل للدلالة حتى يُسأل عن مقصود الكلام ومغزاه، فإن تبينّا معنى اللفظ الذي يرمي إليه المتكلم والكاتب أمكننا بعد ذلك القبول أو الرد[4]، وعليه فإن من أطلق لفظا لا يعرف معناه لم يؤاخذ بمقتضاه حتى يعرف ما يقصده ويرمي إليه[5].

---

(1) انظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيميه 93.

(2) انظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيميه 89.

(3) مجموع الفتاوى 199/1.

(4) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه 299/1.

(5) انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين عبد العزيز بن السلام السلمي 276.

هذا وقد ولد سوء استعمال التأويل والتعسف في فهم نصوص القرآن الكريم إنكاراً للتأويل بالكلية أو الإقلال منه حيث يضطر إليه، وهذا كما يلحظ عند أهل الظاهر وكثير من أهل الحديث.

وهكذا تتجلى لنا أهمية دراسة التأويل، ومحاولة ربط هذه الظاهرة باللغة العربية، لتلمس أصول التأويل المعتبرة، لنميز بين التأويل الصحيح المنضبط وبين التأويل المتعسف المستبعد.

فالطوئف الإسلامية كلها قد خاضت في التأويل، وهم ما بين مُفْرط أو مُفَرِّط أو متوسط. ولفظ (التأويل) لفظ مشترك، فيه اشتراك بين ما عناه الله سبحانه في كتابه، وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف، وبين اصطلاح المتأخرين من علماء الأصول والعقائد[1]. وهذا مما يستدعي النظر في مصطلح التأويل ومعرفة ما طرأ عليه من تطور دلالي، كان له أثره في مسائل أصول الدين.

التأويل لغة :

بالرجوع إلى جملة من المعاجم اللغوية يتبين لنا أن لكلمة التأويل معاني عدة، منها: المرجع، والعاقبة، والتفسير، والتغيير، والسياسة، والإصلاح، والجمع[2]، وأكثر ما استعلمت كلمة التأويل في تلك المعاجم بمعنى المرجع والمصير والعود. وقبل أن أعرض لمعنى التأويل عند المتكلمين يحسن بي بدءاً أن أعرض لمعنى التأويل الوارد في كتاب الله تعالى، وبخاصة ما ورد في سياق تأويل المتشابه الوارد في سورة آل عمران.

وردت كلمة (التأويل) في القرآن الكريم سبع عشرة مرة[3]، وقد خاض علماء التفسير في بيانها، والكشف عن حقيقة المراد منها في كل موضع. وجملة القول أن كلمة (التأويل) كما هي في كتاب الله يمكن اختزال معانيها في معنيين: التفسير،

---

(1) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 13/284-285.

(2) انظر معجم مقاييس اللغة 1/159، أساس البلاغة للزمخشري 25، القاموس المحيط 124، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان سعيد الحميري 1/113. وانظر التأويل اللغوي في القرآن الكريم، حسين حامد الصالح 2-3.

(3) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي 97.

والمآل والمرجع والعاقبة[1]. وبذا يتضح أن كلمة (التأويل) استعملت في القرآن الكريم ببعض معانيها اللغوية المعجمية.

ومما لا يخفى أن قوله تعالى: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[آل عمران: 7]، يحتمل فيه أن تكون الواو للاستئناف[2]، وعلى هذا فالمتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وحده، وعلى هذا يكون معنى التأويل حقيقة ما يؤول إليه الأمر، وهو عاقبة الشيء ومصيره. ويحتمل أن تكون الواو عاطفة، ويكون قوله تعالى (والراسخون) معطوفاً على لفظ الجلالة، وعلى هذا فالمتشابه مما يعلم تأويله الراسخون. وعلى القول بأن الواو عاطفة يكون معنى التأويل التفسير والفهم. ولا ريب أن الراسخين في العلم يعلمون معاني القرآن وفق قوانين العربية، أما أن تتجاوز معرفتهم ظواهر الأشياء إلى حقائقها التي تؤول إليها، فهذا ما لا مطمع فيه لبشر، وإنما هو مما استأثر الله تعالى بعلمه.

هذا هو التأويل في لغة العرب وفي القرآن الكريم، فما هو التأويل عند أرباب المذاهب الإسلامية تلك التي تنازعت في حد التأويل، وأصوله، وضوابطه، ومواقعه؟

التأويل عند السلف الصحابة والتابعين كان يعني التفسير والتدبر لمعاني القرآن الكريم، والكشف عن مقاصد الآيات القرآنية، فالنبي ﷺ دعا لعبد الله بن عباس بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[3]. ومعلوم أن ابن عباس كان مفسراً عظيماً لكتاب الله تعالى، وكان يفسره معتمداً على الشعر ديوان العرب. ولم يمتنع أحد من الصحابة والتابعين عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه[4]، وبذا يكون التأويل والتفسير عند السلف مترادفين. فالتأويل بمعنى التفسير إنما يكون من باب العلم والشرح والإيضاح. ويرى ابن تيمية أن السلف استعملوا التأويل في معنيين، الأول ما سبق وهو تفسير الكلام وبيان معناه

(1) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 349/5، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي 208/1، مجمع البيان في تفسير القرآن 188/2.

(2) سيأتي بحث خاص في حقيقة هذه الواو بإذن الله تعالى.

(3) انظر الجامع لأحكام القرآن 15/4، تفسير القرآن العظيم 355/1.

(4) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 285/13.

والثاني هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به. والتأويل بهذا الإطلاق يكون من باب الوجود العيني الخارجي[1]. فعن عائشة أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي، يتأول القرآن»[2].وقال سفيان بن عيينة (ت198هـ): «السنة تأويل الأمر والنهي». وقال أبو عبيد لما ذكر اختلاف الفقهاء وأهل اللغة في نهي النبي ﷺ عن اشتمال الصمّاء قال: «والفقهاء أعلم بالتأويل»[3]؟

وقدماء المفسرين كان لفظ التأويل والتفسير عندهم سواءً، فابن جرير الطبري شيخ المفسرين كان يقولك القول في تأويل هذه الآية، أي في تفسيرها[4].

وبسبب اختلاف العلماء في محمل العطف في قوله تعالى: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ كان اختلاف الطوائف الإسلامية في تأويل ما كان متشابهاً من نصوص الكتاب والسنة. والمذاهب الإسلامية متباينة في التأويل، تبعاً لتباين وجهات نظرهم الدينية والسياسية، ونظراً إلى اختلاف مناهجهم في فهم النصوص.

أما متأخرو المفسرين كالثعلبي وغيره، فإنهم أخذوا يفرقون بين التفسير والتأويل. وهم على أنحاء شتى في تفريقهم بين التفسير والتأويل، فمنهم من يرى أن التفسير هو كشف المغلق من المراد بلفظه، والتأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها وما بعدها[5]. وقال أبو منصور الماتريدي: التفسير للصحابة، والتأويل للفقهاء[6]. وقيل التفسير للفظ، والتأويل للمعنى[7].

---

(1) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 289/13، وانظر شرح العقيدة الطحاوية 232-233.

(2) البخاري حديث رقم 4969.

(3) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 369/17.

(4) انظر تفسير الطبري جامع البيان في تفسير القرآن، مجموع فتاوى ابن تيمية 367/17.

(5) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 367/17-368.

(6) انظر تأويلات أهل السنة 5.

(7) انظر الجامع لأحكام القرآن 15/4-16، وانظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 37-39، التأويل اللغوي في القرآن الكريم 8-11، أصول التفسير وقواعده 52-53.

ولقد استعمل المتكلمون وعلماء المذاهب العقدية الإسلامية التأويل في فهم نصوص القرآن والسنة، ولكنهم لم يقفوا عند دلالته كما هي عند السلف والمفسرين المتقدمين، بل أصبح عندهم معنى جديد للتأويل، فقد وفدت على المسلمين وافدات فكرية كثيرة من بيئات مختلفة كتابية ويونانية وفارسية[1]، كان لها أثر في استحداث أفكار جديدة للرد على شبه وجهت إلى بعض نصوص الشريعة. كما كان للخلافات السياسية والعقائدية أثر في تطور دلالة التأويل، لتعلقها الوثيق بالمحكم والمتشابه، وهذا ليس ببعيد، فإن الجدل بين المسلمين وأصحاب النحل الأخرى، كان في مرحلة متقدمة. فالآية السابعة من آل عمران هي آية من آيات تربو على ثمانين آيةً نزلت بشأن وفد نصارى نجران، أولئك الذين خاصموا رسول الله ﷺ في شأن عيسى عليه السلام، فإنهم قاله له: ألست تزعم أن عيسى كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى. قالوا فحسبنا. فأنزل الله عز وجل قوله: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾[2]. ويقول الطبري: «والذي يدل عليه ظاهر هذه الآية أنها نزلت في الذين جادلوا رسول الله ﷺ بمتشابه ما أنزل إليه من كتاب الله»[3].

فالتأويل عند المتكلمين ضرورة ألجأ إليها رد شبهات المشككين، والرد على المبتدعين المنحرفين عن أصول الإسلام وقواعد عقائده. فإنه لما انتشر الإسلام في الأرض ودخل فيه من لا يعرف تصاريف لسان العرب من الأعاجم والأنباط، والتبس عليهم اللسان العربي بالعرفي، فوقع من وقع في التجسيم، وطائفة في التعطيل[4]. ويقول ابن قتيبة مبيناً سبب تأليفه كتاب «تأويل مشكل القرآن»: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا ﴿ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ بأفهام كليلة وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوا عن سبله. ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة، واللحن

(1) انظر الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي، أحمد خواجة 91، الاتجاه العقلي في التفسير 141.
(2) انظر جامع البيان في تفسير القرآن 186/6-187.
(3) انظر جامع البيان في تفسير القرآن 195/1-196.
(4) انظر إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 91.

وفساد النظم، والاختلاف... فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة، والبراهين البينة، وأكشف للناس ما يَلْبسون»[1]. وهكذا استعمل المتكلمون المسلمون التأويل «كمنهج عقلي، يقصد منه إبعاد التصورات التي لا تليق بالألوهية، وكوسيلة للتقريب، والتوفيق بين العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي وبين مقتضيات العقل»[2] فجميع فرق الإسلام ومذاهبه الكلامية مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار[3].

وفيما يلي جملة من تعريفات المتكلمين والأصوليين للتأويل على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، يتبين بها مدى التطور الدلالي الذي وصل إليه مصطلح التأويل.

1- يعرف الجويني التأويل فيقول: «التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»[4].

2- ويعرفه الغزالي بأنه: «عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر»[5]

3- وعرفه علي بن محمد الجرجاني بقوله: «التأويل في الأصل الترجيح، وفي الشرع صرف الآية عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله»[6].

4- وألمح القاضي عبد الجبار إليه في معرض حديثه عن المتشابه فقال: «فأما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف»[7].

5- وابن حزم عرفه بقوله: «والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر»[8].

---

(1) تأويل مشكل القرآن 22-23.

(2) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبد الحميد 216.

(3) انظر أساس التقديس 67.

(4) البرهان في أصول الفقه للجويني 511/1.

(5) المستصفى 245/1، وقد عرف الرازي التأويل بتعريف الغزالي نفسه انظر المحصول في علم الأصول 383/1.

(6) التعريفات للجرجاني 52.

(7) متشابه القرآن 19/1.

(8) الأحكام في أصول الأحكام 42/1.

6- وعرفه أبو الوليد بن رشد (ت595هـ) بقوله: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب»[1].

7- ويقول محمد بن يوسف الإباضي المصعبي: «التأويل تصيير اللفظ إلى معنى التفسير، مع الصرف عن ظاهرها، وافق الحق أم لم يوافق»[2].

8- ويعرفه أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت790هـ) بأنه «صرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي»[3].

9- وعرفه عبد الغني بن إسماعيل النابلسي بقوله: «التأويل إرجاع اللفظ إلى أحد محتملاته»[4].

10- وعرفه ضياء الدين نصر الله بن محمد بن الأثير (ت637هـ) فقال: والتأويل إظهار باطن اللفظ، لأنه رجوع عن ظاهر اللفظ[5].

ويظهر مما سبق أن التأويل لفظ مشترك، فهو في القرآن بمعنى العاقبة والتفسير، وهو عند السلف المتقدمين بمعنى التفسير ومرادف له، وهو عند غالب المتأخرين من علماء العقائد والأصول معناه متقارب جداً، فجماع القول في التأويل عندهم أنه صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح، لدليل اقتضى ذلك. والتأويل أنواع، فمنه تأويل صحيح مقبول، وتأويل غير مقبول باطل[6].

والتأويل الذي اعتبره علماء الكلام وقبلوه إنما هو التأويل القائم على دليل قوي وحجة بينة، فالتأويل لا يكون إلا عند قيام الدليل القاطع المعتبر على أن الظاهر مستحيل ممتنع. أما مجرد صرف اللفظ والنص عن ظاهره من غير دليل قاطع، فهذا هو التأويل الباطل الذي كان سبباً من أسباب الفوضى الفكرية والاختلاف غير المبرر بين المذاهب الإسلامية. إذ بسبب التأويلات الباطلة تفرق

---

(1) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال لابن رشد 97.

(2) هيميان الزاد إلى دار المعاد، محمد بن يوسف الإباضي المصعبي 18/4.

(3) الموافقات للشاطبي 218/4.

(4)أسرار الشريعة لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي 166.

(5) انظر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر 49/1-50.

(6) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 91، أصول التفسير وقواعده 60.

الناس، وارتفعت محبتهم، ودبت بينهم الإحن والعداوات. فأصحاب الأفكار المنحرفة الغالية احتالوا لأفكارهم تلك بسوء استعمال التأويل، ووضعه في غير موضعه. ويرى ابن رشد أنه «من قِبَل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام، حتى كفرّ بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً، وبخاصة الفاسدة منها»[1]. ويقول الجاحظ: «وليس يؤتى القوم إلا من الطمع، ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل»[2]. فتطويع الآيات القرآنية والنصوص الدينية قسراً لتأييد فكرة مسبقة متبناة، نصرة لمذهب معين ابتغاء الفتنة، مما لا يحتمله الظاهر، أو يحتمله احتمالاً بعيداً متكلفاً، أو ينافي أصول المحاكمات، فهذا من التأويل المستكره المفتعل[3].

وثمة ارتباط وثيق بين التأويل وبين المحكم والمتشابه، إذ رد المتشابه إلى المحكم هو أداة من أدواتِ التأويل عند المتكلمين. إذ المتشابه عند الطوائف الإسلامية ظاهره غير مراد، ومن ثم يصرف ظاهره إلى ما اتضحت دلالته وبان المراد منه وهو المحكم. وعلى هذا التقت غالب الفرق الكلامية على صعيد التنظير والمناهج فحسب، أما من الناحية التطبيقية فقد اختلفت منهم الآراء والمواقف والتأويلات. فقد كان بينهم خلاف كبير فيما يجوز فيه التأويل، وفيما لا يجوز فيه، «فمعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوزاتها ومناهجها في ضرب الأمثال»[4].

ويخالف غالب أهل الحديث الحنابلة متأخري المتكلمين في تعريفهم للتأويل، ويرون بأن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره باطل، لأن التأويل بهذا المعنى يؤدي بالضرورة إلى الطعن في الشريعة وفي رسول الله ﷺ، إذ ظاهر الشريعة على هذا باطل. زيادة على أن النبي عليه الصلاة والسلام ترك أمته دون بيان، وفي هذا

---

(1) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد 121-122.

(2) الحيوان للجاحظ 346/1.

(3) انظر دراسات وبحوث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر 290/1.

(4) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة 91.

إضلال للخلق وإفساد. فالتأويل بمعناه عند المتأخرين يعده أهل الحديث من تحريف الكلم عن مواضعه[1].

والحق أن التأويل بمعناه عند المتأخرين ـ وإن خالفه أهل الحديث ـ فهو بآليته من صرف النص عن ظاهره لدليل معتبر محل اتفاق بين الفرق الإسلامية. فعلماء الحديث لا يردون التأويل جملة وتفصيلاً، ولا يستطيعون ذلك، بل هم يأخذون به إذا وجدت قرينة قوية تؤيده. فمن تأويلات أهل الحديث تأويل محمد بن إسحق بن خزيمة (ت311هـ)[2] حديث (خلق الله آدم على صورته)[3]، فهو يشكك في صحة روايات، منها (خلق الله آدم على صورة الرحمن) وذكر أن هذه الرواية لو صحت وجب تأويلها بما معناه أن ابن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح[4]. ويقول الإمام الذهبي في هذا: «وكتابه في التوحيد مجلد كبير، وقد تأول في ذلك حديث الصورة، فليعذر من تأول بعض الصفات»[5]. وهذا ابن حزم الظاهري القائل: «قول الله عز وجل يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر، أو إجماع، أو ضرورة حسّ»[6]، نراه مع ظاهريته يؤول قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[طه: 5] ، فيصرف معنى الاستواء إلى الانتهاء[7].

والإمام أحمد بن حنبل وهو من أشد المانعين للتأويل نقل عنه أنه اضطر إلى تأويل بعض النصوص الدينية، منها قوله عليه السلام (الحجر الأسود يمين الله في أرضه)، وحديث (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن)[8].

---

(1) انظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 64.

(2) سير أعلام النبلاء 365/14.

(3) مسلم حديث رقم 2841.

(4) انظر التوحيد لابن خزيمة 38، الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية، عبد الفتاح أحمد فؤاد 45.

(5) سير أعلام النبلاء 375/14-376.

(6) الفصل في الملل والأهواء والنحل 287/2.

(7) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 291/2.

(8) انظر فيصل التفرقة للغزالي 64-65.

والتأويل الصحيح المقبول في الدرس العقدي هو ما تحققت فيه ضوابط التأويل، وأهمها وجود الدليل الصارف عن ظاهر اللفظ، إذ الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل. والمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه الخلاف، إذ باب التأويل غير محصور، والعلماء متفاوتون في هذا[1]. ومن هنا نرى أهمية الدليل في إجراء عملية التأويل، فالحاجة إليه ملحة في الترجيح أولاً، ثم في بيان الشروط اللازمة لصحته كدليل ثانياً[2]. هذا وبحسب قوة الدليل ولزومه نحكم على التأويل قوة وضعفاً، قبولاً ورفضاً. فالدليل القوي يصرف اللفظ عن ظاهره، أما الضعيف فإنه لا قدرة له حينئذ على مساندة التأويل. أما إن كان الدليل مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة دون ترجيح، فالموقف يبقى متردداً بين الاحتمالين على السوية[3].

وما دام التأويل غير محصور، والعلماء فيه متفاوتون، فالدليل يكون بالضرورة معتمداً على مقدرة القائم بالتأويل، بأن يأتي بالأمارات الدالة على صحة تأويله. وهذا يعني جواز تعدد الآراء وتباينها نتيجة لجهود المؤولين، ولاختلاف قدراتهم وملكاتهم اللغوية والعقلية[4]. وأحسب أن الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في الأخذ بالتأويل وعدم الأخذ به قائم ومبني على نوع القرينة والحجة التي بها يجوز التأويل. فللقرائن الدلالية أثر بين في التأويل عند المتكلمين المسلمين، فما هي أدلة التأويل؟

وللتعرف على حيثيات التأويل وحججه، يحسن بي الإشارة إلى نوعين من أنواع التأويل، استعملهما المتكلمون في بحوثهم ومجادلاتهم العقدية، وهما التأويل اللغوي، والتأويل العقلي.

---

(1) انظر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير 49/1.

(2) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 131.

(3) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 131.

(4) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 136.

التأويل اللغوي :

لقد سبق لنا الحديث عن أهمية اللغة عند المتكلمين، إذ كثير من مجادلات المتكلمين ومسائلهم كانت منازعات لفظية، متعلقة بالألفاظ ودلالاتها. وعلى هذا فالتأويل اللغوي هو التأويل المستند إلى اللغة ومقتضياتها دون إدخال عوامل أخرى إضافية، لا عقلية ولا حدسية[1]. ويمكننا تعريف التأويل اللغوي على ضوء تعريف المتأخرين له بأنه صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، لقرينة تقتضي ذلك. ومن ثم يصدق التأويل اللغوي على حمل الحقيقة على المجاز، وحمل المشترك على بعض معانيه، وحمل المطلق على المقيد، وحمل العام على الخاص، وحمل الأمر على غير الوجوب، وحمل النهي على غير التحريم[2]. وعلى هذا فالتأويل اللغوي هو تأويل نقلي لغوي[3].

والتأويل اللغوي مداه رحب واسع، فاللغة لا يحاط بها، والناس متفاوتون فيها. وإن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، إنما استهواه ضعفه في اللغة العربية المخاطب بها[4]. على هذا فالخطأ في التأويل قد يكون سببه الضعف في اللغة، أو الانسياق وراء الرأي المذهبي المتبنى.

والناظر في النصوص الشرعية عليه أن يبحث في الدلالة اللغوية أولاً، فإن تعذر ذلك لدليل معتبر فإنه يلجأ إلى تطلب المعنى من خلال التأويل العقلي. يقول القاضي عبد الجبار: «فمتى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره، وكان الخطاب ظاهراً في وضع اللغة، أكان عاماً أو خاصاً، فالواجب حمله على ما يقتضيه، ومتى امتنع حمله على ظاهره فالواجب النظر فيما يجب أن يحمل عليه»[5].

---

(1) انظر المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية 158.

(2) انظر معجم مصطلحات أصول الفقه 116.

(3) انظر المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية 160.

(4) انظر الخصائص 245/3.

(5) متشابه القرآن 35/1.

التأويل العقلي :

إذا كان التأويل اللغوي تأويلاً نقلياً، فالتأويل العقلي هو التأويل الذي يعتمد على «الأدلة والقرائن غير النقلية التي هي من خارج النص للوصول إلى المعنى»[1]. والتأويل العقلي عند المتكلمين مستعمل بكثرة، لأن الدليل العقلي عندهم أقرب إلى الإقناع، لأن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات[2]. وأذكر هنا بما سبق في مبحث المحكم والمتشابه أن أقوى ما يفرق به بين المحكم والمتشابه هو أدلة العقول، فإذا كان مجال التأويل هو النصوص المتشابهة، فإن أدلة العقول من لوازم التأويل العقلي عند المتكلمين. وأدلة العقول هذه في حقيقتها عبارة عن تصور المتكلمين لذات الله سبحانه وصفاته وأفعاله.

ففي قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[البقرة: 9]، الفعل (يخادعون) لا يمكن إجراؤه على ظاهره بالنسبة إلى الله تعالى، لأن الدليل العقلي هنا يمنع من إجراء الفعل على ظاهره، لأن خداع الله سبحانه محال، ولذا يكون المقصود خداع رسول الله ﷺ، وهذا فيه ما فيه من تفخيم أمر الرسول وتعظيم شأنه[3]، أو يكون المقصود غير ذلك من الأوجه المجازية المحتملة. فالاشتباه القائم في الفعل (يخادعون) لم يكن ناشئاً من دلالة الفعل ذاته، بل من دليل عقلي خارج عن النص.

وقد استعمل التأويل العقلي على نطاق واسع في علم الكلام، وكان أهل الاعتزال أكثرهم تمثيلاً لهذا المنهج العقلي في النظر والتأويل، إمعاناً في تنزيه الله سبحانه، كي لا يكون عندهم شبهة تجسيم وتشبيه، كالتي وجدت عند خصومهم من المثبتين الرافضين للأدلة العقلية، القانعين بالأدلة النقلية. والتأويل العقلي لا يغفل اللغة ويستغني عنها، فإنه لا مندوحة من استعمالها، لأن العلاقة بين اللغة والفكر علاقة وثيقة لا انفصال لها، وإنما لما كانت اللغة حمالة أوجه كانت دلالتها

(1) التأويل اللغوي في القرآن الكريم 120.

(2) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 133.

(3) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 134.

ظنية، فباللجوء إلى الدليل العقلي ـ حسب ما يراه المتكلمون ـ تحفظ النصوص الدينية من أن تتحكم بها الدلالات الظنية المحتملة[1].

هذا وإن كان التأويل ـ بكونه آلية فهم وكشف عن الدلالات الأولى والثانية ـ مستعملاً في كثير من المسائل الكلامية العقدية، فإن أرحب ميادينه في الاستعمال والإعمال هو ميدان الصفات الخبرية. فهذه الصفات قد استحوذت على اهتمام المتكلمين والنظار من مختلف المدارس الكلامية الإسلامية، وفيها تباينت مواقفهم تجاهها، وكثرت مناهجهم في تناولها ومحاولة الكشف عما وراءها من دلالات ومقاصد. ولذا كانَ من اللائق بي أن أعرض لواقع التأويل من متشابه الصفات الخبرية.

التأويل ومتشابه الصفات الخبرية :

مصطلح (صفات الله) لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة، ولكن ورد معناه فيهما، لأن الله تعالى وصف نفسه في كتابه الكريم، كما وصفه النبي محمد ﷺ. وقد فهم المسلمون في صدر الإسلام تلك الأوصاف يقيناً، ولكنهم لم يخوضوا ويبحثوا في ذات الله تعالى، ومدى علاقة هذه الصفات بالذات كما فعل المتكلمون. فإن مسألة صفات الله تعالى ـ كما هي في كتب العقائد وأصول الدين وكتب الملل والنحل ـ لم تعرف قبل ظهور المتكلمين الذين تباينت مواقفهم من مسألة الصفات، ومناهجهم في فهمها.

فقد اتفق المسلمون من فلاسفة ومتكلمين (أشاعرة وماتريدية وحنابلة ومعتزلة) وأجمعوا على أن الله تعالى متصف بمجموعة من صفات الكمال الواجبة لذاته سبحانه، بحيث لو سلب شيء من هذه الصفات عنه تعالى لكان بسلبها ناقصاً جل سبحانه عن كل نقص[2]. وهذه الصفات سبع هي: الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام[3]، وقد اختلف المتكلمون، بعد ذلك الاتفاق، في

(1) انظر المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية167.

(2) انظر الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين 276.

(3)انظر الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين 278، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية 225، الآمدي وآراؤه الكلامية 205.

تحديد العلاقة بين هذه الصفات والذات الإلهية، هل هي عين ذاته، أو غيره، أو لا هو ولا غيره[1]. هذا وقد اختلفت وتباينت المدارس العقدية الإسلامية في موقفها من الصفات الإلهية إثباتاً ونفياً وتأويلاً[2].

وقد شذ عن الإجماع السابق طائفة الإسماعيلية والقرامطة والجهمية الذين نفوا أن يكون لله تعالى تسمية ولا صفة، فهم قد بنوا فكرة نفيهم للصفات الإلهية على حجج عدة، منها حجة لغوية وهي تعريفهم للمماثلة، فالمماثلة عندهم تثبت بالاشتراك بمجرد الوصف والتسمية[3]. ومن ثم اعتقدوا أن وضع التسمية على الله تعالى محال، إذ كانت التسمية إنما جعلت وسماً يوسم بها المخلوقات، ليتميز بعضها من بعض. كما أن هؤلاء لم يجوِّزوا أن يوصف الله تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك ـ في ظنهم ـ يقتضي تشبيه الخالق بالمخلوق. فحق التوحيد عند الإسماعيلية مثلاً هو نفي الصفات عن الله سبحانه، فمن أثبتها فلا توحيد عنده[4].

وقد اختلفت طرائق العلماء في تناول وعرض صفات الله عز وجل، فكثير من علماء السلف كانوا يسردون صفات الله تعالى (من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإكرام والعزة وغيرها) سرداً كما هي في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ دونما قسمة لها، ودونما تفريق بين صفات الذات وصفات الفعل، أو غير ذلك من التقسيمات الكلامية[5]، في حين قسم المتكلمون صفات الله تعالى إلى أقسام عدة[6]، وسأقتصر هنا على تقسيم الصفات إلى: صفات ذات، وصفات فعل.

---

(1) ذهب المعتزلة والإباضية والفلاسفة إلى القول الأول، وجمهور المتكلمين إلى القول الثاني، والأشاعرة إلى القول الثالث. انظر الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين 278، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية 226، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 240.

(2) انظر التمهيد لقواعد التوحيد 67.

(3) إيثار الحق على الخلق 192، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية 234.

(4) انظر تاج العقائد ومعدن الفوائد للداعي الإسماعيلي علي بن محمد الوليد 26-28، الملل والنحل 73/1.

(5) انظر كتاب النزول وكتاب الصفات لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لهبة الله بن الحسن اللالكائي (ت418هـ)، كتاب الصفات لعبد الغني المقدسي ضمن كتاب عقائد أئمة السلف 69-91، وانظر الملل والنحل للشهرستاني 79/1.

(6) فمنهم من قسمها إلى صفة نفسية، وصفة سلبية، وصفة معنى، وصفة معنوية، وصفة فعلية، وصفة جامعة، وصفة ذاتية، انظر شرح جوهرة التوحيد 79-81، الإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحق الشيرازي 192، الباب الحادي عشر للحلي 9، أضواء البيان 229/2، شرح المصطلحات الكلامية 189، مشارق أنوار العقول 342/1، الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين بياناً وتأصيلاً 54.

ويقسم كل من هذين النوعين إلى عقلي وخبري، استناداً إلى نوع الأدلة التي ثبتت بها. وعلى هذا فالصفات قسمان: الصفات العقلية، والصفات الخبرية السمعية.

والصفات العقلية: هي الصفات التي ثبتت بدليل شرعي معتبر، ولكن اقترنت بها دلالة العقل، ومن ثم سميت الصفات العقلية. وذلك كصفات الذات التالية: الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وكصفات الفعل التالية: الخلق ، والرزق، والإحياء والإماتة، والعفو، إلى غير ذلك من صفات الفعل.

أما الصفات الخبرية: فهي الصفات التي طريق إثباتها نصوص الكتاب والسنة فقط، كالوجه واليدين، والعين من صفات الذات، وكالاستواء على العرش، والإتيان والمجيء والنزول، ونحو ذلك من صفات الفعل. وسميت هذه الصفات بالخبرية لأن طريق إثباتها الخبر المجرد، إذ لا مدخل للعقل في إثباتها، فالعقل يحيل كثيراً من ظواهر تلك النصوص. لأن كثيراً منها متشابهات وردت مخالفة للدليل العقلي القطعي في أن الله تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم، ومخالفة أيضاً للدليل النقلي أعني الآية المحكمة: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾. هذا والصفات عند الأكثر لا تثبت إلا بالأدلة القطعية، والصفات الخبرية أغلبها أخبار آحاد، ليست بموجبة للعلم[1].

وهذه الصفات الخبرية السمعية هي المحور الذي دار حوله تأويل المتأولين، ومن ثم سأتعرض لمنهج فهم هذه الصفات الخبرية عند المتكلمين، واختلاف طرائقهم في تأويلها، مبيناً دور وأثر اللغة العربية في تلك المناهج التفسيرية التأويلية.

هذا ولقد اشتدت الخصومة بين المذاهب الإسلامية في كثير من المسائل العقدية، ومنها مسألة الصفات الخبرية، حتى كفر بعضهم بعضاً، وضلل بعضهم بعضاً. والخوض في مسألة الصفات بين المدارس العقدية الإسلامية واشتداد

(1) انظر الأسماء والصفات للبيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي 61، التمهيد لقواعد التوحيد، 59، البيهقي وموقفه من الإلهيات 150-151، الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة، محمد عياش الكبيسي 50، الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين بياناً وتأصيلاً 57، الآمدي وآراؤه الكلامية 210.

الخلاف فيها لم يكن بالدرجة الأولى بتأثير سبب خارجي كما ذكر بعض الدارسين[1]، وإنما ظهرت هذه المشكلة بتأثير أسباب داخلية ـ سياسية وفكرية ـ عانى منها المجتمع الإسلامي. فمن الأسباب الفكرية التي أدت إلى بروز مسألة الصفات في صورتها اللغوية، وكثرةِ تناول النظار لها، تمسكُ بعضهم بحرفية الصفات الخبرية الواردة في نصوص الكتاب والسنة، وحمل تلك الصفات على معانيها الحقيقية الظاهرة، دون حملها على ما يعرفه العرب من ضروب المجاز والتمثيل والأنواع البلاغية الأخرى. وما كان ذلك الخلاف والاختلاف في كثير من الأحيان مبرَّراً ولا مسوَّغاً، بسبب خوض المتكلمين في مسائل دقيقة، مسكوتٍ عنها أصلاً، كمسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها، وكمسألة كون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات[2]. وقد جعل أولئك المتكلمون العقل والنظر أساساً للجدل والاحتجاج والإلزام وإثارة الشبه. ومن ثم كان الوصول في تلك المسائل الدقيقة والإشكالات الفرضية إلى القطع واليقين أمراً عسيراً، دونه خرط القتاد، فالعقل أحكامه فيما لا يقع عليه الحس نسبية ظنية، ولذا كان الأولى عدم الخوض في تلك المضائق الخلافية الدقيقة، ومن قبل عدم إثارتها، ثم الاكتفاء بصفات الله تعالى التوقيفية الواردة في النصوص الشرعية المعتبرة.

وقد كان حرياً بالعلماء المسلمين أن يستمسكوا بالمنهج المعرفي الكامن في القرآن الكريم. فمن أركان ذلك المنهج البحث والنظر فيما يقع في دائرة العقل الإنساني، أي فيما للإنسان به علم. فالقرآن الكريم حث على النظر في الكون المنظور المدرك المحسوس، وتتبع أسراره وخفاياه، ليستدل الإنسان بذلك على خالق هذا الكون البديع. ومن ثم دعا القرآن الناس إلى التفكر والنظر في المخلوقات لا في الخالق. أما البحث في الخالق سبحانه فإنه بحث في الممتنع على العقل إدركه، فإنه تعالى لا يحاط به علماً، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[البقرة: 255]، ويؤيد النبي ﷺ هذا المنهج القرآني بقوله عليه السلام: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله»[3]. فالحق أن محاولات المتكلمين لتحديد الذات الإلهية هو ضرب

---

(1) انظر دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية 231.

(2) انظر رسالة التوحيد 50-53.

(3) انظر صحيح الجامع الصغير وزيادته 572/1، حديث رقم 2976.

من الترف العقلي، فكيف يمكن تطويع اللغة ـ لغة المتكلمين الساعين لتحديد الخالق تعالى ـ للتعبير عن الله تعالى وما يليق به من صفات الكمال والجلال.

ومع ذلك فإن جهود المتكلمين، وإن شطت في بعض الجوانب، فإنها لم تخل من فوائد، فدراساتهم المعمقة المستفيضة لنصوص الكتاب والسنة لم تخل من تأملات لغوية دقيقة، ويعنيني هنا بيان منهج فهم الصفات السمعية الخبرية، وبيان آلية ظاهرة التأويل في الصفات الخبرية عند المدارس العقدية الإسلامية.

مذاهب السلف :

العلماء مختلفون في مصطلح «السلف» اختلافاً كبيراً، فهل هم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم؟ أم هم الصحابة والتابعون؟ أم هم - كما يرى الجمهور - الصحابة والتابعون وتابعوهم، وهم أهل القرون الثلاثة الأولى؟ [1] وأياً مّا كان المراد بالسلف، فإن هذه التسمية متأخرة زماناً عن وجود أهل القرون الثلاثة الأولى، أطلقها المتأخرون على المتقدمين بحسب الدلالة اللغوية لكلمة سلف، والتي تعني السابقين من الآباء والأجداد. ومن ثم فكلمة «السلف» ذات دلالة نسبية في حقيقتها يمكن أن يصدق على الأزمنة المتوالية كلها، ولكن البعض قصر دلالتها اصطلاحاً على أهل زمن معين.

والجدير بالذكر أن تعيين السلف بأهل القرون الثلاثة الأولى ـ كما هو مذهب كثيرين - لا يعني بالضرورة وحدة المنهج عندهم كما يؤكد البعض. فإن السلف (الصحابة والتابعين وتابعيهم) قد وجد في أزمانهم، لاسيما بعد اتساع الفتوحات ودخول كثير من غير العرب في الإسلام، من خاض في تفسير القرآن وتأويله، ورد شبه المشتبهين، فكم ناقش عبد الله بن عباس شبهاتٍ وأبطل أوهاماً في تأويل بعض نصوص الكتاب والسنة، وكم ناقش علي بن أبي طالب في مسائل القضاء والقدر. وقد كان هؤلاء ومن تبعهم من العلماء يصدرون في اجتهاداتهم وتفسيراتهم لبعض المسائل العقدية والفقهية عما سمي بعد بعلم أصول الفقه، والذي كان علماء الصدر الأول في الإسلام يمارسونه عملياً قبل تسميته وتقعيد قواعد.

---

(1) انظر الملل والنحل 80/1، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي 9، الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة 59.

وأكتفي بهذا لأسأل ما هو منهج السلف تجاه الصفات الخبرية؟ الحق أن العلماء مختلفون - وحق لهم ذلك - في تعيينهم وتقريرهم لمنهج السلف في متشابه الصفات السمعية الخبرية، ذلك أن العلماء مختلفون بدءاً في تحديد مصطلح «السلف»، كما أن ما وردنا عن السلف فيما يخص الصفات الخبرية وغيرها من مسائل العقيدة قليل جداً، وهذا القليل الوارد ليس على وجهة واحدة، ولكنه متنوع في بعض المسائل ومتعدد، بحيث يمكن أن يدعم ويؤيد أكثر من منهج تأويلي:

وفيما يلي أهم ما أثر عن السلف في مواقفهم تجاه الصفات الخبرية:

1- اختلف العلماء في مفهوم التفويض، وفي ثبوته عن السلف. فيرى جمهور العلماء أن السلف ما خاضوا في تأويل الصفات الخبرية، ولا عمقوا في تفسيرها، بل آمنوا وكفوا، ونزهوا الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، وعن ظواهر النصوص المتشابهة، فمذهبهم هو التفويض، أي تفويض علم ذلك إلى الله ورسوله، وهذا معنى قول كثير من السلف: أمرّوها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله تعالى ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له[1]. ومن الأدلة العقلية الداعمة لهذا المنهج أن تعيين المراد من النصوص المتشابهة إنما يجري على قوانين اللغة واستعمالاتها، وهذه لا تفيد إلا الظن. ولما كانت العقائد لا يكتفى فيها بالأدلة الظنية كان الأولى التوقف في تلك النصوص وتوكيل علمها إلى الله تعالى[2]. يقول سفيان بن عيينة: «ما وصف الله تبارك تعالى نفسه في كتابه، فقراءته تفسيره، ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية»[3]. وقد توقف كثير من السلف عن التأويل والتفسير بسبب التحذير الوارد في قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾، وبسبب أن

(1) النظر مسلم بشرح النووي 311/17، التمهيد لقواعد التوحيد 58، معالم السنن 331/4، إحياء علوم الدين 103/1، عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي 30، مقدمة ابن خلدون 463، الملل والنحل 92/1، 80، تشنيف المسامع 676/4، سير أعلام النبلاء 376/14، العلم الشامخ 395، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 82، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية 206، الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة 61.

(2) انظر مناهل العرفان 206/2.

(3) الأسماء والصفات للبيهقي 314.

التأويل أمر مظنون، والقول في صفات الله تعالى بالظن غير جائز، ومن ثم لم يتأول كثير من السلف تلك النصوص لعلمهم بقصور علمهم عن دركها. ولذا اكتفى المستمسكون بهذا المذهب بمقولة الراسخين في العلم: كل من عند ربنا، آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى[1].

ويرفض كثير من العلماء من أمثال ابن تيمية ومن سار سيره معنى التفويض السابق بيانه، ولا يعدونه مذهباً ممثلاً لموقف السلف من الصفات الخبرية، بل هم يبالغون في رده وإنكاره، إذ يلزم ابن تيمية القائلين بالتفويض بمعناه السابق أنه يستلزم بالضرورة جهل السلف بمعاني الآيات. ولذا يؤول ابن تيمية قولَ كثير من السلف: «أمروها كما جاءت» على أنهم يقصدون بإمرار الصفات تفويض الكيفية، أما المعاني فإنهم كانوا يفهمون معانيها[2]. ولذا كانَ تفويض السلف عندهم لا يتنافى مع إجراء النصوص على ظواهرها، ويؤيد ابن تيمية تأويله لعبارة السلف تلك وفهمه لمعنى تفويضهم بأن التفاسير الثابتة عن الصحابة والتابعين تثبت أنهم كانوا يفهمون من الصفات الخبرية الإثبات، مع تفويض كيفياتها[3].

والحق أن القائلين بالتفويض بإطلاق ـ كما هو مذهب الجمهور ـ ما قصدوا أن السلف جهلوا معاني تلك النصوص، وإنما مرادهم أنهم ما عمقوا في تتبع مدلولات تلك النصوص، أو أنهم لم يصرحوا بمعاني تلك النصوص، ولم يكشفوا عن فهمهم لها، إذ كيف يجهلون معانيها وهم يحسنون اللغة تعبيراً وفهماً.

2- ويرى طوائف من العلماء كابن خزيمة وابن تيمية وابن القيم أن مذهب السلف هو الإثبات، وهو إثبات الصفات الخبرية لله تعالى على حقيقتها مع نفي المماثلة، أي يثبتون ما أثبته الله تعالى لنفسه من غير تشبيه ولا تعطيل[4]. وهذا المسلك هو كذلك مسلك طائفة من متقدمي الأشاعرة، فأبو الحسن الأشعري في

---

(1) انظر الملل والنحل 93/1.

(2) انظر فتاوى ابن تيمية 365/5، تنبيه الخلف الحاضر على أن تفويض السلف لا ينافي الإجراء على الظواهر لبداه بن البصير الشنقيطي 26، 159، موقف ابن تيمية من الأشاعرة 1182.

(3) انظر درء تعارض العقل والنقل 115/1، تنبيه الخلف الحاضر على أن تفويض السلف لا ينافي الإجراء على الظواهر 160، موقف ابن تيمية من الأشاعرة 1183.

(4) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية210، الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة 64.

«مقالات الإسلاميين» يقر بما جاء في الكتاب والسنة، فهو يعتقد أن لله تعالى يدين بلا كيف، وأن له عز وجل عينين ووجهاً بلا كيف[1].

3- ورأى بعض العلماء أن مذهب السلف تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله، ومن ضرورة ذلك صرف ظواهر متشابه الصفات الخبرية عن معانيها المتعارفة بينهم إلى معان تتسامى عنها عند نسبة تلك الألفاظ إلى الله تعالى، مع عدم تعيين المراد بعد ذلك، وهذا هو التأويل الإجمالي[2]. فالقائلون بالتأويل الاجمالي يعتقدون أن بعض الصفات الخبرية المشكلة مصروفة عن ظاهرها، إذ المراد بها معان مجازية، لكنهم لما لم تقم لهم قرائن معينة على تحديد تلك المعاني المجازية توقفوا في تحديد معانيها المجازية، ولم يلتزموا بإثبات قول بغير دليل بيّن، فالسلف يجوّزون المعنى الذي ذهب إليه المتأخرون على أنه احتمال يحتمله الكلام، ولكنهم لا يلتزمونه التزاماً كما يفعل المتأخرون، بل هم يكتفون بإثبات ما أراده الله تعالى من كلامه، مع تنزيهه عز وجل عن صفات المخلوقين وسمات المحدثين[3].

4- وثمة أقوال ونصوص نقلت عن السلف تظهر أنهم كانوا يؤولون بعض النصوص الخبرية المشكلة تأويلاً تفصيلياً، بحيث يمكن أن تشكل هذه النقولات عنها أساساً ومهاداً لمذهب التأويل الذي شاع وذاع عند المتأخرين من مختلف المدارس العقدية الإسلامية. فلقد أول كثير من السلف ـ كابن عباس ومجاهد وقتادة وسفيان ـ قوله تعالى:﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾[الذاريات: 47] أي بقوة، وكما ذهب فريق من السلف إلى أن المراد بقوله تعالى:﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[القلم: 42] أنه يوم الكرب والشدة كما سيأتي في محله من البحوث البلاغية.

---

(1) انظر مقالات الإسلاميين 290/1، 345.

(2) انظر المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 336/1، السيف الصقيل 131، الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة 67.

(3) انظر المختار من كنوز السنة النبوية 186-187.

ويظهر لنا من عرض مذاهب السلف تجاه متشابه الصفات الخبرية أن مذاهب السلف لا يمكن حصرها في اتجاه واحد كما يجازف البعض مختصراً المسالك المتباينة الموروثة عن السلف. فلا عجب بعد هذا أن يكذب شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام من قال: إنه يعتقد في تلك المسائل العقدية ما يعتقده السلف، فكيف لهذا أن يعتقد ما لم يشعر به، ولم يقف على معناه[1]، ولم يقم عنده الدليل القاطع على دعواه، فهنالك المثبت من السلف، والمفوض، والمؤول إجمالاً أو تفصيلاً، وإن تباينت هذه المذاهب كثرة وقلة، سعة وضيقاً. ذلك بأنه قد حصل تطور تدريجي تاريخي في موقف السلف من تلك المسألة العقدية الهامة، ففي صدر الإسلام كان الصحابة لا يجادلون في تلك الصفات الخبرية، لأنهم بدءاً كانوا أصحاب ملكة لغوية تؤهلهم لفهم النصوص العربية على الوجه الصحيح المراد، ولذلك «لم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم عن المسألة مع معانيه»[2]، ثم إنهم لفرط أثر تعاليم النبي ﷺ فيهم كانوا يكرهون الجدل في القرآن والمراء فيه[3]. فلهذا السبب الأخير كفت طوائف كثيرة من التابعين وتابعيهم عن الخوض في هاتيك النصوص، وآثرت عدم التعرض لها بشيء من التفسير والتأويل، اقتداء بمعلميهم (الصحابة) الذين آثروا التسليم في مسائل العقيدة والإيمان، كما أن من أسباب عدم خوض الصحابة في تلك المباحث اعتقادهم أنها لا تدخل ضمن دائرة التكليف[4]. ولقد كانت نزعة التسليم في مسائل الإيمان، والاقتصاد في الجدل الديني عند أهل الصدر الأول نتيجة طبيعية للنزعة العملية التي سادت الإسلام، حيث كانوا يعنون بالأفعال وترجمة الأفكار والمبادئ النظرية بالدعوة والجهاد إلى واقع منظور، ومن ثم لم يكن عندهم وقت يضاع في الخصومة والجدل[5].

---

(1) انظر فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام 456.

(2) انظر مجاز القرآن 1/8.

(3) انظر معالم السنن 4/297.

(4) انظر الصفات الخبرية 78.

(5) انظر دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية 206.

واستمر تيار التسليم والاقتصاد في النظر في النصوص الخبرية المشكلة إلى حدود المائة الأولى من الهجرة، حيث انقضى الصدر الأول من الصحابة، وظهر بين الناس الجدل والمراء، والعصبية والهوى، وظهر التشويش على عقائد المسلمين[1]. فقد نزلت بالمسلمين نوازل خلال القرن الثاني الهجري، ودعت دواع فكرية وسياسية إلى الخوض فيما سكت الناس عنه من قبل، وفيما وسعهم بتنزيله عن تأويله. فالسلف إنما سكتوا عن الكلام في هاتيك المسائل الطارئة في الملة والدين «إذ لم يكن في عصرهم من يحمل كلام الله ورسوله على ما لا يجوز حمله عليه»[2]. ولكن لما ظهرت الشبه والإشكالات تصدى السلف لردها والإنكار على قائليها ومذيعيها، فأخذ كثير من المسملين يؤولون النصوص المتشابهة، بحيث كلما بعدنا عن الصدر الأول زادت آلية التأويل، واتسع بسببه الخلاف والاختلاف في فهم النصوص الشرعية، فكان أن ظهرت الخوارج والشيعة وأهل الحديث والمعتزلة والمرجئة والأشاعرة والماتريدية.

ومن المؤكد تاريخياً أن هذه المذاهب التي كان المجتمع الإسلامي يمور بها آنذاك كان تشكلها وحضورها في الحياة الإسلامية نتيجة حتمية واستجابة طبيعية لظروف التحدي الفكري الذي واجه الأمة الإسلامية في تلك الأعصر المبكرة من تاريخ أمة الإسلام. والأمر الواجب الالتفات إليه هنا أن هذه المذاهب التي تمايزت وتباينت مواقفها في القرنين الثاني والثالث الهجريين لم تكن مبتوتة الصلة بالكلية بما أثر عن السلف من أقوال وآراء ومواقف، ذلك بأنها كانت تمتد في كثير من الأحيان بجذورها إلى المأثور عن السلف في أقوالهم ومواقفهم، ومن ثم يصعب الفصل التام الصارم بين مواقف السلف والخلف في كثير من المسائل العقدية. ذلك أن مذاهب السلف والخلف واحدة، فهي مشتركة في التفويض والإثبات والتأويل الإجمالي والتفصيلي، ولكنها تفترق في سعة مذهب وضيق آخر، ففي حين كان تيار التفويض عند السلف هو الأعم الأغلب، كان التيار الذي غلب عند الخلف هو تيار التأويل، وذلك لأسباب وحيثيات فكرية وسياسية سبق الإلماح إلى بعضها، هي التي سببت غلبة مذهب التفويض عند السلف، وغلبة مذهب التأويل عند الخلف، وهي التي

(1) انظر مقدمة ابن خلدون 463، السيف الصقيل 12، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية 29.

(2) فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام 456.

أحدثت تطوراً ملحوظاً في مواقف كل من السلف والخلف تجاه الصفات الخبرية. وجرياً مع التقسيم الثنائي الذي درجت عليه كتب العقائد أؤكد أن مذاهب الخلف هي مذاهب السلف ذاتها، أعني: **مذهب التفويض، مذهب الإثبات، مذهب التأويل الإجمالي، مذهب التأويل التفصيلي.**

وفيما يلي جملة من الملحوظات على مذاهب السلف والخلف:

- لم يكن للسلف مذهب واحد في الصفات الخبرية، إذ لو وجد ذلك المذهب لما وسع أحداً مخالفته، ولكن المنقول عنهم مذاهب شتى كما سبق. وإن غفلة كثيرين عن هذه الحقيقة أو التغافل عنها كان من أسباب الخصومة الشديدة بين المتكلمين وعلماء العقائد، بحيث وجد فيهم من ضلل مخالفه وفسقه أو كفره.

- مذاهب السلف والخلف وإن اتفقت في أنواعها، إلا أنها كانت متباينة في أولوياتها وترتيبها بحسب شيوعها واستعمالها. ففي حين كان مذهب التفويض هو أكثر مذاهب السلف شيوعاً، كان مذهب التأويل التفصيلي أكثر هذه المذاهب شيوعاً عند الخلف. وقد شاع هذا المذهب في الخلف وكثر المنتصرون له لأسباب ألمحنا إلى بعضها فيما سبق، إذ غاية التأويل ـ تأويل النصوص الخبرية المتشابهة بحسب ما يليق بها - عند المؤولين محاولة التوفيق بين أدلة العقل وأدلة النقل، ذلك بأن اللغة التي خوطب الناس بها في القرآن الكريم هي لغة بشرية، تحتوي على ألفاظ مشتركة وصف الله تعالى بها، كما وصف بها خلقه، فكيف تفهم الصفات الإلهية والعقل يحكم باستحالة مشابهة الخالق للمخلوق. هذا وقد أفضى عدم التفرقة بين صفات الله تعالى وبين صفات خلقه إلى ظهور فكرة التشبيه، تلك التي تجلت في تفسير النصوص الخبرية المشكلة تفسيراً حرفياً، بحسب المتبادر من ظواهر اللغة، دونما مراعاة لمجازات اللغة وكناياتها وأغراضها البيانية المستكنة وراء ظواهر الأساليب. ويستتبع محاولة التوفيق تلك بالضرورة إبعاد التصورات غير اللائقة بالله تعالى الذي ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾. وهذه المهمة التأويلية للنصوص عندهم لا تسوغ إلا للعارفين بالشريعة وقواعد تفسير النصوص والبصراء باللسان العربي[1].

(1) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 311/17، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 82.

- كل مذهب من المذاهب السالفة، مذاهب السلف والخلف، كان له ما يبرره ويدعمه من وجهة الآخذين به المنتصرين له. ومن ثم كان الأجدر بعلماء المسلمين أن يتسامحوا في الفوارق المذهبية الاجتهادية النسبية فيما بينهم، ما دام مقصد كل فريق منهم تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث، وتنزيه القرآن الكريم عن التعارض والتضارب، سواء أكان ذلك التعارض بين النصوص بعضها ببعض، أم كان بين النصوص وأدلة العقول. ومن ثم فمن الخطأ إلزام أهل الإثبات بأنهم مجسمون يقولون بتركيب الذات الإلهية العلية كما يقول خصومهم، كما أن من الخطأ البين اتهام المؤولين بأنهم محرفون للنصوص ومعطلون للصفات الإلهية. فإن وراء تلك المذاهب الاجتهادية مقاصد نبيلة وغايات حسنة مشروعة، نظر إليها كل فريق وفق طريقته في تصور تلك المسائل العقدية، ووفق منهجه في تفسير النصوص.

- كثر التأويل التفصيلي عند الخلف، وعند أغلب المذاهب العقدية الإسلامية بسبب جملة من الأسباب التاريخية، من أهمها ظهور بدع المشبّهة والمجسّمة الذين حملوا ظواهر النصوص على ما هو حقيقة في الشاهد، فأراد المؤولون بتأويلاتهم - غالباً - سد أبواب الإيهام والاشتباه، كي لا يخرج الناس عن دائرة التنزيه وحتى لا يحوموا حول التشبيه. وهذا مقصد نبيل لا ينقضه إفراط المؤولين وإغرابهم في التأويل. فمما لا شك فيه أن مباحث علم الكلام - ومنها تأويلات النصوص الخبرية - قد داخلها ما ليس منها، بحيث ضُخّمت وسُمّنت كثيراً بسبب الولع في التميز وتباين المواقف.

ـ مذهب التأويل التفصيلي الذي وجدت بذوره الأولى عند السلف، والذي شاع عند الخلف كثيراً هو المذهب الذي تجلت فيه المقدرة اللغوية والذوق البلاغي عند علماء الكلام والمفسرين، فلقد تبارى أولئك العلماء في استخدام اللغة العربية واستمالة أساليبها في سبيل إضفاء الشرعية على تأويلاتهم للنصوص الخبرية.

ـ من العلماء من أفرط في التأويل وبالغ وأعمل المجاز في غير موضعه بحيث أدى مسلكهم الواسع ذاك إلى تأويل لمسائل إيمانية ثابتة، كعذاب القبر والميزان والصراط وعذاب جهنم وجملة من أحكام الآخرة، كما هو مسلك القرامطة الباطنية وغيرهم. ومنهم من فرط فيه ونبذ كل تأويل بحيث أفضى بهم التفريط إلى الوقوع في

التشبيه والتجسيم المحض. وبذا يظهر أنه كان لكل من هذين الطرفين - الإفراط والتفريط - أثر سيء في علم الكلام. فلا ريب أنّ من الإفراط والغلو التأويل في كل موضع، كما أنّ من التفريط والتقصير رفضَ التأويل بالكلية، كما فعل مثلاً أبو يعلى في «إبطال التأويلات».

- والمذهب الحق في التأويل هو التوسط والاقتصاد فيه، بلا إفراط ولا تفريط. فالكلام العربي ليس سواء في فهم المراد منه. فمنه ما يفهم منه مراد المتكلم بمجرد سماعه دونما حاجة إلى تدبره وتقليب النظر فيه، وذلك يتعين الأخذ بظاهر الكلام ما لم يصرفنا عنه دليل عقلي أو نقلي معتبر. ومن الكلام العربي ما لا يفهم المراد منه إلا بالتدبر والتأمل في مرامي الكلام ومقاصده، بحسب القرائن والدلائل، لاستبعاد ظاهر الكلام وعدم إرادته[1]. وهذا الأخير هو التأويل، إذ هو تبيين ما يؤول إليه الكلام بعد التأمل والتدبر. وعلى هذا فلا يملك أحد - بل لا يستطيع - نفي التأويل بالكلية، ونفي الاضطرار إليه أحياناً. ذلك أن الكلام العربي - ومنه الكتاب والسنة - قد لا يفهم في بعض سياقاته إلا بالتأويل وصرف الكلام عن ظاهره. فبعض من عرف من العلماء بالإثبات أو التفويض أثرت عنهم تأويلات لبعض النصوص، فابن خزيمة مثلاً يؤول حديث «إن الله خلق آدم على صورته»[2]، وابن تيمية أول قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ بأن المراد قبلة الله[3]. كما أن طائفة من العلماء - من أمثال الخطابي والبيهقي والنووي وابن حجر - قرنت بين مذاهب المتكلمين كلها، فتارة يفوضون، وأخرى يثبتون، وثالثة يؤولون، وذلك بحسب القرائن المحتفة بالنصوص، وبحسب نوع الدليل عند بعضهم. وأحسب أن هؤلاء العلماء كانوا يمثلون الدراسة الموضوعية الحيادية، بحيث لم يُغْرقوا في اتجاه تفسيري أو تأويلي واحد، بل هم كانوا يتعاطون مع كل نص على حدة، من حيث دليله ودلالته وسياقه واتساقه مع باقي النصوص.

---

(1) انظر السيف الصقيل 129، حاشية رقم 1.

(2) انظر التوحيد لابن خزيمة 38.

(3) انظر بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية 461/2.

- وعلى هذا فالمتكلمون المسلمون كلهم متفقون على صرف وتأويل كثير من نصوص الصفات الخبرية عن ظواهرها المستحيلة، لاعتقادهم أن هذه الظواهر غير مرادة، ولكنهم قسمان: طائفة مؤولة إجمالاً، حيث يصرحون بنفي ظواهر النصوص المشكلة ثم يحجمون عن تفسيرها وتعيين المراد بها، وأخرى مؤولة تفصيلاً. إذ كيف نثبت لله تعالى الخالق جوارح وأعضاء كالتي نثبتها للمخلوق. وإن كانت طائفة قنعت بعدم الخوض في تفسير تلك النصوص أصلاً، حيث فوضت علم تلك النصوص إلى الله تعالى، فإن كثيرين قد رأوا لزاماً عليهم أن يخوضوا في غمار تأويل تلك النصوص، تعليماً للجمهور، ورداً لشبه ضعفة العقول وأهل الزيغ والضلال. فإن الأسباب التي دعت كثيراً من علماء القرنين الثاني والثالث الهجريين إلى تعاطي التفسير والخوض في غمار التأويل إلى المدى الذي أحدث تيارات فكرية كبيرة، مازالت ـ تلك الأسباب ـ موجودة في الذاكرة التاريخية للأمة، ومازالت كتب علم الكلام والعقائد تجدد ذكرى تلك الأسباب.

ـ النص المتشابه إن كان له تأويل واحد يفهم منه فهماً قريباً وجب القول به، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ فإن الكينونة بالذات مع الخلق مستحيلة، فليس إلا الكينونة معهم بالإحاطة علماً وسمعاً وبصراً وقدرة، ومن ثم أجمع المسلمون على هذا التأويل[1].

- وإن كان التأويل قريباً على ما يقتضيه لسان العرب ويفهم في مخاطباتهم لم ينكر التأويل وحمل اللفظ على وجه عربي صحيح موافق للدليل القطعي العقلي، وللآيات المحكمة، حتى لا يقع التناقض في حجج الله تعالى. كمن أول قوله تعالى: ﴿ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ فحمله على حق الله تعالى وما يجب له، أو على معنى قريب من هذا التأويل. ولكن إذا أولت بعض النصوص على المعهود من كلام العرب فيشترط أن لايقطع بأن هذا التأويل هو المراد وحده[2]. ذلك أن تأويل النصوص وفق الدلالات العربية أمر واسع سعة اللغة ذاتها، وتنوع دلالاتها، فقد يظهر للمتأول معان كثيرة، وعند ذلك يمتنع القطع بأن مراد الله تعالى في هذا النص

(1) انظر مناهل العرفان للزرقاني 206/2، تشنيف المسامع 678/4.

(2) انظر تشنيف المسامع 679/4، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 85.

المتشابه واحد منها بعينه، كما يمتنع القطع بأن المراد الأوجه التأويلية كلها، فالموقف العدل الوسط في هذه المسألة تجويز بعض تلك الأوجه[1]، وذلك بحسب ما يتراءى للناظر المجتهد، إذ مراد الشارع في تلك النصوص تكليف الناس طلب الحق وبذل الجهد في الوصول إليه لا إصابته على القطع واليقين، ومن ثم كان للمجتهد المخطئ نصيب من الأجر والثواب، لأنه لولا ترجح ذلك الوجه عنده لما قال به.

ـ فإن كان التأويل بعيداً خارجاً عن مألوف كلام العرب فإن هذا التأويل يستبعد ولا يقبل، يقول الطبري: «وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر الخطاب دون الخفي الباطن منه حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل القرآن أولى»[2]. ومن ثم فليس إلا الرجوع إلى القاعدة في الإيمان بمعنى ذلك النص والتصديق به على الوجه الذي أريد مع التنزيه[3].

ـ والملاحظ كثرة تأويلات الخلف وقلة تأويلات السلف، وهذا مرده إلى جملة أسباب سبق بيانها من قبل، وأشير هنا إلى السبب اللغوي، فمن الأسباب التي وسعت دائرة التأويل عند الخلف ضعف الملكة اللغوية العربية، إذ كان من أسباب قلة التأويل عند السلف، فضلاً عن كمال تصديقهم وإيمانهم، بصرهم باللغة وحسن فهمهم لما خوطبوا به من كلام الله تعالى، ووقوفهم على أسراره البيانية.

* * *

(1) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 85.

(2) تفسير الطبري 372/1.

(3) انظر تشنيف المسامع 679/4.

المبحث السادس

إعجـــاز القـــرآن

قضية إعجاز القرآن الكريم ومحاولة تلمس أوجه المفارقة بين كلام الله تعالى وبين كلام بلغاء البشر كانت من أبرز القضايا التي اهتمت بها المذاهب العقدية والإسلامية كلها. فالقرآن الكريم هو المعجزة الكبرى للنبي محمد ﷺ، عليه بنيت رسالته إلى الناس أجمعين، وبه تحدى الله سبحانه الفصحاء اللسن أن يأتوا بمثله، فما استطاع أحد منهم معارضته، وأنى لهم ذلك؟ فالإعجاز شيئان: ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة، ثم استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه[1]. وهكذا فتحدي القرآن متواتر، وعجز المتحدين أيضاً متواتر بشهادة التاريخ[2]. وبذا يكون إعجاز القرآن باقياً إلى يوم القيامة، لأن الله سبحانه نص على ذلك إذ يقول الله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[الإسراء: 88]، فالله سبحانه تحداهم وحكم بعجزهم ودل على ديمومة ذلك وأنهم لا يأتون بمثله بلفظ الاستقبال في قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتُونَ﴾[3].

وقد نبع اهتمام المتكلمين المسلمين بمسألة إعجاز القرآن من كونهم يضطلعون بمهمة الدفاع عن الإسلام ومقارعة خصومه وأعدائه «فكان أهم الدواعي التي دعت إلى الكلام في البيان العربي الدفاع عن القرآن ضد الذين قصدوا لإنكار إعجازه، وجحدوا بلوغه المنزلة العليا من منازل الكلام»[4]. وهذا كان يستدعي منهم بالضرورات أن يعرفوا كتاب الله معرفة دقيقة ليردوا عنه شبه الخصوم، كما كان عليهم أن يعُرّفوا المسلمين غير العرب إعجاز القرآن، ومعالم مفارقته لكلام البشر،

---

(1) انظر إعجاز القرآن والبلاغة النبوية مصطفى صادق الرافعي 139.

(2) انظر تفسير التحرير والتنوير 103/1.

(3) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 26/3.

(4) انظر البيان العربين بدوي طبانة 25.

لكل هذا ولغيره عني المتكلمون المسلمون بقضية إعجاز القرآن الكريم أصلاً، يقول أبو هلال العسكري: إن أحق العلوم بالتعلم وأولاها بالتحفظ بعد معرفة الله عز وجل ثناؤه علم البلاغة ومعرفة الفصاحة، الذين به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحق، الهادي إلى سبيل الرشاد[1]، ويرى ابن خلدون أن ثمرة علم البيان إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن[2]. فإذا نظرنا إلى ما وراء مجادلة خصوم الإسلام، وتعريف المسلمين غير العرب بحقيقة إعجاز القرآن الكريم، فإننا نلحظ خلافاً مشتجراً بين المذاهب الكلامية الإسلامية لا يرجع إلى ذينك الدافعين، ولكن إلى دوافع فكرية نابعة من أصولهم العقدية. فقضية إعجاز القرآن خضعت للتيارات العقدية والكلامية الإسلامية، لأن علماء الكلام كانوا في طليعة من درس هذه القضية واستخدمها في الحجاج العقدي.

ويتجلى الجانب الكلامي في قضية إعجاز القرآن عند المذاهب العقدية الإسلامية في النبوة ودليلها، فالمعتزلة يرون أن الدليل على صدق دعوى النبي ﷺ أحواله وأخلاقه وتعاليمه في المقام الأول، ثم تأتي ا لمعجزات كدليل في الدرجة الثانية. فالمتشكك في النبوة ـ عند المعتزلة ـ سيتشكك في كل ما جاء عنها، والمصدق بها فالطريق أمامه واضحة كي يعقل إعجاز المعجز. وقد تابع المعتزلة في هذا أبو منصور الماتريدي وابنُ رشد، أما الأشاعرة فإن المعجزات عندهم هي الدليل الأول الذي به تثبت دعوى النبوة[3].

ومسألة إعجاز القرآن من أهم مسائل الدين، لأن هذه المسألة متعلقة بقضايا أساسية في العقيدة وهي إثبات النبوة، وإثبات الوحي وبذا يمكن أن تعد قضية إعجاز القرآن هي عمود الاعتقاد عند المسلمين[4].

فمن المتواتر المقطوع به عجز جميع المتحدين عن الإتيان بمثل القرآن، فما هي علة عجز العرب الفصحاء عن معارضة القرآن؟ لقد اختلف المتكلمون

---

(1) انظر كتاب الصناعتين 1-2.

(2) انظر مقدمة ابن خلدون 552.

(3) انظر المغني 143/16، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة 210-211.

(4) انظر جدل العقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، محمد الكناني 188.

المسلمون في تعليل عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن. وهذا الاختلاف لا يضر، فإن المتكلمين والبلاغيين وإن اختلفوا في علة عجز العرب عن معارضة القرآن، واختلفوا في مظهر إعجاز القرآن إلا أنهم متفقون تماماً في كون القرآن الكريم معجزاً، لا مطمع لأحد في معارضته ومحاكاته.

فقد ذهب بعض المعتزلة وغيرهم إلى تعليل ذلك العجز بمبدأ الصرفة، والذي يعني أن أمراً إلهياً خارقاً أجراه الله على يد محمد صلى الله عليه وسلم، دليلاً على صدقه في دعوى النبوة، وهو أن الله صرف العرب عن أن يأتوا بمثله، ولو لم يصرفهم لجاءوا بمثله. وبناء على هذا فتعذر المعارضة لم يكن - وفق هذا الرأي - لأن القرآن في حد ذاته خارج عن طوق البشر أو خارق لمقدرتهم، بل كان تعذر معارضتهم للقرآن لأنهم سلبوا القدرة والداعي إلى المعارضة. وعلى هذا فالإعجاز عند القائلين بالصرفة ليس من صفات القرآن الذاتية، ولكن من صفات الله سبحانه منزل القرآن[1].

وإمام القائلين بالصرفة هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النَّظَّام (ت231هـ). ومثل هذا الإمام البليغ لم يكن ليغيب عنه فرق ما بين كلام الله وكلام الناس، فلعله رمى بهذا القول في «حومة الجدل ولجاجة الخصومة، ولم يقله عن دراسة ومراجعة وتمام اقتناع»[2]. ومما يؤكد هذا أن النّظّام ذكر مع الصرفة وجهاً آخر من أوجه إعجاز القرآن وهو الإخبار بالغيب. ولعل النّظّام رمى بهذه المقالة في وجوه أهل الزيغ الذين كانوا يثيرون الشُّبه لنقض حجج النَّبْوَة وأدلتها العقلية. ولم يشأ أن يجادلهم في أمر النظم، لأن النظم دقيقة مسالكه، عميقة أغواره. وقد وصف ابن كثير مقالة الصرفة بأنها تصلح على سبيل التنزل والمنافحة عن الحق، مع أنها غير مَرْضيّة.

وبهذه الطريقة أجاب الرازي في تفسيره عن سؤاله في السور القصار كالعصر وإنا أعطيناك الكوثر، ففي هذه السور القصار حكم الرازي بأن الإعجاز فيها راجع إلى الصرفة، وأما السور المتوسطة والطويلة فالإعجاز فيها راجع إلى النظم، وهذا من الرازي تنزل ومجادلة[3].

---

(1) انظر تفسير التحرير والتنوير 103/1، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 315، الإعجاز البلاغي، محمد محمد أبو موسى 355، مباحث في إعجاز القرآن، مصطفى مسلم 53.

(2) الإعجاز البلاغي 356.

(3) انظر تفسير القرآن العظيم 64/1، الإعجاز البلاغي 357-358.

ومبدأ الصرفة كما هو عند النّظّام مبدأ نابع من المبدأ الثاني للمعتزلة، وهو مبدأ العدل الإلهي، فالعبد عندهم قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، وما لم يقدر عليه العبد كالإتيان بمثل القرآن فالعبد قد انصرف عنه لسبب، وهذا السبب عند النّظّام هو صرفُ اللهِ العربَ عن معارضة القرآن مع قدرتهم عليها. وبذا يظهر أن مذهب الصرفة هو مذهب دعت إليه أصول الكلام عند من قال به من المعتزلة[1].

هذا وقد رفض جماهير العلماء من المعتزلة وغيرهم ما ذهب إليه النّظّام من معنى الصرفة، ومن عده وجهاً من أوجه أعجاز القرآن، ذلك أن جماهير العلماء يعللون عجز المتحدين بالقرآن الكريم بأن القرآن الكريم في الدرجة العليا من البلاغة والفصاحة، بحيث يعجز بلغاء العرب وفصحاؤهم عن الإتيان بمثل القرآن «فإعجاز القرآن وارتقاؤه في البلاغة إلى أن يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته»[2]. والقول بالصرفة قول يسلب عن القرآن إعجازه الذاتي، ويجعل المعجزة لهذا الصرف الذي حال بين العرب وبين الإتيان بمثل القرآن[3].

وكيف يصح القول بصرف الدواعي عن المعارضة والعرب المتحدون بالقرآن لم يدخروا وسعا في حرب محمد صلى الله عليه وسلم، ومفاوضته ليترك تسفيه أحلامهم وكشف عوار آلهتهم المزعومة. ومن المؤكد تاريخياً أن العرب الفصحاء في صراعهم مع محمد ﷺ لم يستخدموا ما برعوا فيه من لسان ومنطق وبيان، وإنما لجؤوا في ردهم لدعوة الإسلام إلى استخدام البطش والقوة والسيف. وما كان هذا إلا لأنهم كانوا عاجزين ـ حقيقة ـ عن معارضة القرآن، لا لأنهم مصروفون، بل لأن الكلام الذي تلي عليهم كان في الذروة من البلاغة والبيان، فهم لا قِبَلَ لهم بمثله، وإن كان منظوماً بلغتهم التي يبدعون في التصرف فيها. والقول بالصرفة هو زعم من مزاعم العرب المشركين حيث وصفوا القرآن فقالوا: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: 24]، وهذا زعم مردود كذب فيه المشركون، إذ القول به ضرب من العمى حيث يقول الله

---

(1) انظر إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان 52، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية 144، أدب ا لمرتضى من سرته وآثاره، عبد الرزاق محي الدين 46.

(2) الكليات، لأبي البقاء الكفوي 149.

(3) انظر مباحث في إعجاز القرآن 58.

تعالى: ﴿أَفَسِحْرٌ هَٰذَا أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ﴾[الطور: 15][1]. وإن هؤلاء العرب الذين يصفون القرآن بأنه سحر، لم نسمع منهم مقالة تثبت الصرفة على المعنى الذي ذكره النظّام، فإنهم لم يقولوا للنبي ﷺ مثلاً: إنا كنا نستطيع قبل هذا الذي حدثتنا به، ولكنك قد سحرتنا واحتلت في شيء حال بيننا وبينه، فلِمَ لَمْ يقولوا ذلك، ولم تجر به ألسنتهم؟ وهذا مما يؤكد فساد القول بالصرفة[2]. وقد ذكر الله سبحانه في كتابه الكريم حال قريش في البلاغة والإبانة ورجاحة العقل وصحة الفهم، فقال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾[الأحزاب: 19]، ﴿وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا﴾[مريم: 97]، ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[الزخرف: 58].

ويلزم على القول بالصرفة أن يكون العرب قد تراجعت أحوالهم في البلاغة والبيان، وفي جودة النظم وشرف اللفظ، وعدموا كثيراً مما كانوا يحسنونه ويستطيعونه[3]. ولو كان الوجه في إعجاز القرآن هو الصرفة كما زعم لما كان العرب المخاطبون بالقرآن مستعظمين لفصاحته متعجبين لبلاغته[4]. ولا يعنينا هنا استيعاب الرد على القائلين بالصرفة، ولكن فيما ذكرنا غنية وكفاية.

وقد تابع النظامَ على رأيه في الصرفة من المعتزلة على بن عيسى الرمّاني وعيسى بن صبيح المعروف بابي موسى المردار، وابن سنان الخفاجي، وهشام الفوطي، والشريف المرتضى، وعباد بن سليمان، وعلي الإسواري، وابن حايط، وأبو مسلم الأصبهاني، وفضل الحدثي[5]. وثمة من يرى أن أول من قال بالصرفة، وأن الناس يقدرون على الإتيان بمثل القرآن هو واصل بن عطاء (ت131هـ) أستاذ النَّظَّام، ولكن المشهور هو ما قدمناه من أسبقية النظام إلى ذلك الرأي[6].

---

(1) انظر إعجاز القرآن والبلاغة النبوية 146، الكشاف 399/4.

(2) انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن 148.

(3) انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن 146.

(4) انظر الطراز 394/3.

(5) انظر الفرق بين الفرق 151، 165، انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن 110، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 315، تطور دراسات إعجاز القرآن 246، مقالات الإسلاميين 296/1، الطراز 391/3، معترك الأقران 4/1.

(6) انظر فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فتحي أحمد عامر 27.

وقد تباينت أقوال العلماء في البلاغي المتكلم المعتزلي الجاحظ، فإن المشهور عنه أن «رأيه في الإعجاز كرأي أهل العربية، وهو أن القرآن في الدرجة العليا من البلاغة، التي لم يعهد مثلها»[1]. ويعلل الجاحظ سمو بلاغة القرآن، «لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، لتبين له في نظامها ومخرجها، وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها»[2]. وفي مقابل المشهور عن الجاحظ ذهبت طائفة من الباحثين إلى أن الجاحظ من القائلين بالصرفة[3]، اعتماداً منهم على كلامه في كتاب الحيوان، حين سرد فيه طائفة من أنواع العجز، التي حاول فيها البشر مضاهاة فعل الأنبياء، ولكنهم عجزوا عن ذلك لأنهم كانوا مصروفين. ثم يقول: «ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه»[4].

وثمة اتجاهات في تعليل ما نسب إلى الجاحظ من القول بالصرفة، فطائفة حكمت بأن الجاحظ في هذا كان مضطرباً متناقضاً ككثير من المتكلمين والنظار، أولئك الذين يشققون ويدققون ويأتون بكل غريب، وينقض أحدهم أحياناً ما انتصر له وارتضاه له مذهباً[5]. لاسيما إذا طالت حياة العالم وتراخت الأيام بين أوائل آرائه وأواخرها، وكأن تبعية الجاحظ لمبدأ الاعتزال أبت عليه - وفق أنه يقول بالصرفة - إلا أن يسير وراء أستاذه النظام رأس القائلين بالصرفة[6].

والاتجاه الثاني في تعليل قول الجاحظ بالصرفة ليستبعد أن يحتشد الجاحظ لمسألة نظم القرآن، والتي وضع فيها كتاباً سماه «الاحتجاج لنظم القرآن»، فلم يدع

---

(1) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية 146، وانظر الإعجاز البلاغي 359، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم 27.

(2) رسائل الجاحظ، رسالة حجج النبوة 229/3.

(3) انظر في هذا مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري 49، تطور دراسات إعجاز القرآن 246، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية 147.

(4) الحيوان 89/4.

(5) انظر إعجاز القرآن والبلاغة النبوية 147، الإعجاز البلاغي 361.

(6) انظر تطور دراسات إعجاز القرآن 264.

فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموم ولا لأصحاب النّظّام القائل بالصرفة إلا ردها وأبطلها[1]. ثم يأتي بعد ذلك فيرجع عن رأيه الذي حشد له أدلة كثيرة، وبتّ الحكم فيه بتاً، وشُهر عنه وعرف به، وعلى هذا فالصرف الذي ذكره الجاحظ مباين ومخالف للصرفة التي ذكرها النّظّام، ذلك أن الجاحظ كان من أشد المعارضين لأستاذه النظام في هذه المسألة، كما أثر عنه في كتابه «الاحتجاج لنظم القرآن». والصرف عند الجاحظ لا يعني أنه لولاه لجاء العرب بمثل القرآن، وأن هذا الصرف هو وجه إعجاز القرآن، «فمفهوم الجاحظ عن الصرفة يختلف تماماً عن مفهوم أستاذه عنها»[2]، إذ الصرف عند النظام لولاه لجاءوا بمثله، أما عند الجاحظ فلولاه لطمعوا فيه[3]، ولكن أنى لهم الطمع في معارضة القرآن، وقد أسرتهم بلاغة القرآن «بعد أن تحداهم الرسول بنظمه، ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه»[4]. فالصرف هنا أغلق باب اللجاجة والجدل بعد يأس المتحدين من معارضةالقرآن، «ألاترى أن الناس قد كان يتهيأ في طبائعهم ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرق غير مجتمع، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان»[5]. ولذا فهم قد عرفوا عجزهم، وأن مثل ذلك لا يتهيأ لهم، فرأوا أن الإضراب عن ذكره، والتغافل عنه في هذا الباب وإن قرعهم به، أمثل لهم في التدبير، وأجدر أن لا يتكشف أمرهم للجاهل والضعيف[6].وهذا التأويل للصرفة عند الجاحظ هو أمثل الاتجاهين السابقين، فالقرآن معجز بنظمه، ومعجز بصرف العرب عن المعارضة، ولولا الصرف لما جاءوا بمثله إلا على سبيل الزعم والمكابدة[7]. «فالصرفة وجه من وجوه الإعجاز عند الجاحظ ولكن بعد أن قامت

---

(1) انظر الإعجاز البلاغي 360.

(2) التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 315.

(3) انظر الإعجاز البلاغي 363.

(4) الحيوان 89/4.

(5) رسائل الجاحظ 22/3.

(6) انظر رسائل الجاحظ 275/3.

(7) انظر الإعجاز البلاغي 364.

تجربة المعارضة وفشلت واعترف العرب بالعجز وشهدوا بأن القرآن معجز لنظمه»[1].والقاضي عبد الجبار المعتزلي يؤكد ما ذهب إليه الجاحظ من أن العرب «علموا بالعادات تعذر مثله، فصار علمهم صرفاً لهم عن المعارضة»[2] فإنهم «حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن تركوه إلى المقاتلة»[3]. هذا والمقول عن معنى الصرفة عند الجاحظ يقال مثله في معنى الصرفة عند الرماني المعتزلي[4].

ومن اللافت للنظر أن إماماً كبيراً اضطربت عبارته في هذه المسألة مسألة إعجاز القرآن، مما يدل على أن موضوع الإعجاز عنده غير محرر ولا متقن. ذاكم هو ابن حزم الظاهري. فهو كأنه يقول بمقالة النظام عندما قال: «قد أعجز الله عن مثل نظمه جميع العرب وغيرهم من الإنس والجن... وأن الله تعالى تولى منع الخلق من مثله وكساه الإعجاز وسلبه جميع كلام الخلق»[5]. ومرة يصرح بما عليه جمهور المسلمين من أن إعجاز القرآن في نظمه وما فيه من الإخبار بالغيوب[6]. وكأن ابن حزم في موقفه المتردد ذاك «أراد أن يجمع بين القول بأنه معجز بنظمه، وبأن الله صرف الناس عنه فتنافرت بين يديه المسألة»[7]. ومما يدل على ذاك التردد والتنافر قوله (وكساه الإعجاز) فإنه لا معنى لأن يكسوه الله الإعجاز، إذا كان عجز البشر عنه منعاً منه سبحانه، وما دام الوجه هو منع الخلق، فلا يوصف النظم بالإعجاز لأن المعجز على القول بالصرفة هو منع الخلق[8]. والمتأمل في قول ابن حزم وتردده يجده سائراً على مذهبه في نفي الرأي، والحكم بظاهر القول من غير تعليل، فالاتجاه إلى تعليل الإعجاز بأن السبب فيه بلاغته التي علت عن طاقة العرب، والتي جعلتهم يخرون صاغرين بين يديه من غير مراء ولا جدال يعد تعليلاً، وهو من باب الرأي الذي ينفيه ابن حزم[9].

---

(1) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة 59.

(2) انظر إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة 85، تفسير التحرير والتنوير 346/1.

(3) شرح الأصول الخمسة 588.

(4) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 319-320، الإعجاز البلاغي 367-368.

(5) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/25-28.

(6) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/26.

(7) الإعجاز البلاغي 376.

(8) انظر الإعجاز البلاغي 376-377.

(9) انظر الإعجاز البلاغي 383.

استقطبت اهتمامَ المتكلمين المسلمين العلاقةُ بين اللفظ والمعنى، تلك التي كان حاضرة في كثير من المسائل المختلف فيها بين علماء الكلام، ومن جملة المسائل التي ترجع إلى تلك العلاقة مسألة إعجاز القرآن. فمن جملة ما بحثه العلماء في قضية الإعجاز، هل القرآن معجز بألفاظه أم بمعانيه أم بهما معا؟[1] فقد ذهب بعض المتكلمين والبلاغيين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم إلى أن أحد مظاهر الإعجاز القرآني إخباره بالغيب، سواء أكان ذلك إخباراً عن الأمم السابقة الموغلة في القدم، أم كان إخباراً عن الأحداث المستقبلية نحو قول الله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[القمر: 45]، وقوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝﴾[الروم: 2-3]. وكأن من جنح إلى هذا المظهر الإعجازي في القرآن الكريم أراد أن يعطي لمفهوم الإعجاز القرآني طابعاً كلياً بحيث يُسَلّم به العربي وغير العربي لتبقى المعجزة مماثلة ظاهرة قاهرة، ولذا ربطوا الإعجاز القرآني بأمور متصلة بالمعنى لا باللفظ[2].

أما من ربط الإعجاز القرآني باللفظ فهم جماهير النظار من المتكلمين والبلاغيين والبيانيين على اختلاف مدارسهم ومشاربهم. ولكنهم قسمان؛ قسم عد القرآن الكريم معجزة بذاته لا يستطاع الإتيان بمثله، وهؤلاء هم سواد علماء الإسلام. وقسم عد القرآن معجزاً، لا بذاته، ولكن بشيء خارج عنه، وهو القدرة التي صرفت الناس عن المعارضة.

والقول بالصرفة كما هي عند النّظّام قول شاذ مردود فيه جبرية وسلب للقدرات البشرية، ولذا ردها بهذا المعنى جماهير علماء الإسلام من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم، إذ لا يمثل هذا القول «رأي المعتزلة بل ولا قلة منهم، بله أن يصور رأي علماء المسلمين أو فئة قليلة منهم»[3].

فإذا رجعنا إلى القسم الأول من علماء الإسلام الذين عدوا القرآن معجزة ذاتية فإننا نلحظ أنهم قد أبعدوا على اختلاف مدارسهم مفهوم الجبرية في الإعجاز ذاك الذي يقتضيه القول بالصرفة، والرأي المجمع عليه عندهم أن معجزة القرآن بلاغية

---

(1) انظر بنية العقل العربي 75.

(2) انظر بنية العقل العربي 76.

(3) التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 319.

بيانية ذاتية، تحدى الله بها العرب الفصحاء اللسن، ولكنهم عجزا وأيقنوا بأنه لا قِبَلَ لهم بمعارضة القرآن ومحاكاته. وإن اتفق العلماء في الإقرار بمعجزة القرآن الذاتية البيانية البلاغية إلا أنهم قد اختلفوا في دراسة أساليب القرآن البيانية، ووصف جوانب الإعجاز فيه. وأبرز اتجاهاتهم هذه تتمثل في اتجاهين اثنين:

1- نظرية النظم :

جوهر هذه النظرية ـ ذات الحظ الأوفر من القبول عند الدارسين ـ أن إعجاز القرآن كامن في نظمه ورصفه وتأليفه وتركيبه وحسن صياغته. ويدخل في نظرية النظم القرآني أسلوب القرآن في تعبيره وطريقته في البيان والتبيين، فبالنظم والأسلوب يباين القرآن كلام العرب ويربو عليه. يقول عبد القاهر الجرجاني ـ شارح نظرية النظم ووارث من سبقه من دارسي هذه النظرية ـ مبيناً مفهوم النظم: «ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، تعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت له، فلا تخل بشيء منها»[1]. ونظرية النظم هذه يمكن اعتبارها تتويجاً لمناقشات واسعة متشعبة بين البلاغيين والمتكلمين حول إشكالية اللفظ والمعنى ومدى العلاقة بينهما[2].

وفكرة النظم فكرة بيانية قديمة توجد أصولها وبذورها في كتب النحويين واللغويين والبلاغيين القدامى، فلعل أقدم الإشارات إلى هذه الفكرة إشارة ابن المقفع (ت142هـ) في كتابه الأدب الصغير[3]. وأجمع عليها جمع غفير من البلاغيين وعلماء البيان من مختلف المذاهب الكلامية الإسلامية. وممن أسهم في نظرية النظم وكان لهم فيها دور بالغ الأهمية المعتزلة الأول، فهم من أوائل من تصدى لدراسة هذه المسألة بجدية واقتدار. فنظرية النظم قد استفادت من مبدأ التوسع المجازي عند المعتزلة، لاسيما في مجالها البلاغي[4]. فعلماء الاعتزال كانوا

---

(1) دلائل الإعجاز 81.

(2) انظر بنية العقل العربي 77.

(3) انظر الأدب الصغير 13، نظرية النظم، حاتم الضامن 6،نظرية النظم وقيمها العلمية في الدراسات اللغوية 57.

(4) انظر إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة 216، نظرية النظم لحاتم الضامن 87.

هم أول وأكثر المشتغلين بتلك النظرية التي بنيت عليها مسألة الإعجاز القرآني. ولعل سبق المعتزلة في هذه المسألة وغيرها من مسائل علم الكلام والبلاغة هو الذي يفسر شيوع كثير من أفكار وآراء المعتزلة في كتب مخالفيهم ومعارضيهم، فالمعتزلة كما يصفهم ابن تيمية من أعظم الناس كلاماً وجدالاً[1]. فللجاحظ مثلاً كتاب مفقود هو «الاحتجاج لنظم القرآن»، وفيه يقول الخياط المعتزلي: «ولا يعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه، وأنه حجة لمحمد ﷺ على نبوته غير كتاب الجاحظ»[2]. ولأبي علي محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي (ت306هـ) كتاب «إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه». وهذا الكتاب لم يصل إلينا، وهو من الكتب التي وضع عليها عبد القاهر الجرجاني شرحين اثنين، ولم نقف على شرحيه أيضاً[3]. ولأحمد بن علي ابن الإخشيد المعتزلي (ت326هـ) كتاب مفقود يعالج الفكرة ذاتها هو «نظم القرآن»[4]. ومن المساهمين في بناء تلك النظرية وتطورها علي بن عيسى الرماني (ت386هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت415هـ). وهذا العلم الأخير من أكثر العلماء إسهاماً في تطوير نظرية النظم وعدها أهم أوجه الإعجاز القرآني.

وقد كان يمكن للقاضي عبد الجبار أن يكون هو صاحب نظرية النظم غير مدافع لو أنه نزل بها إلى ميدان التطبيق العملي، ولكنه صرف بالمباحث الكلامية والمجادلات العقلية عن هاتيك الوجهة الأدبية البيانية، وبذا يكون القاضي عبد الجبار قد أخلى هذا المكان لبلاغي أشعري هو عبد القاهر الجرجاني، الذي أحسن الاستفادة من نتائج من سبقوه، وزاد عليها وأضاف حتى تكاملت نظرية النظم على يديه، حتى نسبت هذه النظرية إليه وعرفت به[5].ومما يجدر ذكره هنا أن الجرجاني قد شغله الجانب البلاغي من نظرية النظم، ولم يفصل القول في جانبها الكلامي الذي كان من المنتظر أن يُبرزَ بوضوح الفرق بين التفكير الاعتزالي والتفكير الأشعري[6].

---

(1) انظر مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية 69.

(2) انظر نظرية النظم لحاتم الضامن 11، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 325، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية 148.

(3)انظر نظرية النظم لحاتم الضامن 13، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 326، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية 148.

(4)انظر نظرية النظم لحاتم الضامن 16، التراث النقدي اولبلاغي للمعتزلة 326.

(5) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 329، بنية العقل العربي 81.

(6) انظر إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة 97.

ومن علماء البلاغة المسهمين في تطور نظرية النظم من غير المعتزلة ابن قتيبة (ت276هـ)، والمبرد (ت286هـ)، والطبري (ت310هـ)، والحسن بن يحيى بن نصر الجرجاني المتوفى في أوائل القرن الرابع الهجري، وأبو سعيد السيرافي (ت358هـ)، وحمد بن محمد الخطابي (ت388هـ)، وأبو هلال العسكري (ت395هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت403هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) أهم بلاغي تناول نظرية النظم وبيَّن معالمها على نحو غير مسبوقٍ. وأبو المعالي عبد الملك الجويني (ت478هـ).

ومن الملاحظ هنا التقاء مدرستين كلاميتين كبيرتين - المعتزلة والأشعرية - على القول بنظرية النظم وعدها أبرز معالم إعجاز القرآن الكريم. فكمااستعمل المعتزلة الأوائل لفظ النظم في كتبهم البلاغية والعقدية، فإن اللفظ ذاته كان يشيع في بيئة الأشاعرة؛ إذ كانوا يعللون إعجاز القرآن بنظمه كما هو رأي جمهرة المعتزلة[1]. وأحسب أن هذا الالتقاء كان من أسباب تطور مفهوم النظم القرآني، ووضوح معالمه، ذلك أن اللاحق استفاد من السابق، سواء أكان معتزلياً أم أشعرياً، فإنه إن كان عبد القاهر قد أخذ إشارات عبد الجبار وتوسع فيها حتى تكاملت، فإن الزمخشري المعتزلي مثلاً يعتمد في تطبيقه لهذه النظرية في تفسيره على ما ورثه عن عبد القاهر الجرجاني الأشعري[2]. وقد أسهم الزمخشري المعتزلي في فكرة النظم وأجراها وطبقها تطبيقاً دقيقاً على آي القرآن الكريم، فقد أضاف الزمخشري في تطبيقه ذاك كثيراً من الصور والأشكال الفنية التي أثرت مباحث نظرية النظم[3].

2- نظرية الألوان البلاغية :

كثير من البلاغيين وهم يدرسون إعجاز القرآن الكريم أرجعوا الإعجاز إلى جملة من فنون البلاغة وأفنانها كالإيجاز والتشبيه والمجاز والاستعارة والتضمين والمبالغة والالتفات والجناس. وهذه الأجناس البلاغية وغيرها ساهم في إبرازها من آي الذكر الحكيم جمهرة كبيرة من البيانيين، من أمثال الجاحظ وأبي عبيدة وابن قتيبة والمبرد وقدامة بن جعفر والفراء والرماني والخطابي والشريف المرتضى والشريف الرضي.

---

(1) انظر البلاغة تطور وتأريخ شوقي ضيف 161، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، أحمد مطلوب 87.

(2) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 330.

(3) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 330، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة 219.

هذا؛ وردُّ إعجاز القرآن عند طائفة من البلاغيين المتكلمين إلى الفنون البلاغية لا يعني أنهم يهملون نظرية النظم بالكلية، ولكن النظم عند أرباب هذه النظرية - نحو الرماني والشريف المرتضى - يتخذ شكلاً بسيطاً، لا يعدو الألفاظ وتركيبها في الكلام بما يبرز جمالها الصوتي وإيقاعها الموسيقي[1].

وممن لمح علاقة الإعجاز القرآني بثنائية اللفظ والمعنى يحيى بن حمزة العلوي الزيدي المعتزلي، فإنه كان من الرافضين لمذهب الصرفة، وكان من أبرز من عد الفصاحة والبلاغة والنظم أحد أهم أوجه إعجاز القرآن الكريم. فإنه في معرض ذكره لوجه إعجاز القرآن الكريم يشير إلى طائفة ذهبت إلى أن إعجاز القرآن أمر عائد إلى ألفاظه من غير دلالاتها على المعاني، وذلك من حيث اجتماع الكلمات وتأليفها. كما يشير إلى طائفة أخرى ذهبت إلى أن الإعجاز إنما هو لأجل الألفاظ باعتبار دلالتها على المعاني الدقيقة. ويقرر يحيى بن حمزة أن التحدي والإعجاز إنما وقع بمجموع الأمرين الراجعين إلى اللفظ والمعنى، وهما الوجه في الإعجاز[2].

والقرآن الكريم المجمَعُ على إعجازه مرتبط بمسألة خلافية بين المتكلمين المسلمين، وهو مسألة كلام الله سبحانه، أهو القرآن المتلو المسموع؟ أم أنه الكلام النفسي القديم؟ والعلماء عندما كانوا يناقشون مسألة الإعجاز القرآني كان من جملة ما تساءلوا عنه وبحثوا فيه، ما الذي وقع التحدي به؟ أهو الحروف المنظومة المقروءة المتلوة؟ أم الكلام القائم بالذات؟ أو غير ذلك.

والذي ذهب إليه أكثر أهل الإسلام من مختلف المدارس العقدية الإسلامية أن الذي تحداهم الله به هو الإتيان بمثل حروف القرآن ونظمه وترتيب كلماته وجمله. لأن العرب المتحدين بالقرآن كانوا أرباب فصاحة وبيان، وهم مع هذا كانوا خاضعين لبلاغة القرآن، مأسورين ببيانه، آيسين من معارضة آياته وسوره. أما أن يكون التحدي بالإتيان بمثل الكلام القائم بالذات الذي لم يزل مع الله تعالى، ولم يسمع به أحد فهذا قول مرفوض ورأي مردود، لأنه إذا لم يكن المعجز إلا ذلك الكلام النفسي الأزلي فإن ما نسمعه ونتلوه ليس معجزاً، بل هو كلام مقدور عليه، وهذه

---

(1) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 330-331، الطراز 1/401.

(2) انظر الطراز 1/388-404، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 99-100.

نتيجة خاطئة. وإن ما يكذب هذا ويدحضه إجماع المسلمين كلهم على إعجاز القرآن وإن اختلفوا في أوجه ومظاهر إعجازه[1].

وهذا القول الشاذ المستنكر نسبه ابن حزم إلى أبي الحسن الأشعري، وعنف قائله بمخالفته للقرآن، لأن الله تعالى ألزم الناس وتحداهم بسورة واحدة أو بعشر سور منه، والحق أن هذا القول لم يثبت عن أبي الحسن الأشعري، وإنما هو وجه جوزه بعض أصحاب أبي الحسن الأشعري. والمعول عليه في المذهب الأشعري هو الذي عليه جماهير المسلمين[2]. وفي ذلك يقول الباقلاني: «ولا يجب أن يقدر مقدر أو يظن ظان أنا حين قلنا: إن القرآن معجز، وإنه تحداهم إلى أن يأتوا بمثله، أردنا غير ما فسرناه من العبارات عن الكلام القديم القائم بالذات»[3].

هذا وقد تابع بعضُ الباحثين ابنَ حزم في نسبة ذلك الرأي المنسوب إلى أبي الحسن الأشعري ـ والذي يرفضه الأشاعرة أنفسهم ـ وقد علل ذلك بأن الأشاعرة رفضوا الصرفة ومالوا إلى تفضيل المعنى، وقصدوا بذلك المعنى القائم بالنفس[4]. والحق أن هذا إلزام للأشاعرة بلازم القول، والأخذ بلازم القول مسلك غير مرضي عند العلماء والمحققين المنصفين من مختلف المدارس الكلامية الإسلامية.

* * *

(1) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 25/3.

(2) انظر إعجاز القرآن للباقلاني 394.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني 394.

(4) انظر إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة 212.