الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة باتنة 1

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات
الخارجية

كلية العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

نَفْيُ اللَّازِمِ وَأَثَرُهُ فِي التَّنْزِيهِ الإِلَهِيّ

ـ دراسة في متشابه الصفات ـ

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د) في العلوم الإسلامية

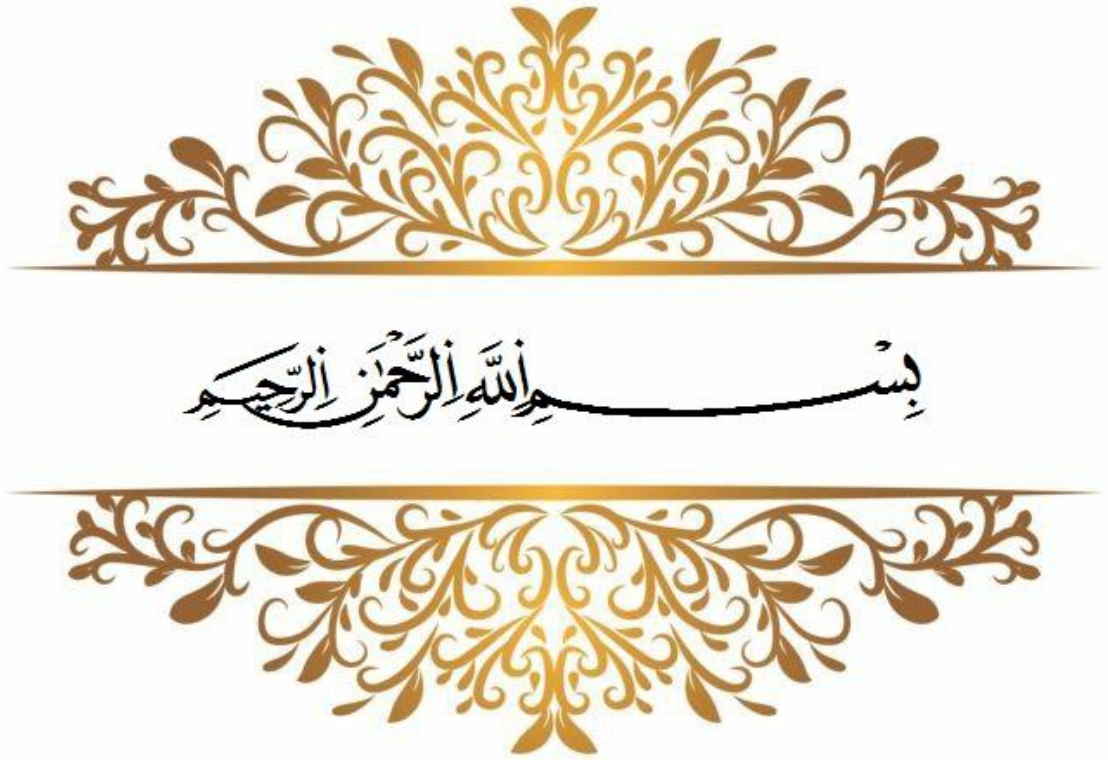
تخصص: العقيدة الإسلامية

إعداد الطالبة: آمنة دوادي
إشراف: أ. د عبد الكريم رقيق

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
مرزوق العمري	أستاذ	جامعة باتنة 1	رئيسا
عبد الكريم رقيق	أستاذ	جامعة باتنة 1	مقررا
صحراوي مقلاتي	أستاذ	جامعة باتنة 1	ممتحنا
سفيان شتيوي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة 1	ممتحنا
عبد المالك بن عباس	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	ممتحنا
نجوى منصوري	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2025/2024م


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾

آل عمران: 7

شكر وتقدير

أشكر الأستاذ عبد الكريم رقيق لإشرافه على هذه الأطروحة

كما أشكر كلَّ من أنار ليَ الطريق

حين حيَّرني السؤال

إهداء

الى روح أخي سليم ، الذي لم تغادرنا تسابيح وجهه الباسم ، ثواب كل علم خططته هنا

إلى والديَّ الغاليين، وإلى إخوتي

وإلى كل من تمنَّى ليَّ التوفيق

والنجاح.

مقدمة

مقدمة

الحمد لله الذي تنزه عن الشبيه والولد، ولم يكن له كفؤا أحد، والصلاة والسلام على رسوله الأكرم محمد، وعلى آله وصحابته أجمعين، وبعد:

يمكن إرجاع سبب نشوء الخلافات الفكرية القديمة والممتدة إلى الراهن حول قراءة القرآن وتفسير ألفاظه وتعيين مراد الله تعالى منها إلى اللغة؛ لما تحويه هذه الأخيرة من إشكالات في تفسير نشأتها وكيفية تشكُّل العلاقة بين بنيتيها (اللفظ/المعنى)، وكذلك تعددُ معاني بعض الألفاظ تسبب في كثير من الخلافات، إذن فطبيعة اللغة ذاتُها دافعة إلى الخلاف ومحفزة عليه.

كما أن نشاط (الأنا): الاكتفاء بالرأي وطمس الرأي الآخر في إطار الإلغاء والتبديع والتفسيق والتكفير، عمَّق هذه الخلافات وشَحَنَها؛ فقد شكَّلت الأنا دافعا قويا للتمسك بالآراء الشخصية وعدم استبدالها، بل وتوجيه الألفاظ والمصطلحات العامة وُجْهات تخدم الرأي الشخصي وتنتصر له، إنَّ النشاط المفرط للأنا غذَّى هذه الخلافات وساهم في استمراريتها، ويمكن القول أيضا إن الإشكالات التي صبغت مباحث اللغة شَرعَنَت نشاط الأنا وجعلت له مبررا قويا، فكل جانب ساهم في دعم الجانب الآخر وتعميق حضوره وهيمنته، فالأنا دعمت الخلافات التي فسرت نشأة اللغة لأنها تخدم آراءها وتوجهاتها، والخلافات تلك بدورها أعطت للأنا مبررا لتحافظ على رأيها وتدافع عنه استنادا على مُسلمات لغوية تكفل لها مصداقية مرجعيتها.

من جانب آخر ساهم فتح مجال الاجتهاد والتأليف وإبداء الرأي أمام الجميع في تشكل الكثير من الآراء، ومنافسة الآراء الهجينة وغير المنقحة للآراء التي خضعت للتفكير والبحث الدقيق والممنهج، هذا التعادل في الحصول على ذات المنزلة كان من نتائجه غياب منهج مُوَحَّد معتمد في التعامل مع النص الديني، حيث كان هناك إصرار دائم من كل ذي رأي على رأيه أو رأي شيوخه. مصحوب بادّعاء امتلاك الحقيقة.

على مستوى مسألة الصفات الإلهية، على وجه الخصوص الصفات المتشابهة –التي تسند إلى الله تعالى ما له تحقق حسي في عالمنا– يمكن أن نعتبر افتراضات علماء اللغة بخصوص تفسير نشأة اللغة التي أخذت بُعدا ماديا، هي السببَ في اختلاف المذاهب فيها؛

لأن عدم استيعاب العقل لتعبيرها عن الغيبيات، واصطدامه بالاستعمالات غير المادية لتلك الألفاظ، جعل تحديد الرأي الصحيح فيها أمرا شائكا تجتذبه العديد من الاعتبارات.

فالتعالي المطلق لشؤون الغيب من جهة ومحدودية لغة البشر من جهة أخرى هو ما خلق إشكالات وتساؤلات، فحيث ثمة اختلاف في الطبيعة كان لا بد أن تُثار التساؤلات؛ فالعقل البَشَري المُحاصَر بالماديات، وخصوصية تفكيره وتصوره المحدود ضمن هذا الإطار جعله يستعمل اللغة في إطاره الخاص؛ وإذ قد استعمل القرآنُ هذه الألفاظ، التي هي بالمتداول منها ذات دلالات حسية، في التعبير عن ذات الله تعالى المتعالية تماما عن كل ما هو حسي، ولَّد هذا لديه سؤالا استدعى منه البحث لأجل التوصل إلى الموقف الصحيح من هذه الألفاظ وتقديم رؤية معقولة بخصوصها مرتكزة أساسا على نفي كل ما يلازم تلك الألفاظ من معان حسية، لتحقيق تصور لا يتنافى مع تنزهه سبحانه وتعالى.

ومن خلال بحثنا هذا المعنون بـ: **نفي اللازم وأثره في التنزيه الإلهي –دراسة في متشابه الصفات**– فإننا نقدم التشخيص السليم لهذه المسألة عن طريق تحليلها ضمن إطارها اللغوي وإرجاعها إلى أسبابها الأولى، لأن النص القرآني باللغة العربية وتفسيره وفهمه وقراءته وإعادة صياغة المراد المفترض منه كان أيضا باللغة وأدواتها، والتحليل ضمن الإطار اللغوي من شأنه أن ينتهي بنا إلى الحصول على رؤية صحيحة وتحليل أمثل للموضوع.

إشكالية البحث

غالب الآراء تذهب إلى أن اللفظ يرتبط به المعنى الحسي وهو حقيقته أو معناه المطابق، لأن الرأي الذي ساد واعتُبر مُسَلَّمة هو أن دلالات الألفاظ بدأت بالمحسوسات فوُضِعت لها، ثُمَّ استُعملَت لاحقا في معان مجردة.

وقد أُسنِد إلى الله تعالى في القرآن الكريم من الألفاظ ما له دِلالات جسمانية وحسية، كاليد والوجه والاستواء، وقد تباينت الآراء حول هذه الألفاظ وكيفية التعامل معها، والسبب الرئيسي في حصول الإشكال حول إسناد هذه الألفاظ إلى الله تعالى هو أن لها دلالات مادية هي حقيقتها، وهذا يرجع إلى القول إن نشأة اللغة كانت بوضع الألفاظ لمعانيها المحسوسة، فلولا أنه لم يُحسَم الأمر في مسألة الوضع اللغوي على أنه كان لمعان محسوسة، كما هو

المشهور، لَمَا اعترض هذا الإشكال هذه الألفاظ بتاتا ولمَّا كان هناك أيُّ داع للبحث عن سبيل للتعامل مع هذه الألفاظ.

وعلى كلٍّ فالإشكال قد وقع والبحث عن حل لهذا الإشكال قد أخذ حيزا كبيرا من مؤلفات العلماء، فمنهم من أخطأ ووقع في التشبيه، ومنهم من حقق التنزيه ولكن بطرق مختلفة لكنها متفقة جميعا في نفي لوازم اللفظ غير اللائقة بذاته تعالى على رأسها المعنى المطابق نفسه، وكذلك التجسيم والتشبيه.

ومن هذه النقطة ينطلق بحثنا وتتولد إشكاليته وتنبثق تساؤلاته، إذ يطرح إشكالا على النحو الآتي:

- هل نفي لوازم ألفاظ متشابه الصفات له أثر في تحقيق التنزيه لله تعالى؟

لأجل الوصول إلى إجابة عن الإشكال المطروح، نعرض تساؤلات:

- ما نوع العلاقة بين اللفظ ومعناه المحسوس؟
- هل هناك اتفاق على أن وضع الألفاظ كان لمعانيها المحسوسة؟
- ما هو السّبب الرئيس للزوم التشبيه والتجسيم لألفاظ متشابه الصفات؟
- هل هناك اتفاق على أن الظاهر من معاني اللفظ هو المعنى الحسي؟
- كيف وُظِّف نفي اللازم في مذهبي التفويض والتأويل؟
- هل نفي اللازم مع إثبات الظاهر مذهب يُحقق التنزيه؟
- كيف يمكن التخلص من إشكال اللوازم مع ألفاظ متشابه الصفات؟

أهمية الموضوع

تكمن أهمية موضوع البحث في أنه:

- يدرس السبب العميق والأساسي لتَلَبُّس إشكال لزوم التجسيم والتشبيه لألفاظ متشابه الصفات.
- يجعلنا نقف على الأسباب الجوهرية للخلاف الحاصل بين المذاهب في ألفاظ متشابه الصفات.

- يعْرِض المذاهبَ الإسلامية في آيات الصفات باعتماد فكرة مشتركة وهي نفي اللازم، وعلى اعتبار نفي اللازم من الضوابط، فإن هذا سيمَكِّن من الحكم على أصحاب كل مقالة بالتنزيه أو لا، بالنظر إلى مدى تحقيق نفيهم للازم لذلك.
- تنبّه الدراسة إل حلٍّ بديل في التعامل مع ألفاظ متشابه الصفات وتفسيرها، مبني على تفسيرات أخرى لحقيقة الوضع.
- يكفل إلى حد كبير التقريب بين المذاهب في ألفاظ متشابه الصفات، لأجل أن مقصدهم من نفي اللازم موحَّد وهو تنزيه الله تعالى عن كل نقص وعيب.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

- بيان أثر نفي اللازم في تحقيق تنزيه الله تعالى عن المعاني الجسمانية.
- السعي إلى تحديد أي مذهب يحقق التنزيه، بالاستناد إلى ضابط نفي اللازم.
- التنبيه إلى أنه يمكن احتواء الخلافات في إطار لغوي، وذلك بافتراض صحة الاصطلاح حيث إنه من الضروري دراسة مذهب الأخر بمصطلحه لا بمصطلح الأنا.
- ملاحقة نشاط الأنا والذي يظهر في تمسك كل صاحب مذهب بمصطلحاته وتغليط المذاهب الأخرى التي استعملت ذات الألفاظ لكن باصطلاحات تخصها.

أسباب اختيار الموضوع

من الأسباب الدافعة لاختيار هذا الموضوع:

- رغبتي في الاستدراك على رسالة الماستر التي أعددتها والتي كانت حول نفس الموضوع فقد كانت دراسة غير وافية جدا بالموضوع.
- كون تأليف أطروحة تتناول نفي اللازم كفكرة أساسية، تُعرَض من خلالها مواقف العلماء من ألفاظ متشابه الصفات، أمرا جديدا، كان دافعا كبيرا لبحث هذا الموضوع وإعادة تشكيل الآراء وفق رؤية مختلفة، فإيجاد تفصيل وضابط لم يحظ بكثير من الاهتمام لتحليل ومعالجة مسألة ألفاظ متشابه الصفات والوقوف على تفاصيلها وإشكالاتها

الحقيقية، باعتماد هذا الضابط، يبدو جديدا بالمقارنة مع الدراسات الأخرى لنفس الموضوع.

الدراسات السابقة

بالنسبة للدراسات السابقة، ليس هناك أطروحات دكتوراه عن الموضوع في فكرته الأساسية وهي نفي اللازم، إنما غالب البحوث التي بحثت متشابه الصفات ركزت على جوانبها العقدية وكذا الخلافات حولها في شكلها التقليدي، بعيدا عن اعتماد اللغة في تحليل الإشكال القائم في هذه الألفاظ، وبعيدا كليا عن فكرة نفي اللازم، وهذه الأطروحة بما تمنحه من تحليل للموضوع ضمن إطار لغوي متعلق أساسا بدلالة الألفاظ، تنفرد إلى حد كبير عن الدراسات الأخرى في أنها تبين الأسباب الجوهرية لمشكلة التجسيم والتشبيه في ألفاظ متشابه الصفات، وتنفرد أيضا باعتمادها ضابط نفي اللازم وبيان تطبيقه في أغلب المذاهب في الصفات وهذا جعل منها دراسة تسعى إلى تقريب كل المذاهب في الصفات، وإن كان الخلاف بينها حقيقيا، لأن لها مقصدا واحدا من نفي اللازم وهو تنزيه الله تعالى.

ما يخص رسائل الماستر، فهناك رسالة من إعدادي – آمنة دوادي– وتحت إشراف الأستاذ المشرف على هذه الأطروحة –عبد الكريم رقيق– قُدِّمت لاستكمال درجة الماستر، فالرسالة تُعتبر اللبنة الأولى لهذه الأطروحة والتي أسَّسسَت لها وفتحت الباب في ذلك، إذ الأطروحة امتداد ورؤية أكثر وضوحا ودقة وتفصيلا لها، وهي تقريبا بنفس العنوان، حيث كان عنوانها: **نفي اللازم وأثره في موضوع التنزيه.**

إن الفرق واضح بين الدراستين فرسالة الماستر كانت بصفحات قليلة وكونها مُنجزَة خلال سداسي جعل الرؤية لا تتضح فيها كما في هذه الأطروحة.

فهي لم تتحدث عن علاقة اللفظ بالمعنى ولم تركز عليها ولم تشر إلى إمكان اعتبار اللازم هو المعنى الحسي وبالتالي فإن توظيفه لاحقا لن يكون له أي وجود. لكن في هذه الأطروحة خُصص فصل كامل لدراسة طبيعة العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى والتنبيه إلى أن العلاقة بينهما لزومية عند الأغلبية وتوظيف هذه الفكرة مع مذاهب العلماء.

كان التركيز كذلك في رسالة الماستر على مصطلح اللازم عند المنطقيين لكن في هذه الأطروحة تم التمييز بين اللازم عند الأصوليين وعند أهل البيان وعند المنطقيين.

رسالة الماستر أطلقت حكما عاما على أهل الظاهر وانتقدت القائلين بالظاهر مع نفي اللوازم دون الانتباه إلى بعض الحنابلة الذين ميزوا بين ظاهرين: ظاهر يليق بالله تعالى، وظاهر يليق بالمخلوق؛ وهو ما تم بيانه وتحليله في هذه الأطروحة وإنصاف القائلين به وعدم تغليطهم ، كما في الرسالة.

وأيضا قدمت الأطروحة حلا لإشكال اللوازم بالاستناد إلى تفسيرات أخرى للعلاقة بين اللفظ والمعنى.

ويبقى التفاوت بين الدراستين أمرا لا بد منه فلا وجه لمقارنة بين أطروحة دكتوراه ورسالة مقدمة لنيل درجة الماستر؛ إنما كان القصد التنبيه على الاختلاف البارز والتفاصيل والموضوعات المضافة.

كما نسجل في بعض الكتب ذكر نفي اللازم وهو موضوع الأطروحة الأساسي، واعتباره مذهبا للبعض، كما في تفسير شهاب الدين الآلوسي المسمَّى (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) فقد ورد ذكر نفي اللوازم، في معرض بيان مذهب الصوفية في متشابه الصفات حيث وصف بأنه إثبات الظاهر ونفي اللوازم، وذكر أيضا هذا المذهب ونسبه إلى قوم نعتهم بشرذمة.

كما يذكر محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه (مناهل العرفان) نفي اللازم وإثبات الظاهر في معرض الإنكار والنقض، على اعتبار أن إثبات الظاهر مع نفي اللوازم أمر غير مقبول عقلا.

وما هذه إلا إشارات خالية من التفصيل والتحليل الذي كفلته هذه الأطروحة من خلال الخطة التي سارت عليها في معالجة الموضوع.

المنهج المتبع:

استعانت الأطروحة بـ:

المنهج الوصفي التحليلي: استعملت الدراسة المنهج الوصفي لغرض الحصول على الوصف الدقيق والتفسيرات المنطقية لأسباب لزوم التجسيم والتشبيه لألفاظ متشابه الصفات، وبالأثناء من ذلك تحليل الكثير من مقالات العلماء المرتبطة بنموذج الدراسة لربطها بفكرة نفي اللازم ومقاربتها لها.

منهجية الدراسة

تم عرض موضوعات الأطروحة وفق منهجية أبينها فيما يأتي:

- تخصيص الفصل الأول لتفسير الدلالة الوضعية اللفظية وكيفية حصول العلاقة بين اللفظ والمعنى نظرا لأن هذا الموضوع يساعد في معالجة إشكالية الدراسة.
- ذكرت عدة تعريفات للظاهر في الفصل الأول ودون اعتماد تعريف واحد، لأجل ألا يكتسي البحث خلفية ما ويفهم منه أنه يحاكم مختلف الآراء بالاستناد إلى رأي واحد، حيث إن ذكر تعريف واحد للظاهر سيوحي بأنه هو المعتمد في الدراسة وهو ما تحاشيته، ثم لاحقا في الفصل الثاني والثالث ذكرت تعاريف أخرى للظاهر في مواضع أنسب.
- سَبْق كل فصل بتمهيد يناسب عنوانه وهدفه، وإلحاقه بخلاصة لأهم ما ورد فيه.
- البحث عَرَضَ المذاهب بالنظر إلى التشابه الحاصل بينها في التعامل مع ظواهر ألفاظ متشابه الصفات من حيث إثباتها أو نفيها، وجمَع الآراء المتقاربة في فصل واحد.
- استعمال برنامج لنسخ الآيات القرآنية برواية ورش عن نافع.
- عزو الآيات إلى أرقامها وسورها بعد نص الآية مباشرة.
- ذكر تاريخ الوفاة للأعلام المذكورين في المتن.
- الترجمة لأغلب الأعلام الذين وردوا في الأطروحة، ما عدا المشهورين جدا.

الصعوبات

من بين أهم الصعوبات التي واجهتها ارتباط موضوع البحث ارتباطا وثيقا باللغة وهو الأمر الذي استدعى بحثا معمَّقا في مسائلها وأخذ مني الأمر جهدا ووقتا طويلا لفهمها، ثم إن أمر توظيفها بشكل صحيح مع مقالات العلماء في متشابه الصفات كان أيضا أمرا صعبا.

ومن الصعوبات كذلك اضطراب الأقوال عند بعض العلماء في مسألة الصفات وهو ما صعَّب من حسم مواقفهم مع متشابه الصفات.

تصميم الأطروحة

تتكون الأطروحة من:

مقدمة:

تحوي تمهيدا عن الموضوع وتوضيحا لإشكاليته، وأهميته والأهداف المرجوة منه، ودوافع اختياره وأيضا الدراسات السابقة، والمناهج المتبعة فيه وكذلك المنهجية العامة لعرض المعلومات، والصعوبات التي واجهت البحث ثم خطة عرض الموضوعات.

فصول البحث:

احتوت الأطروحة على فصولٍ خمسةٍ، كالآتي:

الفصل الأول :«العلاقة اللزومية، وتوظيفها في تفسير القرآن».

وهو بمثابة تعريف بالعلاقة اللزومية التي قوامها اللازم والملزوم، وتقديم أمثلة عن تطبيقاتها مع ألفاظ القرآن الكريم لتزداد وضوحا وانكشافا، والهدف منه استكناه وتحديد اللازم الذي سيبحث نفيه في هذه الأطروحة.

حيث يُعَمِّم الفصل العلاقة اللزومية ويدرسها على مستوى أولي جدا وهو العلاقة بين اللفظ ومعناه، فهي علاقة سببية أو لزومية ناشئة من جعل الواضع وإقراره. وينتج عن حصول هذه العلاقة الدلالة الوضعية المطابقية.

ثم يتحدث الفصل عن الدلالات اللاحقة للدلالة الأولى: دلالة الالتزام على وجه الخصوص.

واعتنى الفصل أيضا ببيان مصطلح اللازم وأقسامه وعلاقته بعلم البيان، وأخيرا وزيادة في شرح العلاقة اللزومية تناول الفصل في مبحثه الأخير تطبيقا لهذه العلاقة مع ألفاظ القرآن الكريم، إذ التفسير باللازم مسلك مشهور عند المفسرين يساعد في تحديد المراد من اللفظ المراد تفسيره.

لينتهي الفصل إلى تحديد ما يمكن اعتباره لازما، وهو أمران الأول المعنى الموضوع له اللفظ باعتباره لزم اللفظ بجعل الواضع، والثاني اللازم المتحقق بالدلالة الالتزامية وهو لازم للمعنى الذي وضع له اللفظ.

الفصل الثاني : «ألفاظ متشابه الصفات ومشكلة اللوازم».

بعد أن تبين بناء اللغة الأساسي وهو العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى، استلم الفصل الثاني إشكالا حول اللغة ومدى قدرتها على استيعاب المعاني الغيبية والتعبير عنها على النحو الذي يفهمه البشر في ظل سطوة التصورات المادية التي ارتبطت باللغة وبالعقل.

حيث إن اختلاف طبيعة الغيب المتعالية – ومنها الذات الإلهية غير الممكن الإحاطة بها– عن الطبيعة المادية يبقى عائقا كبيرا أمام محاولات العقل، لذا وقع تشابه في القرآن المفصح عن الغيب باللغة، خاصة وأنه قد استعمل بعض الألفاظ ذات الدلالات الحسية للتعبير عن ذات الله تعالى ووصفها، واستدعى هذا الوقوف عند هذه المتشابهات وبيان هل هي مما يمكن العلم به أو لا.

مع الألفاظ المتشابهة ذات الدلالات الحسية التي تُسنَد إلى الله تعالى، برز إشكال لزوم التجسيم والتشبيه لهذه الألفاظ، وهذا ما يمتنع معه تنزيه الله تعالى الذي هو مطلوب أساسي في تصور الله تعالى.

استعمل البعض التفسير باللازم مع هذه الألفاظ، نظرا لأن لها لوازم أخرى يجوز نسبتها إلى الله تعالى، واعتبروا اللفظ دالا عليها فلم يتسبب هذا في الوقوع في أي محذور،

مع ملاحظة خلاف في إثبات حقيقة اللفظ أو عدمه. في حين كان ضروريا لتحقيق التنزيه نفي اللوازم غير اللائقة عن تلك الألفاظ على رأسها التجسيم والتشبيه، وهو المعمول به عند الغالبية مع الاختلاف في التعامل مع ظاهر اللفظ.

الفصل الثالث : «نفي الظاهر، لنفي لوازمه».

تَحَدَّث هذا الفصل عن مذهبَيّ التفويض والتأويل وهما مذهبان اشتهرا في ألفاظ متشابه الصفات، وبيَّن حصول نفي اللازم فيهما وكيف أنه حقق التنزيه.

حيث تبين أن التفويض فيه نفي المعنى الحسي، ويعد هذا نفيا للازم على اعتبار اللزومية بين اللفظ ومعناه، كما فيه نفي للوازم المعاني الحسية كالكَيْفية والجسمية، والذي انتفى به المعنى المحسوس، وتحقق معه التنزيه.

ثُم بيَّن أن التأويل يبتدئ بنفي لوازم ألفاظ متشابه الصفات بالتأسيس على الأدلة العقلية وينتهي إلى نفي ظواهرها التي هي معان لا تليق بالله تعالى، فاستحالة هذه الظواهر إنما هي مستفادة من أن لوازمها، من التركيب والجسمية والتشبيه وغيرها، كلها مستحيلة في حق الله تعالى.

الفصل الرابع : «إثبات الظاهر بلوازمه، أو نفيها».

في الفصل الرابع صورة أخرى لنفي اللازم تختلف عن التفويض والتأويل، والاختلاف واقع في التعامل مع الظاهر؛ حيث إنه في مذهبي التفويض والتأويل منفي، في حين نجده بمعنى آخر يمكن إثباته لله تعالى عند أهل الظاهر.

إن الإشكال هنا كان واضحا جدا وهو كيف تُنفى اللوازم في حين أن ملزوماتها مُثبتة؟ إلا أن هذا لم يكن إشكالا حقيقيا لأن الظاهر عند بعض الحنابلة يكتسب معنى آخر بإضافته إلى الله تعالى وهو ما يسمح بإثباته له تعالى.

قبل ذلك كان ضروريا بيان رأي المجسمة والمشبهة وبعض أصحاب الحديث ممن حصل عندهم نوع من إثبات الظاهر بلوازمه الحسية.

الفصل الخامس: «حَلٌّ لغويٌّ لإشكالية اللوازم».

يقدم الفصل الخامس حلًّا لإشكال اللوازم، بالاستناد إلى تحليلات أخرى للعلاقة بين اللفظ والمعنى، فعلى عكس ما شاع من أن الألفاظ وُضعت لمعانيها الحسية، والذي تسبب في حصول الإشكال في ألفاظ متشابه الصفات. نجد أن هناك تفسيرات للوضع تقول أن اللفظ لم يوضع لمعنى حسي وأن المعنى الحسي ما هو إلا دلالة من بين دلالات اللفظ المتعددة.

تجلت هذه الفكرة في نظرية روح المعنى عند بعض المفسرين، وفكرة القَدر المشترك عند ابن تيمية، والحركة العامة عند عالم سبيط النيلي، على اختلاف بينهم في بعض التفاصيل لكن تبقى كلها متفقة على أن المعنى الحسي غير لازم للفظ، وبهذا يحل الإشكال من أساسه.

خاتمة

تحوي جملة النتائج المُتوصل إليها.

الفصل الأول

العلاقة اللزومية، وتوظيفها في تفسير ألفاظ القرآن

تمهيد:

تعود إشكالية ألفاظ متشابه الصفات أساسا إلى حصول علاقة بينها وبين معان حسية كما هو شائع عند غالبية الباحثين في اللغة، وهو ما جعل إسنادها إلى الله تعالى يوهم ما لا يليق في حقه تعالى ويشوب أصل التنزيه والتوحيد، ونجد العلماء قديما وحديثا يهتمون على نحو بالغ ببحث هذه الألفاظ لغرض الوقوف على الطريقة الأسلم في تفسيرها، وعليه فإنه من الضروري جدا البدء بالبحث والتحليل من كيفية حصول العلاقة بين اللفظ ومعناه لتتضح تفاصيل إشكالية ألفاظ متشابه الصفات وبوادرها، فبحث هذه العلاقة التي هي أصل بناء اللغة، وما يتعلق بتلك العلاقة، هو المفتاح المناسب للانطلاق بشكل سليم وصائب للوصول إلى التشخيص الأمثل لهذه الإشكالية.

في هذا الفصل: الهدف الرئيس الذي نحاول الوصول إليه من خلال مباحث ثلاث هو تحديد اللازم الذي سيتم بحث أثر نفيه في تنزيه الله تعالى.

نبين أولا كيفية حصول علاقة اللفظ بالمعنى، ثم نقدم شرحا لمصطلح اللازم وأخيرا كيفية توظيف العلاقة اللزومية في فهم القرآن، وهذا من خلال مباحث ثلاث كالآتي:

- **المبحث الأول: تفسير الدلالة اللفظية.**
- **المبحث الثاني: مصطلح اللازم، أقسامه وعلاقته بعلم البيان.**
- **المبحث الثالث: تفسير القرآن باللازم.**

المبحث الأول: تفسير الدلالة اللفظية.

كيفية حصول العلاقة بين اللفظ والمعنى، ونوع الدلالة الناتجة عن تلك العلاقة والمسماة بالدلالة اللفظية، وأقسامها. سنبحث كل ذلك بمطالب وفروع كما يأتي:

المطلب الأول: شرح العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى.

يتناول هذا المطلب بيانا لنشأة العلاقة بين اللفظ والمعنى.

الفرع الأول: تعريف اللفظ والمعنى.

أولا: تعريف اللفظ.

1. **لغة:** «اللام والفاء والظاء كلمة صحيحة تدل على طرح الشيء وغالب ذلك أن يكون من الفم، تقول: لفظ بالكلام يلفظ لفظا، ولفظت الشيء من فمي، وهو شيء ملفوظ ولفيظ». [1]
نقول: «لَفَظْتُ الشيء من فمي أَلْفُظُه لفظا: رميته»[2]، فاللفظ هو الرمي وعادة يقصد به الرمي من الفم.
2. **اصطلاحا:** «اللفظ: ما يتلفّظ به الإنسان -أو مَن في حكمه- مُهمَلًا كان أو مُستعملًا»[3]؛ فاللفظ يقصد به ما يتلفظ به الإنسان من أصوات سواء كانت مستعملة للدلالة على معنى معين أو غير مستعملة.

ثانيا: تعريف المعنى.

1. **لغة:** من عنا و«عنَوْتُ الشيء أخرجته وأظهرته، وعنيت بالقول كذا أي أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومَعْناتُهُ واحد، تقول: عرفتُ ذلك في مَعنَى كلامه وفي مَعْناة كلامه، وفي

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م، (259/5).
[2] ابن منظور، **لسان العرب**. دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ، (461/7).
[3] الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1403هـ/1983م، ص 192.

مَعْنيٍّ كلامه، أي فحواه».[1]، و«من تعني بقولك: أي من تقصد. وعناني أمرك أي قصدني، ومعنى كل شيء: محنته وحاله التي يصير إليها أمره. وعنيت بالقول كذا: أردت. ومعنى كل كلام ومعناته ومعنيته: مقصده».[2]

فالمعنى هو الإظهار والبيان، والإرادة والقصد.

2. **اصطلاحا:**

إلى الآن يبقى من الصعب وضع تعريف جامع للمعنى يتفق عليه اللغويون والمدارس اللغوية الحديثة وذلك لسبب بسيط هو اختلاف المفاهيم حول هذا الحد.[3]

لكن شاع في تعريف المعنى أنّه: «الصورة الذهنية، من حيث إنه وُضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما».[4]

وتُعرَّف المعاني بأنها: «الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه»؛[5] فالمعاني هي صور تحصل في الذهن مطابقة لأعيان موجودة في الخارج.

إذن فبناء اللغة يقوم على «جانبين ذهني ومادي، يستدعي هذا الجانب الذهني ضرورة المادي إلا أن هذا التجسيم المادي قد لا يكون وفيا للذهني».[6]

---

(1) الجوهري (إسماعيل بن حماد)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين_ بيروت، ط 4، 1408هـ/1987م، (2440/2).

(2) **ابن منظور**، مصدر سابق، (105/15_106).

(3) علي زوين، **منهج البحث اللغوي من التراث وعلم اللغة الحديث**، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م، ص 172.

(4) الجرجاني، **التعريفات**، المصدر سابق، ص 220.

(5) حازم القرطجاني، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981 م، ط 2، ص 18-19.

(6) عبد الحميد كمون، **المدرسة النفسية النّظامية ضمن أهم المدارس اللسانية**، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1990م، ص 122.

وعلى ذلك ليست اللغة هي الجانب اللفظي الظاهر فقط، وإنما ترتبط بقدرة ذهنية على التصور، لذا ينبغي تجاوز هذه الألفاظ بالبحث في ما قبل تحققها أي في مستوى الذهن وما يقوم عليه من استرسال بين المعاني.[1]

إذن فاللغة مبنية على جانبين هما اللفظ والمعنى وبينهما علاقة ارتباط لا تنفك، وهذه العلاقة الكائنة بينهما حصلت، عند أغلب الباحثين، في تاريخ نشوء اللغة ومباحثها، عن طريق الوضع.

الفرع الثاني: تشخيص حقيقة الوضع، وتعيين الواضع.

أولا: حقيقة الوضع.

يُمكِن تفسير حقيقة الوضع، الذي هو سبب حصول العلاقة بين اللفظ والمعنى عند عامة علماء اللغة والباحثين فيها من علماء الأصول والكلام والأدب، بالنظر إلى القوانين التكوينية للإنسان.

فالله تعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سببا في انتقال الذهن إلى صورته فالانتقال الذهني إلى الشيء استجابة طبيعية للإحساس به وهذا قانون تكويني، ويوجد قانونان تكوينيان ثانويان يوسعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية.

- الأول هو انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابهه، مثل انتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن بسبب رؤية رسم مشابه له.
- الثاني قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجده مشروطا ومقترنا بذلك الشيء على نحو أكيد بليغ[2]؛ أي أنَّ صورة الشيء تنتقل إلى الذهن متى ما وجد الذهن شيئا آخر في الخارج تمَّ جعله شرطا في حضور صورة ذلك الشيء، أو تم إقرانه به على وجه مؤكد.

---

[1] انظر: وئام جيزم، **تأويل اللفظ والحمل على المعنى**، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف محمد صلاح الدين الشريف، جامعة تونس كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2009م. ص 66.

[2] انظر: محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي**، تقريرات محمد باقر الصدر، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط1، 1433هـ/2012م، ص 81.

ولا بد أن يكون الاقتران والإشراط اقترانا مركزا مترسِّخا في الذِّهن إمَّا نتيجة كثرة تكرُّر الاقتران خارجا أمام إحساس الذهن، أو نتيجة ملابسات اكتنفت الاقتران ولو دفعة واحدة جعلته لا ينمحي عن الذهن.[1]

وقد اعتمد الإنسان على القانون الثانوي الأول في استخدام الإشارات التعبيرية والتصويرية التي تنقل المعاني إلى الذهن على أساس التشابه، ولما كان قد اعتاد أن ينتقل من الأصوات إلى أسبابها على أساس الاقتران الخارجي فقد اتجه إلى توسيع نطاق الاستفادة من الأصوات واستخدامها في مجال تفهيم الآخرين أيضا باستخدام القانون الثانوي الثاني عن طريق جعل لفظ أو صوت مخصوص مقترنا ومشروطا بمعنى مخصوص اقترانا أكيدا ناشئا من التكرار أو نتيجة عامل كيفي معين[2]، وبذلك نشأت العلاقة الوضعية، أي السببية والاستتباع بين صوت مخصوص ومعنى مخصوص.

والانتقال إلى المعنى يحصل بسماع الصوت سواء سُمِع من لافظ ذي شعور أو من جهة غير شاعرة كالجدار مثلا، لأن الاقتران الأكيد الذي هو ملاك الدلالة الوضعية ثابت في الحالتين ولا مجال للتفكيك.[3]

وبهذا يكون الوضع هو«تعيُّن اللفظ آلة لإخطار المعنى، أو أنه صيرورة اللفظ آلة لإخطار المعنى».[4]

لتتَفعَّل الدلالة الوضعية لا بد من العلم بالوضع، لأن كونها تتحقق بالإشراط والاقتران يجعل من الضروري «أن يعيش الشخص ذهنيا حالة الإشراط والاقتران بين اللفظ والمعنى لينتقل إلى المعنى عند سماع اللفظ وهذا غالبا على أساس العلم بالوضع».[5]

---

(1) انظر: المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(2) «هذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكمي –كثرة التكرار– سُمِّي بالوضع التعيني وإذا كان على أساس العامل الكيفي سمي بالوضع التعييني.» **محمود الهاشمي**، المرجع السابق، ص 82.

(3) انظر: المرجع نفسه، ص 82 –83.

(4) محمد حسن القديري، **رسالة في الوضع والاستعمال**، منظمة الحج والأوقاف والشؤون الخيرية، المطبعة العلمية، قُمّ– إيران، ط 1، 1209هـ، ص 11.

(5) انظر: **محمود الهاشمي**، المرجع السابق، ص 83.

من التشخيص السابق لعملية الوضع يتبين أن العلاقة بين اللفظ ومعناه هي علاقة سببية واستتباع؛ حيث إن الوضع هو جعل اللفظ سببا لخطور المعنى، فمتى ما استُحضر اللفظ تبعه المعنى، وهذا متوقف على العلم بهذا الوضع.

لكن هناك نظرية تقول أن العلاقة بينهما ليست سببية وأنه لا اثنينية بينهما بل إنهما شيء واحد، والعلاقة بينهما إندماجية وأن الوضع هو حصول الإندكاك بين اللفظ والمعنى، وهذا ما سيأتي بيانه.

ثانيا: نظرية إندكاك اللفظ في المعنى لتفسير الوضع.

بدلا عن اعتبار السببية والاستتباع يَعتبر البعض أن بين اللفظ والمعنى إندماج وإتحاد وهو ما يسمونه بالـ [هوهوية]، فيكون الوضع هو «اعتبار الهوهوية بين اللفظ والمعنى».[1]

والهوهوية من النظريات التي قدمت تفسيرا لحقيقة علاقة اللفظ بالمعنى وكيفية حصولها، أي تفسير الوضع. وحسب هذه النظرية فـ«الواضع افترض وجود اللفظ وجودا للمعنى فكأنه لا يوجد في معنى الاعتبار إلا وجود واحد هو وجود المعنى، إذ إن اللفظ هو المعنى تنزيلا، ولهذا يكون لحاظ المستعمل للفظ لحاظا آليا وأما ما يلحظه ابتداء واستقلالا حين استعمال اللفظ فهو المعنى وهذا هو مقتضى التنزيل، إذ هو يقتضي اندكاك المنزل في المنزل عليه واعتباره وجودا للمنزل عليه، فلا شيء في عالم الاعتبار سوى المنزل عليه والذي هو المعنى، ولهذا يكون إيجاد اللفظ هو إيجاد للمعنى لأنه هو هو»[2]، فاللفظ هو المعنى والمعنى هو اللفظ فهما شيء واحد، وهذا راجع إلى طول تعلق اللفظ بالمعنى بعد المواضعة، فحصول الاندكاك بينهما إنما هو مرحلة أخيرة من مراحل أربعة للعلاقة بينهما.

فالمرحلة الأولى هي: الانتخاب أي انتخاب لفظ لمعنى ما، سواء كان انتخاباً فرديا أو انتخاباً جماعياً، وانتخاب لفظ للمعنى تتدخل فيه العوامل الدينية والعرقية والبيئية والثقافية، أما المرحلة الثانية فهي: مرحلة الإشارة للمعنى، حيث إن مجرد انتخاب لفظ معين وجعله بإزاء المعنى لا يؤدي لانسباق المعنى في الذهن، ما لم تُضف لإطلاق اللفظ عوامل كمية

---

[1] **محمد حسن القديري**، المرجع السابق، ص 13.

[2] محمد صنقور علي، **المعجم الأصولي**، منشورات نقش مطبعة عترت، ط 2، (581/2).

ككثرة الاستعمال وعوامل كيفية كاحتفاف الكلام بالقرائن المشيرة للمعنى، والمرحلة الثالثة هي: مرحلة التلازم والسَّببية، ومعناها أنه إذا تأكدت علاقة اللفظ بالمعنى وترسخت استغنى اللفظ في مرحلة إخطاره للمعنى عن القرائن المشيرة وصار اللفظ سبباً لخطور المعنى أي أن تصور اللفظ **مستلزم** لتصور المعنى وقد اعتبر كثير من الأصوليين هذه المرحلة هي العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، ثم المرحلة الرابعة: **و**هي مرحلة الاندماج الهوهوية، والتي تعني اندكاك صورة المعنى في صورة اللفظ ذهنا، وفناء إحداهما في الأخرى، فلا يرى الوجدان الذهني صورتين صورة للفظ وصورة للمعنى وكون الأولى سبباً للثانية كما هو في المرحلة السابقة[1]، إنما هي صورة واحدة مندمجة.

فبعد مراحل عدة للعلاقة بين اللفظ والمعنى تصل أخيرا إلى الاتحاد والاندكاك بينهما، ففي نظرية الهوهوية اللفظ والمعنى هما شيء واحد وتحقق أحدهما هو تحقق للآخر.

ثالثا: الخلاف حول تعيين الواضع.

من التفسير السابق لحقيقة الوضع يتبين أنه من فعل البشر وجعلهم؛ لكن هناك من العلماء من قال بإلهيته، وفيما يلي نورد بعض الأدلة لكل رأي.

1. **القول ببشرية الوضع.**

إذا كان الوضع عبارة عن عملية إشراط بين منبه لفظي ومعناه، في إحساس الإنسان، الذي يتحقق بصغرى قانون الاستجابة الشرطية الذهنية، وهو مألوف في حياته الطبيعية دون افتراض إدراكه لمعان دقيقة أو اعتبارات عقلانية معقدة، فإنه من الطبيعي والمعقول جدا افتراض أن الوضع تمَّ باتفاق مجموعة متقاربة من الناس في موطن عيش تدريجيا على تعيين ألفاظ مخصوصة بإزاء معان مخصوصة بشكل بدائي ثم تطور ذلك عندهم بمرور الزمن وتنامي خبراتهم.[2]؛ إذن وضع الألفاظ لمعانيها هي عملية حصلت كنتيجة لاستعمال بعض القوانين الطبيعية التي مارسها الإنسان في حياته، وأبرز من قال ببشرية الوضع محمد

---

[1] انظر: السستاني (علي الحسيني)، **الرافد في أصول الفقه**، بتقرير: السيد منير السيد عدنان القطيفي، ص 96-97.

[2] **محمود الهاشمي**، المرجع السابق، (86/1).

بن يزيد الفارسي، المعروف بـ سيبويه (180هـ)، وموسى بن سعيد الأخفش الأوسط (215هـ). وهما من أشهر علماء اللغة والنحو.

2. **القول بإلهية الوضع.**

قبال القائلين ببشرية الوضع ذهب جماعة، كابن جني (392هـ) والجرجاني (471هـ) والفيروز آبادي (817هـ)، إلى أن الوضع إلهي؛ فلا دليل قاطع ينفي إلهية الوضع ومن المحتمل أن هذه الظاهرة بدأت «في حياة الإنسان بتدخل وعناية من الله سبحانه وتعالى، بأن يكون قد ألهم آدم فعلمه الأسماء والألفاظ وكيفية استخدامها في مجال نقل أفكاره إلى الآخرين، بل فرضية الإلهام بأصل اللغة لعلها هي المناسبة فالنصوص الدينية تؤكد على أن الخليفة الأول من البشر كانا على معرفة بلغة مكنتهما من الحوار بينهما قبل أن يهبطا إلى الدنيا، وهذا مستبعد دون افتراض إلهام رباني كان بذرة في طريق نشوء هذه الظاهرة».[1]

ويدل على اتجاه إلهية الوضع «ما نشاهده من استيعاب الأوضاع اللغوية لدقائق فنية – سواء ما كان منها ترتبط بجانب اللفظ أو المعنى– تفوق عادة طاقة جماعة من الناس وقدرتهم على نسجها وإبداعها فما ظنك بشخص واحد، وهو ما سيعجز عنه الإنسان ما قبل اللغة البدائي لولا إلهام من الله تعالى» .[2]

بكل الأحوال لا يمكن حسم الخلاف لأي اتجاه لأن هذه الموضوعات تبقى مسرحا للافتراضات؛ فما يذهب إليه الباحثون في قضية نشأة اللغة وتفسيرها تبقى آراء ظنية مبنية على حجج تخمينية لا تتناسب مع التحقيق العلمي.[3]

الفرع الثالث: الخلاف في ما وُضع له اللفظ.

هناك سؤال يطرحه علماء اللغة وغيرهم، وهو لأي شيء وُضِع اللفظ هل هو الماهيات الخارجية أم هو الصور الذهنية؟ واختُلف فيه إلى مذهبين، وأكثر من نشط فيهما علماء

---

(1) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(2) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(3) انظر: وافي (علي عبد الواحد)، **علم اللغة**، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، ص 6.

أصول الفقه الإسلامي لحاجتهم الماسة لمباحث الألفاظ كمقدمة للمباحث الفقهية المبتنية بالدرجة الأساس على ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية. والمذهبان المختلفان هما:

أولا: اللفظ موضوع للماهيات الخارجية.

ويُقصد به أن المعنى هو انعكاس للماهيات الخارجية في الذهن. وهذا المذهب أخذ به معظم الأصوليين، وهو يصح على المعاني الحسية لأنها موجودة بطبيعتها في الخارج ويمكن أن توضع بإزائها ألفاظ دالة عليها.

ولكن الألفاظ ليست دالة كلها على المعاني الحسية، فهناك جزء كبير من المدلولات غير حسية! فما تفسيرهم لمثل هذه المعاني؟

كيف لهم أن يفسروا الألفاظ الدالة على معان غير حسية، من قبيل: العقل والشجاعة والحياء والخوف والجزع والكره.. إلخ؟ وهل لها ماهيات خارجية؟[1]

هذا ما دعى قسما من العلماء والباحثين لتبني مذهب آخر في تحديد ما وضع له اللفظ. ونلاحظه فيما يأتي.

ثانيا: اللفظ موضوع للصور الذهنية.

والمقصود بالصورة الذهنية هنا: «الصورة التي تصورها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضع»[2]؛ فالواضع حين أراد وضع لفظ تصور معناه في ذهنه وأوقع اللفظ لتلك الصورة الحاصلة في ذهنه.

والقول بالصور الذهنية سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أم في الذهن فقط، ذهب إليه فخر الدين الرازي (ت606هـ) ومن تبنى مذهبه في ذلك، ودليلهم أن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن، فإن من رأى شبحا من بعيد وظنه حجرا أطلق عليه لفظ الحجر،

---

[1] انظر: **علي زوين**، مرجع سابق، ص 123.

[2] المرجع نفسه، ص 122.

فإذا دنا منه وظنه شجرا أطلق عليه لفظ الشجر، فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية، فدل على أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي.

نلاحظ أنَّ هذا الرأي يمكن قبوله أكثر من الرأي الذي سبق؛ وذلك لأنهم جعلوا للصورة الذهنية وجودا في الذهن والخارج، فالوجود في الذهن تفسر به المدلولات المعنوية، والموجود في الخارج تفسر به المدلولات المادية، والأهم من ذلك أنهم عقدوا علاقة بين أشياء ثلاثة: اللفظ والذهن والخارج.[1]

ومن الممكن اعتبار الرأيين سوية، وذلك بافتراض تطور الدلالة من الحسية إلى المجردة، فالألفاظ وُضعت لمعان محسوسة وجدها الإنسان أمامه وتعامل معها بحواسه في البداية، ثم طور الدلالة لتكون حاصلة للصور الذهنية بدلا عن المحسوسات لما رآها لا تفي بكل المعاني.

المطلب الثاني: علاقة اللفظ بالمعنى، بين الاعتباطية والقصدية.

تَبَيَّن أنَّ الوضع هو قيام الواضع باختيار لفظ ما لمعنى معين، فلأي سبب حصل هذا الاختيار «وهل هناك بواعث معينة في المعنى ترجح أو تلح على اختيار لفظ ما لذلك المعنى».[2]

لأنه لمّا كانت دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له اللفظ، في حقيقتها، ترجع إلى نحو من الاستتباع والسببية بمعنى كون الوجود الذهني للفظ سببا للوجود الذهني للمعنى فلا يمكن أن تحصل بدون مبرر.[3]

وبرز لتبرير هذه السببية اتجاهان:

«**أحدهما:** الاتجاه الذاتي القائل بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية كالعلاقة بين النار والحرارة.

---

[1] انظر: المرجع نفسه، ص 122- 123.

[2] محمد يونس علي، **المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية**، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007م، ص 40.

[3] **محمود الهاشمي**، المرجع سابق، ص 72.

والآخر: الاتجاه الموضوعي القائل بأنها علاقة تحصل نتيجة لعامل خارجي وبجعل جاعل المعبر عنه بالوضع وليست نابعة من طبيعة اللفظ والمعنى».[1]

نتناول بفرعين هذين الإتجاهين بالشرح باسمين بارزين هما: **الاعتباطية والقصدية.**

فالأول قائم على جزافية العلاقة بين اللفظ ومعناه، والثاني قائم على قصدية العلاقة بينهما ووجود حتمية توجب للفظ معناه الوحيد.

الفرع الأول: الاعتباطية.

ومعنى الاعتباطية في اختيار الدوال أنه ليس هناك موجب معين لاختيار لفظ ما لمعنى ما[2]، فكان يمكن مثلا أن يختار الواضع لفظ سماء ليدل على الأرض دون أن يكون هناك أي اختلال.

ويؤكد الجرجاني (ت471هـ) أن الاعتباطية غير مقتصرة على اختيار الأجزاء التي يتكون منها اللفظ، بل تبدو أيضا في نظمها وترتيبها: «وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد».[3]

غير أن هذا النَّظم الاعتباطي لا يتجاوز نظم الألفاظ إلى نظم الكلام وترتيبه، «وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني نفسها».[4]

---

[1] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[2] **محمد يونس علي**، مرجع سابق، ص 41.

[3] الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن)، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، ط 3، 1413هـ/1992م ص 49.

[4] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

وأغلب علماء الفكر اللغوي في التراث مذهبهم هو الاعتباطية في اللغة، وهو ما توصل إليه اللغوي عبد السلام المسدي في دراسته لآراء أبي نصر محمد الفارابي (ت339هـ)[1]، والقاضي أبو الحسن عبد الجبار (ت415هـ)[2]، وأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت428هـ)[3]، وأبي محمد علي بن حزم الأندلسي (ت456هـ)[4]، وابن سنان الخفاجي (ت466هـ)[5]، وعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت505هـ) وفخر الدين الرازي (ت606هـ)، وسيف الدين الآمدي (ت631هـ)[6].[7]

ويُصِرُّ أصحاب هذا الاتجاه على رد القول بطبيعية العلاقة بين اللفظ والمعنى ويرون أنه «لا شك في خطأه وعدم صلاحيته لتفسير ما نعيشه من دلالات لغوية ثبت عدم كونها ذاتية، لا لمجرد اختلاف الناس فيها ليقال بأن مرد الدلالة الذاتية إلى ميول لغوية غريزية وقد يختلف الناس في ميولهم وغرائزهم، بل لما تكشفه الملاحظة والتجربة لنا من عدم وجود أي ميل أصيل سابق على الاكتساب والتعلم للانتقال من لفظ مخصوص إلى معنى مخصوص،

---

(1) هو: «محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابيّ (260–339هـ)، يُعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. له نحو مئة كتاب، منها (الفصوص)، و(إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها) و (آراء أهل المدينة الفاضلة) انظر: الزركلي (خير الدين بن محمود)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م، (20/7).

(2) هو: «عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الاسد ابادي، أبو الحسين (ت415هـ)، قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وَلِيَ القضاء بالريّ، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن) و(الأمالي) و(شرح الأصول الخمسة) و(المغني في أبواب التوحيد والعدل)» **الزركلي**، مرجع سابق، (273/3).

(3) هو: «الحسين بن عبد الله بن سينا(370– 428هـ): الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب، والمنطق والطبيعيات والالهيت. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى» **الزركلي**، مرجع سابق، (241/2).

(4) هو: «علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (384 – 456 هـ): عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، يقال لهم (الحزْمية). ولد بقرطبة، أشهر مصنفاته (الفصل في الملل والأهواء والنحل) وله (المحلى) و(جمهرة الأنساب) و(الناسخ والمنسوخ).» **الزركلي**، مرجع سابق، (254/4).

(5) هو: «عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان، أبو محمد الخفاجي الحلبي (423 – 466 هـ): شاعر. أخذ الأدب عن أبي العلاء المعري وغيره له (ديوان شعر) و(سر الفصاحة).» **الزركلي**، مرجع سابق، (4/ 122).

(6) هو «علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أصولي، باحث، من آمد (ديار بكر)، له نحو عشرين مصنفا، منها: منتهى السول، أبكار الأفكار» **الزركلي**، مرجع سابق، (332/4).

(7) انظر: عبد السلام المسدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا–تونس، 1981م، ص 114.

فالصحيح هو الاتجاه الموضوعي الذي يفسر العلاقة اللغوية بين اللفظ والمعنى على أساس عامل خارج عن ذاتي اللفظ والمعنى يسمى بالوضع».[1]

لكن لا يمكننا التسليم التام للاعتباطية في علاقة اللفظ بالمعنى؛ لأنها مؤسَّسة على مجرد الافتراض والتخمين، والعجز عن إيجاد رابط طبيعي بين اللفظ والمعنى، وإذا افترضنا أن الله هو من وضع الألفاظ لمعانيها أو ألهم خلقه بذلك، فلا يكون هناك مجال للقول باعتباطية علاقة الألفاظ بمعانيها، لأن هذا يبدو ضيقا ومحدودا وغير لائق بأفعال الله تعالى. وإذا لم يمكن الاستدلال على الاتجاه الذاتي قديما فإن عالم سبيط النيلي (ت2000م) أسَّس لأجل ذلك النظرية القصدية.

الفرع الثاني: القصدية.

يأتي المنهج القصدي في مقابل المذهب السائد الذي يفسر العلاقة بين اللفظ والمعنى بالاعتباط، ونعني بالقصدية عكس الاعتباط؛ أي أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة قصدية أو طبيعية أو ذاتية.

فهناك مناسبة لأجلها اقترن معنى ما بلفظ ما دون سواه، ولا يمكن لهذا اللفظ أن يدل على معنى آخر غير المعنى الذي اقترن به لأسباب طبيعية فيه لا غير.

وضع عالم سبيط النيلي[2] المنهج القصدي كمنهج مقابل ومخالف للاعتباطية التي صبغت مباحث اللغة عند أغلب العلماء، ليجعل بين الألفاظ ومعانيها علاقة قصدية،

---

[1] **محمود الهاشمي**، مرجع سابق، ص 72.

[2] هو المفكر **عالم سبيط النيلي**: نشأ في قرية السورة التابعة لناحية النيل شمال مدينة الحلة في محافظة بابلفي العراق، وقد أنهى دراسته الثانوية في ثانوية الفيحاء في الحلة وأكمل دراسة البكلوريوس والماجستير في جامعة أوديسا /أوكرانيا. يرى عالم أن اللغة في الأصل وبشكلها العام قصدية الدلالة؛ لذلك رفض تبني نفس الطرائق الموروثة لدى المفسرين واللغويين في فهم القرآن الكريم، وقد وضع في كتابه النظام القرآني جملة من المبادئ لقراءة كتاب الله ومعاملته بطريقة تختلف عن طريقة التعامل مع كلام خلقه، من مؤلفاته: اللغة الموحدة، المحاضرات القصدية، ملحمة جلجامش والنص القرآني، الحل الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان، البحث الأصولي بين الحكم العقلي للإنسان وحكم القرآن، حوارية الكفر والإيمان..، توفي النيلي في ليلة الجمعة 17 أغسطس سنة 2000م. (انظر ترجمَتَه: **موسوعة ويكيبيديا**).

فالألفاظ لا ترتبط بمعانيها بشكل اعتباطي؛ فللحروف حسب منهجه القصدي « قيمة حركية فيزيائية لها علاقة تكوينية مع المعنى، فهناك نظام تكويني يربط بين تعاقب الأصوات في الكلمات وبين ذلك المعنى المشار إليه من الخارج»[1] فالمعنى حسبه محمول في قيمة الحروف المشكلة للفظ الدال عليه.

وبفضل هذه القيمة فإن اللفظ لا يدل إلا على معنى واحد، وبناء على ذلك يمتنع في المنهج القصدي أي احتمال لأن يكون للمفردة الواحدة معان متعددة، أو أن يعبر عن المعنى الواحد بمفردات متعددة، وبهذا فإنه كل ما يخدم هذه الفكرة كالاشتراك والمجاز والترادف، ممتنع وغير وارد، فاللفظ «عبارة عن تسلسل معين من الحروف وهو بخلاف أي تسلسل آخر ويستحيل أن يطابق أي لفظ آخر سوى نفسه»[2].

إذاً وبفضل الحركة العامة والقيمة المسبقة الموجودة في الأصوات المؤلِّفة للكلمات سقط الترادف والمجاز، يقول عالم سبيط: «إن اكتشاف الحركة العامة للأصوات وقيمتها المسبقة أدى إلى تأكيد وتوحيد القيمة المسبقة لكل تعاقب وبالتالي فقد سقط الترادف والمجاز تلقائيا».[3]

وبهذا التحليل غير المألوف أوجد عالم سبيط النيلي تفسيرا للعلاقة بين اللفظ والمعنى وهي علاقة حتمية توجب المعنى للفظه وتوجب اللفظ لمعناه، وهذا كما أشرنا تأسيسا على معاني الأصوات.

المطلب الثالث: دلالة اللفظ على أكثر من معنى.

رغم أن الوضع هو تخصيص الواضع لفظا ليدل على معنى إلا أنه يوجد في اللغة العربية ألفاظ تدل على عدة معان، إن الألفاظ ذات المعاني المتعددة هي الألفاظ المشتركة أو المجازات.

---

(1) حيدر حب الله، **المنهج القصدي في اللغة والنظام القرآني**، مطالعة وتعريف، تحرير وتنظيم الشيخ سعيد نورا، مقال منشور على الموقع:https://hobbollah.com/articles/، تاريخ التصفح: (2021/07/05).

(2) النيلي (عالم سبيط)، **النظام القرآني مقدمة في المنهج اللفظي**، دار المحجة البيضاء، لبنان ط 1، 2006م، ص 41.

(3) النيلي (عالم سبيط)، **الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية**، دار المَحَجَّة البيضاء، لبنان ط 1، 2007م، ص 250.

الفرع الأول: المشترك اللفظي.

المشترك اللفظي هو «اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولا من حيث هما كذلك»[1]، وعرفه البعض أنه «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أصل تلك اللغة سواء أكانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال».[2]

فكلمة «العين تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس، وكل واحد من هذه المعاني يمثل وضعا أولا وموجودا مختلفا بالحد والحقيقة، أما مفهوم المتواطئ فيطلق عنهم على أعيان متعددة يجمعها معنى واحد مشترك بينها، كالإنسان يشترك فيه زيد وعمر من الناس».[3]

ويُلاحَظ على تعريف الأصوليين للمشترك اللفظي «أنهم وضعوا قيد الوضع وأخرجوا به اللفظ الدال على الشيء وعلى غيره بالمجاز من حد التعريف، وحين التأمل في أمثلتهم للمشترك كالعين والضرب ونحوهما نجد أغلبها من باب الحقيقة والمجاز؛ فالمعاني التي ذكروها للعين مثلا نستدل بها على وجود معنى حقيقي هو العين الباصرة، ولا يمنع ذلك من أن المعاني الأخرى للكلمة هي معان مجازية كينبوع الماء، وقرص الشمس، لأن حقيقة الاستعمال المجازي هو تغير المجال الدلالي للألفاظ وانتقالها من مجال إلى مجال آخر مع الحفاظ على علاقة دلالية بين المجالين».[4]

ومن الطبيعي أن يحدث بعض الاختلاف في اعتبار لفظٍ ما من قبيل المشترك أو المجاز؛ لأن الفكرة التي سببت هذا هي نفسها وهي تعدد معاني اللفظ.

---

[1] **علي زوين**، مرجع سابق، ص 137.

[2] السّبكي (تقي الدين علي بن عبد الكافي)، **الإبهاج في شرح المنهاج-للبيضاوي-**، دار الكتب العلمية -بيروت، 1416هـ/1995 م، (248/1).

[3] **علي زوين**، المرجع السابق، ص 138.

[4] المرجع نفسه، ص 139.

الفرع الثاني: الحقيقة والمجاز.

أولا: الحقيقة

لغة: من حق، وحق الأمر صار حقا وثبت، وحقه: أثبته وصار عنده حقا لا يشك فيه، والحقيقة: ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه، وبلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه.[1]

اصطلاحا: هي «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضِع وإن شئت قلت مواضعة وقوعا لا سند فيه إلى غيره».[2]

ثانيا: المجاز.

لغة: «جازَ المَوْضِعَ جَوْزاً وجُؤوزاً وجوازاً ومَجَازاً، وجازَ به وجاوَزَهُ جِوازاً: سارَ فيه، وخَلَّفَهُ، وأجازَ غيرَهُ وجاوَزَهُ. والمُجْتازُ: السالِكُ، والمجاز: الطريق إذا قطع من أحد جانبيه إلى الآخر، وخلاف الحقيقة».[3]

اصطلاحا: هو«كل كلمة أريد بها غير ما وُضِعَت له في وضع واضِعها الأول لملاحظة بين الثاني والأول؛ ومعنى الملاحظة: أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه».[4]

والمجاز «جنس يشتمل على أنواع كثيرة: كالاستعارة، والمبالغة، والإرداف، وغير ذلك مما عُدِلَ فيه عن الحقيقة الموضوعة للمعنى المراد».[5]

---

(1) **ابن منظور**، مصدر سابق، (10/49-52)

(2) الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن)، **أسرار البلاغة**، تعليق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني-القاهرة، ص 352.

(3) الفيروزآبادى (مجد الدين محمد بن يعقوب)، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط 8، 1426هـ- 2005 م، ص 506.

(4) انظر: الجرجاني، **أسرار البلاغة**، المصدر السابق، ص 352 ، 395.

(5) ابن حجة الحموي، **خزانة الأدب وغاية الأرب**، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال-بيروت، دار البحار-بيروت، ط الأخيرة، 2004م، (2/440).

فـ«دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي يقصد بها الدلالة القائمة في اللفظ على أساس الوضع والعلاقة اللغوية التي هي الأساس في فهم المعاني من الألفاظ بشكل عام[1]، فاللفظ يدل «على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل».[2]

وتمتاز الدلالة الحقيقية عن الدلالة على المعنى المجازي في أنها هي الدلالة الأولى للفظ لأنها «علاقة قائمة بين اللفظ والمعنى الحقيقي مباشرة، وأما دلالة اللفظ على المعنى المجازي فهي علاقة قائمة في طول علاقة اللفظ بمعنى سابق، فالمعنى المجازي يفترض دائما معنى حقيقيا سابقا للفظ بخلاف المعنى الحقيقي، ومناسبة المعنى المجازي للفظ دائما بلِحاظ حد أوسط بينهما، بينما المناسبة بين المعنى الحقيقي واللفظ مباشرة».[3]

في الألفاظ متعددة المعاني يُثار سؤال عن أي تلك المعاني هي أظهر من المعاني الأخرى، ولأي سبب كانت هي ظاهرة دون المعاني الأخرى؟

الفرع الثالث: الظاهر.

أولا: الظاهر لغة.

اسم فاعل من ظَهَرَ ويدل على الوضوح والانكشاف والقوة، والظهر خلاف البطن، والظهر من الأرض: ما غلظ وارتفع، يقال: ظَهَرَ فلان على السطح أي علا عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَمَا ٱسۡطَٰعُواْ أَن يَظۡهَرُوهُ ﴾[الكهف: 97]، والجمع أظهر وظهورا، وظهران».[4]

فالظاهر يفيد الوضوح والانكشاف، والعلو، فهو بذلك ضد الخفاء والبطون.

---

[1] **محمود الهاشمي**، مرجع سابق، ص 71.

[2] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، مصدر سابق، ص 203.

[3] **محمود الهاشمي**، المرجع السابق، ص 71.

[4] انظر: الفراهيدي (الخليل بن أحمد)، **العين**، مكتبة الهلال، (37/4)، وأحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر، (471/3).

ثانيا: الظاهر اصطلاحا

يتعلق الظاهر بمدى وضوح أو خفاء وتردد دلالة اللفظ بين معانيه فـ«للخطاب اللغوي من حيث وحدة معناه حالتان؛ الأولى: أن يَتَمَحَّض لمعنى واحد لا ينصرف إلى سواه وحينئذ يسمى (نصا)، والثانية: ألا يتمحض فيكون مرددا بين أكثر من معنى؛ وهذا أيضا ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يتساوى المعنيان من غير فضيلة لأحدهما على الآخر فهذا المجمل، والثاني أن يكون أحد المعنيين أو المعاني غالبا على غيره ؛ فهذا الغالب هو (الظاهر)، وغلبته هي الظهور»[1]

فالأصوليون يقسمون الخطاب من حيث وحدة معناه وتعدده إلى ثلاثة أقسام، هي النص والظاهر والمجمل، فالنص ما كان له معنى واحد لا ريب فيه، وذلك لوضوح ألفاظه وَتعين مقصوده، أما النوع الثاني من الخطاب فهو المجمل، وهو الخطاب الذي يتعدد فيه المعنى بحيث يتساوى نصيب المعنيين أو المعاني في احتمال أن يكون هو مقصود المتكلم، ومع ذلك فلا بد أن واحدا منها هو المقصود، أما النوع الثالث من الخطاب فهو الظاهر، هو ما يحتمل معنيين أحدهما غالب راجح والآخر مرجوح. [2]

وعند الفقهاء الحنابلة والشافعية والمالكية الظاهر هو: «ما تبادر منه عند إطلاقه معنى مع تجويزه غيره».[3]

وهو عند الحَنَفِيَّة: «ما يُعرَف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره **موضوعا** فيما هو المراد».[4]

حسب مابيَّنا فإن الظاهر عند الأصوليين والفقهاء هو حصول الأفضلية وترجح إرادة معنى من معاني اللفظ المتعددة التي يحتملها وانصراف الفهم إليه، وقد كان ظاهرا نظرا لأنه

---

[1] ناصر حميد الشيخ، **الظاهر اللغوي في علوم العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: جعفر نايف عبابنة، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، 2003م، ص 1.

[2] المرجع نفسه، ص 28.

[3] سليمان الطوفي، **شرح المختصر الروضة**، مؤسسة الرسالة، ط: 1، (558/1).

[4] السرخسي (محمد بن أحمد)، **أصول السرخسي**، دار المعرفة – بيروت، (163/1).

«يختص بحالات الأصالة التي أقرها اللغويون ودارسو النص العرب في مقابل الحالات الفرعية المقابلة لها، وهذه الأصالة التي ترجح هذا المعنى هي واحدة من ثماني حالات»[1]:

الحقيقة وهي في مقابلة المجاز.

الانفراد في الوضع، في مقابلته الاشتراك.

التباين في مقابله الترادف: فإذا ذكرت كلمتين متقاربين في المعنى فالأولى حمل كل لفظ على معنى مختلف عن معنى اللفظ الآخر.

الاستقلال في مقابلته التقدير: فالكلام مستقل بنفسه ومستغن عن تقديرات المفسر.

التأسيس في مقابلته التأكيد: فإذا تجاذب اللفظ أن يكون دالا على معنى جديد وهو التأسيس وأن يؤكد معنى سابقا، كان حمله على أنه دال على معنى الجديد أولى.

الترتيب في مقابلته التقديم والتأخير: ففهم الكلام يكون بالترتيب الذي تمت سياقته عليه، وهذا الأولى دون تصرف فيه بتقديم أو تأخير.

العموم في مقابلته الخصوص: فإذا ورد اللفظ يستغرق عموم أفراده حمل على ذلك، فلا يخصص بأحدها دون أخرى.

الإطلاق في مقابلته التقييد: فإذا كان الكلام شائعا في معنى ما فيحمل عليه، ولا يخصص بقيد يصرفه عن ذلك المعنى.[2]

ويبقى «اتفاق الناس وتواضعهم على اللغة وتسالمهم عليها أيا كان الواضع هو أهم مقومات الظاهر» [3] إن معاني الظاهر في اصطلاح الأصوليين والفقهاء تكاد تكون نفسها، وتأتي تعاريف أخرى للظاهر في الفصول اللاحقة، في موضع الحديث عن التأويل وغيره.

المطلب الرابع: مناقشة فكرة الوضع اللغوي، وتعدد معاني اللفظ.

بما أن الوضع اللغوي ناتج عن عدة افتراضات، فقد اعترضته بعض الملاحظات والتنبيهات ككونه مناقضا لفكرة تعدد معاني اللفظ.

---

[1] ناصر حميد الشيخ، مرجع سابق، ص 14.

[2] هذه القواعد مذكورة عند: محمد التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، المكتبة المكية، ط1، ص 470.

[3] ناصر حميد الشيخ، المرجع السابق، ص 14.

الفرع الأول: الوضع مبني على الافتراض.

تقوم فكرة الوضع على افتراض أن واضعا قَرَنَ على نحوٍ أكيد لفظا ما بمعنى ما ليدل عليه، فكان حقيقة فيه ثم استعمل في غيره على سبيل المجاز، وقد رد ابن تيمية (ت728هـ) هذا، بناء على أنه من غير الممكن إثباته؛ يقول: «فمن ادعى وضعا متقدما على استعمال جميع الأجناس، فقد قال ما لا علم له به»[1]؛ لأنَّه «لا يمكن لأحد أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني».[2]

وبما أن اللغة نشأت عن طريق الإلهام عنده؛ «فالله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، فإنه –أي الإلهام– كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة».[3]

وينقض ابن تيمية فكرة الوضع أيضا بالتنبيه إلى أن القول بالوضع متناقض مع تقسيم الحقيقة إلى شرعية وعرفية ولغوية، والتناقض يَكمُن في أنهم يجعلون الحقيقة العرفية من أقسام الحقيقة؛ «فالحقيقة العرفية: هي ما صار اللفظ دالا فيها على المعنى بالعرف لا باللغة بينهما علاقة استعمل لأجلها، والمقصود أن هذه الحقيقة لم تَصِر حقيقة لجماعة حتى تواطئوا على نقلها، ولكن تكلم به بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي، ثم شاع الاستعمال فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال. ثم هم يعلمون ويقولون: إنه قد يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ فيصير المعنى العرفي أشهر فيه، ولا يدل على الإطلاق إلا عليه فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية، واللفظ مستعمل في هذا الاستعمال الحادث العرفي، وهو حقيقة من غير أن يكون فيه تقدم وضع، فعلم أن تفسير الحقيقة بهذا

---

(1) ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)، **الإيمان**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان_ الأردن، ط 5، 1416هـ/ 1996م، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص 91–92، بتصرف.

لا يصح».[1] فالحقيقة اللغوية إذن ما كانت حقيقة لغوية إلا بكثرة الاستعمال وليس بالمواضعة.

الفرع الثاني: تعدد معاني اللفظ يلغي القصد من الوضع.

إن الغرض من الوضع اللغوي هو أن يكون للمعنى لفظ دال عليه فلا يشتبه مع غيره من المعاني فمتى ما حضر اللفظ تبعه حضور معناه، فالمنتظر بداهة هو أن يكون كل لفظ بمعنى واحد، لكن نجد في اللغة بعضا من الألفاظ التي تدل على معان عدة، وهذا ما يجعلنا نتساءل: ألا يمنع هذا من تحقق الغرض من الوضع ويعارض قصد الواضع الذي هو الإيضاح والتعيين وتخصيص كل معنى بلفظ يدل عليه حتى لا يلتبس بغيره؟

في إطار هذه الفكرة يعالج عالم سبيط النيلي (ت2000م) صاحب المنهج القصدي بعض المسائل اللغوية وينكرها كالترادف والمجاز والاشتراك اللفظي، لكونها متنافية مع فكرة الوضع وقصد الواضع، هذا عند افتراض صحة الوضع؛ فالمنهج القصدي لا يؤمن بالوضع، يقول عالم سبيط النيلي: «المنهج القصدي لا يؤمن بالوضع، ولا يُقِرُّ بأن واضعا ما قد وضع اللفظ للشيء بعد إيجاده وللمعنى بعد ظهوره، بل عنده أن اللفظ موجود منذ وجود الشيء أو المعنى فليس هو قبله ولا هو بعده، فالقبل لا موضوع له مع انعدام الشيء في (القوة)، بل هو قبله عند إيجاده (بالفعل)، فهو صورته الأولى».[2]

وبفرض ناقش المنهج القصدي فكرة الوضع مسلما بصحة فرضها[3] فإن كثيرا من المسائل في اللغة ستخالفها والمقصدَ منها، كاستعمال عدة ألفاظ للإشارة إلى معنى واحد وهو الترادف؛ فـ «غاية الواضع هي الإشارة للمعنى بلفظ، ثم جعل الاشتقاق والهيئات المختلفة لذلك اللفظ تشير للمعنى بصوره المختلفة، فلا يمكن أن يضع لفظين أو أكثر للمعنى الواحد، فهذا العمل هو بخلاف غايته من الوضع».[4]

---

[1] المصدر نفسه، ص 81.

[2] النيلي، **النظام القرآني**، مرجع سابق، ص 36.

[3] المرجع نفسه، ص 40.

[4] المرجع نفسه، ص 37.

ويعترض الوضع أيضا مشكلة أخرى مخالِفة لفكرته وهي الدلالة على معنيين بلفظ واحد، فكل معنى وضع له لفظ يدل عليه، «فلا يمكن أن تدل مفردة ما على شيئين مختلفين، أما ما نراه كذلك فهو إما وهم منا أو اصطلاح وضع مخالفا للأصل فحل محله لتقادمه وإما أن يكون لفظا استعير من موضع ما للدلالة على صفة أو خاصية أو شيء لا تعرف له مفردة فتَموضَع هنا وهناك». [1]

من النقد الذي وُجِّه للوضع اللغوي يتبين أنه لا بد أن يكون هناك تفسير آخر لنشأة اللغة ولحصول العلاقة بين اللفظ ومعناه، وأيضا فمن غير الصائب الحسم في أن الوضع كان للمعنى الحقيقي للفظ عند الجميع، وإنَّما هناك آراء أخرى يأتي بيانها لاحقا.

المطلب الخامس: أقسام الدلالة الوضعية اللفظية.

بحصول العلاقة بين اللفظ والمعنى بجعل من الواضع يصبح اللفظ دالا والمعنى مدلولا وينتج ما يُسمى بـ: الدلالة الوضعية اللفظية.

الفرع الأول: تعريف الدلالة وأقسامها.

أولا: تعريف الدلالة.

لغة: من دلّ و«دلَّ فلان إذا هَدَى، والدليل الذي يدلك، وهو الدال، وأيضا ما يستدل منه». [2]

اصطلاحا: «هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول». [3]

فالدلالة هي ارتباط بين دالٍّ ومدلولٍ. والارتباط علمي، أي متى ما حصل علم بالدال عُلم بالمدلول. وهذا الارتباط لا ينفك بينهما ولا يتخلف.

---

[1] المرجع نفسه، ص 40.

[2] **ابن منظور**، مصدر سابق، (248/11).

[3] الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 104.

إن الدال – مهما كان نوعه – أشبه بالمنبه والهادي والمرشد إلى المدلول. لأن القضية في الدلالة هي قضية حضور علم غائب عنا بعلم حاضر لدينا ذلك الذي نسميه –أي الغائب– بالمدلول ويمارس الدال وظيفة التنبيه والإشارة إليه واستحضاره.

فلو سمعت شخصا يتأوه مثلا فهذا يعني أنه يشعر بالألم، ولو رأيت الشمس مشرقة فهذا يعني وجود النهار. والاستحضار العلمي – أي حصول العلم بالغائب – يكون ذهنيا بسبب أن الارتباط الذي تكلمنا عنه موجود كذلك في الذهن وبالتالي هو موجود في الواقع لأن ما في الذهن هو انعكاس لما هو موجود في الواقع.

وتتنوع الدلالة بحسب تنوع الدال من كونه دالا عقليا أو طبيعيا أو وضعيا.

ثانيا: أقسام الدلالة:

تنقسم الدلالة– بحسب نوع الدال– إلى دلالة عقلية ودلالة طبيعية ودلالة وضعية.

دلالة عقلية:

يكون الحاكم فيها هو العقل؛ كدلالة الأثر على المؤثر، وكدلالة الحركة بالإرادة على وجود الحياة.

دلالة طبيعية:

والترابط الحاصل بين الدال والمدلول في هذا النوع من الدلالة حاصل من النِّظام الذي وضعه الله في الطبيعة، والاختبار المتكرر للأحداث الطبيعية قد نبَّه على وجود هذا الترابط في الواقع، ولكن ليس لدى العقل المجرد مانع من انفكاكه لو ثبت ذلك في الواقع ولو نادرا، مثل: دلالة ارتفاع درجة حرارة الجسم على حالة من حالات المرض، والعقل لا يمنع ملاحظة تخلفها عن الواقع وعدم صدقها [1]، ودلالة احمرار الوجه على الخجل.

---

[1] انظر: الميداني (عبد الرحمن حسن حبنكة)، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم– دمشق، ط 4، 1414هـ– 1993م، ص 26.

دلالة وضعية:

وتعني «جعل شيء بإزاء شيء آخر بحيث إذا فُهِم الأول فُهِم الثاني»[1]؛ والشيء المجعول يسمى رمزا أو علامة وهي على قسمين غير لفظية ولفظية على اعتبار طبيعة الرمز، فإن كان لفظا كانت دلالة وضعية لفظية، وإن لم يكن لفظا كرنين الجرس دلالة على انتهاء الحصص، وكإشارات المرور دلالة على السماح أو المنع من السير كانت دلالة وضعية غير لفظية.

الفرع الثاني: تعريف الدلالة الوضعية اللفظية وأقسامها.

أولا: تعريف الدلالة الوضعية اللفظية.

هي «كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه، للعلم بوضعه»[2].

وهذا يتحقق متى عُلِم «بتعيينه بنفسه بإزاء معناه المفهوم منه».[3]

فعُلِم أن ملاك الدلالة الوضعية اللفظية هي العلم بالوضع، فمتى ما علم أن لفظا ما موضوع لمعنى أمكن الانتقال من اللفظ إلى معناه المعين له.

ثانيا: أقسام الدلالة الوضعية اللفظية.

تنقسم الدلالة الوضعية اللفظية إلى ثلاثة أقسام، يقول الجرجاني (ت471هـ)عنها: «وهي المنقسمة إلى المطابقة، والتضمن، والالتزام؛ لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام».[4]

مثل دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق؛ هذه دلالة مطابقية. ودلالة لفظ الإنسان على الحيوان فقط أو الناطق فقط؛ هذه دلالة تضمنية. أما دلالته على كونه قابلا للتعلم مثلا فهي دلالة التزامية.

---

[1] الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن)، **حاشية على شرح قطب الدين الرازي على متن الشمسية في المنطق**، المطبعة الوهبية– مصر، 1293هـ، ص 23.

[2] الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 104.

[3] أبو عبد الله (شمس الدين محمد)، **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، ط 2، 1403هـ – 1983م، (99/1).

[4] الجرجاني، **التعريفات**، المصدر السابق، ص 104.

لكن هذا ليس رأي الجميع فقد نشأ خلاف حول دخول دلالتي التضمن والالتزام ضمن الدلالة اللفظية، فالآمدي (ت631هـ) ذهب إلى أن دلالة التضمن داخلة ضمن الدلالة الوضعية اللفظية دون دلالة الالتزام، يقول في أقسام دلالة اللفظ المفرد أنه قسمين:

إمَّا أن تكون دلالته لفظية أو غير لفظية، واللفظية إما أن تعتبر بالنسبة إلى كمال المعنى الموضوع له اللفظ، أو إلى بعضه، فالأول: دلالة المطابقة والثاني: دلالة التضمن وأما غير اللفظية، فهي دلالة الالتزام.[1]

ويُعلِّل تفريقه بين دلالي التضمن والالتزام رغم اعتماد كليهما النظر العقلي بأنه: « في التضمن المعنى جزء داخل في مدلول اللفظ، وفي الالتزام خارج عن مدلول اللفظ، فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام».[2]

ويرى البعض أن الدلالة اللفظية الوضعية تختصُّ بدلالة المطابقة فقط ولا تشمل الدلالتين التضمنية والالتزامية؛ لأن دلالة المطابقة هي المعتبرة في التفاهم، ولأن الواضع إنما وضع اللفظ لتمام المعنى.[3]

وتسمى الدلالتان الأخريان –التضمن والالتزام– بالدلالة العقلية، «لأن دلالة اللفظ على كل من الجزء والخارج إنما هي من جهة حكم العقل بأن حصول الكل أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم».[4]

غير أن دخول دلالة الالتزام في الدلالة اللفظية أو عدم دخولها متعلق بتفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى التي مرَّ الكلام عنها، فلو «قلنا بأن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الهوهوية فتصور اللفظ هو تصور للمعنى وتصور المعنى المطابق ملازم لتصور المعنى الالتزامي، يصح أن ينسب خطور المعنى الالتزامي إلى اللفظ وتبقى الدلالة الالتزامية دلالة لفظية لا

---

[1] الآمدي، (سيف الدين علي بن أبي علي)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان، (15/1).

[2] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[3] انظر: سعد الدين التفتزاني، **مختصر المعاني في البلاغة**، دار الكتب العلمية، 2016م، ص 274

[4] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

عقلية، بخلاف ما لو كانت علاقة تصور اللفظ بتصور المعنى علاقة السببية فإن اللفظ ينتهي دوره بمجرد تصور المعنى المطابق، والانتقال حينئذ للمعنى الالتزامي يكون بواسطة المعنى المطابق نفسه بلا نظر لصورة اللفظ، فلا تكون الدلالة لفظية بل عقلية».[1]

إذن لو فرضنا أنه ليس بين اللفظ والمعنى اثنينيَّة فلا استتباع ولا سببية، وأنهما شيء واحد كما في نظرية الهوهوية، يكون اللازم حينئذ كما أنه مستفاد من المعنى المطابق فإنه مستفاد من اللفظ كذلك؛ لأنهما شيء واحد، فتدخل حينها الدلالة الالتزامية ضمن الدلالة اللفظية، لكن لو قلنا أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة تلازم وسببية وأن اللفظ ملزوم للمعنى فبينهما تراتبية فخطور اللفظ أولا ثم خطور المعنى المطابق ثانيا، فهنا اللازم ليس مستفادا من اللفظ إنما من المعنى وعليه تخرج الدلالة الالتزامية من الدلالة اللفظية، فاللازم لم يفهم من اللفظ إنما من المعنى المطابق الذي خطر في مرحلة لاحقة من خطور اللفظ.

ويؤكد السيستاني[2] على ما ذهب إليه من أن العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى هي الهوهوية وأنها ليست اللزومية إنما هذه الأخيرة هي مرحلة سابقة للهوهوية، بالتنبيه على الفروق الحاصلة بين الدلالتين المطابقية والالتزامية، وأن هذا ما يحفظ تحقق الدلالة الالتزامية وتمايزها عن دلالة المطابقة، فـ«لو كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الملزوم باللازم لم يكن هناك فرق بينال دلالة المطابقة والدلالة الالتزامية في الخطور الذهني أصلاً، حيث أن دلالة اللفظ على معناه المطابق بالملازمة لتلازمهما ذهناً في الخطور، وكذلك دلالة اللفظ على الشعاع مثلاً بالملازمة لتلازمهما ذهناً نتيجة تلازم المعنى المطابقي والالتزامي في الإحساس».[3]

كما أن هناك فرقا أيضا بينهما في مرحلة الانتخاب باعتبار أن اللفظ قد انتخب للدلالة على المعنى المطابقي لا للدلالة على المعنى الالتزامي، لكن هذا الفرق لم ينعكس على مرحلة الإشارة ولا مرحلة التلازم والسببية، فإن اللفظ ملزوم لكليهما دال عليهما من باب

---

[1] **السِّيستاني**، مرجع سابق، ص 105.

[2] هو: «علي بن محمد باقر بن علي الحسيني السيستاني، ولد في 4 أغسطس 1930م، هو عالم مسلم وفقيه جعفري إيراني» انظر: موسوعة ويكيبيديا.

[3] انظر: السيستاني، المرجع السابق، ص 104.

السببية والملازمة مع أن الفرق بينهما واضح عند الوجدان وأن انتقال الذهن للمعنى المطابقي أرسخ وأقوى من انتقاله للمعنى الالتزامي.[1]

يتبين أن هناك خلافا حاصلا في العلاقة بين اللفظ والمعنى، وفي دخول الدلالة الالتزامية ضمن الدلالة اللفظية أو لا وارتباط ذلك بطبيعة العلاقة هل هي لزومية أو هي اتحاد وإندكاك.

[1] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

المبحث الثاني: مصطلح اللازم، أقسامه وعلاقته بعلم البيان.

في هذا المبحث نخص مصطلح اللازم بالتعريف وبيان أقسامه، وعلاقته بعلم البيان، وبيان هذا فيما يأتي:

المطلب الأول: مصطلح اللازم وأقسامه.

الفرع الأول: تعريف اللازم.

أولا: اللازم لغة

«اللَّامُ وَالزَّاءُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ، يَدُلُّ عَلَى مُصَاحَبَةِ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ دَائِمًا».[1]

الفعل منه «لَزِمَ يَلْزَمُ، وَالْفَاعِلُ لازِمٌ وَالْمَفْعُولُ بِهِ ملزومٌ، لَزِمَ الشيءَ يَلْزَمُه لَزْماً ولُزوماً ولِزاماً ولِزامَةً ولُزْمَةً ولُزْماناً».[2]

يقال: «لزِم فلَان بَيتَه إِذا لم يُفَارِقهُ وَلم يُوجد فِي غَيره».[3].

و «اللُّزُوم للشَّيْء عدم الْمُفَارقَة عَنهُ»[4]، «والملازمة والتلازم بمعناه».[5].

ولزم بمعنى وَجَب، يقال:« لزِمَهُ الْمَالُ وَجَبَ عَلَيْهِ وَلَزِمَهُ الطَّلَاقُ وَجَبَ حُكْمُهُ». [6]

يقال: «لَزِمَ كذا من كذا نشأ عنه، وحصل منه، واسْتَلْزَمَ الشيء عده لازمًا واقتضاه».[7]

«وَلَازَمْتُ الْغَرِيمَ مُلَازَمَةً وَلَزِمْتُهُ أَلْزَمُهُ أَيْضًا تَعَلَّقْتُ بِهِ وَلَزِمْتُ بِهِ كَذَلِكَ. وَالْتَزَمْتُهُ اعْتَنَقْتُهُ[8] ولازَمَ فلانًا أي عانَقَه». [9]

---

[1] **ابن فارس**، مصدر سابق، (245/5).

[2] **ابن منظور**، مصدر سابق، (541/12).

[3] أبو البقاء (أيوب بن موسى)، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، ص: 795.

[4] **ابن منظور**، المصدر السابق، (541/12).

[5] الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 229.

[6] **ابن منظور**، المصدر السابق، (541/12).

[7] **الفراهيدي**، مصدر سابق، (372/7).

[8] **الفيروزآبادي**، مصدر سابق، (1158/1).

[9] **ابن منظور**، المصدر السابق، (4027/5-4028).

«والْتَزَمَ الشيءَ أو الأمر أوجبه على نفسه، والْتَزَمَ فلان لفلان: أي تعهد أن يؤدي قدرا من المال لقاء استغلاله أرضًا من أملاكها فهو مُلْتَزِم».[1]

فمعنى اللزوم هو المصاحبة وعدم الانفكاك والمفارقةِ للشيء، ومن معانيه التعلق والإيجاب والعناق وحصول الشيء من الشيء.

ثانيا: اللازم اصطلاحا.

هو مصطلح موجود عند المنطقيين والأصوليين متعلق بدلالة الالتزام.

وعرّفه المنطقيون «بما يمتنع انفكاكه عن الشيء أي لا يجوز أن يفارقه وإن وجد في غيره فلا يرد اللازم كالضوء بالنسبة إلى الشمس».[2]

ومنه:

- **التلازم:** وهو «عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين والاستلزام عن عدمه من جانب واحد، وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما».[3]
- **والملازمة:** «كون الحكم مقتضيًا للآخر، بحيث لو رفع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء، والأول هو الملزوم، والثاني هو اللازم».[4]
- **اللزوم:** عند المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء وما يمتنع انفكاكه عن الشيء يسمّى لازما وذلك الشيء ملزوما، أما عند الأصوليون فاللزوم عبارة عن كون التصرف بحيث لا يمكن رفعه.[5]

وقولنا لُزُوم شَيْء عَن شَيْء يعني كَون الأول ناشئا عَن الثَّانِي وحاصلا مِنْهُ، لَا كَون حُصُوله يسْتَلْزم حُصُوله وَفرق بَين اللَّازِم من الشَّيْء ولازم الشَّيْء بِأَن أَحدهمَا عِلّة

---

(1) **العامي الفصيح**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (5/23).

(2) انظر: التهانوي (محمد بن علي)، **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون– بيروت، ط 1، 1996م، (1399/2).

(3) انظر: المصدر نفسه، (1405/2).

(4) الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 229.

(5) انظر: **التهانوي**، المصدر السابق، (1405/2_1406).

الآخر فِي الأول بِخِلَاف الثَّانِي، وقد تطلق الملازمة والتلازم أيضا على معنى اللزوم وهو كثير.[1]

- **والالتزام** هي: «الدلالة على لازمه من حيث إنه لازم ما وضع له، وكثيرًا ما يتركون هذا القيد اعتمادًا على شهرة ذلك وانسياق الذهن إليه».[2]

إن المعنى البارز للازم اصطلاحا هو المتعلق بالدلالة الالتزامية وهي دلالة تتحقق بعد تحقق دلالة اللفظ على المعنى الذي وُضع له، وهي دلالة المطابقة.

الفرع الثاني: أقسام اللازم عند المناطقة.

يُقسم المناطقة اللازم إلى أقسام عدة بالنظر إلى اعتبارات مختلفة:

أولا: اللازم مطلقا، إمّا لازم للوجود أو لازم للماهية.

1. **لازم الماهية:** وهو «ما يمتنع انفكاكه عن الماهية، من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض، كالضحك بالقوة عن الإنسان.» [3]
2. **لازم الوجود:** أي لازم للشيء «باعتبار وجوده الخارجي مطلقا، سواء كان مطلقا كالتحيّز للجسم أو مأخوذا بعارض كالسواد للحبشي فإنّه لازم للإنسان باعتبار وجوده وتشخّصه الصِّنفي لا للماهية ولا لوجوده مطلقا وإلّا لكان جميع الناس سودا.» [4]

ثانيا: من حيث الوضوح والخفاء.

ينقسم اللازم من حيث وضوحه أو خفائه إلى قسمين:

1. **اللازم البَيِّن:** وهو ما «يلزَم الماهية بلا واسطة كالزوايا الثلاث للمثلث»[5]، وينقسم اللازم البيِّن إلى:

أ. **اللَّازِم الْبَين بِالْمَعْنَى الْأَخَص:** هُوَ الَّذِي يلْزم من تصور ملزومه فقط تصَوُّره، كتصور الانقسام إلى عددين متساويين صحيحين لازما ذهنيا لتصور الأربعة[6].

---

[1] انظر: **أبو البقاء**، مصدر سابق، (796/1).

[2] التفتزاني، **مختصر المعاني**، مصدر سابق، ص 174.

[3] الجرجاني، **التعريفات**، المصدر السابق، ص 190.

[4] **التهانوي**، مصدر سابق، (1399/2).

[5] نصير الدين الطوسي، **أساس الاقتباس في المنطق**، ترجمة: منلاخسرو، تحقيق: حسن الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، المجلس الأعلى للثقافة – مصر، (48/1).

[6] **الميداني**، مرجع سابق، ص 32.

ب. **اللَّازِم الْبَين بِالْمَعْنَى الْأَعَمّ:** هو ما يجب للجزم باللزوم بينه وبين الملزوم تصورهما سوية، مثل: «لزوم مغايرة الإنسان للفرس مثلا، فلا يلزم من تصور الإنسان تصور مغايرته للفرس، بل إذا تصورت الإنسان، وتصورت الفرس، تجزم بلزوم المغايرة بينهما[1].

2. **اللَّازِم غير البَين:** هو «ما يلزم الماهية بتوسط لوازم أخرى أو مقومات الماهية كمساواة زوايا المثلث لقائمتين»[2]، فهو «يفْتَقر فِي جزم الذِّهْن باللزوم بَينه و بين ملزومه إِلَى أَمر آخر من دَلِيل أَو تجربة أَو إحساس»[3]، وعليه فإن تصور هذا النوع من اللوازم « لا يَنْفَكّ عِنْد حُضور الْمُتَوَسّط وَقد يَنْفَكّ مَعَ غيبته فَلَا يكون عِنْد الانفكاك بَيِّنا»[4]، فاستوجب لزومه المتوسط، فهو غير بَيِّن بذاته إنما بغيره.

ثالثا: من حيث مصدر اللزوم.

1. **اللازم العقلي:** «ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض للأبيض، ما دام أبيضا، وَلَا معنى للُزُوم الْعقلِيّ إِلَّا أَن تعقل الْمَلْزُوم لَا يَنْفَكّ فِي الْعقل عَن تعقل لَازمه وَذَلِكَ هُوَ المُرَاد من كَونه بَينا لَهُ».[5]
2. **اللازم العُرفي:** وهذا اللازم يخضع لزومه للملزوم للعادة والعرف، و« لا يَحْكم العقل به إلا بعد ملاحظة الواقع، وتكرُّر مشاهدة اللزوم فيه، دون أن يكون لدى العقل ما يقتضي هذا اللزوم، مثل قول الشاعر: طويل النجاد رفيع العماد**كثير الرماد إذا ما شتى، فقد دلَّ بطول نجاده – وهو حَمائل سيفه– على طول قامته، ودل بكثرة رماده على جوده، وكل هذه لوازم عرفية لا عقلية، والمعتبر من الدلالة الالتزامية عند المناطقة هي العقلية فقط دون العرفية».[6]

---

(1) الجندي (عبد الرحيم فرج)، **شرح السلم في المنطق للأخضري**، جامعة الأزهر، القسم العالي: الدراسات الإسلامية والعربية، دار القومية العربية للطباعة –مصر، ص 12.

(2) **الطوسي**، مصدر سابق، (48/1).

(3) **أبو البقاء**، مصدر سابق، (796/1).

(4) ابن سينا (أبو علي حسين بن عبد الله)، **الإشارات والتنبيهات مع شرح نُصَيْر الدين الطوسي**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف – مصر، ط 3، (161/1).

(5) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(6) انظر: **الميداني**، مرجع سابق، ص 31.

رابعا: من حيث محل اللزوم.

1. **اللازم الذهني:** «أي متى ثبت تصور الملزوم في الذهن ثبت تصور اللازم فيه، كلزوم البصر للعمى»[1]، فمعنى العمى: «عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، ويلزم من معرفة العمى ذهنا تصور البصر، مع منافاته له في الخارج، فاللزوم فيه ذهني فقط.
2. **اللازم الخارجي:** كلزوم السواد للغراب خارجا، والعقل لا يمنع من وجود غراب غير أسود.
3. **اللازم في الذهن والخارج معا:** لزوم الزوجية للأربعة، فأنت إذا تصورت الأربعة في ذهنك تتصور معها الزوجية، والزوجية لازمة لها في الخارج أيضا فلا ترى أربعة إلا والزوجية معها».[2] وليس معتبرا في دلالة الالتزام عند المنطقيين إلا اللزوم العقلي «وهو الذهني وأيضا البَيِّن بالمعنى الأخص».[3]

ولكن اللازم عند البيانيين أكثر اتساعا منه عند المنطقيين والأصوليين، وهذا ما سنبينه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: اللازم في علم البيان.

الفرع الأول: أقسام اللازم عند البيانيين.

عند أهل البيان تصور اللزوم منقسم إلى:

1. **لزوم عقلي:** كالذي بين الأمام والخلف.
2. **لزوم اعتقادي:** كما بين طول القامة وبين طول النجاد.
3. **لزوم من جانب واحد:** كالذي بين العلم والحياة بحكم العقل، أو بين الأسد والجراءة بحكم الاعتقاد. واللزوم- في نظر علم البيان - أعم من أن يكون عقليًا أو اعتقاديًا.[4] كما في قول السَّكاكي (ت626هـ)[5]: «اللزوم إذا تصور بين الشيئين

---

(1) الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 31.

(2) انظر: **الجندي**، مرجع سابق، ص 12.

(3) انظر: **الميداني**، مرجع سابق، ص 31.

(4) انظر: الربعي (أحمد بن محمد)، **التفسير باللازم عند المفسرين -دراسة نظرية تطبيقية-**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، إشراف: سعود بن عبد العزيز، جامعة القصيم، السعودية، 2012م، ص 130.

(5) هو: «يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين: (555-626هـ): عالم بالعربية والأدب. من كتبه " مفتاح العلوم " و"رسالة في علم المناظرة"» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (222/8).

فإما أن يكون من الجانبين كالذي بين الأمام والخلف بحكم العقل أو بين طول القامة وبين طول النجاد بحكم الاعتقاد أو من جانب واحد كالذي بين العلم والحياة بحكم العقل أو بين الأسد والجراءة بحكم الاعتقاد».[1]

فأهل البيان أكثر توسعًا في اللزوم من المناطقة والأصوليين، إذ إنَّ أهل البيان يعتبرون اللزوم البَيِّن وغير البَيِّن وإلا لخرج كثير من المجازات والكنايات عن أنْ يكون من معاني المدلولات الالتزامية[2]، ولأثر التلازم فإنَّ اهتمام علم البيان انصب على المجاز والكناية.[3]

فهم يعتدون باللزوم العرفى أيضا لاحتياجهم إلى ذلك في الاستعارة، والكناية، والتشبيه. واللازم العرفى معناه: أن العرف قضى بأن استحضار هذا يلزم منه استحضار ذلك.[4]

ففي علم البيان اللازم العرفي معتبر أيضا لكون أنواع المجازات مبنية عليه.

الفرع الثاني: علاقة علم البيان باللازم.

علم البيان هو أحد علوم البلاغة، وهو موضوع « لبيان ما يعرف به كيفية إيراد المعنى الواحد بطريق مختلفة في وضوح الدلالة».[5]

وإذا كان «إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية وهي الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه

---

(1) السَّكَّاكي (يوسف بن أبي بكر)، **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 1407هـ/1987م، ص 330.

(2) انظر: التفتزاني، **مختصر المعاني**، مصدر سابق، ص 275.

(3) **أبو البقاء**، مصدر سابق، (796/1).

(4) السُّبكي (أحمد بن علي بن عبد الكافي)، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت_لبنان، ط 1423،1هـ/ 2003م، (11/2).

(5) القزويني، (محمد بن عبد الرحمن)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل_ بيروت، ط 3، (123/1).

ظهر أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني، أي اعتبار هاتين الجهتين جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم».[1]

لذلك يَنصَب اهتمام «علم البيان على التعرض للمجاز والكناية، فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم كما تقول رعينا غيثا، والمراد لازمه وهو النبت، وقد سبق أن اللزوم لا يجب أن يكون عقلياً بل إن كان اعتقادياً إما لعرف أو لغير عرف صح البناء عليه. وأمّا نحو قولك أمطرت السماء نباتا: أي غيثا من المجازات المنتقل فيها من اللازم إلى الملزوم فمنخرط في سلك رعينا الغيث».[2]

وفي الكناية العكس، فالكناية هي: «الانتقال من اللازم إلى الملزوم».[3]

ومثالها: «فلان طويل النجاد، والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد فلا يصار على جعل النجاد طويلا أو قصيرا إلا لكون القامة طويلة أو قصيرة فلا علينا أن نتخذهما أصلين وإذ لا يخفى أن طريق الانتقال من الملزوم على اللازم طريق واضح بنفسه ووضوح طريق الانتقال من اللازم على الملزوم إنما هو بالغير وهو العلم بكون اللازم مساويا للملزوم أو أخص منه».[4]

فالكناية إذن هي انتقال من لازم إلى ملزومه. وبالتالي فإن معرفة اللازم هي تحليل للكناية وشرح لها.

الفرع الثالث: تحديد اللازم في هذه الدراسة.

حسب تعريف اللازم وحسب بيان كيفية حصول العلاقة بين اللفظ والمعنى وأنواع العلاقة الممكنة بينهما، نحدد لازمين ونعتبر نفيهما وأثر ذلك النفي في تنزيه الله تعالى هو موضوع البحث.

سبق أن بيَّنَّا أن اللفظ يرتبط بمعناه على نحو اللزوم والسببية، فيكون اللفظ ملزوما والمعنى المطابق الموضوع له لازما، وهذا اللزوم تحقق بجعل الواضع حيث إن الواضع قرن

---

[1] **السَّكَّاكي**، مصدر سابق، ص 330، بتصرف.

[2] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[3] انظر: التفتزاني، **مختصر المعاني**، مصدر سابق، ص 277.

[4] **السَّكَّاكي**، المصدر السابق، ص 330.

اللفظ بمعنى معين على نحو أكيد وبالِغ وبهذا ألزم كل متكلم بذلك اللفظ بمعناهُ الموضوع له، هذا هو اللازم الأول وهو المعنى المطابق نفسه.

أما اللازم الثاني فهو اللازم المتعلق بدلالة الالتزام سواء تحقق بالعقل أو العرف. فاللفظ هو الملزوم ولازمه الأول هو معناه المطابق، واللازم الثاني هو لازم المعنى المطابق المتحقق بدلالة الالتزام.

أما في حالة اعتبار الهوهوية بين اللفظ والمعنى فإن هناك لازما واحدا هو اللازم المتحقق بدلالة الالتزام وملزومه هو اللفظ والمعنى سوية لأنهما شيء واحد.[1]

[1] تأتي زيادة بيان لهذه الفكرة في الفصول اللاحقة (الفصل الثاني على وجه الخصوص، وكذا الثالث والرابع).

المبحث الثالث: تفسير القرآن باللازم.

المطلب الأول: من قواعد العلاقة اللزومية في تفسير القرآن.

لقد طبق المفسرون قواعد العلاقة اللزومية في تفسيراتهم القرآن، ومن تلك القواعد[1]:

1. التعبير بصفة من الصفات عن اللازم.

كما في قوله تعالى:﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ ﴾[لقمان: 18]

«لمّا كان من آفات العبادة لا سيما الأمر والنهي الإعجاب إلى الكبر، قال محذرا من ذلك معبرا عن الكبر بلازمه، لأن النفي الأعم نفي للأخص: {ولا تصعر خدك} أي لا تمله معتمدا إمالته بإمالة العنق متكلفا لها، والمراد النهي عما يفعله المصعر من الكبر[2]، فنهاه عن الكبر بالنهي عن تصعير الخد الذي هو لازمه.

قَالَ تَعَالَى:﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ﴾ [الفرقان: 63]

فتفسيرها اللفظي : «أي مشيًا رُوَيْدًا»[3]، وقال ابن جرير: «بالحلم والسكينة والوقار، غير مستكبرين، ولا متجبرين، ولا ساعين فيها بالفساد ومعاصي الله»[4] وكلها لوازم للمشي رويدا، فعبر هنا بقوله هونا عن لوازمه من السكينة والوقار وغيرها.

2. لازم الأعم لازم الأخص.

قَالَ تَعَالَى:﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [البقرة: 118]

«فزاد (مِثْلَ قَوْلِهِمْ) ليفيد كمال المماثلة والمساواة، ولم يقل مثل كلامهم؛ لأنَّ القول أعم من الكلام، ولازم الأعمِّ لازم الأخصِّ، فأفاد حصول المساواة في قولهم المفرد والمركب».[5]

---

(1) انظر هذه القواعد: الربعي (أحمد بن محمد)، **مرجع سابق**، ص 157 وما بعدها.

(2) البقاعي (إبراهيم بن عمر)، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**، دار الكتاب الإسلامي _القاهرة، (176/15).

(3) ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، **غريب القرآن**، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1398هـ/1978م، ص 315.

(4) الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار التربية والتراث – مكة المكرمة – (293/19).

(5) ابن عرفة (محمد بن محمد)، **تفسير ابن عرفة**، تحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت_لبنان، ط 1، 2008م، (164/1).

3. انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴾ [آل عمران: 90]

قال السَّكَّاكي: «أصله لن يتوبوا، فلن يكون قبول توبة، فأُوثِر الإيجاز ذهابا على انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، وهو قبول التوبة الواجب في حكمته تعالى وتقدس».[1]

قَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾ [الزخرف: 81]

«لذلك الولد، جعل ثبوت الولد ملزومًا لأمر منتف محال في اعتقاده، وهو عبادته للولد، لكن اللازم منتف فكذا الملزوم، والغرض نفي الولد على أبلغ وجه».[2]

المطلب الثاني: نماذج للتفسير باللازم.

التفسير باللازم أحد المسالك التي استعملها المفسرون في تفسيراتهم للقرآن للوقوف على المعنى المراد، ويظهر ذلك في تعليقهم بالقول (وهو تفسير باللازم)، (وهو على طريق الالتزام)، (وهذا تفسير باللازم) أو (وهو مأخوذ بدلالة الالتزام)، وقد لا نجد مثل هذه التعليقات، لكن بالنظر يتبين أن المفسر اختار المعنى اللازم لا المعنى المطابق أو الضمني، فهو «يفسر اللفظ بلازمه لا بمطابقه، للتنبيه على دخول هذا اللازم في معنى الآية».[3]

وهو مسلك اعتمده السلف أيضا، فـ« السلف[4] في تفسيرهم طرق وتعابير يستعملونها عند تفسير القرآن. ويمكن استنباط هذه الطرق من جرد كتب التفسير التي تهتم بعبارة السلف

---

(1) **السَّكَّاكي**، مصدر سابق، ص 280.

(2) الإيجي (محمد بن عبد الرحمن)، **تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن**، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، 1424هـ/2004م، (95/4).

(3) منى بنت عبد العزيز المعيذر، **اختلاف التنوع في التفسير أنواعه وآثاره –دراسة نظرية تطبيقية–**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستر، إشراف: حجاج عربي رمضان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1429هـ، ص144.

(4) يقصد بلفظ السلف المتقدمون، ونعني بهم هنا الصحابة والتابعين كالإمام مالك بن أنس ومحمد الباقر وسفيان بن عيينة والليث بن سعد.

وتعلق عليها. منها التفسير بالمطابق، أو ما وضع له اللفظ. التفسير باللازم، ويدخل ضمنه التفسير بالنتيجة.التفسير بجزء المعنى».[1]

فالمفسر في مسلك التفسير باللازم، لم يأت بمعنى اللفظ المباشر إنما أتى بلازم المعنى، لأجل ذلك قد تحدث اختلافات بين المفسرين على حسب اختلافهم في اختيار لازم للمعنى، لكن تبقى كلها معاني محتملة[2]

وفيما يلي بعض الأمثلة للتفسير باللازم:

من التفسير باللازم: ما عَلَّقَ به ابن القيم (ت751هـ)، على تفسير المفسرين للفظ (حنيفا) بالمائل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل: 120]، حيث يقول: «الحنيف المقبل على الله ويلزم هذا المعنى ميله عما سواه فالميل لازم معنى الحنيف لا أنه موضوعه لغة».[3]

ومن التفسير باللازم تفسير كلمة (وِرْداً) في قوله تعالى: ﴿ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴾ [مريم: 86]: «بمعنى الواردينَ الماءَ، وهذا يستلزم كونهم عطاشا، فذكر وِرْداً وأُريدَ لازمُه وهو كونهم عطاشا».[4]

يقول أبو حيان الغرناطي (ت745هـ)[5] في تفسيره (البحر المحيط)، في تفسير كلمة (خَاسِئِينَ) في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً

---

(1) مساعد بن سليمان الطيار، **فصول في أصول التفسير**، دار ابن الجوزي، ط 2، 1423هـ، ص 107.

(2) **منى بنت عبد العزيز المعيذر**، المرجع السابق، ص 145.

(3) ابن القيم (محمد بن أبي بكر)، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلمية – بيروت (174/1).

(4) القونوي (اسماعيل بن محمد)، **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي**، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، (294/12).

(5) هو: «محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ابن حَيَّان الغرناطي الأندلسي الجياني، النَّفْزي، أثير الدين، أبو حيان: (654-745هـ)، من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات. من كتبه (البحر المحيط) في تفسير القرآن، و(مجاني العصر). » انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (152/7).

خَٰسِـِٔينَ ﴾ [البقرة: 65]، «ومعنى خَاسِئِينَ: مبعدين، وقال أبو روق: خاسرين، كأنه فسر باللازم؛ لأن من أبعده الله فقد خسر».[1]

وبعد تفسيره لكلمة (الْغَابِرِينَ) في قوله تعالى:﴿ فَأَنجَيۡنَٰهُ وَأَهۡلَهُۥٓ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ﴾ [الأعراف: 83]، بالباقين، نقل ابن كثير (ت774هـ) قولا لمن فسرها بالهالكين، وقال: وهو تفسير باللَّازم[2]، فمَن بقي كان لازما أن يَهلَك لأن كل من بقي قد هلك، فالمفسر نبَّه على لازم البقاء وهو الهلاك لأنه مراد.

ومن التفسير باللازم ما فسر به الزمخشري (ت538هـ)[3] قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [التغابن: 14]؛ حيث يقول: «الواقع في جواب الشرط، دالٌ عن طريق دلالة الالتزام على أنَّ الله يغفر لعباده إنْ هم عفوا، وصفحوا، وغفروا، مع أنَّ هذا المعنى المذكور غير مدلول عليه بمنطوق اللفظ، ولكن يلزم من كون الله غفوراً رحيماً، أنْ يكافئ أهل العفو والصفح والمغفرة بالرحمة والغفران؛ ولذلك حصل الاكتفاء في جواب الشرط بذكر هذين الوصفين فقط، دون التصريح بلازمهما»[4]

وفي تفسير [اللام] في قوله تعالى: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَدًّا ﴾ [مريم: 75]، يقول ابن عاشور (ت1393هـ) في تفسيره: «واللام في قوله ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَدًّا ﴾ لام الأمر أو الدعاء، استعملت مجازا في لازم معنى الأمر، أي التحقيق أي: فسيمد له الرحمان مدّا».[5]

---

[1] أبو حيان، **البحر المحيط**، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر-بيروت، 1420هـ، (398/1).

[2] ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق:سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1990م، (442/2).

[3] هو: «محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشريّ، جار الله، أبو القاسم: (468-538هـ)، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. أشهر كتبه (الكشاف)، و(أساس البلاغة)» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (178/7).

[4] الزمخشري (محمود بن عمرو بن أحمد)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط 3، دار الكتاب العربي – بيروت، 1407هـ، (550/4).

[5] ابن عاشور (محمد الطاهر بن محمد)، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر– تونس، 1984م، (156/16).

يقول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد: 3]، «هذه الأولية في الوجود تقتضي أن تثبت لله جميع صفات الكمال اقتضاء عقليا بطريق الالتزام البين بالمعنى الأعم وهو الذي يلزم من تصور ملزومه وتصوره الجزم بالملازمة بينهما» [1]، فعن طريق دلالة المطابقة لكلمة الأول فُهِم أن الله لا يسبق وجوده شيء وأنه أزلي، ولازم الأزلية ثبوت صفات الكمال للمتصف بها.

ويَنقُل المفسرون في تفاسيرهم العديد من تفسيرات السلف لألفاظ القرآن باللازم، وفيما يلي نستعرض بعضا من الأمثلة.

نقل الشوكاني (ت1250هـ)[2] تفسيرَ الزجاج لكلمة (أَوْزِعْنِي) في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ ﴾ [النمل: 19]، إن معنى أوزعني: امنعني أن أكفر نعمتك، وقال: «وهو تفسير باللازم».[3]

ولَعَلَّ الآلوسي (ت1270هـ)[4] من أكثر المفسرين تنبيها لمسلك التفسير باللازم عند السلف وفيما يلي أمثلة عن ذلك من تفسيره روح المعاني، ذكر أقوال السلف في كلمة شططا من قوله تعالى: ﴿ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطٗا ﴾ [الكهف: 14]، ووصفها بأنها تفسير باللازم، يقول: وفسره قتادة بالكذب، وابن زيد بالخطأ، والسّدي بالجور، والكل تفسير باللازم.

وذكر أيضا ما رُوي عن ابن عباس في تفسيره لـ(أُولِي النُّهَى) إنه قال: أي لذوي العقل، وفي رواية أخرى عنه أنه قال: لذوي التقى، ثم قال: ولعله تفسير باللازم. وعن مقاتل أنه فَسَّر ضُحَاهَا في قوله تعالى﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ﴾[الشمس: 1]، بحَرِّها وهو تفسير باللازم.[5]

---

[1] المرجع نفسه، (361/27).

[2] هو: «محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: (1173–1250هـ) فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، له (فتح القدير) في التفسير، و(إرشاد الفحول) في أصول الفقه، وغيرها.» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (298/6).

[3] الشوكاني (محمد بن علي)، **فتح القدير**، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب –دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، (152/4).

[4] هو: «محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، شهاب الدين، أبو الثناء: (1217–1270هـ)، مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من كتبه روح المعاني في التفسير، وغرائب الاغتراب.» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (176/7).

[5] ينظر: شهاب الدين الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية _ بيروت، ط 1، 1415هـ، (520/8) و(357/15).

إن المُفَسِّر في مسلك التفسير باللازم، لم يأت بمعنى اللفظ المباشر إنما أتى بلازم المعنى، لأجل ذلك قد تحدث اختلافات بين المفسرين على حسب اختلافهم في اختيار لازم للمعنى، لكن تبقى كلها معاني محتملة.[1]

لكنّ أبا حامد الغزالي (ت505هـ) يحذر من اعتماد دلالة الالتزام في النظر وذلك قطعا يمتد إلى النظر في معاني ألفاظ القرآن، يقول: «وإيَّاك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن».[2] فـ«المَعتبَر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن أما دلالة الالتزام فلا لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما».[3]

والسبب أنه في دلالة الالتزام «المدلول غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر، فيؤدي إلى أن يكون اللفظ دليلا على ما لا يتناهى من المعاني، وهو محال».[4]

رغم ذلك تبقى دلالة الالتزام بما تمنحه من معان أخرى للألفاظ مفتاحا لفهم القرآن فهما صحيحا ومُوَسَّعا، خاصة إذا كان المعنى المطابق غير مناسب.

---

[1] **منى بنت عبد العزيز المعيذر**، مرجع سابق، ص 145.

[2] أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ، 1413هـ/1993م، ص 25.

[3] أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، سليمان دنيا، دار المعارف _ مصر، 1961م ص 72.

[4] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

خلاصة

عند الغالبية العلاقة بين اللفظ والمعنى حصلت بجعل الواضع وهي إمَّا لزومية أو هوهوية، يكون اللازم باعتبار اللزومية هو المعنى المطابق نفسه، وفي حال الهوهوية هو اللوازم المستفادة بالدلالة الالتزامية.

التفسير باللازم مسلك من مسالك المفسرين في فهمهم للمراد من ألفاظ القرآن خاصة إذا استحال المعنى المطابق.

الفصل الثاني

ألفاظ متشابه الصفات

ومشكلة اللوازم

تمهيد:

يَتَكَفَّل الدين بتقديم تصور كامل للوجود بدءا بالخالق وصولا إلى الموجودات، إنّ الاختلاف بين طبيعة الغيب والمادة واستحالة إحاطة العقول المحاصرة بالمادية بالأمور الغيبية، خلق هُوة واسعة تمَّ تجاوزها بالقرآن، أي باللغة. فقد قربت اللغة العوالم الغيبية وخلصتها من الخفاء، إلا أن الأمر لم يسلَم من وقوع إشكالات سببُها الأول ارتباط العقل البشري بالعالم المادي وانحصار طاقة تصوره فيه، الأمر الذي جعله يجذب اللغة إلى المادية ويجعل الأولويةَ في دلالات الألفاظ على ما يدركه وما هو قريب منه، وانجَرَّ هذا إلى ألفاظ القرآن، فكانت كثير من ألفاظه مثارا لإشكالات كونها ألفاظا أصيلة في العالم المادي – حسب التفسيرات الشائعة– واستعمالها للتعبير عن شؤون غيبية متعلقة بالله تعالى فيه تناقض لأن الله تعالى متعال عن الماديات، فلا يصح في حقه أن تسند إليه ألفاظ حقيقتها مختصة بالمخلوقين ولها لوازم حسية تنزه عنها تعالى.

نتناول في هذا الفصل هذه المسألة بالشرح والتحليل من خلال ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: علاقة اللغة بالغيب.**
- **المبحث الثاني: المحكم والمتشابه.**
- **المبحث الثالث: لوازم ألفاظ متشابه الصفات.**

المبحث الأول: علاقة اللغة بالغيب.

كانت اللغة السبيل الأكثر فعالية لحمل المعاني الغيبية إلى البشر؛ بفضل ازدواجية بنائها فهي تُبنى على العلاقة بين اللفظ والمعنى، واللفظ هو تجسيم للذهني الذي هو المعنى، بهذا تتمكن اللغة من حمل معان وتصورات غيبية وتجليتها من خلال الألفاظ المرتبطة بها، هذه الألفاظ تمثلت في القرآن وهو كلام الله تعالى، فالله تعالى اختار اللغة ليوصل أخبار وشؤون الغيب بما فيها التعريف بذاته تعالى، فهل تحقَّقَ هذا دون إشكالات؟

المطلب الأول: حقيقة الله تعالى، وإمكان إدراكها بالعقل.

من الضروري الوقوف على إمكان العلم بحقيقة الله تعالى، وإلى أي حد يجوز تعريفه والإخبار عنه، ليَتَحَدَّد بذلك الإطار الذي لا يُتَجاوز في الكلام عنه تعالى.

الفرع الأول: العلم بحقيقة الله تعالى.

وحقيقة الله تعني ثبوته في الخارج، فالماهية «تطلق غالبًا على الأمر المتعقَّل، وهذا الأمر المتعقَّل، من حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة».[1]

تُجمع الطوائف الإسلامية كلها على استحالة العلم بحقيقة الله تعالى، يقول الإيجي (ت756هـ)[2]: «إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين»[3]، فـ«لا يعرف حقيقة الله تعالى إلا الله تعالى في الدنيا والآخرة».[4]

وذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة [5]

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 195.

[2] هو: «عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي: (ت756هـ)، عالم بالأصول والمعاني والعربية. من تصانيفه (المواقف) في علم الكلام، و (العقائد العضدية)» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (295/2).

[3] الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، **المواقف في علم الكلام**، دار الجبل، بيروت– لبنان، ط:1، /1997م، ص 310.

[4] **الآلوسي**، مصدر سابق، (116/5).

[5] أتباع أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، والأشعري تَخَرَّج على المعتزلة في علم الكلام، إلا أنه خالفهم ومال إلى مذهب الفقهاء والمحدثين، واجتهد للرد على مذهب المعتزلة، وأسس مذهبا جديدا، سِمَتُه التوسط بين مذهب المعتزلة ومذاهب المحدثين، ولأنه وصف بأنه مذهب أهل السنة والجماعة فقد كان له أتباع كثر، وقد واصل تلاميذه التفصيل لمذهبه بعده كالباقلاني والجويني ولاحقا الرازي والآمدي. انظر: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 151 وما بعدها.

والمعتزلة[1] إلى أنه يمكن العلم بحقيقة الله؛ حيث قالوا أن حقيقة الله معلومة بحجة أننا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته، فلا بد وأن تُعلم ذاته وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار معلوما ومجهولا[2]، والخلاف خلاف في اللفظ، لأن من قال بالعلم بحقيقة الله تعالى، اعتبر وجوده هو نفسه حقيقته فتكون بذلك معلومة لأن وجوده معلوم.

فيمكن العلم بوجوده لأن العلم بوجوده لا يفضي إلى تصوره، فـ«يمكن للإنسان أن يشعر بوجوده دون أن يصوره، فالوجود سابق للمعرفة والشيء سابق على تصوره».[3]

بالتالي فإن وقوع العلم بالله تعالى أمر مستحيل «فالله ليس موضوع إدراك حسي ولا إدراك شعوري نفسي ولا تصور عقلي، ومن ثم لا يمكن معرفته»[4]، يقول الإمام علي رضي الله عنه في نهج البلاغة: «ولا يُدرَك بالحواس».[5]

ويبقى التصور الوحيد لله هو نفي التصور، وهو ما يعنيه التعالي أيضا، أمَّا العلم عن طريق الكشف والإلهام فليس طريقا علميا، لاتسامه بالفردية، وأيضا غياب مقياس الصدق، والخلاصة أنه تستحيل إمكانية معرفة الله[6].

وتكون «نهاية معرفة العارفين العجز عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة أنهم لا يعرفونه».[7]

---

(1) نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي على يد واصل بن عطاء، وازدهرت وشغلت الفكر الإسلامي خلال العصر العباسي، وسبب تسميتهم بالمعتزلة هو نسبة إلى أن واصل اعتزل مجلس الحسن البصري، وقال آخرون سُموا كذلك لأنهم كانوا يعتزلون الدنيا ويزهدون فيها، ومذهبهم مبني أساسا على القول بالأصول الخمسة وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، لذا فقد يسمون أهل العدل والتوحيد. انظر: **محمد أبو زهرة**، مرجع سابق، ص 119 وما بعدها.

(2) الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء**، المكتبة الأزهرية للتراث، ص 188.

(3) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة (2) التوحيد**، مؤسسة هنداوي، 2018م، ص 67.

(4) المرجع نفسه، ص 64.

(5) علي ابن أبي طالب، **نهج البلاغة**، المطبعة الأدبية، بيروت، 1206هـ، ص 176.

(6) انظر: **حسن حنفي**، المرجع السابق، ص 67-68.

(7) **الآلوسي**، مصدر سابق، (116/5).

فالله تعالى ليس موضوعا قابلا للتصور والإدراك فهو متعال عن كل ذلك وذاته لا تكون معلومة ومدركة بالعقل ومتصورة، وكل ما يخطر ببال البشر فالله متعال عن ذلك.

الفرع الثاني: قصور العقل عن إدراك حقيقة الله.

إنَّ ما يقف أمام عدم تحقق العلم بحقيقة الله هو كون العقل البشري قاصرا عن بلوغ واستيعاب العوالم الغيبية المحجوبة عنه.

فالعقل يفكر استنادا على بعض المقاييس والمعلومات السابقة ومن الصعب أن يفكر العقل عل أساس لم يألفه؛ فحين تريد شرح أمر مجهول فلا بد من تقديم مثال لنا به عهد ثم تبني عليها الأمر الجديد، وهذا سبيل التفكير عند كل إنسان سواء كان عاميا أو فيلسوفا، ولهذا السبب كان العقل البشري عاجزا عن إدراك حقائق الكون الكبرى فهو محدود في تفكيره بحدود الأشياء المألوفة لديه في عالمه الضيق هذا، ومن الصعب أو المستحيل أن يفهم العقل عالما آخر مؤلفا من مفاهيم تختلف عن مفاهيمنا الراهنة اختلافا أساسيا، فنحن لا نستطيع أن نفهم الله أو الروح أو المادة أو الزمان والمكان أو الطاقة وما أشبه ذلك لأنها أمور لا تدخل ضمن ما نألفه في حياتنا المحدودة من أدوات و معايير.[1]

فالعقل مُهيَّأ ليدرك المواضيع المادية ومن غير الممكن أن يُخضِع ما تعالى عن ذلك للبحث والتجربة فيتحقق له بذلك العلم بماهيته وحقيقته، والله تعالى مطلق ومتعال عن المادة فهو بذلك ليس موضوعا للإدراك.

ورغم هذا العجز الذي يظهر معه استحالة معرفة الله تعالى إلا أن الدين قدَّم المعارف الغيبية وقربها للعقل البشري، لأنه من «شرائط الدين اللازمة أن يريح الضمير فيما يجهله الإنسان –ولا بد له أن يجهل– من شؤون الغيب وأسرار الكون لأنها الشؤون والأسرار التي لا يحيط بها عقله المحدود، ولا تبديها له ظواهر الزمان والمكان فلا يُؤْخَذ على الدين إذن أن يتولى تقريب هذه الأسرار الأبدية»[2]، فليس هناك أي مصدر لحصول العقل على أي معرفة بخصوص الغيب وبخصوص الله تعالى إلا الله ذاته، وتحقق هذا التعريف والإخبار عن الله

---

[1] انظر: علي الوردي، **مهزلة العقل البشري**، دار كوفا –لندن، دار الكنوز، بيروت– لبنان، ط 2، 1994م، ص 135.

[2] العقاد (محمود عباس)، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، دار المحرر الأدبي، 1972م، ص 17.

تعالى وعن كل شؤون الغيب بواسطة قالب لغوي تمثل في (القرآن) وهو كلام الله ذاته، إذ لا سبيل آخر لتحقق معرفته تعالى إلا بإخباره عن نفسه، وإيصال ذلك إلى البشر، عن طريق الملائكة باستعمال الوحي.

وبسبب اللاَّحسم الحاصل على مستوى مسائل اللغة –والذي لاحظناه في الفصل الأول– تستقبلنا إشكالات عديدة، فكل ما أثير حول المسائل اللغوية من خلافات ينجر ليؤثر على فهم ألفاظ القرآن كونه نصا لغويا.

المطلب الثاني: اللغة في كشفها عن المطلق.

الفرع الأول: القرآن قديم ومحدث.

تمَّ بواسطة القرآن الإفصاح والكشف عن الله تعالى، فمن المهم بحث كونه حادثا، ليتبين كونه نصا غير مفارق للغة، لنؤكد بذلك قابليته للقراءة والفهم، ومن ناحية أخرى كان مهما أيضا بيان كونه قديما ما يجعله متصلا بالله تعالى، وبهذا يتحقق إخبار الله تعالى عن نفسه.

يُعتبر الخلاف حول كون القرآن قديما أو مخلوقا أبرز الخلافات التي أثيرت في القرون الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي، وكانت سببا في كثير من الأحداث والنزاعات، والخلاف كان بين المعتزلة القائلين بأن القرآن مخلوق، وبين الحنابلة القائلين أنه قديم[1]، ثم لاحقا ما ذهب إليه الأشاعرة في محاولتهم تقديم رأي يجمع بين القدم والحدوث.

عند المعتزلة كان القول بقدم القرآن يعارض ما استندوا عليه من مقدمات عقلية في بيانهم لأصل التوحيد لأجل ذلك قالوا بأنه مخلوق؛ فالقرآن عبارة عن كلام يتقدم بعضه بعضا كما أنه يتجزأ إلى أجزاء هذه الأوصاف وغيرها تناقض القدم وعليه ثبت أنه مخلوق ومحدث.

---

[1] إن موقف الحنابلة من القرآن كان موقفا غير موفق، فهم يقولون أنه قديم في مقابل موقف المعتزلة القائلين بأنه مخلوق، وأن حروفه هي جزء من كلام الله تعالى فهي إذن أزلية وغير مخلوقة، وهذا مما لا يمكن قبوله لأن الواقع بخلاف هذا، فتلاوة القرآن وقراءته حرفا حرفا دليل على حدوث حروفه وألفاظه وبالتالي حدوثه.

ويفَسِّر الزمخشري قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: 2] بقوله: «وما يجدد لهم الله بوحيه موعظة وتذكيرا إلا جددوا إعراضا عنه وكفرا به»[1]. فالقرآن محدث ويتجدد حسب حاجة الأحداث له، فهو متناسب ومواكب للأحداث الحاصلة ويتنزل موقتا بها، ويقول في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: 143]: «من غير واسطة كما يكلم الملك، وتكليمه: أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح»[2]، فيكون القرآن كلاما مخلوقا يخلقه الله تعالى منفصلا عن ذاته في بعض الأجرام، ولا تعلق له بذاته تعالى.

ولا يخفى أن «القرآن نفسه يُلِحُّ على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته، وهو جزء من كلام الله اللانهائي صفته إحدى صفات الله هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستووين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن».[3]

ثم يأتي الأشاعرة الذين حاولوا الجمع بين صفتي القدم والحدوث في القرآن، ليتحقق لهم بذلك الحفاظ على الأصل الإلهي للقرآن وتعلقه بالذات الإلهية القديمة من جهة، وكونه لغة وحروفا وأصواتا مسموعة تجتمع فيه كل سمات الحدوث من جهة أخرى.

حسب ما بيَّن الأشاعرة فكلام الله تعالى هو: «صفة له قديمة لا يحتاج فيه إلى أداة من صوت أو حرف أو مخرج»[4]، وإذا كان الكلام الإلهي كذلك فإنه «من الضروري الفصل بين (الصفة القديمة) الملازمة للذات الإلهية وبين (تجليها) في العالم في القرآن المقروء المتداول أي في (النص). إن النص المقروء بالألسنة والمكتوب بين دفتي (المصحف) ليس

---

(1) الزمخشري (محمود بن عمرو)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي –بيروت، ط 3، 1407هـ، (299/3).

(2) المصدر نفسه، (151/2-152).

(3) محمد أركون، **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص 22.

(4) الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يحوز الجهل به في علم الكلام**، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1971م، ص 86.

إلا (محاكاة) لصفة الكلام القديم. ومعنى ذلك أن (اللغة) في هذا (النص) غطاء خارجي، أو قشرة يستكن داخلها (مضمون أزلي) قديم».[1]

ولأنهم اعتبروا من معاني الكلام: الكلام الموجود في النفس لا الكلام المتلفظ به فقط، مكَّنهم هذا من تجاوز إشكال استلزام كلامه تعالى الحدوث، إذ إن الكلام المثبت لله عندهم هو كلام نفسي، هذا الكلام النفسي جُعلت عليه أمارات، هي قول بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم، وقد بين تعالى ذلك بقوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: 4][2]

فحروف القرآن «حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول».[3]، فحروف القرآن رغم أنها حادثة إلا أن هذا لا يقتضي أنَّ ما تدل عليه له نفس صفتها لأن المدلول لا يشترط فيه أن يتصف بصفة داله.

تمكَّن الأشاعرة من تقديم رؤية تمنح للقرآن ازدواجية في طبيعته فهو قديم على اعتباره صفة ملازمة للذات الإلهية وهذا تم قبوله بافتراض فكرة الكلام النفسي، وهو محدث على اعتباره لغة مقروءة، إن هذا «الوفاق الأشعري الذي جمع في رؤية شمولية بين صفتي القدم والحداثة، تَمَّ له الإبقاء على صلة بالمطلق من خلال تردد تلاوة القرآن وسماعه، وأسس بذلك قاعدة مزدوجة، يهتم أحد شقيها بالتدليل على الأصل الإلهي للقرآن وذلك بالاعتماد على قدم الكلام النفسي، ويوفر الثاني أسس التدليل على الإعجاز بالاستناد إلى الكلام المعبر عن القديم».[4]

وتَمَكَّن البعد الصوفي في فكر أبي حامد الغزالي من تطوير رأي الأشاعرة فمن خلال ثنائية أخرى هي ثنائية (الظاهر والباطن). أمكن أن يكون للقرآن ظاهر وباطن لا على مستوى المعنى والدلالة فقط، بل على مستوى البناء والتركيب في نسق النص ونظامه،

---

(1) ناصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014م، ص 271.

(2) انظر: الباقلاني، **الإنصاف**، المصدر السابق، ص 106-107.

(3) أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1424هـ/2004م، ص 70.

(4) الأخضر جمعي، **اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب**، اتحاد الكتاب العرب- دمشق، 2001م، ص 25.

فالباطن هو الأسرار والجواهر، أما الظاهر فهو الصدف والقشر، هو اللغة التي يظهر النص بها لأفهامنا وعقولنا.[1]

إن القرآن يربط بين المطلق والمادي: إنه يتضمن كلاما أزليا تعبر عنه لغة مفهومة للبشر فالقرآن هو معان إلهية أزلية عَبَّرت عنها ألفاظ محدثة مخلوقة، هذا الامتزاج الحاصل بين الغيبي والمادي كان امتزاجا كفلته اللغة، فيكون بذلك جزءٌ من الكلام الإلهي اللانهائي «في متناول الناس من خلال اللغات البشرية»[2]، لذا فإن أي فهم للغيبي يبتدئ من فهم اللغة التي عُبِّر بها عنه، وأي تفسير لألفاظ القرآن لا بد أن يكون انطلاقه من قواعد حقيقية في اللغة، لأن قراءة القرآن وفهمه وتفسيره تبقى محكومة بما هو معمول به في اللغة.

الفرع الثاني: اللغة وسيط لفهم الغيب.

بعد بيان أن القرآن عبارة عن لغة مصدرها إلهي، نبين في هذا الفرع كيف كانت هذه اللغة وسيطا بين الله والإنسان، بين القديم والحادث، فوظيفة اللغة هي استعمال الألفاظ وإرادة معانيها، وهذا ما تكفل به القرآن فقد أخبر عن العوالم الغيبية المجردة وقربها إلى عقل الإنسان وأعلمه بها ومن ذلك ذاته تعالى، تَمَّ هذا عن طريق الوحي.

إن عملية الوحي تقوم على الاتصال بين طَرَفين أساسين «هما الله في جانب والرسول (البشر) في جانب آخر، والشِّفرة المستعملة في الاتصال هي القول أو الكلام، وتُطرح تساؤلات كثيرة عن كيفية حدوث هذا الاتصال بين الله والمَلَك من حيث الشِّفرة المستخدمة في هذا الاتصال، وبين المَلَك والرسول ثانيا من حيث كيفية التلاقي ما دمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية».[3]

لقد شكَّلت اللغة العربية واسطة تَمَّ بها الرَّبط بين الغيبي والمادي لِمَا تتوفر عليه بنية اللغة من ازدواجية بين المادي والذِّهني وهما اللفظ والمعنى، فَتَمَّ بها التفهيم والتقريب للغيب بلغة البشر مع الحفاظ على خصوصية الغيبيات.

---

[1] انظر: أبو زيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص 271.

[2] **محمد أركون**، المرجع سابق، ص 23.

[3] أبو زيد، **مفهوم النص**، المرجع السابق، ص 41-42، بتصرف.

فيكون الوحي بذلك عبارة عن رسالة السماء إلى الأرض، لكن مع ذلك هي ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما يَنتَظِم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي، إنَّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر يتنزل إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي[1].

وفي البعد الصوفي نجد أنَّ «اللغة تمثل وسيطا يقوم بتجسيد المعنوي وتصويره، وإذا كان لا بد من تجاوز صور العالم إلى روحه وحقائقه بالانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، فلا بد كذلك من الانتقال على مستوى النص من القشر الخارجي الذي هو بمثابة الصورة إلى اللب الذي هو بمثابة المعنى. وهنا يتوازى القرآن –بوصفه نصا لغويا– مع العالم المادي مع عالم الخيال وتصبح عبارات القرآن بمثابة الأمثلة والصور التي يراها النائم في حلمه، ومن ثم تحتاج إلى (التعبير)».[2]

إن الله تعالى ينزل بحقيقة الألوهية –إن صحَّ التعبير– ليَغمِسها بالحروف والكلمات فتصطبغ بقليل من المادية التي هي الأصوات المشكلة باجتماعها للألفاظ والجُمَل، لتَتكشَّف من خلال ذلك الذات الإلهية وتَخرج عن طبيعتها الخافية إلى حد يتحقق معه المراد منه تعالى وهو العلم به عند المخاطبين بالوحي وذلك عن طريق العلم بكون تلك الألفاظ مرتبطة بمعان معينة أرادها الله تعالى.

فـ«كلام الله عن نفسه واصفا إياها إنما هو خطاب للإنسان، بصفات إنسانية على وجه التقريب، وبلغة إنسانية. لقد استعمل الله أيضا التقريب للأفهام، وبالتالي كان الوحي لغة إنسانية يتحدث بها الله لتفهيم الإنسان. فالشركة واقعة من داخل الوحي بغرض الإفهام والتقريب إلى الذهن».[3]

ولفهم القرآن لا بد طبعا من الاستناد إلى قواعد اللغة العربية، فـ«النص القرآني وإن كان نصا مقدسا، إلا أنه لا يخرج عن كونه نصا».[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص 56.

[2] المرجع نفسه، ص 271.

[3] **حسن حنفي**، مرجع سابق، ص 66.

[4] أبو زيد، **مفهوم النص**، المرجع السابق، ص 24.

رغم أنه يبدو أننا بالاستناد إلى قواعد اللغة في فهم القرآن سنحظى بتفسيرات موحدة لألفاظه، إلا أن تفسيرات العلماء وقراءاتهم للقرآن لا تخلو من التناقضات والاختلافات، ليصبح بذلك القرآن مُفَرِّقا بَدَل أن يكون مُوَحِّدا، إنَّ هذا غير عائد إلى القرآن بسبب أنَّ طبيعته لغوية إنما هو عائد إلى الإشكالات الموجودة في اللغة ذاتها والتي تَسَبَّب بها قصور العقل وانغلاقه في الماديات ما انْجرَّ إلى اللغة ليكون أبرز ما اعترضها، وهي تعبر عن الغيب من خلال القرآن، الدلالاتُ المادية الحسّية للألفاظ.

الفرع الثالث: القرآن بلغة عصره.

لمّا كان القرآن بلاغا وخطابا للناس كان لا بد فيه من أن يكون بلغة يفهمهما المتلقون له فـ«كون (النص) بلاغا معناه أن المخاطبين به هم الناس جميعا، الناس الذين ينتمون إلى النظام اللغوي نفسه للنص وينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تعد هذه اللغة مركزه».[1]

فالله تعالى متصف بكلام قديم ويعبر عن هذا الكلام بأمارات، هذه الأمارات هي لسان كل قوم أرسل إليهم النبي المكلف بخطابهم، فـ«قد أخبر تعالى أنه أرسل موسى عليه السلام إلى بني إسرائيل بلسان عبراني، فأفهم كلام الله القديم كلام القائم بالنفس بالعبرانية، وبعث عيسى عليه السلام بلسان سرياني، فأفهم قومه كلام الله القديم بلسانهم، وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب، فأَفْهَمَ قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم، فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية غيرهما، لكن الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير».[2]

فالله تعالى يستعمل لسان القوم الذين أرسل إليهم كلامه عن طريق الرسل، وبقواعد لسانهم وما تعارف عندهم من طرق استعماله، والنص القرآني خطاب للعرب على ما تعرف من معانيها، قال الشافعي (ت204هـ): «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها».[3]

---

(1) المرجع نفسه، ص 28.

(2) الباقلاني، **الإنصاف**، مصدر سابق، ص 106-107.

(3) الشافعي (محمد بن إدريس)، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ/ 1940م، ص 50.

وبهذا يكون القرآن خطابا وقولا وكلاما باللغة العربية بما يفهمه العرب.

لا بأس أن نشير هنا –وإن كان هذا الكلام هنا مبكرا– إلى سلامة الإسلام زمن النبي صلى الله عليه وسلم والفترة التي عقبت وفاته، من أي تساؤلات وشبهات متعلقة بالفهم المادي أو الاستعمال المادي للألفاظ المسندة إلى الله تعالى في القرآن أو التي تعبر عن شؤون غيبية، كما لا يمكن تسجيل أي استغراب بخصوص تلك الألفاظ؛ لأن العربي السليم لا يبدو أنه سيصعب عليه فهم المراد من اللفظ، لهذا فإنه لا يمكن أن نعتبر أن اللغة هي ما تَسَبَّب في حدوث إشكال للألفاظ المتعلقة بوصف الله تعالى، والقرآن لم يصطدم إلا لاحقا باستعمالات الألفاظ المادية التي تسببت بوقوع الخلافات.

ولعل نشوء مثل هذه الإشكالات المتعلقة بطبيعة النص اللغوية ابتدأت بدخول الأعاجم عن اللسان العربي الإسلامَ واحتكاكِهم بالقرآن ومحاولة فهمه، فوقعوا في الفهم الحسي السطحي، ووقوع الفهم الحسي الذي انتهى إلى أخطاء فادحة في عقيدة تنزيه الله تعالى كما حدث عند المجسمة والمشبهة، أثار العلماء للرد وتوضيح الصورة تحت اصطلاحات جديدة لم تكن موجودة أهمها الحقيقة والمجاز، من جانب آخر تسببت محاولات أخرى للبعض للرد على هذه الإشكالات في الإطار الملتزم الذي لا يَعتَرف باصطلاحات جديدة لم توجد من قبل، في حدوث أخطاء أخرى فنشأت مذاهب كثيرة في هذه الموضوعات كل بموقفه ومنهجه، وهو ما غاب تماما في الفكر الإسلامي المبكر جدا ما قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وهي حقبة تنزل الوحي؛ فالقرآن بالنسبة للعربي الأول السليم اللغة لا يحوي تناقضا ولا خللا ولا يستدعي تساؤلات عن دلالات ألفاظه.

لهذا أُلّفت الكثير من الكتب التي تحاول الكلام عن الله تعالى وتقريبه، منها ما كان تفسيرا للقرآن ومنه ما كان محاولات للتعريف بحقيقة الله تعالى باجتهادات بعيدة عن القرآن، وهنا برز نشاط الأنا، وكثرت المذاهب والأقوال.

الفرع الرابع: الإخبار عن الله بلغة القرآن، وبلغة البشر.

معرفة الله تعالى تُستقى من القرآن وهو أول مصدر يرجى منه ذلك، لأن الله تعالى المتكلم به هو من له حق التعبير عن ذاته ووصفها، فلا علم تام لغير الله بالله.

ثم يخبر عنه تعالى من خَوَّلهم بالإخبار عنه من الأنبياء بألفاظهم، وهو وحي ثان مضاف إلى الوحي الأول (القرآن)، فإذن هناك طريقتين للوحي، بيَّنهما ابن خلدون (ت808هـ)[1] بقوله: «فتارة يَسمع أحدهم دويا وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي أُلقي إليه، فلا ينقضي الدَّوي إلا وقد وعاه وفَهِمَه، وتارة يَتَمَثَّل له المَلَك الذي يُلقي إليه الوحي رجلا فيكلمه ويَعي ما يقوله».[2]

ويُنبه نصر حامد أبو زيد (ت2010م)[3] أن التفرقة بين هاتين الطريقتين في الوحي قد تكون هي ما يُفَرَّق به بين الوحيين أو النصين الدينيين القرآن والسنة، فـ«في تحليل ابن خلدون افتراض ضمني بأن حالة التحول من البشرية إلى الملكية أي التحول من جانب محمد تنفي الاتصال اللغوي حيث يكون التلقي رمزا من الكلام _عبر عنه في الحديث بالدَّوي_ يتلقى من خلاله النبي المعنى الذي يصوغه هو بعد ذلك لإبلاغه، يكون الاتصال في هذه الحالة قريبا من حالة من الإلهام، والحالة الثانية هي الحالة التي يتحول فيها الملك إلى الصورة البشرية، فيكون الاتصال بالكلام العادي، بالنظام اللغوي البشري الخاص بالمُستقبِل ولذلك يكون الوعي مُساوقا لعملية الاتصال».[4]

فالأول هو الأحاديث التي تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم والتي تلقاها كرموز أو دوي وعَبَّر عنها بلفظه، والثاني هو القرآن الذي لقَّنه له المَلَك لفظا ومعنى بعد تَشَكُّله في صورة بشرية، إذن فإنه عن طريق هذين الوحيين –القرآن والسنة– يتم الإخبار عن الله تعالى.

ثم نجد هناك كلام الإنسان عن الله تعالى وهو مختلف عن كلام الله عن نفسه فـ«الله من حقه الحديث عن نفسه ولكن الإنسان ليس من حقه الحديث عن الله حتى لو استعمل

---

[1] هو: «عبد الرحمن بم محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (736–808هـ): الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي، اشتهر بكتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، في سبعة مجلدات أولها المقدمة». انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (330/3).

[2] ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م، (123/1).

[3] نصر حامد أبو زيد (1943–2010م)، هو أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة والعلوم الإنسانية. انظر: موسوعة ويكيبيديا.

[4] أبو زيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص 47.

حديث الله عن نفسه، وإلا أخذ الإنسان موقف الله وفي هذا تجاوز لموقف الإنسان وزحزحة لله عن موقعه».[1]

فلا يمكن اعتبار الكلام الذي «قاله الفلاسفة أو المتكلمون أو الصوفية إلا نوعا من التقريب، بلغة إنسانية، وكل ما يقوله الإنسان عن الله إنما هو تقريب للأفهام، مرتبط باللغة وبالتجربة وبالموقف وبالعصر. وسيَظَلُّ هناك باستمرار فارق بين الخطاب الديني والموضوع الديني لا يمكن عبوره بأي حال وإلا انتفى التعالي ذاته المعبر عنه بعبارة: (تَعَالَى اللهُ عَمَّا يصفون)، لا يمكن الحديث عن الله إذن إلا عن طريق التشبيه والتقريب، ولا يمكن الادعاء بأن الحديث عن الله مطابق لحقيقة الله»[2]؛ فكل ما تكلم به العلماء لا يمكن أن يطابق حقيقة الله تعالى إنما هو تقريب لها خاضع للغة والتجربة الإنسانية.

بهذا يَتِم التمييز بين نوعين من الكلام عن الله تعالى: كلام الله تعالى نفسه وكلام الإنسان عنه، حيث إن هذا الأخير نوع من التقريب لحقيقة الله تعالى مصطبغ بحالة إنسانية غير معصومة من الوقوع في الخطأ، لذا فقد وقعت كثير من الخلافات في هذا النوع؛ لأن المتكلم عن الله تعالى لن يكون محايدا ولا موضوعيا إنما خاضعا لذاته وأناه، وهنا تضيع الحقيقة، وهو ما لم يكن ليحدث لو حصل الاكتفاء بالقرآن وتصحيح اللغة وفق استعمالات القرآن والذي كان سيضمن القراءة والفهم السليم لألفاظ القرآن.

وكلام الله تعالى وإن كان في أصله على صفة واحدة، إلا أنه بالنظر إلى فهم الناس له وإلى استيعاب اللغة لمعانيه، تنقسم آياته بين محكم واضح ومتشابه أقل وضوحا.

---

[1] **حسن حنفي**، مرجع سابق، ص 64.

[2] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

المبحث الثاني: المحكم والمتشابه.

القرآن منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه وبيان ذلك فيما يأتي.

المطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه.

الفرع الأول: تعريف المحكم والمتشابه لغة.

أولا: المُحكم لغة.

المحكم من الأصل حكم، و«الحاء وَالكاف وَالميم أصلٌ واحِدٌ، وهو **المَنْعُ**، ومن هذا قيل لِلحاكم حاكم، لأَنه يمنع الظالِم مِنَ الظُّلم، والحكمة هَذَا قِيَاسُهَا، لأَنهَا تمنَع مِنَ الجهْل».[1]

«والحكمة: العدل. ورجل حكيم: عَدَلٌ حَكِيمٌ. وأَحْكَمَ الأَمر: **أَتقنه**، وأَحْكَمَتْه التجاربُ على المَثَل، وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ. وَالْحَكِيمُ: الْمُتْقِنُ للأُمور، وأَحْكَمْتُ الشَّيْءَ فاسْتَحْكَمَ: صَارَ مُحْكَماً. واحْتَكَمَ الأَمرُ واسْتَحْكَمَ: **وثُقَ**».[2]

و«حكَمَ بينهم يَحْكُمُ أي **قضى**. وحَكَمَ له وحَكَمَ عليه». [3]

فالمعاني اللغوية للأصل حكم، هي المنع والإتقان والوثوق والقضاء.

ثانيا: المتشابه لغة.

«شبه: الشِّبْهُ والشَّبَهُ والشَّبِيهُ: المِثْلُ، وأَشْبَه الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ. وأَشْبَهْتُ فُلَانًا وشابَهْتُه واشْتَبَه عَلَيَّ وتَشابَه الشيئانِ واشْتَبَها: أَشْبَهَ كلُّ واحدٍ مِنْهُمَا صاحِبَه. وَفِي التَّنْزِيلِ: مُشْتَبِهاً وغير مُتَشابِهٍ، وشَبَّهه إياه وشَبَّهَه بِهِ مَثَّلَهُ. والمُشْتَبِهاتُ مِنَ الأمور: المُشْكِلاتُ. والمُتَشابِهاتُ: المُتَماثِلاتُ. وتَشَبَّهَ فلانٌ بِكَذَا. والتَّشْبِيهُ: التَّمْثِيلُ».[4]

---

[1] **ابن فارس**، مصدر سابق، (91/2).

[2] انظر: **ابن منظور**، مصدر سابق، (43/12).

[3] **الجوهري**، مصدر سابق، (1901/5).

[4] **ابن منظور**، مصدر سابق، (503/13).

و«قولنا اشْتَبَهَتْ الأمور وَتَشَابَهَتْ أي الْتَبَسَتْ فلم تَتَمَيَّزْ ولم تَظْهَرْ».[1]

فالتشابه يأتي في اللغة بمعنيين الأول التماثل والآخر الالتباس، والالتباس الواقع بين شيئين سببه التماثل بينهما؛ إذ لا يتيسر بسببه التمييز بينهما بسبب أنهما متماثلان.

الفرع الثاني: تعريف المحكم والمتشابه اصطلاحا.

وُصِف القرآن كله بأنه محكَم، في قوله تعالى: ﴿ أَلٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: 1]، ووُصِف بأنه كله متشابه في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ﴾ [الزمر: 23]، ولا وجود لأي تعارض بين هاتين الآيتين، ولا تلغي إحداهما الأخرى، «لاختلاف المُراد بالإحكام والتَّشابه في مواضعها، بحَسَب ما تقتضيه المقامات»[2]؛ فمعنى تشابهه كله: أنه أشبَهت كل آياته بعضا في «الصحة والإحكام، والبناء على الحق والصدق ومنفعته الخلق، وتناسب ألفاظه وتناسقهما في التخير والإصابة، وتجاوب نظمه وتأليفه في الإعجاز[3]، أما الإحكام فالمراد به «إتقانه وعدم تطرق النقص والاختلال إليه[4] فليس فيه خلل «من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ولا من جهة الهدف والغاية»[5]، والإحكام والتشابه وصفان عامان لجميع آيات القرآن. فالقرآن محكم كله وكل آياته تشبه بعضها في الإحكام.

أما الإحكام والتشابه الذي وردا في آية واحدة على اعتبار أحدهما وصفا لبعض آيات القرآن والآخر وصفا للبعض الأُخَر، في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ

---

[1] الفيومي (أحمد بن محمد)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية – بيروت، دون طبعة، (303/1).

[2] **ابن عاشور**، مصدر سابق، (156/3).

[3] **الزمخشري**، مصدر سابق، (95/4).

[4] يوسف القرضاوي، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، دار الشروق، ط 3، 1421هـ/ 2000م، ص 267.

[5] البيضاوي، **تفسير القرآن**، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، بيروت، دار الفكر ،(1416هـ)، (219/3).

رَبَّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: 7]؛ فالخلاف واسع بين العلماء في معنى المحكم والمتشابه في هذا المورد والأقوال فيه كثيرة.

وقد ذكر أغلبها الشيخ مرعي (ت1033هـ)[1] في كتابه أقاويل الثقات يقول: «قيل المحكم ما وضُح معناه والمتشابه نقيضه، وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل أوجها، وقيل المحكم ما تأويله تنزيله والمتشابه ما لا يدرى إلا بالتأويل، وقيل المحكم المتكرر ألفاظه والمتشابه القصص والأمثال، وقيل المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما ينفرد الله بعلمه، وقيل المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور وما سوى ذلك محكم، وقال جماعة من الأصوليين المحكم ما عُرف المراد منه قيل ولو بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كالحروف المقطعة.[2]

وعند البعض المحكمات هن المعمول بهن وهن الناسخات، والمتشابهات المتروك العملُ بهن، المنسوخاتُ.[3]

وكل هذه الأقوال «مرجعها إِلَى تعيين مقدار الوضوح وَالخفاء».[4]

ومن التعاريف للآيات المتشابهة تعريف محمد الطاهر ابن عاشور، حيث يعتبرها الآيات التي دلت على معان تشابهت في أن يكون كل منها هو المراد. فيكون معنى تشابهها: أنها تشابهت في صحة القصد إليها، أي لم يكن بعضها أرجح من بعض. أو يكون معناها صادقا بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون مرادا، فلا يتبين الغرض منها، فالإحكام والتشابه: صفتان للألفاظ، باعتِبار فَهْم المعاني.[5]

---

[1] هو: « مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلى: (ت1623هـ) مؤرخ أديب، من كبار الفقهاء. له نحو سبعين كتابا، منها (بديع الإنشاء والصفات) يعرف بإنشاء مرعي، و(ديوان شعر) و(إحكام الأساس، في أول بيت وضع للناس).» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (203/7).

[2] مرعي بن يوسف الكرمى، **أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1406هـ، ص 49.

[3] انظر: الطبري (محمد بن جرير)، **جامع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000 م، (174/6).

[4] انظر: **ابن عاشور**، مرجع سابق، (155/3).

[5] المرجع نفسه، (155/3، 160)

فالمتشابه من آيات القرآن هو ما احتمل أوجها عديدة من المعاني، يصح في كل منها أن تكون المعنى المراد؛ فكأن تلك المعاني يتجاذب كل منها اللفظ إليه ليكون هو المعنى المقصود.

أما عند ابن تيمية (ت728هـ) فالتشابه عام يشمل جميع آيات القرآن، وخاص أو إضافي، وينقسم الخاص بدوره إلى:

- «ما يكون بسبب المستمع لقصور منه أو تقصير وهو لا يختص بنوع من الكلام»[1]، والاشتباه هنا «يقع على من لم يرسخ في علم الدلائل»[2]؛ فبسبب عدم رسوخ المستمع في علم الدلالات يحدث عنده تشابه في بعض الآيات التي هي في الأصل غير متشابهة عند غيره ممن رسخ في العلم.
- التشابه الذي «يكون في نفس الآية».[3]، وهذا التشابه متعلق بطبيعة الآية ذاتها لا المستمع، ككونها تعبر عن عوالم غيبية أو آيات الأحرف المقطعة.

بهذا يكون سبب التشابه هو إما حاصل من المتلقي بأن يكون غير عالم بالدلالات. أو بسبب الآية ذاتها التي تحمل دلالات لا يمكن العلم بها وتعبر عنها بلغة لا تفي بها. لذا كان سبب التشابه كما بينه الطباطبائي في تفسيره هو أنَّ: «القرآن الكريم يخضع في إلقاء معارفه العالية لألفاظ وأساليب دارجة لم تكن موضوعة سوى لمعان محسوسة أو قريبة منها، ومن ثم لم تكن تفي بتمام المقصود إلا بارتكاب الكنايات والمجازات فوقع التشابه فيها وخفي وجه المطلوب إلا على نافذي البصيرة».[4]

إذن فالتشابه الحاصل في بعض آيات القرآن كان بسبب محدودية اللغة في مقابل المعاني الغيبية اللامحدودة، هذا بالنظر إلى التفسيرات المشهورة لنشأتها، فتعدد معاني اللفظ

---

[1] ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426هـ، (494/8). بتصرف.

[2] ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية– المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، (291/16).

[3] ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، المصدر السابق، (496/8).

[4] انظر: الطباطبائي (محمد بن حسين)، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعظمي للمطبوعات –بيروت، 1417هـ، (62-58/3).

وكون أظهرها وألصقها بتلك الألفاظ هي المعاني المحسوسة أنتج إشكالات حول بعض ألفاظ القرآن التي لها مدلولات حسية، وتسبَّب خلافا حولها، طبعا أهم هذه الألفاظ هي التي تعلقت بالله تعالى أي تلك التي تضاف إليه تعالى ولها تحققات في العالم الحسي مرتبطة بالمخلوقات.

المطلب الثاني: تأويل متشابه القرآن.

ذكرت الآية أن لمتشابه القرآن تأويلا، فماذا يقصد بتأويل المتشابه؟

الفرع الأول: تعريف التأويل.

أولا: التأويل لغة.

من الأوْل، و«الأَوْلُ: الرُّجُوعُ، وآلَ الشيءُ يَؤُولُ أَوْلًا ومَآلًا: رَجَع. وأَوَّلَ إِليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ، وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّلَهُ: دَبَّره وقدَّره، وأَوَّلَهُ وتَأَوَّلهُ: فَسَّره. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ، التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً».[1]

ويرجعه الجرجاني إلى معنى الترجيع يقول: «التأويل في الأصل الترجيع»[2].

ومن هنا نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى، وهكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمة التأويل اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث قبل أن يتشكل في صورة حُلمِيَّة. وفي سورة الكهف كان التأويل شرحا لدلالة الأحداث والوقائع، أو بالأحرى شرحا لعللها وأسبابها الخفية، والمعنى الأخر هو معنى الوصول إلى الغاية بالرعاية والسياسة والإصلاح، وورود الدلالة الأولى كان أكثر، لكن الحقيقة أن الدلالتين ليستا متعارضتين، فالوصول إلى غاية الشيء أو الظاهرة لا يتحقق بمعزل عن إدراك عللها وأسبابها الأصلية، وقد تداخلت الدلالتان.[3]

---

[1] **ابن منظور**، مصدر سابق، (11/ 32-33).

[2] الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 46.

[3] انظر: نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، ط 2، 1994م، ص 140.

ثانيا: التأويل اصطلاحا.

يعرف الباجي (ت474هـ)[1] التأويل بأنه: «صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله»[2]؛ وهذا يعني أن يحتمل الكلام معنيين أو أكثر «إلا أن أحدهما أظهر في ذلك اللفظ إما لوضع أو استعمال أو عرف، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره إلا أن يرد دليل يصرفه عن ذلك الظاهر إلى بعض ما يحتمله, ويسمي أهل الجدل ذلك الصرف تأويلا».[3]

أما ابن الجوزي (ت597هـ)[4] فقد عرّفه بأنه «العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه، لدليل عليه».[5]

ومن تلك التعاريف أيضا تعريف ابن حزم يقول: «والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما **وضع** له في اللغة إلى معنى آخر».[6]

وقريبا إلى هذا التعريف، تعريف آخر لابن الجوزي، يقول: «نقل الكلام عن وضعه وأصله السابق إلى الفهم من ظاهره في تعاريف اللغة والشرع أو العادة إلى ما يحتاج في فهمه إلى قرينة تدل عليه لعائق منع من استمراره على مقتضى لفظه، ومن ذلك ما وقع الخطاب فيه على سبيل المجاز ولم يكن يراد به الأصل في الحقيقة».[7]

---

(1) هو: «سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي (403-474هـ)، فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث. أصله من بطليوس ومولده في باجة بالأندلس.، وتوفي بالمرية، له عدة مؤلفات منها: (السراج في علم الحجاج) و(إحكام الفصول، في أحكام الأصول) » **الزركلي**، مرجع سابق، (125/3).

(2) الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف)، **الحدود في الأصول**، تحقيق: نزيه حماد، ط:1، بيروت- لبنان، 1392هـ/1973م، (48/1).

(3) المرجع نفسه، (42/1).

(4) هو: «عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج، (508- 597هـ)، علامة عصره في التاريخ والحديث، كثير التصانيف. مولده ووفاته ببغداد، ونسبته إلى (مشرعة الجوز) من محالها. له نحو ثلاث مئة مصنف» **الزركلي**، مرجع سابق، (316/3).

(5) ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج)، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1404هـ، بيروت، ص 216.

(6) ابن حزم (علي بن أحمد)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة-بيروت، (42/1).

(7) **ابن الجوزي**، المرجع السابق، ص 217.

إنّ التأويل بمعناه الاصطلاحي عند الغالبية هو صرف للفظ عن الظاهر إلى أحد معاني اللفظ الأخرى، لوجود موانع تمنع حمله على معناه الأصلي الظاهر، فهو بذلك ينطلق من كون اللفظ له معان متعددة أحدها أظهر وأبرز من المعاني الأخرى، ولما كان كذلك أي أنه متعلق باللفظ متعدد المعاني فَسَّره البعض بثنائية الحقيقة والمجاز وهو ما قال به الغزالي وابن رشد؛ فحسب أبي حامد الغزالي أن كل تأويل يشبه أن يكون صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز[1]، ويعرفه أبو الوليد ابن رشد (ت595هـ) أنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخل ذلك بعادة اللسان العربي في التَّجَوُّز».[2]

فكل التعاريف تتفق على أن التأويل هو صرف اللفظ المحتمل لعدة معان عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله، وسبب كون المعنى الظاهر ظاهرا هو كونه إما حقيقة اللفظ أي ما وضع له أو مستعمل فيه بكثرة أو بسبب تعارف الناس على ذلك.

وهناك من اعتبر التأويل: «معان قدسية ومعارف ربانية تنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين والتفسير غير ذلك».[3] فالتأويل هنا هو في بعده الصوفي الذي يعتمد على ثنائية الظاهر والباطن ويكون تأويل النص «وصولا إلى معناه (الباطن) الذي هو اللب مماثل لعملية (التعبير) في الأحلام».[4]

ورغم اختلاف التعابير في تعريف التأويل إلا أنه يبقى صرفا للفظ عن معنى راجح وظاهر إلى معنى آخر بسبب وجود سبب وداع.

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، مصدر سابق، ص 196.

[2] ابن رشد (أبو الوليد بن أحمد)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة**، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص 47.

[3] الزرقاني (محمد عبد العظيم)، **مناهل العرفان**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ط 3، (5/2)، بتصرف.

[4] أبو زيد، **مفهوم النص**، المرجع نفسه، ص 271.

الفرع الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير.

يفرق الغالبية بين التفسير والتأويل فالتفسير هو «الكشف عن المراد من اللفظ سواء كان ذلك ظاهرا في المراد أو غير ظاهر، والتأويل إنما هو صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره مما يحتمله اللفظ فإذاً كل تأويل تفسير وليس كل تفسير تأويلا».[1]

فالتفسير مرتبط بظاهر اللفظ وفق ما جرت عليه عادة التواصل عند أهل الخبر، والمعنى الظاهري هو الحاصل من علاقة الدال بالمدلول وفق أسس التواضع وملكة اللسان، ونلاحظ بأن التأويل من حيث طبيعته يختلف عن التفسير ذلك أنه تقديم المرجح من المعنى على الأرجح من اللفظ[2].

فالتأويل يَفْترض تعدد المعاني المحتملة والوصول إلى المعنى يكون بالاستدلال، في حين لا يقوم التفسير على تعدد في المعاني بل يقوم على المعنى المستفاد من ظاهر اللفظ. فكأن المؤول يصلح ظاهر اللفظ لالتباسه واحتماله المعاني. إذ هناك معنى خفي تحت معنى ظاهر اللفظ مما يعني تعدد المعاني المحتملة، ولأجل أن يصل المؤول إلى المعنى المراد لا بد له من سياسة تمكنه من ذلك، هذه السياسة هي سياسة قوامها اللغة في المقام الأول[3]، فلا يصح التأويل ما لم يعتمد على التفسير، « فالاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته، وإنما لا بد أن يستند الاستنباط إلى حقائق النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة إلى (المغزى)، دون الوثب مباشرة إلى مغزى يتعارض مع دلالة النص»[4].

فلا بد من معرفة دلالة اللفظ الأولى وتفسيرها ثم البناء عليها في تعيين التأويل المناسب لها. وعليه فإن «المعطيات اللغوية هي الأساس عند تأويل أي نص من النصوص لأن هذه النصوص على اختلافها هي نصوص لغوية في المقام الأول تستعمل اللغة. فاللغة،

---

(1) ابن يعيش (يعيش بن علي)، **شرح المفصل للزمخشري**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، (50/1).

(2) بوعرفة عبد القادر وآخرون، **التأويل والترجمة**، الدار العربية ناشرون– بيروت، 2009م، ص 223.

(3) انظر: **وئام حيزم**، مرجع سابق، ص 99.

(4) أبو زيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص 235.

كما رأينا هي التي تسمح بتعدد المعاني ولو لم يكن ذلك لما أمكن للمؤول أن يختار من المعاني ما يتوافق وخلفياته. كذلك ينبغي أن يكون أساس التأويل لغويا».[1]

ونجد ابن تيمية يجعل التأويل هو التفسير، فالتأويل عنده له معنيين ليس بينهما المعنى الاصطلاحي الذي هو صرف للفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله، فهو غير معتبر عنده لأنه مستجد ولم يقل به أحد من السلف، ويذهب إلى اعتبار معنيين آخرين لأنهما موجودان عند السلف؛ فالتأويل في لفظ السلف له معنيان: الأول: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، والمعنى الثاني: هو نفس المراد بالكلام فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به، فإذا قيل: طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها. ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار إلا أن يكون المستمع قد تصورها أو تصور نظيرها بغير كلام وإخبار؛ لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب: إما بضرب المثل وإما بالتقريب وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها وإما بغير ذلك[2] وبين المعنيين الذين بَيَّنهما فرق واضح.

الفرع الثالث: العلم بتأويل متشابه القرآن.

حصل خلاف بين العلماء حول تأويل متشابه القرآن، فقال البعض أنه يُعلم وقال البعض الآخر أنه لا يعلم، ومَرَدُّ الخلاف إلى الوقف أو عدمه على كلمة الله في آية آل عمران، وَإلى «أَنَّ قَوْلَهُ: (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) متردد بين كونه حالا فضلة وخبرا عمدة».[3]

فمن وقف على الله وجعل الواو بعدها استئنافية، وجملة يقولون آمنا به خبرا قال أنه لا

---

[1] عبد المجيد العطواني، **المعنى وبلاغة التأويل في مؤلفات الغزالي**، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف د حمادي صمود، جامعة تونس الأولى، كلية الآداب بمنوبة، 1998-1999، ص 99-100.

[2] انظر: ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية – مصر، ص 28.

[3] الزركشي (أبو عبد الله بدر الدين)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط 1، 1376هـ/1957م، (72/2).

يُعلم، وهو مذهب أكثر العلماء؛ «فقد روي ذلك عن ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعائشة[1]، ومال إلى هذا الحافظ السيوطي (ت911هـ)[2] في الإتقان وحكاه عن الأكثرين من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم خصوصا أهل السنة».[3]

وهو مذهب القاضي أبي يعلى (ت458هـ)[4] من الحنابلة أيضا يقول في كتابه إبطال التأويلات: «آيُ الكتابِ قسمان: أحدهما محكم تأويله تنزيله يفهم المراد منه بظاهره وقسم هو متشابه لا يعلم تأويله إلا الله ولا يُوقَف على معناه بلغة العرب».[5]

ويدل لصحة هذا المذهب قول ابْن عَبَّاسٍ رضي الله عنه: «أنزل الله القرآن على أربعة أوجه حلال وحرام ووجه لا يسع أحد جهالته ووجه تعرفه العرب ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله».[6]

وقالوا أيضا أنه: لو كان قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله إلا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة، بل كان الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به، أو يقال: ويقولون آمنا به، ثم إن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، حيث قال: فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك.[7]

أمَّا من وصل القراءة وجعل الواو عاطفة على الراسخون، والجملة (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) حالا فضلة تقديرها (والراسخون في العلم قائلين آمنا به)؛ قال أنه يُعلَم، ويعلمه (الراسخون

---

(1) وهؤلاء يعدون من السلف.

(2) هو: «عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين: (849-911هـ)، إمام حافظ مؤرخ أديب من كتبه: الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. » انظر، **الزركلي**، مرجع سابق، (301/3-302)

(3) **بن يوسف مرعي**، مرجع سابق، ص 52.

(4) هو: «محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، أبو يعلى (380-458هـ)، من أعلام الحنابلة، اشتغل بالأصول والفروع، له: إبطال التأويلات لأخبار الصفات، واشتهر بردوده على الأشعرية». انظر ترجمته: **الزركلي**، مرجع سابق، (99/6-100).

(5) ابن الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين)، **إبطال التأويلات**، تحقيق: أبو عبد الله النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، (59/1).

(6) **الزركشي**، مرجع سابق، (74/2).

(7) انظر: فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط3، 1420هـ، (146/7).

في العلم)[1]، وهذا المذهب مروي عن: «مجاهد والضحاك والربيع بن أنس ومحمد بن جعفر ويروى أيضا عن ابن عباس[2] قال أنا ممن يعلم تأويله».[3]

ومذهب عامة المتكلمين أن كل القرآن يجب أن يكون معلوما[4]؛ يقول أبو حامد الغزالي: « ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب».[5]

وما يدل على صحة هذا المذهب، أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق[6]، كما أن في القول بأنه لا يعلم «إبطال فائدة الانتفاع به»[7]، ويؤيد هذا القول «إن الله أثبت للراسخين في العلم فضيلة. ووصفهم بالرسوخ، فآذن بأن لهم مزية في فهم المتشابه: لأن المحكم يستوي في علمه جميع من يفهم الكلام، ففي أي شيء رسوخهم».[8]

وهناك من فصّل فجعل في المتشابه ما يعلم وما لا يعلم، لأنهم أدخلوا ضمن المتشابه الحروف المقطعة وشؤون الغيب كأخبار يوم القيامة والروح فهذه مما لا سبيل إلى العلم بها إنما هو مما استأثر الله به، فهي آيات متشابهة لا يمكن العلم بها.

ومنهم من نظر إلى لفظ التأويل؛ فجعل المعنى المقصود منه هو السَّببَ في الوقف من عدمه، ومن ثم علم الراسخين به أو عدمه؛ فمن جعل معناه التفسير عطف الواو فيكون

---

(1) هم «الذين تمكنوا في علم الكتاب، ومعرفة محامله، وقام عندهم من الأدلة ما أرشدهم إلى مراد الله تعالى، بحيث لا تروج عليهم الشبه. والرسوخ في كلام العرب: الثبات والتمكن في المكان، واستعير الرسوخ لكمال العقل والعلم بحيث لا تضلله الشبه، ولا تتطرقه الأخطاء غالبا، فالراسخون في العلم: الثابتون فيه العارفون بدقائقه، فهم يحسنون مواقع التأويل، ويعلمونه». **ابن عاشور**، مرجع سابق، (164/3).

(2) وهؤلاء من السلف.

(3) **بن يوسف مرعي**، مرجع سابق، ص 53.

(4) انظر: الأصفهانى (الحسين بن محمد)، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب – جامعة طنطا، ط 1، 1420هـ/1999م، (33/1).

(5) انظر: الغزالي، **المستصفى**، مصدر سابق، (85/1).

(6) **بن يوسف مرعي**، المرجع السابق، ص 53.

(7) **الزركشي**، المرجع السابق، (74/2).

(8) **ابن عاشور**، مرجع سابق، (165/3).

الراسخون في العلم عالمين بتأويل المتشابه أي تفسيره، والذين جعلوا معنى التأويل حقيقة ما يئول إليه الأمر استأنف بعد الواو وحصر العلم بتأويل المتشابه بالله[1]

ونجد مثل ذلك مبينا عند ابن تيمية، فعلى حسب معنيي التأويل المعتبرين عنده، يكون المتشابه معلوم التأويل أو غير معلوم، فإن كان التأويل بمعنى تفسير الكلام وبيان معناه، كان تأويل المتشابه معلوما، وما روي عن السلف من أنهم يعلمون تأويل المتشابه فهو بهذا المعنى، يقول: «وهذا هو– والله أعلم – هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله».[2]

أما إن كان معنى التأويل هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه، يكون تأويل المتشابه غير معلوم.

كما مكَّنه التفصيل في معنى التأويل من تعيين السبب في ورود قراءتي الوصل والوقف عن السلف؛ فمن كان معنى التأويل عنده هو التفسير فإنه وَصَلَ القراءة، ومن كان عنده التأويل بمعناه الآخر فإنه وقف على لفظ الجلالة واستأنف بـ(الراسخون في العلم)، فالله وحده من يعلم الحقائق الثابتة في الخارج.

فلا وجود لنص لا يُعلَم تفسيره في القرآن حسب ابن تيمية، لأنه ما من نص متشابه إلا وهو «مقرون بالإحكام والبيان والهدى فإن الله تعالى قد أحكم كتابه كلَّه وبينه وجعله هدى وأمر بتدبره، لكن من الآيات ما لا اشتباه فيه بوجه، ومنها ما فيه اشتباه من بعض الوجوه».[3]

فحسب ابن تيمية فإن القراءة التجزيئية هي السبب الذي يبقي بعض الآيات متشابهة، لكن إذا قُرِئَت في ظل نظرية تفسير القرآن بالقرآن فإن ذلك التشابه سرعان ما يزول[4]؛ لأن ما

---

(1) انظر: **ابن كثير**، مصدر سابق، (9/2).

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (289/13).

(3) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، مصدر سابق، (497/496/8)

(4) انظر: زدك محمد أمين، **إشكالية تأويل النص الديني عند ابن تيمية**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر –الجزائر، 2015–2016، ص 165.

من ألفاظ أجملت في موضع إلا فُسِّرت وحللت في موضع آخر، وما من ألفاظ ومعان اختصرت إلا بُسطت في موضع آخر[1]

وما لا يُعلَم هو تأويل بعض الآيات لكونها دالة على أمور خارجة عن نطاق تصور الإنسان، فتفسير القرآن كله معلوم، أما التأويل فلا.

المطلب الثالث: آيات الصفات بين الإحكام والتشابه.

تطرق الخلاف حول وصف الآيات بالمحكمة أو المتشابهة إلى الآيات التي تصف الله تعالى، خاصة تلك الألفاظ التي أُسندت إلى الله تعالى ومن معانيها ما هو حسي.

الفرع الأول: تعريف آيات الصفات.

آيات الصفات هي الآيات التي تختص بإضافة لفظ إلى الله تعالى، ويكون من ضمن مدلولات هذا اللفظ مدلول مختص بالحوادث ولهذا قيل لها آيات الصفات حتى يُفهَم منها أنها دالة على معان وليس على أعيان كما في الحوادث. ومِمَّا جاء من آيات الصفات قول الله عز وجل: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: 27] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: 64] وقوله تعالى إخبارا عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [المائدة: 116] وقوله سبحانه: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: 22] وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: 210] وقوله تعالى: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾[المائدة: 119] وقوله تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة: 54] وقوله تعالى في الكفار: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفتح: 6] وقوله تعالى: ﴿ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ ﴾ [محمد: 28] وقوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ ﴾ [التوبة: 46]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: 5] وقوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: 16]».[2]

---

[1] انظر: ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)، **مقدمة في أصول التفسير**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1490هـ/1980م، ص 39.

[2] انظر: ابن قدامة (أبو محمد موفق الدين)، **لمعة الاعتقاد**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية، ط 2، 1420هـ/2000م، ص 10، 12.

الفرع الثاني: آيات الصفات متشابهة.

عند أكثر العلماء تُعَدُّ آيات الصفات من الآيات المتشابهة، فهي متشابهة عند الإمام الشافعي يقول في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]: «إن هذه الآية من المتشابه التي يحار في الجواب عنها وعن أمثالها».[1]

واعتبرها الشاطبي من أنواع المتشابهات، فـ«المتشابهات تجمع ألوانا مختلفة، وذلك بناء على التعاريف المختلفة لكلّ من المحكم والمتشابه، من بينهما لَوْنَان كَثُر الكلام فيهما: أولهما: فواتح السُّور، وقد اختار الشاطبي أنها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، وثانيهما: متشابه الصفات».[2]

وعليه وما دامت هذه الآيات من المتشابه فقد أُطلق عليها البعض (متشابه الصفات)، وإن لم تكن هذه التسمية مستعملة بكثرة، إلا أنها تسمية مشابهة لـ(آيات الصفات) لكون تلك الآيات عند الغالبية من المتشابهات.

ويُعرف هذا النوع من الآيات أنها: الآيات المشكلة الواردة في شأن الله تعالى وتسمى آيات الصفات أو متشابه الصفات، وذكر أن لابن اللبان فيها تصنيف مفرد سماه رد المتشابهات إلى الآيات المحكمات مثل قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ وما أشبهه.[3]، فهي إذن متشابهة في مقابل المحكمات.

ويراد من «(متشابه الصفات) الآيات المشكلة الواردة في شأن الله تعالى، مما قد يوهم من لم يتمعن الكلام تشبيها لله تعالى بخلقه، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، وغير ذلك)».[4]

---

(1) الشافعي (محمد بن ادريس)، **الفقه الأكبر في التوحيد**، المطبعة الأدبية، مصر، ط1، ص 11.

(2) أبو عاصي (محمد سالم)، **علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات**، دار البصائر-القاهرة، 1426هـ/2005، ص 115.

(3) **الزرقاني**، مرجع سابق، (2/ 286).

(4) نور الدين عتر، **علوم القرآن الكريم**، مطبعة الصباح – دمشق، ط1، 1414هـ/1993م، ص 125.

فآيات الصفات أو متشابه الصفات هي الآيات التي يتوهم منها الدلالة على معان حسية جسمانية؛ لأن هذه الألفاظ فيما شاع عند علماء اللغة موضوعة لمعان حسية.

الفرع الثالث: آيات الصفات محكمة ومتشابهة.

على الرغم من الاتفاق الشبه التّام على أن آيات الصفات متشابهة إلا أن هذا لم يكن مسلَّما به عند من رفضوا التأويل وأثبتوا تلك الألفاظ على ظواهرها وحقائقها، وفرقوا بين العلم بتفسيرها وتأويلها؛ فأجازوا الأول ومنعوا الثاني، فكانت محكمة من جهة أنها معلومة التفسير ومتشابهة من جهة أنها غير معلومة التأويل، وأبرز من بيَّن هذا هو ابن تيمية فآيات الصفات محكمة من جهة معناها فيعلم تأويلها الذي هو بمعنى التفسير، ومتشابهة من حيث حقيقتها فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، فلا يوجد في القرآن ما لا يعلم تفسيره، أما المتشابه فيعلم معناه وما لا يعلم منه هو تأويله، الذي هو حقيقته الخارجة ومآله، وهذا هو ما استأثر الله بعلمه، والله تعالى إنما نفى عن الناس العلم بتأويله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: 7]، ولم ينف العلم بتفسيره، ثم إنه ليس في كلام أحد من السلف نفي للعلم بمعاني المتشابه، إنما كانوا يفسرون القرآن كله على سواء.[1]

فتكون «أسماء الله وصفاته تعالى من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، فهي حقيقة لا يعلمها إلا هو، ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية[2] وأمثالهم تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله[3]، وذَمَّهم على أنهم تأولوه على غير تأويله ولم

---

[1] انظر: ابن تيمية، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندرية –مصر، ص: 20 وما بعدها.

[2] هم « أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالإجبار والاضطرار الى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حى أو عالم أو مريد وقال لا أصفه بما يجوز إطلاقه على غيره كشيء موجود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك ووصفه بأنه قادر وموجود وفاعل وخالق ومحيى ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده» البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط2، 1977، ص 199.

[3] كما قال أحمد في كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكّت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله.

يَنف مطلق لفظ التأويل؛ لأن لفظ التأويل يراد به التفسير المبين لمراد الله به فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو.[1]

فالسَّلف أنكروا على الجهمية أنهم تأولوا المتشابه على غير ما هو عليه، لا أنكروا عليهم التأويل مطلقا، لأن التأويل الذي هو التفسير معلوم، أما التأويل الذي يراد به الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو.

فمن اعتبر معنى التأويل هو العلم بحقيقة الشيء على ما هو عليه، كانت الألفاظ متشابهة فلا يُعلم تأويلها بهذا المعنى، أما إن كان بمعنى التفسير فهي محكمة تُعلَم.

المطلب الرابع: ألفاظ متشابه الصفات، ومشكلة ظاهر المعنى.

الظاهر من ألفاظ متشابه الصفات ليس هو نفسه عند جميع الطوائف فهناك خلاف بينهم في تحديده.

الفرع الأول: تحديد ألفاظ متشابه الصفات ضمن مجموعات.

يمكن أن نحدد ألفاظ متشابه الصفات في ثلاث مجموعات بالنظر إلى حقائقها التي وضعت لها وهو الشائع في تفسير نشأة اللغة، وهو ما كان سببا لوقوع الإشكال حولها، فمن ألفاظ متشابه الصفات ما معانيها الظاهرة صور ذهنية نائبة عن مراجعها الموجودة في الخارج التي هي عبارة عن أجسام محسوسة وهذه هي المجموعة الأولى، ومنها ما من معانيه الظاهرة حركات ووضعيات لأجسام وهي المجموعة الثانية، ومنها ما هو أعراض نفسانية تعتري الإنسان وهي المجموعة الثالثة.

المجموعة الأولى لآيات متشابه الصفات:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ **أَيْدِينَآ** أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴾ [يس: 71].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ **يَدُ ٱللَّهِ** فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الفتح: 10].

---

[1] انظر: ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)، **التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع**، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان – الرياض، ط 6، 1421هـ – 2000م، ص 50.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴾ [هود: 37].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾ [طه: 39].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [القصص: 88]

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُّ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ ﴾ الزمر: 56]

المجموعة الثانية لألفاظ متشابه الصفات:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [طه: 5]

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: 22]

﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ [البقرة: 210]

﴿ ءَامِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ﴾ [الملك: 16]

المجموعة الثالثة لآيات متشابه الصفات:

﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [المائدة: 54]

﴿ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [المائدة: 119]

﴿ وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ﴾ [التوبة: 46].

﴿ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ ﴾ [الفتح: 6]

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴾ [محمد: 28]

الفرع الثاني: الخلاف حول ظاهر ألفاظ متشابه الصفات.

أولا: الظاهر في ألفاظ متشابه الصفات هو المعنى اللغوي.

من ذهب إلى أن وضع الألفاظ كان لمعانيها الحسية وقال بثنائية الحقيقة والمجاز اعتبر الظاهر من هذه الألفاظ هو المعنى الحسي، لأن الوضع إنما كان لمعان محسوسة والوضع أهم أسباب ظهور المعاني، وبسبب هذه الظواهر وقع الإشكال حول هذه الألفاظ ونشأت المذاهب أبرزها مذهب التأويل الذي نفى هذا الظاهر وأثبت معنى آخر للفظ بما تجيزه اللغة العربية، ومذهب التفويض الذي نفى المعنى المحسوس أيضا دون تعيين المعنى المراد باللفظ، فالظاهر عند هؤلاء هو الظاهر اللغوي.

ولا بأس أن نطرح سؤالا هنا وهو: كيف يسند الله تعالى إلى نفسه ما يثير الإشكالات وكيف له تعالى أن يختار ألفاظا دلالتها تتسبب في الاشتباه واللبس؟

إن فهم المشبهة لألفاظ متشابه الصفات على حقيقتها وتفسيرها على أنها بالنسبة لله تعالى مثل ما هي بالنسبة للمخلوقين كان أسوأ تجل للقول بأن حقيقة وظاهر الألفاظ هي معانيها الحسية، كما أن اختلاط أهل الظاهر في هذه الألفاظ وكلام المتكلمين في التأويل والبحث عن المعنى المناسب كان من ثمرات ذلك.

وبما أن الله تعالى منزه عن الخطأ وعن أن يُضل ويُلَبِّس على عباده، ولأنه حكيم فإنه لا يُتَصَور افتراض أنه استعمل ألفاظا حقيقتها وظاهرها معان لا تليق به تعالى وأسندها إليه، لأنه بهذا يكون قاصدا لحصول التشابه في معاني القرآن والتلبيس على المؤمنين وجعل القرآن سببا للخلاف والتفرقة بدل الجمع والتأليف؛ لذا لا بد من التوجه إلى اللغة للبحث فيها عن جواب ما دامت في أصلها مبنية على الافتراض والاحتمال، ولأن الله تعالى قد اختار استعمال هذه الألفاظ وإسنادها إلى نفسه تعالى، فإنه لا بد أن نحكم بأنه لا إشكال حولها ألبتة ولا بد أيضا من اعتبارها ألفاظا مُبَرَّأة من كل المعاني غير اللائقة وأنها غير دالة على ما لا يلزم منه تشبيه.

فالأصح مع ألفاظ القرآن التي من مدلولاتها ما هو حسي نحوُ: اليد الوجه العين الاستواء .. التي يسندها الله تعالى إلى ذاته: أن نُقرَّ بأن هذه الألفاظ ليس فيها أي إشكال كونها مسندة إلى الله تعالى، لا أن نحكم على هذه الألفاظ أنها غير مناسبة استنادا على ما هو حاصل في علوم اللغة من أنها ألفاظ حقائقها وظواهرها معان حسية. إنَّنا بهذا الفعل نجعل اللغة هي الحاكم على القرآن، بدل أن نجعله هو الحاكم عليها، لأنه لا بد أن نمنح القرآن الأولوية في استعمالاته للفظ ونعتبر استعماله هو الحقيقي أو الاستعمال الأول لأنه أنزل باللغة العربية السليمة الأصلية لا بالنظر إلى استعمالات اللغة من قبل الناس، ونلغي ما افترضته الأذهان من أن حقيقتها هي ما يطابق المعنى المادي القريب إلينا، إن هذا أشبه بإعمال الأنا وقراءة القرآن بلغة الأنا الغارقة في الماديات، في حين الواجب تغيير ما في أذهاننا مما افترض حقيقة ومسلمة وإعادة بناءه بما يوافق القرآن واستعمالاته.

ثانيا: الظاهر من اللفظ يَتَحَدَّد بتقييده.

يذهب مثبتو الظاهر إلى أن ظواهر ألفاظ متشابه الصفات ليست هي الظواهر المحدثة فقط إنما لها أيضا ظواهر تليق بالله تعالى، ويتبين الظاهر المراد باللفظ بالإضافة.

فابن تيمية مع اعتباره الظاهر هو المتبادر إلى العقل لمن يفهم بتلك اللغة في قوله: «إن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام»[1]، إلا أنه يمنع أن تكون تلك الظواهر هي المعاني المرادة من ألفاظ متشابه الصفات؛ يقول: «وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات».[2]

فإن أريد بالظاهر شيء من المعاني التي هي من خصائص المحدثين، أو ما يقتضي نوع نقص بأن يتوهم أن الاستواء مثل استواء الأجسام على الأجسام، .. فهذا كذب وباطل؛ وإن كان المراد بالظاهر ما هو الظاهر في فطر المسلمين قبل ظهور الأهواء وتشتت الآراء؛

---

[1] ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)، **الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله**، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ط 6، ص 4.

[2] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

وهو الظاهر الذي يليق بجلاله سبحانه وتعالى، فهو مراد وهذا هو الظاهر في سائر ما يطلق عليه سبحانه من أسمائه وصفاته[1]

فيكون «الظاهر الذي لا يليق إلا بالمخلوق غير مراد، وأما الظاهر اللائق بجلال الله تعالى وعظمته فهو مراد، وأنه هو المراد في أسماء الله وصفاته».[2]

وعليه فإن للفظ عندهم ظاهرين، وهذه الفكرة انتبه إليها وشرحها (الشيخ ناصر أحمد حدارة)[3] في بيانه لمذهب القاضي أبي يعلى حيث قال: «ويسمي **إثبات التسمية** ظاهر اللفظ؛ فللقاضي أبي يعلى في اللفظ **ظاهران**:

- ظاهر يحمل على المعنى المعهود المشاهد كنزول الإنسان الذي هو انتقال من مكان لمكان وهو ما ينفيه عن الله تعالى.
- ظاهر لله عز وجل لا يُعرَف معناه لأنه غيبي غير مشاهد كنزول الله فيثبته تسمية ويفوض معناه[4].

وخَصَّها بالقاضي أبي يعلى، لكن كما بينا ذات الفكرة والتقسيم موجود عند ابن تيمية.

وعليه فما من اسم يُسَمَّى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به؛ فصفة الذات مثلا تعلم من حيث الجملة، وان كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ما هو إلا هو، ولا يدرك لها كيفية، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تُحمَل عليه.[5]

---

[1] انظر: ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم)، **التسعينية**، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط 1، 1420هـ/1999م، (2/557-558).

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (3/207).

[3] ولد سنة 1974م، أستاذ بجامعة طرابلس لبنان، له مقالات متعددة على شبكة الانترنت في مجال العقيدة.

[4] عبد الناصر أحمد حدارة، منشور على صفحة الفيسبوك: https://m.facebook.com/people/ تاريخ النشر: 2022/09/16

[5] انظر: ابن تيمية، **الرسالة المدنية**، مصدر سابق، ص 5.

وبُفَرِّق ابن تيمية كما فرق الدارمي (ت280هـ)[1] والقاضي أبو يعلى، وابن الزاغوني من قبله متى يَتَحدد أي مِن الظاهرين كمراد من اللفظ، وذلك بالإضافة والتقييد، فإذا أضيف إلى الحادث فهو ظاهر يليق به وهو معروف عندنا ومشهور وإذا أضيف إلى الله تعالى فهو ظاهر يليق به تعالى، يقول ابن تيمية: «فإن ظاهر هذه الألفاظ إذا أطلقت علينا أن تكون أعراضا أو أجساما؛ لأن ذواتنا كذلك، وليس ظاهرها إذا أطلقت على الله سبحانه وتعالى إلا ما يليق بجلاله ويناسب نفسه الكريمة، ومن قال من المتأخرين: إن مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، فيجب لمن أحسن به الظن أن يعرف أن معنى قوله: (الظاهر): الذي يليق بالمخلوق لا بالخالق، ولا شك أن هذا غير مراد، ومن قال: إنه مراد فهو بعد قيام الحجة عليه كافر».[2]

فحسب القاضي أبو يعلى، الزاغوني، وابن تيمية أن الظاهر ظاهران ظاهر نعرفه هو الظاهر الذي يليق بالمخلوق وظاهر آخر يليق بالله تعالى.

من جانب آخر وحسب ما بَيَّن ابن تيمية فهناك ظاهر يتبادر بشكل طبيعي صحيح وظاهر آخر يقع فيه الخطأ لأسباب أهمها أن القارئ للنص في الغالب حامل لاعتقاد مسبق في الألفاظ أنها موضوعة للتعبير عن المخلوق فقط، فيرى أن الظاهر يفيد التشبيه وبالتالي يستحيل أن يراد[3]، لذلك فهو يرى أن السبب في عدم اعتبار المتكلمين المعنى الظاهر مرادا للفظ هو: «نظرتهم إلى دلالة الألفاظ اللغوية، فالألفاظ على مذهبهم لها وضع خاص في أصل اللغة، لذلك فهي تستعمل في الأصل للدلالة على ما يوصف به المخلوق وذلك هو الظاهر، وبالتالي إذا حمل اللفظ الذي يوصف به الخالق على المعنى الظاهري وقع تشبيه الخالق بالمخلوق، وعلى هذا قالوا بأن المعنى الظاهر غير مراد عند قراءتهم لنصوص الصفات»[4]، لأنهم فهموا منها ما يطلق على الخلق لا الخالق.

---

(1) هو: «عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني أبو سعيد، (200-280هـ)، محدث هراة له تصانيف في الرد على الجهمية: كالنقض على المريسي,» **الزركلي**، مرجع سابق، (205/4).

(2) ابن تيمية، **التسعينية**، مصدر سابق، (560/2).

(3) محمد الأمين زدك، **إشكالية تأويل النص الديني عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص 170.

(4) انظر: المرجع نفسه، ص 168-169.

بهذا تكون هذه الألفاظ معلومة لنا من جهة كونها المعاني المشهودة في المخلوقات في حالة إضافتها للمخلوق، وغير معلومة حين تضاف إلى الله تعالى فتكون لها ظواهر تليق به تعالى، ولا يمكن هنا أن نغفل عن أن تسمية المعاني التي تليق بالله تعالى بالظاهر متناقض؛ لأن معنى الظاهر هو الواضح والبين وتلك المعاني لا تبقى بينة ومعلومة وواضحة لنا بإضافتها إلى الله تعالى.

الفرع الثالث: الاختلاف في الظاهر وتشكل المذاهب في متشابه الصفات.

نشأ الخلاف حول هذه الألفاظ وتشكلت المذاهب فيها، وأقام كل صاحب مذهبٍ الأدلة على ما ذهب إليه وأقصى المذاهب الأخرى. بحسب الموقف من الظاهر بقبوله وإثباته أو صرف اللفظ عنه؛ إذ إن قوما صاروا «إلى التمسك بهذا الظاهر وفرضه وعدم الحيد عنه قدر الوسع، بل ربما أنكروا وجود خلافه؛ فآلوا إلى مدرسة أو منهج خاص بهذا الظاهر ووسِموا باسمه (أي أهل الظاهر)، وفي مقابل هذا الإفراط في التمسك بهذا الظاهر كان فريق آخر سريع الانزياح عن هذا الظاهر والأخذِ بخلافه حتى آل إلى التأويلات في (النصوص)، لعلنا لو نظرنا في هذه التأويلات لما وجدنا أنها تَرِد على النص من غير الجهات المذكورة، والحقيقة أنها كافية لخلق عدد لا يستهان به من المذاهب والأقوال».[1]

والسبب الأساسي يكمن في الإشكال الذي تثيره ظواهر هذه الألفاظ؛ فكون ظواهر هذه الألفاظ وحقائقها تستلزم نسبة ما لا يليق إلى الله تعالى عند البعض، ولا تستلزمه عند غيرهم، هو سبب الخلاف حول إثبات الظاهر أو نفيه.

فهذه الألفاظ حسب نظرية الوضع السائدة موضوعة لمعان محسوسة، مدلولاتها ماهيات مجسمة في الخارج أو حركات لها أو صفات لها؛ لذا كان لا بد من منع هذه الدلالة في حقه تعالى فصرف البعض اللفظ عن هذا الظاهر إلى دلالات أخرى تحفظ التنزيه، كما في التفويض والتأويل.

أمّا من رأى عدم لزوم ما لا يليق لظواهر هذه الألفاظ وأنَّه حين نسبتها إلى الله تعالى لا يبقى مع تلك النسبة لزوم تشبيه أو تجسيم فقد أثبتها.

---

[1] ناصر حميد الشيخ، مرجع سابق، ص 3.

المبحث الثالث: لوازم ألفاظ متشابه الصفات.

تَبَين سابقا أن ما يجعل من ألفاظ متشابه الصفات مثارا للإشكالات هو كونها موضوعة أو ظاهرة في معان بشرية خالصة لا تليق بالله تعالى في الشائع من تفسير نشأة اللغة، وتلك هي دلالات الألفاظ المطابقية؛ فالصور الذهنية التي تتشكل بسبب اللفظ أو معه والنائبة عن مراجعها الموجودة في الخارج، تناقض تنزيه الله وتنزل به إلى العالم الحسي وهو ما ينافي تعاليه المطلق ووحدانيته.

إن إشكال اللوازم يظهر حال اعتبار المعنى المحسوس ظاهرا لألفاظ متشابه الصفات وهو قول الغالبية ممن قالوا بأن الوضع كان للمعاني المحسوسة، أما من قال أن الظاهر من اللفظ ليس هو المعنى الحسي فقط فلا يلزمه شيء.

الإشكال الأول يظهر مع المعنى المطابق ذاته، ثم مع المعنى اللازم له وبيان ذلك فيما يلي.

المطلب الأول: اللازم بالنظر إلى علاقة اللفظ بالمعنى.

العلاقة ين اللفظ والمعنى إمّا هوهوية فلا اثنينية بينهما وهما مندمجان، أو لزومية أي اللفظ سبب لإخطار المعنى فبينهما تراتبية واثنينية، وعلى ذلك فإن اللازم يتغير بتغير اعتبار العلاقة بينهما ونبينه كما يلي.

الفرع الأول: اللازم في حالة اللزومية بين اللفظ والمعنى.

إذا اعتُبر اللفظ سببا لخطور المعنى: هنا يكون بينهما لزوم وهذا اللزوم متحقق بجعل الواضع، فالواضع قام بإقران اللفظ بمعناه على نحو أكيد فصارا مرتبطين ومتلازمين.

انطلاقا من هذا القول يمكن اعتبار المعاني المطابقة للألفاظ هي اللوازم الأولى لألفاظ متشابه الصفات وفي هذه الحالة اللازم ممتنع في حقه تعالى ويجب نفيه لأن المعاني المطابقة التي وضع اللفظ لها هي معان حسية لا تليق به تعالى.

فلفظ يد مثلا موضوع للجارحة، وبهذا فهذا المعنى هو لازم للفظ (يد)، ولإثباته لله تعالى لا بد من نفي هذا المعنى الذي اعتبرناه لازما وبالتالي فقد حصل نفي للازم هنا.

الفرع الثاني: اللازم في حالة الهوهوية بين اللفظ والمعنى.

إذا كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة هوهوية، يكون اللازم هو لازم اللفظ والمعنى المطابق سوية؛ حيث يُشَكِّل اللفظ والمعنى كلاهما الملزوم، واللازم هنا يستفاد بالدلالة الالتزامية.

يستحيل حين القول بالهوهوية الفصل بين اللفظ والمعنى ونفي المعنى المطابق لغرض التنزيه مثلا، لأنهما شيء واحد، ولا يبقى هنا سبيل للتنزيه سوى القول بالمجاز أو منع كون الوضع حصل لمعان حسية من الأساس.

في حال الهوهوية بين اللفظ والمعنى أي كون اللفظ والمعنى شيئا واحدا والذي يبقي الدلالة الالتزامية ضمن الدلالة اللفظية، فإن لوازم المعنى المطابق تتباين بين لوازم ممتنعة ولوازم جائزة في حقه تعالى.

يتم استعمال اللوازم الجائزة في حق الله تعالى في تفسير هذه الألفاظ على اختلاف في الموقف من المعنى الحقيقي أو المطابق للفظ.

أما اللوازم الحسية والممتنعة في حقه تعالى فتنفى وهي ضمن موضوع البحث ويتبين ذلك في الفصول القادمة.

المطلب الثاني: تفسير ألفاظ متشابه الصفات باللازم.

الفرع الأول: التفسير باللازم دون إثبات الصفة.

بينا في الفصل الأول المراد من التفسير باللازم، ونفس الطريقة تستعمل مع ألفاظ متشابه الصفات، فتفسر بلوازمها لاستحالة ظواهرها، فحين تستحيل حقيقة الصفة في حق الله

تعالى فإنها تفسر بلازمها، يقول السيوطي (911هـ): «كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تفسر بلازمها».[1]

انطلاقا من إشكال دخول دلالة الالتزام في الدلالة الوضعية اللفظية أو عدمه[2]، ومن بعض تعريفات التأويل التي تعتبره صرفا للفظ من الحقيقة إلى المجاز نثير سؤالا هل التأويل هو تفسير باللازم؟

يمكن اعتبار التفسير باللازم تأويلا، وذلك لكونهما –أي التفسير باللازم والتأويل– مجازا، وبيان ذلك كما يلي: أما كون التفسير باللازم مجازا فلأن المجاز هو الانتقال من الملزوم إلى لازمه، كما أوضح ذلك السَّكَّاكي حين فَرَّق بين الكناية والمجاز، فقال: «إن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم».[3]

أما كون التأويل مجازا فلأنه عند البعض إخراج للفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجاز، كما عند أبي الوليد ابن رشد الذي يعرفه بقوله: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخل ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز»[4]، ونجد ما يشبه هذا القول عند أبي حامد الغزالي إذ يقول: «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[5]، على هذا الأساس يمكن اعتبار التأويل مجازا، وبما أن المجاز هو تفسير باللازم فإذن التأويل هو تفسير باللازم.

من جانب آخر وعلى اعتبار دلالة الالتزام خارجة عن الدلالة الوضعية اللفظية لأنها تُستفاد بالعقل، كما سبق الإشارة في تقسيم الآمدي، وأن الواضع إنما قصد المعنى المطابق لا اللازم فوضعه اللفظ كان للمعنى المطابق لا اللازم؛ فإن التفسير باللازم إذاً يكون انتقالا من دلالة المطابقة أو الحقيقية إلى الدلالة الالتزامية عن طريق العقل مع نفي الحقيقة، ويكاد

---

(1) السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)، **الإتقان في علوم القرآن**، ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/1974م، (23/3).

(2) انظر الفصل الأول من هذه الأطروحة.

(3) انظر: **السَّكَّاكي**، مصدر سابق، ص 638.

(4) **ابن رشد**، مصدر سابق، ص 47.

(5) الغزالي، **المستصفى**، مصدر سابق، ص 196.

هذا المعنى ينطبق على التأويل. والتأويل هو المنهج المتبع مع مثل هذه المتشابهات، يقول الرازي: «من المتشابِهات الَّتِي يجب تأويلها».[1]

إذاً وحسب ما سبق بيانه يمكن اعتبار المنهج في تفسير ألفاظ آيات الصفات هو التفسير باللازم مع نفي حقيقة ألفاظ آيات الصفات، وهذا هو الواجب العمل به لأن حقائق ألفاظ آيات الصفات عند المؤولين هي ما دلت عليه عند المخلوقين فمن المستحيل إضافتها لله تعالى لذا تُنفى، ولو كانت مما يمكن وصف الله بها لحُملت على حقائقها ولَمَا استُعين بلوازمها في تفسيرها.

ومن التفسير باللازم ما فسر به الرازي الغضب المسند إلى الله تعالى في قوله: «اعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية وآثار تصدر عنها في النهاية، مثاله أن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، وقس الباقي عليه»[2] فمن لوازم الغضب أن يصل ضرر من الغاضب إلى المغضوب عليه وهو المراد بالغضب المسند إليه تعالى وهذا تفسير باللازم.

الفرع الثاني: التفسير باللازم مع إثبات الصفة.

من يفسر باللازم من أهل الظاهر يثبتون الصفة أو حقيقة اللفظ لأن ثبوت اللازم دون ملزومه ممتنع عقلا، وحقيقة الصفة عندهم غير ممتنعة في حقه تعالى، وعليه فلا حرج من إثباتهم لها، بل إنه من الواجب إثباتها فهي لا تقتضي ما لا يليق، وتتبعها لوازمها تبعا للمحل وهو هنا الله تعالى. فالصفة ثابتة ولوازمها ثابتة.

يقول ابن تيمية: «وهكذا كثيرا مما يصف الرب نفسه بالعلم بأعمال العباد تحذيرا وتخويفا ورغبة للنفوس في الخير ويصف نفسه بالقدرة والسمع والرؤية والكتاب، فمدلول اللفظ مراد منه وقد أريد أيضا لازم ذلك المعنى فقد أريد ما يدل عليه اللفظ في أصل اللغة

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، (269/14).

[2] المصدر نفسه، (141/1).

بالمطابقة والالتزام فليس اللفظ مستعملا في اللازم فقط بل أريد به مدلوله الملزوم وذلك حقيقة».[1]

ومن التفسير باللازم مع إثبات الصفة، ما علق به السمعاني (ت489هـ)[2] في تفسيره على تفسير ابن عباس تفسير لقوله تعالى ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ [البقرة :272]، حيث قال: يريدون وجهه، أي يريدون إياه بالطاعة، ويريدون خالص وجهه، ثم أثبت صفة الوجه بقوله: والوجه صفة لله تعالى بلا كيف، وجه لا كالوجوه[3]. فهذا تفسير باللازم مع إثبات صفة الوجه بلا تكييف لها.

وفسرها ابن عثيمين بقوله «يعني أنهم يفعلون ذلك لله وحده لا لأحد سواه، وفي الآية إثبات الوجه لله تعالى»[4]، ففسر باللازم وأثبت الوجه له تعالى.

هناك من اعتبر التفسير باللازم مذهبا كلاميا أي أنه تأويل لما فيه من صرف للفظ عن ظاهره، لكن منع القائلون به ذلك؛ فهم يفرقون بين التأويل والتفسير باللازم ففي التأويل تُنفى حقيقة الصفة في حين تُثبَت في التفسير باللازم لأنها حقيقة تليق بالله تعالى ولا حرج من ثبوتها كما تحرج منها المتكلمون لأنها دالة عندهم على معان حادثة.

المطلب الثالث: اللوازم الممتنعة في حق الله تعالى.

في حال اعتبرت ظواهر ألفاظ متشابه الصفات هي المعاني المحدثة فإن لها لوازم حسية لا يليق إثباتها لله تعالى. دون تجاوز أن المعنى المطابق أيضا لا يليق بالله تعالى، وإن لم ينف فلا نظر إلى اللوازم لأن التنزيه غير متحقق بالأساس.

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (128/5).

[2] هو: «منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى **السمعاني** التميمي الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر: (426–489هـ) مفسر، من العلماء بالحديث. من كتبه: تفسير للقرآن، والانتصار لأصحاب الحديث.» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (303/7–304).

[3] السمعاني (منصور بن محمد)، **تفسير القرآن**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط 1، 1418هـ/1997م، (108/2).

[4] العثيمين (محمد بن صالح)، **تفسير الكهف**، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1423هـ، ص 85

يمكن تقسيم هذه اللوازم إلى لوازم كلية أو عامة وهو ما يلزم تلك الظواهر كلها، ولوازم جزئية أو خاصة وهو ما يلزم كل مجموعة من النصوص، وهناك لوازم تلزم كل ظاهر لفظ دون غيره.

الفرع الأول: اللازم العام أو الكلي.

واللازم العام أو الكلي هو لازم يعم تلك الظواهر كلها، وهي التجسيم والتشبيه والكيفية.

أولا: اللوازم العامة لظواهر ألفاظ متشابه الصفات.

1. **التجسيم:**

الجسم في اللغة هو «البدن أو الأعضاء من الناس والإبل، والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق»[1].

واصطلاحا هو ما كان «طويلا عريضا عميقا محتملا للقسمة»[2].

وعليه فإن من أثبت تلك النصوص على ظواهرها لزمه القول بجسمية الله لزوما بينا وهذا هو التجسيم، والجسمية ممتنعة في حق الله تعالى لأنه لو كان جسما لكان مخصصا بهيئة غير أخرى ولاحتاج لمن يخصصه، وذلك افتقار ودليل على الحَدَث وهو على القديم ممتنع، فكل من فهم تلك النصوص على دلالاتها الظاهرية فالتجسيم لازم له.

2. **التشبيه:**

هو المماثلة وفي لسان العرب «أَشْبَه الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ»[3]، وهناك من اعتبر أن التشبيه غير المماثلة، إذ الأخيرة تكون من كل الوجوه أما التشبيه فيكون في بعض الوجوه؛ والتشبيه إلحاق أمر المُشبَّه بأمر المُشبَّه به في معنى مشترك ويسمى وجه الشبه بأداة[4]، وَالغَرَضُ مِن التشبيه «تأنيس النفس بإخراجها من خفي على جلي وإدنائه البعيد من القريب ليفيد بيانا»[5]. فالغرض من التشبيه هو تقريب صورة بعيدة لأجل أن يحصل بيانها.

---

[1] **ابن منظور**، مصدر سابق، (99/12).

[2] الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 67.

[3] **ابن منظور**، المصدر السابق، (503/13).

[4] المَراغي (أحمد بن مصطفى)، **علوم البلاغة البيان المعاني البديع**، (213/1).

[5] **السيوطي**، مصدر سابق، (142/3).

ويلزم إثبات ظواهر ألفاظ متشابه الصفات تشبيه الله تعالى بخلقه وتقريب صورته إلى صورة مخلوقاته أو جعلها مماثلة لهم كقولك مثلا يد الله كيدي، وهو ممتنع، فـ« الصانع القديم جل ثناؤه لا يشبه العالم ولا شيئا من العالم بوجه من الوجوه؛ لأن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان: ما يَنُوب أحدهما مَنابَ صاحبه و يسد مسده»[1]، وهذا ممتنع في حق الله تعالى.

3. الكيفية:

تلزم أيضا ظواهر ألفاظ متشابه الصفات الكيفية، وهي «هيئة قارة في الشيء»[2]، وهي ما تكون عليه الأجسام من طول وعرض وشكل ولون وصورة، واجتماع أو تفرق، وظواهر ألفاظ متشابه الصفات يلزم فيها هيئة أو صورة أو شكل تكون عليه، كالوجه مثلا يكون عريضا أو طويلا بلون أبيض أو أسود، فما كان ذا كيفية كان جسما ولذا امتنعت الكيفية في حق الله تعالى؛ يقول الراغب الأصبهاني (ت450هـ): «كيفَ لفظ يُسأَل به عما يصح أن يقال فيه شبيه وغير شبيه كالأبيض والأسود ولهذا لا يصح أن يقال في الله عز وجل كيف»[3] فالكيف أو الكيفية مختصة بالمخلوقات وتستحيل في حق الله تعالى.

وكما جاء في القاموس المحيط أن أهل التوحيد يقولون الله موجود بلا كمية ولا كيفية[4]، وتكييف الشيء جعله على كيفية معينة.

فمن أثبت ظواهر ألفاظ متشابه الصفات لزمه تكييف حقيقة الألوهية أي جعلها على كيفية وهيئة والكيف عنه ممتنع لأنه خاص بالأجسام.

---

(1) النّسفي (أبو المعين ميمون بن محمد)، **التمهيد في أصول الدين**، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، مكتبة الروضة الشريفة للبحث العلمي، المكتبة الأزهرية للتراث، ص 32.

(2) الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 188.

(3) الأصبهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)، **المفردات في غريب القرآن**، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، ط: 1، 1414هـ، ص 730.

(4) انظر: **الفيروزآبادي**، مصدر سابق، (1073/1)

ثانيا: العلاقة بين التجسيم والتشبيه.

كان العلماء يلقبون من شبه وجسم الله تعالى، تارة بالمشبهة وتارة بالمجسمة، و«المُجَسِّمة قوم يقولون أن الله جسم حقيقة، فقيل هو مركب من لحم ودم كما قال مقاتل بن سليمان وغيره، ومنهم من بالغ فقال أنه على صورة إنسان».[1]

و«المُشَبِّهة في اصطلاح المتكلمين الإسلاميين هم أولئك الذين شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات».[2]

إن العلاقة بين التشبيه والتجسيم ليست علاقة طردية أو علاقة تضاد، بمعنى أن إثبات أحدهما يؤدي إلى نفي الآخر، وإنما هي علاقة فيها نوع من التقابل أو التماثل والاستدعاء، بمعنى أن كلا الفكرتين: التشبيه والتجسيم تمثِّل مدخلاً للأخرى، ففكرة التشبيه تستدعي فكرة التجسيم، كما تستدعي فكرة التجسيم فكرة التشبيه.[3]

وعليه فإن بين التجسيم والتشبيه تلازما؛ «فتشبيه الله سبحانه وتعالى بالمخلوقات أو بالإنسان من حيث الهيئة أو الأعضاء يؤدي بالضرورة إلى التجسيم، حتى إذا لم يُصرِّح ذلك المشبِّه باسم الجسم، لأنه لا يمكن تصور هيئة أو أعضاء إلا في شكل مادي، وكذلك فإن القول بأن الله تعالى جسم يؤدي بالضرورة إلى التشبيه بالأجسام الأخرى المتعارفة»[4] وعليه فكل من شَبَّه قد جسم، فتشبيه الله سبحانه وتعالى بالمخلوقات أو بالإنسان من حيث الهيئة أو الأعضاء يؤدي بالضرورة إلى التجسيم، حتى إذا لم يُصرِّح ذلك المشبِّه باسم الجسم.

وكذلك فإن القول بأن الله تعالى «جسم يؤدي بالضرورة إلى التشبيه بالأجسام الأخرى المتعارفة».[5]

---

(1) **التهانوي**، مصدر سابق، (373/1).

(2) الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 192.

(3) المأمون أمير صالح، **خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية وموقف ابن تيمية منها**، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: كمال حامد شداد، جامعة: الخرطوم، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2003م، ص 99.

(4) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(5) المرجع نفسه، ص 225.

وقد أجمعت الأمة على أن «من قال الرب جسم أو صورة متصورة على هيئة الإنسان فقد شبّه ربه، فلا ينفع صاحب هذا المذهب بعد ذلك نفي سمة التشبيه».[1]

وعليه فكل من لزمه التجسيم فقد لزمه التشبيه والعكس أيضا، وذلك بسبب التلازم الحاصل بينهما، إذ افتراض كون الله تعالى مثل خلقه هذا يلزم أن يكون جسما ماديا كما أن افتراض كونه تعالى جسما يقتضي أنه يشبه خلقه لأن الأجسام متماثلة في خواصها.

الفرع الثاني: لوازم خاصة.

1. التركيب والتجزؤ:

إن ظواهر اليد، الوجه، العين؛ يلزم أن يكون المتصف بها ذا تركيب وقابلا للتجزؤ فهي في المخلوق كذلك، فظواهر ألفاظ اليد والوجه والعين مثلا دالة على أجزاء تدخل في تركيب الإنسان، فعلى اعتباره تألفه منها يسمى متركبا، وعلى اعتبار انحلاله إليها يسمى مُتَبَعِّضًا ومُتَجَزِّئا وكل هذه المعاني واللوازم ممتنعة في حق الله تعالى.

والدليل على كونها ممتنعة: أنه لو كان تعالى مركبا من الأجزاء، فإن أجزاءه إن كانت واجبة لزم تعدد الذوات الواجبة، لأنها ذوات قائمة بأنفسها، وهو مستحيل، وإن كانت ممكنة لزم إمكان الواجب، وذلك لأن الكل حينئذ يفتقر إلى أجزائه الممكنة وتلك الأجزاء لإمكانها مفتقرة إلى الموجد، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مُفتَقر إلى ذلك الشيء، فيكون الواحد مفتقرا إلى المؤثر بالواسطة، فيكون ممكنا، لأن الافتقار إلى المؤثر، ولو كان بالوسائط من لوازم الإمكان، والحاصل أن اشتمال الواجب على الأجزاء مستلزم إما لتعدد الواجب، وإما لإمكانه واللازمان باطلان، وكذا الملزوم، وهو اشتمال الواجب على الأجزاء، لأن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم.[2]

إذن فهذه من اللوازم ممتنعة في حق الله تعالى والتي هي لازمة لبعض ظواهر ألفاظ متشابه الصفات.

---

[1] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مصدر سابق، (201/1).

[2] انظر: البخاري (علاء الدين محمد بن محمد)، **مّلجِمة المُجَسِّمة**، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت– لبنان، ص 55-54

2. **المكان (أو الحيز) والجهة:**

المكان هو «الموضع الحاوي للشيء».[1]

والجهة: الناحية التي يكون فيها الشيء، والجهة والمكان متلازمان؛ فمن أثبت الجهة لشيء فقد أثبت له مكانا، والعكس فمن أثبت له مكانا فقد جعل له جهة، والجهة والمكان لا يكونان إلا لجسم.

لو كان استواء الله تعالى على العرش واتيانه ومجيئه على معناه الظاهر لكان الله تعالى في مكان وجهة، ولو كان في جهة ومكان لكان محدودا ولو كان محدودا لكان جسما وهو ممتنع.

3. **الحركة:**

هي «شغل حيز بعد حيز آخر»[2]، وهي لازمة لظواهر ألفاظ الاستواء، المجيء، والإتيان، فكلها تعني في المخلوقات انتقالا من مكان إلى آخر وشغلها لحيز بعد حيز آخر وهو ممتنع في حقه تعالى إذ لا يجوز عليه تعالى أن يشغل حيزا من الأساس لأن هذا من صفات المحدثين ومن ثَمَّ فلا يجوز أن يشغل حيزا بعد آخر لأن هذا يوجب عليه التغير وهو من صفات المحدثين.

فالحركة من لوازم ظواهر الألفاظ المتشابهة: الاستواء، المجيء، والإتيان، وهي لوازم ممتنعة في حقه تعالى.

4. **قيام الحوادث بذات الله تعالى:**

قيام الحوادث بذات الله يعني أن يكون في ذات الله شيء بعد أن لم يكن، فيتغير عن حاله الأول ليصير إلى حال آخر، وذلك ممتنع على الله، ودليل ذلك «إن كل ما كان قابلا للحوادث فإنَّه يستحيل خلوه عن الحوادث وكل ما كان يمتنع خلوه عَن الحوادث فهو حادث ينْتج أَن كل مَا كَانَ قَابلا للحوادث فإنَّه يكون حَادِثا، والحاصِل أَن الجمع بين قبول الحوادث

---

[1] الزُّبيدي (أبو الفيض محمّد بن محمّد)، **تاج العروس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (348/9).

[2] الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 74.

وبين القدَم محال»[1]، فكل ما قبلت ذاته الحوادث وكانت محلا لها كان حادثا، والحدوث ينافي القدم ويلغيه فثبت أن الحوادث لا تقوم بالله تعالى لأجل أن هذا ينافي قدمه.

بهذا تَبَيَّنت اللوازم التي لأجلها أثيرت إشكالات حول ألفاظ متشابه الصفات، والتي امتنعت بسببها ظواهر تلك الألفاظ في حقه تعالى.

[1] الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، **معالم أصول الدين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، ص 49.

خلاصة

استعملت اللغة للتعبير عن المعاني الغيبية وهذا خلق إشكالا لكون بعض الألفاظ لها دلالات حسية، خاصة آيات الصفات لذا فقد اعتبرها الغالبية من المتشابه، واختلف في العلم بتأويلها أو لا.

المعاني الحقيقية لألفاظ متشابه الصفات التي هي معاني حسية هي السبب في تشكل المذاهب فيها، لأن تلك المعاني تستلزم لوازم عامة غير لائقة بالله تعالى كالتشبيه والتجسيم ولوازم أخرى كالتركيب والحركة وغيرها، فكان من الضروري نفيها. وصرف اللفظ إلى معنى آخر، وخالف آخرون لقولهم بمعاني أخرى للظاهر بحيث يمتنع معه هذا اللزوم.

الفصل الثالث
نفي الظاهر، لنفي لوازمه

تمهيد:

في علاقة اللازم بالملزوم يَلزَم من نفي اللوازم نفي ملزوماتها، وفي مذهب التفويض والتأويل نلاحظ هذه القاعدة معمولا بها مع ظواهر ألفاظ متشابه الصفات، وهو ما سنبينه في هذا الفصل من خلال مبحثين:

- **المبحث الأول: نفي اللازم في مذهب التفويض.**
- **المبحث الثاني: نفي اللازم في مذهب التأويل.**

المبحث الأول: نفي اللازم في مذهب التفويض.

إذا اعتبرنا العلاقة بين اللفظ ومعناه لزومية، فإن المعنى المحسوس يكون لازما للفظ لزوما تحقق بجعل الواضع وإقراره، وعليه يمكن القول أن مُبتدأ التفويض هو نفي اللازم. وبيانه فيما يأتي:

المطلب الأول: تعريف التفويض والقائلين به.

الفرع الأول: تعريف التفويض.

أولا: التفويض لغة.

من فوَّض و«فوَّض إليه الأمر تفويضا: رده إليه وجعله الحاكم فيه».[1]
والتفويض في النكاح التزويج بلا مهر، وفاوضه في أمره جاراه[2].
فالتفويض هو رد الأمر.

ثانيا: التفويض اصطلاحا.

التفويض هو أحد المذاهب في ألفاظ متشابه الصفات، ويراد به «ردُّ العلم بهذه المتشابهات إلى الله تعالى وعدم الخوض في معناها، وذلك بعد تنزيه الله تعالى عن ظواهرها غير المرادة شرعا».[3]

وهذا التنزيه يتحقق عن طريق نفي المعنى الظاهر من اللفظ وهو المعنى الحسي، لذا يعرف التفويض أنه: «صرف اللفظ عن **ظاهره**».[4]

وتعريف التفويض أنه صرف اللفظ عن ظاهره فيه منعُ إرادة المعاني المحسوسة من ألفاظ متشابه الصفات والتي هي المعاني الظاهرة من معاني هذه الألفاظ، وعلى هذا

---

[1] **الزبيدي**، مصدر سابق، (71/5).

[2] **الجوهري**، مصدر سابق، (1099/3)، بتصرف.

[3] حمد السنان وفوزي العنجري، **أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم**، دار الضياء، ص 144.

[4] انظر: محمد محيي الدين عبد الحميد، **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**، حاشية على إتحاف المريد بجوهرة التوحيد لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني، ص 128.

المستوى تحقق نفي اللازم فالتفويض ينفي المعنى المحسوس من اللفظ كمراد الله تعالى منها، ثم يتوقف ولا يبحث أيٌّ من معاني اللفظ هو المعنى المراد.

أمَّا البغوي (ت510هـ)[1] فيُعرف التفويض في الآيات المتشابهة بقوله: «أن يؤمن الإنسان بظاهرها ويَكَلَ علمها إلى الله ويعتقد أن الله منزه عن سمات الحدوث وعلى ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة».[2]

ماذا يقصد البغوي بأن يؤمن الإنسان بظاهرها وقد سبق تعريف التفويض أنه صرف للفظ عن ظاهره؟ فهل الظاهر مراد عنده؟

يتبين أن هناك خلافا في معنى الظاهر أو في استعماله وفي المقصود منه فهناك من يجعله ممنوعا يصرف عنه اللفظ وهناك من يجعل المنهج الصحيح هو إثباته، هذا يذهب بنا إلى اعتبار الظاهر الذي عناه البغوي في تعريفه للتفويض هو اللفظ على اعتباره صوتا فقط أو أنه ربما قصد ظاهر الروايات في أحاديث الصفات.

الفرع الثاني: التفويض مذهب للسلف.

السلف «من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك، ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح».[3]

ويشير أبو حامد الغزالي إلى المعنيِّين بلقب السَّلف في قوله: «إن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين».[4]

فالصحابة، والتابعون: كالحسن البصري (110هـ) وسعيد بن المسيب (94هـ)، هم السلف، كما يمكن إضافة تابعي التابعين إلى السلف، ومن هؤلاء كما في قول ابن كثير:

---

[1] هو: «الحسين بن مسعود بن محمد، الفرّاء، أو ابن الفَرَّاء، أبو محمد، ويلقب بمحيي السنّة، البغوي: (436-510هـ) فقيه، محدث، مفسر. من كتبه (التهذيب) و(شرح السنة)» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (2/258-259).

[2] البغوي (الحسين بن مسعود)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، ط 4، 1417هـ/1997م، (1/241).

[3] **ابن منظور**، مصدر سابق، (1/17).

[4] أبو حامد الغزالي، **إلجام العوام من علم الكلام**، دار الكتب العلمية، ص 20.

«وإنما نسلك في هذا المقال مذهب السلف الصالح: مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه».[1]

وهؤلاء كان مذهبهم في ألفاظ متشابه الصفات «هو عدم الخوض في أي تأويل أو تفسير تفصيلي لهذه النصوص، والاكتفاء بإثبات ما أثبته الله تعالى لذاته، مع تنزيهه عز وجل عن كل نقص ومشابهة للحوادث، وسبيل ذلك التأويل الإجمالي لهذه النصوص».[2]

ولا يعنينا هنا كثيرا تحديد من قال بالتفويض، إنما تعنينا طريقة التفويض عينها وتفصيلها وتحليلها، لأجل ذلك حدَّدنا أكثر من قيل عنه أنه استعمل التفويض لغرض تيسير الوصول إلى أقوالهم وبيان أنها تشتمل على نفي اللازم.

المطلب الثاني: بيان نفي اللازم في مذهب التفويض.

يقوم المُفوض بإثبات ألفاظ متشابه الصفات مع نفي المعاني المحسوسة عنها، فهي لا تليق بالله تعالى، إن نفي المعنى الحسي يحصل بنفي نوعي اللازم الذَين بيَّناهما في الفصل الثاني: فالمفوض ينفي المعنى الحسي الذي هو لازم للفظ –في حال اللزومية بين اللفظ والمعنى– وبهذا النفي لا تتحقق دلالة المطابقة ولا الدلالة الالتزامية، لأن اللازم يثبت بثبوت ملزومه وينتفي بانتفائه.

أو يقوم بنفي لوازم المعنى الحسي فينتفي معه المعنى الحسي لأن نفي اللازم نفي للملزوم.

يمكن ملاحظة طريقتين لنفي اللازم سواء في حال كان اللازم هو المعنى الحسي أو كان اللازمَ المتحقق بدلالة الالتزام، ونبينهما كما يأتي:

---

[1] **ابن كثير**، مصدر سابق، (311/2).

[2] البوطي (محمد سعيد رمضان)، **كبرى اليقينيات الكونية**، دار الفكر المعاصر المعاصر، بيروت–لبنان، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط 8، 1417هـ/1997م، ص 138.

الفرع الأول: نفي اللازم المباشر.

نعني بنفي اللازم المباشر: الذي يكون فيه النفي عن طريق التصريح بنفي المعنى الحسي، أو نفي لوازمه الحسية والذي يلزم عنه نفي المعنى الحسي، ففي التفويض يمكن ملاحظة نوعين من نفي اللازم، لأن اللازم إما أن يكون المعنى الحسي المطابق أو لازمه المستفاد بدلالة الالتزام، وسنبين هذا فيما يأتي:

نبين هذا من خلال الوقوف على نص للإمام أحمد بن حنبل(ت241هـ) يذكر فيه موقفه من ألفاظ متشابه الصفات، وسنذكره مُجزَّءا ونعلق على كل جزء منه.

يتبين من كلام الإمام أحمد ابن حنبل أن إطلاق ألفاظ متشابه الصفات تقتضي وتستلزم معاني حسية لذا كان لا بد من نفيها، يقول عن كلمة (اليد): «ولا فيما **يقتضي** ذلك من إطلاقهم كلمة: يد، إلا **ما نطق** به القرآن الكريم أو صحَّت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم السنة فيه».[1]

إن كلمة اليد تقتضي معنى حادثا وهو معنى باطل في حقه تعالى وإطلاقها يجعل ذلك المعنى الباطل يتبادر إلى الذهن، وقول الإمام (يقتضي) يفيد ذلك؛ لأن الاقتضاء هو الطلب؛ فكأن هذه الألفاظ تطلب هذه المعاني الحسية وتستدعيها إلى الذهن بمجرد الإطلاق.[2]

وفي قوله: «إلا **ما نطق** به القرآن الكريم أو صحت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم السنة فيه»؛ يعني أنه يثبت منطوق اللفظ بلا معانيه، وهذا يذهب بنا إلى جوابه حين سُئل عن أحاديث الصفات حيث قال: «نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى»[3] فمذهبه حسب قوله هذا هو نفي الكيف عن ألفاظ متشابه الصفات وهو لازم لمعانيها الحسية، فهو بهذا ينفي المعاني الحسية بنفي لازمها الذي هو الكيف.

---

[1] اللالكائي (أبو الحسين ابن أبي يعلى)، **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة –بيروت، (291/2).

[2] انظر: **حمد السنان وفوزي العنجري**، مرجع سابق، ص: 194–195.

[3] خالد الرباط، سيد عزت عيد، محمد أحمد عبد التواب، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم – جمهورية مصر العربية، ط1، 1430هـ/2009م، (395/3).

ثم قوله ولا معنى لعله تأكيد لنفي الكيف الذي يتبعه ويلزم منه نفي المعنى الحسي، أي لا كيف ولا المعنى الحسي الذي هو ملزوم الكيف، أي لا اللازم ولا ملزومه، وربما أيضا دل نفيه للمعنى على أن المثبَت عنده هو اللفظ فقط أي بما هو منطوق فقط، وكل معنى له فهو منفي.

يُثبِت الإمام أحمد لفظ الـ(يدين) صفة لله تعالى، يقول: «إن لله تعالى **يدين**، وهما **صفة** له في ذاته»[1]، ثم بعد هذا الإثبات ينفي المعنى الحسي للفظ اليد، بقوله: «ليستا **بجارحتين**»، نعتبر نفي كون اليدان جارحتين هو نفيا للمعنى الحقيقي أو المطابق الذي وُضع له اللفظ وهذا النفي حسب ما بينا في الفصل الثاني من أنواع نفي اللازم؛ فالمعنى الحقيقي الحسي هو لازم للفظ بجعل الواضع وإقراره، وهذا النفي يتحقق به تنزيهه تعالى عن المعاني الحادثة لألفاظ متشابه الصفات، وهو نفي صريح لهذا اللازم باستعمال أداة النفي (ليس).

ثم ينفي كل ما يستلزمه معنى اليد الحسي من لوازمٍ كالجسمية والتركيب يقول «وليستا بمركبتين ولا جسم»، وينفي أن تكون مشابهة لأي مركب أو جسم أو أبعاض بقوله: «ولا من جنس الأجسام ولا من جنس المحدود والتركيب، ولا الأبعاض والجوارح، ولا يقاس على ذلك».

ونفى ما تستلزمه اليد الجارحة من كونها ملتصقة بمرفق وعضد بقوله: « ولا له مرفق ولا عضد»، فكل ذلك منفي عن اليد المسندة إليه تعالى وكل ما تقتضيه هذه اللفظة من لوازم مادية وجسمانية.

فالإمام أحمد أثبت لفظ اليد وأنه صفة لله تعالى، ونفى المعنى الحسي لليد الذي هو الجارحة ونفى كل لوازمه وكل ما يمكن أن يكون لازما له، ونفي اللوازم يمكن استفادته من النفي الأول أي نفي أن تكون اليدان جارحتين، وإن لم ينفها لأن اللوازم تنتفي بانتفاء الملزوم.

---

[1] اللالكائي، **طبقات الحنابلة**، مصدر سابق، (291/2).

وهذا النفي للازم أو اللوازم نفي صريح باستعمال أدوات النفي، وبتخصيص اللازم الحسي المراد نفيه بشكل صريح وواضح.

أما عن (الكلام) المسند إليه تعالى فقد فوَّضه لمشيئته تعالى مع نفي لوازمه الجسمانية فليس هو كلاما متحققا بأعضاء كما هو الحال عند الإنسان؛ يقول: «كذلك الله تكلم كيف شاء **من غير** أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان».[1]

في كلامه هنا عن الكلام الإلهي نجد أنه فوضه إلى مشيئة الله تعالى ثم نفى عنه اللوازم الحسية التي تلزم المتكلم من البشر وهي الجوف والفم والشفتين واللسان نفيا صريحا حدد فيه اللوازم الحسية وعددها وخصصها، وبنفي هذه اللوازم ينتفي ملزومها وهو الكلام البشري الذي يحتاج إلى جارحة وبهذا انتفى التشبيه والتجسيم عن الكلام الإلهي وتحقق التنزيه بنفي اللازم.

أما استواءه تعالى فهو: «كما أخبر **لا** كما يخطر على قلب البشر»[2]، قوله لا كما يخطر على قلب البشر يقصد به نفي أن يكون استواء الله تعالى كالاستواء الذي يحصل من المخلوقين مما يمكن تعقله فيخطر على قلب البشر، وهذا نفي للتشبيه فليس استواؤه تعالى مثل استواء البشر الذي يخطر على القلوب، وعليه فإن الاستواء الحسي الخاص بالأجسام منفي عن الله تعالى لنفي لازمه الذي هو هنا إمكان خطوره وحصوله في القلب والذهن.

والنفي هنا صريح أيضا بأداة النفي لا وهو نفي للازم الاستواء الجسماني المادي الممكن حصول صورته في قلوب البشر.

ونجد الإمام أبو حنيفة (ت150هـ) أثبت الاستواء لله تعالى قال: «نُقِر بأن الله تعالى على العرش استوى، **من غير** أن يكون له حاجة واستقرار عليه»[3]، فهو أثبت لله تعالى الاستواء كما ورد في القرآن ونفى أن يكون استواءً لحاجة أو استقرارا كما هو الحاصل في استواء المخلوقين، فقوله من غير أن تكون له حاجة واستقرار عليه نفي لأن يكون هذا

---

(1) أحمد ابن حنبل، **الرد على الزنادقة والجهمية**، صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط 1، ص 138.

(2) **بن يوسف مرعي**، مصدر سابق، ص 121.

(3) أبو حنيفة، **الوصية**، ص 38.

الاستواء كما هو معهود من استواء الناس أنه استقرار على المُستَوى عليه وجلوس عليه، وبنفيه لهذا اللازم انتفى ملزومه وهو الاستواء الجسماني الحادث من الناس، فالله تعالى استوى على العرش واستواؤه ليس كاستواء خلقه الذي يستلزم الحاجة والاستقرار على ما يستوون عليه.

وبهذا تحقق تنزيه الله تعالى عن تشبيهه بخلقه وعن التجسيم بنفي لازم الاستواء وبه انتفاء ملزومه الذي هو استواء المخلوقين.

ورُوي كذلك عن أمِّ سَلَمَة أنها قالت في قَوْلِهِ تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]: «**الكَيْفُ غَيْرُ مَعْقول**، والاِسْتِواءُ غَيْرُ مَجْهولٍ».[1]

قولها (والكيف غير معقول) معناه: «إن ذات الله تعالى لا توصف بما وَضعت له العرب له كيف وهو الأحوال المتنقلة والهيآت الجسمية من التربع وغيره فلا يعقل ذلك في حقه تعالى لاستحالته في جهة الربوبية».[2]

فها هنا نفي للازم المعنى الحسي للفظ الاستواء وهو الكيفية، والحكم عليه بالاستحالة وعدم معقوليته في جهة الربوبية، فاستواء الله تعالى هو استواء لا كيفية فيه وبالتالي هو استواء لا يشبه استواء المخلوقين، وبهذا تنزه الله تعالى عن مشابهة خلقه.

وورد عن الإمام مالك (ت179هـ) قوله: «ولا يقال: كيفَ، وكَيْفَ عنه مرفوع»[3]، في قوله لا يقال كيف وكيف عنه مرفوع نفي قاطع للكيفية عن لفظ الاستواء، فالكيفية لا تكون إلا لأجسام، وبهذا النفي انتفى المعنى الحسي من معاني لفظ الاستواء، لأن نفي اللازم نفي للملزوم.

---

[1] اللالكائي (أبو القاسم بن الحسن)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، ط 8، 1423هـ/2003م، (441/3)، وروي مثله عن ربيعة الرأي وعن الإمام مالك، ينظر: **أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات**، مصدر سابق، ص 121.

[2] القَرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس)، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي –بيروت، ط 1، 1994م، (243/13).

[3] البيهقي (أحمد بن الحسين)، **الأسماء والصفات**، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي –جدة، ط 1، 1413هـ/1993م، (304/2).

وأيضا نفى الإمام علي رضي الله عنه الكيفَ فيما نُقل عنه، في إجابته حينما سأله يهودي: كيف الله؟ فأجابه: كيَّف الكيْفَ لا يُسأَل عنه بكيف.[1]

وهناك كثير من المرويات عن السلف أنهم يجيبون إذا سُئلوا عن أحاديث الصفات: بقولهم: (أمروها كما جاءت **بلا كيف**) **أو** (أمروها **بلا كيف**).

فقد «روي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك[2]، أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف».[3]

ومن «طريق الوَليدِ بن مسلم قال: سألت الأوْزَاعِي ومَالِكا والثَّوْري واللَّيْثَ بن سَعْد عن الأحاديث التي فيها الصفة فقالوا:«أمروها كما جاءت بلا كيف».[4]

ونفي الكيف هنا عن الألفاظ المسندة إليه تعالى «صريح في أنها ليست أجزاءً ولا جسمانية، فإن الاستواء الجسماني –مثلا– لا بد له من الكيف قطعا، إذ هو لازم من لوازم ذاتها لذاتها ونفي لازم الماهية لذاتها يستلزم نفيها عند جميع العقلاء»[5]، فالمعنى الذي يستلزم الكيف من معاني هذه الألفاظ منفي عنه تعالى، فأرادوا بنفي الكيف نفي معنى اللفظ الحسي لأنه المعنى الوحيد المستلزم للكيفية وبهذا النفي يتحقق تنزيهه تعالى عن المعاني الجسمية ولوازمها.

نجد أن نفي اللازم يتم بطريقة مباشرة باستعمال أداة النفي، ويُخَصَّص اللازم الحسي بالنفي على وجه مباشر، ويتم ذكره والتصريح به أنه منفي لامتناعه في حق الله تعالى.

كما نلاحظ أن نفي اللازم هنا كان بالنوعين اللذين بيَّناهما سابقا النوع الأول كما لاحظناه في قول الإمام أحمد (ليستا بجارحتين)، وهو نفي للمعنى المطابق ذاته واعتبرناه

---

(1) انظر: الصفوري (عبيد الرحمن بن عبد السلام)، **نزهة المجالس ومنتخب النفائس**، المطبعة الكاستلية–مصر، 1283هـ، (10/1).

(2) وهؤلاء من السلف.

(3) الترمذي (محمد بن عيسى)، **سنن الترمذي**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي– مصر، ط 2، 1395هـ/1975م، (41/3).

(4) اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، مصدر سابق، (586/3).

(5) عبد الرحمن خليفة، **المشبهة والمُجسمة**، ط 1، 1420هـ–1999م، ص 49–50.

نفيا للازم حسب ما بيناه في الفصل الثاني من هذه الأطروحة في حال اللزومية بين اللفظ ومعناه الحسي حيث يكون المعنى الحسي لازما للفظ.

وهناك نفي للوازم المعاني الحسية المتحققة بدلالة الالتزام كالتركيب والكيف وهو ما يلزم عنه نفي الملزوم: فالمقصود من هذا النفي نفي الملزوم لأنه لا يليق بالله تعالى، فتمَّ هنا نفي المعاني الحسية الظاهرة لألفاظ متشابه الصفات بنفي لوازمها.

نفي اللازم في ما سبق بيانه يحقق التنزيه لله تعالى ويحقق تعاليه عن الحوادث دون أي إشكالات يمكن إثارتها لأن كل اللوازم الحسية منفية ومعها ملزوماتها على نحو مباشر وصريح بما لا يدع مجالا للتساؤل.

في التفويض يُثبَت اللفظ أو التسمية فقط دون تحديد أي معنى من معاني اللفظ كمراد منه، وفي ما بَيَّنَّاه في هذا الفرع تَمَّ نفي المعنى الحسي عن اللفظ إما بنفيه هو محدَّدا وهو ما اعتبرناه نفيا للازم، أو بنفي لوازمه التي يلزم من نفيها نفيه –المعنى الحسي للفظ– وهذا النفي كما أوضحنا كان نفيا مباشرا بتعيين المعنى الحسي أو لازمه بعد أداة النفي.

أمّا ما يلي من صور التفويض فيكون النفي فيه عاما يشمل جميع معاني اللفظ وليس نفيا مخصصا بالمعاني الحسية وسنبينه فيما يلي.

الفرع الثاني: النفي غير المباشر للازم.

يُنقل عن السلف قولهم عن ألفاظ متشابه الصفات أن (قراءتها تفسيرها)، وأنها (لا تُفَسَّر)، وهاتان العبارتان لهما نفس المعنى، فـ«قوله (لا تُفَسَّر) هو نفس قول بعض أئمة السلف: (قراءتها تفسيرها)».[1]

يقول سفيان بن عيينة (ت198هـ)[2]: «ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه في كتابه **فقراءته تفسيره**، ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية».[3]

---

[1] يوسف القرضاوي، **فصول في العقيدة بين السلف والخلف**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 2005م/1426هـ، ص 69.

[2] هو: «سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، أبو محمد (107–198هـ)، محدّث الحرم المكيّ. من الموالي. ولد بالكوفة، وسكن مكة وتوفي بها. كان حافظا ثقة، واسع العلم كبير القدر». **الزركلي**، مرجع سابق، (105/3).

[3] **البيهقي**، مصدر سابق، ص 314.

قراءة ألفاظ متشابه الصفات تفسيرها: أي أنَّه لا تفسير لها غير قراءة ألفاظها، فلا أحد يعلم معانيها فيُكتَفى بقراءة أو نطق ألفاظها وهذا مجزئ معها.

في هاتين العبارتين التفويض مختلف عن السابق ففي حين تَنفي العبارات السابقة اللوازم على وجه التخصيص، ثم لا يُعين أي معنى كمراد من اللفظ، فإن العبارتين (لا تفسر) و(قراءتها تفسيرها) تنفي كلٌّ منهما كلَّ المعاني الممكنة للفظ وتترك اللفظ بشكله ونطقه فقط مجردا عن أي معنى، وما دام المعنى الحسي من ضمن معاني هذه الألفاظ فهو منفي إذن، فيكون بهذا النفي غير مباشر.

وعليه فإن هاتين العبارتين يُفهَم منهما على وجه غير صريح نفي اللازم في حال اعتباره المعنى الحسي، لأن العبارة أثبتت اللفظ مقروءا فقط معرًّى عن كل معانيه الممكنة والتي يمكن تفسيره بها والمعنى الحسي ضمن تلك المعاني المنفية.

إنَّ عبارة (لا تُفَسَّر) والتي تعني نفس قولهم (قراءتها تفسيرها)، تفيد الاكتفاء بقراءة هذه الألفاظ دون تفسيرها والبحث عن معانيها، وهي منقولة عن المتقدمين يقول البيهقي (ت458هـ): « المتقدمون من هذه الأمة لم يفسروا ما ورد من الآي والأخبار في هذا الباب مع اعتقادهم بأجمعهم أن الله واحد لا يجوز عليه التبعيض.[1]

وهو ما اتفق عليه الفقهاء، فجميع: «الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب –عز وجل– من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه. فمن فَسَّر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وفارق الجماعة. **فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا**».[2]

---

[1] **بن يوسف مرعي**، مصدر سابق، ص 155.

[2] اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، مصدر سابق، (480/3).

وروي أيضا عن أبي عبيد، القاسم بن سلام (ت224هـ)[1] أنه قال: «هذه الأحاديث عندنا حق يرويها الثقات بعضهم عن بعض إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها قلنا: ما أدركنا أحدا يفسر منها شيئا، ونحن **لا نفسر** منها شيئا نصدق بها ونسكت».[2]

وسُئِل وكيع (ت197هـ)[3] عن هذه الأحاديث مثل الكرسي موضع القدمين ونحو هذا فقال: «أدركنا إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعرا يحدثون بهذه الأحاديث **ولا يفسرون** شيئا منها».[4]

فمتشابه الصفات تُتلى، أما الأحاديث التي روت مثل تلك الألفاظ المتشابهة فتُروى بعباراتها وألفاظها كما رواها الثقات، ولا تُفسَّر بأي معنى، ومن قال أنها لا تُفسَّر قد نفى معاني اللفظ كلَّها ومن ضمنها المعنى الحسي، وأثبت اللفظ كما ورد في القرآن والسنة الصحيحة، ووفقا لما قررنا من أن المعنى الحسي لازم للفظ في حال اعتبار العلاقة بين اللفظ والمعنى لزومية بجعل الواضع يكون قولهم (لا تفسر) نفيا للازم، وهو هنا لا على وجه التخصيص له إنما تحقق نفيه في سياق نفي جميع المعاني التي قد يحتملها اللفظ.

ومثلها عبارة (ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية) فقد حكى الكلباذي (ت380هـ)[5] قول جمهور الصوفية في النصوص المتشابهة فقال: «واختلفوا في الإتيان والمجيء والنزول فقال الجمهور منهم إنها صفات له كما يليق به ولا يُعَبَّر عنها بأكثر من التلاوة والرواية ويجب الإيمان بها ولا يجب البحث عنها».[6]

---

[1] هو: «القاسم بن سلَّام الهروي الأزدي الخزاعي، بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عُبيد (157–224هـ)، من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه. من أهل هراة. ولد وتعلم بها. وكان مؤدبا. » **الزركلي**، مرجع سابق (176/5).

[2] اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، المصدر السابق، (526/3).

[3] هو: «وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي، أبو سفيان (129 – 197هـ): حافظ للحديث، ثبت، كان محدث العراق في عصره. ولد بالكوفة، وتفقه وحفظ الحديث، له كتب، منها (تفسير القرآن) و(السنن) و(المعرفة والتاريخ) و(الزهد)» **الزركلي**، مرجع سابق، (117/8).

[4] **بن يوسف مرعي**، مصدر سابق، ص 117.

[5] هو: «محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلباذي البخاري، من حفاظ الحديث له: بحر الفوائد، توفي عام (380هـ).» انظر ترجمته: **الزركلي**، مرجع سابق، (695/5).

[6] الكلباذي (أبو بكر محمد بن إبراهيم)، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار كتب العلمية–بيروت، ص 35–36

فهنا أثبتت له هذه الألفاظ على أنها صفات تليق به ولا يحصل التعبير عنها بأكثر من تلاوتها وهو يشبه قول من قال قراءتها تفسيرها أي يُكتفى بقراءتها لا أكثر.

أمَّا لوازم المعنى المطابق التي تثبت عن طريق الدلالة الالتزامية فإنها غير ثابتة أساسا هنا حتى نبحث نفي المفوّض لها، لأن المعنى المطابق للفظ قد نُفِيَ، وبهذا النفي فإن دلالة المطابقة لم تتحقق، وتبعا لذلك فلا تحقُّق للدلالتين الضمنية والالتزامية، لأنهما تقومان عليها.

بهذه الطريقة بينَّا أن هناك نفيا للازم في منهج التفويض وهو نفي للمعنى الحسي بطريق التصريح بنفيه أو بطريق النفي العام لجميع معاني اللفظ، ونفي اللازم هنا تحقق معه التنزيه لله تعالى من تشبيهه تعالى بخلقه.

لا ينشغل المفوضون بعد نفي اللازم بالبحث عن المعاني المرادة من ألفاظ متشابه الصفات إنما يقومون بتفويضها فالله تعالى وحده من يعلم المراد منها.

المبحث الثاني: نفي اللازم في مذهب التأويل.

يرى المؤوِّل امتناعَ الجسمية في حق الله تعالى وامتناعَ كل لوازمِها وملزوماتها أيضا، وبما أن ظواهر ألفاظ متشابه الصفات عنده تستلزم الجسمية وهي منفية عن الله تعالى فإنها – تلك الظواهر – تتبع لوازمها في حكم النفي، ويعيِّن المؤول بعد ذلك معنى من معاني اللفظ التي يحتملها على أنه المعنى المراد.

المطلب الأول: امتناع الجسمية في حق الله تعالى.

الفرع الأول: معنى الجسم، والأدلة على استحالته في حق الله تعالى.

أولا: تعريف الجسم.

عرَّف النَّظّام (ت231هـ)[1]، كما نقل عنه الأشعري (ت324هـ) في المقالات، الجسم بأنه: « الطويل، العريض، العميق».[2]

ويقول القاضي عبد الجبار (ت415هـ): «الجسم هو ما يكون طويلاً، عريضاً، عميقاً، ولا يحصل فيه الطول، والعرض، والعمق، إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء».[3]

وعند الماتريدية لفظ الجسم كما ذكر النَّسْفي (ت508هـ)[4] «اسم للمتركب، يقال هذا أجسم من هذا، أي أكثر تركيباً منه».[5]

---

[1] هو: «إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظّام (231هـ)، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه». **الزركلي**، مرجع سابق، (1/ 43)

[2] الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط 1، 1426هـ-2005م، (6/2).

[3] عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ص217، وانظر: مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، (6/2).

[4] هو: «ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي (418-508هـ)، عالم بالأصول والكلام. كان بسمرقند وسكن بخارى. من كتبه (بحر الكلام) و(تبصرة الأدلة) في الكلام، و(التمهيد لقواعد التوحيد)». **الزركلي**، مرجع سابق، (341/7).

[5] النّسفي (أبو المعين ميمون بن محمد)، **تبصرة الأدلة في علوم الدين**، تحقيق وتعليق: محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 2011م، ص 56.

ويقول التفتازاني (ت916هـ)[1] في شرح المقاصد: «الجسم عندنا القابل للانقسام، فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعداً».[2]

وكذلك عند الأشاعرة، حيث عرَّفه الباقلاني (ت403هـ)[3] بأنه: «المؤلَّف المركَّب».[4]
وقال بعض المتكلمين: «الجسم ما احتمل الأعراض».[5]
بالنظر إلى تعريفات المتكلمين للجسم فإنه يمتنع إطلاقه على الله تعالى.

ثانيا: الأدلة على استحالة الجسم في حق الله تعالى.

قرّر الرازي الأدلة على استحالة الجسمية في حق الله تعالى، فمن الأدلة السمعية قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: 1]، فقوله تعالى: (أحد) يدل على نفي الجسمية، ذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبا من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة، ولمّا كان قوله (أحد): مبالغة في الوحدانية، كان قوله (أحد) منافيا للجسمية.

ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: 11]، فلو كان جسما، لكان مثلا لسائر الأجسام في تمام الماهية، من منطلق أن الأجسام متماثلة، وهو مخالف للنص.

أمَّا عقلا فالله تعالى لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء، وتلك الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها، وهي أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام، وعلى هذا التقدير، كما صح الاجتماع

---

(1) هو: «أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي (916هـ)، شيخ الإسلام، من فقهاء الشافعية، يكنى بسيف الدين، ويعرف بحفيد السعد (التفتازاني) كان قاضي هراة مدة ثلاثين عاما. له كتب، منها مجموعة سميت (الدر النضيد في مجموعة الحفيد) في العلوم الشرعية والعربية، و(حاشية على شرح التلخيص) و(شرح تهذيب المنطق) » **الزركلي**، مرجع سابق، (1/ 270).

(2) التفتزاني (سعد الدين مسعود بن عمر)، **شرح المقاصد**، قدم ووضع حواشيه وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية –بيروت، لبنان، (10/3).

(3) هو: «محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر (332–408هـ)، قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسه في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها». **الزركلي**، مرجع سابق، (176/6)

(4) الباقلاني، **الإنصاف**، مصدر سابق، ص 16.

(5) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (4/2، 7).

والافتراق على سائر الأجسام، وجب أن يصح على تلك الأجزاء. وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف وذلك على إله العالم محال.[1]

وأيضا فإن القول بأن الله جسم ينافي قدمه، فالقول بأن الله تعالى جسم يؤدي إلى القول بقدم العالم أو القول بحدوث الباري، ويؤدي إلى بطلان دليل التوحيد[2]

وبما أنَّ معنى الجسم ممتنع في حق الله تعالى فإن كل ملزوماته ولوازمه ممتنعة أيضا، من هنا ينطلق المؤولون في تفسيرهم لألفاظ متشابه الصفات وذلك بنفي ظواهرها التي هي معان حادثة لا تليق بالله تعالى وتستلزم ما ثبت امتناعه في حقه من الجسمية ولوازمها.

الفرع الثاني: استحالة الظاهر (الملزوم) لاستحالة لوازمه.

لقد بيَّن المتكلمون بالأدلة العقلية والشرعية امتناع الجسمية في حق الله تعالى، وهذا يتناقض مع ظواهر ألفاظ متشابه الصفات التي تشعر بحصول الجسمية في ذاته تعالى، والْجمع بَين تصديقهما –أي الظواهر النقلية والقواطع العقلية– محال وإِلَّا لزم اجْتماع النقيضين وَالْجمع بَين تكذيبهما محال وإِلَّا لزم الخلُو عَن النقيضين والقَوْل بترجيح الظَّواهِر النقلية على القواطع العَقْلِيَّة محَال لِأَن النَّقْل فرع على الْعقل فالقدح فِي الأَصْل لتصحيح الْفَرْع يوجب القدح في الأصْل والفرع معا وهو باطل، والحل هو أن نقرَّ بالدليل العقلي ونحمل الظواهر النقلية إمَّا على التَّأويل وإِمَّا على تَفْوِيض عِلمها إلى الله تعالى[3]

فنفي الظاهر هنا بسبب أنه يلزم عنه الجسمية، والجسمية حصل البرهان بالأدلة العقلية على امتناعها عنه تعالى، فوجب حمل اللفظ على غير الظاهر حتى لا يتناقض مع الدلائل العقلية.

كما أنه لو تمسكنا بهذه الظواهر فإنه يحصل التناقض في كتاب الله تعالى، فإثبات أنه تعالى على العرش حسب كون الملك على السرير، يتناقض مع كونه في الأرض، وهذا

---

(1) انظر هذه الأدلة وغيرها: الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، **أساس التقديس**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية–القاهرة، 1406هـ–1986م. ص 30 وما بعدها.

(2) انظر أوجه تقرير هذا الدليل: النسفي، **تبصرة الأدلة في علوم الدين**، مصدر سابق، (275/1).

(3) انظر: الرازي، **معالم أصول الدين**، مصدر سابق، ص 48.

محال، وحتى لا يتمكن التناقض في كلام الله تعالى يجب صرف كل آية إلى ما يليق به تعالى.[1]

إذن فالمتكلمون يرون استحالة ظواهر ألفاظ متشابه الصفات لأن لوازمها من التركيب والجسمية والتشبيه وغيرها كلها ممتنعة في حق الله تعالى فوجب صرفها عن هذه الظواهر.

لأنه من قواعد المتكلمين في تنزيههم لله تعالى: تنزيهه تعالى عن كل ما يمنعه الدليل العقلي عنه وما ينافي قدمه ثم تفسير ألفاظ متشابه الصفات أو تأويلها بما لا يناقض تلك الدلائل؛ فالمتكلمون «أعملوا العقل في فهم هذه الظواهر، وحين انتهى بهم العقل إلى التنزيه أضافوا إليه تعالى ما انتهى إليه العقل اتصافا، وبهذا كان مرتكز اهتمامهم الأول هو التنزيه».[2]

وعليه فإن «جميع ما ورد في الشرع من المشتبهات التي يستحيل ظواهرها على الله تعالى لأجل استحالة التجسيم والتشبيه في حقه تعالى، فتأويل ذلك كله واجب بالكتاب والسنة والإجماع».[3]

فلا بد من «حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته **لقيام** الأدلة على استحالة التشابه والجسمية في حق الباري تعالى».[4]

فلا تفسر هذه الألفاظ بحقائقها لامتناعها على الله تعالى كما لا يمكن إلغاء دلالاتها تماما لذا فإنها تُحمل على معان أخرى، لأنّه «لمّا لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية، تحمل على المجاز من الصفات بلا

---

(1) انظر: أبو المعين النسفي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق: محمد عبد الرحمان الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، ص 37.

(2) محمد عبد الفضيل القوصي، **موقف السلف من المتشابهات بين المؤولين والمثبتين**، دار البصائر، ط 1، 1425هـ/2005م، ص 13.

(3) أبو علي عمر السكوني، **لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام**، الجامعة التونسية، العدد 12، 1975م، ص 35.

(4) **الزركشي**، مرجع سابق، (96/2).

كيفية، ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظاهرها من الكيفيات».[1]

فكل ما ورد مما «يوهم ظاهره أن الله تعالى متصف بالأبعاض والجوارح وجب صرفه عن ظاهره وحمله على المعنى اللائق به وذلك لسعة معاني اللغة العربية».[2]

لأنه كما بينا قد ثبت بالدليل العقلي تنزيه الله تعالى عن الجوارح لما فيه من التجزؤ والتركيب، لذا وجب حمل اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني المستعملة بين أهل اللسان.[3]

وهذه الطريقة تُعد عند المتكلمين من قواعد الكلام في باب الإلهيات، يقول ابن فورك (ت406هـ)[4]: «من قواعد الكلام في هذا الباب –أي باب الإلهيات–: أن تعلم أن الله عز وجل شيء واحد، **لا يجوز عليه** الانقسام والتجزِّي، وأنه ليس في ذاته أشياء مجتمعة ولا مفترقة، وأنه لا تصح عليه مَمَاسَّة المخلوقات ولا مجاورة المحدثات».[5]

ولمَّا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح وصفه بظواهر ألفاظ متشابه الصفات، يكمل ابن فورك قوله: «وثمرة المعرفة بذلك أن توقن أنه مما لا يصح وصفه تعالى بالجوارح والأبعاض والأدوات والأعضاء والكون في الأماكن على الحلول فيها والمجاورة لها، وأصل ذلك أيضا الكلام في أنه لا يصح أن يكون جسما ولا جوهرا ولا يجوز أن يكون محدودا متناهيا تعالى»[6].

---

(1) البياضي، **إشارات المرام**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م، ص 157

(2) الحميري، **الفتح المبين في براءة الموحدين من عقائد المشبهين**، دار السلام بالقاهرة، ط1، 1997م، ص 42.

(3) ابن جماعة (محمد بن إبراهيم)، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار اقرأ، ط 1، 1425هـ/2005م، ص 157، بتصرف.

(4) هو: «محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر (406هـ)، واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد، له كتب كثيرة، منها (مشكل الحديث وغريبه) و(النظامي)» **الزركلي**، مرجع سابق، (83/6).

(5) ابن فورك (محمد بن الحسن)، **تأويل الأخبار المتشابهة**، تحقيق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق–سوريا، 2003م، ص 8.

(6) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

ونجد المعتزلة ينفون عن الله تعالى الكثير من المعاني فهو: «**شيء لا كالأشياء**، ليس بجسم ولا عرض وأن شيئا من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في آخرة، وأنه لا تحصره الأماكن ولا تحده الأقطار»[1]، وهو تعالى ليس بـ«شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا بذي حرارة ولا طول ولا عرض ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعَّض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين ولا شمال ولا أمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا تجري عليه المَمَاسَّة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود».[2]

فهم ينفون الكثير من المعاني عنه تعالى لأجل أنها لوازم مختصة بالجسم؛ استنادا إلى منهجهم في تنزيه الله تعالى القائم على منع الجسمية في حقه تعالى، ولاحقا يتم تأويل ألفاظ متشابه الصفات؛ أي صرفها عن ظواهرها كونها تستلزم الجسمية في حق تعالى.

الفرع الثالث: بيان نفي اللازم في مذهب التأويل.

تبين أن موقف النفي الذي اتخذه المؤولون تجاه ظواهر ألفاظ متشابه الصفات متأسِّس على نفي سابق وهو نفي لوازم ظواهر تلك الألفاظ بالاستناد على الدلائل العقلية.

إذن فهناك نفي للازم في مذهب التأويل، نبينه كما يلي:

بما أن منهج المتكلمين عقلي فإنهم ينفون بالدلائل العقلية العديد من المعاني عن الله تعالى والتي يَثبُت بعدم نفيها عنه حدوثه وتشبيهه بالمخلوقات وهو ممتنع بنص القرآن.

ومن منطلق ما نفوا فإنهم يضعون تَصوُّرا عما يجب ويجوز ويستحيل على الله تعالى فيتم التعامل مع نصوص القرآن المتعلقة بالألوهية ضمن هذا التصور فتثبت النصوص التي لا تتنافى مع هذا التصور للتنزيه، وتُأَوَّل الألفاظ أو النصوص التي تتنافى ظواهرها مع هذا التصور.

---

[1] البلخي أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الشجيمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص 63.

[2] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (130/1).

من جانب آخر فإن المتكلمين يقولون بأن وضع الألفاظ كان لمعانيها الحسية وأنها ظاهرة فيها، وهم من القائلين بالحقيقة والمجاز، فتكون ألفاظ متشابه الصفات عندهم تدل حقيقة على جوارح وأعضاء وتستلزم الجسمية والجهة والتبعيض والتركيب وأن يكون الله في مكان وهو ما أثبت المتكلمون امتناعه في حقه تعالى بالدلائل العقلية، لذلك كان لا بد من نفي حقائق هذه الألفاظ وتعيين معانٍ أخرى لا تتنافى مع تصورهم لتنزيه الله تعالى.

وبهذا نلاحظ أن نفي اللازم واضح هنا، فالمتكلمون نفوا الكثير من المعاني عن الله تعالى أولا في تقديم تصورهم عن الله تعالى باستعمال العقل، ثم لما ثَبَتَت أنها لوازم لظواهر ألفاظ متشابه الصفات كان لا بد من انتفاء تلك الظواهر الملزومة لها، لأن انتفاء اللازم يلزم عنه انتفاء ملزومه، فالحاصل عندهم هو نفي الملزوم الذي هو الظاهر لنفي لوازمه، فالظاهر وكل لوازمه منفي.

وحسب ما بيَّنّا في الفصل الثاني في أنواع اللازم بحسب ارتباط اللفظ بالمعنى، فإن في التأويل قد تحقق النوعين:

1. نفي اللازم باعتباره اللازم المستفاد من الدلالة الالتزامية.
2. نفي اللازم باعتباره المعنى الحسي وهو منفي هنا.

إن نفي المعنى الحسي متوجِّب على المتكلمين لسبق نفي لوازمه، وبما أننا اعتبرنا أن المعنى الحسي هو لازم للفظ في حال كون العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة لزومية، فإننا هنا نطلق على نفيه نفي اللازم، ونفيه هنا كان بسبب نفي لوازمه؛ فالحاصل هنا هو نفي اللازم لنفي لوازمه؛ أي نفي المعنى الحسي الذي هو لازم اللفظ لنفي لوازمه أي اللوازم المتحققة بالدلالة الالتزامية.

لا يجد من قال بأن الألفاظ موضوعة لمعانيها المحسوسة إلا أن يصرفها عن هذه الحقائق والظواهر إلى معان أخرى تحقق التنزيه لله تعالى في حين من لم يقر بهذا الوضع فلا يجب عليه مجاز أو تأويل حتى يحقق التنزيه.

الفرع الرابع: منهج المؤولين مع ألفاظ متشابه الصفات بعد نفي اللازم.

من المذموم عند المؤولين بعد ذم سبق اعتقاد ما يقتضي التشبيه في هذه الألفاظ: التوقف عن طلب معانيها، يقول ابن فورك: «والذي يليه في الذم الوقف عن ذلك وعن طلب الحق فيها، فلا وجه للتوقف دونها وترك النظر فيها على الوجه الذي ينزل الخطاب عليه، من حيث لا يؤدي إلى دفع الخبر ولا إلى الاستبهام معناه من حيث لا يوقف عليه ولا إلى تشبيه للخالق تعالى بالخلق.».[1]

بالنسبة للمتكلمين فإن الألفاظ حقائقها معاني محسوسة وهي الظاهرة منها، وهو ما خلق إشكال إيهام وإشعار الجسمية في متشابه الصفات، فاللفظ ثبت أن له لوازم جسمية وباطلة في حق الله تعالى لأن معناه المطابق معنى حسي موضوع ليدل على الأعضاء والجوارح والحركات التي تستلزم أن يكون الله جسما وهو ما تم التدليل على امتناعه في حقه تعالى، وبالتالي فإنه لغرض تنزيهه تعالى ولغرض تحقيق مدلولات لهذه الألفاظ لا تتناقض مع تنزيه الله تعالى، وجب تأويلها أو القول بالمجاز فيها.

لذا لا يتوقف المؤولين بعد نفي اللازم كما في مذهب التفويض، إنَّما يحدِّدون المعنى الذي يليق بالله تعالى ويحقق تنزيهه تعالى عن مشابهة المحدثات، وكل ذلك لا يكون إلا بعد تحقق القرينة الموجبة لصرف الكلام عن ظاهره وحقيقته اللغوية، فهم يتفقون «على أهمية المعنى اللغوي الحقيقي وأصالته في الكلام بحيث يتعين حمل النصوص عليه، ولا يعدل عن هذا المعنى إلا لأسباب».[2]

يقول الأشعري: «القرآن على ظاهره ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة، وحكم كلام الله أن يكون على ظاهره وحقيقته»[3]، ويقول الرازي:« ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا إذا قام دليل على أنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره».[4]

---

[1] **ابن فورك**، مصدر سابق، ص 7، بتصرف.

[2] إبراهيم سليمان سويلم، **أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين**، المكتبة الأزهرية للتراث، –القاهرة، ط1، 2013م/1434هـ، ص 145.

[3] الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق، فوقية حسين محمود، ط1، 1397هـ، دار الإنصار– القاهرة، ص 111.

[4] الرازي، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، (96/5).

لذا فهم «يبدؤون بحثهم للمسألة العقدية بتحرير معاني ألفاظ ذات الأهمية الخاصة في فهم المسألة العقدية المعينة فيبحثون هذه الكلمة بحثا معجميا أولا بتفسيرها في قواميس اللغة.»[1] ولمّا كانت المعاجم تقدم معان متعددة للكلمة والتي قد لا يستفاد منها في تعيين معنى اللفظ وتقديم تفسير صحيح، ينتقل المتكلم إلى النظر في السياق الذي وردت فيه اللفظة؛ فـ« السياق يُخَلِّص الكلمة من اشتراك المعاني والدلالات، ويقصرها على معنى واحد اقتضاه النظم والتركيب وهذه هي قاعدة السياق».[2]

فالمعنى المُعجَمي وإن كان أول ما يُبحث عنه لمعرفة تفسير الكلمة ودلالتها إلا أنه « ثمة عناصر أخرى ذات دخل كبير في تحديد المعنى، بل هي جزء أو أجزاء من معنى الكلام، مثل ما يحيط بالكلام من ملابسات وظروف خاصة ذات صلة به».[3]

لأن .«الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يُحَدد معناها تحديدا مؤقتا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، والسِّياق أيضا هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها.»[4]

وبهذا يَتَبَيَّن أن المتكلمين بعد نفي اللازم عن ألفاظ متشابه الصفات، وتحقيق تنزيهه تعالى عن أن تُسند إليه معان جسمانية، لم يتوقفوا هنا إنما اجتهدوا لتعيين المعنى المراد من اللفظ بالنظر إلى كل معانيه الواردة في المعاجم دون المعنى الحسي طبعا، ثم ينتقلون إلى السياق الذي يَكْشِف عن معنى اللفظة ويرفع عنها الاشتباه واللبس الذي وقع بها بسبب تعدد معانيها، وفيما يلي بَيان لنفي اللازم في بعض تأويلات المتكلمين لألفاظ متشابه الصفات.

---

[1] **إبراهيم سليمان سويلم**، مرجع سابق، ص 87.

[2] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[3] محمود السعران، **علم اللغة**، دار الفكر العربي، ص 28.

[4] جوزيف فندريس، **اللغة**، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1950م، ص 231.

المطلب الثاني: بيان نفي اللازم في تأويل متشابه الصفات.

- **نفي ظاهر لفظ الاستواء لنفي لوازمه:**

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: 5]

حسب القول بأن الظاهر من لفظ الاستواء هو الاستقرار والعلو والتمكن وأنه «القيام والانتصاب»[1]، وهو ظاهر يلزم عنه ما يمتنع في حقه تعالى من الجسمية والتشبيه والجهة، فإنه يمتنع إثباته لله تعالى لأن ذلك يلزم عنه لوازم باطلة تنقض تنزهه تعالى عن مشابهة الحوادث، فلو أُثبت لله تعالى لكان في مكان ولو كان في مكان لزم قدم المكان، فيكون المكان يشارك الله تعالى في أخص أوصافه، وهذا ممتنع، كما أن المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن، فيكون المكان أغنى من الله تعالى، كما يقتضي أنه تعالى احتاج مُخَصِّصاً خَصَّصه بالعرش دون سائر الأمكنة، وهو افتقار يَتَنَزَّه الله تعالى عنه.[2]

وكذلك يَلزَم أن يكون الله تعالى من الجانب الذي يلي العرش متناهيا وإلا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكل ما كان متناهيا فإن العقل يقضي بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة وهو ممتنع عنه تعالى، كما يلزم باعتبار العالم كرويا، أن يكون الله في جهة السَّفَل بالنسبة لأقوام آخرين، أما الهروب من ذلك بالقول أنه محيط بالعالم من كل جوانبه، فلا يُجدي إذ لازمه القول بأن الله تعالى فلك من الأفلاك المحيطة بالعالم، كما يلزم أيضا ظاهر الاستواء أن يكون تعالى إما أكبر من العرش، أو أصغر أو مساويًا، وكل ذلك محال.[3]

لمَّا ثَبَت بصريح العقل أن كل ما كان مختصا بالحيز فإما أن يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق وإمّا أن يكون أكبر فيكون منقسما مركبا وكل مركب فإنه

---

[1] عبد الجبار بن احمد، **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص 226.

[2] انظر: **الإيجي**، مصدر سابق، ص 273.

[3] انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، (258/14).

ممكن ومحدث، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في مكان، فيكون قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ متشابها[1] يحتاج تأويلا.

إنَّ لوازم ظاهر لفظ الاستواء هي لوازم حصل البرهان على أنها ممتنعة عن الله تعالى عند المؤولين مسبقا بالأدلة العقلية، لذا فإن ظاهر الاستواء يستحيل في حقه تعالى لأنه استلزم ما هو مستحيل؛ فالظاهر مستحيل لاستحالة اللوازم.

وعليه فإنه لا يكون مراد الله تعالى من هذه الآية – يقصد الآية ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]– ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة.[2]

ولمّا استحال ظاهر لفظ الاستواء نفاه المؤولون عن الله تعالى وصرفوا اللفظ إلى معنى لا يستلزم ما لا يليق به تعالى؛ فلفظ الاستواء له معان عديدة في اللغة العربية فهو بـ« معنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة، قال الشاعر: فلما علونا واستوينا عليهم ** تركناهم صرعى لنسر وكاسر، قد استوى بشر على العراق ** من غير سيف ودم مهراق».[3]

وفي تفسيره الاستواء يقول الماتريدي (ت333هـ) إنه يعني: «الاستيلاء كما يقال استوى فلان على كورة كذا: استولى كذا. ومنها العلو والارتفاع كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ فَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المؤمنون: 27]. والثالث التمام، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [القصص: 14]».[4]

فالاستواء على العرش لا ينسب إلى الله على ظاهره إنما يجب حمله على المجاز، فالدلائل العقلية أثبتت امتناع كون الله تعالى في مكان وهو لازم لظاهر الاستواء على العرش ولما كان اللازم منفيا فإن ملزومه الذي هو الاستواء الجسماني منفي أيضا.

---

[1] انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، المصدر نفسه، (143/7).

[2] المصدر نفسه، (146/7).

[3] عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص 226.

[4] الماتريدي، **التوحيد**، تعليق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1، 2006م، ص 25.

- **نفي ظاهر لفظ اليد، لنفي لوازمه:**

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ ﴾[الفتح: 10].

وعلى المنهج الذي بيناه من نفي اللازم عن الله تعالى لامتناع الجسيمة عنه تعالى يمضي الرازي في بيان بطلان القول بأن يد الله هي يد جارحة وأن هذا البطلان مبني على أنه حصل الدليل على أنه تعالى ليس بجسم، فبعد ذكره العديد من الأدلة أنه تعالى ليس جسما حكم على امتناع كون يد الله تعالى يدا جارحة، يقول: «والدليل عليه –أي على أن الله تعالى ليس بجسم– أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، ولأنّ كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان قابلا للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه، وكل ما كان كذلك فهو مُحدَث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسما، فيمتنع أن تكون يده عضوا جسمانيا».[1]

ثم بيَّن مذهبَ المتكلمين في اليد المسندة إليه تعالى، فالمتكلمون بينوا أوجه دلالات لفظ اليد في اللغة فهي تدل على عدة وجوه أحدها: الجارحة وهو معلوم، وثانيها: النعمة، وثالثها: القوة قال تعالى: ﴿ أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ [ص: 45] فسَّروه بذوي القوى والعقول، ورابعها: الملك، وخامسها: شدة العناية والاختصاص. قال تعالى: ﴿ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: 75] والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات.[2]

وأيضا بين النَّسفي (ت508هـ) ذلك؛ فلليد عدة معان فهي تعني: القدرة والقوة والسلطان والغِنَى والكف الجارحة، وما يُضاف إلى الله تعالى من هذه المعاني هو المعنى الذي لا يناقض التوحيد.[3]

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، (12/ 395).

[2] انظر: المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[3] النسفي، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، مصدر سابق، (131/1).

وعليه فإن اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة.[1]

فالمعاني الحسية للفظ اليد منفية عن الله تعالى لنفي لوازمها من الجسمية وغيرها، ويُختار للفظ اليد من معانيه المتعددة ما لا يناقض تنزه الله تعالى.

فاللازم هنا منفي عنه تعالى سواء على اعتباره المعنى الحسي المطابق، أو لوازم المعنى المطابق الحاصل بالدلالة الالتزامية، وبهذا النفي للوازم الباطلة تحقق التنزيه.

- **نفي ظاهر لفظ الوجه لنفي لوازمه:**

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴾ [الليل: 20]

إن لفظ (الوجه) «وُضع للجارحة، ولم يوضع لصفة أخرى»[2]، وعليه فإن المعنى الحقيقي للفظ الوجه هو الجارحة، وهو معنى حسي، ويلزم عنه لوازم لا تليق بالله تعالى أولها الجسمية والتركيب والتجزؤ، وهذا مما يمتنع في حق الله تعالى، وعليه فإنه لأجل تنزيهه تعالى لا بد من نفي هذا المعنى.

فعند المتكلمين تم البرهان بالدلائل العقلية أن الله واحد لا يتركب من أجزاء ولا يتبعَّض إليها لذا كان ضروريا تأويل لفظ الوجه، وتأويلُه «من وجهين: الأول: قوله يريدون وجهه المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم، كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل، والثاني: أن من أحب ذاتا أحب أن يرى وجهه، فرؤية الوجه من لوازم المحبة، فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا».[3]

فاستنادا إلى براهين المتكلمين العقلية تم نفي اللوازم غير اللائقة بالله تعالى كالجسمية والتبعض، وبناء على هذا النفي تم نفي المعنى الظاهر للفظ الوجه.

---

[1] انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، المصدر السابق، (395/12).

[2] **الإيجي**، مصدر سابق، ص 298.

[3] الرازي، **مفاتيح الغيب**، المصدر السابق، (12/ 542).

ومن الآيات التي أسندت إلى الله تعالى الوجه أيضا:

قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[القصص: 88]

والوجه هنا بمعنى الذات لاستحالة الوجه الحقيقي، والوجه بهذا المعنى «مشهور في اللغة، يقال وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة»[1]، وهو المراد بالوجه في هذه الآية؛ كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه، ولو أُثبت على حقيقته للزم أن يفنى كل شيء منه إلا الوجه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.».[2]

ينفي المتكلمون معنى الوجه الحقيقي الذي وُضع له اللفظ وهو الجارحة، وهذا النفي كان لنفي أول وهو نفي التجسيم والتركيب والتبعيض عنه تعالى.

اللازم منفي هنا بنوعيه، على اعتباره المعنى المطابق وهو هنا الوجه الآدمية الجارحة، واللوازم المتحققة بدلالة الالتزام وهي التجسيم والتركيب والتبعيض.

- **<u>نفي ظاهر لفظ العين لنفي لوازمه:</u>**

من الآيات التي أسندت إلى الله تعالى لفظ العين، قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 39]، وقوله: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: 37]

قوله تعالى بأعيننا لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزها عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض.[3]

فحقيقة لفظ العين التي هي الجارحة منفية لأن لوازمها منفية، فالحقيقة امتنعت لاستحالة لوازمها.

ووجب هنا التأويل، فيكون معنى (بِأَعْيُنِنَا) أي بعين الملك الذي كان يعرفه كيف يتخذ السفينة، يقال فلان عين على فلان نصب عليه ليكون منفحصا عن أحواله ولا تحول عنه

---

[1] عبد الجبار بن أحمد، **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص 227.

[2] المصدر نفسه، نفس الموضع.

[3] انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، المصدر السابق، (344/17).

عينه، ومعناه أيضا من كون وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الاحتياط والعناية فجعلت العين كناية عن الاحتياط، فلهذا قال المفسرون معناه بحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك.[1]

فلفظ العين المُسند إلى الله تعالى ليس معناه الجارحة والعضو، وبهذا تم نفي المعنى الحقيقي الذي هو لازم للفظ، وهذا النفي لاحق لنفي اللوازم التي ثبت بالبرهان العقلي امتناعها عن الله تعالى، وبهذا تحقق تنزيهه تعالى بنفي اللازم.

يحقق نفي اللازم في مذهب التأويل تنزيه الله تعالى، ويحفظ حقيقة الألوهية من أن يعتريها نقص أو عيب أو أي لازم من اللوازم غير اللائقة به تعالى، فكل ما يستلزم الحدوث المناقض لقدمه منفي عنه تعالى.

---

[1] انظر: المصدر نفسه، الموضع نفسه.

خلاصة

في مذهب التفويض يتمثل نفي اللازم في نفي المعاني الحسية لألفاظ متشابه الصفات أو نفي لوازمها كالكيف، وهي طريقة تحقق منها تنزيه الله تعالى عن التجسيم والتشبيه.

في مذهب التأويل عند المتكلمين كان نفي المعاني الجسمانية التي تتعارض مع قدم الله تعالى بالاستناد إلى الأدلة العقلية، هو الخطوة الأولى في تحقيقهم التنزيه لله تعالى وبما أن هذه المعاني كانت لازمة لظواهر ألفاظ متشابه الصفات كان لا بد من نفيها وصرفها عن تلك المعاني إلى معان أخرى لا تتنافى مع التنزيه.

يتحقق تنزيه الله تعالى عن كل المعاني التي لا تليق به تعالى والتي تناقض ألوهيته بنفي اللازم في مذهبي التفويض والتأويل.

الفصل الرابع

إثبات الظاهر بلوازمه، أو نفيها

تمهيد:

في مقابل النافين لظواهر ألفاظ متشابه الصفات والذي تمّ بيان مذهبهم في الفصل السابق، كان هناك من أثبت الظاهر؛ البعض أثبته بنفس معناه الذي هو المعاني الحسية وأثبت معه لوازمه كما الحال عند المشبهة، والبعض أثبت تلك المعاني مع نفي لوازمها، والبعض اصطلح للفظ الظاهر معنى خاصا فلم تلزمه أية لوازم، فـ«الفِرق الرافضة للخوض في المسائل الكلامية كان لها مواقف تتراوح بين رفض التأويل والقول باللَّاكيف من جهة، وبين رفض التأويل بمعناه الاصطلاحي واتخاذ موقف معاكس يخوض في الكيف والتحديد المادي»[1].

ونبين هذا من خلال مبحثين:

- **المبحث الأول: إثبات الظاهر بلوازمه.**
- **المبحث الثاني: إثبات الظاهر، ونفي لوازمه.**

[1] **المأمون صالح**، مرجع سابق ص 203

المبحث الأول: إثبات الظاهر بلوازمه.

المشهور أن دلالة الألفاظ الحقيقية هي دلالات حسية، وهذا القول اتخذه البعض دليلا لإثبات المعاني الحسية لله تعالى، ففي حين أنَّ جميع المذاهب والطوائف الإسلامية احتاطت مع هذه الألفاظ وتحرَّت التنزيه في تفسيرها؛ نظرا لأنها حسب الافتراض حقيقية في المعاني الحسية وهي معان لا تليق بالله تعالى، نجد أن هناك من أثبت تلك المعاني لله تعالى زاعما أن الله لا يخاطبنا إلا بما نعقل، مثَّل هذه المجموعة أساسا طوائف المشبهة والمجسمة.

المطلب الأول: إسناد الجسم إلى الله تعالى.

الفرع الأول: معنى الجسم لغة.

في معاجم اللغة لفظ الجسم يدل على «البدن أو الأعضاء من الناس والإبل، والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق».[1]

و«يدلّ على تجمع الشيء، وتكتّله في الوجود الخارجي»[2]، وهذا يلزم عنه الأبعاد من طول وعرض وعمق.

الفرع الثاني: إثبات لفظ الجسم لله تعالى.

ذكرت كتب الفرق بعضا من الشخصيات التي نَسَبت إلى الله تعالى لفظ الجسم وسمّوهم: المجسّمة والمشبهة، ومن أبرز تلك الشخصيات:

هشام بن الحكم (190هـ)[3] وأحمد بن كرام (255هـ)[4]

---

[1] **ابن منظور**، مصدر سابق، (99/12).

[2] **ابن فارس**، مصدر سابق، (457/1).

[3] هو: «هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، أبو محمد (ت190هـ) متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة، ونشأ بواسط. وسكن بغداد. وصنف كتبا، منها (الإمامة) و(الرد على الزنادقة) و(الشيخ والغلام) و(الدلالات على حدوث الأشياء) و(الرد على المعتزلة في طلحة والزبير).» **الزركلي**، مرجع سابق، (85/8-86).

[4] هو: «محمد بن كرام بن عراق بن حزابة، أبو عبد الله، السجزي نسبة إلى سجستان (ت255هـ) إمام الكرامية، ولد في سجستان وجاور بمكة خمس سنين، وورد نيسابور، ثم انصرف إلى الشام وعاد إلى نيسابور، وخرج منها إلى القدس، فمات فيها.» **الزركلي**، مرجع سابق، (14/7).

وداوود الجواربي.[1]

تُنسب إليهم على الترتيب فرق: الهشامية الكرامية والجواربية، ومن الفرق التي تنسب إليها مقولة التجسيم أيضا فرق من غلاة الشيعة كالبيانية[2] والمغيرية[3] وغيرها.

ويُجمِع مُؤَرِّخو الفكر الإسلامي شيعة وسنة ومعتزلة أن أول من قال (الله جسم) هو هشام بن الحكم ومقالة التجسيم في الإسلام تُنسب إليه[4]

فقد حكى الأشعري عن **هشام بن الحكم** أنه قال: «إن الله **جسم** محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الأقدار بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة ومجسّة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه لون ولم يثبت لوناً غيره وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد. وحكى عنه ابن الراوندي أنه زعم أن الله – سبحانه – يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلت عليه».[5]

---

[1] داود الجواربي «كان من كبار متكلمي الرافضة، يزعم أن ربه لحم ودم على صورة الآدمي.» الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد)، **سير أعلام النبلاء**، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/1985م، (10/ 544)

[2] « أتباع بيان بن سمعان الذى زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان فى أعضائه وإنه يفنى كله إلا وجهه، ويزعمون أن أبا هاشم أوصى إلى بيان بن سمعان التميمي وأنه لم يكن له أن يوصي بها إلى عقبه» انظر: البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط2، 1977م، ص214، والأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (38/1).

[3] «أتباع المغيرة بن سعيد العجلى الذى زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صور حروف الهجاء، وقلب تتبع منه الحكمة وأن حروف (أبي جاد) على عدد أعضائه.» انظر: البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)، **الفرق بين الفرق**، مصدر سابق، ص214، والأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (27/1).

[4] انظر: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف– القاهرة، ط8، (173/2).

[5] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (165/1).

وذكر الشهرستاني (ت548هـ) عن الكرّامية –أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرّام–، أنَّ أكثرهم أطلق لفظ **الجسم** على الله[1]، ونقل البغدادي (ت429هـ) في الفرق بين الفرق أن داوود الجواربي قال: «إن الله **جسم** ولحم ودم» [2].

حسب هذه الأقوال فإن هؤلاء نسبوا إليه تعالى ما لا يليق به من المعاني الحسية والجسمانية المتحققة في المخلوق، فوقعوا بذلك في التجسيم والتشبيه، ولم يتحقق بذلك تنزيهه تعالى، لكن بملاحظة مقالاتهم نجد أنهم بعد إثبات لفظ الجسم لله تعالى ينفونه بقولهم: **لا كالأجسام**، ويأتي بيان المقصود بهذه العبارة فيما يأتي.

الفرع الثالث: مقولة جسم لا كالأجسام.

أولا: معنى الجسم عند بعض المُجَسِّمة.

بالنظر إلى ما نقلته كتب الفرق فإننا غالبا ما نجد أن المُجَسِّمة يلحقون وصفهم الله بأنه **جسم** بقولهم **لا كالأجسام؛** فقد نقل الأشعري في المقالات اختلاف المرجئة[3] في التوحيد. وأن منهم مَن قال بالتشبيه وهم ثلاث فرق، ونسب مقولة (جسم لا كالأجسام) إلى الفرقة الثالثة يقول: «وقالت الفرقة الثالثة منهم: هو **جسم لا كالأجسام**»[4].

ونَقَل الشهرستاني عن داوود الجواربي أنه كان يقول: «إن معبوده **جسم**، ولحم، ودم. وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين، ومع ذلك **جسم لا كالأجسام**، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء. وكذلك سائر الصفات»[5].

---

[1] الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، **الملل والنحل**، مؤسسة الحلبي، (108/1).

[2] البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط2، 1977م، ص 208.

[3] اسم يطلق على الجماعة الذين يؤخرون العمل عن النية والعقد، أو على الذين يؤخرون حكم مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة، والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة: الخوارج، القدرية، الجبرية، والمرجئة الخالصة. انظر: الشهرستاني، مصدر سابق، (139/1).

[4] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (128/1).

[5] **الشهرستاني**، المصدر سابق، (105/1).

وحكاه الأشعري أيضا عن **هشام بن الحكم**[1]، وعلق السيد الشريف المرتضى (ت436هـ)[2] عن نسبة التجسيم إلى هشام بن الحكم بقوله: «فأمّا ما رُمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم، فالظاهر من الحكاية عنه القول **جسم لا كالأجسام**».[3]

إن هذا النفي يصح منهم فقط إن:

منعوا أن يدل لفظ الجسم على أي معنى فيكون لفظا مجردا عن كل معانيه ولوازمه غير اللائقة حتى تكون إضافته إلى الله تعالى غير مستلزمة للتجسيم، وهذا ما ذكره الأشعريّ عن قوم، فقد أثبتوا لفظ الجسم لكن مجردا عن كل معانيه ولوازمه المعروفة، قال: «وقال قائلون: هو جسم خارج من جميع صفات الجسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الأجسام».[4] وهذا أمر لا يستلزم التجسيم لأنه لا معنى حسيَّ مُثبَت مع لفظ الجسم ولا لازم أيضا.

أو بأن يجعلوا للفظ الجسم معنى آخر غير المعنى اللغوي، وهذا ما نجده عند بعض المجسمة، فقد علق أبو القاسم الخوئي (ت1411هـ)[5] على مقولة هشام بن الحكم **(جسم، ليس كمثله شيء)** بكلام يفيد ما سبق فقال: «إنّ نفي المماثلة يدل على أنّه لا يريد من كلمة الجسم معناها المفهوم، وإلاّ لم يصحَّ نفي المماثلة، بل يريد معنى آخر غير ذلك».[6]

إذن فهشام بن الحكم لم يُرِد بلفظ الجسم معناه اللغوي ولا المعنى الذي اصطلحه المتكلمون، وهو الملاحظ أيضا في أقواله وأقوال بعض المُجسمه، إذ الجسم عندهم له معنى آخر، وبالتالي فإن الحكم على صحة قولهم أو لا، يتوقف على معرفة اصطلاحاتهم لهذا

---

(1) انظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، المصدر السابق، (165/1).

(2) هو: «علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب: (355-436هـ)، نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر. يقول بالاعتزال. له تصانيف كثيرة، منها "الغرر والدرر"، و"الشهاب في الشيب والشباب" »انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (278/4-279).

(3) الشريف المرتضى، **الشافي في الإمامة**، ردمك-قم، ط2، 1410هـ، (84/1).

(4) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، المصدر السابق، (167/1).

(5) هو: «أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم تاج الدين الموسوي الخوئي (1899-1992م)، مرجع دين شيعي، عالم عقيدة، فقيه ومفسر وكاتب، من أبرز كتبه: البيان في تفسير القرآن، ومعجم رجال الحديث.» انظر: موسوعة ويكيبيديا.

(6) أبو القاسم الخوئي، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، ط5، 1992م، (321/2).

اللفظ؛ فـ«معرفة مصطلح كلّ مذهب، ضروري جدّاً لفهم مقاصده، وإمكان معارضته، لأنّ أساس ذلك المذهب إنّما يدور على محور مصطلحاته، ولا يصحّ في عرف العلماء أن يحاسب أحد إلاّ على ما أظهره من مراده على مصطلحه، كما لا يجوز لأحد أن يحاسب الآخرين على أساس ما اتّخذه هو مصطلحاً لنفسه، بخلاف الآخرين، وقديماً قيل لا مشاحّة في الاصطلاح».[1]

فلفظ الجسم يأتي عند هؤلاء بمعنى: (القائم بذاته)؛ ونسبه الشهرستانّي إلى الكرّاميَّة، قال: «أطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه، والمقاربون منهم قالوا: نعني بكونه جسما أنه **قائم بذاته**، وهذا هو حد الجسم عندهم».[2]

ويأتي عندهم أيضا بمعنى: (الموجود)؛ قال الإيجي: «فالكرّاميّة قالوا: هو جسم أي موجود».[3]

ويأتي بمعنى (الشيء الموجود)، فقد نُسب إلى قوم: إن معنى الجسم هو الشيء الموجود وأنّ البارئ لمّا كان شيئاً موجوداً كان جسماً.[4]

ونقل الأشعري عن هشام بن الحكم أنه يعتبر معنى الجسم هو الموجود والشيء والقائم بنفسه [5]؛ فالجسم عنده بمعنى موجود أو شيء أو قائم بنفسه وكلها معان ليست حسية.

ويذكر المفيد بن النعمان (ت413هـ)[6]

---

[1] محمد رضا الجلالي، **مقولة جسم لا كالأجسام، بين موقف هشام بن الحكم ومواقف سائر أهل الكلام**، مقال منشور على الموقع: http//www.jallali.ir/arabic/article/8792.

[2] **الشهرستاني**، مصدر سابق، (109/1).

[3] **الإيجي**، مصدر سابق، ص 473.

[4] الجويني أبو المعالي، **الشامل في أصول الدين**، طبعة ريتر، الاسكندرية، ص 166.

[5] الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، مصدر سابق، (237/2).

[6] هو: «محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العكبريّ، (336-413هـ) يرفع نسبه إلى قحطان، أبو عبد الله، المفيد، ويعرف بابن المعلم: محقق إمامي، انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته، له نحو مئتى مصنف، منها (الإعلام فيما اتفقت الإمامية عليه من الأحكام) و(الإرشاد).» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (21/7).

أن هشام بن الحكم كان يقول: «إن الله تعالى جسم لا كالأجسام، ويعني بالجسم الفاعل، لأن الأشياء شيئان: جسم وفعل، الجسم فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل ويجب أن يكون بمعنى الفاعل».[1]

إذن فلفظ الجسم عند بعض من أسنده لله تعالى له معنى غير معناه عند اللغويون وغير الذي في اصطلاح المتكلمين، إنما الجسم معناه الموجود أو الشيء أو القائم بنفسه، فكانت إضافة (لا كالأجسام) بيانا أنهم قصدوا معنى آخر غير المعنى اللغوي، وهو ما أبعدوا به التجسيم عن مذهبهم.

لكن هل يصح ما ذهبوا إليه من الاصطلاح؟

ثانيا: صحّة الاصطلاح.

في الفصل الأول من هذه الأطروحة بينا أن غالبية الباحثين في اللغة ذهبوا إلى اعتبار العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة اعتباطية أي لا حتمية توجب للفظ معنى ما ولا للمعنى لفظا ما، بناء على هذا القول فإنه من الممكن أن تكون الألفاظ ليست كما هي عليه الآن؛ أي لا ترتبط بنفس معانيها التي هي مرتبطة بها الآن، وهذا يمكن افتراضه فقط بتغيير الواضعين أو تغيير اختياراتهم أثناء قيامهم بعملية الإقران بين الألفاظ ومعانيها (الوضع).

يقول القاضي عبد الجبّار المعتزلي: «قال شيوخنا: لو أنّ أهل اللغة بدا لهم في العربيّة على الوجه الذي تواضعوا عليه، وغيّروه حتى يجعلوا (قديما) مكان (محدث) و(عالما) مكان (جاهل) و(طويلاً) مكان (قصير) كان لا يمنع»[2].

والمراد بأهل اللغة الذين ذكرهم القاضي في كلامه والذين يصح منهم الاصطلاح: أهل اللسان الّذين نشأوا عليها ونطقوا بها كلغة لهم، ومنهم انطلقت مفرداتها، وأخذت تراكيبها، فقد كان لهؤلاء الحقّ في أن يضعوا من البداية، ولو كانوا يضعون الأسماء على غير ما يعرف

---

[1] المفيد (محمد بن محمد)، **الحكايات**، طبعة المؤتمر العالمي، قم–إيران، ص 81.

[2] عبد الجبّار أحمد بن أحمد، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1969م، (172/5).

اليوم لها من المعاني، لما كان ممتنعاً، أمّا بعد ما حصل من التواضع، وما تّم إثباته في متن اللغة، فليس لأحد من التخصّصين بعلم اللغة تغييره عمّا وضع عليه، وتبديله.[1]

فالوضع الأول بعد ما تم إثباته في متن اللغة لا يمكن تبديله، لكن لو كان الوضع الأول قد حصل على غير ما هو عليه الآن لصح وصف الله تعالى بما ليس جائزا في الوضع الأول، كوصفه بالجسم مثلا متى ما كان وضعه قد كان لمعنى آخر، يقول القاضي عبد الجبار عن شيوخه؛ قال: «قال شيوخنا: لو تواضع قوم على تسمية كلّ موجود: جوهرا أو جسما على تسمية القائم بنفسه بذلك، لحسن منهم وصف القديم تعالى بأنّه جسم إلاّ أن يحصل نهي سمعي عن ذلك»[2].

أما اصطلاح معنى خاص للفظ ما فإنه ممكن لكن بتوفر شرطين:

الأول: أن لا يكون التواضع الجديد مباينا للوضع الأول، فإذا اشتركا في بعض الأفراد أو كان بينهما علاقة مجازية صح التواضع.

والثاني: أن يكون التواضع الجديد مبتنياً على دليل منطقي، قابل للتصور، بأن لا يكون منافياً لضرورة، ومن هنا، فإنّ لهشام بن الحكم– وغيره– أن يصطلح معنى خاصّاً لكلمة جسم بشرط أن يتوفر فيه الشرطان، ولا يمنع منه إلاّ موضع توقيفيّة أسماء الله تعالى.[3]

وهو ما ننبه إليه فيما يأتي في توقيفية أسماء الله.

ثالثا: توقيفيّة أسماء الله.

حصل خلاف حول توقيفيَّة أسماء الله تعالى، ومضمون هذا الخلاف هو هل يُطلق على الله تعالى فقط الأسماء الواردة في القرآن والسنة الصحيحة؟ أم أنه يمكن أن يطلق عليه كل اسم إذا كان مستوفيا لصفات الكمال وخاليا من النقص حتى لو لم يرد به السمع؟

---

[1] انظر: **محمد رضا الجلالي**، مرجع سابق.

[2] عبد الجبار بن أحمد، **المغني**، المصدر السابق، (173/5).

[3] انظر: **محمد رضا الجلالي**، مرجع سابق.

وموقف القائلين بجواز إطلاق أي اسم على الله تعالى ما دام يفيد الكمال، وهو قول نُقِل عن أبي علي الجبائي (ت303هـ)[1] من المعتزلة كما ذكر ذلك الأشعري في المقالات[2]، وبيَّنه محمد عبده (ت1323هـ)[3] بقوله: «الألفاظ التي لا تفهم إلاّ الكمال، ولا تشوب ظاهرها شائبة النقص، فيجوز إطلاقها على الله تعالى، بلا حرج. وأضاف: ولكلّ قوم أن يصطلحوا في ذلك على ما شاءوا، كيف ولنا أن نستدلّ على إثبات صفات كماليّة للواجب تعالى، ثمّ نعبّر عنها بمشتقّ؟».[4]

في مقابلهم هناك من قال إن أسماء الله توقيفيَّة؛ بمعنى أنه لا يمكن أن نطلق على الله اسما لم يَرِد في القرآن الكريم أو في السنة الصحيحة، وبناءً على ذلك حرَّموا ومنعوا إطلاق لفظ الجسم أو تسمية الله تعالى بالجسم لأنَّ السمع لم يرد به، يقول الباقلاني: «تُحرَم تسميته بهذا الاسم لأجل حظر السّمع لذلِك لأَنَّ الأمة مُجمِعة على حظر تسميته عاقلا وفطنا وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية لأنه عَالِم وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئا أكثر من العلم، وإجازة وصفه وتسميته بأنه نور وأنه ماكر ومستهزئ وساخر من جهة السّمع وإن كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه فدلَّ ذلك على أنَّ المُراعى فِي تسميته ما ورد به الشرع والإذن دون غَيره»[5]؛ فورود الاسم في السمع أو عدم وروده هو ما يجيز إطلاقَ اسم ما على الله تعالى أو يمنعه، وليس معنى اللفظ حسب ما يراه العقل، فلا يُسمى الله تعالى عاقلا وفطنا وإن كانت معاني تعود إلى العلم لأن السمع لم يرد بها، في حين لا يمنع تسميته نورا وماكرا ومستهزئا وإن لم يقبلها العقل لأجل أن السمع ورد بها.

---

[1] هو: «محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: (235–303هـ) من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة (الجبائية). له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. » انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (256/6).

[2] فحسب الجبائي العقل إذا دل على المعنى فواجب أن نسمي به الله تعالى وإن لم يسم نفسه به، وخالفه معتزلة بغداد فقالوا أن ذلك غير جائز ما لم يسم الله تعالى به نفسه. انظر: **الأشعري**، مصدر سابق، (385/2)

[3] هو: «محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني: (1266–1323هـ) مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام. . له (تفسير القرآن الكريم) و(رسالة التوحيد)» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (252/6).

[4] سليمان دنيا، **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلّمين**، عيسى البابي، مصر، ط1، ص 604.

[5] الباقلاني (محمد بن الطيب)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط1، 1407هـ/1987م، ص 224.

فحتى لو قُصِد من الجسم ما هو غير ممتنع على الله لم يجز إطلاقه على الله تعالى لأنه غير وارد في السمع.

ومع أن المتكلمين لم يُنكِروا معاني لفظ الجسم التي اصطلحها المُجَسمة في حق الله تعالى «إلا أنهم أنكروا التسمية له بأنّه جسم وإنْ لم يكن مُؤلَّفا، فهذا خطأ في التسمية دون المعنى، لأن معنى الجسم أنه المُؤلَّف، ومعنى القائم بنفسه هو أَنه غير محتاج في الوجود إلى شيء يُوجد به ومعنى ذلك أنه مِمَّا يَصح له الوجود وإن لم يفعل صانعه شيئا غيره إذا كان مُحدَثا ويصح وجوده وإن لم يوجد قائم بِنفسه سواه إذا كان قديما وليس هذا من معنى قولنا جسم ومؤلف بسبيل»[1].

فالخطأ حسب المتكلمين في تسميته تعالى جسما، لأن الجسم معناه عند المتكلمين هو المُؤلَّف، وليس معناه (القائم بنفسه)؛ لأن القائم بنفسه تعني غير المحتاج في وجوده إلى الشيء، والجسم بخلاف ذلك فهو محتاج لمن يخصصه، وبالتالي فإنه مِن الخطأ اعتبار معنى الجسم هو هذا المعنى ثم إطلاقه على الله تعالى.

وهناك من اعتبر الخلاف مع من أطلق لفظ الجسم وأراد معنى آخر خلافا في اللفظ.

رابعا: الخلاف مع مثبتي لفظ الجسم، لفظيٌّ.

يَعتَبر البعض أن الخلاف مع من أسند لفظ الجسم إلى الله تعالى وقال إن معناه هو الشيء أو القائم بنفسه أو الموجود، هو خلاف لفظي، «كذلك قال علامة الاعتزال، والتَّشيُّع عبد الحميد بن أبي الحديد (ت656هـ)[2]: «فأمَّا من قال: إنَّه جسم لا كالأجسام، ونَفَوْا عنه معنى الجسمية، وأرادوا تنزيهه عن أن يكون عَرَضاً تستحيل مِنْهُ الأفعال، وأرادوا أنه شيءٌ لا كالأشياء، فأمْرُهم سهل، لأن خلافهم في العبارة، وكل هؤلاء من قدماء الشيعة، وهو قول ابن كرَّام وأصحابه، قال: والمتعصِّبون لهشام بن الحكم من الشيعة في وقتنا هذا يزعمون أن هذا

---

[1] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[2] هو: «موفق الدين قاسم بن هبة الله بم محمد بن محمد بن حسين بن أبي الحديد أبو المعالي المدائني،(586–656هـ) عالم بالأدب من أعيان المعتزلة له شعر جيد، واطلاع واسع على التاريخ، له (شرح نهج البلاغة)، (الفلك الدائر على المثل السائر)» **الزركلي**، مرجع سابق، (289/3).

مذهبه».[1] فالخلاف لفظي لأنهم نفوا عن الجسم معانيه غير اللائقة وجعلوا له معاني أخرى.

وهذا ما يسمى بالبلكفة، وتعني القول عن الله تعالى أنه «هو جسم لا كالأجسام وله حيّز لا كالأحياز، ونسبته إلى حيّزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها، وهكذا ينفي جميع خواصّ الجسم عنه، حتى لا يبقى إلاّ اسم الجسم».[2] فها هنا إثبات للجسم والحيز الذين يلزم عنهما الكيف ثم ينفونه بقولهم لا كالأجسام و لا كالأحياز.

ليكونوا بهذا النفي غير مثبتين للمعنى الحسي من لفظ الجسم، والذي يستلزم التجسيم والتشبيه، فيتخلصون من تهمة التجسيم، ويكون الخلاف معهم في اللفظ فقط، أي إن لفظ الجسم عندهم بمعنى آخر غير الذي هو معروف في اللغة وفي اصطلاح المتكلمين، أو إنه لفظ مجرد من أي معنى.

المطلب الثاني: ثبوت المعنى الحقيقي للفظ الجسم، بثبوت لوازمه.

كما أنه يلزم إثباتَ المعنى الحسي لوازمٌ كالتجسيم والتشبيه والتركيب وغيرها، فإنه أيضا يلزم من أثبت هذه اللوازم أن يكون أثبت ملزوما حسيا، وهي المعاني الحسية من تلك الألفاظ، لأن تلك اللوازم لا تلزم إلا الملزومات الحسية.

يسند المُجَسِّمة لفظ الجسم إلى الله تعالى، ورغم أنه سبق التنبيه إلى أن بعضهم لا يقصدون بلفظ الجسم المعنى المشهور وهو ما تأكد باستعمالهم لعبارة جسم لا كالأجسام؛ إلا أن في مقالاتهم ما يفيد ما يُلزمهم المعنى المحسوس للفظ الجسم، ذلك أنهم أثبتوا لوازم الجسم الحسي؛ فهم قالوا (الله جسم) وأثبتوا مع ذلك لوازم الجسم كالحركة والتركيب والجهة وغيرها، فقولهم هذا لا يدل إلا على أن المراد عندهم بلفظ الجسم معناه الحقيقي اللغوي وبذلك يلزمهم التجسيم ولا يجزئ في الفكاك عنه قولهم أنه جسم لا كالأجسام أو أن معنى الجسم هو الموجود أو الشيء أو القائم بنفسه لثبوت لوازم المعنى المحسوس للفظ الجسم.

---

[1] ابن الوزير(محمد بن إبراهيم)، **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1415هـ/1994م، (67/5).

[2] راغب باسا، **سفينة الراغب**، المكتبة الوطنية النمساوية، الناشر: دار الطيبة الأميرة، 1837م، ص 44.

فكما نقل الأشعري عن هشام بن الحكم أنه قال إنَّ الله جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الأقدار بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسَّة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسَّته وهو نفسه لون ولم يثبت لوناً غيره، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد. وحكى عنه ابن الراوندي أنه زعم أن الله – سبحانه – يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلت عليه».[1]

وقال أيضا «إن ربه في مكان دون مكان وأن مكانه هو العرش وأنه مماس للعرش وإنَّ العرش قد حواه وحده».[2]

ففي كلام هشام بن الحكم الذي نقله الأشعري كثير من لوازم الجسمية، فالله تعالى حسب ما نَسبه إليه محدود وعميق وطويل ويتحرك ويسكن ويقوم ويقعد وله طعم ورائحة، فلزمه التجسيم تبعا لإثباته لوازم الجسم، ولزمه أن المعنى المقصود عنده بلفظ الجسم هو معناه المحسوس لثبوت لوازمه فثبوت اللازم ثبوت للملزوم، أما مقولته السابقة لا كالأجسام فكما قيل عنها أنها كانت لتأثره بالفلسفة ومناقشاته للمعتزلة وهو ما أثَّر على كلامه، لأن هشام بن الحكم عرف بمناقشاته للمعتزلة[3]، ولعلها مجرد مجاراة لقول من قال إن الله شيء لا كالأشياء، فهي بلا اعتبار لأنه ربما استعملها لرد ما اتهم به من الجسمية والتشبيه، والدليل أنه كان يضيفها بعد إثباته لكثير من الألفاظ ذات المدلولات الجسمانية وأيضا إثباته للوازم الجسم التي لا يُبقي إثباتها مجالا لاعتبار المعنى المثبت من لفظ الجسم معنى آخر إلا المعنى الحقيقي وهو المعنى الحسي.

---

[1] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (165/1).

[2] المصدر نفسه، (168/1).

[3] انظر: **علي سامي النشار**، مرجع سابق، (172/2).

وإثبات الكرامية للجسم وقولهم إنه بمعنى القائم بالنفس مجرد تقول للهروب من التشبيه لأن مذهب أستاذهم (أحمد بن كرام) هو الاعتقاد بكونه تعالى محلا للحوادث قائلا بالأصوات مستو على العرش استقرارا، مختصا بجهة فوق مكانا واستعلاء[1]

فهذه كلها لوازم يثبت مع إثباتها أنهم قائلون بالتجسيم وهذا يدفعنا للقول أن لفظ الجسم عندهم هو بمعناه المعروف وليس القائم بنفسه ولولا ذلك لما أثبتوا كل تلك اللوازم لأنه ليس من لوازم القائم بنفسه الحركة والجهة وغيرهما؛ وقولهم بأنه جسم أي قائم بنفسه هو هروب من لزوم التجسيم وتلبيس على العقلاء وتخليط وتناقض.

إضافة إلى ذلك فإنهم يثبتون ألفاظا أخرى تستلزم الجسمية كلفظ اللحم والدم والجثة والصورة وغيرها، فقد نقل عن فرقة الجواربية وهم أتباع داوود الجواربي، أنهم قالوا: «أن الله جسم وجثة على صورة الآدمي، وأنه ذو لحم، ودم وعظم وشعر، وجميع جوارح الإنسان، وأعضائه من رأس وعينين ولسان ويد ورجل إلا الفرج واللحية، فيقول أعفوني عنها»[2]، فلا فائدة من قولهم أنه تعالى جسم لا كالأجسام وهم قد أثبتوا كل لوازم الجسم تلك.

يمكن ملاحظة هذا أيضا عند عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ الدارمي، فهو يثبت الحركة لله تعالى، وهي من لوازم الجسم، يقول: «لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء وينزل ويرتفع إذا شاء؛ ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء لأن أمارة ما بين الحي والميت **التحرك** كل حي متحرك لا محالة. وكل ميت غير متحرك لا محالة».[3]

يَتَبَيَّن من كلام الدارمي أنه يثبت أن الله يتحرك ويقوم ويجلس ويجعل هذا دلالة على أنه حي؛ حيث استدل الدارمي على كونه تعالى يتحرك من كونه تعالى منسوب إليه ألفاظ تستلزم الحركة في ما نشهده من المخلوق، فهو قد أثبت لوازم المجيء في المخلوق لله تعالى فجعل مجيئه بحركة كما أنه في مجيء المخلوق يحصل بحركة.

---

[1] انظر: **الشهرستاني**، مصدر سابق، (109/1).

[2] الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مصدر سابق، (214/1).

[3] الدارمي (عثمان بن سعيد)، **النقض على المريسي**، تحقيق: أبو عاصم الشوامي، المكتبة الإسلامية، القاهرة–مصر، ط: 1، 1433هـ/2012م، ص 20.

وقد أنكر هو وغيره على الجهمية قولهم إنه تعالى لا يتحرك ورد استدلالهم على ذلك.[1]

وفي خلقه تعالى آدم عليه السلام، قال الدارمي: «غير أنه ولي خلق الأشياء بأمره وقولِه وإرادته، وولي خلق آدم بيده **مَسِيساً**، لم يخلق ذا روح بيده غيره، فلذلك خصه به، وفضله وشرف بذلك ذكره، لولا ذلك ما كانت له فضيلة في ذلك على شيء من خلقه. إذ كلهم خلقهم بغير مسيس. وهو تأكيد لليدين وتحققهما وتفسيرهما؛ حتى يعلم العباد أنه تأكيد مسيس بيد، ولو لم يكن لله يدان بهما خلق آدم **ومسه بهما مسيسا**، لم يجز أن يقال ﴿بيدك الخير﴾».[2]

عند عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ الدارمي: الله تعالى خلق آدم مسيسا، أي أنه تعالى خلق آدم بيده ومسه بها، وهذا إمعان منه في إثبات اليد، لكن المس هو لازم لليد المحسوسة ومن ثبوته ثبت أن اليد هنا يد محسوسة فلا بد في اليد التي تمس مخلوقا ماديا أن تكون مادية هي أيضا فاللازم يتبع ملزومه؛ وعليه فإثبات اللازم الحسي يدل على أن المثبت من معاني ألفاظ متشابه الصفات التي هي اليد هنا هو المعنى المحسوس أي إن يد الله تعالى جسمية.

إن الحكم الذي يطلق على هذا الكلام أنه إثبات للمعنى المحسوس للفظ متشابه الصفات وهو ما يلزم عنه كون الله جسما وتشبيهه تعالى بالمخلوقات وتكييفه، إلا أن الدارمي يعود لينفي عنه هذا؛ فهو لا يثبت هذه الألفاظ على نحو يلزم عنه تشبيه ففي بيانه لمذهب أهل السنة في وصف الله بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم قال: أنه وصف **بلا تكييف**.

وفي نصوص أخرى له يتضح مذهبه وهو أنه يثبت **التسمية** فقط – أي اللفظ– دون إثبات معناها المحسوس أو كيفيتها؛ ودليل إثباتها أنها ثبتت نسبتها لله تعالى في القرآن أو السنة، والاشتراك في الأسماء بين الخالق والمخلوق عنده لا يلزم منه التشبيه لاختلاف الذوات التي أضيفت إليها الصفة.

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (423/16).

[2] انظر: **الدارمي**، المصدر السابق، ص 25–26 ، 29.

لقد أفاد كلام الدارمي عن اليد والمجيء إثباته للمعاني الحسية، لِمَا أضافه لها من لوازم كالحركة والمسيس والتي رسّخت فكرة كونه أراد معاني اليد والمجيء الحسيين، ولولا تحليله اللاحق لكيفية إثباته لكانت نسبته للتنزيه أمرا غير وارد.

وتبقى هذه الاستدراكات التي يُعقِبها هؤلاء بعد إمعانهم في الإثبات، غرضها تفادي إلزامهم بالتشبيه والتجسيم، والواضح أنه لا مهرب لهم من هذا اللزوم، فإثبات اللوازم الحسية لا يترك مجالا لأي احتمالات، إنما يؤكد أن المعنى المثبت من تلك الألفاظ هو المعنى الحسي ويثبت في حق صاحبه عدم تحقيق التنزيه على وجهه الكامل.

المطلب الثالث: موقف المُجَسِّمة من ألفاظ متشابه الصفات.

تُعد ألفاظ متشابه الصفات دليلا اعتمده المُجَسِّمة لإثبات ما ذهبوا إليه، فإسناد ألفاظ كالاستواء واليد والوجه وغيرها إلى الله تعالى في القرآن وفي السنة كانت بالنسبة لهم سندا وداعما قويا لما ذهبوا إليه من التجسيم والتشبيه.

لذا نجدهم أثبتوا ظواهر الآيات، وقالوا إنه يستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الأوصاف، وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب، أي أن أي موصوف بهذه الأوصاف لا بد أن يكون جسما وإذ قد وصف الله تعالى بها دل ذلك على أنه جسم، كما أن الموجودات انحصرت في الأقسام الثلاثة الأعراض والجواهر والأجسام، ولما خرج من كونه جوهرا أو عرضا لم يبق إلا كونه جسما، ولولا ذلك لكان عدما.[1]

فالمُجَسِّمة يجرون هذه الألفاظ على ظواهرها ويقصدون بظواهرها ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام.[2]

وقد نص ابن كرام على أن معبوده على العرش استقرارا، وعلى أنه بجهة فوق ذاتا، وأطلق عليه اسم الجوهر، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا، وجوز عليه الانتقال،

---

[1] انظر: النسفي، **تبصرة الأدلة في علوم الدين**، مصدر سابق، (274/1-275).

[2] انظر: **الشهرستاني**، مصدر سابق، (105/1).

والتحول، والنزول، ومنهم من قال إنه على بعض أجزاء العرش. وقال بعضهم: امتلأ العرش به، وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى بجهة فوق، وأنه محاذ للعرش.[1]

ومن الأدلة التي اعتمدوها «إن الله لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا أخبرنا عن اليد فنحن لا نعقل إلا هذه اليد الجارحة، فشبهوا صفات الخالق بصفات المخلوقين، فقالوا يد كيدي».[2]

وهناك من استعمل معها النفي كما في عبارة (جسم لا كالأجسام)؛ فكما نقل الشهرستاني عن داوود الجواربي أنه كان يقول: «إن معبوده جسم، ولحم، ودم. وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات».[3] وقوله الأخير وكذلك سائر الصفات معناه: أنه تعالى له جوارح لا كالجوارح وأعضاء لا كالأعضاء ويد لا كالأيدي ورجل لا كالأرجل ورأس لا كالرؤوس، ولسان لا كالألسن وعينين لا كالأعين، وأذنين لا كالآذان، ونسب الشهرستاني أيضا إلى الكرامية أنهم يثبتون لله يدا لا كالأيدي ووجها لا كالوجوه[4]، وهذا النفي فيه نفي أن تكون اليد أو الوجه وغيرها مماثلة لليد البشرية، فهو إثبات لليد ونفي لأن تكون مماثلة لليد البشرية. فهي يد ليست كالأيدي أي يد ليست بجسم ولا جارحة وليس لها كيفية ولا هي من لحم أو دم بل هي يد فقط، فالوصف الوحيد لهذه اليد إنها ليست كالأيدي، وتبقى هذه الطريقة من الإثبات منتهية إلى معان مجهولة لا نعلمها.

لكن بالعودة إلى إثباتهم أن الله تعالى جسم تكون سائر الصفات المثبتة له تعالى هي أجساما وإنما لا تماثل ما عند المخلوقين فقط، فكأنه يراد من هذا الكلام أن الله تعالى «إنسان متميّز في شكله الإنساني عن سائر الناس، ولعل ذلك التميّز في اللون وحده لأنه لم يذكره».[5]

---

(1) المصدر نفسه، (108/1-109).

(2) التميمي (محمد خليفة بن علي)، **مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات**، أضواء السلف، ط1، 1422هـ/2002م، ص 117.

(3) **الشهرستاني**، المصدر السابق، (105/1).

(4) المصدر نفسه، (112/1).

(5) **المأمون أمير صالح**، مرجع سابق، ص 229.

وبالتالي فإنهم وإن تداركوا إثباتهم للألفاظ التي معانيها حسية بنفي أن تكون مماثلة لما هي عليه عند المخلوقين، يبقى كونها عبارة عن أجسام ثابتا وبذلك تستلزم تركبه تعالى منها فيكون جسما، وهو لازم ممتنع في حقه تعالى.

أمّا ما ذهب إليه المجسمة من نفي المعاني الحسية عن لفظ الجسم ففيه نفي للازم على اعتباره المعنى الحسي، وهذا لا يلزم منه تجسيم أو تشبيه لكن دون تحديد لأي معنى للفظ الجسم.

لكن يبقى إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى مع أن معانيه المشهورة غير لائقة بالله تعالى مجرد افتعال لإشكالات لا طائل منها وجدالات لا ضرورة لها، لأن لفظ الجسم لم يُطلق على الله تعالى لا في القرآن ولا في السنة الصحيحة حتى نفترض له معاني جديدة أو نجرده من معانيه المشهورة، ونجعل من موضوع نسبته إلى الله تعالى موضوعا للبحث والخلاف.

المبحث الثاني: إثبات الظاهر ونفي لوازمه.

لم يكن صرف اللفظ عن الظاهر مقبولا عند الكثيرين لظنهم مخالفته لكون القرآن مُبِيناً بنفسه وواضحا بذاته ولعَدم فعل السلف له، فكان التمسك بالظاهر عندهم أمرا لا بد منه لشناعة التأويل الذي عُد تصرفا في كلام الله وقولا فيه بغير دليل، ومع الامتناع عن التأويل كان لا بد من إيجاد بديل يُعتمد كمنهج مع ألفاظ متشابه الصفات، فكان القول بالظاهر مع اللَّاكيف، في هذا المبحث سوف نتناول مذهب إثبات الظاهر ونفي اللازم في ألفاظ متشابه الصفات، ويبدو أن هناك بعض الاختلاف في معنى الظاهر ففي حين نجد قلة مِمَّن اعتبروه هو الظاهر المعروف، ميَّز بعض الحنابلة بين ظاهرين للفظ. وهو ما يأتي بيانه.

المطلب الأول: إثبات الظواهر الحرفية، ونفي لوازمها.

من انتهج مذهب الإثبات مع ألفاظ متشابه الصفات، أثبت لله تعالى كل ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد بالغوا في إثباتهم لدرجة إثبات الألفاظ بظواهرها المعروفة، وهذا الموقف كان رد فعل مقابل للمذاهب التي وصفت بالتعطيل.

الفرع الأول: بيان مذهب مثبتي الظواهر الحرفية.

يقوم أصحاب هذا المذهب بإثبات ألفاظ متشابه الصفات لله تعالى، ويتمسكون بظواهرها المعروفة، نظرا لأنهم يجدون أن في إثبات الله تعالى إياها لنفسه وإثبات رسوله صلى الله عليه وسلم حجة وداعيا قويا لإثباتها دون تأويل أو قول بأي مجازات.

ويُطلق عادة على هؤلاء اسم الحشوية، ويرجع سبب تسميتهم بالحشوية إلى «جمعهم حشو الحديث من غير تمييز بين صحيحه وضعيفه»[1]، ومن ذلك ما تعلق بما نسب إلى الله تعالى مما لا يليق به تعالى، هذا عند أهل الحديث أما عند المتكلمين فالحشوية هم المشبهة والمجسمة، ويمكن الجمع بين هاذين القولين باعتبار الحشوية هم المحدثين الذين حشوا كتب الحديث التي ألفوها بأحاديث دالة على الجسمية في حق الله تعالى وغالبا ما تكون تلك الأحاديث ضعيفة.

---

[1] الدمشقي ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري**، ص: 11.

إن موقف أصحاب هذا المذهب من متشابه الصفات هو تفسيرها بمعانيها الظاهرة المعروفة، ثم بعد تفسيرهم بالظاهر المعروف، يقومون بنفي لوازمها الحسية، وفيما يأتي نستعرض بعضا من مقالاتهم.

نجد ابن قتيبة (ت276هـ)[1] يقول: في اليد المسندة إلى الله تعالى: «واليدان هما اليدان اللتان تعرف الناس»[2]، فهذا يفيد أنه يفسر اليد على أنها المعنى الظاهر الذي تعارف عليه الناس ثم يمنع الكيف عن هاتين اليدين، بقوله: «ولكن **لا نقول كيف** اليدان».[3]

وإن وُجِد نفي للكيفية في كلام ابن قتيبة، والتي هي لازم لليد الجارحة إلا أن تفسير اليد بأنها المعنى الذي يعرف الناس غير صائب لأنه متى فُسرت بمعناها هذا ولاصق المعنى الحسي اللفظَ لا يكون منطقيا نفي لازمه فهذا ممتنع عقلا لأن اللازم لا ينفك عن ملزومه.

ومثله أبو سعيد الدارمي في لفظ اليد المسند إليه تعالى قال عنها أنها اليد التي هي اليد، وأنها معه على العرش، فهذا تفسير ظاهري، يلزم عنه أن تكون تلك اليد هي الجارحة لأنه فسرها بأنها اليد التي هي اليد.

ثم عاد ليقول إنها **بلا تكييف ولا تمثيل**[4]؛ وأننا غير مكلفين بمعرفة التكييف يقول: «والتكييف عنا مرفوع».[5]

وكما في كتابه النقض على المريسي، في قوله عن الضحك المسند إليه تعالى في بعض الأحاديث[6]:

---

(1) هو «أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري وقيل المروزي، (276هـ)، حدث عن إسحاق بن راهويه، قال أبو بكر الخطيب: كان ثقة دينا ورعا، له: مشكل القرآن، مشكل الحديث». انظر ترجمته: الذهبي (محمد بن أحمد) ». **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة، 1422هـ-2001م، (297/13).

(2) انظر: ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، تقديم وتعليق وتخريج: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، ط 1، 1416هـ/1991م، ص 41.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 42.

(4) انظر: **الدارمي**، مصدر سابق، ص 103، 367.

(5) المصدر نفسه، ص 623.

(6) منها الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ثلاثة يضحك الله إليهم: الرجل يقوم من الليل، والقوم إذا صفوا للصلاة، والقوم إذا صفوا للقتال» الإمام أحمد بن حنبل، **مسند الإمام احمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وأخرون، مؤسسة الرسلاة، ط1، 1421هـ/2001م، (284/18).

«هو نفس الضحك، يضحك **كما يشاء وكما يليق به**».[1]

فقوله هو نفسه الضحك يعني أنه فسر بالظاهر المعروف، وأن ضحكه تعالى نفس الضحك الذي نعرف، لكن عاد ليقول أنه ضحك كما يشاء الله تعالى وكما يليق به، لينفي أن يكون ضحكه تعالى ضحكا كضحكنا بل هو ضحك يناسب ذاته تعالى.

وهذا هو المذهب الذي ينطبق عليه وصف الحافظ أبو القاسم الأصبهاني (ت535هـ)[2]، كما نقله عنه الذهبي (ت748هـ) في العلو، والمنسوب حسبه إلى السلف، يقول: «مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي، أن صفات الله التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله من السمع والبصر والوجه واليدين، إنما هي على **ظاهرها المعروف المشهور** من **غير كيف** يتوهم فيها، **ولا تشبيه** ولا تأويل».[3]

فهؤلاء يفسرون هذه الألفاظ بمعانيها المعروفة المشهورة ثم ينفون أن تكون مماثلة ومشابهة للمخلوقات.

إن الإصرار على الإثبات عند هؤلاء انتهى إلى تناقضات لا يرضاها عاقل، وفيما يأتي نبين هذا التناقض.

الفرع الثاني: سبب التناقض في مذهب إثبات الظواهر الحرفية.

لا يمكن التغافل عن التناقض البارز في هذا المذهب وإن كان منسوبا إلى السلف؛ لأن إثباتهم لتلك المتشابهات على ظواهرها والتي هي الحقائق اللغوية ونفي لوازمها متناقض؛ فـ«لا ريب أن هذه الحقائق تستلزم الحدوث وأعراضَ الحدوث كالجسمية والتجزؤ والحركة والانتقال، لكنهم بعد أن يثبتوا تلك المتشابهات على حقائقها ينفون هذه اللوازم؛ مع أن القول بثبوت الملزومات ونفي لوازمها تناقض لا يَرْضاه لنفسه عاقل فضلا عن طالب أو عالم»[4].

---

[1] **الدارمي**، المصدر السابق، ص 304.

[2] هو: «إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي **الأصبهاني**، أبو القاسم، (457- 535هـ)، إمام في التفسير والحديث واللغة، له: الجامع في التفسير وسير السلف». انظر ترجمته: الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد): **تذكرة الحُفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 1، 1419هـ-1998م، (4/50-52).

[3] الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد): **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف – الرياض، ط 1، 1416هـ/1995م، ص 263.

[4] **الزرقاني**، مرجع سابق، (2/292).

فالاستواء المسنَد إليه تعالى على حسب ما ذهب إليه من أثبت حقيقة اللفظ من استواء على ظاهره «يفيد أنه الجلوس المعروف المستلزم للجسمية والتحيز وقولهم بعد ذلك ليس هذا الاستواء على ما نعرف، يفيد أنه ليس الجلوس المعروف المستلزم للجسمية والتحيز فكأنهم يقولون إنه مستو غير مستو، ومستقر فوق العرش غير مستقر، أو متحيز غير متحيز، وجسم غير جسم، أو أن الاستواء على العرش ليس هو الاستواء على العرش والاستقرار فوقه ليس هو الاستقرار فوقه إلى غير ذلك من الإسفاف والتهافت».[1]

والتفسير بالظاهر المعروف لا ينفع بعده نفي لوازمه الحسية لأنها لا تنفك، إذ ثبوت الملزوم ثبوت للوازمه.

يظهر أن نفي اللازم هنا لا أثر له في تنزيه الله تعالى لأن التشبيه حصل بتفسير تلك الألفاظ تفسيرات حرفية غير لائقة بالله تعالى.

لكن أهل الظاهر من بعض حنابلة القرنين الرابع والخامس، وابن تيمية لاحقا، جعلوا لظاهر اللفظ خصوصية حين نسبة اللفظ إلى الله تعالى، وبيَّنوا أن الظاهر من اللفظ حين إسناده إلى الله تعالى هو ظاهر يناسب ذات الله تعالى ويليق بها، وليس هو الظاهر الحسي الثابت في المخلوقات وهو ما جعل مذهبهم معتبرا ومحققا للتنزيه، ويأتي بيانه في ما يأتي من مطالب هذا المبحث.

المطلب الثاني: دفع إشكال استلزام الظاهر للجسمية.

في هذا المطلب سنبين كيف تم لأهل الظاهر اعتبار الظاهر من ألفاظ متشابه الصفات غير مستلزم لأي معان تختص بالحوادث بإثباته لله تعالى.

الفرع الأول: تشخيص أهل الظاهر لمعنى لظاهر.

أولا: معنى الظاهر.

قبل إطلاق أحكام مُسبقة على أهل الظاهر أنهم يعنون بالظاهر الظاهرَ الحرفي أي المعنى الحسي المتبادر من اللفظ إلى الذهن، لا بد من بيان معنى الظاهر عندهم. لأنَّ إثبات ظاهر اللفظ ثم نفي لوازمه الحسية يجعل من الضروري مراجعة ما القصد من هذا

---

[1] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

الظاهر (الملزوم)، فما دامت اللوازم الحسية منفية فإنه لا وجود لملزومات حسية، لأن انتفاء اللازم يلزم عنه انتفاء ملزومه، أي أن هذا الظاهر ليس حسيا.

إنَّ المذاهب التي تثبت الظاهر وتنفي عنه لوازمه غير اللائقة بالله تعالى، يمكن اختزالها في مذاهب أغلب الحنابلة وبعض أصحاب الحديث، فهم «يثبتون كل ما جاء في القرآن الكريم أو السنة من أوصافه سبحانه أو شؤونه فيثبتون له المحبة، والغضب والسخط، والكلام والنزول والوجه واليد من غير تأويل ولا تفسير بغير الظاهر بيد أن هذا ليس كشأن الحوادث، فليست يده كيد الحوادث، ولا وجهه كوجه الحوادث، فإن الله سبحانه منزه عن ذلك ويعتبر ذلك المنهاج هو منهاج السلف»[1].

يقول القاضي أبو يعلى عن متشابه الصفات: «والواجب حملها على **ظاهرها** وأنها صفات لله تعالى **لا تشبه** سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد التشبيه فيها، على ما روي عن شيخنا وإمامنا أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل وغيره من أئمة أصحاب الحديث أنهم قالوا في هذه الأخبار: أمروها كما جاءت، فحملوها على ظاهرها في أنها صفات لله تعالى لا تشبه سائر الموصوفين».[2] فمذهبه هو حمل هذه الألفاظ على ظاهرها دون اعتقاد تشبيه فيها، فماذا يقصد بالظاهر عندهم؟

يُعَرِّف ابن الزاغوني (ت527هـ)[3] الظاهر بأنه: «ما كان مُتَلَقًّى من اللفظ على طريق المقتضى، وذلك بما يتداوله أهل الخطاب بينهم، حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية».[4]

---

[1] محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي –القاهرة، ص 181–182.

[2] **أبو يعلى**، مصدر سابق، (1/43–44).

[3] هو: «علي بن عبيد الله بن نصر بن السري، أبو الحسن **ابن الزاغوني** (455–527هـ)، مؤرخ، فقيه، من أعيان الحنابلة. من أهل بغداد. قال ابن رجب: كان متفننا في علوم شتى من الأصول والفروع والحديث والوعظ، وصنف في ذلك كله، من كتبه الواضح والخلاف الكبير». **الزركلي**، مرجع سابق، (4/310).

[4] ابن الزاغوني (علي ابن عبيد الله)، **الإيضاح في أصول الدين**، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث الإسلامية _ الرياض، ط 1، 1424هـ/2003م، ص 281.

تعريف ابن الزاغوني للظاهر هو تعريف مشابه لغيره من تعاريف الظاهر، وهو يعني: المعنى الذي اعتاد أهل اللغة استعمال اللفظ للدلالة عليه، وبذلك يكون هو أسبق إلى الذهن من غيره بذكر اللفظ. فهل أثبت الحنابلة الظاهر في ألفاظ متشابه الصفات بمعناه هذا؟

- الجواب: لا، فلا يُثبِت أهل الظاهر الظاهرَ بهذا المعنى لله تعالى، أي كونَه المعنى الحادث من أبعاض وحركات وحالات انفعالية، فهم ميَّزوا بين ظاهرين من اللفظ حال إضافته للمخلوق وحال إضافته للخالق، فإذا أضيف اللفظ إلى ذات ما فإن له ظاهرا يناسب تلك الذات، فالألفاظ تحصل دلالتها على المعاني المحسوسة والمُحدَثة بإضافة اللفظ إلى محدث، في حين تنتفي تلقائيا حين تضاف هذه الألفاظ إلى ذات قديمة، ويكون الظهور من نصيب المعنى المناسب للذات التي أضيف إليها اللفظ.

واللفظ في كلا الحالتين ظاهر فكأن للفظ ظاهرين يتردد بينهما، ظاهر هو المعنى الحسي وظاهر هو معنى يناسب ذات الله تعالى.

ثانيا: تبرير موقفهم من الظاهر.

- ذات الله لا تشبه الذوات الحادثة:

عند أهل الظاهر ذات الله تعالى لا تشبه أي من الذوات الحادثة، فـ« الباري تعالى في نفسه ذات ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا ماهية له تُعرَف وتُدرَك وتُثبَت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل».[1]

وبما أن الماهية امتَنَعت في حقه تعالى فإنَّ كل ما يلزمها من الكمية والكيفية والبعضية يتبعها في الامتناع، يُكمِل ابن الزاغوني بقوله: «وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية فالكمية والكيفية والجزئية والأبعاض والبعضية تتبع إثبات الماهية، وإذا كان الكل مرتفعا، والمثل بذلك ممتنعا».[2]

---

[1] **ابن الزاغوني**، مصدر سابق، ص 286.

[2] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

ولمَّا كانت ذات الله تعالى على هذا النحو أي ليست ماهية ويمتنع في حقها كل لوازم الماهيات من كيفية وكمية وغيرها فهي ليست كأي ذات حادثة وهذا متفق عليه، لمّا كانت كذلك، فإن أي صفة تضاف إليها تتبع حكم الذات فلا يكون لها كمية ولا كيفية ولا جزئية ولا بعضية فلا تماثل صفات الحوادث.

فذات الله تعالى هي «ذات لا تشبه الذوات، مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما تستحقه، فإن ورد القرآن وصحيح السنة في حقه بوصف تلقي في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له على ما يستحقه»[1]، فهم يتلقون التسمية بالقبول، وتُثبَت لله تعالى على ما يستحقه ويناسب ذاته ويقصدون بالتسمية اللفظ مُجَرَّدا عن معناه، فلا يثبت لله تعالى من التسمية مالا يستحقه من معانيه الحسية الخاصة بالمخلوقين، وعليه فإن كل «ما يُنسَب إليه تعالى من الصفات الذاتية إنما يُنسَب إليه على الوجه الذي يليق بذاته، وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه، لا على الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام مما يثبت كيفية».[2]

فلا يَلزم من نسبة هذه الصفات أو الألفاظ إلى الله تعالى أي لوازم حسية لأنه قد ثبت أن الذات ليست كالذوات الحادثة واللفظ حين أضيف إليها صار مختصا بها ومناسبا لكمالها وتعاليها ولا يثبت مع إثبات التسمية له تعالى أي شيء هو مختص بالحوادث.

ولا توجب هذه النِّسبة لا «التصاقا ولا مماسة ولا حلولا ولا مقدارا، من جهة أن الالتصاق والمماسة إنما يتصور بين الجسمين»[3]، ولا أي لازم من اللوازم الحسية لأن تلك اللوازم إنما تلزم اللفظ حين إضافته إلى ذات حادثة.

فالجسمية لا تختص بتلك الألفاظ إطلاقا إنما تختص بها فقط متى أضيفت إلى ذوات جسمية، فتثبت حينها اللوازم الجسمية بتلك الإضافة، أما إذا أضيفت إلى الذات الإلهية فلا يلزم عن ذلك أيٌّ من اللوازم التي تثبت بإضافتها إلى الحوادث.

---

[1] المصدر نفسه، ص 299.

[2] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[3] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

- الله مستغن عن ما يحتاج إليه الحادث:

لا مُوجب لثبوت الجارحة والعضو لله تعالى؛ لأن «الصفة في حق الحيوان المحدث إنما سميت جارحة من جهة أنه يكتسب بها ما لولا ثبوتها له لعدم الاكتساب له مع كونه محتاجا إليه والباري مستغن عن الاكتساب، فلا يُتصور استحقاقه لتسمية جارحة مع عدم السبب الموجب للتسمية[1]

فالله تعالى ليس بحاجة لاكتساب ما يكتسب المخلوق بجوارحه، وبالتالي فليس بحاجة لجارحة لأن سببها وموجبها غير متوفر.

وعليه فإنه يمتنع أن يُثبت لله تعالى الظاهر الذي هو بمعنى الجارحة لأنه لا موجب له، إنما يثبت له ظاهر يليق بذاته ويناسبها.

ثالثا: الصفات تثبُت حقيقةً.

إن إثبات هذه الصفات لله تعالى يكون إضافة لكونه إثباتا لها على ما يليق ويناسب ذاته تعالى فإنها تثبت على الحقيقة فـ«لا يعدل به عن **حقيقة** الوصف».[2]

فذات الله تعالى «**تقبل إضافة الصفات** الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والعلم والقدرة والإرادة».[3]

فكما له ذات حقيقة فالصفات التي تثبت له هي صفات على الحقيقة، يقول ابن تيمية: «فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات».[4]

وعليه فإنه لا خطأ في إثبات هذه الألفاظ لله تعالى على الحقيقة وعدم النفور منها لأنه إذا امتنع إثباتها لله تعالى على الحقيقة كان لا بد أيضا من الامتناع عن إثبات ذات على الحقيقة؛ يقول ابن الزاغوني: «فالنِّفار من قولنا (يد) مع هذه الحال، كالنِّفار من قولنا ذات،

---

[1] المصدر نفسه، ص 282.

[2] المصدر نفسه، ص 287.

[3] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[4] ابن تيمية، **التدمرية**، مصدر سابق، ص 43.

لأنه لا **فرق عندنا** بينهما في الإثبات، فال(يد) هي **صفة تناسب الذات** فيما ثبت لها من ذلك، وهذا ظاهر لازم لا محيد عنه».[1]

وليس المقصود من قولهم على الحقيقة: الحقيقة اللغوية، إنما يقصدون أنها صفات ثابتة لله تعالى حقيقة أي أن تلك الألفاظ دالة حقيقة على صفات في الله تعالى، وهي صفات تناسب الله تعالى وتليق به.

رابعا: ملاحظات على معنى الظاهر.

رغم هنا البناء الجديد والمختلف، والمحقِّقِ الخصوصيةَ لألفاظ متشابه الصفات حين إضافتها إلى الله تعالى مع أولوية الحفاظ على الظهور فيها، وهو ما نجده عند القاضي أبي يعلى وابن الزاغوني، حيث ظهرت هذه الفكرة في مؤلفاتهم بصورة واضحة ومكررة وكانت منهجا لهم مع جميع ألفاظ متشابه الصفات وما ورد في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهؤلاء هم حنابلة القرن الرابع والخامس للهجرة وهم ينسبون جملة آرائهم وأقوالهم إلى السلف كالإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف، ثم تجَدَّد ظهوره في القرن السابع الهجري، أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية، وأضاف إليه أمورا.[2]

رغم هذا إلا أن ظاهر اللفظ حين إسناده إلى الله تعالى يبقى غيرَ ممكن البيان والتحديد؛ لأنه ظاهر يليق بالذات الإلهية وهذه الذات كما هو الإجماع غير ممكن معرفتها، وعليه فلا إمكان للعلم بمعاني ألفاظ متشابه الصفات حين تضاف إلى الله تعالى، وتصبح مدلولاتها غيبية متعالية مستحيلة الإدراك استحالة إدراك الذات، وهذا يكاد يكون تفويضا لكن بألفاظ أخرى فقط.

ليكون هذا تناقضا في كلامهم: فالظاهر يعني الوضوح والبيان، والقول بأن هذه الألفاظ تُثبت لله تعالى على ظاهرها ثم عدم إمكان تعيين هذا الظاهر وبيانه، يناقض كونه ظاهرا، ويتناقض مع قولهم في المتشابه إذ المتشابه عندهم هو مِمَّا استأثر الله بعلمه فيكف يكون له

---

[1] **ابن الزاغوني**، المصدر السابق، ص 286-287.

[2] انظر: **أبو زهرة**، مرجع سابق، ص 177.

ظاهر، وهذا ما نَبَّه إليه ابن الجوزي بقوله: «فوا عجبا ما لا يعلمه إلا الله تعالى أي ظاهر له؟ وهل ظاهر الاستواء إلا القعود وظاهر النزول إلا الانتقال؟».[1]

فتسمية المعاني التي تثبت لله تعالى من اللفظ (ظاهرا) تسبب في وقوع إشكال وتناقض، إذ الظاهر هو الواضح البين وهو بإثباته لله تعالى يفقد هذا الظهور فمن الخطإ تسميته ظاهرا.

وهو متناقض أيضا مع قولهم أن المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى، فلا يصح تسمية ما لا يعلمه إلا الله تعالى ظاهرا لأنه خفي عن خلقه.

حاول الحنابلة الجمع بين الإبقاء على الظواهر لأن مذهبهم هو الإثبات، وتحقيق التتنزيه بنفي الظواهر الحسية عن الله تعالى، لكنهم أخطأوا في استعمال مصطلح الظاهر.

ومع كل هذا إلا أن نفي اللازم متحقق في مذهبهم، لأنهم استبعدوا المعاني الحسية عن اللفظ بإضافته إلى الله تعالى وهو ما يأتي بيانه.

الفرع الثاني: نفي اللازم في مذهب إثبات الظاهر.

يذهب أهل الظاهر إلى أن كل ما يلزم ظواهر ألفاظ متشابه الصفات من لوازم حادثة «إنما هي لوازم لا يصح انفكاكها عن ملزوماتها في صفاتها الحادثة، وأما في صفات من ليس كمثله شيء، فليست بلوازم في الحقيقة»[2]، وبهذا تنطبق عليهم تسمية (إثبات الظاهر ونفي اللازم)، رغم أن هذه العبارة وردت في وصف مذهب الصوفية كما في تفسير الآلوسي (روح المعاني)، أن مذهب الصوفية هو: «إجراء المتشابهات على ظواهرها مع نفي اللوازم والتنزيه بليس كمثله شيء كمذهب السلف الأول»[3].

فأهل الظاهر يثبتون ظواهر ألفاظ متشابه الصفات لله تعالى وينفون عنها اللوازم الحسية من التشبيه والتجسيم والكيف وغيرها.

---

[1] ابن الجوزي (جمال الدين عبد الرحمن بن أبي الحسن)، **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مراجعة: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م، ص 11.

[2] **الآلوسي**، مصدر سابق، (86/2)،

[3] المصدر نفسه، (475/8).

إن مناقشة هذا المذهب وفق الاصطلاحات العامة والتي تعتبر الظاهر ما كان من صفات للمخلوقين فقط، يجعل هذا المذهب متناقضا من حيث كونه يثبت الظاهر وينفي لوازمه وهو ما لا يصح لكون اللوازم تثبت بثبوت ملزوماتها، ويجعله مذهبا باطلا أيضا من حيث إن التشبيه والتجسيم لازمان له.

لكن إثباتهم لألفاظ متشابه الصفات ونفي معانيها الحسية عن الله تعالى، كان مبنيا على كون الاشتراك في الأسماء لا يوجب التشبيه إن لم تتحد الذوات، فالأسماء وإن أثبتت لله تعالى لا تستلزم تشبيها ولا تجسيما لكون ذاته قديمة؛ والتشبيه والتجسيم لازم لتلك الألفاظ حين إضافتها للذوات الحادثة.

فمن ينفي اللوازم الحسية هو يورد دليلا على أنه لا يريد ملزوماتها؛ فنفي اللازم نفي للملزوم، وهذا إيغال منهم في البيان والتأكيد على أن مذهبهم ليس التشبيه والتجسيم وأن مرادهم ليس المعاني المحسوسة وأن الظاهر عندهم ليس هو المعاني المحدثة، فما دام لا يستلزم ما يستلزمه المعنى المحسوس فهو منفي إذن وغير مراد.

ويبدو أنهم استعملوا هذا النفي لأنهم لا يملكون غير هذه الطريقة لتوضيح أن الظاهر المثبَت لله تعالى لا يُعلم ولا يمكن تعريفه إلا بنفي المعاني الحادثة عنه وأكثر ما أمكنهم تعريفه به هو أن يوصف بأنه يليق بذات الله تعالى ويناسبها.

لا بد من التنبيه إلى أنَّ الحاصل عند أهل الظاهر ليس هو بالضبط نفي لوازم المعاني الحسية عن ألفاظ متشابه الصفات إنما هو منع للزومها الظاهرَ من الأساس، وبيانه كما يأتي:

الظاهر الذي يُثبَت لله تعالى هو ظاهر مجرد من كل المعاني الحسية أي أن اللفظ بمجرد أن يضاف إلى الله تعالى لا يبقى دالا على أي من دلالاته الحسية، فنسبة اللفظ إلى الله تعالى منعت لزوم المدلولات الحسية له.

وبما أن الدلالة على المعاني الحسية لم تتحقق فإن الدلالة على المعاني اللازمة للمعنى الحسي غير متحققة أيضا.

في هذا المذهب نَتَبَيَّنُ أنه لا شيء مما لا يليق مثبت لله تعالى لا المعنى المحسوس ولا أيٌّ من لوازمه، وبهذا فنفي اللازم هنا متحقق بصورتيه المبينتين في الفصل الثاني من هذه الأطروحة وهما:

نفي المعنى المحسوس عن اللفظ.

نفي اللوازم المتحققة بالدلالة الالتزامية.

المطلب الثالث: نفي اللازم في تفسير أهل الظاهر، وعلاقته بالتأويل.

في تفسير أهل الظاهر لألفاظ متشابه الصفات يمكن ملاحظة توظيفهم نفي اللازم لأجل ألّا يلزمهم التشبيه والتجسيم، كما أنه يمكن ربط نفيهم للازم بالتأويل وهو ما نبينه في هذا المطلب.

الفرع الأول: نفي اللازم في تفسير ألفاظ متشابه الصفات.

أولا: الوجه.

إن الوجه الثابت للمحدث هو عضو وجارحة بكمية وصورة وكيفية، فإن كان هذا هو الظاهر من الأوصاف الثابتة لله تعالى فهذا هو التجسيم، وإن كان ظاهر الأوصاف إثبات صفة تفارق في الماهية وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك في الوصف فهذا هو التشبيه بعينه وكلاهما ممتنع عنه تعالى. أما الوجه الذي يستحقه الله تعالى، فلا يجب أن يكون عضوا وجارحة، ذا كمية وكيفية، فهذا لا يلزم من جهة أن تلك اللوازم تثبت بالإضافة إلى الذات في حق المحدث، وليست هي من خِصِّيصة صفة الوجه، ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة الذات فيما يثبت للذات من الماهية المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها، وذلك أمر أدركناه بالحس في جملة الذات، فكانت الصفات مساوية للذات في موضعها بطريق أنها منها. فيكون الوجه المضاف إلى الباري منسوبا إليه نسبة الذات إليه، ولمّا كانت الذات في حق الباري لا توصف بأنها جسم مركب يدخله الكمية، وتتسلط عليه الكيفية ولا يعلم له ماهية، فالظاهر في صفته التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية ولا يوقف لها

على كيفية، ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية، لان هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجساما.[1]

وبالتالي فإن إضافة الوجه إليه تعالى لا يلزم عنها تجسيم أو تشبيه لأن التجسيم والتشبيه إنما يلزمان الوجه متى أضيف إلى ذات محدثة، وليست تلك اللوازم ملاصقة للفظ الوجه، وهو مطلق عن أي إضافة، حتى تبقى ملازمة له حال إضافتها إلى الله تعالى.

بهذا يكون أهل الظاهر قد نفوا اللازم الحسي على اعتباره هو المعنى الحسي للفظ الوجه، وبنفيه انتفت معه لوازمه الحسية، فنزهوا الله تعالى عن ما لا يليق وإن كان معنى الوجه بإثباته لله تعالى يبقى غير معلوم.

ثانيا: اليد.

عند أهل الظاهر تثبت اليد لله تعالى على ظاهرها دون أن يلزم ذلك أي من اللوازم الحادثة ولا يكون في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته، ولا يخرجها عما تستحق، لأن إثبات ذلك لا على وجه الجوارح والأبعاض، ولا على وجه التجزئة والتبعيض، وإن كانت اليد في الشاهد بعض من الجملة[2].

أمَّا ما يُلزِمُهم به المتكلمون من حصول المماسَّة بين اليد الإلهية وآدم عليه السلام حين إضافة فعل الخلق إليها، لأن آدم عليه السلام جسم وهذا يلزم عنه أن تكون اليد التي خلقته قد مسته فتكون جسما مثله وهذا يستلزم أن يكون الله جسما وهو ممتنع ومحال في حقه تعالى، فهو قول باطل؛ لأن إثبات اليد على ما سبق بيانه من أنه إثبات على ما يوافق ويناسب ذاته تعالى، يجعل المَمَاسَّة تنتفي، والفعل مضاف إليها نطقا ونصا ثابتا بطريق مقطوع عليه[3].

---

[1] انظر: **ابن الزاغوني**، مصدر سابق، ص 299.

[2] انظر: **أبو يعلى**، مصدر سابق، (115/1)، و(341/1). وانظر كلامه أيضا عن الرِّجل: (196/1)، والأصابع: (316/1).

[3] انظر: **ابن الزاغوني**، مصدر سابق، ص 299.

«فاليدان صفة ذات، والخلق بها لا على وجه المماسَّة والملاقاة».[1]

في إثبات أهل الظاهر لليد ليس هناك ثبوت لأي معنى حسي أو لوازمه، فاليد المثبتة له تعالى هي يد تناسب ذاته تعالى خالية من أي مشابهة للمخلوقات، منفي عنها كل اللوازم الحسية من كونها بعضا أو جزءا أو تمس، والمستفاد من هذا النفي هو نفي المعنى الحسي للفظ اليد وهو اليد الجارحة، وعليه فإن هناك نفيا للازم وما دام اللازم منفيًّا فقد تحقق تنزيه الله تعالى.

ثالثا: العين.

على ذات النحو الذي أثبت به أهل الظاهر اليد لله تعالى أثبتوا أيضا العين، فالمراد من إثبات العين لله تعالى عندهم هو: «إثبات صفة هي العين، وتجري مجرى السمع والبصر، وليس المراد إثبات عين هي حدقة ماهيتها شحمة لأن هذه العين من جسم محدث، وأما العين التي وصف الباري تعالى نفسه فهي مناسبة لذاته في كونها غير جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا يعرف لها ماهية ولا كيفية كسائر ما قدمنا من الصفات».[2]

فالعين التي يثبتها أهل الظاهر هي عين تليق بالله تعالى ليست كأعين المخلوقين التي تستلزم أن تكون حدقة وجسما.

وبهذا هم يثبتون العين على ظاهرها الذي هو ظاهر مناسب لله تعالى كما بيَّنا، والنسبة إلى الله تعالى هي ما جعل هذا الظاهر على ما هو عليه؛ أي مناسبا لله تعالى، وعليه تكون اللوازم الحادثة قد انتفت والتنزيه قد تحقق.

رابعا: الاستواء.

معنى الاستواء المثبت لله تعالى عند أهل الظاهر ليس هو الاستواء الحاصل من المخلوقين والمستلزم للوازم الحسية التي لا تليق بالله تعالى، بل هو استواء لا على وجه الجهة والمماسّة والحد.[3]

---

(1) **أبو يعلى**، مصدر سابق، (421/1).

(2) **ابن الزاغوني**، المصدر السابق، ص 291.

(3) انظر: **أبو يعلى**، المصدر السابق، (261/1، 466).

فنفي الجهة والمماسة والحد عن الاستواء يفيد أن الاستواء المراد ليس هو الاستواء الواقع من الأجسام، وواضح هنا حصول نفي اللازم، والذي يلزم عنه نفي ملزومه وهو المعنى الظاهر الحسي.

وبالتالي فالظاهر غير اللائق منفي عنه تعالى، وما أُثبت له هو الظاهر اللائق به تعالى، بهذا يتحقق تنزيه الله تعالى عن كل المعاني الحسية للاستواء مع لوازمها.

خامسا: المجيء.

قال الله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: 22].

الله تعالى لا يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال لأن دواعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه فأُثبت المجيء صفة له، ومنع ما يتوهم في حقه مما يلزم في حق المخلوقين، وأيضا نزوله تعالى فالنزول يُثبت وصفا لله تعالى ولا يتأول، كما لا يشبَّه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى سَفَل.[1]

فـ«النزول والمجيء، محمولة على ظاهرها في نزول الذات ومجيء الذات لا على وجه الانتقال».[2]

إن لوازم المجيء والإتيان من حركة وزوال وانتقال وخلو مكان وشغل آخر، كلها لوازم لا تثبت لله تعالى إنما تثبت بإضافة لفظ المجيء إلى الحوادث حيث إن ذلك يستلزم منها حركة وانتقالا، فهذه لوازم مقطوع بها في صفة المحسوس الذي هو جسم، وهذا لا يثبت ذلك في حقه تعالى لأن هذا صفة فعله وكيفية وقوعه، فجرى ذلك مجرى علمه وكيفية وقوعه صفة لذاته، فلا يقال صفة علمه أن يكون محسوسا أو معقولا أو ضرورة أو كسبا إلحاقا لعلمه بعلم العباد.[3]، وعليه فإن اللوازم الحسية منتفية عن المجيء والنزول المسندين لله تعالى ومعه ملزوماتها التي هي ظواهر الألفاظ وهمو ما حقق التنزيه.

---

[1] انظر: **ابن الزاغوني**، المصدر السابق، ص 295-296.

[2] **أبو يعلى**، المصدر السابق، (450/1).

[3] انظر: **ابن الزاغوني**، المصدر السابق، ص 296.

إثبات ألفاظ متشابه الصفات لله تعالى كما يليق بذاته ويناسبها، تجعل المعاني المحسوسة منتفية لأنها تثبت بالإضافة للمخلوق، وبانتفاء المعنى المحسوس ينتفي لزوم التشبيه والتجسيم كما لا تكون هناك حاجة للتأويل يقول ابن الزاغوني: « بل نسلم للنقل كما ورد، وندفع التشبيه لعدم موجبه ونمنع من التأويل لارتفاع سببه»[1]، فهذه اللوازم تتحقق بنسبتها للمخلوق وتنتفي بنسبة اللفظ لله تعالى.

يحقق نفي اللازم كما بيناه عند أهل الظاهر –حنابلة القرن الخامس– التنزيه لله تعالى عن المعاني الجسمية وعن التشبيه؛ فالمعاني الحسية منفية عنه تعالى وما أُثبِت له تعالى هو معان لائقة به ومناسبة لذاته، إلّا أنّ هذا ينتهي إلى معان خافية خفاء الذات، كما في مذهب التفويض.

الفرع الثاني: إثبات الظاهر ونفي اللازم، وعلاقته بالتأويل.

بما أن الحاصل لدى أهل الظاهر في نهايته هو عدم اعتبار الظاهر الحسي هو الظاهر المثبت لله تعالى، ولا هو المعنى المراد من ألفاظ متشابه الصفات؛ فإنه يمكن اعتبار ما هم عليه تأويلا لما فيه من نفي للوازم وظاهر الألفاظ أنفسها تقتضيها ففيه إخراج اللفظ عما يقتضيه الظاهر، وإخراج اللفظ عن ذلك لدليل ولو مرجوحا تأويل، ومن جهة أخرى فإن اعتبارهم اللفظ من حيث نسبته إليه عز شأنه وهو من هذه الحيثية لا يقتضي اللوازم لا يكون معه إخراج اللفظ عما يقتضيه الظاهر، وما يجعل ما ذهبوا إليه تأويلا هو اعتبار التفسير هو التأويل؛ فيكون كل من فسَّر قد أول وكل من لم يُفَسر لم يؤول، لأن التأويل هو التفسير فمن عدا المفوضة الكل مؤولة.[2]

يقترب مذهب أهل الظاهر في عمومه من مذهبي التفويض والتأويل، فهو ينتهي إلى نفي المعاني الحسية عن ألفاظ متشابه الصفات وإثبات معان أخرى لائقة بذاته تعالى، وإن سموها ظاهرا إلا أنها تبقى عير معلومة، فكأنَّ هذا المذهب جمع التأويل والتفويض، فالتأويل ظاهر في صرفه اللفظ عن المعاني الجسمانية والتفويض ظاهر في أنه مذهب لا يثبت أي معنى لله تعالى إنما يجعله معنى يليق به تعالى وهذا يجعله مجهولا لأن ذات الله تعالى لا تُعلم.

---

[1] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[2] انظر: **الآلوسي**، مرجع سابق، (476/8).

خلاصة

في بعض مذاهب المجسمة هناك تبريرات كثيرة لنفي التجسيم عنهم، من ذلك مقولة جسم لا كالأجسام.

مذهب المجسمة وبعض أصحاب الحديث فيها كثير من الاضطراب فنراهم يثبتون اللفظ بمعانيه المعروفة الحسية ثم ينفون أن تكون مُستلزِمة للتكييف والتمثيل وهو غير مقبول عقلا لأن من قواعد العلاقة اللزومية أن يثبت اللازم بثبوت ملزومه.

حاول الحنابلة التفريق بين ظاهرين الأول مختص بالمخلوقات والثاني بالخالق سبحانه، ومنعوا لزوم لوازم الظواهر المختصة بالحادث للظواهر المضافة إلى الله تعالى وهذا حقق لديهم التنزيه لكن انتهى إلى معان مجهولة.

كان يفترض من الحنابلة عدم التمسك بإطلاق لفظ الظاهر على المعاني الثابتة لله تعالى من اللفظ وتمييزها بإطلاق لفظ آخر تماما لا مجرد تخصيصه ووصفه بأنه لائق به تعالى.

الفصل الخامس

حلٌّ لغويٌّ لإشكالية اللوازم

تمهيد:

كان الاجتهاد من أجل تقديم حل بخصوص إشكال اللوازم الذي نشأ بسبب الدلالات الحسية لألفاظ متشابه الصفات من أبرز اهتمامات العلماء، تلك الحلول كلها كانت تجتمع في تفصيل واحد يوحد هدفها الأخير وهو نفي التجسيم والتشبيه اللازم لتلك الألفاظ على خلاف في معنى الظاهر من اللفظ وفي التعامل معه ومدى تعلقه بتلك اللوازم، وقد انطلق هؤلاء من الفكرة القائلة بأن اللفظ وُضع لمعنى محسوس، واجتهدوا ضمن هذا التحديد أي حاولوا تقديم حلول مع إبقاء القول بأن الألفاظ موضوعة للمدلولات الحسية لأنه أشبه بالمُسَلَّمة التي من غير الممكن العمل خلافها، فقيَّد التزامُهم اجتهادَهم، رغم أن هذه المُسَلَّمة هي في الأصل مجرَّد افتراض ليس من الواجب الأخذ به، وكان يمكنهم استبدالها بفكرة أخرى والتحرر من الإشكال نهائيا وهو ما يظهر عند من منع لزوم المعنى الحسي للفظ من الأساس واعتبره أحد معاني اللفظ مع معان أخرى دون تقديمه عليها، وبالتالي التخلص من الإشكال ومنع وجوده من الأصل فلا داعي إذن للسعي لأجل تقديم حلول.

يمكن بيان هذا الموقف من خلال ثلاث أفكار أو نظريات وهي روح المعنى، القدر المشترك، الحركة العامة.

نعرضها في مباحث ثلاثة:

- **المبحث الأول: نظرية روح المعنى.**
- **المبحث الثاني: القدر المشترك عند ابن تيمية.**
- **المبحث الثالث: الحركة العامة عند عالم سبيط النيلي.**

المبحث الأول: نظرية روح المعنى.

تمنح فكرة وضع الألفاظ لأرواح المعاني حلّا لإشكال التجسيم والتشبيه اللازمين لألفاظ متشابه الصفات، وبيانه فيما يأتي:

المطلب الأول: عرض نظرية روح المعنى.

الفرع الأول: تعريف نظرية روح المعنى.

روح المعنى هي نظرية تُفَسِّر كيفية حصول الوضع، ولأي معنى عَيَّنَ الواضع اللفظ، فالوضع في هذه النظرية كان عملية إقران أكيدة وبالغة لكن ليس بين اللفظ والمعنى الحسي بل بين اللفظ والمعنى العام «الذي ينطبق على مصاديق متعددة»[1]، فهو لم يوضع لمعنى واحد يدل على مصداق واحد بطريق الحقيقة وعلى المصاديق الأخرى بطريق المجاز كما هو السائد.

فاللفظ «موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعا، وخصوصيات الصور لخصوصيات النشآت خارجة عما وضع له اللفظ، وإن كان اعتياد الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بأنه مجاز».[2]

فلفظ الميزان مثلا «موضوع لما يوزن به الشيء مطلقا فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من أن يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت حسية أو عقلية يتحقق فيه الميزان، ويصدق عليه معنى لفظه فالمسطرة والشاقول والكونيا وعلم المنطق، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلا أن لكل شيء ميزان يناسب ما يجانسه

---

[1] سيحي جواد و فائز قاسم، **وضع الألفاظ لروح المعاني: نظرية في أصول التأويل العرفاني**، مقال منشور على الموقع: http://nosos.net/، (2017م)، تاريخ التصفح: (25/06/2021).

[2] الشيرازي (صدر الدين محمد)، **مفاتيح الغيب**، صححه: محمد خواجوى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرينك، إيران، ط 1، 1393هـ، ص 91-92.

فالمسطرة ميزان والمنطق ميزان الفكر، يعرف به صحيحه من فاسده، والعقل ميزان الكل ما كان كاملا».[1]

فـ «لكل معنى من المعاني حقيقة وروح، وله صورة وقالب. وقد تتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح. ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة؛ لاتحاد ما بينهما».[2]

وما يحصل للإنسان من التفات أو استحضار للمعنى الحسي كلما خطر اللفظ عائد إلى العادة والأنس بالماديات «فإن المادة هي التي يتقلب فيها أبداننا وقوانا المتعلقة بها ما دمنا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ القدرة والحياة والعلم والسمع والبصر والكلام، والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان الأسبق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمنا».[3]

يقول الملا صدرا (ت1050هـ)[4] وهو بصدد تفسير الغرض من المثل القرآني: « لأن الغرض الأصلي منه إيضاح المعنى المعقول، وإزالة الخفاء عند إبرازه في صورة المشاد المحسوس، ليساعد فيه العقل الوهم ولا يزاحمه، فإن العقل الإنساني ما دام تعلقه بهذه القوى الحسية لا يمكنه إدراك روح المعنى مجردا عن مزاحمة الوهم ومحاكاته».[5]

ويقول الخميني (ت1406م)[6] – وهو من رواد مدرسة الملا صدرا وشارحي كتبه– في شرح قول علي بن موسى الرضا[7] (اللهم إني أسألك من نورك بأنوره، وكل نورك نير، اللهم

---

[1] المصدر نفسه، ص 92.

[2] الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، مكتبة الصدر–طهران، ط2، 1416هـ، (31/1).

[3] **الطباطبائي**، مصدر سابق، (12/1).

[4] ملا صدرا محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (980–1050هـ) صدر الدن الشيرازي المعروف ب صدر المتألهين حكيم وفيلسوف، مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية. انظر: موسوعة ويكيبيديا.

[5] الشيرازي (صدر الدين محمد بن إبراهيم)، **تفسير القرآن الكريم**، مطبعة أمير، قم–إيران، 1987م، (192/2).

[6] روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني (1320–1406هـ): مرجع دين شيعي وفيلسوف وكاتب وسياسي شيعي إيراني. انظر: موسوعة ويكيبيديا.

[7] هو: «علي بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، أبو الحسن، الملقب بالرضى (153–203هـ)، ثامن الائمة الاثني عشر عند الإمامية» انظر: **الزركلي**، مرجع سابق، (26/5).

إني أسألك بنورك كله)[1] من دعاء السحر: «واعلَم أن من أجلّ ما يَرِدُ على السالك بقَدم المعرفة إلى اللَّه من عالم الملكوت: انشراح صدره لأرواح المعاني وبطونها وسر الحقائق ومكنونها، وانفتاح قلبه لتجريدها عن قشور التعيُّنات وبعثها من قبور الهيئات المظلمات، ورفضها لغبار عالم الطبيعة وإرجاعها من الدنيا إلى الآخرة، وخلاصها من ظلمة التعين إلى نورانية الإرسال، ومن دَرَكات النقص إلى درجات الكمال».[2]

فالألفاظ إذن موضوعة لأرواح المعاني، وحسب البيان المتقدم عن الملا صدرا والخميني، فإن العلم بها وتجريدها عن التعيُّنات والهيئات وسائر متعلقاتها الطبيعية من أجلِّ ما يحصل للسالك في معرفة الله، هذا يجعلنا نطرح تساؤلا وهو لمن يتحقق العلم بأرواح المعاني؟

فالقول بتجريد اللفظ من الخصوصيات المادية للوصول إلى المعنى الحقيقي العام هو أمرٌ لا يقدر عليه كلّ أحد، فهو يحتاج إلى دقّة وتأمّل. وعوام الناس لا ترقى إلى التعاملات العقلية، لذا يبقى هذا المبنى مختصّاً بالخاصة، وما عبر عنه أصحاب هذا المبنى بـ (الراسخين في العلم).[3]

مما يُؤَيِّد ما ذهب إليه القائلون بأن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني وجود ما يشبهها في كتب اللغة، فبعض الكتب أصَّلت للكلمة ووضعت لها جذرا لغويا لها هو الأصل الذي تعود إليه كل معاني اللفظ، كما فعل ابن فارس (ت395هـ) في معجمه مقاييس اللغة؛ وكما في كتاب (التحقيق في كلمات القرآن)، لحسن مصطفوي (ت1426هـ)[4].

ففي معجم مقاييس اللغة قال ابن فارس: «وقد صدرنا كل فصل بأصله الذي يتفرع عنه مسائله»[5]، وفي شرحه لمادة (أ س د) يقول: «الهمزة والسين والدال يدل على قوة

---

(1) عباس القمي، **مفاتيح الجنان**، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 1997م، ص 260.

(2) الخميني (السيد روح الله)، **شرح دعاء السحر**، ط1، طهران–إيران، (37/1).

(3) **سيحي جواد، وفائز قاسم**، مرجع سابق.

(4) حسن مصطفوي: «(1334–1426هـ)، من علماء الشيعة المعاصرين في إيران، مفسر للقرآن الكريم، له مؤلفات باللغة الفارسية والعربية منها: الحقائق في تاريخ الإسلام والفتن والأحداث، رسالة لقاء الله، التفسير المنير وهو ترجمة لتفسيره بالفارسية (تفسير روشن)» الموسوعة الحرة ويكيبيديا، تاريخ التصفح (2023/8/30).

(5) **ابن فارس**، مصدر سابق، (3/1).

الشيء ولذلك سمي الأسد أسدا لقوته، ومنه اشتقاق كل ما أشبهه، يقال استأسد النبت: قوي، ويقال استأسد عليه: اجترأ».[1]

وفي كلمة (وقي) قال مصطفوي: « إن الأصل الواحد في المادة هو حفظ الشيء عن الخلاف والعصيان في الخارج وفي مقام العمل، والتقوى تختلف خصوصياتها باختلاف الموارد، والجامع هو صيانة الشيء عن المحرَّمات الشرعية والعقلية، والتوجّه إلى الحقّ، وإلى تطهير العمل، وإلى الجريان الطبيعي والمعروف».[2]

الفرع الثاني: كيفية حصول الوضع لروح المعنى.

لم يَسلَم بيان هؤلاء الفلاسفة والعرفاء لنظريتهم من الانتقاد والتنبيه على مكامن الخلل أو الضعف فيه، أهمها اشتراط أن يكون الواضع قد رأى واطلع على جميع مصاديق اللفظ ليتمكن من وضع ذلك المعنى العام الذي يشملها جميعا، وهو ما يصعب الإقرار به لكون بعض الألفاظ لها معان غيبية فمن أين للواضع أن يراها ويعلم بوجودها.

وهذا يضع القائلين بروح المعنى أمام إلزامية القول بإلهية الوضع؛ «وهذا ما لا يتفق عليه ولا يقوله أصحاب هذا المبنى، فإن وضع الألفاظ عندهم إنما كان لوجود الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم والتفهم».[3]

الخميني في تقريرات فلسفته رد هذا النقد ببيانه لكيفية حصول الوضع وعلى أي شيء ارتكز الواضع في فهمه واستنتاجه لروح المعنى؛ فهو –الواضع– لم يُلاحظ حالَ الوضع المعنى المجرد والحقيقة المطلقة عن القيود المادية، لكن مع ذلك وَضع اللفظ لهذا المعنى المجرد، فرغم أن الواضع لم ير المعنى المطلق إلا أن الوضع كان له، وذكر مثالا للفظ النور تبين من خلاله ذلك، يقول: «لاحَظ الواضع الأنوار الحسية، وافترض بأنه لم يكن يدرك وجود أنوار غير حسية. فإذًا، لاحظ المعنى المادي أثناء الوضع، لكن الوضع وقع

---

[1] المصدر نفسه، (106/1).

[2] حسن مصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن المجيد**، طهران بنگاه، 1360هـ، (184/13).

[3] الشيخ شبر الفقيه، **الدلالة القرآنية في فكر الطباطبائي**، دار المادي، بيروت، ط1، 2000، ص 123.

على المعنى المجرد عن القيد المادي. فالوضع هنا وقع على الجهة النورية في هذا النور الحسي، فتكون كلمة النور موضوع لما فيه جهة الظاهرية بالذات والمُظهرية للغير.[1]

وبهذا يكون الوضع لروح المعنى حاصلا مع ملاحظة المعاني الحسية، ويطلق اللفظ على كل تلك المعاني بالحقيقة، فكلمة النور « تطلق حقيقة على النور المادي حيث لا يُلاحَظ في هذا الإطلاق تلك القيود المادية، وتُطلَق حقيقة على الأنوار الملكوتية التي تكون مُظهريتها أكثر كمًا وكيفًا، وعلى الذات المقدّسة فهي صرف النور وخالصة من جميع جهات الظلمة، وعليه فالمصاديق الطبيعية، أي ما نشاهده في الطبيعة، ينتزَع منه مفهومات هي أرواح المعاني وتوضَع الألفاظ بإزائها.[2]

فملاحظة المعنى المادي كانت الخطوة الأولى التي انتقل منها الواضع إلى المعنى المجرد والذي هو موضوع اللفظ.

فالواضع بهذا البيان هو واضع بشري وليس هو الله تعالى، وقد بدأ بملاحظة المصداق المادي ثم جَرَّده عن خصوصياته المادية ليصل إلى معنى مطلق هو روح المعنى، وحين عرفه وضع له اللفظ.

وبهذا قدم تفسيرا لوضع الألفاظ لأرواح المعاني بالارتكاز على المعنى المادي واتخاذه سبيلا للوصول إلى المعنى المطلق عن الخصوصيات المادية دون الحاجة إلى اطلاعه على المعاني الغيبية، فـ«الجهة الملحوظة للواضع مطلقة من البداية، وتشمل جميع المصاديق بنحو إجمالي، وإن لم يكن يعلم بذلك تفصيلًا، ثم تُطلَق الكلمة حقيقةً على كل مصداق لها، ولو لم يكن خاطرًا في ذهن الواضع وعقله. فهنا لا نلجأ إلى العرف، فحتى لو لم يستطع العرف الكشف عن مصداق حقيقي لهذا المعنى أو نفى كونه مصداقًا، واستدلّينا على كونه مصداقًا حينئذ يكون إطلاق اللفظ عليه حقيقيًا[3]، فاللفظ

---

(1) انظر: حسنين الجمال، **نظرية روح المعنى عند الإمام الخميني**، مقال منشور على الموقع: https://Maarefhekmiya.org، تاريخ التصفح: (2022/12/20).

(2) المرجع نفسه.

(3) انظر: المرجع نفسه.

يصح إطلاقه على ما وُجد فيه روح المعنى حتى لو لم يرد ذلك في العرف وفي المعاجم، إنما يقع عليه اللفظ متى ما تحقق فيه روح المعنى.

الفرع الثالث: البوادر الأولى لتشكل فكرة روح المعنى.

البوادر الأولى لتشكل فكرة روح المعنى تعود إلى الإمام الغزالي (ت505هـ)، لأن نظرية روح المعنى قد تطرح بصيغة أخرى وهي: «إن الألفاظ في الأساس هي حقيقة في المعاني المعقولة ومجاز في المعاني المحسوسة»[1]، وعلى هذا الشكل هي عند الإمام الغزالي، أي أن الأمر على عكس ما هو شائع من أن اللفظ حقيقة في المعاني المحسوسة ومجاز في المعاني المعقولة.

ولعل هذا هو التفسير الأصلي للنظرية، فعلى هذه الصيغة نجدها عند الغزالي، وهو أول من بدأ بها و«تابعه عليها الكثير من الفلاسفة والعرفاء، كأمثال الفيض الكاشاني، والملا صدرا، والعلاّمة الطباطبائي».[2]

يقول أبو حامد الغزالي: «فما كلمةٌ طَمْس إلا وتحتها رموز وإشارات إلى معنى خفي، يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الغيب والملكوت، إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو في روحه ومعناه، وليس هو هو في صورته وقالبه، والمثال الجسماني من عالم الشهادة مندرج إلى المعنى الروحاني من ذلك العالم».[3]

وحين يُراد تحصيل المعنى الروحاني لا بد من العبور بالمثال الجسماني والذي يرمز إليه، «إذ كما يستحيل الوصول إلى اللبِّ إلّا عن طريق القشر فيستحيل الترقي إلى عالم الأرواح إلا بمثال عالم الأجسام».[4]

---

[1] شيوا حامد، حجتي محمد باقر ونائيني نهلة غروي، **الطباطبائي ونظرية روح المعنى في بيان الألفاظ المتشابهة في القرآن**، قضايا إسلامية معاصرة، (2016م)، المجلد: 20، العدد: 65-66، ص 309.

[2] المرجع نفسه، ص 310.

[3] أبو حامد الغزالي، **جواهر القرآن**، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 2، 1986م، ص 48.

[4] المصدر نفسه، ص 49

ويوضح نصر حامد أبو زيد النظرية اللغوية للغزالي، فالغزالي ذهب إلى القول بأن اللغة الميتافيزيقية حقيقة، وإن الأمور المحسوسة مجاز، بمعنى أنه يحدث انقلابا في اللغة؛ إذ في النظرية اللغوية المجمع عليها تُعتبر اللغة في حقيقتها بيانا لهذا العالم المادي، وأما الأمور الميتافيزيقية فهي أمور مجازية؛ فهو يصر في معرض المقارنة بين استعمالات الألفاظ في المعاني المادية والغيبية على أن آيات القرآن أحق بهذه الأسماء من مسمياتها الفعلية في عالم الخلق والمقياس الذي يستند إليه في ذلك أن الروح والمعنى الحقيقي لهذه الألفاظ ينطبق على آيات القرآن وعلى العلوم المستفادة منها.[1]

فمثلا «روح القلم وحقيقته التي لا بد من تحقيقها إذا ذكرت حد القلم هو الذي يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يَتَسَطّر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم فإن الله تعالى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم وهذا القلم روحاني إذ وجد فيه روح القلم وحقيقته ولم يعوزه إلا قالبه وصورته وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم ولذلك لا يوجد في حده الحقيقي ولكل شيء حد وحقيقة هي روحه»[2]، فروح القلم هي الكتابة، وعلينا تقبلها دون الاهتمام بشكله وصورته ومادته.[3]

الفرع الرابع: التشكيك والتواطؤ في نظرية روح المعنى.

إن دلالة اللفظ الموضوع لروح المعنى على معانيه تكون إما على صورة التشكيك أو التواطؤ، وذلك مرجعه على اعتبار المعاني العقلية أولى باللفظ من المعاني الحسية، أو متساوية معها، فإن كانت أولى بالتسمية من المعاني المحسوسة كان سبيل التشكيك فتكون «الحقائق الغيبية أحق من المصاديق المحسوسة بتسمية العرش والكرسي واللوح والقلم وما إلى ذلك».[4]

أما إن كانت كل معاني اللفظ العقلية والحسية لها ما للمعنى الآخر من اللفظ فلا يكون أحدها أولى من اللفظ من المعنى الآخر يكون حينها تواطؤا، «بمعنى أن الموضوع له في

---

[1] انظر: أبو زيد، **مفهوم النص**، ص 511.

[2] الغزالي، **جواهر القرآن**، المصدر السابق، ص 49.

[3] انظر: أبو زيد، **مفهوم النص**، المرجع السابق، ص 272.

[4] **شيوا حامد، حجتي محمد باقر ونائيني نهلة غروي**، مرجع سابق، ص 309-310.

هذه الألفاظ هو الروح المشتركة الموجودة بين جميع المصاديق، وعلى فرض وجود مصداق جديد، سيطلق ذلك اللفظ على هذا المصداق الجديد أيضا».[1]

الفرع الخامس: نفي اللازم في نظرية روح المعنى.

في نظرية روح المعنى تَبَيَّن أن المعاني الحسية ليست هي المعاني التي وضعت لها الألفاظ، أي أن الواضع في إقراره لعلاقة اللفظ بالمعنى أقَرَّها بين اللفظ والمعنى الجامع الذي يمكن أن ينطبق على عدة مصاديق المعنى الحسي أحدُها، ويُكشف عن المعنى المراد من اللفظ من خلال ولوجه في سياق.

ومن ثم فإنه لا لزومية واقعة بين اللفظ والمعنى الحسي هنا، فالواضع لم يقرن بينهما بنحو يجعله لازما له لا يفارقه، إنما إقرانه الأكيد البالغ حصل بين اللفظ وروح المعنى، فاللزومية إذن تحققت بين اللفظ وروح المعنى فاللفظ صار آلة لإخطار روح المعنى لا آلة لإخطار المعنى الحسي، إذن فالظهور هنا يكون لأصل المعنى أو روحه.

أما المعنى الحسي فلا ظهور له هنا إنما جُعل كأيٍّ من المعاني أو المصاديق التي يمكن للفظ أن يدل عليها لوجود روح المعنى فيها، فلا خصوصية له على الإطلاق.

في كلا صيغتي نظرية روح المعنى التي تطرح بهما سواء اعتبار معنى اللفظ هو معنى مطلقا روحانيا كما طرحها أبو حامد الغزالي والتي تسمى بالتشكيك، أو اعتباره هو المعنى المطلق العام الذي يصح انطباقه على المصاديق الغيبية والعرفية على حد سواء والتي تسمى التواطؤ، في كليهما لا خصوصية للمعنى الحسي وليس هو الحقيقة أو المعنى الأول للفظ إنما هو كسائر المعاني الأخرى التي يستعمل فيها، بل إنه لو طرحت النظرية كما أفاد الغزالي أي بصورة التشكيك فسيكون في آخر مرتبة فالماديات هي أدنى الموجودات.

المعنى الحسي في نظرية روح المعنى لا تحقق له بمجرد ثبوت اللفظ بل ما يتحقق هو روح المعنى أو أصله، وبالتالي فهو منفي إلّا أن يلج اللفظ في سياق يدل على أن المراد منه

---

[1] المرجع نفسه، ص 310.

المعنى الحسي حينها فقط يتعلق المعنى الحسي باللفظ ويلزمه، أما دون ذلك فلا حضور له ولا وجود.

في الفصل الثاني من هذه الدراسة بينا أنه من صور نفي اللازم: نفي المعنى الحسي عن اللفظ لأن المعنى الحسي قد لزم اللفظ لزوما عرفيا بجعل الواضع وإقراره، لكن نلاحظ هنا أن المعنى الحسي لم يلزم اللفظ أصلا حتى نعتبر أن هناك نفيا له، إن الواقع هنا في نظرية روح المعنى هو منع للزوم المعنى الحسي للفظ من الأساس وهو ما يقدم حلا لمشكلة لزوم التشبيه والتجسيم لألفاظ متشابه الصفات، فهذه الألفاظ معانيها مجردة عن كل خصوصيات المادة وبالتالي فإنها في حال إطلاقها أو حال تقييدها لا تثير أي إشكال ولا تستلزم لوازم باطلة في حق الله تعالى لأنها مفرغة من الماديات حتى دون أن تُضاف إليه تعالى.

وبالتالي فإن هذا البيان تَخَلَّص من أي إمكان لورود إشكال بخصوصها ومنع المشبهة أو المجسمة من اعتماد هذه الألفاظ كحجة لتشبيهه تعالى لأنه ليس حقيقتها معان بشرية حتى يمكنهم الاستدلال بها.

يمكن اعتبار نظرية روح المعنى أبلغ في تقديم الحل من طريقة المجاز فروح المعنى لا يعطي أولوية ولا خصوصية للمعنى الحسي فلا يفترض أن للفظ حقيقة حسية وضع لها أولا فيكون اللفظ خاصا بذلك المعنى الحسي ثم السياق لاحقا يخرجه من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي مناسب، بل روح المعنى تمنع هذا وتجعل المعنى الحسي كسائر المعاني الأخرى التي تتحدد بالسياق ويبقى اللفظ في إطلاقه دالا على روح المعنى، هذا البيان يمكن اعتباره أحكم من ناحية أنه يغلق الباب أمام أي احتمال للقول بأن ألفاظ متشابه الصفات هي ألفاظ حقائقها حسية ولا تليق بالله فهو لا يتسبب بأي إشكال من الأساس حتى يحتاج البحثَ عن حلول له لاحقا، كما في القول بالحقيقة والمجاز حيث افترضت أن حقائق تلك الألفاظ لا تليق بالله تعالى وهنا خلق إشكال امتناعها في حقه تعالى وبالتالي ضرورة التخلص من هذا والبحث عن حلول وكان الحل في القول بالمجاز أو التأويل، وأيضا فإن هذا القول مكّن لبعض المجسمة والمشبهة من اعتمادها في التدليل على ما ذهبوا إليه.

فهذه النظرية مَنَعَت المجسمة من الاستدلال بهذه الألفاظ على التشبيه لأن حقائقها ليست معاني حسية، وأغنت عن القول بالمجاز والتأويل فيه لأنه إن كانت حقائقها مجردة عن الماديات فإنه لا داعي للقول بالمجاز فيها.

المطلب الثاني: تطبيقات النظرية على ألفاظ متشابه الصفات.

لا يبقى مع القول بنظرية روح المعنى إشكال في دلالات الآيات الغيبية على معانيها، فهي تدل عليها حقيقة لا مجازا ولا حاجة لتأويلها، بل هي على ظواهرها والظاهر هو روح المعنى.

كان موقف القائلين بأن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني من ألفاظ متشابه الصفات هو إبقائها على ظواهرها التي هي أرواح المعاني، يقول الشيرازي: « الأصل في منهج الراسخين في العلم هو إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرّف فيها، لكنْ مع تحقيق تلك المعاني، وتخليصها عن الأمور الزائدة، وعدم الاحتجاب عن روح المعنى؛ بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس، واعتيادها بحصر كلّ معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثَّل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة».[1]

فالمنهج مع ألفاظ متشابه الصفات عند القائلين بروح المعنى هو إثباتها على ظواهرها لعدم لزوم أي محذورات لهذه الظواهر فهي ظواهر مجردة عن خصوصيات المادة وفيما يلي نوضح من خلال بعض الأمثلة كيف تعامل أصحاب هذا المبنى مع ألفاظ متشابه الصفات:

<u>اليد:</u>

ليست حقيقة اليد هي الجارحة المحسوسة لذا فهم يثبتون لله تعالى يدا روحانية عقلية، أي معنى اليد وحقيقتَها وروحَها دون صورتها، فروح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطي ويمنع، والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته»[2]، ، فحقيقتها إذاً غير ممتنع إضافتها إلى الله تعالى وعليه فلله تعالى يد حقيقة دون أن يلزم من ذلك تجسيم أو تشبيه أو كيف

---

[1] الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ص 92.

[2] أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة** ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ/1994م، ص 88.

وتركيب، بهذا لا يبقى هناك أي لوازم لليد المثبتة له تعالى لأن ما أثبت له منها هو المعنى الجرد عن كل ما لا يليق.

البصر:

ذكر الإمام الخميني أن إطلاق لفظ البصر على الله تعالى إطلاق حقيقي، كما أن إطلاق هذا اللفظ على الإنسان حقيقي أيضًا. ويمكننا بيان ما ذكره كما يلي:

الإنسان يبصر في اليقظة وعالم المادة من خلال آلة الإبصار وهي العين، وعندما ينام فإنه يغلق عينَيه ولا يستفيد من هذه الآلة، فلو شاهد في المنام أنه يرى شيئًا، فإنه عندما يعبر عن رؤيته بقول: أبصرتُ في المنام كذا، فيستعمل لفظ الإبصار في معناه الحقيقي دون تجوّز، على الرغم من أنه إبصار من دون هذه الآلة المادية. وما يحصل هل في المنام هو الإبصار حقيقة لا تخيّل الإبصار. والنبي (صلى الله عليه وآله)، بسبب قوة نفسه وقواها البصرية والسمعية وغيرهما، يبصر المجردات، فيرى جبرائيل ولا يشترط أن يكون بنحو متجسّم، وهكذا الله تعالى، يبصر الجزئي الحقيقي في متن الواقع، وتكون هذه الجزئيات مبصَرة له حقيقة. فإطلاق لفظ البصير عليه تعالى إطلاق حقيقي لا مجازي.[1]

فمصاديق الإبصار اختلفت فهناك الإبصار بواسطة آلة وهي العين، وهناك الإبصار المجرّد عن كل القيود وهذا هو الإبصار الذي يتصّف به الله تعالى دون أن يعتري هذا الاتصاف أي نقص. أو يلزمه تجسيم أو تشبيه له تعالى بإبصار خلقه.

الإتيان والمجيء:

يرد الطباطبائي كل تفسيرات ألفاظ متشابه الصفات بالمجاز، ويقدم تفسيرا آخر باعتماد روح المعنى بعيدا عن الماديات، وإن كانت الأفهام من جهة اعتيادها بالمادة وأحكامها الجسمانية يصعب عليها تصور كيفية اتصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصفات ونسبته إليه تعالى، لكن هذه المعاني إذا جردت عن قيود المادة وأوصاف الحدثان لم يكن في نسبته إليه تعالى محذور.[2]

---

[1] **حسنين الجمال**، المرجع سابق.

[2] انظر: **الطباطبائي**، مرجع سابق، (105/2).

فهو لا يقول بتفسير الجمهور لإتيان الله ومجيئه بالمجاز، إذ يرون أن له معنى يلاءم ساحة قدسه كالإحاطة ونحوها، فيكون المراد بإتيانه تعالى الإحاطة بهم للقضاء في حقهم، ويقدم تفسيرا آخر بالنظر إلى روح معنى الإتيان بعد تجريده من خصوصيات المادة فيكون هو حصول القرب وارتفاع المانع والحاجز بين شيئين من جهة من الجهات، ليكون بذلك إسناده إلى الله حقيقة لا مجازا، فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم وبين قضائه فيهم[1]، باعتماد روح المعنى تفسر الألفاظ بحقيقتها ولا يبقى هناك أي لزوم للتشبيه أو التجسيم للفظ.

الأصابع:

حقيقة لفظ الأصبع هي معنى روحي وليس حسي وهو المعنى الذي يُفَسر به لفظ الأصابع المضافة إلى الله تعالى في الحديث، « فانظر إلى قوله "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن" فإن روح الأصبع القدرة على سرعة التقليب وإنما قلب المؤمن بين لمّة الملك وبين لمّة الشيطان هذا يغويه وهذا يهديه والله تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشياء أنت بأصبعك فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله تعالى أصبعك في روح أصبعيه وخالفا في الصورة»[2]، فليس التقليب وظيفة من وظائف الأصبع فقط بل إنه حقيقته وروحه[3]، وهو ما يُثبت لله تعالى.

وإذا عرفت منهج معرفة المعنى للفظ الأصبع فإنه يمكن الترقي إلى معاني الألفاظ المتشابهة الأخرى: «اليد واليمين والوجه والصورة وأخذت جميعها معنى روحانيا لا جسمانيا».[4]

بهذه التفسيرات لألفاظ متشابه الصفات لا يبقى أي إشكال للزوم التشبيه والتجسيم وكل اللوازم الجسمية الأخرى لأن روح المعنى هو معنى مطلق ومجرد عن كل خصوصيات المادة ولوازمها.

---

[1] انظر: المصدر نفسه، (2/105-106).

[2] الغزالي، **جواهر القرآن**، مصدر سابق، ص 49.

[3] انظر: أبو زيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص 272.

[4] الغزالي، **جواهر القرآن**، المصدر السابق، ص 49.

إن فكرة روح المعنى خلصت الألفاظ المتشابهة من إشكال اللوازم الحسية عن طريق منع لزوم المعاني الحسية للألفاظ من الأساس وهذا ما تحقق بالقول إن اللفظ موضوع لروح المعنى لا لمعناه المحسوس.

المبحث الثاني: القدر المشترك عند ابن تيمية.

يُعَد ابن تيمية من أشهر المنكِرين لثنائية الحقيقة والمجاز والمشنعين على التأويل والمؤولين، فلا يكاد يخلو مؤلَّف من مؤلفاته من كلامه عن رفضه للمجاز وللتأويل، و« موقف ابن تيمية النقدي من المجاز، يستند إلى رؤية عميقة ونظرية لغوية يتطلع فيها إلى بناء جديد لدلالة اللفظ على معناه ولم يكن إنكاره مستندا على كونه ذريعة إلى تعطيل النصوص الشرعية لاسيما نصوص الصفات وهذا تعليل لا يكشف جذور ذلك الإنكار».[1]

لم يَكْتَف ابن تيمية بمجرد نقد وردِّ أقوال المؤولين والمثبتين للمجاز والقائلين بسبق الوضع على الاستعمال في اللفظ إنما أنشأ رأيا خاصا به وبمصطلحات جديدة ليكون بديلا يفسر به تعدد استعمال اللفظ الواحد وكان بديله كما سنرى حلا معتبرا لمشكلة الاشتراك في الألفاظ بين الخالق والمخلوق وحلا أيضا للوازم ألفاظ متشابه الصفات.

المطلب الأول: القدر المشترك.

الفرع الأول: مفهوم القدر المشترك.

حسب ابن تيمية فإن اللفظ الدال على معنيين أو أكثر «إمَّا أن يُجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا»[2] فلا يجوز إذاً أن يكون للفظ معنيان واللفظ يقال عليهما بالاشتراك اللفظي أو بالحقيقة والمجاز، بل يجب أن يكون اللفظ دالاً عليهما بالتواطؤ أو التشكيك[3]، وهذا إنما يحصل بأن يجعل اللفظ «حقيقة في القدر المشترك بين موارده».[4] ويرجح ابن تيمية ان يكون من قبيل المتواطئ يقول: «فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها»[5]

---

[1] عبد الله بن نافع الدعجاني، **منهج ابن تيمية المعرفي** تقديم: عبد الله بن محمد القرني، تكوين، ط 1، 1435هـ/2014م، ص 634.

[2] ابن تيمية، **الإيمان**، مصدر سابق، ص 97-98.

[3] ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، مصدر سابق، (7/418-419).

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (33/ 184).

[5] ابن تيمية، **الإيمان**، مصدر سابق، ص 97-98.

وبرر هذا بما نقله أنه مذهب للبعض، فاللفظ الدال على أكثر من معنى من المتواطئ «لأن واضع اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما، بل بإزاء القدر المشترك».[1] فاللفظ حقيقة في القدر المشترك بين معاني اللفظ المتعددة، وهي الأسماء المتواطئة.

إذاً فاللفظ المستعمل في معنيين أو أكثر ليس دالا حقيقة على معنى واحد وعلى المعاني الأخرى بالمجاز ولا هو موضوع لتلك المعاني كلها فتكون مشتركة فيه وهو ما يسمى بالاشتراك اللفظي، بل هو دال عليها بطريق التواطؤ أو التشكيك؛ بمعنى أن اللفظ دال على كل تلك المعاني بالتساوي وهو التواطؤ أو بشكل متفاوت وهو التشكيك، ورجَّح ابن تيمية أنه من قبيل التواطؤ لأن اللفظ وضع للقدر المشترك بين تلك المعاني وليس للتفاوت الحاصل بينهما.

وهذا الترجيح صائب فاللفظ الواحد إنَّما جاز إطلاقه على معنيين فأكثر لوجود قاسم مشترك من حيث المعنى، وإلا فما فائدة استعمال اللفظ نفسه لمعان متباينة ليس بينها أي قدر مشترك ألبتة؟[2]

وتركيز ابن تيمية على القدر المشترك بين المسمَّيات كان القصد به أن «ينسف نظرية التفسير المجازي كحل لاختلاف الاستعمال اللغوي، فالاسم الواحد المستعمل في أكثر من معنى هو موضوع إزاء القدر المشترك بين المسميات، وليس هو حقيقة في بعض دون بعض. وهذا يسمى بالتواطؤ لأن اللفظ ينطبق على هذا المعنى وعلى معنى آخر».[3]

والقدر المشترك لا يكون في الخارج بل في الذهن، ولا يجب تماثل الشيئين فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء فيه، فإذا قلت عن المخلوقين: حي وحي، وعليم وعليم، لم يلزم تماثل الشيئين في الحياة والعلم، ولا أن يكونا مشتركين في موجود في الخارج عن الذهن.[4]

---

[1] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مصدر سابق، (2/ 586).

[2] إبراهيم عُقيلي، **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1994م، ص 140.

[3] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[4] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، المصدر السابق، (2/ 526).

لأن كل موجود في الخارج فإنه مختص بذاته وصفاته القائمة به لا يشاركه فيها غيره وإذا قيل عن شيئين أنهما يشتركان في شيء كان معناه أنهما متشابهان في هذا المعنى، مثل قولنا هذا الإنسان يشارك هذا في الإنسانية، فيراد به أنهما يشتركان في نوع الإنسانية المطلقة، لا الإنسانية القائمة بكل أحد منهما، والإنسانية المشتركة المطلقة هي في الأذهان، وليس في الأعيان إنسانية مشتركة مطلقة. فما هو موجود في الخارج لا اشتراك فيه، وما وقع فيه الاشتراك هو الكلي المطلق الذي لا يكون كليا مطلقا إلا في الذهن.[1]

وهذه هي نقطة التقاء «واقعية ابن تيمية الوجودية بواقعيته اللغوية، فكما أنه لا وجود لتصورات في الخارج مطلقة عن كل قيد وجودي خارجي، فكذلك لا وجود لكلمات أو ألفاظ مطلقة من قيد لغوي أو مقامي»[2]، ففي الخارج لا بد من تقيد ما نتصوره بموجود ما، وكذلك الكلمات لا دلالات لها دون أن تتقيد بسياق معين أو قرائن.

يتبين إذن أن الألفاظ المستعملة لمعنيين أو أكثر موضوعة للقدر المشترك بين تلك المعاني، ومحله الذهن أمَّا في الخارج فكل موجود مختص بذاته وصفاته القائمة به.

وأمَّا معرفة المعنى الذي يتعين له اللفظ، فهو مرهون بتقييد اللفظ لأنه دون التقييد لا يفيد سوى القدر المشترك.

الفرع الثاني: الإطلاق والتقييد.

يذهب ابن تيمية إلى أنه حالَ إطلاق اللفظ: أي كونه غير موجود في أي سياق، فإنه يتجرد من أي دلالة إلّا دلالةَ القدر المشترك؛ فاللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا في الأذهان، لا موجودا في الكلام المستعمل. فلا وجود للإطلاق اللفظي وهو أن يتكلم باللفظ مطلقا عن كل قيد، وحينئذ فلا يتكلم أحد إلَّا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض.[3]

---

[1] انظر :ابن تيمية، **الرسالة الصدفية**، ص 130-131.

[2] **عبد الله بن نافع الدعجاني**، مرجع سابق، ص 574.

[3] ابن تيمية، **الإيمان**، مصدر سابق، ص 89-90.

لأنه غير معلوم لدينا أنه نُطق بالألفاظ مجردة أو وضعت مجردة، ولكن في مقابل ذلك فإننا نعلم أنها نقلت مقيدة، لأجل هذا فاللفظ لا يمكن أن تكون له دلالة وهو مجرد إنما لا بد من ولوجه في سياق ليتحدد المراد منه.

ويورد ابن تيمية أمثلة لإثبات صحة ما ذهب إليه، ففي لفظ الرأس مثلا « يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان ثم قالوا: رأس الدرب لأوله ورأس العين لمنبعها ورأس القوم لسيدهم ورأس الأمر لأوله ورأس الشهر على طريق المجاز، وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردا بل استعمل بالقيود في رأس الإنسان كقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ [المائدة: 6]، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني فإذا قيل رأس العين ورأس الدرب ورأس الناس فهذا المقيد غير ذاك المقيد الدال لكن اشتركا في بعض اللفظ»[1]، وكذلك سائر ما يضاف إلى الإنسان إذ يضاف إليه وإلى غيره أيضا وهو في كلها حقيقة، فيقال: فم الوادي وبطن الوادي وظهر الجبل وبطن الأرض وظهرها، فالظاهر لما ظهر فتبين والباطن لما بطن فخفي. وسمي ظهر الإنسان ظهرا لظهوره وبطن الإنسان بطنا لبطونه. فإذا قيل: إن هذا حقيقة وذاك مجاز؛ لم يكن هذا أولى من العكس.[2]

فهذه الألفاظ إنما حَصَلَت دلالتها على أعضاء الإنسان بتقييدها به بأن قيل: رأس الإنسان وظهر الإنسان، فالتقييد هو ما يجعل للفظ معنى معينا أما دون التقييد فاللفظ لا يفيد سوى القدر المشترك.

إن تقييد اللفظ وهو كونه مستعملا في سياق معين هو ما يكشف ويُظهر حقيقته؛ فالمقصود باستعمال اللفظ عند ابن تيمية هو ظهور دلالة اللفظ من خلال استعماله في سياق معين وهو ما يكشف عن معناه الحقيقي المراد منه، وليس الاستعمال عنده هو شيوع معنى اللفظ في استعمال الجماعة اللغوية.[3]

---

[1] ابن تيمية، **الإيمان**، مصدر سابق، ص 82.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (99/7).

[3] انظر: **عبد الله بن نافع الدعجاني**، مرجع سابق، ص 640.

وعليه فإن ظاهر اللفظ لا يتعين له، إلا بعد ولوجه في سياق، لأنه في حال التجريد لا يكون دالا إلا على القدر المشترك وهو معنى عام وبتقييده أو إضافته يتخصص بمعنى معين ويسهل تحديده.

كما أن معرفة عادة المتكلم في خطابه تمكِّن من معرفة مراده، يقول ابن تيمية: «دلالة اللفظ على المعنى دلالة قَصْدِية إرادية اختيارية. فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغة، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها، عرف عادته في خطابه وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه».[1]

فالمتكلم بلفظ ما له عادة في استعمال ذلك اللفظ للدلالة على معنى معين، فإذا عُرِفت عادته التي يتكلم بها بذلك اللفظ أمكن معرفة مراده منه، وملاحظة استعمالاته المختلفة للفظ هي ما يتوصل بها إلى تعيين معنى اللفظ. والمعنى العام الذي يبقى متكررا وحاضرا في كل استعمالات اللفظ رغم اختلاف إضافاته هو القدر المشترك الذي وضع له اللفظ. ومن هنا توصَّل ابن تيمية إلى تعيين القدر المشترك عن طريق ملاحظة المعنى الموجود والمشترك والعام بين كل موارد استعمال اللفظ، والتأكيد على أنه موجود في كل تلك الاستعمالات.

يتضح هذا من بعض الأمثلة كما بينها ابن تيمية بلفظ الذوق واللباس، فليس الذوق واللباس في قوله تعالى: ﴿ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ﴾ [النحل: 112] مجازا، كما يقول البعض أن: الذوق حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا وليس كذلك، بل قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو: وجود طعم الشيء، والاستعمال يدل على ذلك. قال تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ ﴾ [السجدة: 21]، وقال: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ [الدخان: 49]، وقال: ﴿ فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا ﴾ [الطلاق: 9]، وقال: ﴿ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [أل عمران: 106].

---

[1] ابن تيمية، **الإيمان**، مصدر سابق، ص 104.

فلفظ الذوق يستعمل في كل ما يحس به ويجد ألمه ولذته، فدعوى المدعي تخصيص لفظ الذوق بما يكون في الفم تحكم منه، لكن ذلك مقيد، فيقال ذقت الطعام، وذقت هذا الشراب، فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالفم، ولفظ اللباس مستعمل في كل ما يغشى الإنسان ويلتبس به، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا﴾ [النبأ: 10]، وقال: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: 26]، ومنه يقال لبس الحق بالباطل، إذا خلطه به وغشيه فلم يتميز، فالجوع الذي يشمل ألمه جميع الجائع: نفسه وبدنه، وكذلك الخوف الذي يلبس البدن، فلو قيل فأذاقها الله الجوع والخوف لم يدل ذلك على أنه شامل لجميع أجزاء الجائع».[1]

والنظر في السّياق هو ما يمكّن من تعيين المعنى الذي أريد به اللفظ، وهو إضافةً إلى القدر المشترك: المعاني المميزة والمختصة بالذات التي أضيف إليها اللفظ.

المطلب الثاني: حصول نفي اللازم بالقدر المشرك.

يؤكد ابن تيمية أن القدر المشترك، هو وكل ما يلزمه ويجب له لا عيب فيه ولا تلزمه اللوازم الممتنعة في حقه تعالى أصلا لأن تلك اللوازم تلزم المحلات الحادثة متى ما أضيف إليها اللفظ؛ يقول ابن تيمية عن القدر المشترك إنّه:

«مطلق ولا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المشترك لا نقص فيه ولا عيب، وما نفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه. وأمَّا ما يتقدس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلا، بل من خصائص المخلوقات الناقصة، والله تعالى منزه عن كل نقص وعيب».[2]

فالقدر المشترك إن كان «لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعا»[3] عن الله تعالى.

---

[1] المصدر نفسه، ص 92.

[2] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مصدر سابق، (2/84-85).

[3] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، (3/74).

والمعاني التي يوصف بها الرب تعالى كالحياة والعلم والقدرة بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك «تجب لوازمها فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلا بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك».[1]

فاللوازم الحادثة أو القديمة ليست لازم للقدر المشترك إنما هي لوازم للحادث أو للقديم ومتى ما قُيِّدَ اللفظ بأحدهما التصقت اللوازم به التصاقا عرضيا تسَبَّب به التقييد أو الإضافة.

ويُبَيّن ابن القيم (ت751هـ) ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: «فالصفة يلزمها لوازم بالنظر إلى ثلاث اعتبارات، أولا من حيث كونها صفة غير مقيدة بمحل فهنا يلزمها لوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها لأنها لوازم ذاتية ونفي تلك اللوازم يوجب نفي الصفة، وثانيا كونها صفة للقديم وهنا يلزمها لوازم من حيث كونها صفة له كالقدم، وثالثا من حيث كونها صفة للحادث وهنا تلزمها لوازم من حيث كونها صفة له كالحدوث، وما يلزم الصفة في المحل القديم لا يلزمها في المحل الحادث، والعكس أيضا». [2]

وعليه فمن نفى عن الله تعالى شيئا من متشابه الصفات كـ « الفرح والمحبة والرضى والغضب والكراهة والمقت والبغض وردها كلها إلى الإرادة، فإنه فهم فرحا مستلزما لخصائص المخلوق من انبساط دم القلب وحصول ما ينفعه وكذلك فهم غضبا هو غليان دم القلب طلبا للانتقام وكذلك فهم محبة ورضى وكراهة ورحمة مقرونة بخصائص المخلوقين فإن ذلك هو السابق إلى فهمه. فكان لا بد من نفيه عن الخالق، والصفة لم تتجرد في عقله عن هذا اللازم فلم يجد بدا من نفيها».[3]

فالخطأ الذي وقع فيه من نفى تلك المتشابهات عن الله تعالى –حسب ابن القيم– هو أنه لم ينتبه إلى التفريق أو التمييز بين إطلاقها وتقييدها حيث إنها حال الإطلاق لا تلزمها أي لوازم إنما اللوازم تلزمها فقط متى أضيفت وقيدت بالمخلوق.

---

[1] ابن تيمية، **التدمرية**، مصدر سابق، ص 127.

[2] انظر: ابن القيم (شمس الدين محمد بن الشيخ)، **الصواعق المرسلة**' حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه وقدم له: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة–الرياض، (4/1218–1220).

[3] ابن القيم (محمد بن أبي بكر)، **طريق الهجرتين**، دار السلفية، القاهرة، مصر، ط2، 1394هـ، ص 235.

وبفضل فكرة القدر المشترك تمكَّن ابن تيمية من «حل مشكلة اشتراك الأسماء التي تطلق على الخالق والمخلوق، فهي حقيقة في كليهما، وهي في الخالق أولى وأظهر، إذ الاتفاق في الاسم العام لا يقتضي التماثل في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد».[1]

فيكون القول بأن ألفاظ متشابه الصفات تثبت لله على حقيقتها وظواهرها لا يعني سوى أن القدر المشترك مثبت لله تعالى، فالاتفاق في الأسماء العامة، التي هي موضوعة للقدر المشترك بين الخالق والمخلوق، لا يستلزم تماثلا إذا تم تقييده وإضافته إلى كل منهما، فإضافة الاسم إلى الخالق لها خصوصيات ليست موجودة عند إضافته إلى المخلوق.

إنَّ ابن تيمية بفكرة القدر المشترك التي تشبه إلى حد ما فكرة روح المعنى يُلغي أن يكون الوضع قد حصل للمعاني الحسية، وبدلا عن ذلك فإنها موضوعة للقدر المشترك، هذا القدر المشترك هو معنى عام كلي جامع موجود في الأذهان وليس في الخارج ولا تلزمه سمات المحدثين ولا شيء من خصائص الله تعالى، إنما تثبت له متى ما أضيف إلى أحدهما.

وعليه فلا لوازم حسية تلزم هذه الألفاظ حال إضافتها إلى الله تعالى لأنها بالأساس غير موضوعة للمعاني الحسية وإنما يحصل تعلقها بها متى ما قُيدت بالمخلوق.

المطلب الثالث: القدر المشترك في ألفاظ متشابه الصفات.

يُفَسِّر ابن تيمية ألفاظ متشابه الصفات باستعمال القدر المشترك بين الألفاظ ويحل إشكالية اشتراك الأسماء بين الخالق والمخلوق، فهي ألفاظ موضوعة لقدر مشترك يصح استعماله عدة استعمالات فهو حقيقة وظاهر في المعنى المشترك أو العام لكن التقييد يعمل على تخصيص المعنى وتحديده على الوجه الذي يناسب ما أضيف إليه.

- **معية الله تعالى:**

حسب ابن تيمية فإن لفظ (مع) دال في اللغة على المقارنة المطلقة غير المشروطة بمماسَّة أو محاذاة عن اليمين أو الشمال، فهي غير محصورة في الحسيات وإذا قُيدت بمعنى

---

[1] **إبراهيم عقيلي**، مرجع سابق، ص 140.

من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فيقال مثلا: ما زلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا، ويقال: هذا المتاع معي، لمجامعته لك.[1]

ولمّا كانت المعية بمعنى مطلق والتقييد هو الحاكم على دلالتها المرادة بأن تكون حسية أو لا، كانت إضافتها إلى الله تعالى لا محذور فيها ولا لوازم حسية تلزم من هذه الإضافة، «فالله مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة؛ فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل موضع أمورا لا تقتضيها المواضع الأخرى».[2]

ودلالة المعية المسندة إلى الله تعالى إمّا أن تختلف «بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها، وإن امتاز كل موضع بخاصية، فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق، حتى يقال: قد صرفت عن ظاهرها».[3]

فالله تعالى مع خلقه حقيقة دون أن يلزم من ذلك تجسيم أو تشبيه أو مخالطة لله تعالى بالحوادث، لأن دلالتها ليست على ما هو حسي إنما دلالتها على القدر المشترك وهو معنى غير مادي.

- **استواء الله تعالى على العرش:**

يمنع ابن تيمية أن يكون استعمال لفظ استوى في اللغة خاصا بجلوس الآدمي على سريره فيكون حقيقة فيه وفي غيره مجازا، بل إن هذا اللفظ يستعمل عدة استعمالات ونلاحظ موارد ذلك في القرآن، فتارة: يستعمل بلا تعدية كما في قوله: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ﴾ [القصص: 14]، وتارة يُعَدَّى بحرف الغاية كما في قوله: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ ﴾ [فصلت: 11]، وتارة: يُعَدَّى بحرف الاستعلاء، ثم إن هذا اللفظ تارة يكون صفة لله، وتارة يكون صفة لخلقه. فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازا، ولا يجوز أن يفهم من استواء الله الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق.[4]

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المصدر السابق، (103/5).

[2] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[3] المصدر نفسه، الموضع نفسه.

[4] انظر: المصدر نفسه، (185/33).

يَتَبَيَّن من قوله أن الاستواء ليس حقيقة في الاستواء المعروف من الآدمي ومجازا في غيره، بل إن له معنىً عامًّا عند إطلاقه، ثم تقييده بعد ذلك بالمخلوق أو بالله تعالى هو ما يحدد معناه هل هو مادي أم غير مادي.

فالله تعالى له: «استواء على عرشه حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين، فهو لا يفتقر إلى شيء».[1]

فاستواء الله تعالى «استواء **يليق** بجلاله ويختص به»[2]، فقول ابن تيمية عن استواء الله تعالى أنه (يليق بجلاله) تمييز ووصف للاستواء الذي هو صفة الله تعالى أنه يليق بالله في مقابل الاستواء الذي يليق بالمخلوق، والذي هو استواء بكيف، لذا نجده يصف الاستواء أيضا بأنه بلا كيف.[3]

ويشرح ابن تيمية المراد بقول السلف (بلا كيف) بأنه نفي العلم بالكيفية، ويقصد به نفي العلم بما يختص به الله تعالى، لأنه «يسمّي القدر المشترك أحيانا (المعنى)، ويسمّي القدر المميز حينئذ (الكيفية)»[4]، فالمعنى الذي هو القدر المشترك معلوم، والكيف الذي هو القدر المميز غير معلوم، إن هذا موافق لكلام ابن تيمية في تأويل المتشابه الذي سبق بيانه، فالمتشابه عنده يُعلم تفسيره الذي هو معناه ولا يعلم تأويله الذي هو العلم بحقيقته الخارجية ويمكن جمع هذه الثنائيات الثلاث كما يأتي:

- التفسير/ التأويل.
- القدر المشترك/ القدر المميز.
- المعنى/ الكيفية.

---

[1] المصدر نفسه، (199/5).

[2] المصدر نفسه، (68/5).

[3] انظر: ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، علق عليه: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، (611/1).

[4] سامي بن إبراهيم السويلم، **نظرية القدر المشترك عند شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في الإيمان بالغيب**، وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، 2005م، ص 3.

فالعناصر الأولى من كل ثنائية تُعلَم أما الثانية فلا تُعلَم، فألفاظ متشابه الصفات يعلم تفسيرها أي معناها والذي يمكن اعتباره القدر المشترك، ولا يُعلَم تأويلها أي كيفيتها وهو ما يمكن اعتباره القدر المختص بالله تعالى.

فالمتشابهات في أصلها معلومة المعنى والتفسير في اللغة ونعني بذلك القدر المشترك لا المعاني الحسية –التي هي معنى للفظ متى ما قُيِّد بالمخلوق– أما تأويلها أي حقيقتها التي تثبت عليها في الخارج أو كيفيتها وهو القدر المختص في حال إضافة اللفظ إلى الله تعالى فهذا غير معلوم لدينا إنما المعلوم منها فقط هو أنها تناسب الذات القديمة وتليق بها.

- **الإتيان والمجيء:**

قال الله تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴾ [البقرة: 210]

تَكَرَّر استعمال يليق به مع الإتيان والمجيء المسندين إليه تعالى أيضا، يقول ابن تيمية: « نثبت إتيانا ومجيئا لا يعقل **كما يليق به**».[1]

قوله لا يعقل: هو نفي لكون الإتيان والمجيء مما يتاح للعقل تعقله أي هو ليس كما هو مشهود في المخلوقات، فهو ليس إتيانا بحركة وانتقال حتى يمكن للعقل العلم به، وإنما هو كما يليق به تعالى: أي إتيان مختص بالله تعالى ومناسب لذاته فبعد أن نفى المعاني المشهودة والحادثة والتي يمكن تعقلها لأنها داخلة ضمن حدود العقل وصفه –أي وصف الإتيان– بأنه إتيان يليق به تعالى أي يناسب ذاته القديمة المتعالية عن المعقولات إذن فهو إتيان غير حسي قطعا، وبهذا فكل معنى حسي وكل لازم حسي منفي عن الاتيان والمجيء المختصين به تعالى.

رغم هذا البيان المفصل لابن تيمية إلا أن هذا ينتهي إلى معان مجهولة، لأنه لا يمكن العلم بمعنى ما نسب إليه تعالى من ألفاظ، لأنه بإسنادها إلى الله تعالى تصبح ذات دلالات مجهولة، وهذا منته إلى التفويض الذي أنكره ابن تيمية بشدة.

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المصدر السابق، (419/16).

لكن لا يعنينا كثيرا ما انتهى إليه مذهب ابن تيمية هل إلى معان مجهولة أو إلى معان معلومة، إنّما ما يعنينا بالدرجة الأولى هو بحث إن كان قد تحقق لديه نفي اللوازم غير اللائقة به تعالى.

نقول إذن إن المُثبَت عنده من ألفاظ متشابه الصفات هو المعنى المشترك أو العام وهو معنى لا يمتنع حسبه على الله تعالى، وما دام القدر المشترك لا يمتنع على الرب فإنه لا ينشأ هنا أي إشكال بخصوص لزوم التجسيم والتشبيه لحقائق وظواهر ألفاظ متشابه الصفات والذي يستدعي تأويلها وصرفها عن حقائقها إلى معان أخرى، لأن ما يستلزم التشبيه والتجسيم والتي هي المعاني الحسية ما هي إلا استعمالات للفظ تَعْرض له فقط في سياقات معينة فليس المعنى الحسي عند ابن تيمية لازما للفظ بجعل الواضع وإقرانه فلا يفارقه إلا إذا توفرت قرائن كما في النظرية الشائعة لنشأة اللغة وثنائية الحقيقة والمجاز.

وبالتالي فإنه قد منع لزوم المعاني الحسية للفظ أصلا، وبدلا عنها اختار القدر المشترك كموضوع للفظ.

فلا إشكال من نسبة هذه الألفاظ لله تعالى لأن المثبت له تعالى منها هو القدر المشترك وهو غير حسي واللوازم الحسية كما بيَّن إنما تلزم اللفظ حال إضافته إلى ذات حادثة.

وبهذا يكون ابن تيمية قد أنهى الإشكال بأن منع حصول أسبابه من الأساس.

المبحث الثالث: الحركة العامة عند عالم سبيط النيلي.

أسَّس عالم سبيط النيلي المنهج القصدي في اللغة في مقابل الاعتباطية التي سارت عليها مباحث اللغة عند أغلب علماء اللغة، وكتابه (اللغة الموحدة) كان لأجل التأسيس لذلك، قال في أوله: «إن هذا الكتاب هو نظريةٌ جديدةٌ في علم اللغة العام تقوم على مبدأ قصديٍّ يناقض الاعتباط في كل شيء. وغايته تجريد الاعتباطية من سلاحها الفعال في خلق الاختلاف والتناقض اللغوي والفكري وتدمير أداتها في خلق الفئات وتأجيج الفتن وافتعال الحروب الفكرية والفعلية».[1]

المطلب الأول: بيان المنهج القصدي للحركة العامة وتطبيقاتها.

الفرع الأول: بيان المنهج القصدي للحركة العامة.

وفقا لقصدية اللغة عند عالم سبيط النيلي، فإن للألفاظ معان خاصة لا تقبل غيرها فكل لفظ له معناه الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره تبعا للدلالة الذاتية للألفاظ التي أسس لها بكتابه (اللغة الموحدة) فاللفظ «عبارة عن تسلسل معين من الحروف وهو بخلاف أي تسلسل آخر ويستحيل أن يطابق أي لفظ آخر سوى نفسه».[2]

فكما لا يمكن أن يحلّ شيء مكان آخر مثل أن لا يكون الجبل شجرة في الواقع، فكذلك لن تكون مفردة (جبل) بديلاً لمفردة (شجرة) في اللغة.[3]

وللفظ معنى يسميه **بالمعنى الحركي** هو مجموع المعاني (الذاتية) للأصوات المشتركة بتسلسله. سواء كان اللفظ متكونا من صوت واحد أو صوتين أو ثلاثة أو ما هو أكثر. فللحروف حسب المنهج القصدي «قيمة حركية فيزيائية لها علاقة تكوينية مع المعنى، فهناك نظام تكويني يربط بين تعاقب الأصوات في الكلمات وبين ذلك المعنى المشار إليه من الخارج».[4]

---

[1] النيلي عالم سبيط، **اللغة الموحدة**، مكتبة المنصور ،بغداد، ط 1، 1999م، ص 6.

[2] النيلي، **النظام القرآني**، مرجع سابق، ص 41.

[3] النيلي، **اللغة الموحدة**، المرجع السابق، ص 36.

[4] **حيدر حب الله**، مرجع سابق.

فكل صوت– وفقا للغة الموحدة وقصدية اللغة، كما يراها عالم سبيط– له حركة شبحية مرسومة بآلة النطق سرعان ما تتكون ثم تتلاشى عند نطق الصوت، تلك الحركة الشبحية هي ذاتها معنى الصوت لو حصل التقاطها ومعرفة معناها.

«بذلك يكون اللفظ بحروفه (أصواته) هو الكاشف والمكون لفكرتنا عنه، وهذا يعني أن (فكرة المفردة) أو (مفردة الفكرة) هي شيءٌ واحدٌ في حقيقة الأمر، فليس ثمّة فكرة بدون إشارةٍ. فالفكرة لا تسبق الإشارة، وهذا بالطبع لا علاقة له بالشيء الذي تراه لأوّل مرّة ولا تعلم له اسماً، ذلك لأنّه لم يشكّلْ بعد أيّة فكرة، وإذا علِمتَ خصائصها ومصدرها وصفاتها فقد أمكن لك أن تطلق اسماً عليها. وبالطبع فإنّك لا تطلقه هكذا جزافاً، بل تحاول أن تجعل الاسم ملائماً لخصائصه الداخلية أو الخارجية».[1]

يأخذ اللفظ– في دلالته القصدية الذاتية– معنى عامّا جوهريا، كما يسميه عالم سبيط النيلي، قابلا للانطباق على أشياء مختلفة تناسب حركته الجوهرية الذاتية تلك، هذا المعنى العام حسبه محمول في قيمة الحروف المشكلة للفظه، لذلك فهو معنى متحقق بوجود اللفظ «مجردا عن أي استعمال»[2]، ثم تقوم التركيبات التي تُستعمل الألفاظ فيها بتحديد نوع ووجه ذلك المنطبَق العام.

وبفضل هذه الحركة العامة سقط الترادف والمجاز، يقول عالم سبيط: «إن اكتشاف الحركة العامة للأصوات وقيمتها المسبقة أدى إلى تأكيد وتوحيد القيمة المسبقة لكل تعاقب وبالتالي فقد سقط الترادف والمجاز تلقائيا».[3]

ليصبح المعنى المجازي من المعاني الممكن انطباق الحركة العامة عليها «فالحل القصدي لم يلغ مصطلح المجاز ولكنه حَوَّله بصورة جذرية إذ أصبح أحدَ مصاديق الحركة العامة للتعاقب وهو يقترب ويبتعد عنها بنسب متفاوتة، ولكنه لا يخرج مطلقا عن ذلك التسلسل المعين لحروف اللفظ ولا يشارك لفظا آخر في تلك الحركة أبدا».[4]

---

[1] النيلي، **اللغة الموحدة**، المرجع السابق، ص 36.

[2] انظر: النيلي عالم سبيط، **الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية**، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط 1، 2007م، ص 53.

[3] المرجع نفسه، ص 250.

[4] المرجع نفسه، ص 71.

ولمَّا كانت التراكيب هي ما يحدد المصداق الذي ينطبق عليه اللفظ فإنه لا يبقى للمجاز هنا دور، ولا ضرورة له بعد أن تحقق العلم بالمعنى المراد من اللفظ انطلاقا من حركته العامة ومن التركيب الذي هو فيه، لذلك فالمنهج اللفظي ينكره إجمالا وتفصيلا لأن الألفاظ منفتحة لديه ذاتيا على كل ما يوافق الحركة العامة ومنطبقا عليها انطباقا حقيقيا لا مكان للمجاز فيه، وقد عقد عالم سبيط النيلي في كتابه النظام القرآني بابا صريحا في ذلك بعنوان« إبطال المجاز» وجعل ذلك القاعدة الخامسة من قواعد المنهج اللفظي الذي يكشف عن النظام القرآني، يقول: «إنَّ المنهج اللفظي يرفض الإقرار بوجود أي مجاز في القرآن من أي نوعٍ كان، ويرى أن القرآن ليس فيه سوى الحقائق المجرّدة عن أي إبهامٍ أو توهّمٍ أو إبهامٍ».[1]

الفرع الثاني: تطبيقات للحركة العامة.

يمكن الوقوف على جملة من الأمثلة لبيان الحركة العامة، كما مع لفظ (أسد) فـ«هو تسلسل صوتي مستقل الدلالة وفيه دلالة كامنة قبل إطلاقه على أي شيء وأنه أطلق قصدا على الحيوان المعروف للتشابه، ولوضوحه بهذه الدلالة، ويجوز إطلاقه على أي شيء يتصف بهذه الصفة، وإنَّ تلك الدلالة قد جاءت تحديدا من تسلسل الأصوات بتتابع بعضها إثر بعض في نظام محدد صارم يقابله معنى عام جدا لا يرتبط بأي شيء محدد، ولذلك تتقارب الأسدية كصفة من السيادة والامتناع الذاتي. وإن إطلاقه على زيد هو إطلاق حقيقي لوصفه بالأسدية لا بالشجاعة، ولذلك فالدلالة مفتوحة بلا نهاية»[2]، فيجوز إطلاق كلمة أسد على أي شيء وجدت فيه صفة الأَسَدِية.

وفي «الكيان (ش– ج – ر) الذي يمثل فكرة محددة بهذا التسلسل لا سواه، وهذه الفكرة هي شيء ذاتي في هذا التسلسل، وهنا يكمن منشأ إطلاق مفردة ما على ذوات أو معاني عديدة، فهذه الحركة في المفردة عامة ويمكن تضمين الكثير من المعاني فيها، (فالخصومة) و(المنازعة) متضمنة في مفردة (شجر) التي لها اسم هو (الشِّجار) وفعل متصرف في الزمان هو(شجر)، ومن هنا يتبين أن الألفاظ (النار وشجرة الرمان والأنساب وكذا الخصام

---

[1] النيلي، **النظام القرآني**، مرجع سابق، ص 99.

[2] النيلي، **الحل القصدي**، المرجع السابق، ص 50.

الناشب في الجماعة الواحدة) هي أفكار متشابهة في الحركة الطبيعية، فهي جميعا تنبثق من أصل واحد وتتفرع في الاتجاهات كافة».[1]

استعمل عالم سبيط هذا المنهج مع نصوص القرآن الكريم، ففي تفسيره لكلمة ذاق لا يرى المنهج القصدي أن الأصل فيها للطعام وحده وأنها مجاز في غيره، بل إن لها أصلا عاما يظهر في جميع استعمالاتها، فالأصل في (ذاق وأذاق) ليس الطعام، فهذه هي المجازات إن جازت وإلا فالجميع يجري في مجرى الأصل اللغوي، وإن اللفظ القرآني على الأصل اللغوي هو معنى كلي عام، في حين أن الذي في أذهانهم (أي القائلون بالمجاز) هو جزء الجزء من هذا الأصل إن صح استعماله وجرى في مجرى الأصل؛ فأصل كلمة ذاق هو: (حصول الإحساس بالشيء إحساسا حقيقيا)، سواء كان موتا أو بأسا أو خزيا أو عذابا أو غير ذلك، وما الطعام الذي تذوقه إلا قطعة من بحر استعمالات هذا اللفظ، وهو المعنى الموجود في كل استعمالات القرآن لهذا اللفظ، كما في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ [آل عمران: 185]، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا ﴾ [الأنعام: 148]، وقوله: ﴿ فَأَذَاقَهُمُ ٱللَّهُ ٱلْخِزْيَ ﴾ [الزمر: 26]، وقوله تعالى: ﴿ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ ﴾ [يونس: 52]، وقوله: ﴿ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ ﴾ [الأعراف: 22].[2]

الفرع الثالث: بيان نفي اللازم في فكرة الحركة العامة.

اعتبر المنهج القصدي لعالم سبيط النيلي المعنى المجازي أحدَ مصاديق الحركة العامة للتعاقب كذلك الأمر بخصوص المعنى الحسي فهو أحد مصاديق الحركة العامة ويتبين ما إذا كان هو المصداق المراد أم لا من خلال استعمال اللفظ في تركيب ما.

بهذا يكون المعنى الحسي غير مرتبط باللفظ دائما كما في نظرية الوضع التي جعلت منه حقيقة في اللفظ تلازمه في التجريد والتقييد ولا يصرف عنه إلا بوجود قرائن.

فاللزوم هنا والارتباط حاصل بين اللفظ والحركة العامة المتماهية في الأصوات المتعاقبة المشكلة له وهذا لا يفتح مجالا لأي إمكان أن ترتبط أي حركة أخرى باللفظ لأن

---

[1] النيلي، **اللغة الموحدة**، مرجع سابق، ص 58.

[2] انظر: النيلي، **النظام القرآني**، مرجع سابق، ص 115 وما بعدها.

ارتباطها به حاصل طبعا وناتج من معاني الأصوات وهي أصلية فيها، والمعنى الحسي ما هو إلا أحد ما يمكن أن تنطبق عليه الحركة العامة والتركيب هو ما يحدد ذلك، أمّا واللفظ مجرد فإنه يدل على حركته العامة فقط.

وعليه فإنه لا إشكال في ألفاظ متشابه الصفات سواء كانت في تركيب أو خارجه، فالمنهج القصدي يعطي حلا جذريا من الأساس بأن لا يربط المعنى الحسي باللفظ إنما الحركة العامة وهي ليست مادية.

مثل ما سبق في روح المعنى والقدر المشترك فكلها حلول جذرية لم تقل بلزوم المعنى المحسوس للفظ وبالتالي فلا تنشأ إشكالية اللوازم بخصوصها وتكون ألفاظا مبرأة من الجسمية والتشبيه حتى دون أن تدخل في أي تركيب.

المطلب الثاني: الحركة العامة وتحقق نفي اللازم في ألفاظ متشابه الصفات.

نبين في ما يلي كيف يمكن اعتبار ما ذهب إليه عالم سبيط النيلي في اللغة عموما وعلى وجه مخصص ما اعتبرناه من ألفاظ متشابه الصفات، حلا لمشكلة اللوازم.

الفرع الأول: الكلام عن « اليد».

أول ما يجب بيانه هو الحركة العامة لمفردة (يد) من خلال بيان معاني الأصوات المشكلة لها، فـ« الحلّ القصدي يتسائل عن اليد نفسها لماذا سميت يداً؟ وعند ذلك يكشف لك عن قيمة التعاقب (يد) مجرداً عن أي استعمال.[1]

يقول عالم سبيط النيلي في كتابه (اللغة الموحدة): « [ي–د]: الياء ديمومة الحركة وهو الآن منفتح على الممكنات، والدال اندفاعٌ مقصودٌ إلى أبعد مدى. الحركة العامة تفيد معنى القوّة المتعدّدة الأغراض والمتعدّدة الأصل. فأصلها متعدّد بالياء وغرضها متعدّد بالدال الذي لم يأت بعده صوت».[2]

---

[1] النيلي، **الحلُّ القَصديّ في مواجهة الاعتباطية**، مرجع سابق، ص 53.

[2] النيلي، **اللغة الموحدة**، مرجع سابق، ص 283.

ويقول في كتاب (لحلُّ القصدي للغة) وهو بصدد إنكار المجاز في بعض الاستعمالات اللغوية حين يبحث عما في جذورها – هو يسمي جذور الكلمات بالتعاقبات او التسلسلات– من معنى عام قابل للإنطباق على أشياء مختلفة توافق ما يسميه بالحركة الذاتية العامة للمفردات: « فالتعاقب نفسه يحمل صفة حركية تفيد في معنى (القوة) والسيطرة المباشرة أو التحكم وما شابه، وحينئذٍ تكون تسمية اليد (المعلومة) جزءاً من الحركة تنطبق عليها حركة التعاقب».[1]

ثم بَيَّن استعمالاتها أو المصاديق التي يصح لهذه الحركة العامة الانطباق عليها يقول: «وقد استعملت استعمالات عديدةً لا تخرج عن هذه الحركة. يقال: (ابتاع الأشياء باليدين) أي بثمنين مختلفين: غالٍ ورخيصٍ، فهذا استعمال يلاحظ القوّة أو القدرة السعرية أو النقدية. وكذلك القول: (هم يدٌ على غيرهم) أي أن منشأ حركتهم وغرضها واحد وهو مأخوذ من (اليد) العضو، فهو مجاز متفرّع على هذا الاستعمال. فاليد متعدّدة الأغراض ومتعدّدة في دوافع الحركة، ولكنها تعود لشخصٍ واحدٍ. والاستعمال صحيح لأن الدال حركةٌ مقصودةٌ، فالأغراض المتعددة ذات هدف واحد بالدال».[2]

بفضل هذه الحركة العامة «يمكن القول أن (لله يد) لكنها ليست ذراعا مجسماً، وللشمس يد أيضاً ولكل قوة فاعلة يد، وهذه اليد هي القوة المتصلة بين الفاعل والواقع عليه الفعل».[3]

وبذلك لا يبقى هناك إشكال لُزوم التشبيه أو التجسيم، فألفاظ متشابه الصفات كسائر الألفاظ لها حركة عامة تُستفاد من أصواتها وهي تفيد معاني عامة فليست دالة على المعاني المستلزِمة للتجسيم، فلا مكان إذاً «لاستشهاد (المُجَسِّمة) بمثل هذه الآية ولا مكان كذلك للرد عليهم بأن هذا مجاز بل هو استعمال حقيقي، ويد الإنسان هي استعمال حقيقي أيضا».[4]

---

[1] النيلي، **الحلُّ القَصديّ في مواجهة الاعتباطية**، المرجع السابق، ص 53.

[2] النيلي، **اللغة الموحدة**، المرجع السابق، ص 283.

[3] النيلي، **الحلُّ القَصديّ في مواجهة الاعتباطية**، المرجع السابق، ص 53.

[4] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

فيد الله لها معنى مأخوذ من معاني حروف التعاقب يد، ومضاف إليها خصوصيات كونها منسوبة لله تعالى وكونها واردة في معرض المقارنة بقوله (أَيْدِيهِمْ) وهو السياق، كل هذا يحدد المراد من يد الله على نحو مباشر وواضح دون القول بأي مجازات، يقول: «(يد الله فوق أيديهم): فقوله: (يد الله) هي نسبةٌ كقولك: (رسول الله). فاليد هنا خارجةٌ بالدال من ذاته تعالى وليس منشأها ذاته لأن ذاته تعالى غير متعدّدة والياء هو من طبيعة الموجودات. ولمّا نسبت اليد إلى الله أصبحت يداً مطلقةً في التصرّف بالموجودات فهي تأخذ قوّتها من الممكنات جميعاً وتندفع بالدال فهي يدٌ مخلوقةٌ وخلقٌ من خلق الله».[1]

إنَّ معاني الحروف المشكلة للفظ اليد دالة على معنى اليد وهو معنى عام غير حسي، وبالتالي فإنّه لا لزوم للتجسيم والتشبيه لها، وللفظ استعمالات متعددة فهي تستعمل مع المخلوقين وتكون بمعنى الجارحة ومع الله تعالى وتكون بمعنى آخر غير جارحة ولا يلزمه لوازم جسمية ولا تشبيه.

الفرع الثاني: الكلام عن «الوجه».

تَعَرَّض عالم سبيط النيلي في كتابه (الحل القصدي) أيضا ضمن سياق كلام عن (اليد) إلى الحديث عن (الوجه) المسند إليه تعالى، والكل في إطار نفي المجاز وتحقيق الوحدة الحقيقية للمفردات.

قال الله تعالى: ﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾ [الرحمن: 27].

فَسَّر المفسرون الوجه هنا فقالوا: أنه ذاته.

يرد عالم سبيط النيلي هذا التفسير من مطلق حقيقة التنزيه والإطلاق التي تتسم بها ذات الله تعالى والتي لا تسمح بمقارنتها بالمخلوقين، يقول: «نست الإعتباطية أن (ذاته) تعالى منزهة من حيث أرادت التنزيه فلا يضع نفسه الأزلية مقابل الموجودات الفانية فلا يقول (كلّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام). ليكون جزءً ممن عليها. فالتفسير الاعتباطي لم يفعل شيئا سوى تأكيد (اللاتنزيه) من خلال محاولة ظاهرها التنزيه،

---

[1] النيلي، **اللغة الموحدة**، مرجع سابق، ص 283.

أما الوجه فهو كما هو في اللّغة لم يتغير ولم يتبدل معناه، ولا يفنى مثل بقية الموجودات لأنه ارتبط به من جهة الربوبية. وهي الكائنات التي عبدته مقرة بفنائها».[1]

يتبين بشكل واضح أن لفظ الوجه غير دال على الوجه الحسي الذي هو جارحة في المخلوق وإذ لم تكن دلالته على ذلك فإنه لا يلزمه لا تجسيم ولا تشبيه وتمتنع تلك اللوازم لأن الملزوم لم يثبت.

بهذا تكون فكرة الحركة العامة للألفاظ والتي أسس لها عالم سبيط النيلي وبَيَّنها في مختلف مؤلفاته حلا لإشكال التجسيم والتشبيه في ألفاظ متشابه الصفات، فليست الألفاظ دالة دلالة حقيقية على الأجسام وبالتالي فليس هناك أي محذور حول كونها مسندة إلى الله تعالى.

رغم أن ما ذهب إليه عالم سبيط أمر جديد ورؤية خاصة به، أعني نظرته واستنتاجه لمعاني الأصوات، إلا أن ما ركزت عليه الأطروحة من منهجه هو اعتباره المعنى الحسي أحد استعمالات اللفظ لا أنه لازم وموضوع له، وهو ما تحقق به منع اللزوم ومنه التخلص من إشكالية التجسيم والتشبيه في ألفاظ متشابه الصفات.

---

[1] النيلي، **الحلُّ القَصديّ في مواجهة الاعتباطية**، المرجع السابق، ص 110.

خلاصة

الفكرة التي تسمح بالتخلص من إشكالية اللوازم غير اللائقة لألفاظ متشابه الصفات، هو استبدال القول بأن الألفاظ وضعت لمعانيها المحسوسة، ومنع اللزوم بينهما –اللفظ ومعناه المحسوس– وتَحَقَّق هذا من خلال روح المعنى والقدر المشترك والحركة العامة فكلها تتفق على أن المعنى الحسي ما هو إلا استعمال للفظ وأحد دلالاته، وبالتالي فلا يلزم اللفظ إلا إذا دل السياق على ذلك.

الخاتمة

الخاتمة

نصل في نهاية هذه الدراسة إلى جملة من النتائج الهامّة:

- سبب حصول الإشكال في ألفاظ متشابه الصفات هو كونها ألفاظا لها دلالات حسية، والقول إن هذه المعاني الحسية هي ما وُضع له اللفظ استوجب البحث عن حل بخصوص إسنادها إلى الله تعالى.

- نفي اللازم هو الحل عند الجميع لمنع حصول التشبيه والتجسيم في ذات الله تعالى ويحصل بطريقتين حسب ما بَيَّنَّا:
- نفي المعنى الحسي الذي هو لازم اللفظ بجعل الواضع وإقراره.
- نفي لوازم المعنى المطابق والمستفادة بدلالة الالتزام.

- نفى المفوضة والمؤولة اللوازم ومعها ملزوماتها والتي هي المعاني الحسية التي اعتبروها ظاهرا من ألفاظ متشابه الصفات، وهذا حقق التنزيه بكل تلقائية.
- في مذاهب المجسمة نجد تصريحا بنسبة الجسم إلى الله تعالى مع اصطلاح بعضهم للفظ الجسم اصطلاحا جديدا، وقد بينوا مرادهم هذا بالاستدراك على إثباتهم بنفي لوازم الجسم، كقولهم جسم لا كالأجسام.

- إثبات اللوازم يستوجب في من أثبتها ثبوتَ ملزوماتها، فمن أثبت الحركة والجسمية واللحم والجثة والانتقال لله تعالى فقد لزمه أن يكون أثبت الجسم لله بمعناه المعروف؛ لأن كل ما أثبته هو لوازم لملزوم هو الجسم واللوازم لا تثبُت إلا بثبوت ملزوماتها.
- مذهب المجسِّمة في ألفاظ متشابه الصفات ممن قالوا أن لله يدا لا كالأيدي ووجها لا كالأوجه، لا يتحقق معه التنزيه لأن كونهم مثبتين للجسم والأعضاء لله تعالى يجعل معنى اليد والوجه عندهم بمعانيها اللغوية الحسية، والاستدراك عليها بأنها ليست كالأيدي وليست كالوجوه لا يفيد سوى في نفي أنِ تكون يده تعالى ووجهه تعالى لا يماثلان الأيدي والأوجه المخلوقة وهو غير كاف في التنزيه؛ لأن الله تعالى منزه كذلك عن الجسمية والبعضية والتجزؤ أيضا.

- عند أهل الظاهر حصل اضطراب في التعامل مع ظواهر ألفاظ متشابه الصفات نظرا لأن مذهبهم هو إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم دون تأويل له أو قول بمجاز.
- يُفَسّر البعض من أصحاب الحديث ألفاظ متشابه الصفات بالظاهر الذي هو معروف ثم ينفون لوازمها من الكيفية، وهذا لا يصح لأن اللوازم تثبت بثبوت الملزوم، وهذا ليس له أثر في التنزيه لأن ما أثبتوه هو معان جسمانية مُحدثة.
- جعل أهل الظاهر من الحنابلة للفظ ظاهران ظاهر يليق بالمخلوق وظاهر يليق بالله تعالى، وهذا الظهور يَتَحَقَّق بإضافة اللفظ إلى أيٍّ منهما، بهذا تمكنوا من أن يكونوا مثبتين للظاهر مع تحقيق التنزيه؛ لأن اللفظ إذا أضيف إلى الله تعالى انفَكَّ عن الظاهر الذي هو معنى حسي وفارقه.
- تسمية أهل الظاهر للمعنى الذي أثبتوه لله تعالى ظاهرا متناقض، فالقول أنه ظاهر يفيد أنه بيِّن ومعلوم ثم القول أنه يليق بالله تعالى أو يناسب ذاته يعني أنه خاف وغير معلوم كما الذات.
- يحقق أهل الظاهر –الحنابلة– التنزيه لله تعالى بنفي المعاني الحسية ولوازمها عن ألفاظ متشابه الصفات.
- يظهر الإصرار على الرأي الشخصي، في تمسك المجسمة بنسبة لفظ الجسم إلى الله تعالى مع اصطلاح معان جديدة له، وأيضا في إصرار الحنابلة على تسمية ما يثبتونه من معنى للفظ لله تعالى بالظاهر والاكتفاء بتمييزه بقولهم (يناسب ذاته)، وما هذا إلا انتصار للأنا.
- من منطلق صحة الاصطلاح، ولزوم قبول مصطلح الآخر في إطار منهجه يمكن احتواء نشاط الأنا وجمع الآراء المختلفة تحت مقاصد موحدة، أهمها تنزيه الله تعالى.
- منع لزوم المعنى الحسي لألفاظ متشابه الصفات والقول إن الألفاظ وضعت لروح المعنى أو للقدر المشترك أو إنها دالة بذاتها على الحركة العامة، يُخَلِّص هذه الألفاظ من مشكلة التجسيم والتشبيه، لأن روح المعنى والقدر المشترك والحركة العامة، هي معان ليست مادية ولا يلزم منها ما لا يليق بالله تعالى.

- إشكال لزوم التشبيه والتجسيم لألفاظ متشابه الصفات، هو إشكال غير حقيقي وغير مُتَوجِّب، إنما هو إشكال تَمَّ إنتاجه من فكرة الوضع المفترضة التي تلح على أن الألفاظ وُضِعت لمعان محسوسة وأنها ظاهرة فيها.
- تأسيس نظريات نشأة اللغة على مجرد الافتراض خلق العديد من الإشكالات التي امتدت إلى القرآن.
- لأجل الوصول إلى قراءة صحيحة للقرآن، لا بد من اعتبار استعمالاته للألفاظ هي الحاكم، والامتناع عن فرض الاستعمالات الشائعة للألفاظ في قراءته وتفسيره.

التوصيات

- البحث مجددا بشكل جاد في نشأة اللغة وعلاقة اللفظ بالمعنى كما في المنهج القصدي، بعيدا عن الاعتباطية والافتراضات التي لا تقوم على أسس علمية، واستعمال النتائج الجادة في قراءة القرآن بمنهج لغوي محكم، للتأكد من أننا نفهم القرآن فهما صحيحا ولفتح ألفاظ القرآن على كل معانيها الممكنة.

- التركيز على باب (تفسير القرآن باللازم) والحثُّ على الدراسات المختلفة بهذا الخصوص، سواء كانت الدراسة تستقصي الموروث من هذا الباب في التفسير أو تشجيع الاجتهادات بهذا الخصوص.

- فتح الطريق لدراسة أخرى بهذا الخصوص عن مشكل (الحديث) الوارد منه في هذا الباب، ليكون رديفا لما ورد من بحث عن آيات متشابه الصفات.

- إن أكثر ما وجدته وافيا عقائديا، من البحوث اللغوية والتفسيرية، للتخلص من شبهة التشبيه والتجسيم هو ما تكفل به الفصل الخامس من هذه الأطروحة، أعني: (روح المعنى) و(القدر المشترك) و(القصدية)، وما يلزم علينا هو تكثيف الدراسات في هذه الجوانب الثلاثة خصوصا "القصدية" منها؛ باعتبارها منهجا جديدا في البحث اللغوي مختلفا اختلافا جذريا عن الدراسات اللغوية والبلاغية والقرآنية السابقة.

الفهارس

فهرس الآيات

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾	البقرة	65	56
﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾	البقرة	118	53
﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾	البقرة	210	86، 90، 196
﴿ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ﴾	البقرة	272	100
﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾	آل عمران	7	75-76، 88
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾	آل عمران	90	54
﴿ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾	آل عمران	106	192
﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾	آل عمران	185	203
﴿ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾	المائدة	6	191
﴿ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾	المائدة	54	86، 90

﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾	المائدة	64	86
﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾	المائدة	116	86
﴿ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾	المائدة	119	86، 90
﴿ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ﴾	الأنعام	148	203
﴿ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ ﴾	الأعراف	22	203
﴿ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ﴾	الأعراف	26	193
﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴾	الأعراف	83	56
﴿ وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾	الأعراف	143	66
﴿ وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ﴾	التوبة	46	86، 90
﴿ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ ﴾	يونس	52	203
﴿ الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾	هود	1	75
﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ	هود	37	90
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾	إبراهيم	4	67
﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾	النحل	112	192
﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾	النحل	120	55
﴿ لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴾	الكهف	14	57
﴿ فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ ﴾	الكهف	97	34
﴿ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا ﴾	مريم	75	56
﴿ وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴾	مريم	86	55
﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾	طه	5	86، 87، 90، 116، 131، 132

﴿ أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ ۖ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾	طه	39	90، 135
﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾	الأنبياء	2	66
﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾	المؤمنون	27	132
﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ﴾	الفرقان	63	53
﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ ﴾	النمل	19	57
﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾	القصص	14	132، 196
﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ۘ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾	القصص	88	90، 135
﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ ﴾	لقمان	18	53
﴿ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ ﴾	السجدة	21	192
﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴾	يس	71	89
﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾	الزمر	23	75
﴿ فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ ﴾	الزمر	26	203
﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُّ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ ﴾	الزمر	56	90
﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾	فصلت	11	196
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾	الشورى	11	123

﴿ قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ ﴾	الزخرف	81	54
﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾	الدخان	49	192
﴿ فَذَاقَتۡ وَبَالَ أَمۡرِهَا ﴾	الطلاق	9	192
﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ فَأَحۡبَطَ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴾	محمد	28	89 ،86
﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَهَنَّمَ ﴾	الفتح	6	90 ،86
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ فَمَن نَّكَثَ ﴾	الفتح	10	133 ،89
﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾	الرحمن	27	206 ،86
﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾	الحديد	3	56
﴿ وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾	التغابن	14	56
﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ﴾	الملك	16	90 ،86
﴿ وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ لِبَاسٗا ﴾	النبأ	10	193
﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴾	الفجر	22	170 ،90 ،86
﴿ وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ﴾	الشمس	1	57
﴿ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴾	الليل	20	134
﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾	الإخلاص	1	123

فهرس الأعلام المترجم لهم

ترتيب الأعلام على حسب تاريخ الوفاة:

اسم العلم	سنة الوفاة	الصفحة
داود الجواربي	/	141
هشام بن الحكم	190هـ	140
وكيع بن الجراح	197هـ	120
سفيان بن عيينة	198هـ	118
علي بن موسى الكاظم	203هـ	176
أبي عبيد، القاسم بن سلام	224هـ	120
إبراهيم بن سيّار النظّام	231هـ	122
محمد بن كرام	255هـ	140
ابن قتيبة	276هـ	157
أبو سعيد الدارمي	280هـ	94
محمد بن إبراهيم الكلباذي	280هـ	120
أبو علي الجبائي	303هـ	147
أبو بكر الباقلاني	403هـ	123
ابن فورك	406هـ	126
المفيد بن النعمان	413هـ	144
القاضي عبد الجبار	415هـ	29
ابن سينا	428هـ	29
السيد الشريف المرتضى	436هـ	143
ابن حزم	456هـ	29
القاضي أبو يعلى	458هـ	83

أبو عبد الله الخفاجي	466هـ	29
أبو الوليد الباجي	474هـ	79
السمعاني	489هـ	100
أبو المعين النَّسفي	508هـ	122
البغوي	510هـ	111
ابن الزاغوني	527هـ	160
اسماعيل بن محمد الأصبهاني	535هـ	158
الزمخشري	538هـ	56
ابن الجوزي	597هـ	79
السَّكاكي	626هـ	49
سيف الدين الآمدي	631هـ	29
عبد الحميد بن أبي الحديد	656هـ	148
أبو حيان الغرناطي	745هـ	55
الإيجي	756هـ	62
ابن خلدون	808هـ	72
السيوطي	911هـ	83
أحمد بن يحيى التفتازاني	916هـ	123
الشيخ مرعي	1033هـ	76
الملا صدرا	1050هـ	176
الآلوسي	1217هـ	57
الشوكاني	1250هـ	57
محمد عبده	1323هـ	147
الخميني	1406هـ	176
أبو القاسم الخوئي	1411هـ	143

عالم سبيط النيلي	1420هـ	30
حسن مصطفوي	1426هـ	177
نصر حامد أبو زيد	1431هـ	72
السيستاني	/	43

فهرس الفرق:

الفرقة	الصفحة
الأشعرية	62
البيانية	141
الجهمية	88
المرجئة	142
المعتزلة	63
المغيرية	141

المصادر والمراجع

القرآن الكريم: نسخة برواية ورش عن نافع.

- **إبراهيم سليمان سويلم،** أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، المكتبة الأزهرية للتراث، –القاهرة، ط1، 2013م/1434هـ.
- **إبراهيم عُقيلي،** تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1994م.
- **أحمد ابن حنبل،** الرد على الزنادقة والجهمية، صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1.
- **الأخضر جمعي،** اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، اتحاد الكتاب العرب– دمشق، 2001م.
- **الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل):**

الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق، فوقية حسين محمود، ط1، 1397هـ، دار الإنصار– القاهرة.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط 1، 1426هـ–2005م.

- **الأصبهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)،** المفردات في غريب القرآن، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، ط: 1، 1414هـ.
- **الأصفهانى (الحسين بن محمد)،** تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب – جامعة طنطا، ط 1، 1420هـ/1999م.
- **الآلوسي شهاب الدين،** روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية _ بيروت، ط 1، 1415هـ
- **الآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي)،** الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان
- **الإيجي (محمد بن عبد الرحمن):**

المواقف في علم الكلام، دار الجبل، بيروت– لبنان، ط1، 1417هـ/1997م.

تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، 1424هـ/2004م

- **الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف)**، الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، ط:1، بيروت– لبنان،, 1392هـ/1973م.
- **الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)**:

الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يحوز الجهل به في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1971م.

تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط1، 1407هـ/1987م.

- **البخاري (علاء الدين محمد بن محمد)**، مُلجِمة المُجَسِّمة، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت– لبنان.
- **البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)**، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط2، 1977م.
- **البغوي (الحسين بن مسعود)**، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، ط 4.
- **أبو البقاء (أيوب بن موسى)**، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.
- **البقاعي (إبراهيم بن عمر)**، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، دار الكتاب الإسلامي _القاهرة.
- **البلخي أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الشجيمي**، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.
- **البوطي (محمد سعيد رمضان)**، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر المعاصر، بيروت–لبنان، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط 8، 1417هـ/1997م.
- **بوعرفة عبد القادر وآخرون**، التأويل والترجمة، الدار العربية ناشرون– بيروت، 2009 م.
- **البياضي**، إشارات المرام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م.

- **البيضاوي،** تفسير القرآن، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، بيروت، دار الفكر ،(1416هـ).
- **التفتزاني (سعد الدين مسعود بن عمر)**

شرح المقاصد، قدم ووضع حواشيه وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية –بيروت، لبنان.

مختصر المعاني، دار الكتب العلمية، 2016م.

- **التميمي (محمد خليفة بن علي)،** مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات، أضواء السلف، ط 1، 1422هـ/2002م.
- **التهانوي (محمد بن علي)،** كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون– بيروت، ط 1، 1996م.
- **ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)**

الإكليل في المتشابه والتأويل، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية – مصر.

الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان_ الأردن، ط 5، 1416هـ/ 1996م.

بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426هـ.

التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان–الرياض، ط 6، 1421هـ/ 2000م.

التسعينية، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط 1، 1420هـ/1999م.

الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ط 6.

مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية– المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.

مجموعة الرسائل والمسائل، علق عليه: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت– لبنان، 1490هـ/1980م.

- **الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن):**

أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني– القاهرة،

التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1403هـ/1983م.

حاشية على شرح قطب الدين الرازي على متن الشمسية في المنطق، المطبعة الوهبية– مصر، 1293هـ.

دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، ط 3، 1413هـ/1992م.

- **ابن جماعة (محمد بن إبراهيم)**، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار اقرأ، ط: 1، 1425هـ/2005م.
- **الجندي (عبد الرحيم فرج)**، شرح السلم في المنطق للأخضري، جامعة الأزهر، القسم العالي: الدراسات الإسلامية والعربية، دار القومية العربية للطباعة –مصر.
- **جوزيف فندريس**، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1950م.
- **ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج)**

نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1404هـ، بيروت.

دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مراجعة: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م.

- **الجوهري (إسماعيل بن حماد)**، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين_ بيروت، ط 4، 1408هـ/1987م.
- **الجويني أبو المعالي**، الشامل في أصول الدين، طبعة ريتر، الاسكندرية.
- **حازم القرطجاني**، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981 م، ط 2.

- **أبو حامد الغزالي:**

الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1424هـ/2004م.

إلجام العوام من علم الكلام، دار الكتب العلمية.

جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 2، 1406هـ/1986م.

فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ/1994م.

المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ، 1413هـ/1993م.

معيار العلم في فن المنطق، سليمان دنيا، دار المعارف _ مصر، 1961م.

- **أبو حيان**، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر–بيروت، 1420هـ.
- **ابن حجة الحموي**، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال–بيروت، دار البحار–بيروت، ط الأخيرة، 2004م.
- **ابن حزم (علي بن أحمد)**، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة–بيروت.
- **حسن حنفي**، من العقيدة إلى الثورة (2) التوحيد، مؤسسة هنداوي، 2018م.
- **حسن مصطفوي**، التحقيق في كلمات القرآن المجيد، تهران، بنگاه نشر وترجمة كتاب، 1360هـ.
- **حمد السنان وفوزي العنجري**، أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم، دار الضياء.
- **الحميري**، الفتح المبين في براءة الموحدين من عقائد المشبهين، دار السلام بالقاهرة، ط1، 1997م.
- **خالد الرباط، سيد عزت عيد، محمد أحمد عبد التواب**، الجامع لعلوم الإمام أحمد، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم – جمهورية مصر العربية، ط1، 1430هـ/2009م.

- **ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)**، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م.
- **الخميني (السيد روح الله)**، شرح دعاء السحر، ط1، طهران–إيران.
- **الدارمي (عثمان بن سعيد)**، النقض على المريسي، تحقيق: أبو عاصم الشوامي، المكتبة الإسلامية، القاهرة–مصر، ط: 1، 1433هـ/2012م.
- **الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد)**، العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف – الرياض، ط: 1، 1416هـ/1995م.
- **الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)**:

أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية–القاهرة، 1406هـ–1986م.

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية – بيروت.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء، المكتبة الأزهرية للتراث.

معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان.

مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي– بيروت، ط3، 1420هـ.

- **ابن رشد (أبو الوليد بن أحمد)**، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1972م.
- **ابن الزاغوني (علي ابن عبيد الله)**، الإيضاح في أصول الدين، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث الإسلامية _ الرياض، ط 1، 1424هـ/ 2003م،
- **الزُّبيدي (أبو الفيض محمّد بن محمّد)**، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- **الزرقاني (محمد عبد العظيم)**، مناهل العرفان، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 3.

- **الزركشي (أبو عبد الله بدر الدين)**، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط 1، 1376هـ/1957م.
- **الزمخشري (محمود بن عمرو)**، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي –بيروت، ط 3، 1407هـ.
- **سامي بن إبراهيم السويلم**، نظرية القدر المشترك عند شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في الإيمان بالغيب، وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، 2005م.
- **السبكي (تقي الدين أحمد بن علي)**:

الإبهاج في شرح المنهاج–للبيضاوي–، دار الكتب العلمية –بيروت، 1416هـ/1995م.

عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت_لبنان، ط1، 1423هـ/2003م،

- **السرخسي (محمد بن أحمد)**، أصول السرخسي، دار المعرفة – بيروت.
- **السِّستاني (علي الحسيني)**، الرافد في أصول الفقه، محاضرات بقلم: السيد منير السيد عدنان القطيفي
- **السَّكَّاكي (يوسف بن أبي بكر)**، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 1407هـ/1987م.
- **سليمان الطوفي**، شرح المختصر الروضة، مؤسسة الرسالة، ط 1.
- **السمعاني (منصور بن محمد)**، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط 1، 1418هـ/1997م.
- **ابن سينا (أبو علي حسين بن عبد الله)**، الإشارات والتنبيهات مع شرح نُصَيْر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف – مصر، ط3.
- **السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)**، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/1974م.
- **الشافعي (محمد بن إدريس)**:

الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ/ 1940م.

الفقه الأكبر في التوحيد، المطبعة الأدبية، مصر، ط1.

- **الشريف المرتضى**، الشافي في الإمامة، ردمك–قم، ط2، 1410هـ.
- **الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)**، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
- **الشَّوكاني (محمد بن علي)**، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب –دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- **الشيخ شبر الفقيه**، الدلالة القرآنية في فكر الطباطبائي، دار المادي، بيروت، ط1، 2000م.
- **الشيرازي (صدر الدين محمد بن إبراهيم)، تفسير القرآن الكريم**، مطبعة أمير، قم–إيران، 1987م.
- **الطباطبائي (محمد بن حسين)**، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعظمي للمطبوعات –بيروت، 1417هـ.
- **الطبري (محمد بن جرير)**، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.
- **ابن عاشور (محمد الطاهر بن محمد)**، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر–تونس، 1984م.
- **أبو عاصي (محمد سالم)**، علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، دار البصائر–القاهرة، 1426هـ/2005.
- **عبد الحميد كمون**، المدرسة النفسية النّظامية ضمن أهم المدارس اللسانية، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1990م.
- **عبد الجبار بن أحمد:**

شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة.

المغني في أبواب التوحيد والعدل، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1969م.

- **عبد الرحمن خليفة**، المشبهة والمُجسمة، ط 1، 1420هـ–1999م.
- **عبد السلام المسدي**، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا–تونس، 1981م.

- **أبو عبد الله (شمس الدين محمد)**، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط 2، 1403هـ - 1983م
- **عبد الله بن نافع الدعجاني**، منهج ابن تيمية المعرفي، تقديم: عبد الله بن محمد القرني، تكوين، ط 1، 1435هـ/2014م.
- **العثيمين (محمد بن صالح)**، تفسير الكهف، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1423هـ.
- **ابن عرفة (محمد بن محمد)**، تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت_لبنان، ط 1، 2008م.
- **العقاد (محمود عباس)**، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار المحرر الأدبي، 1972م.
- **علي ابن أبي طالب**، نهج البلاغة، المطبعة الأدبية، بيروت، 1206هـ.
- **علي الوردي**، مهزلة العقل البشري، دار كوفا –لندن، دار الكنوز، بيروت– لبنان، ط 2، 1994م.
- **علي زوين**، منهج البحث اللغوي من التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م.
- **أبو علي عمر السكوني**، لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، الجامعة التونسية العدد 12، 1975م.
- **ابن فارس**، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، لبنان، 1979م.
- **ابن الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين)**، إبطال التأويلات، تحقيق: أبو عبد الله النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع.
- **ابن فورك (محمد بن الحسن)**، تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق–سوريا، 2003م.

- **الفيروز آبادى (مجد الدين محمد بن يعقوب)**، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط 8، 1426هـ- 2005 م.
- **الفيض الكاشاني**، تفسير الصافي، مكتبة الصدر-طهران، ط2، 1416هـ.
- **الفيومي (أحمد بن محمد)**، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية – بيروت.
- **ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)**:

الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تقدسم وتعليق وتخريج: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، ط1، 1416هـ/1991م.

غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1398هـ/1978م.

- **ابن قدامة (أبو محمد موفق الدين)**، لمعة الاعتقاد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية، ط 2، 1420هـ/2000م.
- **القَرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس)**، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي -بيروت، ط 1، 1994م.
- **القزويني (محمد بن عبد الرحمن)**، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل_ بيروت، ط 3.
- **القونوي (اسماعيل بن محمد)**، حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط1، 1422هـ/2001م.
- **ابن القيم (محمد بن أبي بكر)**

الصواعق المرسلة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه وقدم له: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة-الرياض.

طريق الهجرتين، دار السلفية، القاهرة، مصر، ط2، 1394هـ.

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية- بيروت.

- **ابن كثير (إسماعيل بن عمر)**، تفسير القرآن العظيم، تحقيق:سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1990م.

- **الكلباذي (أبو بكر محمد بن إبراهيم)**، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار كتب العلمية- بيروت.
- **اللالكائي (أبو الحسين ابن أبي يعلى)**، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة –بيروت.
- **الماتريدي**، التوحيد، تعليق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1، 2006م.
- **المحلي (جلال الدين محمد بن أحمد)**، شرح الورقات، جامعة القدس، ط 1.
- **محمد أبو زهرة**، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي –القاهرة.
- **محمد أركون**، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
- **محمد التلمساني**، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، المكتبة المكية، ط1.
- **محمد حسن القديري**، رسالة في الوضع والاستعمال، منظمة الحج والأوقاف والشؤون الخيرية، المطبعة العلمية، قُمّ-إيران، ط 1، 1209هـ.
- **محمد صنقور علي**، المعجم الأصولي، منشورات نقش مطبعة عترت، ط 2.
- **محمد عبد الفضيل القوصي**، موقف السلف من المتشابهات بين المؤولين والمثبتين، دار البصائر، ط: 1، 1425هـ-2005م.
- **محمد محيي الدين**، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، حاشية على إتحاف المريد بجوهرة التوحيد لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني.
- **محمد يونس علي**، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007م،
- **محمود السعران**، علم اللغة، دار الفكر العربي.
- **محمود الهاشمي**، بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي، تقريرات محمد باقر الصدر، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط1، 1433هـ/2012م.
- **مرعي بن يوسف الكرمى**، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1406هـ.

- **مساعد بن سليمان الطيار**، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي، ط 2، 1423هـ.
- **مطعني (عبد العظيم إبراهيم محمد)**، المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، مكتبة وهبة –القاهرة، ط 1.
- **ابن منظور**، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ،
- **الميداني (عبد الرحمن حسن حبنكة)**، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم– دمشق، ط: 4، 1414هـ– 1993م.
- **ناصر حامد أبو زيد:**

مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014م.

نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط 2، 1994م.

- **النّسفي (أبو المعين ميمون بن محمد):**

التمهيد في أصول الدين، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، مكتبة الروضة الشريفة للبحث العلمي، المكتبة الأزهرية للتراث.

تبصرة الأدلة في علوم الدين، تحقيق وتعليق: محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 2011م.

- **نصير الدين الطوسي**، أساس الاقتباس في المنطق، ترجمة: منلاخسرو، تحقيق: حسن الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، المجلس الأعلى للثقافة – مصر.
- **نور الدين عتر**، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح – دمشق، ط1، 1414هـ/1993م.
- **النيلي (عالم سبيط):**

الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية، دار المَحَجَّة البيضاء، لبنان ط 1، 2007م.

اللغة الموحدة، مكتبة المنصور، بغداد، ط 1، 1999م.

النظام القرآني مقدمة في المنهج اللفظي، دار المحجة البيضاء، لبنان ط 1، 2006م.

- **وافي (علي عبد الواحد)**، علم اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1.

- **ابن الوزير(محمد بن إبراهيم)**، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1415هـ/1994م.
- **ابن يعيش (يعيش بن علي)**، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1422هـ/2001م.
- **يوسف القرضاوي:**

فصول في العقيدة بين السلف والخلف، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 2005م/1426هـ.

كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، ط 3، 1421هـ/ 2000م.

الرسائل:

- **الربعي (أحمد بن محمد)**، التفسير باللازم عند المفسرين –دراسة نظرية تطبيقية–، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، إشراف: سعود بن عبد العزيز، جامعة القصيم، السعودية، 2012م.
- **زدك محمد أمين**، إشكالية تأويل النص الديني عند ابن تيمية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر –الجزائر، 2015–2016م
- **عبد المجيد العطواني**، المعنى وبلاغة التأويل في مؤلفات الغزالي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف د حمادي صمود، جامعة تونس الأولى، كلية الآداب بمنوبة، 1998–1999م.
- **المأمون أمير صالح**، خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية وموقف ابن تيمية منها، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: كمال حامد شداد، جامعة: الخرطوم، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2003م.
- **منى بنت عبد العزيز المعيذر**، اختلاف التنوع في التفسير أنواعه وآثاره –دراسة نظرية تطبيقية–، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستر، إشراف: حجاج عربي رمضان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1429هـ.
- **ناصر حميد الشيخ**، الظاهر اللغوي في علوم العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: جعفر نايف عبابنة، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، 2003م.
- **وئام حيزم**، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف محمد صلاح الدين الشريف، جامعة تونس كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2009م.

المجلات:

- **شيوا، حامد، وحجتي محمد باقر، ونائيني نهلة غروي،** الطباطبائي ونظرية روح المعنى في بيان الألفاظ المتشابهة في القرآن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، (2016م)، المجلد: 20، العدد: 65-66، الصفحات 300- 324

المواقع:

- **حسنين الجمال،** نظرية روح المعنى عند الإمام الخميني، مقال منشور على الموقع: https://Maarefhekmiya.org.2022/12/20 تاريخ التصفح:
- **حيدر حب الله،** المنهج القصدي في اللغة والنظام القرآني، مطالعة وتعريف، تحرير وتنظيم الشيخ سعيد نورا، مقال منشور على الموقع: https://hobbollah.com/articles/، تاريخ التصفح: 2021/07/05
- **سيحي، جواد و فائز، قاسم،** وضع الألفاظ لروح المعاني: نظرية في أصول التأويل العرفاني، مقال منشور على الموقع: http://nosos.net/ (2017م)، تاريخ التصفح: 2021/06/25
- **محمد رضا الجلالي،** مقولة جسم لا كالأجسام، بين موقف هشام بن الحكم ومواقف سائر أهل الكلام، مقال منشور على الموقع: http://www.jallali.ir/arabic/article، تاريخ التصفح: 2022/4/15.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير .....

إهداء .....

مقدمة .....أ

إشكالية البحث ..... ب

أهمية الموضوع ..... ج

أهداف البحث .....د

الدراسات السابقة ..... هـ

المنهج المتبع: ..... ز

منهجية الدراسة ..... ز

الصعوبات ..... ح

تصميم الأطروحة ..... ح

الفصل الأول: العلاقة اللزومية، وتوظيفها في تفسير ألفاظ القرآن 17

تمهيد 18

المبحث الأول تفسير الدلالة اللفظية. 19

المطلب الأول: شرح العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى. 19

الفرع الأول: تعريف اللفظ والمعنى. 19

أولا: تعريف اللفظ. 19

ثانيا: تعريف المعنى..... 19

الفرع الثاني: تشخيص حقيقة الوضع، وتعيين الواضع..... 21

أولا: حقيقة الوضع. 21

ثانيا: نظرية إندكاك اللفظ في المعنى لتفسير الوضع. 23

ثالثا: الخلاف حول تعيين الواضع..... 24

1.القول ببشرية الوضع. 24

2.القول بإلهية الوضع..... 25

الفرع الثالث: الخلاف في ما وُضع له اللفظ. 25

أولا: اللفظ موضوع للماهيات الخارجية. 26
ثانيا: اللفظ موضوع للصور الذهنية. 26
المطلب الثاني: علاقة اللفظ بالمعنى، بين الاعتباطية والقصدية. 27
الفرع الأول: الاعتباطية. 28
الفرع الثاني: القصدية. 30
المطلب الثالث: دلالة اللفظ على أكثر من معنى. 31
الفرع الأول: المشترك اللفظي. 32
الفرع الثاني: الحقيقة والمجاز. 33
أولا: الحقيقة 33
ثانيا: المجاز. 33
الفرع الثالث: الظاهر. 34
المطلب الرابع: مناقشة فكرة الوضع اللغوي، وتعدد معاني اللفظ. 36
الفرع الأول: الوضع مبني على الافتراض. 37
الفرع الثاني: تعدد معاني اللفظ يلغي القصد من الوضع. 38
المطلب الخامس: أقسام الدلالة الوضعية اللفظية. 39
الفرع الأول: تعريف الدلالة وأقسامها. 39
أولا: تعريف الدلالة. 39
ثانيا: أقسام الدلالة: 40
دلالة عقلية: 40
دلالة طبيعية: 40
دلالة وضعية: 41
الفرع الثاني: تعريف الدلالة الوضعية اللفظية وأقسامها. 41
أولا: تعريف الدلالة الوضعية اللفظية. 41
ثانيا: أقسام الدلالة الوضعية اللفظية. 41
المبحث الثاني: مصطلح اللازم، أقسامه وعلاقته بعلم البيان. 45
المطلب الأول: مصطلح اللازم وأقسامه. 45
الفرع الأول: تعريف اللازم. 45
أولا: اللازم لغة. 45
ثانيا: اللازم اصطلاحا. 46
الفرع الثاني: أقسام اللازم عند المناطقة. 47
أولا: اللازم مطلقا. 47
ثانيا: من حيث الوضوح والخفاء. 47
ثالثا: من حيث مصدر اللزوم. 48
رابعا: من حيث محل اللزوم. 49

المطلب الثاني: اللازم في علم البيان. 49
الفرع الأول: أقسام اللازم عند البيانيين. 49
الفرع الثاني: علاقة علم البيان باللازم. 50
الفرع الثالث: تحديد اللازم في هذه الدراسة. 51
المبحث الثالث: تفسير القرآن باللازم. 53
المطلب الأول: من قواعد العلاقة اللزومية في تفسير القرآن. 53
التعبير بصفة من الصفات عن اللازم. 53
لازم الأعم لازم الأخص. 53
انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. 54
المطلب الثاني: نماذج للتفسير باللازم. 54
خلاصة 59
الفصل الثاني ألفاظ متشابه الصفات ومشكلة اللوازم 60
تمهيد: 61
المبحث الأول: علاقة اللغة بالغيب. 62
المطلب الأول: حقيقة الله تعالى، وإمكان إدراكها بالعقل. 62
الفرع الأول: العلم بحقيقة الله تعالى. 62
الفرع الثاني: قصور العقل عن إدراك حقيقة الله. 64
المطلب الثاني: اللغة في كشفها عن المطلق. 65
الفرع الأول: القرآن قديم ومحدث. 65
الفرع الثاني: اللغة وسيط لفهم الغيب. 68
الفرع الثالث: القرآن بلغة عصره. 70
الفرع الرابع: الإخبار عن الله بلغة القرآن، وبلغة البشر. 71
المبحث الثاني: المحكم والمتشابه. 74
المطلب الأول: تعريف المحكم والمتشابه. 74
الفرع الأول: تعريف المحكم والمتشابه لغة. 74
أولا: المحكم لغة. 74
ثانيا: المتشابه لغة. 74
الفرع الثاني: تعريف المحكم والمتشابه اصطلاحا. 75
المطلب الثاني: تأويل متشابه القرآن. 78
الفرع الأول: تعريف التأويل. 78
الفرع الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير. 81
الفرع الثالث: العلم بتأويل متشابه القرآن. 82
المطلب الثالث: آيات الصفات بين الإحكام والتشابه. 86

الفرع الأول: تعريف آيات الصفات. 86
الفرع الثاني: آيات الصفات متشابهة. 87
الفرع الثالث: آيات الصفات محكمة ومتشابهة. 88
المطلب الرابع: ألفاظ متشابه الصفات، ومشكلة ظاهر المعنى. 89
الفرع الأول: تحديد ألفاظ متشابه الصفات ضمن مجموعات. 89
المجموعة الأولى لآيات متشابه الصفات: 89
المجموعة الثانية لألفاظ متشابه الصفات:..... 90
المجموعة الثالثة لآيات متشابه الصفات: 90
الفرع الثاني: الخلاف حول ظواهر ألفاظ متشابه الصفات..... 90
أولا: الظاهر في ألفاظ متشابه الصفات هو المعنى اللغوي..... 91
ثانيا: الظاهر من اللفظ يَتَحَدَّد بتقييده..... 92
الفرع الثالث: الاختلاف في الظاهر وتشكل المذاهب في متشابه الصفات. 95
المبحث الثالث: لوازم ألفاظ متشابه الصفات. 96
المطلب الأول: اللازم بالنظر إلى علاقة اللفظ بالمعنى. 96
الفرع الأول: اللازم في حالة اللزومية بين اللفظ والمعنى. 96
الفرع الثاني: اللازم في حالة الهوهوية بين اللفظ والمعنى. 97
المطلب الثاني: تفسير ألفاظ متشابه الصفات باللازم. 97
الفرع الأول: التفسير باللازم دون إثبات الصفة. 97
الفرع الثاني: التفسير باللازم مع إثبات الصفة. 99
المطلب الثالث: اللوازم الممتنعة في حق الله تعالى. 100
الفرع الأول: اللازم العام أو الكلي.....101
أولا: اللوازم العامة لظواهر ألفاظ متشابه الصفات. 101
1التجسيم:..... 101
2التشبيه: 101
ثانيا: العلاقة بين التجسيم والتشبيه. 103
الفرع الثاني: لوازم خاصة. 104
1التركيب والتجزؤ: 104
2المكان (أو الحيز) والجهة:.....105
3الحركة:.....105
4قيام الحوادث بذات الله تعالى:.....105
خلاصة.....107
الفصل الثالث نفي الظاهر، لنفي لوازمه 108
تمهيد:..... 109

المبحث الأول: نفي اللازم في مذهب التفويض. 110
المطلب الأول: تعريف التفويض والقائلين به. 110
الفرع الأول: تعريف التفويض. 110
أولا: التفويض لغة. 110
ثانيا: التفويض اصطلاحا. 110
الفرع الثاني: التفويض مذهب للسلف. 111
المطلب الثاني: بيان نفي اللازم في مذهب التفويض. 112
الفرع الأول: نفي اللازم المباشر. 113
الفرع الثاني: النفي غير المباشر للازم. 118
المبحث الثاني: نفي اللازم في مذهب التأويل. 122
المطلب الأول: امتناع الجسمية في حق الله تعالى. 122
الفرع الأول: معنى الجسم، والأدلة على استحالته في حق الله تعالى. 122
أولا: تعريف الجسم. 122
ثانيا: الأدلة على استحالة الجسم في حق الله تعالى. 123
الفرع الثاني: استحالة الظاهر (الملزوم) لاستحالة لوازمه. 124
الفرع الثالث: بيان نفي اللازم في مذهب التأويل. 127
الفرع الرابع: منهج المؤولين مع ألفاظ متشابه الصفات بعد نفي اللازم. 129
المطلب الثاني: بيان نفي اللازم في تأويل متشابه الصفات. 131
نفي ظاهر لفظ الاستواء لنفي لوازمه: 131
نفي ظاهر لفظ اليد، لنفي لوازمه: 133
نفي ظاهر لفظ الوجه لنفي لوازمه: 134
نفي ظاهر لفظ العين لنفي لوازمه: 135
خلاصة 137
الفصل الرابع إثبات الظاهر بلوازمه، أو نفيها 138
تمهيد: 139
المبحث الأول: إثبات الظاهر بلوازمه. 140
المطلب الأول: إسناد الجسم إلى الله تعالى. 140
الفرع الأول: معنى الجسم لغة. 140
الفرع الثاني: إثبات لفظ الجسم لله تعالى. 140
الفرع الثالث: مقولة جسم لا كالأجسام. 142
أولا: معنى الجسم عند بعض المُجَسِّمة. 142
ثانيا: صحّة الاصطلاح. 145
ثالثا: توقيفيّة أسماء الله. 146

رابعا: الخلاف مع مثبتي لفظ الجسم، لفظيٌّ. 148
المطلب الثاني: ثبوت المعنى الحقيقي للفظ الجسم، بثبوت لوازمه. 149
المطلب الثالث: موقف المُجَسِّمة من ألفاظ متشابه الصفات. 153
المبحث الثاني: إثبات الظاهر ونفي لوازمه. 156
المطلب الأول: إثبات الظواهر الحرفية، ونفي لوازمها. 156
الفرع الأول: بيان مذهب مثبتي الظواهر الحرفية. 156
الفرع الثاني: سبب التناقض في مذهب إثبات الظواهر الحرفية. 158
المطلب الثاني: دفع إشكال استلزام الظاهر للجسمية. 159
الفرع الأول: تشخيص أهل الظاهر لمعنى لظاهر. 159
أولا: معنى الظاهر. 159
ثانيا: تبرير موقفهم من الظاهر. 161
ذات الله لا تشبه الذوات الحادثة: 161
الله مستغن عن ما يحتاج إليه الحادث: 163
ثالثا: الصفات تثبُت حقيقةً. 163
رابعا: ملاحظات على معنى الظاهر. 164
الفرع الثاني: نفي اللازم في مذهب إثبات الظاهر. 165
المطلب الثالث: نفي اللازم في تفسير أهل الظاهر، وعلاقته بالتأويل. 167
الفرع الأول: نفي اللازم في تفسير ألفاظ متشابه الصفات. 167
أولا: الوجه. 167
ثانيا: اليد. 168
ثالثا: العين. 169
رابعا: الاستواء. 169
خامسا: المجيء 170
الفرع الثاني: إثبات الظاهر ونفي اللازم، وعلاقته بالتأويل. 171
خلاصة 172
الفصل الخامس حلٌّ لغويٌّ لإشكالية اللوازم 173
تمهيد: 174
المبحث الأول: نظرية روح المعنى. 175
المطلب الأول: عرض نظرية روح المعنى. 175
الفرع الأول: تعريف نظرية روح المعنى. 175
الفرع الثاني: كيفية حصول الوضع لروح المعنى. 178
الفرع الثالث: البوادر الأولى لتشكل فكرة روح المعنى. 180
الفرع الرابع: التشكيك والتواطؤ في نظرية روح المعنى. 181

الفرع الخامس: نفي اللازم في نظرية روح المعنى. 182
المطلب الثاني: تطبيقات النظرية على ألفاظ متشابه الصفات. 184
اليد: 184
البصر: 185
الإتيان والمجيء: 185
الأصابع: 186
المبحث الثاني: القدر المشترك عند ابن تيمية. 188
المطلب الأول: القدر المشترك. 188
الفرع الأول: مفهوم القدر المشترك. 188
الفرع الثاني: الإطلاق والتقييد. 190
المطلب الثاني: حصول نفي اللازم بالقدر المشرك. 193
المطلب الثالث: القدر المشترك في ألفاظ متشابه الصفات. 195
معية الله تعالى 195
استواء الله تعالى على العرش 196
الإتيان والمجيء 198
المبحث الثالث: الحركة العامة عند عالم سبيط النيلي. 200
المطلب الأول: بيان المنهج القصدي للحركة العامة وتطبيقاتها. 200
الفرع الأول: بيان المنهج القصدي للحركة العامة. 200
الفرع الثاني: تطبيقات للحركة العامة. 202
الفرع الثالث: بيان نفي اللازم في فكرة الحركة العامة. 203
المطلب الثاني: الحركة العامة وتحقق نفي اللازم في ألفاظ متشابه الصفات. 204
الفرع الأول: الكلام عن « اليد». 204
الفرع الثاني: الكلام عن «الوجه». 206
خلاصة 208
الخاتمة **210**
التوصيات **213**
الفهارس **214**
فهرس الآيات 215
فهرس الأعلام المترجم لهم 219
فهرس الفرق: 222
المصادر والمراجع 223
فهرس المحتويات 239

ملخص:

تبدأ الأطروحة بتوجيه الاهتمام إلى علاقة اللفظ بالمعنى واستعراض الأقوال فيها، والتي تركز دوما على أن اللفظ مرتبط بمعناه الحسي على وجه مُسَلَّم، ثم تجعل هذا القول هو السبب في حصول الإشكال في ألفاظ متشابه الصفات، وهي ألفاظ أُسندت في القرآن إلى الله تعالى وحقائقها معان حسية، أي أنها ألفاظ ارتبطت بطريق الوضع بمعان حسية كاليد والاستواء والعين، وهو ما يلزم عنه أن يكون الله تعالى جسما كالأجسام ومماثلا أو مشابها لمخلوقاته ممن دلت تلك الألفاظ على بعض ما هو أعضاء عندهم أو حركات أو حالات انفعالية فيهم.

ولغرض الوقوف على بيان قضية اللوازم غير اللائقة بالله تعالى، والتي تلزم تلك المعاني الحسية، وكيفية تعامل العلماء معها، اعتبر البحث المعنى الحسي لازما للفظ كونه تعلَّق به بجعل الواضع وإقراره لذلك، كما اعتبر أيضا لوازم المعنى الحسي والتي تستفاد بالدلالة الالتزامية، وبَحَثَ نفيهما وأثر هذا النفي في تحقيق التنزيه لله تعالى.

استعانت بعدها الأطروحة بعدد كبير من أقوال العلماء لتوضيح كيفية نفيهم للازم، وما هو اللازم المنفي، وهل ذلك النفي حَقَّق التنزيه، فبدأت بمذهب التفويض وبَيَّنت أن القائلين به نفوا لوازم المعاني الحسية كالكَيْفية، والذي انتفى معه المعنى المحسوس، وتحقق معه التنزيه، وكذلك من قال بالتأويل حيث إنهم نفوا المعاني الحسية التي اعتبروها ظواهرا لألفاظ متشابه الصفات، وذلك بناءً على استدلالاتهم العقلية التي أثبتوا من خلالها امتناع لوازم تلك الظواهر ما استوجب نفيهم لها، وبما أن اللوازم تلك انتفت فإن ملزوماتها التي هي ظواهر ألفاظ متشابه الصفات كان لا بد أن تُنفى، وعيَّن المؤولون بعدها معاني لا تتنافى مع قدم الله تعالى ولا تستلزم التجسيم ولا التشبيه باستعمال المجازات اللغوية.

كما أشارت الأطروحة بعدها إلى مذهب مثبتي الظاهر، والاختلافات الحاصلة في معنى الظاهر عندهم فبدأت بالمجسمة الذين أثبتوا ظواهر تلك الألفاظ بشكل صريح دون نفي للوازمها، وهو ما ألزمهم التجسيم. بل إن أكثرهم أثبت لفظ الجسم لله تعالى وإن كانوا قد نَبَّهوا إلى إنه جسم لا كالأجسام، وإنَّ الجسم عندهم بمعنى آخر غير المعنى المستلزم للمشابهة

بالأجسام. إلا أن إثباتهم لكثير من لوازم الجسم –بمعناه اللغوي– يجعل كل أقوالهم تلك غير مقبولة، لأن إثبات لوازم الجسم يعني أن معنى الجسم المُثبت عندهم هو المعنى اللغوي.

ثم بينت الدراسة مذهب مَن أثبت الظواهر الحرفية لألفاظ متشابه الصفات ثم نفى لوازمها، وادعى التنزيه بنفي تلك اللوازم، وأوردت نقدا لهذا القول من منطلق كونه متناقضا لأن بإثبات الملزوم تثبت لوازمه، ونفي اللوازم مع إثبات ملزوماتها أمر لا يصح.

ثم مذهب آخر لأهل الظاهر وهم حنابلة القرنين الرابع والخامس ولاحقا ابن تيمية (ت728هـ)، ممن فرَّقوا بين ظاهرين، الأول ظاهر يليق بالمخلوق وهو المعاني الحسية والثاني ظاهر يليق بالله تعالى، وهذا الظاهر يتحدد باضافة اللفظ إلى الذات، فإن أضيف اللفظ إلى ذات حادثة استلزم ذلك لوازم حسية لكون المضاف إليه اللفظ حسيا، أما إذا أضيف اللفظ إلى ذات الله تعالى فإن تلك اللوازم الحسية تنتفي تلقائيا ولا يبقى لها وجود، وبالتالي فإن لوازم اللفظ سواء كانت المعنى المطابق أو اللوازم المستفادة بدلالة الالتزام كلها منفية، وهذا يحقق تنزيه الله تعالى عن التجسيم وعن مشابهة مخلوقاته، لكن يبقى معنى اللفظ بإسناده إلى الله تعالى مجهولا.

وأخيرا قدمت الأطروحة حلا لغويا لإشكالية لوازم ألفاظ متشابه الصفات بالنظر إلى السبب الأساسي الذي خلق هذا الإشكال، وهو القول بأن حقيقتها هي معان حسية وأن الوضع كان بقرن اللفظ بمعناه الحسي، فكان الحل ممثلا في قبول افتراضات أخرى تفسر الوضع اللغوي ونشوء اللغة، تحقق ذلك من خلال روح المعنى التي تقول إن الألفاظ وُضِعت لأرواح المعاني لا لمعانيها المحسوسة وإن المعنى المحسوس ما هو إلا أحد دلالاته، وكذلك فكرة القدر المشترك التي قَدَّمها ابن تيمية والتي تفيد أيضا أن الوضع كان للقدر المشترك الموجود في كل المعاني التي يستعمل اللفظ فيها ومنها المعنى الحسي، وكذلك فكرة الحركة العامة عند عالم سبيط النيلي والتي تقول إن اللفظ بمجموع حروفه دال على حركة عامة قابلة للانطباق على عدة معان، المعنى الحسي أحدها، ليكون بذلك اللفظ بإسناده إلى الله تعالى مُعَرًّى عن كل المعاني الحسية ولوازمها ولا ينصرف اللفظ إلى المعنى الحسي إلا إذا دل السياق عليه، وهو ما منع لزوم التشبيه والتشبيه لألفاظ متشابه الصفات.

Abstract

The dissertation introduces the topic of the relationship between words and meaning, and explores the statements that have been made about this, which is always associated with unspecific meaning. The problem of words with unspecific attributes is then discussed, which are words that have been attributed to Allah and whose meanings are not clearly defined. These words, such as hand, Istiwā, and eye, are said to be connected to denotative meanings, which leads to the confusion about whether Allah has a physical form or is similar to His creatures, some of whom have organs or movements and emotional states that these words indicated.

To address the issue of unspecific attributes assigned to Allah that necessitate denotative meanings and how scholars handle them, it is necessary to study the denotative meaning of words. This is due to its relation to the creator and the affirmation thereof. Moreover, it is important to consider denotative meanings derived through entailed indication is of utmost importance, including their negation and how this affects the attainment of Allah's exaltedness.

The thesis then called upon a multitude of scholars' statements to explicate their method of negating the necessary, its negated meaning, and whether such negation was effective in exaltedness. Beginning with the doctrine of autorisation, it clarified that its proponents negated the literal denotative meanings, such as modality, that disappear along with the perceptible meaning, thus achieving the purification. Likewise, those who adhered to the interpretation negated the literal denotative meanings considered to be apparent in the ambiguous attributes, relying on logical evidence that establishes the infeasibility of these attributes necessitating identification. With such necessary manifestations negated, the legitimate claims that surfaced relating to ambiguous characteristics also had to be revoked. Subsequently, the interpreters attributed denotative meanings that do not conflict with the preeternal nature of Allah, nor call for embodiment or comparison through the use of linguistic metaphors.

The dissertation next highlighted the literalist school of thought and the differences in their understanding of the literal meaning. It initiated with the anthropomorphists who validated the apparent meaning of those words openly without negating their implications, which compelled them to engage in embodiment. Most of them even applied the term "body" to Allah, while acknowledging that the term refers to a body unlike any body we know, and that it has a different meaning for them than the meaning that necessitates similarity with other bodies. However, their proof of many of the necessities of the body - in a linguistic sense - renders all of their statements unacceptable, because proving the necessities of the body means that the meaning of the body that they have proven is the linguistic meaning.

The study then presented the doctrine of those who established the literal appearances of terms with unspecific attributes, then negated their necessities, and claimed purification by negating those necessities. The study also offered criticism of this statement as being contradictory, since affirming the necessary entails affirming its necessities, and negating necessities while affirming the necessary is invalid.

Another school of thought among the Ahl al-Zahir, namely the Hanbalis of the fourth and fifth centuries, and later on, Ibn Taymiyyah (d. 728 AH), distinguished between two apparent meanings. The first is an apparent meaning that pertains to created beings, which are denotative meanings. The second is an apparent meaning that pertains to Allah, and this apparent meaning is determined by adding the word to the self. If the word is added to the accidental self, it necessitates denotative implications because the word added to it is denotative in nature. When a word is added to the essence of Allah Most High, the denotative implications automatically disappear and do not remain in existence. Therefore, all of the implications of the term, whether they are exact meanings or implications inferred from the reference to obligation, are negative, which achieves the elevation of Allah Most High above embodiment and similarity to His creatures. However, the essence of the description remains unknown when it is attributed to Allah.

Finally, the thesis proposed a linguistic solution to the problem of ambiguous attributes in words in light of the underlying reason for this challenge, namely, that their essence is denotative meanings and that their usage was based on their denotative connotations. The proposed solution entails accepting additional assumptions that elucidate the linguistic situation and the origin of language, which can be achieved through understanding the essence of meaning. This holds that words were created to embody the essence of meanings and not merely their denotative meanings, and that the denotative meaning is merely one of the many connotations of a given word. Similarly, the idea of shared destiny, presented by Ibn Taymiyyah, indicates that the placement of a term was due to the shared destiny of all the meanings associated with it, including the denotative meaning. The term itself does not represent the denotative meaning. Similarly, the concept of general movement by Sabit al-Nil suggests that a term composed of letters indicates a general movement that can be applied to several meanings, including denotative meaning. Therefore, when a term is attributed to Allah, it signifies all the denotative meanings and their implications, and a term does not refer to the denotative meaning unless the context indicates it. This eliminates the need to use similitude with terms that have unspecific attributes.