

الصفات الإلهية بين الكشاف للزمخشري (538هـ) و مفاتيح الغيب  
للرازي (606هـ): عرضاً و نقداً

خرصان محمد عبد الله خرصان

أكاديمية الدراسات الإسلامية  
جامعة ملايا  
كوالا لمبور

2015

الصفات الإلهية بين الكشاف للزمخشري (٥٣٨هـ) و مفاتيح الغيب  
للرازي (٦٠٦هـ): عرضاً و نقداً

خرصان محمد عبد الله خرصان

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه

أكاديمية الدراسات الإسلامية

جامعة ملايا

كوالا لمبور

2015

## ملخص البحث

هذه الدراسة ترتكز على قضية الصفات الإلهية بين علمين من أعلام الكلام هما الزمخشري والرازي من خلال تفسيريهما بعنوان: (**الصفات الإلهية بين الكشاف للزمخشري** 538هـ) و(**مفاتيح الغيب للرازي** 606هـ): عرضاً ونقداً، وتحصيسي لكتابي تفسير الكشاف وتفسير مفاتيح الغيب؛ لأن الزمخشري يُعدّ من أهم مصادر المعتزلة ومن سار على نحجهم من الخارج والشيعة، أو من وافقه في تأويل بعض الصفات. ولأن الرازي يعد مصدراً خصباً لتأويل الصفات فقد سبّكها بطريقته التي فاقت من سبقه من حيث كثرة جمع التأويلات ولوازمها.. وكذلك يعد موسوعة في معرفة معتقدات المذاهب والرد عليها. وتبّرر أهمية البحث في أن موضوع الصفات من أهم موضوعات العقيدة الإسلامية لارتباطه بالإيمان بالله تعالى. فذات الله تعالى لا تقوم ولا تعرف إلا بالصفات؛ فتوحيد الأسماء والصفات من أهم المطالب، وحقيقة العبودية لله تعالى لا تتحقق ولا تتم إلا بمعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته. وقد انقسم الناس في صفات الله تعالى إلى مثبتة ومؤولة ومفوضة ومجسمة. وما زالت هذه المواقف مستمرة إلى يومنا هذا. واستخدمت في هذه الدراسة كلاً من المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن . وقد قسمت البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. فالفصل الأول: عبارة عن تمهيد يتضمن التعريف بعنوان البحث وبنفسه الكشاف للزمخشري وتفسير مفاتيح الغيب للرازي، ومنهجيهما في التفسير، وأثر الزمخشري في الرازي، وأثرهما على من جاء من بعدهما. أما الفصل الثاني فهو مدخل في باب الأسماء والصفات وقسمته على ثلاث مباحث، فالمبحث الأول: تكلمت فيه عن الأسس التي بنى عليها المتكلمون موقفهم من الصفات. أما المبحث الثاني: فقد تكلمت فيه عن موقف المذاهب من الصفات حسب الاستقراء، فموقفهم يدور على أربعة مواقف وهي: التأويل، والتفسير والتبيه، والإثبات. والمبحث الثالث: ناقشت علاقة الصفات بالذات من حيث الوحدة، وقيام الأسماء والصفات بالذات، وتجدد الصفات. فالكل يسعى إلى تحقيق التوحيد. ولكن مفهومه مختلف من مذهب آخر: فلل فلاسفة

مفهوم، وللمعتزلة مفهوم، وللأشاعرة مفهوم، ولأهل الإثبات مفهوم؛ وعلى ضوئه حكموا على الصفات من حيث قيامها بالذات، أو عدمه ومن حيث تجدها وتعلقها بأفعاله، وهنا يتميز الرازي بالقول المعتمد عنده بتجدد الأفعال في ذات الله تعالى. أما الفصل الثالث والرابع: فهما أساس البحث، فتناولت فيهما كثيراً من الصفات الذاتية، والفعالية لله سبحانه وتعالى من خلال تفسير الكشاف للزخيري ومفاتيح الغيب للفخر الرازي، فقارنت بينهما من حيث: تعريفها، وأدلتها، وما يتبون، وما ينفون منها، وما يتفقون عليه، كتأويلي للصفات الفعلية وفقاً لمذهبهما، مع وجود قول للرازي يثبت لله تعالى صفة الحبة، والمكر. وكذلك ذكرت قول مذهبهما بصورة مختصرة توضيحاً للصفات، وإكمالاً للصورة، ثم قولي كباحث في هذه الصفات، واختتمت البحث بنتائج ذكرتها في آخره، والحمد لله رب العالمين.

## ABSTRAK

Kajian ini membincangkan tentang isu sifat-sifat ketuhanan di kalangan dua tokoh ulung dalam bidang Ilmu Kalam iaitu al-Zamakhshari dan al-Fakhr al-Razi melalui karya tafsirnya dengan tajuk kajian: “Sifat-sifat ketuhanan antara *al-Kashshaf* karya al-Zamakhshari (w.538) dan *Mafatih al-Ghayb* karya al-Razi (w.606): satu analisis kritikal. Penulis memilih kitab *al-Kashshaf* dan *Mafatih al-Ghayb* sebagai sample kajian sebab al-Zamakhshari termasuk di antara sumber rujukan terpenting dalam mazhab Muktazilah dan golongan yang semanhaj dengannya seperti Khawarij dan Shi'ah atau golongan yang sependapat dengannya dalam mentakwilkan sifat-sifat *mutashabihat*. Begitu juga al-Razi dianggap sebagai sumber rujukan utama bagi golongan yang mentak wilkan sifat-sifat Allah, beliau mempunyai manhaj tersendiri yang mengungguli pendahulunya di mana beliau banyak mentakwilkan ayat-ayat sifat, al-Razi juga dianggap sebagai ulama ensiklopedik dalam mengetahui akidah beberapa mazhab dan bantahannya. Di antara kepentingan kajian ini ialah bahawa kajian tentang sifat-sifat Allah adalah di antara perbahasan akidah Islam yang sangat penting kerana ianya berkaitan dengan keimanan kepada Allah s.w.t. di mana Zat Allah s.w.t. tidak dapat dikenali kecuali melalui sifat-sifat-Nya. Tauhid *asma' wa sifat* adalah tuntutan yang amat penting dalam akidah. Hakikat penghambaan diri kepada Allah s.w.t. tidak akan tercapai kecuali dengan mengenali Allah s.w.t. dan nama-nama-Nya serta sifat-sifat-Nya. Dalam perbahasan sifat-sifat Allah s.w.t. manusia terbahagi kepada beberapa golongan iaitu golongan yang menetapkan (*muthbitah*), golongan yang mentakwilkan (*mu'awwilah*), golongan yang menyerahkan maksud sebenarnya kepada Allah s.w.t. (*mufawwidah*) dan golongan yang menyerupakannya dengan makhluk (*mujassimah*). Sikap tersebut masih berterusan hingga ke hari ini. Dalam menjalankan kajian ini penulis menggunakan metode induktif, metode analisis dan metode perbandingan. Penulis membahagikan kajian ini kepada pendahuluan, empat bab dan penutup. Bab

satu merangkumi pengenalan tentang tajuk kajian, memperkenalkan tafsir *al-Kashshaf* karya al-Zamakhshari dan *Mafatih Al-Ghayb* karya Al-Razi serta metodologi pentafsirannya, pengaruh pemikiran al-Zamakhshari terhadap pemikiran al-Razi dan pengaruh keduanya terhadap generasi selepas mereka. Bab dua menghuraikan konsep nama-nama dan sifat-sifat Allah s.w.t. serta membahaginya kepada tiga sub-topik: Pertama, asas yang menjadi landasan sikap Ulama Kalam dalam memahami sifat-sifat Allah s.w.t. Kedua, sikap masyarakat dalam memahami sifat-sifat Allah s.w.t. berdasarkan kajian induktif, sikap mereka berkisar pada empat sikap iaitu: *takwil*, *tafwid*, *tashbih* dan *ithbat*. Ketiga, hubung kait antara sifat dengan Zat dari segi kesatuannya, nama dan sifat berdiri di atas Zat dan pembaharuan sifat. Semua mazhab berusaha untuk mengesakan Allah s.w.t., namun masing-masing mazhab berbeza pandangan dalam memahaminya, ahli falsafah mempunyai pemahaman tersendiri, begitu juga Muktazilah, Asya'irah dan mazhab *Ithbat*. Dalam hal ini, mereka membicarakan tentang sifat-sifat Allah, adakah ianya berdiri di atas Zat atau tidak, adakah sifat itu sentiasa baru dan bergantung kepada perbuatan-Nya. Di sinilah al-Razi mempunyai pandangan tersendiri yang muktamad bahawa perbuatan Allah s.w.t. sentiasa baru pada Zat-Nya. Bab tiga dan bab empat adalah merupakan inti kajian yang membincangkan sifat-sifat *Dhatiyah* dan *Fi'liyah* dalam kitab *al-Kashshaf* dan *Mafatih al-Ghayb*. Penulis membandingkan antara dua karya tersebut dari segi definisi, dalil-dalil, apa yang mereka tetapkan, apa yang mereka nafikan dan apa yang mereka sepakati seperti mentakwilkan sifat-sifat *fi'liyah* menurut mazhab mereka, dalam hal ini al-Razi menetapkan bagi Allah s.w.t. sifat cinta dan makar. Penulis telah pun menjelaskan pandangan keduanya mengenai sifat-sifat Allah s.w.t. secara ringkas. Demi menyempurnakan kajian ini, penulis turut mengemukakan pandangan penulis sendiri sebagai seorang pengkaji. Kajian ini diakhiri dengan satu penutup yang merangkumi hasil kajian dan saranan. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam.

## ABSTRACT

This study is based on the issue of divine attributes between two scholars of speech, Al Zamakshari and Fakhr Al Razi through the interpretation entitled: (Divine Attributes In *Al-Kashaf* By Al-Zamakshari (538h) And *Mafatih Al-Ghayb* By Al-Razi (606h),(Explanation And Criticism), I have selected these two books *Al Kashaf* and *Mafatih Al Ghayb* because Al Zamakshari is considered to be one of the important source of the Mu'tazila and those who followed the same way from the Khawarij and Shiites and those who agree with interpretation of some divine attributes. On the other hand, Al Razi is considered to be a great source for those who interpret the divine attributes, he formatted it in his own way which exceeded the previous scholars who came before him in term of interpretations. Moreover, Al Razi is considered to be an Encyclopedia in knowing the beliefs of Madhadbs and the answer for them. The importance of this research is in term of the topic of the attributes because it's the most important topic in the Islamic faith since it is related to the faith in Allah Almighty, The term of Allah is understood by its attributes. Therefore, believing in the names and attributes of Allah is the most important requirements and the essence of worshipping Allah Almighty can not be achieved and done except by knowing Allah's names and his attributes. People were divided in attributing Allah Almighty to Múlh Muthbatah, Mufawidah and Mujasimaha and these opinions are still ongoing until today. I used in this study both the inductive and analytical methods and the comparative method as well. The research was divided into an introduction and four chapters and a conclusion. First chapter is an introductory which includes the definition of the research title and interpretation of *Al Kashaf* for Al Zamakshari and *Mafatih Al Ghayb* for Al Razi and their methods in interpretation and the impact of Al Zamakshari in Al Razi and their impact on those who came after them. The second chapter is an introductory in the names and attributes, it's divided into three topics. In the first topic I talked about the

foundations which the scholars of speech based their opinions of the divine attributes on .In the second topic I talked about the opinions of the people regarding the attributes which based on inductive method, they believe in Ta'weel Tafweed Tashbeeh and Ithbat. In the third topic I discussed the relationship between the attributes and the Allah in the term of unity. Everyone seeks to achieve Tawheed but the concept is different from one madhab to another. For the philosophers have their own concept , Mu'tazilah have their own concept, Ash'ari have their own concept, the people of proof have their concept and on these basis they judge the attributes and here Al Razi specialized in his saying of renewing the acts of Allah Almighty. Third and fourth chapters, They are the main chapters in the research I talked in them about the Dhateeah and Fi'leeah attributes in *Al Kashaf* and *Mafatih AlGayb*. I compared between them in term of definition, proof, what they prove and what they deny and what they agree upon like attributing the Fi'leeah and dhateeh acts according to their madhab. In addition, a saying of Al Razi where he proves Allah love and cunning attributes. As well as I mentioned their sayings of their madhabs in brief explaining the attributes and then my saying as a researcher in these attributes. I concluded the reaseach with the results I mentioned at the end and all praise be to Allah, the Lord of the Worlds.



## إهداه

إلى والدي، الذي كان مشروعه تعليمي.

ووالدتي التي امتدتني بدعائهما.

وإلى زوجتي التي باعث ذهبها في أول سفرة.

## كلمة شكر

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله القائل: ((من لا يشكر الناس لا يشكر الله)).<sup>(١)</sup>

وعليه أقدم شكري لجامعة ملايا أكاديمية الدراسات الإسلامية قسم العقيدة والفكر الإسلامي لما أتاحوا لي من فرصة أن أحضر رسالة الدكتوراه تحت إشراف فضيلة الدكتور/ فيزوري عبد اللطيف والذي كان معنِّي أخيًّا كبيرًا، وناصحًا أمينًا، تتميز بالموضوعية والعلمية مما شجعني على أن أكتب هذا البحث واثقًا بالله تعالى ثم بمنهج الجامعة العلمي.

وأشكر الأخ حمد العطية الذي كان له الدور الأكبر في إعانتي، وإلى كل أخ وقف معى ، وإلى كل من تعلمَتْ على يديه، وإلى وزارة الأوقاف التي هيئة لنا الظروف وأدتنا بالكتب العلمية النافعة وإلى دار الكتب القطرية، ومكتبة علي بن عبدالله آل ثاني، ومكتبة جامعة قطر، ومكتبة الريان.

سائلاً المولى عز وجل أن يجزيهم على ذلك خير الجزاء، وأن يوفقنا جميعًا وأن يهدينا إلى سواء السبيل، إنه ولِي ذلك، وال قادر عليه وحده، إنه جَوَادٌ كريمٌ.

---

(١) أخرجه الإمام أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب: في شكر المعروف، حديث رقم (4811)، والإمام الترمذى في سننه، أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، حديث رقم (1954).

## فهرس الموضوعات

### الصفحة

### الموضوع

i	ملخص البحث.....
iii	ABSTRAK .....
v	ABSTRACT .....
vii	البسملة.....
viii	إهداء.....
ix	شكر وتقدير.....
x	فهرس المحتويات.....
1	المقدمة.....
6	أسباب اختيار الموضوع.....
6	أهمية البحث.....
7	مشكلة البحث .....
7	أسئلة البحث.....
8	أهداف البحث.....
8	منهج البحث.....
9	الدراسات السابقة.....
14	خطة البحث.....
17	<b>الفصل الأول: القهيد .....</b>
18	<b>المبحث الأول: تعريفات.....</b>
19	<b>المطلب الأول: تعريف الصفة.....</b>
21	<b>المطلب الثاني: التعريف بتفسير الكشاف وتفسير مفاتيح الغيب.....</b>
27	<b>المطلب الثالث: التعريف بالزمخشي والرازي.....</b>
27	تعريف بالزمخشي.....
30	تعريف بالوازي.....
37	<b>المبحث الثاني: منهجهما في التفسير وأثر الزمخشي في الرازي، وأثرهما.....</b>
38	<b>المطلب الأول: منهج الزمخشي والرازي في التفسير.....</b>
44	<b>المطلب الثاني: وأثر الزمخشي في الرازي، وأثرهما على من آتى بعدهما.....</b>
50	<b>الفصل الثاني: مقدمة في الصفات.....</b>

51	المبحث الأول: الأسس التي بنى عليها المتكلمون موقفهم من الصفات..... تمهيد.....
52	الأسس الأول: نظرية المعرفة.....
53	الأساس الثاني: أدلة وجود الله تعالى.....
66	الأساس الثالث: الحكم والتشابه.....
76	الأساس الرابع: الحقيقة والمحاجز.....
80	المبحث الثاني: موقف المذهب من الصفات حسب الاستقراء..... تمهيد.....
85	المطلب الأول: التأويل.....
86	أنواع التأويل.....
92	حكم التأويل.....
95	المطلب الثاني: التفويض.....
96	مراحل التفويض.....
96	المطلب الثالث: التشبيه.....
105	أقسام التشبيه.....
106	القسم الأول: تشبيه الخالق بالملحوق.....
106	القسم الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق.....
110	المطلب الرابع: الإثبات.....
112	المبحث الثالث: علاقة الصفات بالذات.....
117	المطلب الأول: الوحدة.....
118	المطلب الثاني: الاسم وعلاقته بذات الله.....
122	علاقة الأسماء بذات الله.....
124	الاسم والمسمي .....
128	المطلب الثالث: زيادة الصفات على الذات.....
134	المطلب الرابع: تحديد الصفات.....
141	الفصل الثالث: <b>الصفات الذاتية</b> ..... تمهيد.....
150	المبحث الأول: صفة العلم.....
154	المطلب الأول: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.....
155	

159	المطلب الثاني: عموم علم الله تعالى في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
161	<b>المبحث الثاني: صفة القدرة.....</b>
162	المطلب الأول: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.....
163	المطلب الثاني: عموم صفة القدرة في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
168	<b>المبحث الثالث: صفة الإرادة.....</b>
169	المطلب الأول: تعريف الإرادة.....
171	المطلب الثاني: الاستدلال على صفة الإرادة في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.....
172	المطلب الثالث: علاقة الإرادة بأفعال العباد من الكشاف، ومن مفاتيح الغيب.....
182	المطلب الرابع: الحكمة والتعليل في الكشاف، في مفاتيح الغيب.....
188	<b>المبحث الرابع: صفة الحياة.....</b>
189	المطلب الأول: تعريف صفة الحياة.....
191	المطلب الثاني: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.....
194	<b>المبحث الخامس: صفة السمع والبصر.....</b>
195	المطلب الأول: الاستدلال على صفاتي السمع والبصر، الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.....
196	المطلب الثاني: علاقة السمع والبصر بذات الله تعالى.....
199	<b>المبحث السادس: صفة الكلام.....</b>
200	المطلب الأول: صفة الكلام في الكشاف.....
202	المطلب الثاني: صفة الكلام في مفاتيح الغيب.....
212	<b>المبحث السابع: تأويل صفة الوجه والعين واليد.....</b>
213	مدخل.....
214	المطلب الأول: صفة الوجه، تأويل صفة الوجه في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.....
215	المطلب الثاني: صفة العين، تأويل صفة العين في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
217	المطلب الثالث: صفة اليد، تأويل صفة اليد في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.....
224	<b>الفصل الرابع: عن الصفات الفعلية.....</b>
225	مدخل.....
226	<b>المبحث الأول: صفة العلو والاستواء.....</b>
226	أولاً: صفة العلو والاستواء في الكشاف.....
228	ثانياً: صفة العلو والاستواء في مفاتيح الغيب.....

239	المبحث الثاني: صفة الرؤية.....
240	أولاً: الرؤية في الكشاف.....
243	ثانياً: الرؤية في مفاتيح الغيب.....
250	<b>المبحث الثالث: صفة المحبٍء.....</b>
251	أولاً: تأويل صفة المحبٍء في الكشاف.....
252	ثانياً: تأويل صفة المحبٍء في مفاتيح الغيب.....
258	<b>المبحث الرابع: صفة الغضب والحبة والرحمة والحياء.....</b>
259	المطلب الأول: صفة الحبة تأويل الحبة في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.....
261	المطلب الثاني: صفة الرحمة، تأويل الرحمة في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
262	المطلب الثالث: صفة الغضب، تأويل الغضب في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.....
263	المطلب الرابع: صفة الحياة، تأويل الحياة في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
268	<b>المبحث الخامس: الخداع والاستهزاء والمكر.....</b>
269	المطلب الأول: الخداع، تأويل الخداع في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
270	المطلب الثاني: الاستهزاء، تأويل الاستهزاء في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
271	المطلب الثالث: المكر، تأويل المكر في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.....
275	<b>الخاتمة.....</b>
275	نتائج البحث.....
278	التصنيفات.....
279	المصادر والرجوع.....

## المقدمة

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ تَعَالَى، وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَسْتَرْضِيهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ أَنفُسِنَا، وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضْلِلٌ لَّهُ، وَمَنْ يُضْلِلُ إِلَّا هَادِيٌّ لَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ.

قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: 102].

أما بعد،

فإن توحيد الأسماء والصفات من أعظم المطالب، وأشرف المقاصد، وأنبل الغايات؛ لأنه متعلق بالله سبحانه وتعالى وبأسمائه وصفاته، وشرف العلم بشرف المعلوم؛ فمن أراد تحقيق التوحيد والوصول إلى الرتب العالية: من معرفة الله تعالى وحبه، وخشتيه، والإناية إليه، ومراقبته، والتوكيل عليه؛ فعليه بمطالعة أسماء الله وصفاته، ومتلها في سلوكه، وحياته، والعيش معها في حله، وترحاله، وليله ونهاره، وذلك بالنظر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأن فيهما المدى والنور لكل ما تحتاجه الأمة، وأعظم ما تحتاجه توحيد الله بمعرفة أسمائه وصفاته، فمن المستحيل أن يهملها القرآن أو السنة أو يرمان إليها إشارة أو يأتي بما ظاهره التضليل والكفر مع توارد الآيات لإثبات ذلك.

لأن الله أعلم بنفسه وأصدق قيلاً وأحسن حديثاً ، أنزل القرآن بلغة العرب واضحاً جلياً ، قال تعالى {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [يوسف: 2] وأمر بتدبره {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لَّيْدَبَرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ} [ص: 29] وبين أهمية الرسول صلى الله عليه وسلم لما يقوم به من تبيان لمعاني كتاب الله. قال تعالى : {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [التحريم: 44].

وسما الله رسوله مبشرًا ونذيرًا داعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيراً وقال صلى الله عليه وسلم: ((ترككم على الحجة البيضاء ليتها كنها رها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك))<sup>(1)</sup> وقال أيضًا: ((ما بعث

(1) مسنن الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي، ت: شعيب الأرنؤوط: مؤسسة الرسالة، ط1، 4/126.

الله من نبي إلا حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم<sup>(1)</sup>)، وقال أبوذر رضي الله تعالى عنه: لقد توفى رسول الله صلوات الله عليه وسلم وما من طائر يقلب جناحه في السماء إلا ذكر لنا منه علما<sup>(2)</sup>.

فهذه الدلائل تنص على أن معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته تكون من القرآن والسنة.

وقد التحق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى بعد أن أدى الرسالة وبلغ الأمانة ونصح الأمة وакتمل الدين، وجاء بعده الصحابة الكرام فامشو على نججه، ولم يختلفوا في أصول الدين، (وهم في أثناء ذلك كله على كلمة واحدة: في أبواب العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، وفي سائر أصول الدين. وإنما كانوا يختلفون في فروع الفقه: كميراث الجد مع الاخوة... وكان اختلافهم هذا لا يورث تضليلًا، ولا تفسيقاً<sup>(3)</sup>).

قال المقرئي: ومن أمعن النظر في دواعين الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على احتلاف طباقهم وكثرة عددهم أنه سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الله سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكروا عن الكلام في الصفات، نعم! ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية: من العلم والقدرة، والحياة والإرادة، والسمع والبصر، والكلام والحلال، والإكرام والجود والإنعم، والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحداً، وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه، ونرموا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيءٍ من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة<sup>(4)</sup>.

(1) صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت ، 1472/3 رقم 1844.

(2) مسند الإمام أحمد 3/153.

(3) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفايني، أبو منصور ، دار الآفاق الجديدة بيروت، البغدادي 1/15، ط 2.

(4) الخطط للمقرئي الموعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين ، ت: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي مكتبة مدبولي. 2/356.

وكان مقتل عثمان رضي الله عنه بداية الخلاف. يقول الإمام أبو الحسن الأشعري، رحمه الله: اختلف الناس بعد نبيهم -صلى الله عليه وسلم- في أشياء كثيرة، ضلل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متبايين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم<sup>(1)</sup>.

ثم اختلفوا بعد ذلك في شأن علي و أصحاب الجمل، وفي شأن معاوية وأهل صفين ، وتطورت الأحداث، وخرجت الخوارج على علي رضي الله عنه، وقالوا: بکفر علي و معاوية ومن معهم، وكفرو امرتكب الكبيرة، فناظرهم علي و ابن عباس؛ ورجع منهم الكثير. وحدث كذلك التشيع المذموم الغالي في عهد علي رضي الله عنه بقيادة ابن سباء؛ فأنكره علي رضي الله عنه، وحرق جماعة منهم، وأنشد

قائلاً

لما رأيتَ الأمَّرَ أَمْرًا مُنْكِرًا  
أَحْجَجْتَ نارِي وَدَعَوْتَ قَبْرًا

وبعد وفاته رضي الله عنه، أحدث ابن سباء: القول بالرجعة، والوصية، وأن علياً لم يقتل، وأن فيه جزءاً إلهياً، ثم تشعبت فرق التشيع؛ وقالوا بالوقف: أي أن الإمامة موقوفة على أئمتهم بالنص، وغلوا فيهم فأعطوه العصمة، وعلم الغيب، والتحكم في ذرات الكون.

وفي آخر عهد الصحابة، نشأة القدرة الغالية المنكرة للقدر، وأن الأمر أ NSF على يد معبد الجنين فأنكر عليهم الصحابة وتبرؤ منهم وبعد عهد الصحابة ظهرت الجهمية بقيادة الجهم بن صفوان الذي: نفي الصفات الأزلية، وأن الله لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد، وأن العباد مجبرون على أفعالهم، وأن الإيمان هو المعرفة.

ثم ظهرت المعتزلة على يد واصل بن عطاء ، والاعتزال يقوم على أصول خمسة فقالوا: وليس أحد يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد ، والعدل، الوعد والوعيد، والمترلة بين المترلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فواصل ابن عطا هو الذي وضع الفكره المعتزلية المأمة وهي نفي الصفات أي نفي قيامها بالذات، فهم يرون أن الله عالم بذاته أو عالم بعلم هو ذاته، مع اختلافهم في مفهومها، فيرى أبو المذيل العلاف أنها وجوها للذات، ويرى الجبائي أنها اعتبارات للذات، ويرى ابنه أبو هاشم أنها أحوالاً للذات، وأرجع أبو المذيل العلاف الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، وأرجعها الجبائي إلى صفة العلم والقدرة، وأرجعها أبو الحسين إلى صفة واحدة وهي العالمية، وانتقل مذهب المعتزلة في الصفات إلى الشيعة والخوارج.

(1) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلحين: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، دار فرانز شتايزر، مدينة فيسبادن (ألمانيا) 1/2، ط.3.

وفي المقابل ظهر غلو في الوجه الآخر وهو تشبيه الله تعالى بخلقه، والمشبهة صنفان شبهوا ذات الباري بذات غيره وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره وكل صنف من هذين الصنفين مفترقون على أصناف شتى.

ومع كثرة الأهواء ازداد الاختلاف؛ فظهرت مشكلة القدر، وخلق القرآن، وتعطيل الصفات، والتجسيم، والإرجاء، وانقسم الناس: إلى أهل السنة ليتميزوا عن أهل البدع من شيعة، وخوارج، وجهمية، ومعزلة، ومعطلة، وبمحضة، ومرجئة، وحاولت كل فرقة ثبت شرعيتها وأنها على الصراط المستقيم.

فالشيعة ربطوا أنفسهم بأهل البيت ونسبوا مذهبهم في التوحيد إلى أئمتهم، وألفوا كتاباً في العقيدة والتفسير تؤيد مذهبهم.

والمعزلة قسموا أنفسهم إلى طبقات: وجعلوا الطبقة الأولى الخلفاء الراشدين، أو بعضهم؛ تقوية لحاجتهم ووضعوا أحاديث صريحة؛ ليثبتوا لأنفسهم مرجعاً شرعاً. ثم اتجهوا إلى القرآن ليفسروه حسب رغبائهم وسندأً لمنهجهم؛ ليكون لهم صبغة شرعية مستمدبة من القرآن والسنة، ومن أجل ترويج بضاعتهم ويكون لها قولاً عند الجماهير. وأنباء ظهور التفاسير المذهبية كان لأهل الاعتزال عشرات التفاسير<sup>(1)</sup> من أبرزها تفسير أبي علي الجبائي.

قال الملطي الشافعي: ووضع أربعين ألف ورقة في الكلام، ووضع تفسير القرآن في مائة جزء، وشيئاً لم يسبق أحداً بمثله، وسهّل الجداول على الناس<sup>(2)</sup> وغيره.

وفي المقابل قام أئمة المذهب أهل السنة والجماعة: كالأئمة الأربع، والحسن البصري، والثورى، وغيرهم دفاعاً عن الحق، وإبطالاً للباطل، بالتحذير من الأفكار المخالفة، والفرق المالكة، وكان ذلك بعدة وسائل: ... منها تحذير الناس من بدعتهم، والطعن في عدالتهم، ومناظرهم، والكتابة عنهم: إما في صورة أبواب في كتب عامة ككتب الحديث أو كتب التفسير أو في كتب خاصة تبين عقيدة أهل السنة وترد على أهل البدع. ومن ألف وكتب في هذا الجانب الإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والإمام أبو سعيد الدارمي في الرد على الجهمية، والإمام البخاري في كتابه أفعال العباد، وكثير من العلماء. وال الحرب سجال بين الحق والباطل، وإن كان الصوت الأعلى لأهل السنة، إلا إن هناك فترات

(1) انظر: *الحاكم الحشمي ومنهجه في التفسير*: عدنان زرزور، وقد ذكر عدداً من أسماء المفسرين المعزلة ابتداءً من الإمام القاسم بن إبراهيم الرّامي (169 - 246) إلى *الحاكم الحشمي* ت 545 هـ، ص 123 - 139.

(2) *التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء*: محمد بن أحمد، أبو الحسين الملطي العسقلاني، تحقيق محمد زايد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص 40.

تظهر لأهل البدع دويات على هجومهم، أو حكام يتأثرون بفکرهم كما حصل للمأمون رحمة الله تعالى الذي نکل بأهل السنة

وكون فکر المتكلمين أرضياً يعتمد على العقل متأثراً بالفلسفة؛ أو جد عندهم تناقضاً، وتنافراً؛ أنتج فرقاً تکفر بعضها البعض، وتضلل بعضها البعض، وما بروز شيخ من المعتزلة أو الشيعة إلا وأسس لنفسه فرقاً، يضلل غيره، أو لم شيخه الذي تربى عليه. قال البغدادي: (وأما القدرية المعتزلة عن الحق فقد افترقت عشرين فرقة كل فرقة منها تکفر سائرها<sup>(1)</sup>).

وهذه الإشكالات؛ جعلت كثيراً من الناس من أشربوا علم الكلام يتراجع عنها، خاصةً من تربى على أيدي أهل الحديث ولو كان وقتاً يسيراً لبركة الحق ومن هؤلاء أبي الحسن الأشعري الذي عاش في الاعتزاز أربعين سنة ثم خلع الثوب فلنضم إلى بن كلاب ، قال الشهري: (حتى انتهى الرمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلاني، والحارث بن أسد المخاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاده مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح والأصلاح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقاليهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهب لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية<sup>(2)</sup> نسبة لأبي الحسن الذي أسس مدرسة مرج فيها بين السنة وعلم الكلام، وأعلن أنه على مذهب الإمام أحمد، ومر بمراحل اختلف الناس في ترتيبها، ثم جاء البغدادي والجويني، ومن جاء من بعدهم، فقدمو المعرفة العقلية، وأولوا الصفات الخبرية، مع اتفاق المقدمين والمؤخرین على تأويل الصفات الفعلية، وما يشعر بخلو الحوادث متابعة لابن كلاب واقتراباً من المعتزلة، قال د. يحيى فرغل: رأينا في تأسيس الأشاعرة للمنهج العقلية كيف اقتربت الشقة بينهم وبين المعتزلة حتى كان لم يكن فرق يذكر غير جرأة المعتزلة على التصريح بما يقتضيه هذا المنهج واستحياء الأشاعرة عن هذا التصريح<sup>(3)</sup>.

واستمر هذا التطور إلى أن بلغ مداه عند الغزالى والرازى، الذين توسعوا في التأويل أكثر من أسلافهم في بعض كتبهما. مع التنوية إلى جهودهم التي بذلوها في وجه الفلسفه والفرق المنحرفة ثم استقر المذهب الأشعري على بعض المتون.

و سنقف في هذا البحث مع تفسير الكشاف للزمخشري، و تفسير مفاتيح الغيب للرازى، مع الاستعناس ببعض كتبه الکلامية، ثم التعليق عليهما لنعرف مدى التمايز، والاختلاف بينهما ورأي كباحث. تحت اسم: الصفات الإلهية بين الكشاف للزمخشري و مفاتيح الغيب للرازى عرضاً ونقداً.

(1) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي 18/1.

(2) الملل والنحل: للشهري، 93/1.

(3) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية: د. يحيى هاشم فرغل، دار الفكر العربي القاهرة، ص 264

## **سبب اختياري للموضوع:**

إن من الواجبات التي أوجبها الله تعالى على المسلم الصيحة لله ولكتابه ولرسوله وللمؤمنين، ومن الصيحة لله وصفه بما يليق به جل جلاله وتتربيه مما لا يليق به، ومن النصيحة لكتابه بيان أعظم مطلب جاء به وهو وصف الله بصفات الكمال وتتربيه عن النقص، ومن النصيحة لرسوله الاعتقاد بأنه أعرف الناس بربه، فوصفه بصفات الكمال ونَزَّهَهُ من كل نقص وأنه بلغ الرسالة وأدى الأمانة؛ ونصح الأمة قال تعالى: {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ} (١٨٠) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (١٨١) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } [الاصفات: ١٨٠-١٨٢] ومن النصيحة للمؤمنين أن يصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحرير ولا تعطيل ولا تمثيل، وتنبيهاً لهم بما وقع فيه كثير من المفسرين بتأويل صفات الله باسم التتربيه والخوف من التجسيم.

## **وتحصيسي لكتابي الكشاف ومفاتيح الغيب لعدة أسباب:**

١. إن الزمخشرى يُعدّ من أهم مصادر المعتزلة ومن سار على نهجهم من الخوارج والشيعة أو من وافقه في تأويل بعض الصفات.
٢. إن الرازي يعد مصدرا خصباً لمن يتأنّى الصفات لأنّه سبّكها بطريقته التي فاقت من سبقه من حيث كثرة جمع التأویلات ولوازمها. ولأن الرازي يعد موسوعة في معرفة معتقدات المذاهب والرد عليها.
٣. إن المذهب المعتزلي والمذهب الأشعري استقرَا على أسس عامة، فنريد أن نعرف موقف الزمخشرى والرازي من هذه الأسس من حيث الموافقة والمخالفة .

## **أهمية البحث:**

تكمّن أهمية البحث في الآتي:

- ١ يُعد موضوع الصفات من أهم موضوعات العقيدة الإسلامية لارتباطه بالإيمان بالله تعالى فذات الله تعالى لا تقوم ولا تعرف إلا بالصفات؛ فتوحيد الأسماء والصفات من أهم المطالب.
- ٢ حقيقة العبودية لا تتحقق ولا تتم إلا بعمرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته.

3 إن اختياري لشخصيتي الزمخشري والرازي والمقارنة بينهما نظراً لمكانتهما العلمية وأثرهما البالغ على من جاء من بعدهما.

4 تظهر أهمية هذه الدراسة من كونها تكشف عن جوانب الاختلاف والتأثير بين المدارس الكلامية قديماً وحديثاً.

### **مشكلة البحث:**

بعد أن توسيع رقعة الدولة الإسلامية ودخول أصحاب الديانات والمذاهب الفكرية الشرقية في الإسلام كانت هناك رواسب في معتقداتهم ومن أهم هذه الرواسب مشكلة الصفات الإلهية؛ فانعكس ذلك على تفكير الناس في بلاد المسلمين؛ فانقسموا فيها إلى من يثبت لله هذه الصفات من غير تعطيل ولا تشبيه، وإلى معطلة ينفون ما أثبت الله لنفسه مع اختلاف درجاتهم في التأويل باسم التنزيه وإلى مشبهة شبهوا الله بخلقه، وحاول كل فريق تأييد فكرته ومنهجه بأنواع البراهين العقلية والسمعية ومن ضمن هذه البراهين تفسير القرآن الكريم وفقاً للمذهب والمدرسة التي ينتمي إليها حتى يكون له متکاً وصيغة شرعية وحجّة ينفي بها ما اتهمه من خالقه بأنه مبتدع مخالف للشرع ، ومن هؤلاء المفسرين الزمخشري والرازي، ونحن من خلال تفسيرهما نستعرض هذه المشكلة من حيث الاختلاف والاتفاق بينهما مع تعليق للباحث.

### **أسئلة البحث:**

من فرضية البحث يمكن أن نستخلص الأسئلة التالية.

1 ما هي الصفة وما علاقتها بالذات؟

2 ما هو موقف المذاهب من الصفات؟

3 ما هي الأسس التي برر عليها المذاهب موقفها من الصفات؟

4 هل للفلسفات والديانات السابقة أثر في تفكير المسلمين؟

5 ما هو موقف الزمخشري والرازي من صفات الله تعالى؟

## **أهداف البحث:**

- معرفة موقف الرمخشري والرازي من صفات الله عز وجل من خلال الكشاف للرمخشري ومفاتيح الغيب للرازي حيث أنهما أساس البحث مع التعريف لمذهبهما والمذاهب الأخرى ، ومدى التشابه والاختلاف بينهما.
- معرفة الأسس التي بنى عليها المتكلمون موقفهم من الصفات.
- معرفة موقف المذاهب من الصفات الإلهية ، حيث انقسموا إلى مُثبتة ، ومؤولة ، ومفوضة ، ومجسمة.
- بيان استمرارية هذه المواقف من الصفات ومحاولة حل هذه المشكلة.

## **منهج البحث:**

- قارنت بين الكشاف ومفاتيح الغيب في الصفات الإلهية مع الاستئناس ببعض كتب الرازي مثل المطالب العالية وأساس التقديس والأربعين وأصول الدين. وعليه اتخدت المنهج المقارن.
- موضوع البحث يعتمد على الدراسة المكتبة وعليه يكون المنهج المتبوع هو المنهج الوصفي التحليلي والإستقرائي المستبطة من الكتب والرسائل العلمية وكذلك كتب المتكلمين وعلى رأسهم الجويني والغزالى والرازي وبعض الكتب والرسائل التي ألفت في العصر الحديث
- حرصت أن يكون التعليق مدعما بأقوال السلف ومن سار على نهجهم؛ لأن مشكلة الصفات نشأت في عهدهم وكان لهم موقف، وفهمُهم مقدم على غيرهم.
- حرصت على أن أبين علاقة بعض التأويلات عندهما بأصلها الفلسفى.
- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها وأرقامها معتمداً على المصحف الرقمي وفق مصحف المدينة.
- خرجت الأحاديث النبوية تخريجاً علمياً مختصرًاً معتمداً على بعض المصادر الموثوقة بها كالصحابيين أو تصحيح الألباني لغيرهما.
- ترجمت لجامعة من الأعلام بطريقة موجزة.

## **الدراسات حول تفسير الكشاف وتفسير مفاتيح الغيب:**

### **أولاً: الدراسات عن تفسير الكشاف.**

قالوا عنه قديماً لتميزه باللغة: (ولما كان كتاب الكشاف) هو: الكافل في هذا الفن، اشتهر في الآفاق، واعتنى الأئمة المحققون بالكتاب عليه<sup>(1)</sup>. أما حديثاً فقد قامت حوله دراسات تكتم بموقفه العقدي وموقفه اللغوي، فالزمخشي إمام في هذا المجال وصاحب اليد الطولى. وما رفع من شأنه في هذا الجانب ربطُ بلاغته وفصاحته بمذهبِه وبتفسير القرآن الكريم مما جعل كثيراً من الباحثين يتهافتون إلى تفسيره. ومن الدراسات الحديثة حول تفسيره:

1- الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشي: دراسة للدكتور فاضل صالح السامرائي رسالة دكتوراه جامعة بغداد ١٩٧١ مطبعة الإرشاد، و موضوع الرسالة يدور حول جهود الزمخشي في النحو والصرف، إلا أن المؤلف جعل الباب الرابع حول أثر المعتزلة على المؤلف ، إذ يرى أن المذهب له أثر في سلوك ونفسية الباحث وكيف وجه الزمخشي موهبته في خدمة المذهب وذلك باستخدامه لبراعته اللغوية واستعمال المجاز وقاعدة التترية عن التشبيه في تأويل الصفات وقاعدة التترية عن الشرفي تأويل آيات القدر وكذلك كيف تعامل مع الأحاديث التي لا تناسب مذهبِه.

### **2- القراءات القرآنية في كتاب الكشاف للزمخشي :**

رسالة دكتوراه للباحث نضال محمد الفراية سنة ٢٠٠٦ م جامعة مؤتة، فقد تناول جانب القراءات عند الزمخشي واهتمامه بالقراءات وأنه أحياً يوجهها حول مذهبِه وقد يطعن فيها إذا خالفت المذهب، وقد يرد على بعض المعتزلة الذين يتخذون قراءات شاذة لماربهم كما في قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) أن الكلم بمعنى الجرح، فقال: إن هذا من بدع التفاسير، ورکز على نقطة مهمة وهي أن الزمخشي يهتم بالجانب الدلالي (المعنى) فكانت الدلالة هدفه وغايته وهذا له أثر كبير في تأويل الصفات.

### **3-أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشي اللغوية والنحوية في الكشاف للباحث مهند حسن حمد**

الجباري: درجة الماجستير قسم اللغة العربية جامعة اليرموك ٢٠٠١ وقد تكلم عن كيفية تأثير الاعتزال في الزمخشي حيث جعله يقلب اللغة من أجل مذهبِه، وبدأ الباحث يفصل في ذلك بتقسيم البحث على

(1) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، 1475/2.

حسب الأصول الخمسة للمعتزلة ويبين أثر المعتزلة في كل باب، فيعنون في كل باب ١ - أثر قضية التوحيد في توجيه الزمخشري ٢ - أثر قضية الصفات وهكذا، فيبين فيه وجهة المعتزلة حتى يظهر أثرهم عليه ثم يعلق على ذلك.

#### ٤- تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري : للباحث خالد سوماني

دراسة ماجستير جامعة مولود معمرى تيزى وزو الجزائر. فبدأ بنشأة المعتزلة وأصولهم الخمسة ثم التأويل بواسطة قواعد أصولية وفلسفية عند المعتزلة ثم عند الزمخشري كنظرية المقاصد والاقتضاء والتضمين والمضمير ثم الدلائل اللغوية والنحوية والعقلية مع وجود الفاظ تجديدية كمصطلاح التداولية وغيرها.

#### ٥- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات : للكتور محمد بن عبد الرحمن المغراوى

رسالة دكتوراه قسم العقيدة الجامعة الإسلامية السعودية فقد قسم المفسرين حسب المذهب وسرد عدداً كبيراً منهم، وطريقته تقوم علىأخذ مجموعة من الصفات من هذه التفاسير والتعليق عليه، ومن ضمن هذه التفاسير الكشاف للزمخشري<sup>(١)</sup>.

وهناك دراسة قوية عنوانها منهج الزمخشري في تفسير القرآن الكريم وبيان إعجازه للكتور مصطفى الصاوي الجويي، وقد قسم الكتاب إلى أربعة أبواب ، وخصص الفصل الأول عن مدرسة الاعتزال وأهميتها وجوهودها في مواجهة الزنادقة والمجسمة ، ثم عن وسائلهم في الدعوة لمنهجمهم ، فذكر أن الوسيلة الأولى هي العقل ، والثانية البلاغة والفصاحة بانتخاب اللفظ الأنيد ، والتعبير الرائق الجميل ، والمعزلة أصحاب السبق في هذا المجال ، ولعل صحيفة بشر وآراء الجاحظ من خير ما يعد في أصول البلاغة ، ثم ربطوا قدرتهم بالتفسير حتى تقبل أفكارهم ، فذكر عشرات المفسرين والبلغاء ابتداء من واصل بن عطاء إلى الزمخشري ، وكيف صوبوا قوة بلاغتهم ومعرفتهم بالعربية في التفسير في خدمة مذهبهم ، وخاصة مذهبهم في صفات الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

وكذلك دراسة عنوانها المسائل الاعتزالية في الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصار لابن المنير<sup>(٣)</sup> (للأستاذ الدكتور صالح بن غُرم الله الغامدي عميد كلية المعلمين في الباحة السعودية، ومنهجه يقوم على عرض آراء الزمخشري الاعتزالية مع حاشية ابن المنير، ثم تعليقه عليهم).

(١) المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد بن عبد الرحمن المغراوى، مؤسسة الرسالة بيروت.

(٢) منهج الزمخشري في تفسير القرآن الكريم وبيان إعجازه وبيانه: د مصطفى الصاوي الجويي، مكتبة الدراسات الأدبية، عين شمس دار المعارف مصر، ص 280-282.

(٣) طبع في دار الأندرس، السعودية، حائل.

وتميز رسالتي بأنني خصصت البحث في الصفات الإلهية في الكشاف مع مقارنته بمفاتيح الغيب للرازي بخلاف الدراسات التي تكلمت عن موقفه إما بصورة عامة في جميع المسائل الكلامية، أو من حيث قدرته البلاغية أو كيفية توظيفها في خدمة المنهج المعتزلي.

## ثانياً: الدراسات عن تفسير مفاتيح الغيب

الرازي متكلم فيلسوف، كتبه وأقواله مثيرة للجدل ومحل للاستفسار والبحث. له في كل مدرسة سهم، وله على كل مدرسة تعقبات، لذلك كثر محبوه وكثير منتقدوه ، فكثرت الدراسات حوله. ومن أهم هذه الدراسات:

1 - **فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية**: د. محمد صالح الزركان، رسالة ماجستير وهي من أعمق الرسائل حول الرازي إذ كانت شاملة لجميع المسائل الكلامية مع عرض موسع لحياة الرازي وكتبه فقد ناقش موضوع الصفات ثم العالم ثم الإنسان ثم مزاجه بين علم الكلام والفلسفة، ومتى دراسته للصفات بأنه تكلم أولًا عن مبادئها ثم تناولها بالتفصيل من أغلب كتب الرازي، فأعطي صورة متكاملة لموقف الرازي من الصفات، ووصل إلى نتائج علمية تبين موقف الرازي من الصفات بعيداً عن التعصب له أو عليه، مع الاعتذار للرازي بأنه رجع بالأخير عن شطحاته كما في كتابه اللذة، ومن النتائج التي توصل لها الزركان أن الرازي لم يتقييد بمذهب الأشعري والأشعرية، بل عارضهم في نقاط ليست بالقليلة، ونقد كثيراً من استدلالاتهم وأنه اتفق مع المعتزلة وابن رشد في نواح عديدة.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الزركان: أن الرازي مضطرب في الصفات، وإن العقول عاجزة عن معرفة الله تعالى، وإن أدلة الوحدانية عنده مزيج بين أدلة القرآن والتكلمين وال فلاسفة، ومال إلى التغيير في الصفات وتحدد الحوادث في ذات الله تعالى، وإن الله يدبر العالم ويخلقه بواسطة الفلك المحيط.

وإن كتابه المباحث المشرقة قريب إلى الفلسفة أكثر من علم الكلام ؛ تسببت في نقلة نوعية لمن جاء من بعده متأثراً به كطوالع الأنوار للبيضاوي، والمقاصد للتفتازاني ، والموافق للإيجي<sup>(1)</sup>.

2 - **الرازي مفسراً**: رسالة دكتوراه للدكتور محسن عبد الحميد كلية الآداب جامعة بغداد.

وحجم الرسالة ثلاث مائة صفحة وست وأربعون صفحة في ثلاثة أبواب، ناقش في الباب الأول حياة الرازي، أورد في الباب الثاني تعريفاً بالكتاب من حيث مصادره ومنهجه وقيمة، والباب الثالث

(1) فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية: رسالة ماجستير محمد صالح الزركان، دار الفكر، ص628.

م الموضوعات الكبرى وحددها بإعجاز القرآن والعلوم الكونية والعلوم العقائد والفقه وأصوله والفرق والأديان  
والذي يهمنا هو جانب العقائد.

وخلص إلى نتيجة مفادها أن الرازي استعمل جميع البراهين التي استعملها الفلاسفة والمتكلمون على وجود الله تعالى ورأى أن موقفه من الصفات طبقاً لما عليه الأشاعرة وهذا غير صواب، وقد استشهد على ذلك بما يخالف الأشاعرة فالذي استشهد به يظهر فيه أن الصفات تنقسم إلى سلبية وإضافية، وهذا هو رأي الفلاسفة لا الأشاعرة، لذلك وضمن موقفه من الصفات الذي كان بين الأشاعرة والمعتزلة والفلسفه ووصل إلى نتيجة في القدر أن الرازي جبري فيقول: ولا أخالف الحقيقة إذا قلت: إن الرازي غالى أكثر من جميع متكلمي الأشعرية في القول في الجبر وإنكار حرية الإرادة الإنسانية بأى شكل من الأشكال<sup>(1)</sup>، وأنه في مسألة الإيمان جهمي مخالف لأبي الحسن الأشعري مستشهاداً بقول د/ عل يسامي النشار: ومذهب الرازي هذا هو عين مذهب جهم بن صفوان الذي أنكره الجمهرة الغفيرة من علماء الإسلام<sup>(2)</sup>.

**3-الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي :** د. عمر التريكي، رسالة دكتوراه جامعة تونس الشركة التونسية للتوزيع وحجم الرسالة ثلاثة مئة صفحة، وقسم الرسالة إلى جزئين: الجزء الأول: معرفة الله تعالى وجعل تحته سبعة فصول، تكلم عن أثر المعرفة الشرقية على الرازي وجمعه بين العقل والكشف للوصول إلى المعرفة. والجزء الثاني: ذات الله تعالى وجعل تحته أربعة فصول. وما تميز به بحث د/ التريكي أنه خصص كتابه للذات الإلهية عند الفخر الرازي. . و دراسته للصفات كانت بصورة عامة ولم يفصل في صفات معينة كالعلم والقدرة وإنما تناولها إجمالاً وقد يضرب بها أمثلة.

ومشكلة التريكي الموافقة المطلقة للرازي في كل شيء باسم التزييه ولم ينظر إلى أصله الأشعري ومدى علاقته مع هذا الأصل رغم أنه وصل إلى نتائج فلسفية بحثة عند الرازي كإمكانية الصفات أو أن أسماء الله وصفاته لا تدل على معانٍ قائمة بذات الله تعالى. خلافاً لمنهج الأشعرية.

**4-التفكير الفلسي لدى الفخر الرازي ونقده للفلاسفة والمتكلمين ،** رسالة دكتوراه للباحث الرشيد قوقام جامعة الجزائر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة 2004-2005م،  
والباحث هنا تكلم عن جميع المسائل الفلسفية التي خاض فيها الرازي، ورأى أنه جمع بين مدرسة الكلام والفلسفه فصارت مدرسة واحدة، وأنه تميز بحرية الفكر وعدم التقيد بالمذهب، وأن الصفات عنده

(1) الرازي مفسراً: محسن عبد الحميد، دار الحرية بغداد، ص 294.

(2) الرازي مفسراً: محسن عبد الحميد، ص 298.

إضافية أو سلبية، وأن الصفات مهما تعددت وكثرت تبقى الذات واحدة، وأنه يوافق الفلاسفة والمعتزلة بنفيهم قيام الصفات بالذات خلافاً للأشاعرة<sup>(1)</sup>.

**5-الأثر الفلسفـي في التفسـير:** د. بكار الحاج جاسم، والبحث رسالة دكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من كلية دار العلوم القاهرة سنة 2003 م فالعنوان كاف في تعريف الكتاب فقد بين مدى تأثر المفسرين بالفلسفة، وعلى رأسهم الفخر الرازي الذي جعله مفتاحاً لهذا الباب وخلص إلى نتائج اخترت منها:

1- قد تأثر بعض المفسـرين تأثـراً سلبيـاً بما قالـه الفلاسـفة في المسـائل الإلهـية، ابـداء من الحديث عن الـوجود والـماهـية، فـرأوا أن وجود الله تعالى عـين مـاهـيـته، وـرأوا أن مـاهـيـات الأـشيـاء ثـابـتـة أـزـلـاً، غير مـعـولـة. ثـم تـحدـثـوا عن أدـلة وجود الله تعالى، فـاستـدلـوا بأـدـلة الفـلاسـفة في إـثـبات وجودـه، كـدلـيل الإمـكـان والـحرـكة، وـرأـوا في تـفسـيرـهم لـبعـض الآـيـات الـكـرـيمـة ما يـشـيرـ إلى هـذـه الأـدـلة. وـكـذـلـك تـأـثـرـوا بما قالـه الفـلاسـفة في حـديـثـهم عن الصـفـات الإـلهـية، فـقد قـسـمـوا الصـفـات إلى قـسـمـين: صـفـات سـلـبـية، وـصـفـات ثـبوـتـية وـرأـوا أن الصـفـة هي عـين ذاتـه.

2- ثـبتـ لنا من خـالـل هذا الـبـحـث أن تـفسـير الـراـزي كان هو المـصـدر الأول الذي أـفـادـ منه جـمـهـور المـفسـرين الـذـين جـاؤـوا من بـعـدهـ، فـتأـثـرـوا بهـ تـأـثـراً واضـحاً، وهذا الأـثـر لا يـقـنـصـ على مـسـائل الفـلـسـفة فـحسبـ، بلـ لهـ اـمـتدـادـ وـاسـعـ فيـ كـثـيرـ منـ المسـائلـ، وهذاـ مـوـضـوعـ يـسـتحقـ الـبـحـثـ وـالـدـرـاسـةـ، فأـوصـيـ الـبـاحـثـينـ بـالـالـتـفـاتـ إـلـيـهـ<sup>(2)</sup>.

وـقدـ كـتـبـ كذلكـ عنـ الـراـزيـ الـكـثـيرـ، مـنـهـمـ، دـ. فـتحـ اللهـ خـلـيفـ<sup>(3)</sup>. وـدـ. أـحمدـ صـبـحـيـ<sup>(4)</sup>، وـعـبدـ العـزـيزـ الـمـحـدـوبـ<sup>(5)</sup>. وـدـ. مـحـمـدـ الـعـربـيـ<sup>(6)</sup> وـغـيرـهـمـ.

أـمـاـ ماـ تمـيزـ بهـ هـذـهـ الـبـحـثـ هوـ أـنـ خـصـصـتـ الـبـحـثـ بـكـتابـهـ مـفـاتـيجـ الغـيـبـ معـ الـاسـتـئـناسـ بـعـضـ كـتـبـهـ وـقارـنـتـهـ بـالـكـشـافـ لـلـزـمـخـشـريـ، وـذـكـرـتـ مـوقـفـيـ كـبـاحـثـ، وـخـصـصـتـ الـبـحـثـ فيـ الصـفـاتـ بـخـالـفـ الـبـاحـثـينـ السـابـقـينـ الـذـينـ تـنـاـولـواـ الـراـزيـ كـفـيـلـسوـفـ وـأـشـعـريـ أوـ كـأـشـعـريـ أوـ كـمـفـسـرـ أوـ غـيرـ ذـلـكـ.

(1) التـفـكـيرـ الـفـلـسـفيـ لـدـىـ الـفـخرـ الـراـزيـ وـنـقـدـهـ لـلـمـتكلـمـينـ وـالـفـلـاسـفـةـ: الرـشـيدـ قـوـقامـ، صـ552-564.

(2) الأـثـرـ الـفـلـسـفيـ فيـ التـفـسـيرـ: دـ. بـكارـ الحاجـ جـاسـمـ دـارـ النـوـادرـ، دـمـشـقـ.

(3) فـلـاسـفـةـ الـإـسـلامـ: فـتحـ اللهـ خـلـيفـ، دـارـ الجـامـعـاتـ الـمـصـرـيـةـ، صـ345-404.

(4) فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ درـاسـةـ فـلـسـفـيـةـ: أـحمدـ مـحـمـودـ صـبـحـيـ، دـارـ النـهـضـةـ الـعـرـبـيـةـ، طـ5، 2/330.

(5) انـظرـ: الـإـمامـ الـحـكـيمـ الـفـخرـ الـراـزيـ، الدـارـ الـعـرـبـيـةـ لـلـكـتـابـ، لـيـبـيـاـ، تـونـسـ، صـ105-171.

(6) المنـطـلـقـاتـ الـفـكـرـيـةـ عـنـ الـإـمامـ الـراـزيـ: دـ. مـحـمـدـ الـعـربـيـ، دـارـ الـفـكـرـ، لـبـانـ، صـ22.

## **هيكل البحث:**

حاولت قدر المستطاع أن تكون خطة البحث شاملة بحيث تحقق المدف المنشود، وذلك بوضع تمهيد وأسس كمفاتيح للدخول في موضوع الصفات، ثم قمت بدراسة مقارنة للصفات عند الكشاف ومفاتيح الغيب وتمثل خطة البحث بمقدمة وأربعة فصول، كالتالي:

**المقدمة:** وتشتمل على افتتاحية وأسباب اختيار الموضوع، وإشكاليته، وأسئلته، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

**الفصل الأول:** عبارة عن تمهيد في مبحثين، يتضمن المبحث الأول: التعريف بعنوان البحث وبتفسير الكشاف للزمخشي ومفاتيح الغيب للرازي، والمبحث الثاني: عن منهجهما في التفسير وأثر الزمخشي في الرازي، وأثرهما على من جاء من بعدهما.

**أما الفصل الثاني فهو عبارة عن مدخل في باب الأسماء والصفات وقسمته إلى ثلاثة مباحث:**

**المبحث الأول:** تكلمت عن الأسس التي بنى عليها المتكلمون موقفهم من الصفات وذكرت أربعة أسس: الأول: نظرية المعرفة، والثاني: أدلة وجود الله تعالى، والثالث: الحكم والتشابه، والرابع: الحقيقة والمحاجز.

**المبحث الثاني:** فقد تكلمت عن موقف المذاهب من الصفات حسب الاستقراء، فموقفهم يدور على أربعة مواقف وهي: التأويل، والتفسير والتبيه، والإثبات.

**المبحث الثالث:** فقد ناقشت علاقة الصفات بالذات من حيث الوحدة، وقيام الأسماء الصفات بالذات، وتجدد الصفات.

**الفصل الثالث: عن الصفات الذاتية، وفيه سبعة مباحث، كالتالي:** **المبحث الأول:** صفة العلم وفيه مطلبان، المطلب الأول: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب. والمطلب الثاني: عموم علم الله تعالى في الكشاف، عموم علم الله تعالى في مفاتيح الغيب.

**المبحث الثاني:** صفة القدرة، وفيه مطلبان، المطلب الأول: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب. والمطلب الثاني: عموم صفة القدرة: عموم صفة القدرة في الكشاف، عموم صفة القدرة في مفاتيح الغيب.

**المبحث الثالث:** صفة الإرادة و فيه أربعة مطالب: المطلب الأول: تعريف الإرادة، المطلب الثاني: الاستدلال على صفة الإرادة: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.

**المطلب الثالث:** علاقة الإرادة بأفعال العباد: علاقة الإرادة بأفعال العباد من الكشاف، علاقة الإرادة بأفعال العباد من مفاتيح الغيب. **المطلب الرابع:** الحكمة والتعليق: الحكمة والتعليق في الكشاف، الحكمة والتعليق في مفاتيح الغيب.

**المبحث الرابع:** صفة الحياة. وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف صفة الحياة، المطلب الثاني: الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب.

**المبحث الخامس:** صفة السمع والبصر. وفيه مطلبان: المطلب الأول: الاستدلال على صفي السمع والبصر، الاستدلال عليها في الكشاف والاستدلال عليها في مفاتيح الغيب. **المطلب الثاني:** علاقة السمع والبصر بذات الله تعالى.

**المبحث السادس:** صفة الكلام وفيه مطلبان: المطلب الأول: صفة الكلام في الكشاف، المطلب الثاني: صفة الكلام في مفاتيح الغيب.

**المبحث السابع:** تأويل صفة الوجه والعين واليد، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: صفة الوجه، أولاً: تأويل صفة الوجه في الكشاف، ثانياً: تأويل صفة الوجه في مفاتيح الغيب. **المطلب الثاني:** صفة العين، أولاً: تأويل صفة العين في الكشاف، ثانياً: تأويل صفة العين في مفاتيح الغيب. **المطلب الثالث:** صفة اليد، أولاً: تأويل صفة اليد في الكشاف، ثانياً: تأويل صفة اليد في مفاتيح الغيب.

**الفصل الرابع:** عن الصفات الفعلية، وفيه خمسة مباحث:

**المبحث الأول:** صفة العلو والاستواء، أولاً صفة العلو والاستواء في الكشاف، ثانياً: صفة العلو والاستواء في مفاتيح الغيب.

**المبحث الثاني:** صفة الرؤية، أولاً: الرؤية في الكشاف، ثانياً: الرؤية في مفاتيح الغيب.

**المبحث الثالث:** صفة المحبة، أولاً: تأويل صفة المحبة في الكشاف، ثانياً: تأويل صفة المحبة في مفاتيح الغيب.

**المبحث الرابع:** صفة الغضب والمحبة والرحمة والحياة، وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول: صفة المحبة، أولاً: تأويل المحبة في الكشاف، ثانياً: تأويل المحبة في مفاتيح الغيب. المطلب الثاني: صفة الغضب، أولاً: تأويل الغضب في الكشاف، ثانياً: تأويل الغضب في مفاتيح الغيب. المطلب الثالث: صفة الرحمة، أولاً: تأويل الرحمة في الكشاف، ثانياً: تأويل الرحمة في مفاتيح الغيب. المطلب الرابع: صفة الحياة، أولاً: تأويل الحياة في الكشاف، ثانياً: تأويل الحياة في مفاتيح الغيب.

**المبحث الخامس:** الخداع والاستهزاء والمكر، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: الخداع، أولاً: تأويل الخداع في الكشاف، ثانياً: تأويل الخداع في مفاتيح الغيب. المطلب الثاني: الاستهزاء، أولاً: تأويل الاستهزاء في الكشاف، ثانياً: تأويل الاستهزاء في مفاتيح الغيب. المطلب الثالث: المكر، أولاً: تأويل المكر في الكشاف، ثانياً: تأويل المكر في مفاتيح الغيب.

الخاتمة، ختمت بها البحث وفيها نتائج ذكرتها في آخر البحث.

المصادر والمراجع.

# **الفصل الأول**

## **التمهيد**

وفيه مبحثان:

**المبحث الأول: تعريفات.**

**المبحث الثاني: منهجهما في التفسير، وأثرهما.**

## **المبحث الأول**

### **تعريفات**

**و فيه ثلاثة مطالب:**

**المطلب الأول: تعريف الصفة.**

**المطلب الثاني: التعريف بتفسير الكشاف وتفسير مفاتيح الغيب.**

**المطلب الثالث: التعريف بالزمخشري والرازي.**

## المطلب الأول

### تعريف الصفة

الصفة لغة: الخلية الالازمة للشيء<sup>(1)</sup> أو الحالة التي عليها الشيء من جلسته ونعته<sup>(2)</sup>.

وقال صاحب معجم مقاييس اللغة: إن الصفة: تخلية الشيء، والصفة: الأمارة الالازمة للشيء.  
ويقال: اتصف الشيء في عين الناظر احتمل أن يوصف<sup>(3)</sup>.

وقال صاحب التعريفات: الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل  
قصير، وهي الإمارة الالازمة والعلامة الدالة على الشيء كالعلم والجهل والسواد والبياض، وهي عند  
التحوين تختلف إذ هي مرادفة للنعت عندهم كاسم الفاعل واسم المفعول<sup>(4)</sup>.

الصفة اصطلاحاً: ما قام بالذات من المعانٍ والنعوت أو ما دلت على معنى زائد على الذات. أو  
هي ما قام بالذات الإلهية مما يميزها عن غيرها، ووردت به نصوص الكتاب والسنة<sup>(5)</sup>.

وتسميتها صفات ثابت بالسنة كما في حديث الصحابي الذي قال عن سورة (الإخلاص): إن  
أحبها، لأنها صفة الرحمن، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أنبوروه أن الله يحبه). رواه البخاري  
ومسلم. قال الإمام أحمد رحمه الله: "لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله  
عليه وسلم لا تتجاوز القرآن والسنة".

والوصف قول الواصف، سواءً قامت الصفة بالموصوف أم لم تقم.

وتأتي الصفة بمعنى الوصف كما قال تعالى: {رَبَّنَا وَسَعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا} [غافر: 7].

(1) الحكم والحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت: عبد الحميد هنداوي: دار الكتب العلمية - بيروت.

(2) انظر: المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة 1037، وانظر: تاج العروس تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمترتضى، الزبيدي 4، 461.

(3) معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار إحياء الكتب العربية 115/5.

(4) التعريفات: الشريفي علي بن محمد الجرجاني، دار مكتبة القرآن القاهرة، ص 193.

(5) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة: د محمد أمان الجامي، المجلس العلمي المدينة المنورة، ص 84 ، والصفات الإلهية تعريفها ، أقسامها: د محمد بن خليفة التميمي أضواء السلف، الرياض، ص 14.

والصفة عند المعتزلة هي الوصف الذي هو نفس القول<sup>(1)</sup>.

والصفة عند الأشاعرة: تنقسم إلى صفة نفسية وهي: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على الذات، وإلى صفة المعاني وهي: صفة ثبوتية تدل على معنى زائد على الذات. وقوفهم ثبوتية تخرج منها السلبية وهو ينفي سلب ملا يليق بالله تعالى. كالقدم والبقاء<sup>(2)</sup>.

وقولي بينهما أي مقارنة بينهما فاختارت المنهج المقارن والمُقارنة: التلاقي في زمان أو مكان كالملاسة<sup>(3)</sup>.

وقرن الشيء بالشيء وصله به وبابه ضرب ونصر، وقارنته قرآنًا صاحبته، والقرآن أن تقرن بين ثرتين تأكلهما، وباب قرآن الحج، والقررين الصاحب<sup>(4)</sup>.

أما قارن: بمعنى فاضل ووازن: فهو اصطلاح وافد؛ إذ الموازنة بين الأمرين: الترجيح بينهما<sup>(5)</sup>.

ومن خلال ما ذكره أهل اللغة فالمقارنة تأتي بمعنى الملاقة والوصل والصاحبة. أو على ما تعارف عليه بعض المؤرخين بمعنى الموازنة والمحاضلة فنقوم بعلاقة أو وصل أو موازنة بين رأي صاحب الكشاف في صفات الله تعالى مع رأي صاحب المفاتيح من حيث الاتفاق والاختلاف.

وقولي: (عرضًا ونقديًّا) أي أعرض وجهة نظر كل منهما من حيث الشبه والاختلاف، ثم أقوم بالتعليق عليهم بما أراه موافقاً للحق والصواب وبالله التوفيق.

(1) تهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلي المالكي ، ت عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان ط1، ص، 253.

(2) تحفة المربي بشرح جوهرة التوحيد: إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيهوري، دار القلم، سوريا، ص 64.

(3) دستور العلماء: جامع العلوم القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري باب الميم مع القاف، 3/216.

(4) مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي. المكتبة العصرية بيروت، باب قرن 3/252.

(5) معجم المناهي الفقظية: بكر عبد الله أبو زيد، دار العصمة الرياض، ط 3، ص 407.

## المطلب الثاني

### التعريف بـ تفسير الكشاف و تفسير مفاتيح الغيب

#### أولاً: التعريف الكشاف للزمخشي

السمة: الكشاف عن حقائق التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

والكشف: رُفِعَكَ شَيْئاً عَمَّا يَوْارِيهِ وَيَغْطِيهِ<sup>(1)</sup>. وَكَشَفَ الْأَمْرَ يَكْشِفُهُ كَشْفًا: أَظْهَرَهُ<sup>(2)</sup>.

وَغَرْضُ الزمخشي في تفسيره هو الغوص في معاني القرآن الباطنة وإظهارها للعيان عن طريق علم المعاني والبيان عوضاً عن الظاهر الذي يراه مخالفًا لأهل الاعتزال فيقول: ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان. وتعب في التنغير عنهمما أزمنةً، بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين، تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات، فارساً في علم الإعراب، مقدماً في حملة الكتاب، متصرفًا، ذا دراية بأساليب النظم والنشر، قد علم كيف يرتب الكلام، ويؤلف، وكيف ينظم، ويُوصَف<sup>(3)</sup>.

#### مدحه لكتابه الكشاف:

أثني الزمخشي على تفسيره لما تميز فيه من بلاغة وفصاحة سخرها لخدمة المذهب الاعتزالي، فقال:

وليس فيها لعمرى مثل كشافي  
إن التفاسير في الدنيا بلا عدد  
فاجلهل كالداء والكشف كالشفاف<sup>(4)</sup>  
إن كنتَ تتبعى الهدى فالزم قراءته

#### سبب تأليفه:

يقول الزمخشي مبيناً سبب تأليفه للكشاف: ولقد رأيت إخواننا في الدين، كلما رجعوا إلى في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفضوا في الاستحسان والتعجب، حتى اجتمعوا إلى مقتربين أن أُملي عليهم في الكشف من حقائق التتريل، فقام بتأليفه في مكة المكرمة وفرغ من تأليفه:

(1) تذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهرمي، أبو منصور، ت: محمد عوض مرعب: دار إحياء التراث العربي - بيروت 18/10

(2) الحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي). ت: عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية - بيروت.

(3) الكشاف: عن حقائق غوامض التتريل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشي جار الله ، دار الكتاب العربي - بيروت

(4) التفسير والمفسرون: الدكتور محمد السيد حسين الذهي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1/308.

صحوة يوم الاثنين، الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر، في عام: ثمان وعشرين وخمسين. في مقدار مدة خلافة أبي بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه<sup>(1)</sup>.

وموقف الناس من تفسيره بين رأيين، بين مادح وذام، فال الأول يراه الإمام الكبير في التفسير والتحو واللغة وعلم البيان، وأنه إمام عصره من غير مدافع، تُشدَّ إليه الرحال في فنونه<sup>(2)</sup>، وأعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه<sup>(3)</sup>.

والرأي الدام له بسبب اعتزاله<sup>(4)</sup> ودسه في التفسير مقولات أهل البدع، وذمه لأهل السنة وإساءة الأدب مع الأنبياء<sup>(5)</sup>، حتى قال تاج الدين السبكي عنه: الرجل مبتدع متاجر بیدعنه، يضع من قدر النبوة كثيراً، ويسيء أدبه على أهل السنة والجماعة، والواحد كَشْطٌ ما في الكشاف من ذلك كله<sup>(6)</sup>، مع الإعتراف بفضلة من حيث علوم اللغة.

## ثانياً: التعريف بتفسير مفاتيح الغيب للرازي

**المفاتيح:** جمع مفتاح، وهو في الأصل مما يتوصل به إلى استخراج المغلقات التي يتذرع الوصول إليها.

وفاتحة كل شيء: مبدأه الذي يفتح به ما بعده، وبه سُمِّيت فاتحة الكتاب<sup>(7)</sup>.

فسمى كتابه مفاتيح الغيب إشارة لما يفتح الله عليه من المعارف فيقول: اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة (الفاتحة) يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة<sup>(1)</sup>.

(1) مقدمة الكشاف: 43/1.

(2) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن حلكان البرمكي الإربلي ت: إحسان عباس دار صادر - بيروت 5/168.

(3) سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي دار الحديث-القاهرة 15/17.

(4) سير أعلام النبلاء 15/18.

(5) انظر الكشاف: عند قوله تعالى: {قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} [هود: 46]، وعند قوله تعالى: {عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَعَلَمُ الْكَاذِبِينَ} [التوبه: 43].

(6) التفسير والمفسرون: الذهبي 1/304.

(7) التوقيف على مهمات التعاريف: زين الدين محمد المدعو بعد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ): ت عبد الخالق ثروت - عالم الكتب القاهرة، 1/562.

بل قال: إن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها وأسرار لا غاية لها<sup>(2)</sup>، وعند تفسير قوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ } [الأنعمان: 59] فسر المفاتيح لغة بالذى يفتح به أو المخازن، لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المستوثق منها بالأعلاف والأقوال.

ثم انطلق إلى قول الفلاسفة وكأنه يرى في قوله سبيلاً إلى معرفة الغيب، وذلك عن طريق النفس الكاملة التي تنكشف لها المغيبات<sup>(3)</sup> فيقول: إن القضايا العقلية الحضة لا يحصل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا لعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال، وألفوا استحضار المعقولات المحردة<sup>(4)</sup>. وتعجز العقول عن هذه المعرفة، لأن العقول تتحيز وتتقاصر الأفكار والأبابل عن الوصول إلى مبادئ الأشياء وحقائقها<sup>(5)</sup>، لذلك فضل الرازى المعرفة الكشفية الذوقية على المعرفة العقلية.

ونظراً لتوسيع الرازى في شتى العلوم سواءً في الكلام أو الفلسفة أو العلوم المتعلقة بالقرآن، مثل نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، وأسرار القرآن، وشرح الأسماء الحسنى، وأساس التقديس، وغيرها من الكتب مهدت له أن يكتب مفاتيح الغيب الذي يُعدّ جاماً لفكرة من جميع الكتب، وخلاصة رأيه في أكثر المسائل فدرجها بالتفسير.

#### **كتاباته في مدن مختلفة:**

الرازى مولع بالرحلة من بلد إلى بلد، سواءً كانت لطلب العلم أو لنشره أو لقاء الملوك والأمراء يقول الزركان: وبعد أن طوّف الفخر بكثير من مدن إيران وتركستان وأفغانستان والجزء الغربى من الهند<sup>(6)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمى الرازى الملقب بفخر الدين الرازى خطيب الري دار الكتب العلمية بيروت 1/15.

(2) مفاتيح الغيب: 20/1.

(3) الكشف هو رفع الساتر. وقال بعضهم: لغة، رفع الحجاب، واصطلاحاً الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمور الخفية الحقيقة وجوداً أو شهوداً. التوقيف على مهمات التعاريف زين الدين محمد 1/562.

(4) يشير إلى ما يراه الفلسفه بأن كمال النفس الناطقة بمعرفة الحق سبحانه. انظر: الدراسات النفسيه عند علماء المسلمين : محمد عثمان نجاشي ص 251 دار الشروق مصر.

(5) مفاتيح الغيب: 13-9/10.

(6) فخر الدين الرازى وآراءه الكلامية والفلسفية الزركان ص 21.

وقد ذكر في تفسيره مفاتيح الغيب بعض رحلاته. ففي آخر تفسير سورة إبراهيم يقول: ختم بالخير والغفران في صحراء بغداد<sup>(1)</sup>.

وفي آخر سورة تفسير سورة الإسراء يقول تم تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء بين العصر يوم العشرين من شهر الحرم في بلدة غزنيين إحدى وستمائة<sup>(2)</sup>.

### لم يكتب التفسير مرتبًا:

الذي يقرأ تفسير الرازي يجده يقول عند الموضع المكررة التي لا يريد أن يعيد الكلام فيها بأنه قد بيته في سورة كذا، وقد تكون هذه السورة من السور المتأخرة كما قال في تفسير سورة مرريم وقد بينا الكلام فيه في سورة الحج في قوله تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٌّ } [الحج: 52]<sup>(3)</sup> أو بالنظر إلى التاريخ الذي يذكره عند إكماله لتفسير السورة يلاحظ أن هناك سوراً فسرها ليس على حسب ترتيب سور القرآن.

### طول المدة:

كتب الرازي تفسيره في مدة زمنية لا تقل عن ثمانية أعوام ، فقد قال في تفسير سورة آل عمران تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمسة وتسعين ، وقال بعد تفسيره سورة الفتح: تم تفسير هذه السورة يوم الخميس السابع عشر من شهر ذي الحجة سنة ثلاثة وستمائة من المحرقة النبوية مع أنه ليس سورة آل عمران أول سورة قام بتفسيرها ، وطول المدة قد يؤثر في نفسية المفسر ، وقد تختلف وجهة نظره من سنة لأخرى ، وهذا يلاحظ من خلال تناقضه في بعض الموضع. انظر موقفه من صفة الاستواء.

### هل أكمل الرازي تفسيره؟

اختلاف الباحثون حول هذه إلى قولين :

<sup>(2)</sup> الأول: أنه لم يكمله ومن قال بذلك: ابن خلkan<sup>(4)</sup>: وابن العماد<sup>(1)</sup> وحاجي خليفة والسبكي<sup>(3)</sup>. وهو رأي الجمهور.

(1) مفاتيح الغيب: 119/19.

(2) مفاتيح الغيب: 61/21.

(3) مفاتيح الغيب: 198/21.

(4) وفيات الأعيان 4/4/449.

الثاني: أن الرازى أكمله و المناسب لمكمله من تلاميذه عبارة عن بعض المسودات بيد بعض تلاميذه وهذا قول محمد الفاضل بن عاشر و هو من المتأخرین حيث يقول : والذى يبدو في نظرنا فيصلأً بين ذلك كله: أن الرازى لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكّن من إخراج شئ منه في تحريره النهائى وبقى شئ في الأمالى والمسودات بيد بعض تلاميذه ، فأقبل على تصنيفه وتحريره ، وألحق في ذلك الفرع بالأصل. فالكتاب بروحه هو للرازى كله وبحيره هو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخوبي في الآخر. على أن تحقيق محل الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع ، لا سيما وبين أيدينا أدلة على أن تفسير الرازى قد كان ذكره شائعاً ونصه مفقوداً في أوائل القرن الثامن ببلاد العجم كما ورد ذلك في كلام لإمام شرف الدين الطيبي في حاشيته على الكشاف نقاً عن والده ومن ذلك يستقرب أن مطلع النص التحريري للكتاب إنما كان من الشام ، موطن الشهاب الخوبي بحيث لم ينتشر في أقصى بلاد العجم إلا في القرن الثامن<sup>(4)</sup>. ولاحظ أن المتقدمين اختلفوا في كيفية تكميلته ولم يذكرو القول الآخر بأن الرازى أكمله.

أما كيفية التكملة يقول: محمد حسين الذهي: إن الإمام فخر الدين، كتب تفسيره هذا إلى سورة الأنبياء، فأتى بعده شهاب الدين الخوبي، فشرع في تكملة هذا التفسير ولكنه لم يتم، فأتى بعده نجم الدين القمي فأكمل ما بقى منه. كما يجوز أن يكون الخوبي أكمله إلى النهاية، والقمي كتب تكملة أخرى غير التي كتبها الخوبي، وهذا هو الظاهر من عبارة صاحب كشف الظنون<sup>(5)</sup>.

وهناك بحث دقيق للشيخ عبد الرحمن المعلمى اليماني<sup>(6)</sup> إذ يرى أن التفسير من أوله إلى سورة القصص من تأليف الرازى ثم بعد ذلك تبدأ تكملة متقطعة فيقول: الأصل من هذا الكتاب وهو القدر الذي هو من تصنيف الفخر الرازى وهو من أول الكتاب إلى آخر تفسير سورة القصص، ثم من أول تفسير الصافات إلى آخر تفسير سورة الأحقاف، ثم تفسير سورة الحديد والجادلة والحاشر، ثم من أول تفسير سورة الملك إلى آخر الكتاب، وما عدا ذلك فهو من تصنيف أحمد بن خليل الخوبي، وهو من التكملة المنسوبة إليه، فإن تكميلته تشمل زيادة على ما ذكر تعليقاً على الأصل، هذا ما ظهر لي. والله

(1) شذرات الذهب: عبد الحى بن أحمد بن العماد العكربى الخنبلى، أبو الفلاح حققه: محمود الأرناؤوط خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط دار ابن كثير، دمشق - بيروت. 25/5.

(2) كشف الظنون: 1765/2.

(3) طبقات الشافعية: تاج الدين عبد الوهاب بن تقى الدين السبكي 9/28. : د. محمود محمد الصناعي: هجر للطباعة والنشر.

(4) التفسير ورجاله: محمد الفاضل ابن عاشر، ص80-88.

(5) انظر: التفسير والمفسرون: د محمد السيد حسين الذهي 1/207.

(6) بحث حول تفسير الرازى: للشيخ عبد الرحمن المعلمى اليماني ت 1368هـ ملتقي أهل الحديث.

أعلم. وأيد ذلك بشواهد إذ يقول: وقع في القسم الذي زعم الخفاجي أنه التكميلة في موضع منه نصوص تبين أن تلك الموضع من تصنيف الفخر، فمنها ما هو صريح كقوله في تفسير سورة الأنبياء: (أما المأخذ الأول فقد تكلمنا فيه في الجملة في كتابنا المسمى بالمحصول في الأصول)<sup>(1)</sup>.

وفي تفسير سورة الزمر: الثالث كان الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول<sup>(2)</sup>.

وفي تفسير سورة الفجر: وجواب المعارضة بالنفس مذكور في كتاب المسمى بباب الإشارات<sup>(3)</sup>.

ومن خلال قراءتي لتفسير الرازي أقرأ بعض سور أشعر أنني انتقلت إلى شيخ آخر في بعض الصور ، لكن الموضوع الذي يهمني هل هناك فروق جوهيرية في موضوع الصفات فالمتابع لتفسير الرازي لا يلاحظ أن هناك فروقًا لعدة أسباب:

الأول: أن الذين نسب إليهم التكميلة من طلابه أو على منهجه من بزوا في الكلام والفلسفة.

الثاني: إن الرازي لم يفسر القرآن مرتبًا وبعض سور المتأخرة التي تتكلم عن جانب التوحيد والصفات فيها دلائل على أنها من تفسيره كsurah al-Ikhlas.

الثالث: إن موضوع الصفات موضوع متكرر وقد أشبعه في سور المقدمة التي هي من تفسيره فمن كمل عمل على نفس السياق.

الرابع: قوة أسلوب الرازي وغزارة معرفته جعلت من يكمل تفسيره يحاكيه حتى لا يظهر الغبن.

---

(1) مفاتيح الغيب 170/2.

(2) مفاتيح الغيب: 215/26.

(3) مفاتيح الغيب: 161/31.

### المطلب الثالث

## التعريف بالزمخشري والرازي

### أولاً: التعريف بالزمخشري

هو الإمام، العلامة، أبو القاسم، جار الله: محمود بن عمر. الزمخشري، الخوارزمي نسبة إلى زمخشر وخوارزم ولد سنة 467هـ حيث ترعرع وطلب العلم في موطنها، ثم رحل إلى بخارى لطلب العلم وبعدها توجه إلى خراسان واتصل ببعض أمرائها ومدحهم ولم يتفاعلوا معه ولم ينل منهم شيئاً ثم توجه إلى أصفهان وأصيب بمرض فلما شفاه الله توجه إلى بغداد فدرس فيها وناظر أهلها ثم انتقل إلى مكة وجاور بها زماناً، فلقب بجار الله وتواصل مع أميرها أبي الحسين علي بن عيسى بن حمزة بن هواس الشريف وكان محباً للعلم وأهله فأكرمه وكان ذا علم، فتعلم من الزمخشري وعلمه، ودرس في مكة كتاب سيبويه فاشتاق إلى وطنه فرجع إليه ولكن نفسه لم تطمأن إليها بعد سكنه بمكة، فقرر العودة إلى مكة وفي طريقه ومروره بالشام اتصل بأميرها الملقب بتاج الملوك فأكرمه وأحسن إليه، ثم عاد إلى مكة وعاش فيها ثلاثة سنين وألف كتابه الكشاف، ولكن حبُّ الوطن في القلب مغروسٌ فاشتاق إلى وطنه مرة أخرى فعاد إليه وأقام في خوارزم إلى أن توفي سنة 385هـ<sup>(1)</sup>.

مذهب العقدي:

معترلي ويفتح بذلك<sup>(2)</sup>.

أول ما صنف (الكساف) استفتح الخطبة بقوله: الحمد لله الذي خلق القرآن. فقيل له: متى تركه على هذه الهيئة هجره الناس! فغيره بقوله: الحمد لله الذي جعل القرآن. وجعل عندهم، بمعنى: خلق<sup>(3)</sup>. لذلك حرص على أن يخدم مذهبة من خلال التفسير، فسعى جاهداً لتأييد كل ما هو موافق للمذهب مؤولاً كل ما يخالفه. قال عنه الذهبي<sup>(4)</sup>: وكان داعية للاعتزال، الله يسامحه<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: وفيات الأعيان 5/169، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين : إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 402/2.

(2) التفسير والمفسرون: للذهبي 1/304.

(3) كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون : مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، ( المتوفى: 1067هـ ) 1475/2.

(4) الإمام الذهبي شمس الدين ت 748هـ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قائماز، التركماني الأصل، ثم الدمشقي، من أهم مصنفاته تاريخ الإسلام؛ سير أعلام النبلاء؛ طبقات الحفاظ؛ طبقات القراء؛ مختصر تذكرة الكمال؛ الكشاف؛ التجريد في أسماء الصحابة؛ والميزان في الضعفاء؛ تلخيص المستدرك للحاكم؛ مختصر سنن البيهقي وغيرها. الأعلام للزركلي 5/326.

(5) سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قائماز الذهبي 15/18 دار الحديث - القاهرة.

### **مذهب الفقهي:**

أما مذهب الفقهي فهو حنفي المذهب، فالمعتزلة غالبيتهم على المذهب الحنفي إذ هو أقرب المذاهب إليهم وطناً ومنهجاً فيقول مبيناً انتماه للمذهب الحنفي: وعند أصحابنا لا تجحب المتعة إلا لهذه وحدها – يعني المطلقة قبل الدخول – وتستحب لسائر المطلقات ولا تجحب<sup>(1)</sup>.

ولم يكن متعصباً للمذهب ففي مسألة قراءة القرآن بالفارسية رد قول أبي حنيفة (لأنَّ في كلام العرب خصوصاً في القرآن الذي هو معجز بفضحاته وغرابة نظمه وأساليبه من لطائف المعاني والأغراض ما لا يستقل بأدائه لسان من فارسية وغيرها، وما كان أبو حنيفة يحسن الفارسية، فلم يكن ذلك منه عن تحقق وتبصر) وعندما ينقل الخلاف في المذاهب الفقهية ينقلها بأدب مع المحالف والترجم على أصحابها وأتباعهم فيقول في مسألة البسملة، بعد ذكر قول الأحناف: وقراء مكة والكوفة وفقها هما على أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة، وعليه الشافعي وأصحابه رحمهم الله ولذلك يجهرون بها<sup>(2)</sup>.

### **مؤلفاته:**

الزمخشري اشتهر بالتفسير واللغة والبلاغة القراءات وأهم كتبه: الكشاف، الحاجة بالمسائل النحوية، أساس البلاغة، الأنوذج في النحو، والمفرد والمؤلف في النحو، ورؤوس المسائل في الفقه، وشرح أبيات كتاب سيبويه، المستقصي في أمثال العرب، القسطاس في العروض، ومعجم الحدود، والمنهاج في الأصول، ومقدمة الآداب، وديوان الرسائل، وديوان الشعر والأمثال في كل فن<sup>(3)</sup>.

### **شعره:**

الزمخشري بلغ ونحوي وله معرفة تامة بلغة العرب، وعنه موهبة الشعر؛ ومن ثم اجتمع له روعة في الشعر وقوته في النظم، وله أبيات حكم وأمثال ومن ذلك قوله:

يا من يرى مدّ البعض جناحها  
في ظلمة الليل البهيم الأليل  
(4) والمخ في تلك العظام النحل  
ويرى عروق نياتها في نحرها

(1) الكشاف: 313/1

(2) الكشاف: 45/1

(3) وفيات الأعيان: 196/5 - 170 هدية العارفين 402/2

(4) الكشاف: 146/1 وفيات الأعيان 173/5

## شيوخه:

قوة الطالب من قوة الشيخ فالزمخشي درس على يد علماء بارزين باللغة والأصول والاعتزال ، ومن أهم مشايخه الذين ظهر أثرهم عليه:

1 - محمود بن جرير الضي الأصبهاني، أبو مضر: أول من أدخل مذهب المعتزلة إلى خوارزم ونشره فيها. كان عالم عصره باللغة والنحو والطب، يضرب به المثل في أنواع الفضائل. أقام مدة في خوارزم. وتخرج عليه جماعة، منهم الإمام الزمخشي . له (زاد الراكب) في الأدب والأخبار ت 705 هـ<sup>(1)</sup>.

2 - أبو الخطاب نصر بن أحمد بن عبد الله بن البطر البزار، مُسند بغداد. وكان صحيح السماع، انفرد برواية عن جماعة. حدث عنه الزمخشي ت 494 هـ<sup>(2)</sup>.

2 - المحسن بن محمد بن كرامة الملقب بالحاكم الحشمي زيدى معتزلي بُرَزَ في التفسير وعلم الكلام واستفاد الزمخشي من تفسيره؛ إذ هو من مشايخه؛ وله نقولات عنه وإن لم يصرح بها ت 494 هـ<sup>(3)</sup>.

3 - عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله اليابري الأندلسي المالكي الفقيه درس عليه كتاب سيبويه في مكة ت 455 هـ<sup>(4)</sup>.

## طلابه:

كما كان أثر قوة مشايخه عليه كذلك كان قوة أثره على طلابه، فقد بُرَزَ منهم أعلام، ومنهم:

1 - الموفق بن محمد بن سعيد ابن إسحاق — المكي المعروف بأخطب أهل خوارزم وكان فقيهًا أدبيًا أخذ الأدب عن الزمخشي (ت 568 هـ)<sup>(5)</sup>.

(1) الأعلام للزركلي: 167 / 7 هدية العارفين: 2/402.

(2) سير أعلام النبلاء: للذهبي 14/120 شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي 5/409 البداية والنهاية 12/199.

(3) الأعلام للزركلي: خير الدين بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين 5/289.

(4) هداية العارفين: 1/455.

(5) وفيات الأعيان: 5/371، والأعلام: 7/333.

2 - أبو الفضل البقالي الخوارزمي الملقب بزین المشایخ، كان إماماً في الأدب والبلاغة والتفسير ومن كتبه (منازل العرب ومیاهها) و(المداية) في المعانی والبيان ت 562 هـ<sup>(1)</sup>.

3 - علي بن محمد بن علي بن أحمد بن مروأ من علماء المعتزلة قرأ الأدب على الزمخشري ومن أعرف الناس بغرائب الزمخشري ت 560 هـ<sup>(2)</sup> وغيرهم من الطلاب.

## ثانياً: التعريف بالفخر الرازي

هو محمد بن ضياء الدين عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين أبو عبد الله القرشي التيمي الطبرسي البكري الرازي، ويكتفى بابن الخطيب وبأبي عبد الله<sup>(3)</sup> وابن خطيب الرئيسي<sup>(4)</sup>.

ولد الرازي في مدينة الري واختلف العلماء في تاريخ ميلاده<sup>(5)</sup> بين سنة 543 هـ وسنة 544 هـ والراوح أنه ولد سنة 544 هـ كما ذكر ابن خلkan<sup>(6)</sup> ويفيد ذلك قوله في سورة يوسف يوسف آية (42) وإذا عول العبد على الله ولم يرجع إلى أحد من الخلق [نال] ذلك المطلوب على أحسن الوجوه، فهذه التجربة قد استمرت لي من أول عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابعة والخمسين فعند هذا استقر قلبي على أنه لا مصلحة للإنسان في التعويل على شيء سوى فضل الله تعالى وإحسانه<sup>(7)</sup>. وتم تفسير سورة يوسف سنة إحدى وستمائة وهذا يطابق سنة 544 هـ.

وتربع الرازي في بيت علم، فأبوه الإمام ضياء الدين عمر من فقهاء الشافعية ووعاظها لذلك لقب بخطيب الري<sup>(8)</sup>. وينعت الفخر (بابن الخطيب) يقول في التفسير عن أبيه: وكان الشيخ الإمام

(1) الأعلام للنذر كلي: 6/335.

(2) الأعلام للنذر كلي: 4/329.

(3) وفيات الأعيان: 4/24/9.

(4) البداية والنهاية: 13/55.

(5) معجم المؤلفين: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة دمشق 11/97.

(6) وفيات الأعيان: 4/252. الوافي بالوفيات 4/175.

(7) مفاتيح الغيب: 18/116.

(8) وفيات الأعيان: 4/252.

الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول: إن الله تعالى في كل جوهر فرد أنواعاً غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة<sup>(1)</sup>.

فاشتغل في طلب العلم على يد أبيه إلى أن مات رحمه الله تعالى ثم قصد الكمال السمناني واشتعل عليه مدة فدرس عليه علوم الفقه والأصول والحكمة، وعلى محمد الدين الجيلي العلوم الحكيمية وبعض كتب الفارابي وابن سينا وزامل السهوردي المتصوف صاحب مذهب الإشراق، ويقال: إنه حفظ الشامل لإمام الحرمين والمستصفى للغزالى والمعتمد لأبي الحسن البصري ، ثم قصد خوارزم حيث ناظر هناك بعض المعتزلة ولم ينصح فيها، ثم عاد إلى الري ولم يستقر فيها، فتوجه إلى خراسان لمقابلة السلطان علاء الدين تكش<sup>(2)</sup>.

### علاقته بالسلطانين: له علاقة مع كل من:

السلطان علاء الدين شاه الخوارزمي وامتدحه بقصيدة يقول فيها:

الدينُ مدوُّدُ الرواقِ موطَد  
والكُفُرُ مُحلولُ النَّطَاقِ مهَدَد  
أُرْنَى خصائصِ العَلَاءِ وَالسُّؤَدَد  
بعد علاء الدين والملك الذي  
وعمل مربياً لولده.

واتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري صاحب غزنة فأكرمه إكراماً عظيماً<sup>(3)</sup>. ثم عاد إلى خراسان خراسان واتصل بالسلطان شاه بن محمد بن تكش الخوارزمي<sup>(4)</sup>.

وتواصل مع السلطان أبي المؤيد سام بن عمد بن مسعود بن الحسين الذي كتب له لوامع البيانات وبالغ في مدحه كما في مقدمة لوامع البيانات<sup>(5)</sup>.

وتراسل مع زين الله سيف الدين الأيوبي الذي كتب له كتاب التأسيس ولم يلتقي به<sup>(1)</sup>. واتصل ببهاء الدين سام أمير باميان وأهداه كتاب البراهين البهائية.

(1) مفاتيح الغيب:: 20/1.

(2) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن الحنبلي 70/4.

(3) الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي. 4/176 ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: دار إحياء التراث - بيروت.

(4) وفيات الأعيان: 250/4 الوافي بالوفيات: 176/4.

(5) مقدمة لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص 14.

و هذه العلاقات أوجدت له مكانة عالية عند الحكماء و ثروة طائلة ، وقد ذكر بعض المؤرخين أن من أسباب ثروته أنه زوج ولديه على ابنتي طبيب صاحب ثروة طائلة في مروى فمات الطبيب فاستولى عليها الفخر الرازي<sup>(2)</sup>.

#### مذهب العقدي:

الرازي في الأصل أشعري المذهب، وإن خالف المذهب الأشعري في كثير من المسائل، وهذا مما سنتاقشه في بحثنا، ويذكر انتماءه للأشاعرة صراحةً كما في سائر كتبه، وقد ذكر انتماءه في مفاتيح الغيب للمذهب بصور مختلفة كتسميتهم بالأصحاب<sup>(3)</sup>، أو يذكر بعض آراء أعلام الأشاعرة ويتبعه بقوله: (منّا)، كقوله في مسألة المفاضلة بين الأنبياء والملائكة: فالأشاعرة يرون الأنبياء أفضل من الملائكة، وهو يرجح أفضلية الملائكة على الأنبياء فيقول: وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقياني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحليمي من فقهائنا<sup>(4)</sup>. ويقول: واعلم أن الأستاذ أبو بكر بن فورك زعم أنا إذا سمعنا هذه الحروف والأصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى، وأما سائر الأصحاب فقد أنكروا عليه هذا القول<sup>(5)</sup>.

#### مذهب الفقهي:

هو شافعي المذهب وحرirsch على انتماءه للشافعية<sup>(6)</sup> مؤيدا لأقوالهم الفقهية<sup>(7)</sup> وله كتاب في مناقب الإمام الشافعي<sup>(8)</sup>، ولا يكاد يمر بآية من آيات الأحكام إلا ويدرك مذاهب الفقهاء فيها، مع ترويجه لمذهب الشافعي - الذي يُقلّده - بالأدلة والبراهين<sup>(9)</sup>. وقد يخالفهم في بعض المسائل كما في مسألة الجهر بآمين إذ يقول في سورة الأعراف: قال أبو حنيفة رحمه الله: إخفاء التأمين أفضل، وقال

(1) أساس التقديس أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري: : مؤسسة الكتب النقافية - بيروت الطبعة، ص10.

(2) وفيات الأعيان4/250 الواي بالوفيات 4/176.

(3) مفاتيح الغيب:: 167/1، 209.

(4) مفاتيح الغيب:: 198/2.

(5) مفاتيح الغيب:: 15/182.

(6) وفيات الأعيان: 4/250 الواي بالوفيات: 4/176.

(7) مفاتيح الغيب:: 156/1.

(8) وفيات الأعيان: 4/249 الأعلام للزركلي: 6/313.

(9) التفسير والمفسرون: 1/210.

الشافعي<sup>(1)</sup> رحمه الله: إعلانه أفضل. واحتج أبو حنيفة على صحة قوله: في قول (آمين) وجهان، أحدهما: أنه دعاء، والثاني: أنه من أسماء الله. فإن كان دعاء وجب إخفاوه لقوله تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً} [الأعراف: 55] وإن كان اسمًا من أسماء الله تعالى وجب إخفاوه لقوله تعالى: {وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً} [الأعراف: 205].

فإن لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندية ونحن بهذا القول نقول<sup>(2)</sup>.

#### شيوه:

1 أبوه، يقول في التفسير (سمعت شيخي ووالدي رحمه الله تعالى)<sup>(3)</sup> وكان يستشهد بأقواله في التفسير.

2 المكمال السماوي ودرس عليه الفقه<sup>(4)</sup>.

3 المجد الجيلي. زميل السهروردي وقد درس الرازي عليه الفلسفة<sup>(5)</sup>.

#### طلاب:

كان يحضر درسه الآلاف من الطلاب من أنواع الطبقات وكان يشدّ له الرحال، وإذا ركب مشي معه نحو الثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطاليبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك<sup>(6)</sup>، فهذا في السفر بما بالك بالإقامة، وهو كذلك يشد الرحال من بلد إلى آخر، فله في كل بلد

(1) الإمام الشافعي ت 204 هـ محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الماشي القرشي المطلي، أبو عبد الله ، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية وكان الشافعي كثير المناقب جم المفاخر منقطع القربيين، اجتمعت فيه من العلوم بكتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكلام الصحابة رضي الله عنهم وأثارهم، واختلاف أقاويل العلماء وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والعربية والشعر حتى إن الأصمعي مع حملة قدره في هذا الشأن قرأ عليه أشعار المذللين ما لم يجتمع في غيره، حتى قال أحمد بن حنبل رضي الله عنه: ما عرفت ناسخ الحديث ومنسوخه حتى جالست الشافعي، وقال أبو عبد القاسم بن سلام: ما رأيت رجلاً قط أكمل من الشافعي. قال إسحاق بن راهويه: لقيني أحمد بن حنبل بمكة فقال: تعال حتى أريك رجلاً لم تر عيناك مثله، قال: فأقامني على الشافعي، من أهم مصنفاته الأم ومسند الشافعي شذرات الذهب 20/3 وفيات الأعيان 4/163 الواقي بالوفيات: 121/2، 122 الأعلام للزر كلي: 26/6.

(2) مفاتيح الغيب :: 107/14.

(3) مفاتيح الغيب :: 144/12.

(4) وفيات الأعيان: 250/4، الواقي بالوفيات: 176/4.

(5) وفيات الأعيان: 250/4، الواقي بالوفيات: 176/4.

(6) الواقي بالوفيات 175/4.

يرحل إليها طلاب، وما تميز به التوسع في علم الكلام والفلسفة، فكان أكثر من برع وظهر من طلابه من له باع في الكلام والفلسفة ومن أشهرهم:

1- زين الدين الكشي وله كتاب يسمى كشف حدائق الحقائق في الفلسفة<sup>(1)</sup>.

2- قطب الدين المصري ت 186 هـ إبراهيم بن علي بن محمد السلمي، المعروف بالقطب المصري: طبيب، مغربي الأصل، أقام مدة بمصر ورحل إلى خراسان فتلمذ للفخر الرازي، وصنفا كتابا في الطب والفلسفة، شرح كليات القانون لابن سيناء وقتل بنيسابور لما استباحها التتار<sup>(2)</sup>.

3- أفضل الدين الخونجي له كتاب اسمه كشف الأسرار<sup>(3)</sup>.

4- أثير الدين الأبهري منطقي من حذاق الفكر الفلسفى، له اشتغال بالحكمة والطبيعتيات والفلك، وله مؤلفات من أشهرها هداية الحكمة.

5- شمس الدين الخوئي كان متancockاً في الطب والكلام والفلسفة، وُنسب إليه أنه أتم التفسير الكبير للرازي. ويرجح ابن العماد الحنبلي<sup>(4)</sup> والصفدي<sup>(5)</sup> أنه تلميذ قطب الدين المصري تلميذ الفخر الرازي ويرجح ويرجح الذهي أنهقرأ على يد الفخر الرازي<sup>(6)</sup>.

6- تاج الدين الأرموي العالمة الأصولي تاج الدين أبو الفضل محمد بن الحسين بن عبد الله الأرموي صاحب الحاصل وتلميذ فخر الدين ابن الخطيب من مشاهير أئمة العقول<sup>(7)</sup>.

7- شمس الدين الخسروشاهي، نسبة إلى خسروشاه، قرية بمرو - أبو محمد عبد الحميد بن عيسى بن عمريه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريز الشافعي، العالمة المتكلم. أخذ الكلام عن الإمام فخر الدين الرازي<sup>(8)</sup>.

(1) كشف الظنون حاجي خليفة 1-633.

(2) الأعلام للزركلي 50/1، شذرات الذهب 7/739، هدية العارفين 2/145.

(3) شذرات الذهب لابن العماد 5/236.

(4) شذرات الذهب 7/739.

(5) الوافي بالوفيات 6/223.

(6) سير أعلام النبلاء 16/319.

(7) سير أعلام النبلاء 16/471.

(8) شذرات الذهب 7/441.

## علومه و معارفه:

له معرفة بكثير من العلوم فقد كتب في كل من، الطب والفلسفة والكلام والتفسير وأصول الفقه والبلاغة والنحو، والسحر والتنجيم. وانظر إلى مؤلفاته في هذه الفنون.

## مؤلفات الرازي:

### أورد كثير من المترجمين مؤلفات الرازي نذكر من أهمها:

مفاتيح الغيب، أسرار التنزيل وأنوار التأويل. كتاب نهاية العقول ، كتاب الحصول في علم الأصول. كتاب الحصول ، كتاب الملخص في الحكمة ،كتاب شرح عيون الحكمه. كتاب المباحث المشرقة. كتاب بباب الإشارات ، لكتاب المطالب العالية في الحكمة ،كتاب شرح الإشارات. كتاب الأربعين في أصول الدين. كتاب تنبية الإشارة في الأصول. كتاب المعالم في الأصلين. كتاب تفسير أسماء الله الحسنى. كتاب السر المكتوم. كتاب تأسيس التقديس. . كتاب فضائل الصحابة الراشدين<sup>(1)</sup>.

وقد أشار في التفسير لبعض الكتب كالأربعين في أصول الدين<sup>(2)</sup> وكتاب (الجبر والقدر)<sup>(3)</sup> وكتاب وكتاب تأسيس التقديس<sup>(4)</sup> وكتاب ل TAMAM AL-BAYAN FI AL-ASMA' WA-L-SAFAT<sup>(5)</sup> وكتاب (المحصول من الأصول)<sup>(6)</sup> وكتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز<sup>(7)</sup>.

## شعر: ٥

نظرًا لمعرفته بالعربية وفنونها واطلاعه على كثير من الكتب في هذا الباب وما رزقه الله من مواهب ومنها الشعر مكتنه لأن يقول شعرًا وقد ذكر ابن كثير عن ابن الأثير في الكامل من أشعاره: ومنها قوله:

(1) الأعلام: للزركلي 313/6، وفيات الأعيان: 4/252.

(2) مفاتيح الغيب:: 93/13.

(3) مفاتيح الغيب:: 100/13.

(4) مفاتيح الغيب:: 13/22.

(5) مفاتيح الغيب:: 33/22.

(6) مفاتيح الغيب: 180/16.

(7) مفاتيح الغيب: 107/2.

إليك إله الخلق وجهي

وأنت الذي أدعوه في السر

وأنت ملادي في حياتي وفي قبري<sup>(1)</sup>

وأنت غياثي عند كل ملمة

وله قصيدة في رثاء ولده محمد الذي توفي في ريعان شبابه<sup>(2)</sup> وأبياته المشهورة في ذم علم الكلام

(نهاية إقدام العقول<sup>(3)</sup>).

#### سبب وفاته:

من أشد الفرق التي احتمم الصراع معها فرقة الكرامية حيث كان لهم وجود قوي في البيئة التي كان يعيش فيها الرازمي، فقيل: إن سبب وفاته أنه دسوا له السم<sup>(4)</sup>.

#### وفاته:

لقد اختلف العلماء في تاريخ وفاته كما اختلفوا في تاريخ ميلاده، فهناك من يرى أنه توفي ببرأة يوم عيد الفطر سنة 606 هـ<sup>(5)</sup>، ومنهم من يرى أنه توفي في شهر ذي الحجة سنة 606 هـ<sup>(6)</sup>.

(1) البداية والنهاية 56/13.

(2) مفاتيح الغيب: 198/18.

(3) وفيات الأعيان 250/4.

(4) شذرات الذهب لابن العماد المخنطلي 21/5.

(5) شذرات الذهب 21/5.

(6) البداية والنهاية 55/13، وفيات الأعيان 4/252.

## **المبحث الثاني**

### **منهج الزمخشري والرازي في التفسير وأثرهما**

وفيه مطلبان:

**المطلب الأول:** منهج الزمخشري والرازي في التفسير.

**المطلب الثاني:** أثر الزمخشري في الرازي وأثرهما على من آتى بعدهما.

## المطلب الأول

### منهج الزمخشري والرازي في التفسير

#### أولاً: منهج الزمخشري في الكشاف

1- يستغل الزمخشري ببراعته البلاغية ومعرفته بالعربية لخدمة ونشر مذهب المعتزلة ، وتأويل ما يخالفه، يقول ابن خلدون: ومن أحسن ما اشتغل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب الكشاف للزمخشري من أهل خوارزم العراق، إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، ف يأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة<sup>(1)</sup> لأنه يدس ما يدعوه إليه فلا يعرف ذلك إلا من فطن وأن هناك من (بَثُّوا عَلَيْهِ وَبَيْنُوا دَسَائِسَهُ وَأَفْرَدُوهَا بِالتصنيفِ وَمِنْ رَسْخَتْ قَدْمَهُ فِي السَّنَةِ وَقَرَأْ طَرْفًا مِنْ اختلاف المقالات انتفع بِتَفْسِيرِهِ وَلَمْ يَضُرْهَا مَا يَنْشَى مِنْ دَسَائِسَهُ<sup>(2)</sup>؟ وهذا يتبيّن في:

أ- اعتماده على المعانٍ اللغوية كتفسير الرؤية بالرجاء فيقول: والذي يصح معه أن يكون من قوله الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء. ومنه قول القائل:

بـ (3) *وَإِذَا نَطَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلْكِ  
وَالْبَحْرِ دُونَكَ زِدْتُنِي نِعَماً  
بَلْ يَدَاهُ*

جـ اعتماده على الأساليب البلاغية كالمجاز. مثل تأويله اليد عند قوله تعالى {  
*مَبْسُوطَتَانِ*} [المائدة: 64] فيقول: ولا يقصد من يتكلّم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا<sup>(4)</sup>.

آية 7 آل عمران ومثل لها بقوله تعالى: {*لَا تُنْدِرِ كُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُنْدِرُ كُلَّ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ  
الْخَيْرُ*} [الأنعام: 103] محكم، وقوله تعالى: {*إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*} [القيامة: 23] متّشابه.

(1) مقدمة ابن خلدون ص 85 المكتبة التجارية لبنان.

(2) لسان الميزان: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني 6 / 4 ت: دائرة المعرفة النظامية - الهند مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت.

(3) الكشاف: 663/4.

(4) الكشاف: 687/1.

2- اعتزازه بالاعتزال والمعزلة فيلقبهم بأهل العدل والتوحيد ويقحمهم في تفسيره، فيقول في

مقدمة تفسيره: رأيت إخواننا في الدين من أفضضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية... حتى اجتمعوا إلى مقتربين أن أملى عليهم الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل<sup>(1)</sup>.

3- نبذه للمخالفين للاعتزال واتهامهم بالجهل أو التجسيم، وحمل الآيات التي وردت في حق اليهود

والنصارى في حق مخالفيه، كقوله تعالى: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} وقيل: هم متبعون هذه الأمة وهم المشبهة والمحيرة والخشوية وأشباههم<sup>(2)</sup>.

4- قلة معرفته بالحديث وهي سمة عامة لأهل الرأي إلا القليل منهم؛ لذا تجد الكشاف ملئ

بالآحاديث الضعيفة خاصة في فضائل السور ، فقد اعتقد أن يجعل في آخر كل سورة حديثاً وينبذ الحديث الذي لا يتناسب مع مذهبها كحديث الرؤبة الذي نبذه بالمرقوع<sup>(3)</sup>.

5- معرفته بالقراءات جعلت كتابه مصدراً لها خاصة الرازي. وإن كان يرد القراءة التي لا تتوافق

مذهبها<sup>(4)</sup>، وهذا من الشناعات التي وقع فيها. انظر كلامه عند قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَدَرْهُمٌ وَمَا يَفْتَرُونَ} [الأنعام: 137].

6- الاستعانة بالقراءات المختلفة في التفسير لما فيها من المعاني فيقول عند قوله تعالى: {فَلَمَّا وَضَعَتْهَا

فَالَّتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعَنِهَا أُنْشَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الدَّكْرُ كَالْأُنْشَى وَإِنِّي سَمِّيَتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيَّذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتُهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [آل عمران: 36] تعظيمًا لموضوعها وتجهيزًا لها بقدر ما وهب لها منه، ومعنىه: والله أعلم بالشيء الذي وضع وما علق به من عظام الأمور وأن يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئاً فلذلك تحسرت وفي قراءة ابن عباس: (والله أعلم بما وضع) على خطاب الله تعالى لها أي إنك لا تعلمين قدر هذا الموهوب وما علم الله من عظم شأنه

(1) الكشاف: 326.

(2) الكشاف: 427/1.

(3) انظر مقدمة الكشاف: 43/1.

(4) الكشاف: 66/2.

وعلو قدره وقرئ (وضع) بمعنى ولعل الله تعالى فيه سراً وحكمة ولعل هذه الأئمَّة خير من الذكر  
تسليمة لنفسها<sup>(1)</sup>.

7- استخدام أسلوب السؤال والجواب مما يثير القارئ ويحثه على الانتباه :مثال ذلك (فإن قلت :

فلم حذفت الألف في الخط وأثبتت في قوله: باسم ربك؟ قلت: قد اتبعوا في حذفها حكم الدرج دون الابداء الذي عليه وضع الخط لكترة الاستعمال،<sup>(2)</sup>.

8- تفسيره بأصول التفسير المتبعة وذلك بتفسيره القرآن بالقرآن ، أو بالسنة، أو بأقوال الصحابة والتابعين، أو بلغة العرب وذلك فيما لا يخالف مذهبه.

أولاً: تفسيره بالقرآن، كتفسيره قوله تعالى { مَالِكٌ يَوْمُ الدِّينِ } [الفاتحة: 4] الفاتحة 4 ومعناه مالك الأمر كله في يوم الدين كقوله: { لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ } [غافر: 16]<sup>(3)</sup>.

ثانياً: تفسيره بالحديث، عند قوله تعالى: { مُكَلِّبِينَ تُعَلَّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلِمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ } [المائدة: 4] (مكليبن) بالتحقيق والإمساك على صاحبه أن لا يأكل منه لقوله عليه الصلاة والسلام لعدي بن حاتم: (وإن أكل منه فلا تأكل، فإنما أمسك على نفسه)<sup>(4)</sup>.

ثالثاً: تفسيره بأقوال الصحابة، كقول ابن عباس في الرشد عند قوله تعالى: { وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ } [النساء: 6] وعن ابن عباس: الصالح في العقل والحفظ للمال<sup>(5)</sup>.

رابعاً: تفسيره بأقوال التابعين، عند قوله تعالى: { حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ } [البقرة: 238] والقنوت أن تذكر الله قائماً، وعن عكرمة: كانوا يتكلمون في الصلاة فنهوا، وعن مجاهد: هو الركود وكف الأيدي والبصر<sup>(6)</sup>.

(1) الكشاف: 483/1.

(2) الكشاف: 1/5.

(3) الكشاف: 55/1.

(4) الكشاف: 641/1.

(5) الكشاف: 504/1.

(6) الكشاف: 316/1.

خامسًا: تفسيره بأقوال العرب وأشعارهم، كتفسير الضبّح في قوله تعالى: {وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا } [العاديات: 1] أقسم بخيل الغرّة تعدو فتضجّع. والضبّح: صوت أنفاسها إذا عدّونَ. وعن ابن عباس أنه حكاه فقال: أح أح. قال عترة:

(1) في حياض الموت ضبحا والخيل تكبح حين تضجّع

### ثانيًا: منهج الرازي في مفاتيح الغيب

1 - مرج التفسير بالفلسفة: معظم اهتمامات الرازي مُنصبة في علم الكلام والفلسفة حتى غلت عليه الروح الكلامية والفلسفية في كتاباته في الفقه وأصوله وتفسير القرآن<sup>(2)</sup>.

2 - جمع المسائل الغريبة في التفسير: يقول ابن خلkan عنه: إنه جمع فيه كل غريب وغريبة<sup>(3)</sup>. ويقول الرازي في وصيته: فاعلموا أني كنتُ رجلاً محباً للعلم، فكنتُ أكتب من كل شيء شيئاً لا أقف على كميته وكيفيته<sup>(4)</sup>.

3 - الاستطراد الزائد في المسائل، يقول: اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستتبع من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة<sup>(5)</sup> ولكنها تشغّل مُريد الاهتمام بالقرآن<sup>(6)</sup>.

4 - لم يقطع في كثير من المسائل العظام التي ناقشها<sup>(7)</sup> منها مسألة الصفات ويظهر هذا جلياً في مفاتيح الغيب<sup>(8)</sup>.

(1) الكشاف: 793/4.

(2) فتح الله خليف 295.

(3) الذهبي الفسیر والمفسرون 1/293.

(4) شذرات الذهب في احبار من ذهب لابن العماد الحنبلي 7/41.

(5) مفاتيح الغيب: 1/15.

(6) تفسير المثار محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1/88.

(7) في علم الكلام أحمد صبحي 2/353.

(8) علم الكلام 2/353.

5- تقرير مناهج الآخرين وتوضيحيها بغض النظر هل هي صواب أم خطأ<sup>(1)</sup> فيورد الشبهات ولم يتحقق في الرد عليها، يقول عنه الإيجي: فإن هذا منشأ للشبهات التي طوّلَ به الكتب، وعَدَ ذلك تبمرا في العلوم<sup>(2)</sup>.

6- كثرة النقولات في كل الفنون، ولقد شهد على نفسه بقوله:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا<sup>(3)</sup>

7- قلة معرفته بالحديث فيستدل بالأحاديث الموضوعة والضعيفة<sup>(4)</sup> ويرد الأحاديث وقد يطعن في صحتها ويؤول الأحاديث المتوترة المشهورة وما اتفق عليه الجمهور. أما إذا وافقت على ما يريد فإنه يستدل بها ويعمل بظاهرها<sup>(5)</sup>.

8- إن نصوص النقل ظنية الدلالة لوجود الاحتمالات العشرة، لذا قدم العقل على النقل. انظر مطلب نظرية المعرفة<sup>(6)</sup>.

9- تركه للإسرائييليات والخرافات والأساطير التي ملأت كتب التفسير الأخرى لأنها لا تتفق مع تفكيره العلمي ونظره العقلي<sup>(7)</sup>.

10- اهتمامه بعلم المناسبات بين الآيات أو بين السور.

11- اهتمامه بالجانب النحوي والبلاغي في بيان جمال النظم القرآني وما فيه من المعانى إلى حد الاستطراد في بعض المسائل، ومثال على ذلك عند قوله تعالى: { والأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأنَّامِ (١٠) } فيها

(1) المطالب العالية 306/1 307/1.

(2) المواقف: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عصد الدين الإيجي 269: عبد الرحمن عميرة: دار الجليل - لبنان.

(3) انظر في علم الكلام احمد صبحي 2/355.

(4) مفاتيح الغيب: 1/226.

(5) مفاتيح الغيب: 17/64.

(6) مفاتيح الغيب: 7/147.

(7) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين د صلاح عبد الفتاح الخالدي ص 491 دار القلم دمشق.

فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (١١) وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ { [الرحمن: ١٠-١٢] } فقد توسع في جمال النظم وما تحمله من المعاني<sup>(١)</sup>.

١٢ - تفسيره للقرآن بأصول التفسير المتبعة، وذلك بتفسيره القرآن بالقرآن أو بالسنة أو بأقوال الصحابة والتابعين أو بلغة العرب وذلك فيما لا يخالف عقيدته وأراءه.

أولاً: بالقرآن: كتفسيره للمستقر عند قوله تعالى: { وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقْرٌ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ } [البقرة: ٣٦] المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى: { إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقْرُ } [القيامة: ١٢] وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى: { أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ } [الفرقان: ٢٤].

ثانياً: بالسنة: كتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم للقوة بالرمي عند قوله تعالى: { وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ } [الأనفال: ٦٠] أنه صلى الله عليه وسلمقرأ هذه الآية على المنبر وقال: ((ألا إن القوة الرمي)) قالها ثلاثة<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: بأقوال الصحابة: كما في تفسير المستقر بالآية السابقة وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المستقر هو القبر أي قبوركم تكونون فيها والأول أولى.

رابعاً: بأقوال التابعين: كقوله عند قوله تعالى: { وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ } [التوبه: ٤٧] فأما قوله: { وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ } [التوبه: ٤٧] فيه قولان: الأول، المراد فيكم عيون لهم ينقلون إليهم ما يسمعون منكم. وهذا قول مجاهد وابن زيد. والثاني: قال قتادة: فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قوله<sup>(٤)</sup>.

خامساً: بلغة العرب وأشعارهم: كقولهم إن الشياب قد يراد به النفس، كقوله عند قوله تعالى: { وَثِيَابَكَ فَطَهَرْ } [المدثر: ٤] وقد يجعل لفظ الشياب كناية عن النفس قال عترة: فشككت بالرمي الأصم ثيابه (أي نفسه).

(١) انظر مفاتيح الغيب: 29/83-84.

(٢) مفاتيح الغيب: 17/3.

(٣) مفاتيح الغيب: 15/148.

(٤) مفاتيح الغيب: 16/66.

## المطلب الثاني

### أثر الزمخشري في الراري وأثرهما على من آتى بعدهما

#### أولاً: أثر الزمخشري فيمن بعده بشكل عام

لقد احتوى كشاف الزمخشري على صورة مكتملة لمذهب المعتزلة وكثير من الفنون كالتفسيير والبلاغة والنحو والقراءات مما جعله مرجعاً مهماً لمعارف الاعتزاز ومصدراً للمفسرين واللغويين، لذلك تجد كثيراً من كتب الكلام تستشهد بكتب الزمخشري، وكذلك كتب التفسير خاصة التي تكتم بالجانب اللغوي أو الجانب العقدي، والرازي خير مثال فقد نقل منه في كل الفنون.

وحاء البيضاوي الذي مزج بين الكشاف ومفاسيد الغيب قال الشيخ محى الدين شيخ زاده في مقدمته: وتفسيره عظيم الشأن غني عن البيان لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعانى والبيان ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام<sup>(1)</sup>.

ويقول صاحب كشف الظنون عن تفسير البيضاوي: لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعانى والبيان<sup>(2)</sup>، وقال د/الذهبي عن تفسير النسفي: هذا التفسير اختصره من تفسير البيضاوي ومن الكشاف للزمخشري<sup>(3)</sup>. وقد آثره بعض المفسرين على غيره قال ابن حجر: ومنهم من يرى مطالعة كتاب الزمخشري و يؤثره على غيره من السادة كابن عطية<sup>(4)</sup>.

ويكفيك في معرفة أهمية الكشاف أن كثيراً من جاء من بعده اقتبس منه، واستشهد به سواءً في القسم أو الحديث: وانظر البحر المحيط في التفسير<sup>(5)</sup>. والدر المصنون في علوم الكتاب المكتوب<sup>(6)</sup>. وللباب في علوم الكتاب<sup>(7)</sup>. ومحاسن التأويل<sup>(1)</sup>. والتحرير والتنوير<sup>(2)</sup>. وتفسير القرآن الحكيم (تفسير

(1) حاشية الشيخ محى الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي 4/1.

(2) التفسير والمفسرون د/ محمد حسين الذهبي 1/302.

(3) التفسير والمفسرون 1/305.

(4) لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 8/8.

(5) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ).

(6) أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ).

(7) أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحلبي الدمشقي النعماني (المتوفى: 775هـ).

المنار)<sup>(3)</sup> وإعراب القرآن وبيانه<sup>(4)</sup>. والتفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج<sup>(5)</sup>، وهؤلاء الذين ذكرتهم من أكثر الأئمَّة عنده؛ وبهذا يظهر أهمية الكشاف في التفسير مع الحذر من اعتزاله.

## ثانياً: تأثر الرazi بالزمخنيري من خلال تفسيريهما

من أهم المراجع التي بين يدي الرazi كتاب الكشاف، ولقد استفاد منه كثيراً، ونقل عنه بالنص.

وأثر الكشاف موجود داخل المفاتيح وقد شاهد ذلك كثير من درس الرazi أو تفسيره يقول د/ العماري: إن تفسير الكشاف كله مثبت في تفسير الرazi<sup>(6)</sup>.

ويقول د أحمد هنداوي: ويمكنني بعد معايشة المسائل البينانية في التفسير الكبير، ومصاحبتها مدة من الزمان أن أقول: إن الإمام الرazi كان يعتمد في كثير من آرائه البينانية على الشيخ عبد القاهر الجرجاني، والزمخنيري، وإن كان اعتماده، وتأثيره بالزمخنيري، يفوق العد<sup>(7)</sup>.

وتقول: د/ فائزه سالم صالح يحيى الرazi: أول ما يلفت الباحث من النواحي البلاغية في تفسير الفخر الرazi كثرة نقولاته عن الزمخنيري... وينقل عن الكشاف بطرفيتين إما بذكر اسمه وإما ينقل عنه كأنك تقرأ في الكشاف ولا يذكر مصدره، وضربت مثالاً على ذلك عند قوله تعالى: {أَوْ كَصِيبٍ مِّنَ السَّمَاءِ} [البقرة: 19] فقد نقل الرazi حرفيًا من الكشاف ولم يشر إلى نقله من الكشاف<sup>(8)</sup>.

أما بالنسبة لذكر الكشاف أو صاحبه فقد ذكره أكثر من ألف ومائتين مرة فقد نقل عنه في القراءات واللغة والتفسير وقد ينقل عنه من غير ذكر مصدره، أما بالنسبة للصفات الإلهية فإنك تلاحظ تشابهًا كبيرًا بين التفسيرين خاصة بالنسبة للصفات التي يتفق مع المعتزلة على تأويلها فتجد كلام الرazi تلخيصاً لما قاله الزمخنيري ومن نقل عنهم من المعتزلة كأبي مسلم وغيره وإن لم يصرح في الغالب، وانظر عند تأويل الغضب أو الحباء بل إن قانونه المشهور في التأويل بالنسبة للصفات التي يسميتها

(1) محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ).

(2) محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ).

(3) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد بن محمد كاء الدين بن متلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: 1354هـ).

(4) يحيى الدين بن أحمد مصطفى درويش (المتوفى: 1403هـ).

(5) وهبة بن مصطفى الزحيلي (معاصر).

(6) الإمام فخر الدين الرazi د العماري ص 156.

(7) تفسير الفخر الرazi دراسة بلاغية تفصيلية للدكتور أحمد هنداوي ص 33 مكتبة وهبة.

(8) علم المعاني في التفسير الكبير للفخر الرazi وأثره في الدراسات البلاغية د فائزه صالح يحيى ص 572-583.

النفسية تجده يؤدي إلى نتيجة قريبة من تأويلات الزمخشري إلا أن الرazi يمتاز بالفهم الواسع والقدرة التي يجعله يستوعب المسألة ثم يخرجها بأسلوب آخر ونتيجة واحدة وإن اختلفت الصيغة.

### ثالثاً: أثر الرazi من جاء من بعده

إن بصمات الرazi على من جاء من بعده واضحة ، فكتبه أصبحت مرجعاً للمتكلمين ، ومصدراً أساسياً لهم سواء الذين مزجووا الكلام بالفلسفة أو الذين لم يتتوسعوا في العلوم الفلسفية يقول ابن خلدون<sup>(1)</sup> وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغرالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا آثرهم واعتمدوا تقليدهم<sup>(2)</sup>.

ويقول الدكتور حسين أتاي عميد كلية الإلهيات في أنقرة: إنه مزج التفسير بالفلسفة وإنه استوعب فلسفة أرسطو النقلية، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام ، ونتيجة لما قام به الرazi أصبح علم الكلام فلسفة، ويمكن بعبارة أخرى أنه جعل تلك الفلسفة كلاماً، وهكذا امترج علم الكلام بالفلسفة. . . وأنه على ضوء فلسفة (أرسطو) التقليدية قد أعطى اتجاهها جديداً لعلم الكلام فأثر بذلك على الفكر<sup>(3)</sup> قال الشيخ محى الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي في مقدمته: وتفسيره عظيم الشأن غني عن البيان لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعانٍ والبيان ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام<sup>(4)</sup>.

وانظر أنوار الترتيل وأسرار التأويل للبيضاوي. ومدارك الترتيل وحقائق التأويل للتقي. ولباب التأويل في معاني الترتيل للخازن والبحر المحيط لأبي حيان. . . وغيرها من كتب التفسير.

(1) مقدمة ابن خلدون ص 436

(2) هو: أبو حامد الغزالى ت 505هـ: محمد بن محمد بن أحمد الغزالى، الملقب حجة الإسلام زين الدين الطوسي الفقىء الشافعى، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله، لقى الوزير نظام الملك فأكرمه وعظممه ثم فوض إليه الوزير تدریس مدرسته الظامامية بمدينة بغداد، وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون منها ما هو أشهرها كتاب الخلاصة في الفقه، ومنها "إحياء علوم الدين" وهو من أنفس الكتب وأجملها، وله في أصول الفقه "المستصفى" وله المنحول والمنتحل في علم الجدل وله تهافت الفلسفه ومحك النظر ومعيار العلم والمقداد والمضنوون به على غير أهله والمقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى ومشكاة الأنوار والمنقد من الضلال ثم ألزم بالعود إلى نيسابور والتدریس بها بالمدرسة الظامامية، فأحاب إلى ذلك بعد تكرار المعاودات، ثم ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه، واتخذ حانقاً للصوفية ومدرسة للمشتغلين. وفيات الأعيان 416/4-418، والوافي بالوفيات 211/1، وهداية العارفين 2/79-81.

(3) مقدمة المطالب العالية 1/8

(4) حاشية الشيخ محى الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوى 1/4.

أما كتب الكلام فهناك كتب تعد تلخيصاً و اختصاراً لكتبه. فكتاب المواقف للإيجي، و طوال البيضاوي، و شرح المقاصد للسعد ثُعَدْ نموذجاً على ذلك مع الاستدراك منهم لبعض مواقفه و نقده في بعض المسائل، يقول الدكتور صالح موسى شرف: (إن السعد في مقاصده ينقل كثيراً من كتاب المواقف ومن المطالب العالية، ومن كتاب الشفاء والنجاة والقانون لابن سينا<sup>(1)</sup> و توسعه الزائد خاصة مع الفلسفة جعل كثيراً من المتكلمين ينقده بشدة كابن التلمساني والسنوسي وغيرهم ، وهذا التوسيع من الرازبي أوجد ردة فعل وهي العودة إلى المذهب الأشعري بأفكاره العامة التي انتقل المذهب فيها بعد ذلك إلى مرحلة التلخيص والتهدیب، واتخاذ بعض كتب الغزالی كالاقتصاد والقواعد وأساس التقديس للرازبی منهجاً عاماً، وجاءت بعض المتون بعد ذلك لتشيیت هذا المنهج ككتب السنوسي الكبير والصغری، وجوهرة التوحید للقانی والخریدة للدردیری مع الاستفادۃ من كتب الرازبی في الرد على المخالفین).

#### رابعاً: نقد الرازبی للكشاف

من أهم مصادر الرازبی الكشاف، وقد بینا مدى تأثیره بالزمھری، إلا أن له انتقادات عليه من حيث العموم، كانتقاده لمذهب المعتزلی، أو من حيث الخصوص، كانتقاده عندما يبالغ في الغلو من شأن المعتزلة، فيحصر الإسلام فيهم، ويخرج من خالفهم من دائرته، كقول الزمھری عند قوله تعالى: { إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ } [آل عمران: 19] فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام وهذا بین جلیٰ كما ترى<sup>(2)</sup>.

في رد عليه الرازبی ويتهمه بأنه مسکین فضولي؛ لم يشم رائحة العلم، فيقول: ولقد خاض صاحب الكشاف هاهنا في التعصب للاعتزال وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسکین بعيداً عن معرفة هذه الأشياء إلا أنه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف، وزعم أن الآية دلت على أن من أجاز الرؤية، أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، والعجب أن أکابر المعتزلة وعظماءهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنه لو كان مرجئاً لكان جسماً، وما وجدوا

(1) شرح المقاصد: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعی/15: دار المعارف النعمانية - باکستان.

(2) الكشاف: 373/1.

فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع، فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من أين وجد ذلك<sup>(1)</sup>.

وعلى كُلِّ فقد انتقده من عدة نواحٍ:

1 - من الناحية العقدية: كقول الزمخشري عند مسألة الاستواء في سورة طه: لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يرافق الملك، جعلوه كناء عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملوكاً، وإن لم يقعد على السرير ألتَه فيرد عليه الرازي (إنا لو فتحنا هذا الباب لا نفتح تأويلاً بالباطنية)<sup>(2)</sup>.

2 - من الناحية اللغوية: وذلك عندما اشتق الزمخشري الصلاة من الصلوين يقول في الكشاف وحقيقة صلٰى: حرك الصلوين؛ لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده فيرد عليه الرازي بأن هذا الاستيقاظ الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دوراً على ألسنة المسلمين واستيقاؤه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهراراً فيما بين أهل النقل، ولو جوزنا أن يقال: مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره ثم إنه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لكن مثله فيسائر الألفاظ جائزًا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تبادر أفهامنا إليه من المعاني في زماننا هذا لاحتمال أنها كانت في زمان الرسول موضوعة لمعانٍ آخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانٍ إلا أن تلك المعانٍ خفية في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة؛ فلما كان ذلك باطلًا بإجماع المسلمين علمنا أن الاستيقاظ الذي ذكره مردود باطل<sup>(3)</sup>.

3 - من ناحية النكت البلاغية: كقول الزمخشري عند قوله تعالى: {نَحْنُ حَلَقْنَا هُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا} [الإنسان: 28]، وحقه أن يجيء بيان، لا يبادزا<sup>(4)</sup>، فيرد عليه الرازي بقوله: واعلم أن هذا الكلام كأنه طعن في لفظ القرآن وهو ضعيف؛ لأن كل واحد من (إن) و(إذا) حرف الشرط إلا أن حرف (إن) لا يستعمل فيما يكون معلوم الوقع فلا يقال: إن طلعت الشمس أكتر منك، أما حرف (إذا) فإنه يستعمل فيما كان معلوم الوقع، تقول: آتيك إذا طلعت

(1) مفاتيح الغيب: 179/7.

(2) مفاتيح الغيب: 7/22.

(3) مفاتيح الغيب: 28/2.

(4) الكشاف: 676/4.

الشمس، فههنا لما كان الله تعالى عالماً بأنه سيجيئ وقت يبدل الله فيه أولئك الكفراة بأمثالهم في الخلقة وأضدادهم في الطاعة لا جرم حسناً استعمال حرف إذا<sup>(1)</sup>.

4 - من الناحية الأدبية والأخلاقية: وذلك عندما انتقد الزمخشرى الصوفية بقوله فيهم: وإذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشک في أنه لا يعرف ما الله، ولا يدرى ما محبة الله. وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته إلا أنه تصوّر في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسمها الله بجهله ودعارة، ثم صفق وطرب ونعر وصعق تصوّرها، وربما رأيتَ المنيّ قد ملا إزار ذلك الحب عند صعقته، وحمقى العامة على حواليه قد ملأوا أدرانهم بالدموع لما رققهم من حاله<sup>(2)</sup>.

فيرد عليه الرازي فيقول: خاض صاحب (الكساف) في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى، وكتب ههنا ما لا يليق بالعقل أن يكتب مثله في كتب الفحش، فهاب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله تعالى فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى، نسأل الله العصمة والهدایة<sup>(3)</sup>.

---

(1) مفاتيح الغيب: 230/30.

(2) الكساف: 382/1.

(3) مفاتيح الغيب: 17/8.

## **الفصل الثاني**

### **مقدمات في الصفات**

و فيه ثلاثة مباحث:

**المبحث الأول: الأسس التي بنى عليها المتكلمون منهجهم  
في صفات الله عز وجل.**

**المبحث الثاني: موقف الفاھب من الصفات الإلهية.**

**المبحث الثالث: علاقة الصفات الإلهية بذات الله تعالى .**

## **المبحث الأول**

**الأسس التي بنى عليها المتكلمون منهجهم**

وفيه أربعة مطالب:

**المطلب الأول: نظرية المعرفة.**

**المطلب الثاني: أدلة وجود الله.**

**المطلب الثالث: الحكم والتشابه.**

**المطلب الرابع: الحقيقة والمجاز.**

## **تمهيد:**

الأسس لغة: الأَسْ وَالْأَسْسُ وَالْأَسَاسُ: كُلُّ مُبْتَدَأٍ شَيْءٌ. والأَسْ وَالْأَسَاسُ: أَصْلُ الْبَنَاءِ، وَالْأَسَسُ مَقْصُورٌ مِنْهُ، وَأَسْسَتْ دَارًا إِذَا بَنَتْ حَدَوْدَهَا وَرَفَعَتْ مِنْ قَوَاعِدَهَا، وَأَسْسُ الْإِنْسَانِ أَصْلُهُ، وَقِيلَ: هُوَ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ<sup>(1)</sup>.

والمقصود هنا بالأسس الأصول والوسائل التي اعتمد عليها المتكلمون لتبرير آرائهم.

لأنه ما من رأى قام في المجتمعات وأصبح له وجود وأثر في الناس إلا وله أصل قام عليه وقعَّد له أصحابه ما يبرره حتى يتثنى قبوله، ولما رأى المتكلمون موقفهم من الصفات يقوم على التأويل مع جود التفاوت بينهم فيه، وضعوا أسساً بنو عليها منهجهم في التعامل مع الصفات، ومن هذه الأسس: نظرية المعرفة، والغاية منها معرفة الله معرفة يقينية، ولا يقين عندهم إلا بالعقل، فوجب معرفة الله وصفاته عن طريق العقل.

والأساس الثاني الاستدلال على وجود الله تعالى فأثبتوه وجوده بدليل الحدوث<sup>(2)</sup> أو الإمكان، وكونه مخالفًا للموجودات . وعليه نفي المعتزلة قيام الصفات بالذات، وأنكر المتكلمون قيام الصفات الفعلية حتى لا يكون الله مخالفاً للحوادث ، واستعانوا على ما اعتمدوا من تصور للصفات على المحكم والمتشابه، فيما وافق مذهبهم فهو المحكم وما خالفه فهو المتشابه، أو استعانوا بمقدمة المحاجز ، فيما وافق عقولهم فهو الحقيقة وما خالفها فهو المحاجز . وقد ناقشنا هذه الأسس وعلاقتها بالصفات تحت أربعة مطالب:

(1) انظر لسان العرب ابن منظور 6/6.

(2) والحدوث هو حصول الشيء بعد أن لم يكن ، والحدث ما كان لوجوده ابتداء

## المطلب الأول

### نظريّة المعرفة

أعظم شيء هو معرفة الله تعالى، وطريق ذلك كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لأن الله أعلم بنفسه، وكلامه أصدق قيلاً وأحسن حديثاً. ولقد حاولت البشرية منذ زمن بعيد الوصول إلى المعرفة من غير هدي من الله ففضلت سواء السبيل، بل إن المعرفة المزعومة التي أتت من قبل البشرية كانت سبباً في إفساد المعرفة الحقيقية؛ لأن (الفلسفة اليونانية) في عالم العقيدة فلسفة وثنية... وإننا لا ننفي عقيدتنا على فكر بشرى مهما كان هذا الفكر عبقرياً<sup>(1)</sup> لذلك كان أبعد الناس عن الصواب في توحيد الله تعالى أهل الفلسفة.

ونظرية المعرفة موجودة في كتب المتكلمين تأثروا بها على صبغتها المختلطة قبل أن تظهر كعلم مستقل<sup>(2)</sup> كما نرى في مقدمة كتب القاضي عبد الجبار وكتب الباقياني<sup>(3)</sup> ومن جاء من بعد هم انظر مقدمة أصول الدين للبغدادي، ومحصل أفكار المتقدمين للرازي والواقف للإيجي فنراهم يبدؤون أولاً بالعلم وتعريفه وأنواعه وغاياته.

و تدور المعرفة حول: تفسير المعرفة، وإمكانها، وأصلها، وطرق معرفتها ومصادرها، ومناهج البحث فيها.

وقد تكلم الرمخشري عن المعرفة بصورة محملة وطبقها من غير ذكر أصولها ، بخلاف الرازي الفيلسوف المتكلم الذي فصل في تعريفها واختلاف الناس فيها وفي أنواعها وغايتها وعلاقتها بأسماء الله تعالى وصفاته.

(1) الإسلام والعقل: الإمام عبد الحليم محمود ص 132 دار المعرفة.

(2) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة د راجح الكردي ص 66 المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1981م.

(3) إن كلام الباقياني والقاضي عبد الجبار أحذنا من معين واحد في مسألة العلم تأثرا بأبي علي الجبائي وأبيه أبي هاشم انظر الإتجاه العقلي في التفسير نصر حامد أبو زيد ص 59

## أولاً: الكشاف ونظرية المعرفة:

هناك خلاف عند المتكلمين وال فلاسفة حول العلاقة بين المعرفة والعلم فبعضهم يرى أن العلم هو المعرفة ويرى آخرون غير ذلك، أما بالنسبة للزخشي فيرى أن العلم هو المعرفة ، فيقول: ومعنى العلم المعرفة<sup>(1)</sup>، ويدرك مدارك المعرفة عند قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ} [الحج: 8]، وقيل: الأول في المقلدين والمراد بالعلم: العلم الضروري. وبالهداى: الاستدلال والنظر؛ لأنَّه يهدي إلى المعرفة ، وبالكتاب المنير: الوحي، أي يجادل بظن وتخمين، لا بأحد هذه الثلاثة<sup>(2)</sup>.

ويرى أن حصول المعرفة بعد النظر تكون كسبية، وفي اليوم الآخر تكون اضطرارية فيقول: وأن يهدى أعداءه بما سيريه لهم الله من آياته التي تلجمهم إلى المعرفة، والإقرار بأنَّها آيات الله. وذلك حين لا تنفعهم المعرفة. يعني في الآخرة<sup>(3)</sup>.

ويرى أيضاً أن المعرفة عن طريق النظر<sup>(4)</sup> هو السلوك السوي للموحدين فيقول عند قوله تعالى: {وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ} [الذاريات: 20] الموحدون الذين سلكوا الطريق السوي البرهاني الموصى إلى المعرفة، فهم نظارون بعيون باصرة وأفهام نافذة<sup>(5)</sup>.

وأن الموجب للمعرفة العقل قبل الشرع، ولا يشترط بعثة الرسل وإنزال الكتب. فيقول عند قوله تعالى {قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَى إِيَّ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزُنُونَ} [البقرة: 38] وأنه إن لم يبعث رسولًا ولم يتزل كتاباً كان الإيمان به وتوحيده واجباً لما ركب فيهم من العقول وتصب لهم من الأدلة ومكنتهم من النظر والاستدلال<sup>(6)</sup>.

وأن الحجة لازمة على الناس لأن الأدلة العقلية بين أيديهم فيقول: عند قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: 15] قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل، لأنَّ معهم أدلة

(1) الكشاف: 154/1.

(2) الكشاف: 110/3.

(3) الكشاف: 295/3.

(4) والنظر هو لنظر الفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية، أو ظنية، ليتوصل بها إلى تحصيل علم، أو ظن<sup>3</sup>، وقال: "النظر ترتيب تصديقات، ليتوصل بها إلى تصديقات آخر" محصل أفكار المتقدمين والمؤخرین الرازي ص 40

(5) الكشاف: 402/4.

(6) الكشاف: 103/1.

العقل التي بها يُعرَفُ الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستيحاهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها لا يصح إلا بعد الإيمان.

وبعثة الرسل من جملة التنبية على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة، لئلا يقولوا: كنا غافلين، فلولا بعث إلينا رسولًا ينبهنا على النظر في أدلة العقل<sup>(1)</sup>.

ويؤكّد ذلك بأنّ وظيفة الرسل هي التنبية كما يراه المعتزلة، فيقول: قلت: الرسل منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر كما يرى علماء أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع، فكان إرسالهم إزاحة للغفلة وتميمًا لإلزام الحجة لئلا يقولوا: لو لا أرسلت إلينا رسولًا فيوقطنا من سنة الغفلة وينبهنا لما وجب الانتباه له<sup>(2)</sup>.

حتى الرسل عليهم السلام ما عرفوا الله إلا عن طريق العقل والنظر، فيقول عن إبراهيم عليه السلام عند قوله تعالى: {إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} [البقرة: 131] قال له: أسلم أخطر ببالك النظر في الدلائل المؤدية إلى المعرفة والإسلام (وقال أسلمت) أي فنظر وعرف. وعن عيسى عليه السلام عند قوله تعالى: {وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ} (50) إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ} [آل عمران: 50-51] حيث هداه للنظر في أدلة العقل والاستدلال<sup>(3)</sup>.

وأنّ محمداً صلّى الله عليه وسلم نهى عن عبادة الأوثان بأدلة العقل، وأنّه عرف ربّه بالعقل وأنّ الشرع إذ وافق العقل يكون للاعتراض لا الاعتماد وأنّ العقل كاف للمعرفة<sup>(4)</sup>: عند قوله تعالى: {قُلْ إِنِّي نُهِيَتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَّبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أَسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} [غافر: 66].

لذلك استدل على وجود الله وعلى إثبات الصفات بالأدلة العقلية ، وإن كان ذلك عند تفسير الآيات المناسبة للصفات ، فيعارض الدليل العقلي بالسمعي ، وهذا لا مانع عند التكلمين إذا ناسب الدليل السمعي منهجهم أو يتأولونه حسب منهجهم.

(1) الكشاف: 611/2.

(2) الكشاف: 454/1.

(3) الكشاف: 279/1.

(4) اللشاف: 66/4.

## ثانياً: مفاتيح الغيب ونظرية المعرفة:

ذكرنا رأي صاحب الكشاف في المعرفة، أما بالنسبة للرازي فإن منهجه التوسع بذكر مقدمات وآراء الناس فيها، وعلاقة المعرفة بالتوحيد، وغير ذلك، فيذكر أن الناس ينقسمون إلى فريقين حول صحة المعرفة: منهم من أقر بالعلوم الحسية كعلمنا بأن النار حارة، والشمس مضيئة، والعلوم البدئية كعلمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان.

ومنهم من أنكرهما والمنكرون هم السفسطائية والمقوون هم الجمهر الأعظم<sup>(1)</sup>، ثم المقوون بما اختلفوا حول مسمى العلم وعلاقته بالمعرفة، هل هو المعرفة أو غيرها؟ فذكر أقوالاً للمتكلمين من معتزلة وأشاعرة وفلاسفة وضَعَّفَها جميعاً وذكر وجهة تضعيفها بعد ذلك.

ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة رأى أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهياً فلا حاجة في معرفته إلى معرفة. وما دام العلم بديهياً فحصول المعرفة تكون ضرورية<sup>(2)</sup>.

وقد يرى أن المعرفة تكون كسبية لا ضرورية<sup>(3)</sup>، عند قوله تعالى: {وَمِنْهُمْ أُمِيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّا وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظْهُرُونَ} [البقرة: 78]

ولأهمية معرفة الله تعالى جعلها المتكلمون أول الواجبات يقول الرازي: اتفق المتكلمون على أن أول الواجبات معرفة الله تعالى أو النظر في معرفة الله أو القصد إلى ذلك النظر، على الاختلاف المشهور فيما بينهم<sup>(4)</sup> لأن الواجبات متوقفة عليها<sup>(5)</sup>.

وشرط المعرفة اليقين فيقول عند قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَتَكَبَّرُوا} [الأعراف: 184] أَمْ بالتفكير والتأمل والتدبر والت Rooney لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفاناً حقيقةً تماماً<sup>(6)</sup> ولا يتم اليقين إلا بعد الشك أو زوال الشبهة.

واليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل أو هو عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقاً بالشك، وقوله تعالى: {وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُؤْكِنِينَ} [الأنعام: 75] كالغرض من تلك الإراعة

(1) مفاتيح الغيب: 61/18.

(2) حصول العلم عقلاً بالنظر الصحيح بالعادة عند الأشعري وبالتجدد عند المعتزلة انظر محصل أفكار المتقدمين ص 47.

(3) مفاتيح الغيب: 123/3.

(4) مفاتيح الغيب: 16/32.

(5) شرح الخريدة لأبي البركات أحمد الدرديرى ص 17 دار مكتب الملال ببيروت.

(6) مفاتيح الغيب: 62/15.

فيصير تقدير الآية: **تُرِي إِبْرَاهِيمَ ملْكُوت السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لِأَجْلٍ أَنْ يَصِيرَ مِنَ الْمُوقِينَ فَلِمَا كَانَ يَقِينُهُ هُوَ الْعِلْمُ الْمُسْتَفَدُ مِنَ الدَّلِيلِ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الإِرَاءَةُ عَبَارَةً عَنِ الْإِسْتِدَالَالِ<sup>(1)</sup>.**

ويرى أن طريق المعرفة هو الذهن، وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة. وتحقيق القول فيه: إنه سبحانه وتعالى خلق الروح حالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى: **{وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْيَادَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل: 78]** ثم تتوسع عنده المعرفة بالدرج ويرتفع إلى أن يصل إلى أعلى الرتب فتتم المعرفة ابتداءً من الحسية إلى العقلية ثم إلى الكشفية ، وخص المعرفة بالعقلية والكشفية فيقول: ولتحصيل المداية طريقان: أحدهما: طلب المعرفة بالدليل والمحجة، والثاني: بتصفية الباطن والرياضة<sup>(2)</sup>.

فالمعرفة العقلية: هي معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال ، وذلك بتركيب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركبها إلى استعلام المجهولات<sup>(3)</sup>.

فيقول عند قوله تعالى: **{إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَائِيَةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [البقرة: 164]**. دلت هذه الآية على أنه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقة في تحصيل الهدف<sup>(4)</sup> و يؤكّد أهمية المعرفة فيقول: لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال<sup>(5)</sup>.

وزاد هذا الاستدلال قوة حيث جعل الاستدلال به في أعلى الرتب عند قوله تعالى: **{إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لَّأُولَئِي الْأَلْبَابِ} [آل عمران: 190]** يقول: دلت الآية على أن أعلى مراتب الصديقين التفكُّر في دلائل الذات والصفات وأن التقليد أمر باطل لا عبرة به ولا التفات إليه<sup>(6)</sup>، بل زاد على ذلك حيث جعل معارف الأنبياء استدلالية، وذلك عند قوله تعالى:

(1) مفاتيح الغيب: 37/13.

(2) مفاتيح الغيب: 20/1.

(3) مفاتيح الغيب: 128/21.

(4) مفاتيح الغيب: 162/4.

(5) مفاتيح الغيب: 79/2.

(6) مفاتيح الغيب: 112/9.

{فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ} [الأنعام: ٦٧].

يقول: تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية لا ضرورية وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال<sup>(١)</sup>.

وأول قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥] بتأويلين بعيدين:

الأول: أن المراد بالرسول العقل، فلو لاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي فيكون معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل.

الثاني: أن نخصص عموم الآية فنقول: المراد وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوهاً إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع<sup>(٢)</sup>.

وخصص معرفة الله وصفاته بالعقل؛ لأن المطالب على ثلاثة أقسام: قسم منها لا يمكن الوصول إليه بالسمع وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته وصحة المعجزات وقسم منها لا يمكن الوصول إليه إلا بالسمع وهو وقوع كل ما عُلم بالعقل والسمع معاً وهو كالعلم بأنه واحد وبأنه مرئي<sup>(٣)</sup>.

والمحجوب للمعرفة العقل لا الشرع موافقاً بذلك المعتزلة ومخالفاً للأشاعرة، قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع، وقال: احتاج أصحابنا على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع، والدليل عليه قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥].

فقال: هذا الاستدلال ضعيف، وبيانه أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي أبداً، وهذا باطل فذاك باطل<sup>(٤)</sup>. ثم قال بعد ذلك: فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا.

(٥) وعندما رأى أن المعرفة العقلية لا توصل إلى معرفة الله تعالى جائعاً إلى المعرفة عن طريق الكشف واعتبر المعرفة العقلية وسيلة للمعرفة الكشفية لأن الذوق فوق العلم كما قال شيخه الغزالي<sup>(٦)</sup>.

(١) مفاتيح الغيب: 46/13.

(٢) مفاتيح الغيب: 138/20.

(٣) مفاتيح الغيب: 263/32.

(٤) مفاتيح الغيب: 139/20، 138، 185/1، 18، 88/11.

(٥) الكشف في اللغة: رفع الحجب وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانٍ الغيبية والأمور الحقيقة وجودها وشهادتها. التعريفات للجرجاني ص 181.

(٦) مشكاة الانوار أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي ص 82 ت: الدكتور أبو العلاء عفيفي: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

وما قاله الرازى حول النفس يرجع إلى البيئة الشرقية التي كانت تربط النفوس بالنجوم وتومن بحياة النجوم وتأثيرها في الكون وعلاقتها بالنفوس أو العقول ، وكتابه المباحث المشرقية وكتابه أسرار النجوم خيرٌ شاهدٍ على ذلك ، وقال في المطلب العالية: والذي يدل على أن الأفلاك والكواكب أحیاء عاقلة وجوه. . .<sup>(1)</sup> وأنها تفيض العلوم على النفوس التي ترتفقى في المعرفة إلى حد المعرفة بالفعل<sup>(2)</sup>.

والأول: الارتقاء: كون النفس مستعدة لقبول هذه المعرف.

والثاني: أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية وهي المسماة بالعقل.

والثالث: أن يحاول ذلك الإنسان تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها إلى تعرف المجهولات الكسيبة.

والرابع: أن تكون تلك المعرفة القدسية والجلاليا الروحانية حاضرة بالفعل، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقاً بتلك المعرفة مستضيفاً بها مستكملاً بظهورها فيه<sup>(3)</sup>.

أو يعبر عنها بالقوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هي هي<sup>(4)</sup>. . . وهذه القوة من تلقيح الجوادر الجوادر القدسية والأرواح المحردة الإلهية<sup>(5)</sup> التي تعتبر للأرواح كالأب فتمده بالمعرف<sup>(6)</sup> وأعظمها الفلك الأعظم<sup>(7)</sup> أو من البشر الذين تلأللت نفوسهم بالمعرفة. فتصير النفس كالمراة التي يتجلى فيها قدس الملوك وينظر فيها جلال الالهوت ورئيس هذه المعرفة والجلاء معرفة توحيد الله بحسب ذاته وصفاته وأفعاله<sup>(8)</sup>.

(1) المطلب العالية فخر الدين الرازى 336/7 منشورات الشرييف الرضاى ايران.

(2) وترتيبه للنفس هو نفس ترتيب ابن سينا حول النفس إذ قسمها إلى أربع مراتب: العقل المسولي وهو الاستعداد المضى لقبول المعلومات، والعقل بالملائكة هو استنباط العقل النظريات من الضروريات، والعقل المستفاد هو حصول النظريات مشاهدة. انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مصطفى عبد الرزاق ص 70 لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، الرازى وآراءه الكلامية الزركان ص 491.

(3) مفاتيح الغيب: 140/13.

(4) انظر الدراسات النفسية عند علماء المسلمين محمد عثمان نجاشي ص 251 دار الشروق مصر.

(5) مفاتيح الغيب: 11/21.

(6) والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية مفاتيح الغيب: 187/1.

(7) مع العلم أنه يرى أن هذا رأي الصابحة وبعدة النجوم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام العلوية فهم الذين يبعدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيغون السعادة والنحوسة إليها وهم الصابحة وأكثر المتجمدين 1/198.

(8) مفاتيح الغيب: 118/19 وانظر 37/13-38.

## تعليق الباحث:

لما توسيع رقعة الدولة الإسلامية واحتلّت بأصحاب الديانات السابقة والمدارس الفلسفية التي كان لها تصورات للمعرفة من حيث إمكانها وعدمهَا ، والتي تقوم على تقسيم الوجود إلى مطلق ومقيد، أو واجب ومحظى، ووضعوا الأول في مرتبة أعلى من الثاني، أو اعتبروا الأول هو الوجود الحقيقي والثاني زائفاً. هذه النّظرية طبقوها على معرفة الله تعالى وصفاته، ابتداءً من فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ومن تأثر بهم من فلاسفة المسلمين كالكتبي والفارابي وابن سينا<sup>(1)</sup> ثم انتقلت هذه الفكرة إلى المتكلمين وخاصة المعتزلة ومتأنقي الأشاعرة فـ(بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة، وتفرع عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك<sup>(2)</sup>، فاشترطوا في طبيعة المعرفة الاعتقادية التي هي ميداهم أن تكون في مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحي، أي ما يفيد اليقين<sup>(3)</sup>. ولا يقين إلا بالعقل.

فالزمخشي أولَ الصفات على طريقة المعتزلة باسم المعرفة العقلية وقدم العقل على النقل، وهذا يعود إلى قول الفلاسفة والمتكلمين أن كل ما يتوقف العلم به بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور<sup>(4)</sup>؛ ولأن معرفة حسن الأشياء وقبحها يرجع إلى ذاتها، فالعقل بإمكانه الاستقلال بمعرفة الحسن والقبح وإن لم يبعث الله رسلاً<sup>(5)</sup>.

فالعقل قد يعرف أموراً عامة من حيث حسنها وقبحها كالعدل والظلم، وقد يعرف الله معرفة محملة لما رکز فيها من الفطرة فتقر أنه رب الخالق الموصوف بصفات الكمال. لكن تفصيل صفاته وشرائطه لا يكون إلا عن طريق الشرع لأن العقل البشري له حد، لذلك أحاط العقل المعتزلي و منهم الزمخشي عندما رأوا أن إثبات صفات زائدة على الذات تجسيم، وأن إثبات الصفات الخبرية تجسيم فعطّلوا الصفات باسم العقل والتوحيد.

(1) الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي مكتبة محمد البهري ص دار وهبة 265.

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي عن أبي جعفر السمعاني وهو من رؤوس الأشاعرة 363/13 دار المعرفة - بيروت.

(3) الأسس المنهجية يحيى فرغل ص 206.

(4) محصل أفكار المقدمين الفخر الرازي ص 53 المكتبة الأزهرية. والدور كما عرفه الحرجاني هو: توقف الشيء على ما يتوقف عليه انظر لأنفاظ المصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية ص 246

المؤلف: آمال بنت عبد العزيز العمرو

(5) انظر الملل والحل الشهري ستانی 1/81.

أما الرازى<sup>(1)</sup> فقد حكم على الدلالة السمعية أنها ظنية لوجود الاحتمالات العشرة<sup>(2)</sup> وأن وصف القرآن بالهدى محصور على الشرائع<sup>(3)</sup> وقدم المعرفة العقلية على السمعية؛ لأن العقل أصل، والسمع فرع، فإذا تعارضَا فِيمَا أَنْ نَعْمَلُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الدَّلِيلَيْنِ، وَإِمَّا أَنْ نَتَرَكْهُمَا مَعًا، وَإِمَّا أَنْ نَرْجِعَ النَّقْلَ عَلَىِ الْعُقْلِ، وَإِمَّا أَنْ نَرْجِعَ الْعُقْلَ وَنَنْوُولَ النَّقْلَ، وَالْأُولُ بَاطِلٌ.. وَالثَّانِي أَيْضًا مَحَالٌ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ رَفْعَ النَّقْصِيْنِ مَعًا وَهُوَ بَاطِلٌ، وَالثَّالِثُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعُقْلَ أَصْلُ النَّقْلِ فَإِنَّهُ مَا لَمْ يَثْبُتْ بِالدَّلِيلِ الْعُقْلِيِّ وَجُودُ الصَّانِعِ وَعِلْمُهُ وَقَدْرُهُ وَبَعْتَهُ لِلرَّسُلِ لَمْ يَثْبُتْ النَّقْلُ فَالْقَدْحُ فِي الْعُقْلِ وَالنَّقْلِ مَعًا فَلَمْ يَقِنْ إِلَّا أَنْ نَقْطِعَ بِصَحةِ الْعُقْلِ وَنَشْتَغِلَ بِتَأْوِيلِ النَّقْلِ<sup>(4)</sup>. ومضمون تأويلاً لزخشي تدخل في هذه التصنيفات إلا أنه قال بما حالاً وإن لم يقلها لفظاً.

وتقدیم العقل على السمع ناتج عن مقدمات:

**الأولى:** ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

**الثانية:** انحصر التقسيم في الأقسام الأربع. ونرد على هاتين المقدمتين بما يلي:

أولاًً: لا نسلم على وجود التعارض بين السمع والعقل كما ذكر في المقدمة الأولى فإذا كاناقطعيين فإن النص الصريح لا ينافي العقل الصحيح، أما إذا كان أحدهما قطعياً والآخر ظنناً فنقدم القطعي، أما إثبات التعارض بين العقلي والقلقي وتقدیم العقلي مطلقاً فهذا خطأ.

ثانياً: القول بأن العقل أصل للنقل وأن الطعن في الأصل يلزم الطعن في النقل وإبطاله، فيقال له:

ليس العقل أصلاً في ثبوت السمع ولا مفيدة لله تعالى صفة الكمال. فوحدانية الله تعالى وكمال صفاته ثابتة له، سواءً علمناها أو لم نعلمها.

ثالثاً: ليس كل ما يعرف بالعقل أصلاً للسمع، فالغزالى والرازى والأمدي من آرائهم أن العلم بالصانع يحصل بالاضطرار<sup>(5)</sup> وضعفوا الدليل العقلي في إثبات بعض الصفات كصفة السمع والبصر والكلام وجلأوا إلى السمع والكمال والإجماع.

(1) ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل حين تسربت فكرة الدور من الجوهري ومن جاء من بعده إلى أن بلغ هذا الاتجاه ذروته على يد الرازى فراد على ما قرره المعتزلة من الدور فكرة المعارض العقلي المدخل إلى دراسة علم الكلام محمد حسن الشافعى ص 153. وانظر الملل والنحل 1/90.

(2) مفاتيح الغيب: 7/147.

(3) مفاتيح الغيب: 2/21.

(4) مفاتيح الغيب: 22/7.

(5) درء التعارض: تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الخنبلى الدمشقى 1/92 ت الدكتور محمد رشاد سالم جامعة الإمام.

رابعاً: إن دلالة السمع متفق عليها سواء كانت ظنية أو قطعية، أما دلالة العقل فغير متفق عليها، فكل واحد يدعي أن العقل الصحيح معه وهو يناقض الآخر، وكل واحد يقول: المقطوع كذا عكس ما يقطع به عقلٌ غيره<sup>(1)</sup>.

خامساً: أن الذي قالوا عنه إنه عقلي هو في الأصل امتداد لأفكار فلسفية قلدوا بها أفلاطون وأرسطو وغيرهم، فهل اتابع هؤلاء وتقليلهم أولى من اتباع السمع، وهل هؤلاء الكفار أعلم بالله من نفسه ومن رسالته؟

سادساً: إن قوله إذا تعارض السمع والعقل وجوب تقديم العقل، يقال لهم: إذا تعارض السمع والعقل وجوب تقديم السمع؛ لأن العقل مقدم على السمع ومصدق له في كل ما أخبر به، والسمع لا يصدق العقل في كل ما أخبر به، فيكفيك من العقل أنه يعرفك بصدق الرسول ثم يعزل نفسه وأن العقل يدل على الرسول دلالة عامة وأن العقل يغلط كما يغلط الحسن؛ فالعقل يزكي الرسول أو المفتي أو الطبيب ثم يسلم له الأمر<sup>(2)</sup>.

فالسمع هو الدليل الأول والمعتبر في معرفة الله تعالى وصفاته؛ لأن الله تعالى أعلم بنفسه، ورسوله أعلم الناس بربه، والله سبحانه وتعالى أقام الحجة بالرسل لا بالعقل كما قال تعالى: {رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَنَّا لَيْكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} [ النساء: 165] ونفى العذاب بعدم إرسالهم كما قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً} [الإسراء: 15] لا كما أولهما الزمخشري والرازي.

وأخيراً أين اليقين عند المتكلمين وقد صدرت منهم عبارات تعبّر عن ندمهم في خوضهم في علم الكلام ووصية الرازي عند موته شاهد آخر على كсад علم الكلام. وشعره شاهد عليه:

#### نهاية إقدام العقول عقال وغایة سعي العلمين ضلال

أما قول الرازي الذي أثبت فيه ضعف الأدلة السمعية لوقوفها على الاحتمالات العشرة، وأن الدلائل اللغظية لا تكون قاطعة أدلة، لأن كل دليل لغظي فإنه موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف موقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم

(1) انظر الوحي والإنسان - قراءة معرفية: محمد السيد الجليلي ص 100.

(2) انظر: شرح العقيدة الطحاوية صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي 169/1: ت: أحمد شاكر وزارة الوقف السعودية

المعارض النقلي والعقلاني، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً فثبت أن شيئاً من الدلائل اللغطية لا يكون قاطعاً<sup>(1)</sup>.

فرد على هذا القول من كلام الرازبي إذ يقول رداً على تأويل المعتزلة للهداية: فإنه التزام لإضمار زائد وهو خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب أمثال هذه الإضمارات لانقلب النفي إثباتاً والإثبات نفياً وينحرج كلام الله عز وجل من أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يضرم في الآية ما يشاء، وحينئذ يخرج الكل عن الإفادة<sup>(2)</sup>.

وكانونه هذا من أثر الفلاسفة عليه ، قال الزركشي: والدليل اللغطي يفيد اليقين وفاما لأكثر الفقهاء والمعتزلة، وقال صاحب الأبكار والطوالع: توادر عندنا، وخالف الفلاسفة والرازي لتوقفه على أحد الاحتمالات العشرة<sup>(3)</sup>.

وبعد هذا كله يرى أن المعرفة العقلية لا توصل إلى معرفة الله تعالى وإنما توصلنا إلى معرفة وجوده ودوم وجوده وصفاته الإضافية والسلبية<sup>(4)</sup>، والعلم بحدوث العالم وافتقاره إلى صانع يكون عالماً بالمعلومات كلها، قادرًا على الممكنات كلها، غنياً عن الحاجات كلها<sup>(5)</sup>.

وهذه أمور موجودة بالفطرة أقر بها الكفار {وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقُهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} [الزخرف: 9] فهذه الآية تضمنت أن الكفار معترفون أن الله خالق قادر علیم وهذا ما توصل إليه المتكلمون.

أما الكشف الذي ادعاه لمعرفة الله تعالى فقد سلك فيه مذهب الإشراق.

وهو: الاستكمال بالقوة العملية والترقي في درجاتها الأربع أو لهاته تهذيب الظاهر بالشرائع وثانيها تهذيب الباطن من الأخلاق الذميمة وثالثتها تخلص بالصور القدسية الخالصة من الشكوك والأوهام ورابعها ملاحظة جمال الله سبحانه وتعالى وحالاته وقصر النظر إلى كماله<sup>(6)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 147/7.

(2) مفاتيح الغيب: 49/15.

(3) لقطة العجلان وبلة الظمان: محمد بن يهادر بن عبد الله الزركشي ص 76-77. دار العلوم والحكم سوريا

(4) مفاتيح الغيب: 99/1.

(5) مفاتيح الغيب: 179/5.

(6) تهيد الفلسفة مصطفى: عبد الرزاق ص 69.

والرازي من المعجبن المتأثرين بابن سيناء إذ قام بشرح بعض كتبه<sup>(1)</sup> واستشهاده بها وتسميتها بالشيخ الرئيس وكتابه المباحث المشرقة يبين مدى تأثر الرازي بابن سيناء سواءً كان بالمعرفة العقلية أو بالمعرفة الذوقية الفلسفية<sup>(2)</sup>. ويرى د: محمد صالح الزركان<sup>(3)</sup> ود: أحمد صبحي<sup>(4)</sup> أن مصدره ابن سيناء<sup>(5)</sup>.

والكشف الفلسفـي يقوم على نفي أسماء الله وصفاته لأنـها تكثـر وترـكب وتـخالف الوـحدة وصارـفة عن حـقيقة التـوحـيد وتمـنـع الاستـغـراق في مـعـرـفـة الله تعالـى؛ لأنـ العـبـد متـى ذـكـر الله بشـيء من صـفـاته لمـ يـكـنـ مستـغـرقـاـ في مـعـرـفـة الله تعالـى<sup>(6)</sup> والتـوـحـيد يـتـحـقـقـ بـكلـمـةـ (هوـ)ـ حيثـ يـحـصـلـ في قـلـبـهـ النـورـ التـامـ والـكـشـفـ الكـاملـ وـنـهاـيـةـ في التـوـحـيدـ وـبـعـدـ عنـ الـكـثـرـةـ وـهـوـ أـعـظـمـ المـقـامـاتـ لـأـنـ قولـ الـذاـكـرـ ياـ (هوـ)ـ توـجـيهـ لـحـدـقـةـ العـقـلـ وـالـرـوـحـ إـلـىـ الـحـضـرـةـ الـقـدـسـيـةـ<sup>(7)</sup>ـ وـإـثـبـاتـ الـوـجـودـ الـمـطـلـقـ بـشـرـطـ إـلـاطـاقـ.ـ وـعـدـ تـقـيـيـدـ اللهـ بـأـيـ وـصـفـ هوـ تـصـورـ ابنـ سـيـنـاءـ الـذـيـ يـقـومـ عـلـىـ نـفـيـ الـأـسـمـاءـ وـالـصـفـاتـ حـتـىـ لـاـ يـتـمـيزـ بـوـصـفـ<sup>(8)</sup>.

وبعد هذا الجهد الكبير من الرازي؛ نراه في الأخير (يثبت حيرته وآهاته العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة في مسائل خالف فيها الأشعار واحتار التوقف:

في مسألة رؤية الله تعالى أو العكس.

في مسألة حدوث العالم أو قدمه.

في مسألة الجبر الاختيار.

وهو مما يجعله يقول: رأيت في بعض أنه نقل عن عظماء الحكمـةـ وأساطـينـ الـفـلـسـفـةـ أـنـهمـ قالـواـ :ـ الغـاـيـةـ فيـ هـذـاـ الـبـابـ الـأـنـذـرـ بـالـأـوـلـىـ وـالـأـخـلـقـ وـالـتـمـسـكـ بـالـجـانـبـ الـأـفـضـلـ الـأـكـمـلـ أـمـاـ الـجـزـمـ الـمـانـعـ مـنـ النـقـيـضـ فقدـ لـاـ يـكـنـ تـحـصـيلـهـ<sup>(9)</sup>.

(1) انظر: فخر الدين الرازي للزركان ص 84، 83.

(2) انظر: الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين محمد عثمان نجاشي ص 252.

(3) فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية: الزركان ص 643.

(4) علم الكلام: أحمد صبحي 2/341.

(5) نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر على النبوة د إبراهيم هلال ص 129 دار النهضة العربية.

(6) مفاتيح الغيب: 1/125.

(7) مفاتيح الغيب: 4/126، 1/159.

(8) فلاسفة الإسلام: فتح الله خليف ص 51 - 54.

(9) الأسس المنهجية: يحيى فرغل ص 232

ثم بعد ذلك؛ يندم على انشغاله بعلم الكلام وأن أصح وسيلة للمعرفة هي السمع. (قال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطواعي مرتين، أنه سمع فخر الدين الرّازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى، وروي عنه أنه قال: لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فلم أجدها تروي غليلا، ولا تشفي عليا، ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن. أقرأ في التتريل {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ} [محمد: 38]، قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: 11]، وقل هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: 1]، وأقرأ في الإثبات: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5]، {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ} [التّحل: 50] {وَإِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ} [فاطر: 10].<sup>(1)</sup>

---

(1) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي 41/7

## المطلب الثاني

### أدلة وجود الله

قبل أن يستدل المتكلمون على وجود الله وصفاته يمهدون بمقومات على أساسها يثبتون وجود الله تعالى وصفاته فيبدأون بتعريف العلم وتقسيمه ووسائل تحصيله، لأن أول واجب عندهم هو النظر أو القصد إلى النظر المفضي إلى العلم بحدوث العالم وإن له محدثاً قال القاضي عبد الجبار فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة<sup>(1)</sup> وإن لها محدثاً قد يرى<sup>(2)</sup> (لأن الموجود يتعدد بين القدم والحدث فلو كان القديم<sup>(2)</sup> محدثاً لاحتاج إلى محدث فإذا ما أنتهى إلى صانع قديم أو يتسلسل إلى ما لا نهاية وذلك يوجب ألا يوجد شيء من هذه المحدثات وقد عرف خلافه<sup>(3)</sup>).

واهتمام المتكلمين بدليل الحدوث وجعله من أهم المهمات ومن أصول الدين<sup>(4)</sup> رداً على الدهرين المنكرين لوجود الله تعالى والقائلين بقدم الكون وعلى الفلسفه القائلين بقدم العالم وأن فعل الله مختص بتصوير الأشياء وتركيبها كما يصنع النجار الخشب كما يرى أفالاطون، أو أن العالم قديم بصوره وتركيبيه ولكن الله علة غائية للعالم يعني أن الله محرك له على سبيل العشق. كما يرى أرسطو<sup>(5)</sup>.

وبالرغم من جهود المتكلمين في الرد على الفلسفه إلا أنهم سلموا لهم بعض المقدمات كالقول بأن الله لا تخله الحوادث فقد استدل به الفلسفه على قدم الكون لأنه لو حدث بعد أن كان معدوماً لكان الله محلاً للحوادث واستدل به المتكلمون على حدوث الكون لأن ما كان محلاً للحوادث فهو حادث والكون حادث متغير يتكون من جواهر وأعراض. وأن للأجسام معان أربعة لا تنفك عنها وهي الحركة والسكنون والاجتماع والافتراق وأن العرض يحتاج إلى موضوع، وما احتاج إلى موضوع فهو متحيز مركب محدث؛ والحركة تقتضي المسبيقة بالغير المنافية للأزل<sup>(6)</sup>. وعليه لابد من محدث قديم

(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ص337 عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة

(2) القديم: هو الذي ليس لوجوده ابتداء الكليات ص401

(3) انظر: شرح الصول الخمسة ص118

(4) أنظر: الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين أبو المعالي ص5 ت: أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية بيروت.

(5) انظر: التمام في علم الكلم محمد حسين الظواهري ص6-40

(6) انظر: الغيبة أو المغنى في أصول الدين للمتوبي عبد الرحمن النيسابوري ت 478 ص 16 التمهيد للباقلي ص 220

والاقتصاد للغزالى ص 25 المواقف 617/2 شرح المقاصد سعد الدين التفتازانى 182/1 غاية المرام للأمدي ص 16

مخالف للموجودات وقد استدل الزمخشري بدليل الحدوث وكذلك الرازي استدل به وأضاف أدلة أخرى وإن كان المعتمد عنده دليل الوجوب والإمكان.

### أولاً: استدلال الزمخشري على وجود الله تعالى

استدل الزمخشري على إثبات وجود الله بدليل الحدوث وقد ذكره بصورة مختلفة عند بعض الآيات التي تتكلم عن قدرة الله تعالى منها.

1- إن هذه المخلوقات لا تقدر على إيجاد شيء عند تفسيره لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [آل بقرة: 21].

وذلك بتفكير الإنسان في خلقه وخلق ما فوقه وما تحته وأنه لا يقدر على إيجاد شيء منها، فيتيقن أنه لابد لها من خالق عالم قادر<sup>(1)</sup> ويظهر هذا الترديد في الأحوال المختلفة، والتغيير من هيئة إلى هيئة وصفة إلى صفة: أظهر دليل وأعدل شاهد على الصانع العليم القادر<sup>(2)</sup>.

2- إن هذه المخلوقات لا تصلح أن تكون آلة لقيام دليل الحدوث فيها عند قوله تعالى: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ} [آل عمران: 76] فإن إبراهيم عليه السلام أرشد قومه إلى النظر في الكواكب والشمس والقمر، وأنها لا تصح أن تكون ربّاً لقيام دليل الحدوث فيها وأن وراءها محدثاً أحدها وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها<sup>(3)</sup>.

3- تسخير السحاب وتأليفه وإنزال المطر وإحياء الأرض وتقليل الليل والنهار، وما هذه إلا براهين في غاية الوضوح على وجوده وثبوته ، ودلائل منادية على صفاتاته، لمن نظر وفكّر وتبصر وتدبر<sup>(4)</sup>. وذلك عند قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً فَتَرَى الْوَدْقَ

(1) الكشاف: 124/1.

(2) الكشاف: 493/3.

(3) الكشاف: 39/2.

(4) الكشاف: 250/3.

يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ} [النور: 43].

4- استخدام أسلوب الاستعارة **{وَاللَّهُ أَتَبَتَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا}** [نوح: 17]. استعير الإنبات للإنشاء، كما يقال: زراعة الله للخير، وكانت هذه الاستعارة أدل على الحدوث، لأنهم إذا كانوا نباتاً كانوا محدثين لا محالة حدوث النبات<sup>(1)</sup> وهذا عند قوله تعالى: **{وَاللَّهُ أَتَبَتَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا}**.

5- الجواهر<sup>(2)</sup> والأعراض<sup>(3)</sup>: رغم أن الزمخشرى بعيد عن المصطلحات الكلامية إلا إن لها نصيباً يسيراً في كشفه ومنها لفظ الجوهر والعرض فيقول: إخراج الجوهر والأعراض من العدم إلى الوجود، ثم أوقع التأليف مشحوناً بضروب الحكم التي يحار الفطن فيها من غير حذوه على مثل واقتداء بمولف ولكن اختراعاً وإبداعاً من عند قادر جلت قدرته وجلت حكمته<sup>(4)</sup>.

وذلك عند قوله تعالى: **{وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسْوَفَ أُخْرَجُ حَيَا ( ٦٦ ) أَوْلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَا مِنْ قَبْلٍ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئًا}** [مريم: 66-67].

### ثانيًا: استدلال الفخر الرازي على وجود الله تعالى

استدل الفخر على إثبات وجود الله بأدلة كثيرة أبرزها دليل الإمكان، وجعله دليل الخواص، ودليل الحدوث وجعله دليل الأنبياء، بحيث يشتراك في فهمه الذكي والغبي والعاقل مناسب للعوام فقسم الناس حول فهم هذه الأدلة إلى خواص وأوساط وعوام<sup>(5)</sup>.

وتكون فضيلة دليل الإمكان لكونه يبدأ من الخالق إلى المخلوق وهو الأشرف (وقد ثبت في العلوم العقلية أن طريق الخلق في معرفة الصانع على وجهين منهم من عرف الصانع ثم توسل بمعرفته إلى معرفة مخلوقاته، وهذا هو الطريق الأشرف الأعلى ومنهم من عكس وهو طريق الجمهور<sup>(6)</sup>).

(1) الكشاف: 621/4.

(2) الجوهر هو: الجزء الذي لا يتجرأ

(3) العرض ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد إلا في محل يقوم به انظر المصباح المنير للفيومي ص 209

(4) الكشاف: 34/3.

(5) مفاتيح الغيب: 43/13.

(6) مفاتيح الغيب: 113/23 وانظر 1/90.

وَقُسْمٌ كُلًا مِنْ دَلِيلِ الْإِمْكَانِ وَالْحَدْوَثِ إِلَى قَسْمَيْنِ:

فَصَارَتْ أَرْبَعَةً فِيْقُولُ: إِنَّ الدَلِيلَ عَلَى وُجُودِ الصَانِعِ أَرْبَعَةٌ وَهِيَ إِمْكَانُ الذَّوَاتِ، وَإِمْكَانُ الصَّفَاتِ، وَحَدْوَثُ الذَّاتِ، وَحَدْوَثُ الصَّفَاتِ<sup>(1)</sup>.

### 1- إِمْكَانُ الذَّوَاتِ: يَقُومُ هَذَا الدَلِيلُ عَلَى تَقْسِيمِ الْمَوْجُودِ إِلَى وَاجِبٍ وَمُمْكِنٍ:

فَإِنْ كَانَ الْمَوْجُودُ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ فَهُوَ الْمَقْصُودُ، وَإِنْ كَانَ الْمَوْجُودُ مُمْكِنًا فَهُوَ مُحْتَاجٌ إِلَى مُؤْثِرٍ، وَالْمُؤْثِرُ يَحْتَاجُ إِلَى مُؤْثِرٍ آخَرَ وَهَذِهَا فِيْلَزِمُ التَّسْلِيسِ<sup>(2)</sup> وَهُوَ باطِلٌ أَوْ يَنْتَهِي إِلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ<sup>(3)</sup>.

2- حَدْوَثُ الذَّوَاتِ: وَذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى هَذِهِ الْأَجْسَامِ بِأَنَّهَا مُحْدَثَةٌ لِلزُّوْمِهَا الْحَرْكَةُ وَالسُّكُونُ وَالْاجْتِمَاعُ وَالْاَفْرَاقُ، وَكُلُّ مُحْدَثٍ فِيهِ مُحْدِثٌ وَيُشَهِّدُ لِذَلِكَ بِدَاهَةِ الْعُقُولِ فَإِنْ كَانَ رَأِيُّ بَنَاءً رَفِيعًا حَادِثًا جَزْمَ بِأَنَّ لَهُ بَانِيَا وَذَلِكَ الْمُحْدِثُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ جَسْمَانِيَا وَإِلَّا لِرَمْ كُوْنِهِ مُحْدِثًا لِنَفْسِهِ وَهُوَ مُحَالٌ<sup>(4)</sup>.

مُحَالٌ<sup>(4)</sup>.

3- إِمْكَانُ الصَّفَاتِ: وَهَذَا الدَلِيلُ يَقُومُ عَلَى تَمَاثِلِ الْأَجْسَامِ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ، فَاخْتِصَاصُ كُلِّ جَسْمٍ بِمَا لَهُ مِنْ الصَّفَاتِ فَلَا بُدُّ لَهُ مِنْ مُخْصِصٍ، فَاخْتِصَاصُ جَسْمِ الْفَلَكِ بِمَا بِهِ صَارَ فَلَكًا، وَاخْتِصَاصُ جَسْمِ الْأَرْضِ بِمَا صَارَ بِهِ جَسْمًا فَلَا بُدُّ لَهُ مِنْ مُخْصِصٍ، وَذَلِكَ الْمُخْصِصُ إِنْ كَانَ جَسْمًا افْتَقَرَ فِي تَرْكِبِهِ وَتَأْلِفِهِ إِلَى نَفْسِهِ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ جَسْمًا فَهُوَ الْمُطَلُوبُ<sup>(5)</sup>.

4- حَدْوَثُ الصَّفَاتِ: وَهُوَ مُحَصُورٌ بِدَلِيلِ الْأَنْفُسِ مُثْلِ مَا نَشَاهِدُ مِنْ تَحْوُلِ النَّطْفَةِ إِلَى عَلْقَةِ . . . أَوْ فِي الْآفَاقِ مُثْلِ مَا نَشَاهِدُ فِي أَحْوَالِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ<sup>(6)</sup>.

وَأَضَافَ ثَلَاثَةً أَدْلَةً أُخْرَى وَهِيَ الْفَطْرَةُ وَالْجُوهرُ الْفَرْدُ وَالْحَرْكَةُ.

5- الْجُوهرُ الْفَرْدُ: عَرَفَ الْجُوهرَ بِأَنَّهُ الْجُزْءَ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأُ وَتَكُونُ الْمَخْلُوقَاتُ بِالْجَمْعِ هَذِهِ الْجُواهِرُ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ خَالِقٍ مُدِيرٍ مُوْجُودٍ، فَيَقُولُ: قَوْلُهُ (رَبُّ الْعَالَمَيْنِ) إِشَارَةً إِلَى أَنَّ كُلَّ مَا

(1) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 8/17.

(2) التَّسْلِيسُ: هُوَ تَرْتِيبُ أَمْوَارٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَّةٍ وَسُمِّيَّ بِذَلِكَ تَشْبِيهً بِالسَّلِسَلَةِ

(3) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 42/20، انْظُرْ: أَصْوَلُ الدِّينِ الرَّازِيِّ ص39.

(4) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 97/13، 140/22، أَصْوَلُ الدِّينِ الرَّازِيِّ ص40.

(5) انْظُرْ: مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 20/1.

(6) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 177/19.

سواء فهو مفتقر إليه محتاج في وجوده إلى إيجاده وفي بقائه إلى إيقائه فكان هذا إشارة إلى أن كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الأعراض: فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الإله الحكيم القادر<sup>(1)</sup>.

ويقول: إنك إذا أخذت تفاحة واحدة فتلك التفاحة مركباً من عدد كثير من الأجزاء التي لا تتجزأ وكل واحد من تلك الأجزاء دليل تام على وجود الإله<sup>(2)</sup>.

6- الحركة: الكون متحرك فلا بد له من محرك ولا يعقل أن يتحرك من ذات نفسه.

فيقول: فافتقرت الأخلاق في حركاتها إلى محرك من خارج وذلك هو محرك المحرّكات ومدبر الشوائب والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى<sup>(3)</sup>.

7- الفطرة: فالفطرة شاهدة على وجود الله واستدل على ذلك بأوجه نوجزها فيما يلى:

أ - إن الصبي إذا لطمه شخص يقول: من الذي لطمني؟ وذلك لأن فطرته تدله عن أن اللطمة حدوثها لأجل فاعل.

ب - إن الإقرار بوجود الصانع أمر بدائي، وهو أن الفطرة شاهدة بأن حدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة يستحيل إلا عند وجود نقاش عالم ، والبناء إلى الباني، فبأن نشهد بافتقار كل هذا العالم إلى الفاعل المختار من باب أولى.

ت - إن الإنسان إذا وقع في محنّة شديدة وسُدَّتْ عليه الطرق فأ يصل خلقته ومقتضى جبلته يتضرع إلى صانع مدبر ليخلصه منها<sup>(4)</sup>.

ويؤكّد دليل الفطرة بقوله: دخلت بلاد الهند فرأيت أولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الإله، وأكثر بلاد الترك أيضاً كذلك وإنما الشأن في عبادة الأوثان فإنما آفة عمّت أكثر أطراف الأرض، وهكذا الأمر كان في الزمان القديم أعني زمان نوح وهود وصالح عليهم السلام فهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يمنعونهم من عبادة الأصنام فكان قوله (اعبُدُوا اللَّهَ) معناه لا تعبدوا غير الله<sup>(5)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 149/1.

(2) مفاتيح الغيب: 170/ 20.

(3) مفاتيح الغيب: 170/4.

(4) مفاتيح الغيب: 73/19.

(5) مفاتيح الغيب: 18/9.

## تعليق الباحث:

لقد استدل الزمخشري والرازي على إثبات وجود الله تعالى بالنظر إلى المخلوقات من حيث حدوثها وإتقانها، وأنها لا تقدر أن توجد نفسها ، وأنه لا بد لها من خالق ، وهذا لا غبار عليه وقد دعا القرآن إليه وحث على التفكير في ملكوت السماوات والأرض ، وأثني على أولى الآلباب. واحتوى القرآن على أدلة عقلية سمعية دالة على وجود الله تعالى كقوله تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} [الطور: 35] وعلى وحدانيته: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الأبياء: 22] وغيرها من الأدلة الدامغة ، ولكن المشكلة في اللوازم التي استلزمها المتكلمون من دليل الحدوث والإمكان.

فدليل الحدوث استدل به المعتزلة وانتقل إلى الأشاعرة، وأصله من الفلاسفة ، قال الإيجي في المواقف: وهو مذهب جالينوس؛ لنا في حدوث الأجسام مسالك:

السلوك الأول: وهو المشهور أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث<sup>(1)</sup>، فأخذته المعتزلة، وأول من استدل بها شيخنا أبو المديبل وتابعه بقية الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تقدمها وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله<sup>(2)</sup>. ثم انتقل إلى الأشاعرة كما قال يحيى فرغل: وعلى كل فقد تابع الأشاعرة المعتزلة في:

- أن إثبات وجود الله طريقه العقل.
- وأن إثبات وجود الله يجب أن يستبق بإثبات حدوث العالم.
- وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى:
  - إثبات الأعراض وقيامها بالجواهر.
  - إثبات حدوثها - أي الأعراض.
  - إثبات استحاللة تخلي الجواهر عن الأعراض.
  - الرد على من يشتبهون حوادث لا نهاية لها.

(1) شرح المواقف: علي بن محمد الجرجاني و معه حاشية السيالكوتي والجلبي دار الكتب لعلمية بيروت 2/609.

(2) شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار ص 55.

● تقرير أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث<sup>(1)</sup>.

فالأشعري استدل به مع انتقاده له لما فيه من الغموض، ولكونه دليلاً فلسفياً معتزلياً فرأى أن الدليل السمعي أوضح منه، فقال: وكان ما يستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل<sup>(2)</sup>، وقال الشهريستاني في نهاية الأقدام: بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه في الاستدلال إلا إذا تم لهم الدليل على بطلان حوادث متعاقبة لا نهاية لها، وذكر الشهريستاني كثيراً من اللوازم المثيرة حول هذا الدليل<sup>(3)</sup>. وتركته الغزالى في بعض كتبه واعتمد على دليل الفلاسفة<sup>(4)</sup>، وكذلك الرازي لأن دليل الإمكان يقتضي ألا يكون الفاعل جسمًا ولا مركبا بينما الاستدلال بدليل الحدوث لا يقتضي ذلك<sup>(5)</sup>، ورأى أن الناس مختلفون في إثبات الجوهر الفرد<sup>(6)</sup> فكيف ثبت وجود الله تعالى على أمر ظني اختلف الناس بوجوده؟ وكيف يكون أساساً لمعرفة الله تعالى<sup>(7)</sup>.

ودليل الحدوث (عليه مسحة من الجدل الكريه يشير من الشكوك أكثر مما يدعوه إلى الإقناع يعتص على الفهم وأن نظريته ليست إسلامية وإنما هي نظرية إغريقية تقوم على قدم العالم وإنكار وجود الله تعالى ونقل قول ابن رشد أن مقدماته طويلة وليس بيقينية<sup>(8)</sup>، يقول الدكتور حسن الشافعي: لقد تعرضت فكرة الجوهر الفرد لألوان من النقد من كثير من المفكرين، فمن الفلاسفة ابن سينا والفارابي والحسن بن سوار البغدادي وابن رشد وأبو البركات البغدادي، ومن المتكلمين النظام والشهريستاني والرازي، ومن الظاهيرية ابن حزم ومن السلفيين ابن تيمية في كثير من كتبه وابن أبي العز الحنفي أحد المتأثرين به وابن الوزير اليماني<sup>(9)</sup>.

(1) الأسس المنهجية يحيى فرغل ص 35.

(2) رسالة أهل الشغف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ص 106 ت: عبد الله شاكر محمد الجنيد: ، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

(3) نهاية الأقدام في علم الكلام: عبد الكريم الشهريستاني ص 10 ت الفريد جيوم مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 0.

(4) يقول د محمد جلال شرف ويستشهد الدكتور سليمان دنيا بما ورد عن الغزالى في كتابه مع ارج القتس من أقوال تقيد إنكاره بأن الجسم مركب من الجوهر الفردة وهو على حلاف مذهب المتكلمين ويتفق مع مذهب الفلاسفة الإسلاميين في تركيب الجسم من مادة وصورة تبعاً لأرسطو الله والعلم والإنسان ص 194.

(5) قضية الالوهية بين الدين والفلسفه: محمد سيد الجنيد ص 87 دار قباء القاهرة.

(6) الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي ص 20.

(7) الإرشاد: الجوبيني ص 4.

(8) انظر: مقدمة مناهج الأدلة، د، محمود قاسم ص 9-15.

(9) الآمدي وآراءه الكلامية: د. حسن الشافعي ص 409.

وعلى ضوئه استدل المعتزلة على نفي قيام الصفات بالذات لأنها أعراض تحتاج إلى محمول ، ونفوا قيام الصفات الفعلية بذاته لأنها حادثة والله ليس محلاً للحوادث ، قال القاضي عبد الجبار: ينظر في كونه قد يحصل له العلم أنه ليس بجسم ولا عرض، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المعاورة والخلول، وغير ذلك من الصعود والهبوط<sup>(1)</sup>، ووافقهم الأشاعرة<sup>(2)</sup> فيما دون السبع الصفات، وأنهم إذا أثبتوا الصفات الفعلية لله عز وجل أو تجدد الأفعال في الصفات السبع؛ لم يكن هناك دليل على إثبات وجود الله. فاستدلوا على إثبات وجود الله بتأويل صفاته سبحانه وتعالى. وعلى ضوئه التزم جهنم ببناء الجنة والنار، وأبو المذيل بانقطاع حركة أهل الجنة والنار، وال فلاسفةُ بقدم الكون<sup>(3)</sup>.

أما دليل الإمكان فقد ظهر عند الأشاعرة المتأخرین على يد الجویني<sup>(4)</sup> وتقى عند الغزالی إذ يقول: يقول: إنه لابد من وجود واجب الوجود لسايرة هذا العالم ممکن الوجود<sup>(5)</sup>، وبرز عند الرازی إذ استدل به على إثبات وجود الله تعالى وصفاته وعلى موقفه في القدر.

وأصل هذا الدليل من الفلسفه<sup>(6)</sup> وانتقده قدیماً ابن عربی الصوفی وابن تیمیة السلفی والآمدي المتكلم<sup>(7)</sup> وانتقده حدیثاً الدکتور محمود قاسم مؤیداً لابن رشد على أنه (ليس دليلاً قرآنیاً؛ بل نجده في الحقيقة مضاداً لأدلة الكتاب الكريم ، وهو ينحصر في القول بأن العالم بجمعی ما فيه يمكن أن يوجد على حال مختلف تماماً لاماً هو عليه. فمن الممكن أن تتعكس حركاته رأساً على عقب، فمن الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى وغير ذلك ، وهذا يستلزم تنقیصاً للحكمة الإلهیة وإنكار وجود الأسباب الطبيعیة التي خلقها الله، وتنطوي أحياناً على مماثلة بين العلم الإلهی والعالم الإنساني)<sup>(8)</sup>.

والمشكلة الكبرى من هذا الدليل، تكمن في تعطیل الصفات الإلهیة ، قال الشھرستاني: مبيناً مفهوم واجب الوجود قالت الفلسفه: واجب الوجود بذاته لن يتصور إلا واحداً من كل وجه فلا صفة ولا

(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 34-35.

(2) الآمدي وآراءه الكلامية: د. حسن الشافعی ص 211.

(3) المواقف: الإيجي، 3/660.

(4) مقدمة مناهج الأدلة: محمود قاسم مكتبة الأنجلو القاهرة ص 13.

(5) مقاصد الفلسفه: أبو حامد الغزالی ص 210 ت محمود بيحو مطبع الصباح دمشق.

(6) مفاتیح الغیب: 13/48.

(7) انظر: الآمدي وآراءه الكلامية د حسن الشافعی ص 410-411.

(8) مقدمة مناهج الأدلة: محمود قاسم 10-18.

حال ولا اعتبار... وصفاته عندهم إما سلبية محسنة وإما إضافية محسنة وإما مؤلفة من سلب وإضافية، والسلوب والإضافات لا توجب كثرة في الذات<sup>(1)</sup>.

وذكر الرازي في الحصول أن للواحد خواص عشرة<sup>(2)</sup> وخلاصتها أنها لا تقوم به الصفات. (وهذه الأدلة التي يقدمها الرازي على وجود الله والذي يجتهد أن يجد لها سندا من القرآن تشهد بالأثر العميق الذي خلفته الفلسفة الأرسطية المخافية لروح الدين<sup>(3)</sup>.

والنتيجة من هذا الدليل إنكار صفات الله القائمة بذاته وأن الصفات تنقسم إلى إضافية وسلبية كما يقوله الفلاسفة.

أما دليل الحركة<sup>(4)</sup> فهو دليل أرسطو الذي هو أساس أدلة تعطيل صفات الله الفعلية الذي يقوم على على أن الكون بحاجة إلى حرك لا يتحرك، وهذه الحركة من الكون شوقية لا بإرادة الحركة؛ لأنه لو تحرك لتغير، ولو تغير لكان محلأ للحوادث، وما كان محلأ للحوادث فهو حادث.

وهذا هو مصدر تأويل الصفات الفعلية، وإن كان المتكلمون يستدللون بالحركة على حدوث المتحرك.

أما دليل الفطرة فهو الدليل الحق؛ لأن الفطرة مجبرة على الإيمان بالله تعالى كما قال تعالى: {فَإِنْ}  
وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ  
أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم: 30] والكافر مقررون بوجود الخالق العليم كما قال تعالى: {وَلَئِنْ  
سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} [الزخرف: 9] وأرسل الرسل من أجل تحقيق العبودية لله تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ  
فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَيِّرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ  
الْمُكَذِّبِينَ} [النحل: 36].

(1) نهاية الأقدام 176-177.

(2) محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين: الفخر الرازي ص 99.

(3) فلاسفة المسلمين: فتح الله خليف ص 354.

(4) مفاتيح الغيب: 4/170.

فكان أول واجب هو الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن رسول الله))<sup>(1)</sup> ولما بعث معاذ رضي الله عنه إلى اليمن أمره أولاً أن يدعو الناس إلى توحيد الله تعالى.

لا كما يقول المتكلمون: إن أول واجب هو النظر أو القصد إلى النظر أو الشك يقول الشهريستاني ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)) ولهذا جعل محل التزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد<sup>(2)</sup> والرسل بُعثروا من أجل توحيد الإلهية كما قال تعالى: {ولَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: 36] وورد آيات كثيرة تذكر بالربوبية إظهاراً لعظمة الله تعالى وإزاراً لهم بتوحيد الإلهية كما قال تعالى: {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ} [غافر: 62] وإن كان هناك من شد وأنكر وجود الله تعالى كما عليه الدهريون قد يبدأ قال تعالى: {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظْنُونَ} [الجاثية: 24] أو الشيوعيون في العصر الحديث.

<sup>(1)</sup> رواه البخاري 14/1 ومسلم 51/1

<sup>(2)</sup> وذكر أن الإقرار بوجود الله موجود بالفطرة وأن دليل الحدوث والإمكان دون ما شهدت به الفطرة أنظر نهاية الأقدام 119 - 120

## المطلب الثالث

### الحكم والمتشابه

مهما رفع المتكلمون من شأن العقل وجعلوه أساساً لمعارف الله تعالى وصفاته إلا أنه لا بد لهم أن يرجعوا إلى مستند شرعي يؤيد موقفهم ويرفع من شأن حجتهم فلحوظ إلى الحكم والمتشابه في القرآن الكريم، فالمحكم هو الواضح البين الذي لا لبس في فهمه إذ هو مفهوم بذاته، والمتشابه إنما يصير مفهوماً بعودته إلى الحكم، وسنقف مع الحكم والمتشابه من عدة وجوه:

**أولاً: تعريف الحكم والمتشابه:**

ينقسم الحكم والمتشابه إلى عام وخاص:

**أولاً: الحكم والمتشابه العام:**

فالعام متفق على معناه بين المتكلمين وأهل الحديث والمفسرين ، والإحكام العام لا يعارض الاشتباه العام. فالقرآن كله محكم وكله متتشابه<sup>(1)</sup> كما وضّحه الرمخنسرى عند قوله تعالى: {الْكِتَابُ} أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ [هود: 1].

{أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ} نظمت نظماً رصيناً محكماً لا يقع في نقض ولا خلل، كالبناء المحكم المرصف. ويجوز أن يكون نقاًلاً بالهمزة، مِنْ حَكُمْ بضم الكاف، إذا صار حكيمًا: أي جعلت حكيمه، كقوله تعالى: {تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} [يونس: 1] وقيل: منعت من الفساد، من قوله: أحكمت الدابة إذا وضعتم عليها الحكمة لتنعمها من الجماح. قال جرير:

إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَأَنْبِيَ حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سُفَهَاءَكُمْ  
وَعَنْ قَتَادَةِ أَحْكَمْتُ مِنَ الْبَاطِلِ<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: البرهان في أصول الفقه عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوهري، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين 122-123 ت صلاح بن محمد بن عويضة /دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، البرهان في علوم القرآن 2 أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن همادر الزركشي 78-69/2 ت: محمد أبو الفضل إبراهيم: دار إحياء الكتب العربية .

(2) الكشاف: 281/2

ويقول عن المتشابه العام عند قوله تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا} [الزمر: 23]

مطلق في مشابهة بعضه بعضاً، فكان متناولاً لتشابه معانيه في الصحة والإحكام، والبناء على الحق والصدق ومنفعة الخلق، وتناسب ألفاظه وتناسفها في التخيير والإصابة، وتجاوب نظمه وتأليفه في الإعجاز<sup>(1)</sup>.

### ثانياً: الحكم والمتشابه الخاص

قال تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَمَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَيْغُ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفُتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَدْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ} [آل عمران: 7]

فالمحكم الخاص: هو الذي أحكمت عباراته بأن حفظت من الاحتمال<sup>(2)</sup>.

والاشتباه الخاص: هو الذي لم تسلِّم آيته من الاحتمال<sup>(3)</sup>.

فالكل مُسلِّم من حيث العموم أنه إذا وقع اختلاف في تأويل آية واشتبه الحكم فيها ثُرد إلى الحكم والظاهر من الكتاب وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم.

يقول الرمخشي عند قوله تعالى: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [الشورى: 10] وما اختلفتم فيه من تأويل آية واشتبه عليكم فارجعوا في بيانه إلى الحكم من كتاب الله والظاهر من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والمحكمات هُنَّ أصل الكتاب فتحمل المتشابهات عليها وترد إليها.

إلى هنا والناس متفقون. ثم يبدأ الاختلاف في فهم الحكم والمتشابه. فكل واحد يرى ما وافقه أو وافق المذهب فهو الحكم، وما خالفه فهو المتشابه ويجب رده إلى الحكم الذي يؤمن بإحكامه ولو كان في الأصل متشابه وللننظر ما قاله صاحب الكشاف وصاحب مفاتيح الغيب.

(1) الكشاف: 92/4.

(2) الكشاف: 258/1.

(3) الكشاف: 258/1.

## أولاً: الكشاف:

يرى الزمخشي أن ما ناسب المذهب المعتزلي فهو الحكم، وما خالفه فهو المتشابه وضرب مثالاً للمحكم قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} [الأنعام: 103] وفقاً للمعتزلة الذين ينكرون الرؤية، وقوله تعالى: {لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ} [الأعراف: 28] لإنكارهم القدر. والمتشابه كقوله تعالى: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة: 23] لأنها تدل على الرؤية خلافاً لرأي المعتزلة وكذلك قوله تعالى: {أَمْرَنَا مُتَرَفِّهَا} [الإسراء: 16]<sup>(1)</sup> خلافاً لرأي المعتزلة في القدر فأصبح الحكم والمتشابه متوكلاً له يتأنى به صفات الله تعالى.

## ثانياً: مفاتيح الغيب

يتكلم الرازي عن الحكم والمتشابه بطريقة أهل الأصول فيقول: اللفظ الموضوع لمعنى إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مؤولاً أو بجملة، فالنص والظاهر يشتهران في حصول الترجح إلا أن النص راجح ومانع من الغير، والظاهر مانع وغير راجح للغير فهذا القدر المشتركة هو المسمى الحكم.

وماتشابه هو المرجوح وصرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لابد له من دليل لفظي أو عقلي وإلى هنا والناس متفقون ويبدأ الجديد عنده:

بأن الراجح والمرجوح من النصوص الشرعية لا يعول عليها إذا خالفت المعمول لأنها ظنية الدلالة. فيقول: لابد له من دليل لفظي أو عقلي لصرفه عن ظاهره، ثم إن الدلائل اللغوية لا تكون قاطعة البتة لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار وعدم المعارض النطيلي والعقلي، . . . وأنه لا يوثق بالنصوص في المسائل الأصولية وعليه لا يعول على الأدلة اللغوية في المسائل القطعية ولا يجوز الخوض في تعين التأويل ونكتفي بإقامة الدليل على أن معناه الراجح محال عقلاً<sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 259/1.

(2) مفاتيح الغيب: 7/164-147.

وهذا توسيع خطير يسقط الاستدلال بالنصوص ويشكك في قيمتها ويضعف من هييتها، بل يفتح لنا مجالاً رحباً وواسعاً بأن ظاهر النصوص جاءت مناسبة للعوام فلا تدل على الحق وإنما ترمي إليه بالإشارة التي لا يفهمها إلا الخواص<sup>(1)</sup> فيقول: إن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهونه ويتخيلونه ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده<sup>(2)</sup>.

ثم قد تكون هناك نصوص تناسب رأيه فيستدل بها وتكون محكمة والحكم عنده هو الذي يطابق دلائل العقول في تصوره، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فهو المتشابه وذكر لنا قاعدة مهمة عند جميع المذاهب وهي: (أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة)<sup>(3)</sup> فضابط الحكم والمتشابه عند المذاهب ليست حقيقة الحكم والمتشابه بقدر ما توافق الأهواء، وقد طبق هذا المنهج بنفسه كما طبقة الزمخشري من قبل.

وأصبح متکاً التأويل عندهم أن النصوص التي لا توافقهم من المتشابه ومخالفة للعقل؛ ومن ثم وجب تأويلاها.

(1) وهذا الفكرة ظهرت عند الأشاعرة إبتداءً من الغزالي انظر إلحاد العوام ص 96 وانظر شرح المقاصد للفتاواي 67/2.

(2) مفاتيح الغيب: 7/149.

(3) مفاتيح الغيب: 7/152.

## المطلب الرابع

### الحقيقة والمجاز

لقد امتازت اللغة العربية بشروة ألفاظها وتعدد معانيها فاللفظ الواحد يحتمل عدة معانٍ يفهم حسب السياق وعليه يقسم علماء البيان الكلام إلى حقيقة ومجاز.

#### أولاً: الحقيقة:

الحقيقة في اللغة: من حق الشيء يعني ثبت<sup>(1)</sup>. وتنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام:

1. لغوية.

2. عرفية.

3. شرعية.

**الحقيقة اللغوية:** هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة كأسد في الحيوان المفترس.

**والحقيقة العرفية:** تكون عامة وخاصة، فالعرفية العامة: ما تعارف عليه عامة أهل اللغة بغلبة استعمال اللفظ في بعض مدلوله أو بغلبة المجاز على الحقيقة.

فال الأول: أن يكون اللفظ قد وضع في أصل اللغة لمعنى عام ثم خصصه العرف ببعض مسمياته كلفظ دابة فإنه في الأصل وضع لكل ما دب على وجه الأرض لكن العرف خصصه بذوات الأربع.

والثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز فيه، كالغائط، والعذر، والراوية<sup>(2)</sup>.

**والعرفية الخاصة:** ما تعارف عليه بعض الناس من الألفاظ التي وضعوها لمعنى عندهم كتعارف أهل النحو على استعمال الرفع والنصب وأدوات الجر في معانٍ اصطلاحوا عليها.

(1) الحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت: عبد الحميد هنداوي دار الكتب العلمية - بيروت.

(2) روضة الناظر: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنفي، الشهير بابن قدامه المقدسي 1/494-495: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الإحکام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الشعبي الآمدي 1/27. المكتب الإسلامي لبنان

**والحقيقة الشرعية:** هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الشرع كالصلة للعبادة المخصوصة المفتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم، وكالإيمان، للاعتقاد والقول والعمل.

### ثانياً: المجاز

المجاز لغة: من الجواز، وهو العبور والانتقال والتعدى يقال: جُرْتُ الموضع أحوزه جوازاً، أي: سلكته وسرت فيه وأجزته<sup>(1)</sup>.

المجاز اصطلاحاً: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له علاقة مع قرينة.

والعلاقة تربط بين ما وضع له أولاً وما وضع له ثانياً أي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي (ولا يكفي مجرد الاشتراك في أمر ما وإلا لجاز إطلاق كل شيء على ما عداه)<sup>(2)</sup>.

وينقسم المجاز إلى قسمين: لغوي وعلقي. فاللغوي ما كان مرجعه إلى اللغة؛ لأن الكلمة استعملت في غير ما وضعت له لغةً، وينقسم اللغوي إلى قسمين:

**الأول: الاستعارة:** وهي ما كانت العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمجازي المشابهة.

**الثاني: المجاز المرسل:** وهو ما كانت العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي غير المشابهة، وذكر علماء البلاغة لهذا النوع علاقات مِنْ أبرزها ما جمعه صاحب جمع الجواamus (وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة أو باعتبار ما يكون قطعاً أو ظناً لا احتمالاً وبالضد والمحاورة والزيادة والنقصان والسبب للمسبب والكل للبعض والتعلق للمتعلق بالعكوس وما بالفعل على ما بالقوة).

أما المجاز العقلي: هو إسناد الفعل إلى غير من صدر منه، فالكلمة لم تخرج عن معناها اللغوي<sup>(3)</sup>.

وللمجاز العقلي علاقات وهي:

**السببية:** كقولهم: أشابتنا المموم.

**المكانية:** كقولهم: سال النهر.

**والزمانية:** كقولهم: نهاره صائم وليله قائم.

(1) إرشاد الفحول: الشوكاني، 33.

(2) تشنيف المسامع بجمع الجواamus: لناج الدين السبكي، مكتبة أحمد الباز مكتبة المكرمة مكتبة أحمد الباز، 1/230.

(3) انظر: تشنيف المسامع 1/230.

## الخلاف في وقوع المجاز في القرآن وفي لغة العرب:

المذهب الأول: إن القرآن واللغة فيها مجاز كما فيهما حقيقة وهو مذهب الجمهور ورواية عن أحمد، واستدلوا على ذلك أن القرآن عربي ونزل بلغة العرب، ولغة العرب فيها المجاز؛ فاستعمل العرب لفظ الأسد للشجاع، والحمار للبليد والبحر للعلم أو الكريم واستخدموه في أشعارهم.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن من البيان لسحرا))<sup>(1)</sup>، (وفي هذا دليل على مدح البيان وفضل البلاغة والتعجب بما يسمع من فصاحة أهلها وفيه المجاز والاستعارة الحسنة لأن البيان ليس بسحر على الحقيقة وفيه الإفراط في المدح لأنه لا شيء في الإعجاب والأخذ بالقلوب يبلغ مبلغ السحر، وأصل لفظة السحر عند العرب الاستسلامة وكل من استمالك فقد سحرك)<sup>(2)</sup>.

قال القاضي: ونص الإمام أحمد على أن المجاز في القرآن فقال في قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمْتِي إِلَيْنَا الْمَصِيرُ} [ق: 43] {وَتَعْلَمُ} [ق: 16] و {مُنْتَقِمُونَ} [السجدة: 22] هذا من مجاز اللغة يقول الرجل إنا سنُحْرِي عليك رزقك. وعنده رواية أخرى: ليس في القرآن منه شيء. حكاه الفخر إسماعيل و اختاره ابن حامد<sup>(3)</sup>.

القول الثاني: أنه ليس في لغة العرب مجاز، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرياني والنقل عنه مشهور، وأبي علي النحوي - الفارسي - ، وذهب أهل الظاهر والقاضي أنه لا مجاز في القرآن كما قال ابن الحاجب: ذهب القاضي أنه لا مجاز في القرآن<sup>(4)</sup> ووافقهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وحاجتهم أن القرآن حق، والحق لا يكون إلا حقيقة فلا يدخله المجاز<sup>(5)</sup>.

وتقييم الكلام إلى حقيقة ومجاز حدث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبوه وأبي عمر بن العلاء. . وإنما هو اصطلاح حدث والغالب أنه من جهة المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام<sup>(6)</sup>.

(1) البخاري 19/7

(2) التمهيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطي (المتوفى: 463هـ) 174/5.

(3) شرح الكوكب المنير للشيخ محمد بن أحمد المعروف بـان النجار الحنبلي وزارة الوقف السعودية، 191-192 / 2.

(4) انظر: تشنيف المسامي بجمع الجواب 1/226.

(5) المذهب في علم أصول الفقه: د. علي النملة 2/493.

(6) مجموع الفتاوى 7/89، 88 شرح الكوكب المنير 2/199.

وهناك قول ثالث للرازي يمنع المجاز في الحرف والفعل والمشتق إلا بالتبع للمصدر، فإن كان حقيقة فلا مجاز فيها وأيده أحمد بن قاسم العبادي<sup>(1)</sup>.

### العلاقة بين الحقيقة والمجاز وتأويلات الصفات:

اتفق جميع الفائلين بالمجاز والنافين له على أن الأصل في الكلام الحقيقة.

يقول الرازي: وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه<sup>(2)</sup> وأنه لابد من القرينة فكما لا يحمل لفظ العين على العين البصرية إلا في قرينة كذلك لا يحمل على الفوارة إلا بقرينة<sup>(3)</sup>.

وهذا الكلام من حيث العموم لكن عند التفصيل نجد أن كل من اعتقد أن ظواهر النصوص تخالف مبدأه ومعتقداته اتكأ على المجاز ليبرر مخالفته لظاهر النص ابتداءً من الفلاسفة المحسوبين على الإسلام الذين رأوا ما يوافقهم من النصوص هو الحقيقة، وما خالفهم هو المجاز وأن للنصوص ظاهراً وباطناً<sup>(4)</sup> فتأولوا الأسماء والصفات والنبوة والجنة والنار والأمر والنهي فصار معظم القرآن عندهم مجازاً<sup>(5)</sup>.

وتأولت المعتزلة الصفات باسم المجاز، وتأولت الأشاعرة غير الصفات السبع باسم المجاز مع وجود فارق بين متقدميهم الذين أثبتوا صفة الوجه واليدين والعينين، وبين المتأخررين الذين جعلوها من باب المجاز. والأصل أن كلام الله تعالى ومنه صفاته أن تحمل على الحقيقة لا المجاز كما قال الإمام ابن عبد البر: أهلُ السنة مُجمِعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعزلة والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مُشَبّه، وهم عند من أثبتتها نافون للمعبد، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الإجماع<sup>(6)</sup>.

(1) الآيات البينات على شرح جمع الجواجم: أحمد قاسم العبادي 183/2.

(2) مفاتيح الغيب: 220/27.

(3) مفاتيح الغيب: 34/29.

(4) انظر: مفاتيح الغيب: 83/30.

(5) مفاتيح الغيب: 7/22 الفرق بين الفرق للبغدادي ص 287 دراء التعارض 8/282.

(6) التمهيد: ابن عبد البر 7/145.

فأصبح الحقيقة والمحاز يرجعان إلى مدى التوسع فيهما لا إلى الواقع؛ لذلك استنكره من استنكره وجعله ابن القيم طاغوتاً عطلت به الصفات وإن كنا نقف مع الجمهور في إثبات المحاز ونخالف من أنكر المحاز في القرآن واللغة العربية ولكن المشكلة في اتخاذه وسيلة للتوسيع في تأويل الصفات<sup>(1)</sup>.

فالناس مجمعون على بلاغة الرمخشري وعلى استغلال معرفته باللغة في تأويل الصفات ويعبر عند تأويلها بالمحاز أو التمثيل أو الكنية<sup>(2)</sup>، والرازي غالباً يؤول من دون ذكر الحاجة البلاغية بقدر ما يؤول بحجة ما يراه أنه مخالف للعقل وقد يستعمل المحاز في التأويل<sup>(3)</sup> وقد انتقد الرازي<sup>ر</sup> الرمخشري<sup>ر</sup> في بعض تأويلاته مع اتفاقه معه على التأويل فيرى أن التأويل بهذه الصورة يفتح مجالاً للباطنية فيقول عند تأويل الرمخشري لليد عند قوله: هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا سُط، والنفسير بالنعمة والتمحل بالتسمية من ضيق العطن. وأقول: -الرازي- إنما لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنية فإنهم أيضاً يقولون المراد من قوله: {فَاخْلُعْ نَعْلَيْكَ} [طه: 12] الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور فعل<sup>(4)</sup>.

(1) يقول ابن حليدون منتقداً للرمخشري الذي عطل الصفات باسم المحاز: إن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه المعتزلة، فأحسن في ذلك ما شاء، مع إمتناعه في سائر فنون البلاغة، وفوق كل ذي علم عليم. مقدمة ابن حليدون 1/440.

(2) الكشاف: 166/2 وانظر 188/1 .754/4

(3) انظر مفاتيح الغيب: 22/79 25/108 26/202 25/229 12/27

(4) مفاتيح الغيب: 22/7 وانظر 30/83

## **المبحث الثاني**

### **موقف المذاهب من الصفات الإلهية**

وفيه أربعة مطالب:

**المطلب الأول: التأويل.**

**المطلب الثاني: التفويض.**

**المطلب الثالث: التشبيه.**

**المطلب الرابع: الإثبات.**

## **تمهيد:**

من نظر إلى موقف المذاهب قديماً أو حديثاً يرى أن موقفهم حول الصفات يدور في أربعة مواقف: التأويل، التفويض، التجسيم، الإثبات. يقول الإمام البيهقي: ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال:

الأول: أنها صفات ذاتٍ أثبتها السمعُ ولا يهتدى إليها العقل.

الثاني: أن العين كنایة عن صفة البصر واليد كنایة عن صفة القدرة والوجه كنایة عن صفة الوجود.

الثالث: إمارتها على ما جاءت مفروضاً معناها إلى الله تعالى<sup>(1)</sup>.

ومن رأى موقف المذاهب حول الصفات يدور حول هذا التقسيم ورأى أن الإثبات هو الصواب الإمام أبو محمد عبد الله بن يوسف الجوهري والد امام الحرمين إذ يقول: إنني كنت برهة من الدهر متحيراً في ثلاثة مسائل: ، مسألة الصفات ومسألة الفوقيـة، ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد، وكانت متحيراً في الأقوال المختلفة الموجودة في كتب أهل العصر في جميع ذلك من تأويل الصفات وتحريفها، أو إمارتها والوقوف فيها، أو إثباتها بلا تأويل، ولا تعطيل، ولا تشبيه<sup>(2)</sup> ومن ذكر هذا التقسيم حديثاً الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني<sup>(3)</sup> والدكتور محمد عياش الكبيسي<sup>(4)</sup> وعلى هذا قمنا بهذا التقسيم.

---

(1) فتح الباري ابن حجر 390/13.

(2) رسالة في إثبات الحرف والصوت: عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوه الجوهري، أبو محمد مت أَحمد معاذ بن علوان حتى دار طوين للنشر والتوزيع - الرياض، ط 1. ص 2

(3) العقيدة الإسلامية وأسسها: يحيى فرغل ص 216-220

(4) الصفات الخيرية عند أهل السنة والجماعة: د. محمد عياش الكبيسي، المكتب المصري الحديث

## المطلب الأول

### التأويل

#### أولاً: مقدمة حول التأويل

بدأت رحلة التأويل من العصر الإغريقي الذي انتشرت فيه الديانات الوثنية فكانت الفلسفة عبارة عن اختيار بعض المعتقدات التي توافق العقول وترك بعضها أو تأويتها حسب تصورهم؛ إذ هدف التفلسف في أول الأمر التخلص من سلطان الكهنة والديانات الموروثة (وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الإنساني فما أيده العقل منها عُدَّ من ضروب الفلسفة وما لم يرجح لديه بقي في حيز الأساطير الدينية... على معنى أن فلسفة الإغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب)<sup>(1)</sup>.

ومن أهم الأفكار الفلسفية التي تأثرت بها الديانات قضية إنكار قيام الصفات بالذات، وقدم الكون، وجود مؤثر في الكون غير الله تعالى كالنجوم والأفلاك، والحلول والاتحاد، والمعرفة العقلية والكشفية.

وأول من تأثر بالفلسفة الديانية اليهودية بقيادة فيلون اليهودي الذي جعل الفلسفة هي الأصل والديانة اليهودية هي الفرع فما وافق الفلسفة أخذ به وما خالفها أوله بسم الجاز ففسر التوراة تفسيراً رمزياً<sup>(2)</sup>.

وانطلق التأويل بعد ذلك إلى النصارى خاصة عند ما واجهتهم مشكلة بنوة عيسى عليه السلام ، ومن أبرز زعماء التأويل أور يحسن المسيحي الذي ينسب إليه هذا الاتجاه الفلسفـي في الديانة المسيحية كما تنسب إليه المدرسة العقلية، وقد شرح الإنجيل شرعاً حرفيـاً للعامة والمبتدئـين، وشرعاً أخلاقيـاً للمتقـدين، وشرعاً رمـزاً صوفـياً للخـاصـة، وهذا الشرح الآخر هو ما يُعرـف بالـشرح الإـشرـاقـيـ أيـضاً لـما يـدـعـيـ فـيهـ منـ الـاعـتمـادـ عـلـىـ النـورـ الإـلهـيـ (ـالـبـصـيرـةـ وـالـإـلـهـامـ)ـ وـالـإـشـرـاقـ وـالـتـجـلـيـ وـصـدـاهـ ماـ يـعـرـفـ عـنـدـ الـمـسـلـمـيـنـ بـالـحـكـمـةـ الإـشـرـاقـيـةـ<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: الجانب الإلهي: محمد البهـيـ، ص 95.

(2) انظر: نشأة الفكر: على سامي النشار، 1/74-75.

(3) الجانب الإلهي: محمد البهـيـ، ص 74 وانظر تاريخ الفلسفة الإسلامية محمد علي أبو ريان ص 78.

فتاؤل بنوة الله لعيسى عليه السلام بقربه وكلمته بالعقل، فالمسيح بعدئذ هو عقل الله فيصبح المسيح عقل الله القريب منه أي الذي يكون الوجود المرتبة الثانية بعد الله والله والمسيح أزليان قدیمان، فَحَلَّ عقل الله في عيسى فأصبح إنسان<sup>(1)</sup>.

وبقي أن نذكر أثره على المسلمين وذلك بعد أن ترجمت كتب الفلسفة ودخول مدن في الإسلام كانت تعده معللاً للفلسفة واحتلال المسلمين بأهل الديانات والمذاهب وفقد أصحاب الأفكار الهدامة على الإسلام، وحب التطلع إلى ما عند الآخرين مع تفاعل بعض الحكام؛ ظهرت الفلسفة في بلاد المسلمين، وأبرز متكلميها الكندي والفارابي وابن سينا، فنقلوا منهاج فلاسفة الإغريق إلى بلاد المسلمين وجعلوا مذهبهم هو الحكم والأساس، والمرجع المقطوع في صحته ونصوص السمع تشير إلى الحق إشارةً وظاهرها أتى مراعاةً لجمهور العوام وإن كان خالفاً للصواب.

يقول علي سامي النشار: (ظهر الكندي والفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم، واتصل كل واحد من هؤلاء بتلك الفلسفة على الصورة التي وصلته، وكتبوا كتاباً فلسفية، ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئاً جديداً... كان فقط صورة مختلفة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة، مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي)<sup>(2)</sup>.

(فالفلسفة الإغريقية في نظر الفارابي طريق لرشاد الناس وهدایتهم إلى الحق، وفي نظر ابن سينا متآخية مع الدين ومؤدية إلى ما يؤدي إليه<sup>(3)</sup>، فكان موقفهم من نصوص الصفات التعطيل، فنفوا الصفات الثبوتية واكتفوا بالصفات الإضافية والسلبية باسم المحافظة على الوحدة.

أما المعتزلة ابتداءً من واصل وأصحابه فقد اطلعوا على كتب الفلسفة وظهر ذلك في منهجهم في الاستدلال ونفيهم الصفات كما صرحت الأشعرية وقالوا: أن الله جل ثناؤه وقدست اسماؤه لا صفات له وأنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرباء له وكذلك قالوا في سائر صفات الله -عز وجل- التي يوصف بها لنفسه وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتكلمين<sup>(4)</sup> ويرى ابن النفيس أنه لا يوجد شيء وسط بين مذهب أهل الحديث والفلسفة،

(1) الجانب الإلهي: محمد البهري، ص 76.

(2) انظر: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام / 149.

(3) الجانب الإلهي: محمد البهري ص 208.

(4) مقالات الإسلاميين / 2363 ويقول الشهري: ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلسفة حيث نشرت أيام المؤمن فخلطت مناهجها بمناهج الكلام الملل والنحل / 129.

فيقول: ليس إلا مذهبان مذهب أهل الحديث ومذهب الفلاسفة أما هؤلاء المتكلمون فقوتهم ظاهر التناقض والاختلاف<sup>(1)</sup>.

ويؤكد د/ محمد البهري مدى تأثر كل من فلاسفة المسلمين والمعتزلة والأشاعرة بالفلسفة اليونانية (فمن يُعرف بالفلسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم أوضح عند من يعرفون بالمتكلمين معتزلة وأشاعرة على وجه العموم، والأشاعرة أقل في التأثر من المعتزلة. ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأي الحكماء ورأي الأشاعرة متقابلين، ويجعلون رأي المعتزلة وسطاً بين الرأيين)<sup>(2)</sup>.

فعلم الكلام على منهج (الاعتزلة) ومن يردون عليهم من علماء السنة هو مجموعة من الأقىسة المنطقية والتعديلات الفلسفية والدراسات العقلية المجردة<sup>(3)</sup>.

يقول الغزالى: والأشعري والمعتزلي بزيادة بعثهما جاؤوا إلى تأويل ظواهر كثيرة، وأقرب الناس إلى الخنابلة في أمور الآخرة الأشعرية<sup>(4)</sup>، فالأشاعرة مروا بمراحل مختلفة في التأويل تقرب مرة من أهل الحديث وتبعد من الفلسفة ممثلة بأبي الحسن الأشعري، وتبعد عن أهل الحديث وتقرب من الفلسفة ممثلة بالغزالى والرازى<sup>(5)</sup> (حين حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جراً إلى أن أدرجوها معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز بينه وبين الفلسفة لولا اشتتماله على السمعيات وهذا هو كلام المؤاخرين)<sup>(6)</sup> (وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالى رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا آثرهم واعتمدوا تقليدهم)<sup>(7)</sup> فابن خلدون ذكر أمرتين الأولى: تأثير الرازى بالغزالى، والثانى: تأثيرهما بالفلسفة.

فيعتبر الغزالى والرازى في قمة التطور الكلامى حيث تعاملوا مع النصوص بثلاث صور:

الأولى: التفويض: واعتبروه مذهب السلف مع ذم الغزالى له وتضعيف الرازى له.

(1) درء التعارض: ابن تيمية 1/170.

(2) الجانب الإلهي: د. محمد البهري ص 23-24.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية: الشيخ محمد أبو زهرة ص 150.

(4) فيصل التفرقة: الغزالى ص 66.

(5) قال يحيى فرغل: رأينا في تأسيس الأشاعرة للمنهج العقلي كيف اقتربت الشقة بينهم وبين المعتزلة حتى كان لم يكن فرق يذكر غير جرأة المعتزلة على التصرير بما يقتضيه هذا المنهج واستحياء الأشاعرة عن هذا التصرير. الأسس المنهجية ص 264.

(6) شرح العقيدة النسفية: سعد الدين التفتازاني ص 14.

(7) كثير من الباحثين أدرجوا ضمن الحكماء الإشراقيين واصلين بينه وبين ابن سينا من جهة والشهر وردي من جهة أخرى وإنه لم يقض على الفلسفة وإنما رفع الجانب الإشراقي الأفلاطونى على الجانب المشائى الأرسطي أحمد صبحى علم الكلام 2/170.

الثانية: التأويل المتوسط: وجعلوه مناسباً للأشاعرة كما في الاقتصاد والقواعد في عقائد للغزالى وتأسیس التقديس للرازى.

الثالث: التأويل المطرد الفلسفى<sup>(1)</sup>: وهذا في كتاب مشكاة الأنوار ومعارج القدس للغزالى، والباحث المشرقية والمطالب العالية للرازى حيث تكلما فيما بطريقة فلسفية من حيث المعرفة والصفات وعلاقتها بالذات؛ إذ صرحا أنها من باب الإضافات والسلوب كما هو قول الفلاسفة وتكلموا عن الوحي والنفس قريراً مما قاله ابن سينا والفارابي. والرازى في التفسير الكبير الذى نحن بصدده جمع فيه المراحل الثلاث والآن نقف مع التأويل من حيث تعريفه وشروطه وصحيحه وفاسده، وأثره في الصفات.

### ثانياً: تعريف التأويل

التأويل لغة: مشتق من آل يؤول: إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا أي رجع إليه، <sup>(2)</sup> وما الامر مرجعه.

يقول الرازى: فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير، من قوله: آل الأمر إلى كذا: إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه. هذا معنى التأويل في اللغة ثم يسمى التفسير تأويلاً قال تعالى: {سَأَبْيَكَ بِتَأْوِيلٍ مَا لَمْ تُسْطِعْ عَلَيْهِ صَبَرًا} [الكهف: 78] وقال تعالى: {وَأَحْسَنْ تَأْوِيلًا} [النساء: 59] وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى<sup>(3)</sup>.

وعلى كل فالتأويل عند علماء السلف وعلماء اللغة يرجع إلى معنى التفسير والعاقبة وحقيقة الشيء، فإن كان الكلام أمراً فتاوyle تنفيذه، وإن كان هكياً فتاوyle تركه، وإن كان الكلام خبراً فتاوyle تحقق وقوعه<sup>(4)</sup>.

(1) يقول عبد الرحمن بدوى عن ابن سناه أنه لخص فلسفة أرسطوا وتأثر بفلسفة أفلاطون (ومن هنا سنجد في العالم الإسلامي سلسلة، تمت من القرن الخامس إلى القرن الحادى عشر المحرى، تتأثر بفلسفته أو تستلهماها، أو توسع جوانب بدأها. ويكتفى في ذلك أن نذكر أسماء السهروردى المقتول (المتوفى سنة 587هـ/ 1191م)، وفخر الدين الرازى (المتوفى سنة 606هـ/ 1209م)، ونصر الدين الطوسي (المتوفى سنة 672هـ/ 1274م)، وملا صدرا الشيرازى (المتوفى سنة 1050هـ/ 1640م). الفلسفة والفلسفه عبد الرحمن بدوى ص 82).

(2) تاج العروس 28/31-39.

(3) مفاتيح الغيب: 7/152.

(4) شرح الكوكب المنير 3/460.

أما التأويل بمعنى صرف اللفظ من معناه الراجح إلى مرجوح محتمل فلم يظهر إلا عند المتأخرین خاصة في الصفات كما قال الجوینی: وذهب أئمۃ السلف إلى الانکاف عن التأول وانصرام عصر الصحابة والتابعین على الإضراب عن التأول كان قاطعاً بأنه الوجه المتبع أي مذهب السلف) <sup>(۱)</sup> مع العلم أنه يرى أن مذهب السلف هو التفویض، وهذا اجتهاد منه والصواب أن مذهب السلف هو الإثبات.

ويرى الحافظ ابن رجب أن التأول أول ما ظهر على يد الجهمية باسم التتریه بأدلة العقول التي سموها قطعية وألفاظ الكتاب والسنة سمواها متشابهات وأن ظاهرها تحسیم وزعموا أن ما ورد في الكتاب والسنة - مع كثرة انتشاره - من باب التوسع والتجوز. وهذا من أعظم أبواب القدح في الشريعة وهو من جنس تأویلات الباطنية<sup>(۲)</sup>.

وذكر البيحوري أنه مذهب الخلف وهم من كانوا بعد الخمسينات<sup>(۳)</sup>.

وقد عرّفه كثير من المتكلمين، ومن أبرزها تعريف إمام الحرمين وهو: (رد الظاهر إلى ما إليه مآلہ في دعوى المؤول)<sup>(۴)</sup>. وقد عرّفه الماتريدي<sup>(۵)</sup>، والغزالی<sup>(۶)</sup>، وابن حزم<sup>(۷)</sup>، والشوکانی<sup>(۸)</sup>، والبيحوري<sup>(۹)</sup> وكثير من حزم<sup>(۷)</sup>، والشوکانی<sup>(۸)</sup>، والبيحوري<sup>(۹)</sup> وكثير من المتكلمين والأصوليين<sup>(۱۰)</sup>.

ومن هذه التعريفات نستنتج:

1. أن اللفظ له معنى ظاهر وهو الأصل.
2. أن التأول هو احتمال وظن بدون قطع.
3. أن نقل اللفظ عن ظاهره ومعناه إلى معنى آخر بدعوى من المؤول.

(۱) انظر العقيدة النظامية تحقيق الكوثری ص 32.

(۲) فتح الباري ابن رجب الحنبلي ت 795 هـ - 230/7.

(۳) تحفة المرید شرح جوهرة التوحید: البيحوري، ص 104.

(۴) البرهان للجوینی 1/511.

(۵) ترجیح أحد المحتملات بدون القطع الإتقان في علوم القرآن 2/173.

(۶) عبارة عن احتمال يعده دليلاً يصيّر به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر. المستصفى (387/1).

(۷) نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر. الإحکام (42/1).

(۸) حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وهذا يتناول التأول الصحيح وال fasid، فإن أردت تعريف التأول الصحيح زدت في الحد: بدليل يُصيّر راجحاً؛ لأنّه بلا دليل، أو مع دليل مرجوح، أو مساوٍ ل fasid (32/2).

(۹) صرف اللفظ عن ظاهره مع بيان المعنى المراد تحفة المرید (ص 104).

(۱۰) انظر تاج العروس للزیدی (33/18). البرهان في علوم القرآن (1/561).

## ثانياً أنواع التأويل:

ينقسم التأويل إلى صحيح وباطل.

**أولاً: التأويل الصحيح:** وهو بمعنى التفسير والكشف عن مراد المتكلم، سواء وافق الظاهر كتأويل الاستواء بالعلو والارتفاع، أو خالفه كتأويل الرحمة بالمطر في قوله تعالى (وهو الذي يرسل الرياح بشرابين يدي رحمته). أو تأويل الرحمة بالجنة كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي الرحمة بالجنة: ((أنت رحيم أرحم بك من أشاء<sup>(1)</sup>). فإن ذلك هو المراد وإن أضاف الرحمة إلى نفسه؛ لأن المطر والجنة ليست من صفات الله لأنها مخلوقة بائنة عن ذاته.

## شروط التأويل الصحيح:

1 - أن يتحمل **اللفظ** المعنى المؤول<sup>(2)</sup> به ولو باحتمال مرجوح، سواء كان لغوياً أو شرعياً أو عرفياً. عرفياً. قال الشوكاني: أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عُرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذا فليس صحيحاً. قال الإمام الجويني: ولو ساغ حمل أي لفظ على أي معنى يتحمله دون دليل لأدئ ذلك إلى إبطال العمل بظواهر النصوص الشرعية وعدم الثقة بها ولصار ذلك مدخلاً لكل مبطل للطعن في الشرع بتحريف نصوصه وصرفها عن ظاهرها مجرد الاحتمال دون دليل<sup>(3)</sup>.

2 - أن يتحمل **اللفظ** المعنى المؤول به في دلالة تركيب الكلام؛ لأنَّه قد يكون اللفظ قابلاً للتأويل ولكن في هذا السياق غير مناسب، كتأويل اليد بالنعمة والقدرة، فتأويلها بذلك مستساغ لغةً ولكن في قوله تعالى: {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالَمِينَ} [ص: 75] لا يناسب. كم قال أبو الحسن الأشعري والباقلي وابن فورك<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> صحيح البخاري 6/138 و صحيح مسلم 4/2136.

<sup>(2)</sup> وهو الظاهر عند الجمهور والنص عند الأحناف. لأنَّ الظاهر عند الجمهور هو (ما احتمل أمررين فأكثر هو في أحدهما أرجح) . والنص هو (ما احتمل معنى واحداً لغير). أما النص عند الأحناف: فهو ما سبق له الكلام أصله أنظر: كشف الأسرار شرح أصول البردوبي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي 1/68.

<sup>(3)</sup> حاشية على شرح جمع الجواجم: للبناني 2/53.

<sup>(4)</sup> الإبانة ص 132 تهيد الأوائل: الباقلي ص 296، مشكل الحديث: ابن فورك 258.

3 - أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يوجب صرفة اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، وأن يكون أقوى من الظاهر، وإلا فالأصل الأخذ بالظاهر وهذا الدليل إما أن يكون:

أ- نص: كقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} [المائدة: 3] فهذا يقتضي تحريم كل شيء من الميتة حتى جلدها، وأول بتحريم الأكل كما في حديث ميمونة عندما مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة يجرونها ليرموها فقال: ((ألا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به)) فقالوا: إنها ميتة، فقال: ((إنما حرم من الميتة أكلها))<sup>(1)</sup> فهذا صرف العموم في الآية عن ظاهره.

ب- إجماع على التأويل: وشرطه أن يكون إجماعاً متيقناً مثاله قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تُوْدِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} [الجمعة: 9] والإجماع خصها بالرجال البالغين وخرج منها النساء والأطفال والعييد والمسافرون.

ج- قاطع عقلي بعيد عن الأهواء: مثل قوله تعالى: {وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} [النمل: 23] أي أوتيت من جنس ما يؤتى مثله وذكرنا (بعبدا عن الأهواء) لأن السبب الرئيس للتأويل الفاسد هو الموى فكل مؤول يتکأ إلى القاطع العقلي الذي يتصوره، فالفلسفه يرون القاطع العقلي غير الذي يراه المعتزلة غير الذي يراه الأشاعرة.

4 - ألا يعارض التأويل نصوصاً صريحة قطعية الدلاله في التشريع.

ثانياً: التأويل الفاسد: هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمِّلَ لدليل فصحيح، أو ما يظن دليلاً ف fasد أو لا لشيء فبعث<sup>(2)</sup>.

أو حمل معنى ظاهر اللفظ بلا دليل محقق يخفي للسامع أنه دليل وعند التحقيق يضمحل<sup>(3)</sup>.  
ومقصده إبطال مراد المتكلم، وكل ما يؤدي إلى إبطال مراده فهو تأويل فاسد؛ لأن الأصل في الكلام حمله على الظاهر لفهم المراد.

<sup>(1)</sup> صحيح المسلم 272/1

<sup>(2)</sup> شرح الكوب المثير: ابن النجاشي 161/1.

<sup>(3)</sup> البرهان في علوم القرآن: الزركشي، 152/2.

## أنواع التأويل الفاسد:

1 - تأويل النص بلا دليل ولا قرينة ولا برهان فهذا يُعد عبشاً كما ذكر السبكي كتأويل الرافضة

{يَخْرُجُ مِنْهُمَا الْلُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ} [الرحمن: 22] بالحسن والحسين<sup>(1)</sup>.

وتأويل القدم بجماعة من الناس كما قال ابن جماعة: إن **الرّجُل** عبارة عن جمع كثير، كقولهم: **رِجْلٌ** من جراد إذا كان كثيراً منتشرًا ومعناه أن يضع خلقاً كثيراً يشبه الجراد لكثراهم<sup>(2)</sup>.

3 - ما لا يحتمله النص في هذا السياق وإن احتمله في غيره، كتأويل إتيان الرب ببعض آياته، فإنه

ممنوع في هذا التقسيم وإن احتمله في سياق آخر، عند قوله تعالى {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَّتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ} [الأنعام 158].

4 - التأويل بالمعنى النادر لإبطال المراد من النص؛ لأن الأصل استعمال اللفظ في المعنى المطرد. . أو

الكثير كتأويل الرحمة بإرادة الإنعام، أو تأويل الحبة بإرادة التوفيق.

5 - التأويل بالمعنى الحادث الذي لم يعرف في لغة العرب، كتأويل الأفول بمعنى التغير، والأحد

معنى الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة فترت عنده جميع الصفات باسم الأحدية.

## لوازم التأويل الفاسد:

1 - أنه من أعظم الذنوب لأنه قول على الله بلا علم.

2 - إبطال دلالة النصوص.

3 - إسقاط ع神性 النصوص.

4 - سبب تمزق الأمة وافتراقها.

(1) بحار الأنوار للمجلسي 24/97، وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكتاني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: 733هـ) ص160.

(2) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص160.

## حكم التأويل:

### اختلفت أقوال الناس بحكم العمل فيه:

فطائفة ترى وجوب العمل في التأويل، وأخرى الجواز، وأخرى تجيزه للعلماء فقط ، ويختلف حسب الشخص فتاویل المحتهد له حكمه. والتأويل الناتج عن اتباع الموى له حكمه، والناس فيه درجات، فتاویل بعض الصفات أهون من تأویلها كلها، وتأویل الصفات وإثبات الأسماء أهون من تعطيل الأسماء والصفات وتشبيه بالمعدومات أو الممتنعات<sup>(1)</sup>. والتأویل في الفروع أهون من التأویل في الأصول.

أما بالنسبة للزمخشي فقد أَوْلَ الصفات تحت مظلة التتریه كما هو منهج المعتزلة، أما بالنسبة للرازي فقد وافق الزمخشري في تأویل الصفات الفعلية والخبرية مع انتقاده له عند تأویل الاستواء بأنه يفتح مجالاً لتأویلات الباطنية، أما بالنسبة للصفات التي يثبتتها الأشاعرة كصفات حقيقة قائمة بالذات فموقفه فيه بين إثباتها موافقاً لهم أو يتجاوز الحد في تأویلها إلى تأویل المعتزلة وال فلاسفة بأنها لا تقوم بالذات وإنما عبارة عن إضافات وسلب النقائص<sup>(2)</sup>. والميزان في ما يجوز تأویله أو لا يجوز هو العقل كما يقول الرازي: واعلم أن المصير في التأویل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ على ظاهره وأما لما ثبت بالدليل أنه لا حق إلا ما دل عليه ظاهر اللفظ كان المصير إلى التأویل في مثل هذا المقام عبّا<sup>(3)</sup> والمشكلة أن الكل يدعى أن العقل الصحيح معه.

ونختم بحث التأویل بمقدمة رائعة لأحمد أمين إذ يقول: فكان التأویل من أهم مظاهر المتكلمين، فإذا أداهم البحث إلى أن الإنسان مختار أولوا آيات الجبر وإن أداهم إلى أن الله متره عن الجهة والمكان أولوا الآيات التي تُشعر أنه تعالى في السماء وأولوا الاستواء على العرش، وإذا أداهم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أن أعين الناس لا يمكن أن تراه تعالى لأنها رُكِبت تركيباً بحيث لا ترى إلا ما كان في جهة: أولوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله، وهكذا. فالتأویل عنصر من أهم عناصر وأكبر مميز لهم عن السلف<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> الممتنع هو: ما لا يمكن وجوده في الخارج منهاج السنة ابن تيمية 2/289.

<sup>(2)</sup> مفاتيح الغيب: 7/30, 22/83.

<sup>(3)</sup> مفاتيح الغيب: 15/52.

<sup>(4)</sup> صحي الإسلام: أحمد أمين، ص 527-528.

## المطلب الثاني

### التفويض

#### أولاً: تعريفه

التفويض لغة: (فوض) الفاء والواو والضاد أصل صحيح يدل على اتكال في الأمر على الآخر ورده عليه. من ذلك فوض إليه أمره إذا رده وجعله الحاكم فيه، ومنه قوله تعالى: {وَأُفْوِضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ} [غافر: 44].

التفويض اصطلاحاً: للتفويض عند أصحابه معنيان. وقد أشار إليهما الفخر الرازبي.

الأول: صرف اللفظ عن ظاهره مع التعرض لمعنى اللفظ نفياً أو إثباتاً.

الثاني: صرف اللفظ عن ظاهره مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفرض علمه لله تعالى<sup>(1)</sup>.

#### ثانياً: مراحل التفويض

مذهب التفويض هو المذهب الثاني عند الأشاعرة حيث يرون أنه مذهب السلف<sup>(2)</sup> ولقد مر التفويض بمراحل ترجع إلى مدى نظرية المتكلمين إلى النص فإن رأوا أن ظاهره مفهوم وليس فيه تشبيه أثبتوا له المعنى وإن رأوا أن ظاهره يستلزم التشبيه أولوه أو فرضوه لذلك يختلف التفويض من عالم إلى آخر فرأينا أن نقسم موقفهم حسب قوة التفويض.

1- الإشارة إلى التفويض وظهرت من مؤسس المذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى؛

لأن مشكلة حلول الحوادث بذات الله تعالى موجودة عنده وعند ابن كُلَّاب تأثراً بالمعتزلة، وقد اتخذ مذهب الإثبات وهو يعارض فكرة حلول الحوادث فاتخذ مذهبًا وسطًا يجمع بين ظاهر النص ومنع حلول الحوادث. فيقول في رسالة أهل الشغر: عن صفة الجيء: (وأجمعوا على أنه عز وجل يحيىء يوم

(1) مفاتيح الغيب: 7/22

(2) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد: البيجوري، ص 104.

القيامة والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المذنبين، ويعذب منهم من يشاء كما قال، وليس مجيه حرفة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حرفة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيه نقلة أو حرفة<sup>(1)</sup>. وقال عن الترول وليس نزوله نقلة<sup>(2)</sup>.

فقوله: مجيء وننزل بلا نقلة، هذا هو التفويض.

## 2- التفويض مع إثبات الصفات الخبرية الواردة بالقرآن، ويمثل هذه المرحلة الإمام الخطاطي والإمام

البيهقي<sup>(3)</sup>.

فقد كان يثبتان لله تعالى صفة الوجه واليدين والعين ، ويؤولان الصفات الفعلية كصفة المجيء ويفوضان بعض الصفات الخبرية<sup>(4)</sup> التي لم تثبت بالقرآن مستشهادين بأقوال السلف كقول سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه، والقاعدة العامة كل من ظن أن ظاهر هذه الصفة توجب التجسيم فرض معناها.

وفسح الإمام البيهقي المجال لأهل التأويل والتفسير وجعل للناس حول هذه النصوص ثلاثة أقوال: الإثبات والتأويل والتفسير، فيقول: ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها: أنها صفات ذات أثبتتها السمع ولا يهتدي إليها العقل.  
والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود.

والثالث: إمارتها على ما جاءت مفروضاً معناها إلى الله تعالى<sup>(5)</sup>.  
فهنا فرق بين الإثبات والتفسير وأن التفسير مذهب متميزة عن الإثبات<sup>(6)</sup>.

(1) رسالة أهل الشغر: أبو الحسن الأشعري، ص 128.

(2) رسالة أهل الشغر ص 129.

(3) الإمام البيهقي الشافعي ت 458. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الإمام أبو بكر البيهقي. الخسر وحردي كان أوحد زمانه وفرد أقرانه من كبار أصحاب أبي عبد الله الحكم وشيوخه أكثر من مائة شيخ وهو أول من جمع نصوص الشافعية واحتج لها بالكتاب وبالسنة قال إمام الحرمين ما من شافعي المذهب إلى وللشافعية عليه منه إلا أحمد البيهقي فإنه له على الشافعية منة صنف مناقب الشافعية في مجلد والمدخل إلى السنن الكبير والسنن الصغير والآثار ودلائل النبوة وشعب الإيمان والأسماء والصفات الواقي باللوقيات 219/6 شذرات الذهب 5/248 وفيات الأعيان 1/75 سير أعلام النبلاء 10/547.

(4) قال أبو سليمان الخطاطي رحمه الله: " عن حديث رينا عن ساقه رواه مسلم هذا الحديث ما تقيب القول فيه شيوخنا، فأجروه على ظاهر لفظه، ولم يكشفوا عن باطن معناه، على نحو مذهبهم في التوقف) الأسماء والصفات للإمام البيهقي 2/180.

(5) فتح الباري ابن حجر 13/390.

(6) انظر الأسماء والصفات للإمام البيهقي 319-323 والاعتقاد للإمام البيهقي 29-30.

3 - التفويض أو التأويل للصفات الخبرية، ويمثل هذا الرأي الجويني<sup>(1)</sup> والغرالي<sup>(2)</sup> والرازي<sup>(3)</sup> ومن جاء بعدهم، فقد رأوا أن إثبات الصفات الخبرية توجب التجسيم ففروضوها ونسبوه إلى السلف وأصبح للمتكلمين حول الصفات قولان: التفويض والتأويل، وحذفوا الإثبات وليس ثلاثة كما ذكر الإمام ابن حجر<sup>(4)</sup> عن الإمام البيهقي.

### ثالثاً: أدلة أهل التفويض

1 - استدلوا بما نقل عن بعض السلف أنهم قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف، وقول أحمد: لا كيف ولا معنى، وقول سفيان بن عيينة: كل ما وصف به نفسه فقراءُه تفسيره<sup>(5)</sup>.

2 - الاستدلال بالوقف في قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7] ويستأنف ما بعدها، وهو رأي الجمهور. والرازي عند هذه الآية وقف مع أهل التفويض بحججة أن المعنى الراجح إذا كان مخالفًا للعقل وصرفناه إلى بعض المجازات اللغوية على البعض الآخر كان من ترجيح المجاز على بحائر وهو ضعيف لأن الترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين. . وأن الله ذم الذين يتغرون تأويلاه ووصفهم بالزيف ومدح الراسخين الذين يقفون عند المتشابه، ولو كانوا يعلمون المتشابه لما كان هناك فائدة من التفريق بين الحكم والمتشابه. . . وقوله تعالى كُلُّ مَنْ عِنْدِ رَبِّنَا يَعْنِي أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا عَرَفُوهُ عَلَى التَّفْصِيلِ وَمَا لَمْ يَعْرِفُوا تَفْصِيلُهُ وَتَأْوِيلُهُ فَلَوْ كَانُوا عَالَمِينَ بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة<sup>(6)</sup>.

3 - حديث: ((إِنَّمَا يَعْلَمُ كَوْهِيَّةَ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ إِذَا نَطَقُوا بِهِ أَنْكَرُهُ أَهْلُ الْغَرَةِ<sup>(7)</sup>).

(1) الرسالة النظمية: الإمام الجويني، ص 12.

(2) انظر إجماع العوام الاقتصاد في الاعتقاد 39-40.

(3) مفاتيح الغيب: 37/12.

(4) انظر الأسماء والصفات 319-323، والاعتقاد 29-30.

(5) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: ابن بطة العكري 3/58، العرش للذهبي 2/460.

(6) مفاتيح الغيب: 7/153-154.

4 - القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروي عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقاً لقوله

عليه السلام: ((أصحابي كالنجوم بأبيهم اقتديتم اهتدتيم)).

5 - هناك أوامر تظهر الحكمة منها وهناك أوامر لم تظهر الحكمة منها، وهذه الصفات منها، ولكنها تدل على كمال الانقياد ونهاية التسلیم. . مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحکم الحاکمين ويقى  
قلبه متلفتاً إليه أبداً ومتفكراً فيه<sup>(1)</sup>.

6 - أن القول بالتفويض قال به بعض الأئمة ك الإمام الخطابي والبيهقي والنwoي وابن حجر<sup>(2)</sup> في بعض الصفات اجتهاداً وتورعاً خاصة بعد التعمق في علم الكلام و كذلك قال به أئمة الكلام الجويني في النظامية<sup>(3)</sup> والغزالى<sup>(4)</sup> والرازى، على أنه مذهب السلف وصار أحد آراء الأشاعرة<sup>(5)</sup>.

قال الإمام النووى: اختلفوا في آيات الصفات وأخبارها هل يُخَاضُ فيها بالتأويل أم لا؟ فقال  
فائلون: تأول على ما يليق بها. وهذا أشهر المذهبين للمتكلمين. وقال آخرون: لا تأول بل يمسك عن  
الكلام في معناها ويوكِّل علماها إلى الله تعالى ويُعتقد مع ذلك ترتیه الله تعالى وانتفاء صفات الحادث  
عنه، فيقال مثلاً: نؤمن بأن الرحمن على العرش استوى ولا نعلم حقيقةً معنى ذلك، والمراد به مع أنا  
نعتقد أن الله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ۱۱] وأنه متره عن الحلول وسمات الحدوث. وهذه  
طريقة السلف أو جمahirهم وهي أسلم إذ لا يُطالب الإنسان بالخوض في ذلك فإذا اعتقاد الترتیه فلا  
حاجة إلى الخوض في ذلك والمخاطرة فيما لا ضرورة بل لا حاجة إليه، فإن دعت الحاجة إلى التأويل  
لرد مبتدع ونحوه تأولوا حينئذ: وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء في هذا والله أعلم<sup>(6)</sup>.

#### رابعاً: أدلة الذين أنكروا التفویض

الذين أنكروا التفویض أهل الإثبات والمعزلة وبعض الأشاعرة الذين اعتمدوا التأويل لكونه لا يقوم  
إلا بعد معرفة النص حتى يكون التأويل مستساغاً واستدلوا بالنقل والعقل. وقد أسهب الرازى في ذكر

(1) انظر مفاتيح الغيب: 5/2.

(2) فتح الباري 458/13.

(3) الوسالة النضامية ص 32.

(4) كما في كتابه إلحاد العوام الذي ألمحهم بالتفويض ص 95\_97.

(5) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد: البيجوري، ص 103.

(6) المجموع شرح المذهب الإمام النووى 1/25.

حججهم وملخصها: أئمَّةً أنكروا أن يكون في القرآن كلام غير مفهوم؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ووُصِّفَ بأنه لسان عربي مبين والله تعالى أمرهم بتدبر القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يكون التدبر فيه؟ ووصفه الله بأنه هُدًى ونور وبيان وذكر وكافٍ وبلاع وبرهان مبين وهذه لا تحصل في غير المعلوم قوله: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا} [البقرة: 285] والطاعة لا تمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوماً. ولو كان غير مفهوم لبطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرًا به ولما استتبط منه أهل العلم لأن الاستنباط منه لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه كما قال تعالى: {لَعِلْمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَتَبْعَثُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا} [النساء: 83].

وأما الأخبار فقوله عليه السلام: ((إِنِّي ترکت فيکم ما إن تمکتم به لن تضلوا كتاب الله وسنی)) فكيف يمكن التمسك به وكيف يكون واقياً من الضلال وهو غير معلوم<sup>(1)</sup>.

وقال الجویني عن التفویض: إنه يجر إلى الليس والإیهام واستزلال العوام وتطرق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون والمعنى بقول تعالى: {وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ} [آل عمران: 7] مراجعة منكري البعث لرسول صلى الله عليه وسلم في استعجال الساعة<sup>(2)</sup>.

وقال في البرهان: والمختار عندنا: أن كل ما يثبت به التكليف في العلم فيستحيل استمرار الإجمال فيه؛ فإن ذلك يجر إلى تكليف الحال<sup>(3)</sup>. لذلك جنح إلى التأویل.

ورجح النووي ذلك فقال: يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سيل إلى معرفته<sup>(4)</sup> لأنه لو ورد شيء لا سبیل إلى العلم به وكانت المخاطبة به تحری مجرب مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذاك فكذا هذا.

فالقصد من الكلام الإفهام فلو لم يكن مفهوماً ل كانت المخاطبة به عبثاً وسفهاً وأنه لا يليق بالحكيم، والتحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوماً لا يجوز وقوع التحدي به<sup>(5)</sup>.

ويعون القاضي عبد الجبار (الرد على من يدعي أنه لا يُعرَف المراد من ظاهر القرآن)<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: مفاتيح الغیب: 5/2.

(2) كتاب الإرشاد إلى قواعط الأدلة في أصول الاعتقاد: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجویني ص 60.

(3) البرهان في أصول الفقه: الجویني، أبو المعالي، رکن الدين، الملقب بإمام الحرمين ت صلاح بن محمد بن عويضة /دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، للجویني 1/424، ط 1.

(4) شرح مسلم 16/218.

(5) مفاتيح الغیب: 2/3-4.

واستهجنـه الغـرـالي وجعلـه للعـوام وأـلـفـ من أـجـلـ ذـلـكـ كـتـابـهـ إـلـجـامـ العـوـامـ.

وقال أبو حيـانـ: إـنـهـ قـولـ مـنـ لـمـ يـعـنـ النـظـرـ<sup>(2)</sup>.

وأشدـ منـ اـنـتـقـدـ التـفـويـضـ مـنـ الـأـشـاعـرـةـ الـقـشـيرـيـ فـقـالـ: صـفـةـ ذـاتـيةـ لـاـ يـعـقـلـ مـعـنـاهـ تـمـويـهـ ضـمـنـهـ تـكـيـيفـ وـتـشـبـيـهـ وـدـعـاءـ إـلـىـ الجـهـلـ...ـ،ـ وـإـنـ قـالـ الـخـصـمـ بـأـنـ هـذـهـ الـظـوـاهـرـ لـاـ معـنـيـ لـهـ أـصـلـاـ فـهـوـ حـكـمـ بـأـنـهاـ مـلـغـاـهـ...ـ إـمـاـ أـنـ يـتـرـاءـىـ لـنـاـ أـوـ يـوـصـفـ لـنـاـ وـنـحـنـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ نـتـعـرـفـ عـلـىـ اللـهـ إـلـاـ مـنـ خـالـلـ رـؤـيـتـهـ وـهـوـ مـحـالـ فـيـ الدـنـيـاـ.ـ أـوـ التـعـرـفـ عـلـيـهـ مـنـ خـالـلـ تـدـبـرـ صـفـاتـهـ.ـ وـهـذـاـ حـرـمـ عـنـدـ الـمـفـوـضـةـ.ـ وـنـتـيـجـةـ ذـلـكـ تـعـطـيلـ اللـهـ تـمـاماـ فـيـ نـفـسـ الـبـشـرـ.ـ وـقـدـ قـيـلـ:ـ الـجـهـلـ بـالـصـفـاتـ يـؤـديـ إـلـىـ الـجـهـلـ بـالـمـوـصـفـ وـيـلـزـمـ مـنـهـ وـصـفـ الـنـيـ بـالـجـهـلـ وـأـنـهـ كـانـ يـدـعـوـ إـلـىـ الـجـهـلـ بـالـلـهـ.ـ وـيـلـزـمـ مـنـهـ أـنـ أـلـفـاظـ الصـفـاتـ فـيـ الـقـرـآنـ بـأـحـرـفـ عـرـبـيـةـ وـلـكـنـ بـلـغـةـ سـنـسـكـرـيـتـيـةـ لـاـ نـعـرـفـهـاـ.ـ وـيـلـزـمـ أـنـ اللـهـ لـمـ يـتـلـ آـيـاتـ الصـفـاتـ فـيـ الـقـرـآنـ الـعـرـبـيـ بـصـفـاتـ عـرـبـيـةـ مـعـ أـنـ آـيـاتـ الصـفـاتـ نـزـلـتـ بـلـغـةـ الـعـرـبـ فـكـيـفـ تـكـوـنـ أـلـفـاظـ ذـاتـ مـعـنـيـ وـلـاـ يـكـوـنـ لـهـ مـعـنـيـ؟؟؟ـ<sup>(3)</sup>.

أـمـاـ مـاـ وـرـدـ مـنـ عـبـارـاتـ لـلـسـلـفـ كـانـ ذـلـكـ مـقـابـلـ تـفـسـيرـ نـصـوصـ الصـفـاتـ الـذـيـ تـبـتـهـ الـجـهـمـيـةـ وـمـنـ سـارـ عـلـىـ نـجـهمـ إـذـ فـسـرـوـهـاـ تـفـسـيرـاـ يـعـطـلـ مـاـ فـيـهـاـ مـنـ الـمـعـانـيـ أـوـ تـفـسـيرـ الـمـشـبـهـ لـذـلـكـ قـالـ السـلـفـ:ـ لـاـ تـفـسـرـ وـأـمـرـوـهـاـ كـمـاـ جـاءـتـ مـعـ مـاـ تـحـمـلـهـ مـنـ الـمـعـانـيـ.ـ وـنـفـيـ الـكـيـفـيـةـ كـمـاـ قـالـ الـإـمـامـ:ـ مـالـكـ وـالـكـيـفـ مـجـهـولـ،ـ

قالـ أـبـوـ عـبـيدـ الـقـاسـمـ بـنـ سـلـامـ:ـ (إـذـاـ قـيـلـ كـيـفـ يـضـحـكـ؟ـ قـنـاـ:ـ لـاـ نـفـسـرـ هـذـاـ،ـ وـلـاـ سـمـعـنـاـ أـحـدـاـ يـفـسـرـهـ)<sup>(4)</sup>.

وـهـؤـلـاءـ الـذـينـ وـرـدـتـ مـنـهـمـ هـذـاـ الـعـبـارـاتـ الـجـمـلـةـ وـرـدـتـ مـنـهـمـ عـبـارـاتـ فـيـ إـثـبـاتـ الـمـفـصـلـ الـذـيـ يـنـافـيـ التـفـويـضـ،ـ فـالـإـمـامـ أـحـمـدـ الـقـائـلـ:ـ لـاـ مـعـنـيـ وـلـاـ كـيـفـ،ـ هـوـ نـفـسـهـ الـذـيـ فـصـلـ فـيـ إـثـبـاتـ الصـفـاتـ وـرـدـ عـلـىـ الـجـهـمـيـةـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـعـلـوـ وـخـلـقـ الـقـرـآنـ وـغـيـرـهـ مـاـ يـنـكـرـهـ أـهـلـ التـفـويـضـ وـبـشـاهـدـةـ مـخـالـفـيـهـ أـنـهـ يـمـثـلـ مـدـرـسـةـ الـإـثـبـاتـ،ـ وـيـؤـيدـ ذـلـكـ قـوـلـ أـحـمـدـ وـغـيـرـهـ لـمـ فـسـرـ نـصـوصـ الصـفـاتـ عـلـىـ غـيـرـ مـاـ هـيـ عـلـىـهـ أـنـهـ تـفـسـيرـ جـهـمـيـ<sup>(5)</sup>.

وقـالـ الـإـمـامـ أـبـوـ سـعـيدـ الدـارـمـيـ:ـ فـمـنـ يـلـتـفـتـ لـبـشـرـ وـتـفـسـيرـ بـشـرـ<sup>(6)</sup>ـ؟ـ وـقـالـ وـمـنـ نـظـرـ إـلـىـ تـفـسـيرـكـ وـتـفـسـيرـ نـبـيـ الرـحـمـةـ<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 407-408.

(2) البحر الحيط: أبو حيـانـ 4/316.

(3) اتحاف السادة المنقين شرح علوم الدين للزبيدي 1/110-111.

(4) التمهيد: لابن عبد البر 7/147.

(5) العلو للذهبي 1/177.

(6) نقض الإمام أبي سعيد عثمان المرسي الجهمي العنيـد فيما افترى على الله عز وجل من التوحـيد 2/191.

وقال الإمام الترمذى فى سنته: (تأوّلت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم وقالوا: إن معنى اليد القوة<sup>(2)</sup>).

وسائل أبو زرعة الرازى عن تفسير {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5] فغضب وقال: تفسيره كما تقرأ، هو على عرشه وعلمه في كل مكان<sup>(3)</sup>.

فقول أبي زرعة توضيح لقول من يقول: لا تفسر أو قراءته تفسيره فقد جمع بين قوله: تفسيره قراءته، وإثبات العلو. وقال: الإمام مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول<sup>(4)</sup>، قال الذهبي: وقول مالك هو قول أهل السنة قاطبة وهو أن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها<sup>(5)</sup>. فكلام الإمام مالك قاعدة في الصفات حيث إن المعنى العام معلوم والكيف مجهول لذلك تجد أصحابه وغيرهم يفسرون الاستواء بالعلو والارتفاع<sup>(6)</sup>.

والذين أثبتوا لله تعالى الصفات لم يفرقوا بين صفة العلم والوجه مثلاً رغم أن صفة العلم يفهم معناه القاصي والداني، قال عبد الله بن كلام: أطلق اليدين والعين والوجه خبراً لأن الله أطلق ذلك ولا أطلق غيره فأقول: هي صفات الله -عز وجل- كما قال في العلم والقدرة والحياة أنها صفات<sup>(7)</sup>. كما جمع بينهما الباقيان إذ يقول: وصفات ذاته هي التي لم ينزل ولا يزال موصوفاً بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان<sup>(8)</sup>.

وكذلك من جمع النصوص المترابطة المعنى التي تتكلم عن موضوع واحد كنصوص العلو والمحىء واليد يدل على فهم معانيها فالإمام أحمد عندما تكلم عن العلو ذكر آيات الاستواء ثم سرد بعد ذلك كثيراً من الآيات المرتبطة بالموضوع فتفيد التصریح في بالإثبات الذي ينافي التفويض.

أما حديث: (إن من العلم كهيئة المكتون) فإنه لا أصل له، أما قوله: إن هناك أوامر لا يعلم الحكمة منها، نعم، ولكن الله أمر بتدبر القرآن فهل يعقل أن يخرج أعظم شيء وهو التوحيد وأسماء الله وصفاته من عموم الأمر بالتدبر؟

(1) نقض الإمام أبو سعيد 215/2.

(2) سنن الترمذى 43/3.

(3) العلو للذهبي 1/188.

(4) قال القرطبي: (ولم ينكر أحد من السلف استواء على عرشه وإنما جهلوه كيفية الاستواء) [تفسير القرطبي ج 17 - 18 ص 215 - 216].

(5) العلو للذهبي ص 104.

(6) قال أبو العالية استوى ارتفع وقال مجاهد بمعنى علا صحيح البخاري 9/124.

(7) مقالات الإسلاميين 1/173.

(8) تهديد الأوائل وتلخيص الدلائل: الباقيان، 297-298.

أما قوله: إن الصحابة لم يفسروا الحروف في أول السور فهل تقاس أسماء الله وصفاته بالحروف بأول السور، فهل صفة الرحمة مثل (الر) وقال الغزالي: ولكن لسنا نرتضي قول من يقول: إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور<sup>(1)</sup>. وأيضاً هذا دليل عليهم أن الصحابة ما فسروا الحروف ولم ينفوا أن الصحابة ما فسروا الصفات.

وتفويض نصوص الصفات ناتج عن تصور أن ظاهر النصوص يقتضي التشبيه خاصة عندما تتوارد نصوص على مسألة معينة وتؤيدتها أقوال السلف فكان المخرج هو الاتكاء على التفويض، والرازي استخدم التفويض لتعطيل ظاهر النص ،مخالفته المعقول كما يرى مع وصفه بالضعف فيقول: وعند هذا للناس فيه قولان، الأول: أنا لا نشتعل بالتأويل بل نقطع بأن الله تعالى متره عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية وروى الشيخ الغزالي عن بعض أصحاب الإمام أحمد بن حنبل أنه أول ثلاثة من الأخبار:

قوله عليه السلام «الحجر الأسود يمثّل الله في الأرض» ،

وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين أصابع الرحمن»

وقوله عليه السلام: «إِنَّ لِأَجْدَنَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمِنِ»<sup>(2)</sup> واعلم أن هذا القول ضعيف لوجهين: الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى متره عن المكان والجهة فقد قطع بأن ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس وهذا هو التأويل. وإن لم يقطع بتزريه الله تعالى عن المكان والجهة بل بقى شاكا فيه فهو حاصل بالله تعالى، اللهم إلا أن يقول أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره بل مراده به شيء آخر ولكني لا أعين ذلك المراد خوفاً من الخطأ فهذا يكون قريباً، وهو أيضاً ضعيف لأن الله تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب لأن إما أن يعود إلى التأويل إذا نفي الظاهر أو إذا لم يقطع بشيء فهو ضعيف؛ لأن الله تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب<sup>(3)</sup>.

وقال ما ينافي التفويض: إن الله أراد بهذه الألفاظ المعاني وإلا كان تلبيساً ولا يليق بالحكيم، فيقول: الانتفاع بالقرآن يتوقف على أصلين:

أحد هما: أن يعلم أن القرآن كلام الله.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، ص 39-40.

(2) قال بن تيمية : "فهذه الحكاية كذب على الإمام أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه، وهذا الحديث الذي ذكر عنه أبو حامد مجاهلاً، لا يعرف علمه بما قال، ولا صدقه فيما قال. أنظر مجموع الفتاوي 378/5

(3) مفاتيح الغيب: 7/22.

والأصل الثاني: أن الله أراد بهذه الألفاظ المعاني التي هي موضوعة لها إما بحسب اللغة أو بحسب القرينة العرفية أو الشرعية لأنه لو لم يرد بها ذلك لكان تلبيساً وذلك لا يليق بالحكيم؛ فثبت بما ذكرنا أن الانتفاع بالقرآن لا يحصل إلا بعد التسليم لهذين الأصلين<sup>(1)</sup>.

---

(1) مفاتيح الغيب: 26/208.

## المطلب الثالث

### التشبيه

أولاً: تعريفه لغةً واصطلاحاً:

التشبيه لغة: المساوات بين الشيئين.

التشبيه اصطلاحاً: هو الغلو في إثبات الصفات إلى حد مشابهة المخلوق.

والمشبهة هم الذين يُغلون في إثبات صفات الله تعالى وهم ضد المعتزلة وهو سبع فرق<sup>(1)</sup>.

### ثانياً: حجتهم

احتج المشبهة بأن الله أخربنا بما نعقل، ولا نعقل إلا ما نشاهد، وأفضل ما نشاهد من المخلوقات الإنسان؛ ف شبّهوا الله تعالى بصورة الإنسان لقوله تعالى: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} [التيّن: 4] وقالوا: أحسن تقويم ما كان على صورة الإله، واستدلوا أيضًا بقوله صلى الله عليه وسلم: ((إن خلق الله آدم على صورته) واستدلوا على إثبات الأعضاء له بقوله تعالى: {وَيَقِنَّ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ} [الرحمن: 27]).

قال أبو محمد بن حزم: ذهب طائفة إلى القول بأن الله جسم، وحجتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فلما بطل أن يكون تعالى عرضًا ثبت أنه جسم وقالوا: إن الفعل لا يصح إلا من جسم، والباري تعالى فاعل؛ فوجب أنه جسم. واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه<sup>(3)</sup> وهؤلاء هم مشبهة الصفات.

أما مشبهة الأفعال الذين شبهوا أفعاله بأفعال خلقه فما كان حسناً عندهم فهو عند الله حسن وما كان قبيحاً عندهم فهو عند الله قبيح وهؤلاء هم المعتزلة.

(1) الخطط: للمقربي 3/402.

(2) أصول الإيمان: البغدادي ص 64.

(3) الفصل في الملل والنحل: لابن حزم 2/92.

### ثالثاً: أقسام التشبيه

ينقسم التشبيه إلى قسمين:

#### القسم الأول: وهو تشبيه الخالق بالخلوق

كما أن أصل التعطيل ومصدره الفلاسفة كذلك التشبيه أصله الفلاسفة إذ يعرفونها بأنها التشبيه بالإله حسب الطاقة، فغاية الحكيم هو أن يتجلّى لعقله كُلُّ الكون، ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقديس بغایة الإمكان<sup>(1)</sup>.

وقد أطلقوا على الله أنه جوهر وأنه جسم وعاشق ومعشوق ومبتهج ويلتذ، وهذه الألفاظ من التشبيه بما لا يخفى على عاقل<sup>(2)</sup> ومن عُرف بالتشبيه الفيلسوف أنكساغورس تلميذ أرسطو الذي خالقه في بعض المسائل منها القول بالتجسيم فقال: إن مبدأ الموجودات هو جسم أول متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس، ولا ينالها العقل<sup>(3)</sup>.

وكذلك وجد التشبيه عند أهل الديانات الشرقية.

كالزرادشتية أصحاب زرادشت<sup>(4)</sup> والشبوية<sup>(5)</sup> والمانوية<sup>(6)</sup> والمزدكية أصحاب مزدك الذي يرى أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل<sup>(7)</sup>.

ومن التشبيه السائد عندهم وجود إلهين. إله للخير وإله للشر، ويعتقدون أنهما يدبران الكون.

ثم انتقل التشبيه إلى أتباع الديانات. فاليهود والنصارى كانوا أصحاب توحيد يصفون الله بصفات الكمال ويترهونه من التشبيه ثم دب إليهم التشبيه ، فمن مظاهر التشبيه عند اليهود ما ذكره القرآن

(1) الملل والنحل 2/117.

(2) درا التعارض 5/82.

(3) الملل والنحل 2/123.

(4) الزرادشتية: أولئك هم أصحاب زرادشت بن بورشب، الذي ظهر في زمان كشتاسب بن هراست الملك، وأبوه كان من أذربيجان، وأمه من الري واسمها: دغدوية. الملل والنحل 2/41.

(5) هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المحسوس، فإنهما قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساوهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان والأجناس، والأبدان والأرواح. الملل والنحل 2/49.

(6) أصحاب مأبى بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سأبُور بن أردشير، وقتلته هرام بن هرمز بن سأبُور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدهم دينا بين الجوسية والنصرانية الملل والنحل 2/49، وانظر الفصل في الملل والنحل 1/84، 79.

(7) أصحاب مزدك. ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباد والأنوشروان، ودعا قباد إلى مذهبها، فأجابه. وطلع أنوشروان على خزيه وافتراه فطلبته فوجده فقتله الملل والنحل 2/54.

الكريم عنهم أئم يصفون الله بالفقر: {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِعِيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوْقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ} [آل عمران: 181] ونسب بعضهم لله الولد تعالى الله بما يقولون علوا كبيرا قال تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلِ قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ} [التوبه: 30].

وزعمهم أن الله استراح في السابع بعد خلق السماوات والأرض، وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعاً إحدى رجليه على الأخرى<sup>(1)</sup>.

أما بالنسبة للنصارى فقد نسبوا لله تعالى الولد كما في الآية السابقة وشبهوا المخلوق بالخالق فرفعوا عيسى عليه السلام وغالوا فيه إلى حد الربوبية وأنه بيده أتقنت العوالم، وخلق كل شيء من أجلنا<sup>(2)</sup>.

وأول ما ظهر في بلاد المسلمين على يد الرافضة المختارية<sup>(3)</sup> إذ قالوا بالبداءة وهو الظهور بعد الخفاء الخفاء وهذا وصف لله بالجهل؛ ولا أظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد<sup>(4)</sup>.

والبيانية<sup>(5)</sup> الذين زعموا أن معبدهم على صورة إنسان عضواً فعضوا، وجراةً فجزء، وقال: يهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [القصص: 88]<sup>(6)</sup>.

والغيرية<sup>(7)</sup> الذين زعموا أن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثل حروف الهجاء. وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور. وله قلب تبيع منه الحكمة<sup>(8)</sup>.

(1) الملل والنحل 2/24.

(2) الملل والنحل 2/28 وانظر هداية الحيارى 2/498.

(3) أصحاب المختار بن أبي عبد الشفوي، كان خارجيا، ثم صار زبيريا، ثم صار شيئاً الملل والنحل 1/147. التبيه والرد للمطلي ص 160.

(4) الملل والنحل 1/147.

(5) أتباع بيان بن سمعان التميمي، قالوا بانتقال الإمامة من أبي هاشم إليه، وهو من الغلاة القائلين بالمحمية أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، الملل والنحل 1/152.

(6) الملل والنحل 1/152.

(7) أصحاب المغيرة بن سعيد العجمي. ادعى أن الإمامة بعد محمد بن علي بن الحسين في: محمد النفس الزكية.

(8) الملل والنحل 1/177.

والجوارية أصحاب داود الجواري رأس الرفض والتجسيم من مرامي جهنم<sup>(1)</sup> زعم أن الله جسم وأنه حثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظام له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه. وحكي عن الجواري أنه كان يقول: أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما سوى ذلك<sup>(2)</sup>.

والشيطانية أصحاب شيطان الطاق<sup>(3)</sup> إذ يرى إن الله تعالى نور على صورة إنسان رباني<sup>(4)</sup>.

والهشامية أصحاب هشام بن الحكم الراضي، إذ يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد، وأنه طويل عريض عميق طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه لا يوفي بعضه على بعض ولم يعيروا طولاً غير الطويل وإنما قالوا: (طوله مثل عرضه) على المحاذ دون التحقيق<sup>(5)</sup>، وقال البغدادي: زعم هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل عريض عميق، وأن طوله مثل عرضه<sup>(6)</sup> بل أن كتبهم تذكر ذلك (جاء بعض الشيعة إلى إمامهم وقال له: إني أقول بقول هشام: (قال إمامهم: (أبو الحسن علي بن محمد) ما لكم ولقول هشام إنه ليس منا من زعم أن الله جسم نحن منه براء في الدنيا والآخرة)<sup>(7)</sup>.

والجوالية أصحاب هشام بن سالم الجواليقي إذ يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحمًا ودمًا ويقولون هو نور ساطع يتلألأً بياضاً وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وأنه يسمع بغير ما يبصر به وكذلك سائر حواسه متغيرة عندهم<sup>(8)</sup>.

وانتقل بعد ذلك إلى الكرامية<sup>(9)</sup> إذ يُعدُّون من مشيَّتِي الصفات وانتهُي ببعضهم القول بأن الله جسم ليس كال أجسام، وأن الله جوهر، وقولهم بحدوث الصفات في ذاته وأنها لم تكن موجودة من قبل بخلاف أهل الحديث الذين يثبتون قدم الصفات الذاتية والفعالية وتعلقها بالمشيَّة.

(1) لسان الميزان: الحافظ ابن حجر، 3/34.

(2) مقالات الإسلاميين 166 الملل والنحل 1/105.

(3) أصحاب محمد بن النعمان أبي جعفر الأحوال، الملقب بشيطان الطاق. وهم الشيطانية أيضاً والشيعة تقول: هو مؤمن الطاق.

(4) الملل والنحل 1/186.

(5) مقالات الإسلاميين ص 27.

(6) الفرق بين الفرق ص 65.

(7) التوحيد ابن بأبويه ص 104. الفرق بين الفرق ص 47.

(8) مقالات الإسلاميين ص 26.

(9) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وإنما عدناه من الصفاتية لأنَّه كان من يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه الملل والنحل 1/108.

والتشبيه لم يقتصر على الفرق المنحرفة بل تسلل إلى بعض أهل الحديث من المذاهب الأربعة فالبعضُهم في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات<sup>(1)</sup>، قال شيخ الإسلام: الزيادة في الإثبات إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين<sup>(2)</sup>.

ومسألة التحسيم والتشبيه من المسائل التي تتهم الفرق به بعضها بعضاً فالفلسفه يتهمون المعتزلة بالتجسيم لكونهم يثبتون الله تعالى الأسماء، والمعتزلة يتهمون الأشاعرة بالتجسيم لكونهم يثبتون قيام الصفات السبعة بذات الله تعالى، ومتاخره الأشاعرة يتهمون أهل الحديث بالتشبيه والتجسيم لكونهم يثبتون الصفات الخبرية والفعالية، وهذا هو حال الزمخشري المعتزلي؛ إذ أهمل أهل الإثبات

بالمجسمة<sup>(3)</sup> والخشوية<sup>(4)</sup> والمشبهة<sup>(5)</sup> وكذلك الرازي أهمل من ثبت الصفات بالتجسيم<sup>(6)</sup> والخشوة<sup>(7)</sup> والمشبهة<sup>(8)</sup> مع أن هناك من وقع في التجسيم ورد عليه الزمخشري والرازي.

فكل من أنكر صفة وأثبتها غيره أهمله بالتشبيه، فأهل الحديث أكثر إثباتاً فسيكونون عند غيرهم مشبهة لإثباتهم الصفات يقول أبو الحسن الأشعري بعد ذكر طوائف المشبهة:

"وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وأنه على العرش كما قال عز وجل: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5] ولا نقدم بين يدي الله في القول بل نقول: استوى بلا كيف، وأنه نور كما قال تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [النور: 35] وأن له وجهًا كما قال الله: {وَيَقِنَّ وَجْهَ رَبِّكَ} [الرحمن: 27] وأن له يدien كما قال: {خَلَقْتُ بِيَدِي} [ص: 75] وأن له عينين كما قال: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} [القمر: 14] وأنه يحيي يوم القيمة هو وملائكته كما قال: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا صَفَّا} [الفجر: 22] وأنه يتول إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(9)</sup>.

(1) الملل والنحل 1/92.

(2) مجموع الفتاوى: ابن تيمية 6/51.

(3) الكشاف: 4/156.

(4) الكشاف: 2/331.

(5) الكشاف: 4/446.

(6) مفاتيح الغيب: 2/31، 140/125.

(7) مفاتيح الغيب: 2/106.

(8) مفاتيح الغيب: 8/61.

(9) مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري، ص 129.

فأبو الحسن جمع في عبارته هذه بين تبرئة أهل السنة من التشبيه مع إثباتهم الاستواء والوجه واليد والمجيء والتحول وهذا هو مذهب الإمام أحمد الذي التزم الأشعري القائم على الإثبات مع نفي التشبيه يقول الإمام أحمد في رواية حنبل: المشبهة تقول: بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه<sup>(1)</sup>، مستدلين بقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: البصير] [الشورى: 11] وقوله: {هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا} [مريم: 65] وقوله: {فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل: 74] وقوله: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ} [الإخلاص: 4] فتره نفسه عن الكفاء والمثل والنذر لأن الله قديم وغيره حادث وأنه واجب وغيره ممكن، وأنه غنى وغيره فقير، فيمتنع أن يكون له مثل لأن المثلين يجوز لأحدهما ما يجوز للأخر ويمتنع عن أحدهما ما يمتنع عن الآخر، فيكون كل واحد قديم وحادث وواجب وممكن ورب ومربوب وهذا باطل (فلا يقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي يستوي أفراده ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ الْمَثُلُ الْأَعْلَى} [النحل: 60] فكل كمال ثبت للممكنا أو للمحدث ولا نقص فيه بوجه من الوجه فالله تعالى أولى به<sup>(2)</sup>

## القسم الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق

وهذا أصله كذلك من الفلاسفة فهم يرون أن الكواكب حية وأنها تدير الكون وتتصرف فيه وتسحق العبادة لكوكبها وسائل بين الإله والناس، وأن النفس إذا كملت أنت بالخوارق وعلمت الغيب، ثم انتقلت هذه الأفكار إلى بلاد المسلمين ابتداءً من ابن سباء الذي شبه علياً رضي الله عنه بالله عز وجل وخصه بصفات الألوهية وتحذر قوله عند بعض فرق الشيعة، يقول المقرئي<sup>(3)</sup> ومنهم أي الشيعة المفوضة من الإمامية: إن الله تعالى خلق محمدًا صلى الله عليه وسلم وفوض إليه خلق العالم وتدبيره، وقال بعضهم: بل فوض ذلك إلى علي رضي الله تعالى عنه<sup>(4)</sup>.

(1) إبطال التأويلات: للقاضي أبي يعلى 1/43.

(2) انظر: شرح الطحاوية ابن أبي العز، ص 70.

(3) المقرئي ت 845 هـ. أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئي: مؤرخ الديار المصرية. أصله من بعلبك، ونسبته إلى حارة المقارزة (من حارات بعلبك في أيامه) ولد ونشأ ومات في القاهرة، له مصنفات كثيرة من أبرزها الخطط وتجريد التوحيد قال الذهي: له مشاركة في علوم الإسلام ، شذرات الذهب 177/1 الواقي بالوفيات 30/19 هداية العارفين 127/1 معجم المؤلفين 2/11.

(4) الخطط للمقرئي 3/409.

وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك<sup>(1)</sup>.

ثم انتقل هذا الداء العossal إلى الصوفية الفلسفية وبعض التقليدية إذ منحوا سادتهم وكبرائهم إدارة الكون والتحكم فيه فقسموه إلى مراتب كما قال: لسان الدين ابن الخطيب: خواص الله في أرضه ورحمة الله في بلاده على عباده: الأبدال والأقطاب والأوتاد والعرفاء والنجاء والنقباء وسيدهم الغوث<sup>(2)</sup>.

وقسمهم السلمي في طبقاته الأولى: الولي ومرتبة القطبية ولا يكون فيها أبدا إلا واحد بعد واحد. ويسمى غوثاً لكونه مغيثاً للخلق في أحواهم ثم مرتبة الإمامين، وهما كالوزيرين للسلطان، أحدهما: صاحب اليمين وهو المتصرف بإذن القطب في عالم الملائكة والغيب. وثانيهما: صاحب اليسار وهو المتصرف في عالم الملك والشهادة<sup>(3)</sup>.

وأن الأقطاب قد أعطوا لغة (كُنْ) فإذا أرادوا شيئاً قالوا له: كن فيكون، سئل أحمد التيجاني عن المقالة المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني: وأمرني بأمر الله إن قلت كن فيكون فقال: ذلك أن الله ملكهم الخلافة العظمى واستخلفهم على مملكته تفوياً عاماً أن يفعلوا في المملكة كل ما يريدون ويعملون كل ما يريدون متى قالوا للشيء كن كان من حينه<sup>(4)</sup>. فالحاصل أن الصوفية اقتبسوا من الشيعة هذه الأفكار وأخذوا منها هذه العقائد الزائفية الزائفة الباطلة وقالوا عن أوليائهم مثل ذلك<sup>(5)</sup>.

وذكرنا هذا الباب لأن التأويل الذي وقع فيه الزمخشري والرازي كان ردة فعل مقابل التجسيم باسم التزييه وكذلك وقع الزمخشري في تشبيه أفعال الله تعالى بأفعال العباد، مما هو عند الناس حسن فهو عند الله حسن، وأن للعبد قدرة مستقلة يتصرف فيها من دون قدرة الله تعالى، فأول الآيات التي تختلف منهجه في القدر وكذلك الرازي وقع في التشبيه حيث نسب للنجوم الحياة وجعل لها تأثيراً وقدرة على التصرف في المخلوقات وكذلك النفس إذا وصلت إلى مرحلة الكمال<sup>(6)</sup>.

(1) الملل والحل: للهرستاني، 1/173.

(2) التصوف المنشا والمصادر: إحسان إلهي ظهير ص 231.

(3) التصوف المنشا والمصادر: إحسان إلهي ظهير ص 232.

(4) مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها: د جابر بن إدريس بن علي أمير 3/155-156.

(5) التصوف المنشا والمصادر: إحسان إلهي ظهير ص 229.

(6) مفاتيح الغيب: 77/21-78.

## المطلب الرابع

### الإثبات

قسمنا الناس حول الصفات كما ذكرنا سابقاً طبقاً لتقسيم الإمام البيهقي باستثناء التشبيه. وأخرنا أهل الإثبات لأنهم الوسط بين التعطيل والتشبيه، ومنهجهم حجةٌ على غيرهم من أهل التشبيه والتأويل والتغويض إذ يعتبرون أنفسهم على الأصل؛ لأن الكلام يُحمل أصلاً على الحقيقة لا على المجاز وهذه القاعدة يُقر بها الجميع يقول الرازى: إن الأصل في الكلام الحقيقة وأنه لا يجوز العدول عنه إلا لدليل منفصل. فهذا هو الطريقة التي أطبق عليها جمهور المتقدمين<sup>(1)</sup>.

والمعتزلة يقررون بهذا الأصل. فيعنون القاضي عبد الجبار (الرد على من يدعى أنه لا يعرف المراد من ظاهر القرآن) وذكروا ما لا إشكال في فساده، فالمعلوم من دين الأمة ضرورة أنهم كانوا يرجعون إلى ظاهر القرآن في معرفة الأحكام والحلال والحرام، فلولا أنه مما يكتنفهم معرفة المراد بظاهره وإن كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى<sup>(2)</sup>.

ويرى الإمام الشاطئي أن مخالفة الظاهر من التعمق والتکلف وإذا قلنا به لم يُقِّلل للشريعة دليل يعتمد لورود الاحتمالات ولم يكن لإنزال الكتب وإرسال الرسل فائدة إذ يلزم ألا تقوم حجة على الخلق بالأوامر والنواهي والأخبار وأنه فتح لباب السفسطة وجحد... وإن القرآن قد احتاج على الكفار بالعموميات العقلية والعموميات المتفق عليها كقوله تعالى: {قُلْ لَمِنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [المؤمنون: 4] ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجةٌ لم يكن بإقرارهم حجة عليهم وإن أرباب الكلام تشعروا في الاستدلالات وإبراد الإشكالات واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بدائية<sup>(3)</sup>.

وعقيدة أهل الإثبات تقوم على: إثبات ما أثبته الله لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه<sup>(4)</sup> من غير تحريف ولا تعطيل ولا تشبيه ومن عليهم بالتعريف والتفهيم وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها الأخبار الصباح. كصفة السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعزة والعظمة والإرادة

(1) مفاتيح الغيب: 15/27.

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ص 407-408.

(3) المواقف: للإمام الشاطئي ص 383.

(4) قال نعيم بن حماد شيخ البخاري: (من شبه الله بخلقه فقد كفر). انظر: رسالة العرش للذهبي 305/2 وهو أثر مشهور.

والمشيئة، والقول والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ولا تكليف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبدل ولا تغير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر، بل يُحرّونه على الظاهر<sup>(1)</sup>. والإيمان بحقائقها<sup>(2)</sup> ونفي الكيفية عنها<sup>(3)</sup>، لأن الظاهر ظاهران: ظاهر يليق بالمخلوقين ويختص بهم، فهو غير مراد، وظاهر يليق بذوي الجلال والإكرام، فهو مراد، ونفيه تعطيل<sup>(4)</sup>، مستعملة على وجه الحقيقة لا المحاج استعمالاً شرعياً في معانٍ تليق بجلال الله... وظاهر ما نقل عن السلف رضوان الله عليهم وهم علماء الطبقات الثلاث: الصحابة والتابعين وأتباع التابعين<sup>(5)</sup>

وهي صفات بالغة في الحسن متهاه كما قال تعالى: **{ولَّهُ الْمَلَكُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْغَرِيبُ الْحَكِيمُ}** [النحل: 60] وفي الكمال غايته كما قال تعالى: **{اللَّهُ الصَّمَدُ}** [الإخلاص: 2] قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: **{الصَّمَدُ}** قال: السيد الذي كمل في سؤده<sup>(6)</sup>.

وأنه لا فرق بين الاستواء والسمع فجميع ما يلزموننا في الاستواء، والتزول، واليد، والوجه، والقدم، والضحك، والتعجب من التشبيه: نلزمهم به في الحياة، والسمع، والبصر، والعلم، فكم لا يجعلونها أعراضًا، كذلك نحن لا نجعلها جواز، ولا مما يوصف به المخلوق<sup>(7)</sup>.

فأثبتوا صفات الله بلا تشبيه، وزرّعوا من غير تعطيل، ولم يتعرّض مع ذلك أحدٌ منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت<sup>(8)</sup>. نصيحة بما وصف به نفسه من الصفات التي توجب عظمته وقدسه، مما أنزله في كتابه، وبينه رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابه، ونؤمن بأنه الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم السميع البصير، العليم القدير، الرحمن الرحيم، الملك القدس العظيم،

(1) عقيدة أصحاب الحديث: الإمام الصابوني (ت: 449هـ) رحمه الله: ص 21.

(2) قال أبو عمر: أهل السنة مجتمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على المحاج إلا أنهم لا يكفيون شيئاً من ذلك 145/7.

(3) الحجة في بيان الحجة إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقovan السنة (ت: 535هـ) 188/1 211/1 432/2.

(4) فتح الباري: ابن رجب 7/223.

(5) مع أنه أورد احتمال آخر لمذهب السلف وهو التفويض إلا أنه أثبت وجود مذهب الإثبات العقيدة الإسلامية وأسسها عبد الرحمن حبنكة الميداني ص 218.

(6) الأسماء والصفات: للإمام البيهقي 1/156.

(7) النصيحة في صفات الرب جل وعلا: عماد الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الواسطي، ص 39 - 43.

(8) انظر: الخطط للمقرizi 3/420.

لطيف خبير، قريب محبب، متكلم مرید، فعال لما يريد، يقبض ويُسْطِّ، ويرضى ويغضب، ويحب ويغضُّ، ويكره ويُصْحِّك، ويأمر وينهى، ذو الوجه الكريم، والسمع السميع، والبصر البصير، والكلام المبين، واليدين والقبضتين، والقدرة والسلطان، والعظمة والامتنان، لم يزل كذلك، ولا يزال، استوى على عرشه فبان من خلقه، لا يخفي عليه منهم خافية، علمه بهم محيط، وبصره بهم نافذ، وهو في ذاته وصفاته لا يشبهه شيء من مخلوقاته، ولا يمثل شيء من جوارح مبتدعاته، وهي صفات لائقة بجلاله وعظمته، لا تخيل كيفيتها الضئون، ولا تراها في الدنيا العيون، بل نؤمن بحقائقها، وثبوتها، واتصاف الرب تعالى بها، وننفي عنها تأویل المتأولين، وتعطيل الجاحدين، وتشييل المشبهين<sup>(1)</sup>.

وقد ألفت كتب في الإثبات ككتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد والإمام ابن قتيبة وخلق أفعال العباد للإمام البخاري والرد على المرسي للإمام أبي سعيد الدارمي وكتاب التوحيد لابن منده وابن خزيمة وعقيدة أهل السنة للإمام اللالكاني واعتقاد أهل الحديث للإمام أبي بكر الإسماعيلي<sup>(2)</sup> وعقيدة السلف أصحاب الحديث للإمام الصابوني والتبيير في معالم الدين للإمام الطبرى<sup>(3)</sup> والحججة في بيان الحجۃ لأبی القاسم الأصفهانی وغيرهم، فكل هؤلاء ذكروا في كتبهم عقيدة أهل الحديث ويفصلون في الإثبات ويجمعون النصوص في الموضوع الواحد فيجمعون الآيات التي ذُكرت فيها اليد ثم الأحاديث حول الموضوع أو يثبتون العلو ويجمعون آيات العلو وأحاديث العلو وأقوال السلف في العلو ونأخذ مثالاً لذلك الإمام البخاري في كتابه أفعال العباد في مسألة الاستواء استدل بقوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى

العَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5] وفسرها بقول ابن مسعود: إن الله فوق العرش، وذكر بعده قول قتادة في قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ} [الرُّحْمَن: 84] يُعبدُ في السماء، وَيُعْبُدُ في الأرض وأردفه بقول ابن عباس: إن المراد تدبير السماوات والأرض حتى لا يقع الاشتباہ كما وقع عند الجهمية ثم سرد مجموعة من الآيات والأحاديث حول العلو واستشهد بقول ابن المبارك: لا نقول كما

(1) رسالة في إثبات الاستواء والفوقيه ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد. عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوه الجويبي، أبو محمد (المتوفى: 438هـ). ص 28 ت: أحمد معاذ بن علوان حقي: دار طريق للنشر والتوزيع - الرياض. ط، 1998م.

(2) أبو بكر الإسماعيلي، ت - 371هـ أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل، الجرجاني، الإسماعيلي، الشافعي، الإمام الحافظ الحجة، الفقيه، الحدث، شيخ الإسلام، صاحب الصحيح وكبير الشافعية بناته. قال الحكم عنه: كان الإسماعيلي واحد عصره، وشيخ المحدثين والفقهاء، وأجلهم في الرئاسة والمرودة، وال BX. قال أحد مترجميه: (جمع بين الفقه والحديث وريادة الدين والدنيا) وصنف تصانيف تشهد له بالإمامية في الفقه والحديث، صنف مستند عمر رضي الله عنه، والمستخرج على الصديحين والمعجم. الواقي بالوفيات 135/6 الأعلام للزرکلي 36/1 هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين 1/66 إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابان البغدادي ت 1399هـ.

(3) التبيير في معالم الدين: للإمام الطبرى ص 140-141.

تقول الجهمية: إنه في الأرض هاهنا بل على العرش استوى وقيل له كيف تعرف ربنا؟ قال: فوق سماواته على عرشه، وقال: من قال لا إله إلا هو مخلوق فهو كافر وإننا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية<sup>(1)</sup>.

وقال الإمام أبو حنيفة: وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال إن يده قدر ثُمَّ أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفتة بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف<sup>(2)</sup>.

وقال الإمام أحمد: (المتشبه الذي يقول: بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، ومن قال هذا فقد شبه الله.

ومن أكد الإثبات عند أهل الحديث أبو الحسن الأشعري الذي أعلن انتسابه إليهم وجمع بين تبرئتهم من التشبيه مع إثباتهم للاستواء والوجه واليد وأن أهل الرأي من المعتزلة يأولونها. وجاء بعده الباقلاني وابن فورك والخطاطي والبيهقي<sup>(3)</sup> فثبتوا لله الصفات الخبرية وأولوا الصفات الفعلية.

وذكر الرازي والإيجي والأمدي والتفتازاني<sup>(4)</sup> أن أبا الحسن ثبت لله تعالى اليد صفة زائدة.

وانتقد الإمام الجوهري أئمته لتفريقهم بين الصفات لأنه أول ما ثبتوه من الصفات الخبرية فقال: ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والرسيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندها حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود) ورد عليهم تأويلاً للصفات الفعلية والتفريق بينها وبين ما يثبتونه فيقول: ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمهم سوق كلامه أن يجعل الاستواء والجحيء والتزول والجنوب من الصفات).

أما أبوه رحمهم الله تعالى جميعاً فقد كان يرى ما يراه ابنه ثم رجع إلى الإثبات وذكر شبهة التأويل أنه كان يخاف إثبات حقائق صفة التزول والاستواء مخافة الحصر والتتشبيه وأنباء مطالعته نصوص الكتاب

(1) خلق أفعال العباد: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت: 256هـ) ص 30-43. د عبد الرحمن عميرة. دار المعارف السعودية - الرياض.

(2) الفقه الأكبر: الإمام أبو حنيفة، ص 27.

(3) فالصفات التي يثبتها يقول: باب ما جاء في إثبات الوجه والتي لا يثبتها يقول فيه باب ما جاء في ذكر كذا باب ما جاء في ذكر كذا.

(4) التفتازاني — مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية، والبيان، والمنطق، من كتبه تذبيب المنطق، والمطول، و المختصر اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و مقاصد الطالبين شرح العقائد النسفية. انظر: هدية العارفين 2/429.

والسنة وجدها نصوصاً تشير إلى حقائق هذه المعاني ووجد الرسول صلى الله عليه وسلم يحضر مجلسه العالم والجاهلُ ولم يعقب على تلك النصوص مما يصرفها عن حقائقها ويؤوها كما تأوهُ لها مشايخه وأن الرسول لم يحذر الناس من الإيمان بما يظهر من كلامه ولم ينقل من كلامه أن هذه الصفات معاني أخرى غير ما يظهر من مدلولها مثل فوقية الرتبة ويد النعمة<sup>(1)</sup>.

وموقف الزمخشري هو موقف المعتزلة إذ يثبتون الأسماء وينفون قيام الصفات بالذات، والرازي بين إثبات الأشاعرة وقد يزيد عليهم بإثبات صفة الحبة وتجدد أفعال الله تعالى وتعلقها بعشيه وبين إثبات صفتين هما العلم والقدرة ورد جميع الصفات إليها وبين تقسيم الصفات إلى إضافية وسلبية تقسيم الفلاسفة فيكون موقفهم من أهل الإثبات أهالء بالجسم<sup>(2)</sup> والحسوية<sup>(3)</sup>.

---

(1) انظر: رسالة في إثبات الاستواء والفوقيه ومسألة الحرف والصوت في القرآن الحميد. عبد الله بن يوسف بن محمد بن حبيبه الجوني.

ص32

(2) الكشاف: 4/256، مفاتيح الغيب: 12/190.

(3) الكشاف: 2/331، مفاتيح الغيب: 2/106.

## **المبحث الثالث**

### **علاقة الصفات بالذات**

إن تصور علاقة الصفات بالذات يختلف من مذهب لآخر وفي هذا المبحث سننظر كيف يقيمون العلاقة بين الذات والصفات تحت مسمى الوحدة وأسماء الله تعالى وهل الصفات زائدة على الذات أم لا وما ما هو مفهوم هذه الزيادة وهل الصفات تجدد وتعلق بمشيئته أم أنها لا تجدد ويقع التجدد في الإضافات لا في الذات وهذا ما سنناقشه في هذا المبحث.

وفيه أربعة مطالب، كالتالي:

**المطلب الأول: الوحدة.**

**المطلب الثاني: الاسم.**

**المطلب الثالث: زيادة الصفات على الذات.**

**المطلب الرابع: تجدد الصفات.**

## المطلب الأول

### الوحدة

الكل ينادي بالتوحيد وتزكيه الله عن النقص من حيث العموم. ولكن عند التفصيل يختلف مفهوم التوحيد من مدرسة إلى أخرى، فالفلسفه يستدلون على وجود الله بدليل الوجوب والإمكان ، وأن الممكن لا يتراجع وجوده على عدمه إلا برجح وهو واجب الوجود ، وهذا الواجب الوجود يجب أن يكون بسيطاً أي ليس مركباً من الأجزاء لأن المركب يحتاج إلى أجزائه ولا من جنس وفصل حتى لا يكون أحد أنواعه ولا من مادة وصورة، لأنها لا تكون إلا بالأجسام فيخلصون إلى نفي قيام الصفات بذاته تعالى<sup>(1)</sup>، يقول الرazi معبراً عن رأيهم (إنهم يرون الوحدة كمال والكثرة نقصان فصارت هذه المقدمة داعية للمبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفي الصفات<sup>(2)</sup>).

أما التوحيد عند المعتزلة: فهو الأصل الأول من أصولهم الخمسة التي يقوم عليها الاعتراض: (وهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به<sup>(3)</sup> والتوحيد الذي يرمون إليه يقوم على نفي الصفات، ومعنى كون الرب واحداً أن لا يكون له صفة قديمة لثلا يكون في الوجود قديمان؛ لأن أخص وصف لله عز وجل هو القدم<sup>(4)</sup> ومن ثبت له قدم الصفات فقد ثبت قديمين وهذا مناف للتوكيد في نظرهم ويعود معتقده بمحسما وغير موحدٍ.

وأما الأشاعرة فالوحدانية عندهم أنه لا ثانٍ له في ذاته ولا في صفاتيه ولا في أفعاله فتشمل ثلاثة أوجه:

الأول: نفي الكثرة في ذاته تعالى ويسمى نفي الكم المتصل.

الثاني: نفي النظير له في ذاته أو في صفة من صفاتيه ويسمى الكم المنفصل.

الثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبر<sup>(5)</sup>. وبعد استعراضنا لمفهوم الوحدة عند الفلسفه والمعتزلة والأشاعرة ننظر مفهومها عند الزمخشري والرازي من خلال تفسيريهما.

(1) انظر: نهاية الإقامة للشهرستاني ص 94 وفلاسفة الإسلام فتح الله خليف ص 50.

(2) لواط البينات: الفخر الرازي ص 30.

(3) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبدالجبار ص 80.

(4) انظر: مقالات المسلمين، 1/130.

(5) حاشية الدسوقي على أمه البراهين: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، المكتبة العصرية بيروت ص 138

## أولاً: الوحدة في الكشاف

يلقب الزمخنري المعتزلة بأهل العدل التوحيد، لأنه أصلهم الأول وهو الإسلام<sup>(1)</sup> ودين الله وعدله<sup>(2)</sup>، وأنه أصل العبادة وأساسها وهو عهد الله الذي رکزه في عقوبهم<sup>(3)</sup> وهو المداية<sup>(4)</sup> ودعوة الرسل: وأن المدف من النظر الوصول إلى التوحيد.

ولازم بين الوحدة والألوهية واستدل بقوله تعالى: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا هُوَ وَاحِدٌ} [المائدة: 73] وقوله: {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [الصفات: 35] وما إله قط في الوجود إلا إله موصوف بالوحدانية لا ثاني له، وهو الله وحده لا شريك له. والتوحيد الذي يمجده الزمخنري هو توحيد المعتزلة الذي يقوم على نفي قيام الصفات بالذات يقول عند قوله تعالى {قَالَ رَبِّيْ يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} الأنبياء 4 (بأنه السميع العليم لذاته)<sup>(5)</sup>.

ويصحح الاستدلال على الوحدانية بالسمع عند قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ إِنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [الأنبياء: 108] لأن الآية جاءت بأسلوب القصر.

أما دليل التمانع الذي يعتمد عليه المتكلمون لإثبات الوحدانية قال عنه (إن للمتكلمين فيه تحاول واطراد)<sup>(6)</sup> والتوحيد الذي ينشده الزمخنري: أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، لا تقوم به الصفات لأنها لو شاركته بالقدم لشاركته بأخص وصف واستلزم تعدد القدماء فهو ينشد إلى وحدة مطلقة بين الذات والصفات.

## ثانياً: الوحدة في مفاتيح الغيب

الفلسفه والمعزلة والأشاعرة يرون أن صفة الوحدة صفة سلبية أما بالنسبة للرازي كما هي القاعدة العامة عنده أن يكون له في المسألة قولان، ففي أكثر كتبه سلبية، وله قول أنها ثبوتيه فيعرفها بقوله: الوحدة صفة حقيقية عارية عن النسب والإضافات)<sup>(7)</sup> وقال في المطالب (الوحدة صفة وجودية زائدة

(1) الكشاف: 407/1.

(2) الكشاف: 371/1.

(3) الكشاف: 149/1.

(4) الكشاف: 40/2.

(5) الكشاف: 104/3.

(6) الكشاف: 111/3.

(7) مفاتيح الغيب: 55/15.

على كونه واجب الوجود لذاته)<sup>(1)</sup> وذكر أن هناك خلافاً حول زيادتها على الذات في التفسير وأثبت زيادتها<sup>(2)</sup>.

وعرفها بأنها سلبية بنفي الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة. معنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز وب بواسطته يقتضي نفي الجهة<sup>(3)</sup>.

ويستدل على إثباتها بالوجوب والإمكان الأرسطي: أنه لو كان مركباً لا فقر في تتحقق إلى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكناً لذاته واجب لغيره فهو مركب مفتقر إلى غيره ممكناً لذاته فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركباً، فإذاً حقيقته سبحانه حقيقة أحادية فردية لا كثرة فيها<sup>(4)</sup>.

وبعد استدلاله بدليل أرسطو الذي سلكه الفارابي وابن سينا<sup>(5)</sup> وأنه البركات البغدادي<sup>(6)</sup> ستكون ستكون النتائج هي نتائج تصور أرسطو وهي نفي قيام الصفات بالذات حرصاً على الوحدة لأن إثباتها تركيب ينافي الوحدة والبساطة واستكمال بالغير. وإليك وجوه تصوره للوحدة من كلامه مع الاختصار:

**الأول:** أن حقيقته متزنة عن جميع التراكيب، والفرد المطلق لا يمكن نعته؛ لأن النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردية، وأيضاً لا يمكن الإخبار عنه؛ لأن الإخبار يقتضي مخبراً عنه مخبراً به وذلك ينافي الفردانية.

**الثاني:** أن الصفات لا تقوم به وليس زائدة على ذاته فيقول (وأنه سبحانه ليس موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته ملحاً لها).

**الثالث:** أن الذات غير مستكملة بالصفات، فيقول: ولا أيضاً بحسب كون ذاته مستكملة بها لأنها بنياً أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات، فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصاً لذاته مستكملاً بالمكان لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته.

**الرابع:** أن أسماء الله لا تدل على حقيقته وقاصرة في الوصول إلى معرفة حقيقته<sup>(7)</sup>.

(1) المطالب العالية 203/1.

(2) مفاتيح الغيب: 4/153.

(3) مفاتيح الغيب: 2/29 - 158/179.

(4) مفاتيح الغيب: 4/154.

(5) الرئيس ابن سينا (ت: 428 هـ) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، من أشهر كتبه القانون في الطب الإشارات والتبيهات ونقل الصفدي قوله وكان أبي من أصحاب داعي المصريين وبعد من الإماماعليلة وأصله من بلخ، وموالده في إحدى قرى بخارى الواقى بالوفيات 12/242 للأعلام للزركلى 2/41.

(6) فلاسفة المسلمين: فتح الله خليف ص 389.

(7) مفاتيح الغيب: 4/153 - 159.

## تعليق الباحث

اكتفى الرمخنيري بالثناء على التوحيد وفضل أهل التوحيد (المعتزلة) ونفى قيام الصفات بالذات وأولها تحت مسمى التوحيد وأشار إلى دليل التمانع من غير تفصيل.

أما الرازي فكلامه واضح في الغلو في تعطيل صفات الله تعالى من حيث نفي الصفات الشبوانية وعدم قيامها بالذات وأن قيامها تركيب وتكتُّرٌ ينافي الوحدة، وأن الذات مبدأ للصفات، وأن الصفات ممكنة وأن أسماء الله وصفاته لا تدل على حقيقة الذات. وقد بين الرازي أن الفلاسفة أرادوا المحافظة على الوحدة فرقعوا في التعطيل ثم ينقل رأيهما باسم الوحدة والتزريه ، وشرح الوحدانية بما شرح به أرسسطو واجب الوجود، فتصطدم بما أثبت الله لنفسه من صفات لأن مثل هذه الصفات بعيدة عن مفهوم الواجب<sup>(1)</sup>؛ لأنه إذا كان الله واحداً وجب ضرورة ألا تكون له صفات زائدة على ذاته فتدخل الكثرة فيها<sup>(2)</sup>، وعندما ذكر الشهيرستاني مفهوم تقسيم الوجود إلى واجب الوجود ومحظوظ الوجود عند الفلاسفة قال: وعن هذا نفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات<sup>(3)</sup>.

فصارت الوحدة عند الرمخنيري والرازي تعطيلاً لصفات الله تعالى. وإن كان الرازي أكثر تطرفاً من الرمخنيري.

وإثبات قيام الصفات بالذات ستكلم عنه في المطلب الثالث من هذا البحث ونكتفي بقول إمامين من أئمة المسلمين جمعاً بين الوحدة وإثبات الصفات وأن إثبات الصفات لا ينافي الوحدة.

قال الإمام أحمد: إنما نصف لها واحداً بجميع صفاتها، وضربنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخصوص وحجارة واسمها اسم شيء واحد وسميت نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد<sup>(4)</sup>.

وقال الشيخ عبد القادر الجيلاني: بين العلو والوحدة (أن تعرف أن الله واحد أحد). . . إلى أن قال: وهو بجهة العلو مُسْتَوٍ على العرش<sup>(5)</sup> فجمع بين العلو والوحدة.

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: محمد البهبي ص 387

(2) مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالى وابن رشد إلى الطوسي والخواجة زاده: درساً سعادة ص 100.

(3) نهاية الأقدام: للشهيرستاني ص 95.

(4) الرد على الجهمية الإمام أحمد بن حنبل ص 140.

(5) جلاء العينين في محاكمة الأحمديين نعمان الألوسي 1/458.

## المطلب الثاني

### الاسم وعلاقته بذات الله تعالى

الاسم: معناه لغة هو ما يعرف به الشيء ويستدل عليه. وعند النحاة: ما دل على معنى ولم يقترن بزمن. وفي اشتقاقه قرآن:

قال البصريون: هو مشتق من سما يسمى إذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به الشيء، ولأن التسمية تنويه بالمعنى وإشادة بذكره<sup>(1)</sup>.

وقال الكوفيون: هو مشتق من وسم يسم سمة، والسمة العلامة، فالاسم كالعلامة المعرفة للمعنى، ورجح الزمخشري والرازي قول البصريين، وحججة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه أو ساما<sup>(2)</sup> ومن قال: (إن الاسم مشتق من السمة كان في الأزل بلا أسماء ولا صفات)<sup>(3)</sup>.

أما من حيث الشرع فأسماء الله تعالى: كلمات شرعية تدل على ذات الله تعالى تثبت له الكمال وتنفي عنه النقص<sup>(4)</sup> وهي أسماء الله تعالى الحسنى التي تسمى بها سبحانه، واستأثر بها لنفسه جل وعلا. وسميت حسنى لأنها بلغت في الحسن منتهاه وغايتها ولكونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة<sup>(5)</sup> كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيِّئَ حَزَرَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [الأعراف: 180].

وللناس حول أسماء الله تعالى أقوال: فالجهمية ينفون تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى ويكتفون باسم الخالق وال قادر فالخالق لتفريده بالخلق ولأنه لا يطلق إلا عليه سبحانه وتعالى وال قادر لأنهم جبرية، ويررون أن جميع أسمائه مخلوقة. وإن سمى الله بها نفسه فهي من باب المحاجز.

(1) الكشاف: 48/1.

(2) انظر الكشاف: 48/1 مفاتيح الغيب: 1/95.

(3) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد: البيجوري ص 100.

(4) انظر: الماتريدية و موقفهم من توحيد الأسماء والصفات للشمس السلفي الأفغاني 2/400.

(5) مفاتيح الغيب: 1/102.

أما المعتزلة فيثبتون لله تعالى الأسماء وينفون قيام الصفات بالذات ويقولون علهم بلا علم ويررون أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس<sup>(1)</sup> وأنها معانٍ يحدّثها المسمى أو الواصل بقصد منه قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أن الاسم إنما يصير اسمًا للمسمى بالقصد)<sup>(2)</sup> وهذا يشير إلى أن أسماء الله غير توقيفية وأن آدم أو الملائكة اخترعوا اللغة قبل أن يخاطبهم الله تعالى كما قال القاضي عبد الجبار: (فاللغة الأولى لابد فيها من مواضعه وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفية)<sup>(3)</sup> وقال الأشعري: (وقالت المعتزلة والخوارج الأسماء والصفات هي الأقوال وهي قولنا قادر عالم)<sup>(4)</sup>.

وقال القاضي الباقلي: وتفحّموا القول بأن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا. وقالوا: لأنّه لا يجوز أن يكون في القدم واصفا لنفسه لاعتقادهم خلق كلامه ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات. ولأنّهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه. ولأنّهم أيضاً يرّعّمون أن الاسم هو التسمية وهو قول المسمى لله تعالى، وأن الله سبحانه كان قبل خلق كل من كلمه وأمره ونحوه، بلا اسم ولا صفة. فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات تعالى عن ذلك. وهذا القول خروج عما عليه كافة الأمة قبل خلق المعتزلة وجودهم<sup>(5)</sup>. ووافقهم ابن حزم فرّع أن أسماء الله لا تدل على المعانٍ فلا يدل علّيم على علم ولا قادر على قدرة بل هي أعلام ممحضة<sup>(6)</sup>.

أما الأشاعرة فيقسمون أسماء الله إلى ثلاثة أقسام: قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بأنه شيء موجود ذات وغنى ونحو ذلك وقسم منها يستحقه لمعنى قام به كالحي والعلم والقادر - وهذا النوع أزلي مشتق من صفة له قائمة به - وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك. وأما ما اشتقت من أفعاله فليس من أسمائه الأزلية<sup>(7)</sup>.

(1) أصول الدين: لعبد القاهر البغدادي ص 94.

(2) انظر: المغني 5/160.

(3) انظر المغني: 5/160-166.

(4) مقالات الإسلاميين 1/141.

(5) تهيد الأولياء: الباقلي، ص 248.

(6) الفصل في الملل والنحل: ابن حزم، 2/99-101.

(7) أصول الدين: للبغدادي ص 96-104.

أما بالنسبة للمتاخرين الذين رأوا أن جميعها مخلوقة لأنها أصوات مقطعة، وتلك الأصوات أعراض غير باقية<sup>(1)</sup>، وهو ما قالته المعتزلة في أسماء الله تعالى. ولقد حاول بعض المتاخرين الجمع بين هذا القول مع ما قاله متقدموهم فقالوا: وأسماؤه العظيمة قد يعنى عندنا معاشر أهل الحق خلافاً للمعتزلة في قولهم إن أسماء الله تعالى حادثة وإنما من وضع الخلق. واستشكل الأول بأن الأسماء ألفاظ وهي حادثة قطعاً فتكون الأسماء حادثة قطعاً، فكيف توصف الأسماء بالقدم؟ وأجيب بأن معنى قدمها أن الله صالح لها أولاً فهبي قديمة باعتبار الصلاحية أو من حيث علم الله تعالى وتقديره في الأزل وقيل إن قدمها من حيث مدلولها<sup>(2)</sup> وقد تكلم الزمخشري والرازي عن علاقة الأسماء بالصفات من حيث الاسم والمسمى وهل أسماء الله توقيفية أو اصطلاحية وهل تتضمن أسماء الله صفات وغير ذلك.

## أولاً: علاقة الأسماء بذات الله تعالى

### 1- الكشاف:

يرى الزمخشري أن أسماء الله تعالى مشتملة على معانٍ حسان فقال عند قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} [الأعراف: 180] التي هي أحسن الأسماء؛ لأنها تدلّ على معانٍ حسنة من تمجيد وتقديس وغيرها ذلك<sup>(3)</sup>.

ويقول: والذي فضلته به أسماؤه في الحسن سائر الأسماء: دلالتها على معاني التقديس والتمجيد والتعظيم والربوبية، والأفعال التي هي النهاية في الحسن<sup>(4)</sup>. هذا من حيث العموم، إذا كان الاسم مما لا يتعارض مع مذهبه فإنه يثبت معناه من دون تأويل فيقول عن اسم العليم والقدير عند قوله تعالى: {ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ} (الذي قهرهما وسخرهما) العليم (بتقديرهما وتدويرهما)<sup>(5)</sup> ويقول عنهما: وَهُوَ {الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} (فلا يردد قضاؤه) (من يقضي له ومن يقضي عليه)، أو العزيز في انتقامته من المبطلين، العليم بالفصل بينهم وبين الحقين<sup>(6)</sup>. ويقول عنهما: الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ الغالب بقدرته على كل مقدور، المحيط

(1) انظر: مفاتيح الغيب: 95-96.

(2) تحفة المرید ص 100.

(3) الكشاف: 169/2-170.

(4) الكشاف: 55/3.

(5) الكشاف: 47/2.

(6) الكشاف: 387/3.

المحيط علماً بكل معلوم<sup>(1)</sup> ويقول عن اسمي الواحد القهار وَهُوَ الْوَاحِدُ (المتوحد بالربوبية) الْقَهَّارُ (لا يغالب، وما عداه مربوب ومقهور<sup>(2)</sup>).

أما عندما يكون معنى الاسم مما لا يناسب مذهبه فإنه يتأنّله كاسم الرحمن إذ يقول إنه: (مجاز عن انعامه على عباده لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابعهم معروفة وإنعامه كما أنه إذا أدركه الفظاظة والقصوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعرفه<sup>(3)</sup>).

## 2- مفاتيح الغيب:

الرازي: كالأشعري يرى أن أسماء الله الحسني تدل على معانٍ قائمة في ذات الله تعالى كما قال عند قوله تعالى {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} [الأعراف: 180] يدل على أن الإنسان لا يدعوه إلا بتلك الأسماء الحسني وهذه الدعوة لا تتأتى إلا إذا عرف معاين تلك الأسماء وعرف بالدليل أن له إلهاً ورباً خالقاً موصوفاً بتلك الصفات الشريفة المقدسة<sup>(4)</sup> وقد شرح أسماء الله الحسني في كتاب خاص سماه لوامع البيانات البينات في الأسماء والصفات<sup>(5)</sup> ورغم شرحه لأسماء الله الحسني في تفسيره إلا أنه ينحو منحاً آخر قريراً من الفلاسفة بتنفي أن يكون الله تعالى اسماؤه المقصود من وضع الاسم أن يشار بذلك الاسم إلى ذلك المسمى عند التخاطب وذلك إنما يفيد إذا كان واحداً من المخاطبين عارفاً بذلك المسمى<sup>(6)</sup> وإذا كانت كانت ماهية الله غير معلومة فيستحيل أن يكون الله تعالى اسمًّا بحسب ماهيته؛ لأن الاسم إنما أن يدل على جزء من المسمى أو على ذات المسمى. وهذه الأسماء خارجة عن الماهية فتكون من باب الإضافة والسلوب التي لا نهاية لها<sup>(7)</sup>. وعليه فجميع الأسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر والقادر لا تتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه أليته، وأنها قاصرة عن الوصول إلى حقيقته فيقول: فثبتت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق<sup>(8)</sup> لأنه:

(1) الكشاف: 19/4.

(2) الكشاف: 492/2.

(3) الكشاف: 51/1.

(4) مفاتيح الغيب: 58/15.

(5) مفاتيح الغيب: 13/22.

(6) شرح أسماء الله الحسني للرازي ص 27.

(7) مفاتيح الغيب: 101-98/1.

(8) مفاتيح الغيب: 159/4.

1 - ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه؛ بدليل أن المعلوم مشتق من العلم مع أن العلم غير قائم بالمعلوم<sup>(1)</sup>.

2 - أن هذه الأسماء مشتقة، والمشتق لا يمنع من الشركة فيقول عن اسم -الله- إنه لو كان لفظاً مشتقاً لكان معناه معنى كلياً لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه، وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقاً لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا لا إله إلا الله توحيداً حقاً مانعاً من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ؟ لأن بتقدير أن يكون الله لفظاً مشتقاً كان قولنا الله غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة وحيثند لا يكون قولنا: لا إله إلا الله موجباً للتوحيد الحض، وحيث أجمع العقلاة على أن قولنا لا إله إلا الله يوجب التوحيد الحض علمنا أن قولنا الله اسم علم).

3 - إن الأسماء نسب مع الذات اصطلاح الناس عليها.

فككون الاسم اسماً للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة مُعرفةً لذلك الشيء المخصوص، فكأنهم قالوا: متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنها أردنا بها ذلك المعنى الفلاي، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى<sup>(2)</sup>.

4 - أن أسماء الله تتضمن صفات الجلال والإكرام، وأن مدح الله بهذين الطريقين فيه نوع من الإساعية لله تستوجب الزجر والتأديب. (أن جميع الصفات المعلومة عند الخلق إما صفات الجلال وإما صفات الإكرام أما صفات الجلال؛ فهي قولنا: ليس بجسم ولا بجهر ولا عرض، ولا في المكان ولا في محل. وهذا فيه دقة؛ لأن من خاطب السلطان فقال: أنت لست أعمى، ولست أصم، ولست كذلك ولا كذلك ويُعدُّ أنواعَ المعایب والنقصانات؛ فإنه يستوجب الزجر والحرج والتأديب<sup>(3)</sup>).

(1) مفاتيح الغيب: 46/1

(2) مفاتيح الغيب: 91/1, 90

(3) مفاتيح الغيب: 125/1

إِذَا فَمَا ذَا يَرَى الرَّازِي مِنْ فَائِدَةِ لِأَسْمَاءِ اللَّهِ؟ فَيُحِيبُ أَنَّهَا وسِيلَةٌ مُنْبَهَةٌ وَمُهَدَّةٌ لِلْوَصْلِ إِلَى عَالَمِ الْقَدْسِ: (فَإِنَّ اسْمَانَ إِذَا أَرَادَ جَذِبَاهَا إِلَى عَتَبَةِ عَالَمِ الْقَدْسِ احْتَاجَ إِلَى أَنْ يَنْبَهَهَا عَلَى كَمَالِ الْحَضْرَةِ الْمُقَدَّسَةِ وَلَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى مَعْرِفَةِ كَمَالِ اللَّهِ وَجَلَّهُ إِلَّا بِهَذِينِ الطَّرِيقَيْنِ أَعْنِي: ذِكْرُ صَفَاتِ الْجَلَالِ وَصَفَاتِ الْإِكْرَامِ، فَيَوْاظِبُ عَلَى هَذِينِ النَّوْعَيْنِ حَتَّى تُعْرِضَ النَّفْسُ عَنْ عَالَمِ الْحَسْنِ وَتَأْلُفَ الْوَقْوفُ عَلَى عَتَبَةِ الْقَدْسِ، فَإِذَا حَصَلَتْ هَذِهِ الْحَالَةُ؛ فَعَنْدَ ذَلِكَ يَتَبَهَّلُ مَا فِي ذِينِكَ النَّوْعَيْنِ مِنَ الذِّكْرِ مِنَ الاعتراضاتِ الْمُذَكُورَةِ وَعِنْدَ ذَلِكَ يَتَرَكُ تَلْكَ الْأَذْكَارِ وَيَقُولُ: يَا هُوَ، كَأَنَّ الْعَبْدَ يَقُولُ: أَجِلُّ حَضْرَتِكَ أَنْ أَمْدَحَكَ وَأَثْنَيَ عَلَيْكَ بِسَبَبِ نَقَائِصِ الْمَخْلُوقَاتِ عَنْكَ أَوْ بِإِسْنَادِ كَمَالَاتِ الْمَخْلُوقَاتِ إِلَيْكَ، فَإِنَّ كَمَالَكَ أَعْلَى وَجَلَالَكَ أَعْظَمُ بَلْ لَا أَمْدَحُكَ وَلَا أَثْنَيَ عَلَيْكَ إِلَّا بِهُوَيْكَ مِنْ حَيْثُ هِيَ<sup>(1)</sup>.

وَقَدْ يَرَى أَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ حِجَابٌ بَيْنَ اللَّهِ وَخَلْقِهِ وَتَمْنَعُ الْاسْتِغْرَاقَ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ، فَيَقُولُ: إِنَّ الْعَبْدَ مُنْتَدِرٌ ذِكْرُ اللَّهِ بِشَيْءٍ مِنْ صَفَاتِهِ لَمْ يَكُنْ مُسْتَغْرِقاً فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ: يَا رَحْمَنْ؛ فَحِينَئِذٍ يَتَذَكَّرُ رَحْمَتُهِ فَيَمْلِي طَبْعَهُ إِلَى طَلْبِهِ؛ فَيَكُونُ طَالِبًا لِلْحَصَّةِ، وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ: يَا كَرِيمْ يَا مُحْسِنْ يَا غَفَارْ يَا وَهَابْ يَا فَتَاحْ إِذَا قَالَ: يَا مَلِكْ؛ فَحِينَئِذٍ يَتَذَكَّرُ مَلْكَهُ وَمَلْكُوتَهِ وَمَا فِيهِ مِنْ أَقْسَامِ النَّعْمَ، فَيَمْلِي طَبْعَهُ إِلَيْهِ فَيَطْلُبُ شَيْئاً مِنْهَا وَقِسْماً عَلَيْهِ سَائِرَ الْأَسْمَاءِ، أَمَّا إِذَا قَالَ: يَا هُوَ؛ فَإِنَّهُ يَعْرُفُ أَنَّهُ هُوَ، وَهَذَا الذَّكْرُ لَا يَدْلِي عَلَى شَيْءٍ غَيْرِهِ أَلْبَتَهُ فَحِينَئِذٍ يَحْصُلُ فِي قَلْبِهِ نُورٌ ذَكْرِهِ، وَلَا يَتَكَدَّرُ ذَلِكُ النُّورُ بِالظُّلْمَةِ الْمُتَوَلِّةِ عَنْ ذَكْرِ غَيْرِ اللَّهِ، وَهُنَاكَ يَحْصُلُ فِي قَلْبِهِ النُّورُ التَّامُ وَالْكَشْفُ الْكَامِلُ<sup>(2)</sup>.

وَمَادَامَ أَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ لَا تَوَصِّلُ إِلَى مَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ أَشْرَفُ الْأَسْمَاءِ (هُوَ) لِأَنَّهُ لَا يَتَضَمَّنُ وَصْفًا فَيَقُولُ: وَإِنَّ اسْمَ اللَّهِ -هُوَ- أَشْرَفُ الْأَسْمَاءِ فَيَقُولُ: وَأَمَّا لَفْظُ (هُوَ) فَإِنَّهُ يَصْلِي إِلَى كَمَّهُ تَلْكَ الْحَقِيقَةِ الْمُفَرِّدةِ الْمُبَرَّأَةِ عَنْ جَمِيعِ جَهَاتِ الْكَثْرَةِ، فَهَذِهِ الْلَّفْظَةُ لَوْصُولُهَا إِلَى كَمَّهُ الْحَقِيقَةِ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ أَنْ تَكُونَ أَشْرَفَ مِنْ سَائِرِ الْأَلْفَاظِ<sup>(3)</sup>.

وَهُنَا نَلَاحِظُ الْأَثْرَ الصَّوْفيِ الْفَلْسُفِيِ الْإِشْرَاقِيِ؛ لِذَلِكَ خَتَمَ بِلِطْفَيَةٍ مِنْ كَلَامِ الْغَرَائِيِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَوْحِيدُ الْعَوْمَ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ تَوْحِيدُ الْخَوَاصِ، وَلَقَدْ اسْتَحْسَنْتُ هَذَا الْكَلَامَ.

فَإِذَا كَانَ هَذَا مَوْقِفُ الرَّازِي مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحَسْنَى بِشَكْلِ عَامٍ، فَمَا هُوَ مَوْقِفُهُ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي يَرَى أَنَّ ظَاهِرَهَا التَّجَسِّيمُ؟! فَمَنْ بَابُ أَوْلَى أَنْ يَؤْوِلُهَا كَمَا فِي اسْمِ (الْعَلِيِّ) فَالرَّازِي يَنْكِرُ عِلْمَ الْذَّاتِ فَيَقُولُ:

(1) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 1/125.

(2) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 1/125.

(3) مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ: 4/159.

ومن الأسماء المشعرة بالجسمية والجهة؛ الألفاظ المشتقة من العلو؛ فمنها قوله تعالى: **{وَهُوَ الْعَلِيُّ}** [البقرة: 255] ومنها قوله: **{سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}** [الأعلى: 1] ثم يقول وأما لفظ **(العلی)**؛ فعند الكل من أسماء الصفات إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو **الأعلى**<sup>(1)</sup>.

وقال: لا يفسر أسماؤه بما لا يصح ثبوته في حقه سبحانه نحو أن يفسر الأعلى بالعلو في المكان والاستواء بالاستقرار، بل يفسر العلو بالقهر والاقتدار، والاستواء بالاستيلاء<sup>(2)</sup>.

## ثانياً: الاسم والمسمى

### 1 - الكشاف:

الزمخشري يرى ما يراه قومه أن الاسم غير المسمى ، وقد أشار إليه في بداية تفسير البسلمة فقال: (إإن قلت: ما معنى تعلق اسم الله تعالى بالقراءة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يتعلق بما تعلق القلم بالكتبة في قوله: كتبت بالقلم، على معنى أن المؤمن لما اعتقاد أن فعله لا يحييء معتدا به في الشرع واقعا على السنة حتى يُصدَّر بذكر اسم الله. فَيَرُدُّ عليه ابن المنير معلقاً على قوله: إن اسم الله هو الذي صَبَرَ فعله معتبراً شرعاً حَيْدَ عن الحق المعتقد لأهل السنة. . . فيعتقد أن اسم الله تعالى الذي هو التسمية معتبراً في شرعية الفعل لا في وجوده<sup>(3)</sup>.

وعند قوله تعالى **{وَعَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}** [البقرة: 31] وعلم آدم مسميات الأسماء ، قلت: لأن التعليم وجب تعليقه بالأسماء لا بالسميات، فرَدَ عليه ابن المنير بأن الرمخشري يفتر من اعتقاد أن الاسم هو المسمى، لأن ذلك معتقد أهل السنة، فيعمل الحيلة في إبعاده عن مقتضى الآية بقوله: **{أَبْأَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ}** [البقرة: 33] ويتجاهل عن قوله: **{ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ}** [البقرة: 31] فان الضمير فيه عائد إلى المسميات اتفاقاً، ولم يجر إلا ذكر الأسماء ، فدل على أنها المسميات<sup>(4)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 1/125.

(2) مفاتيح الغيب: 31/123.

(3) الكشاف: مع حاشية الانتصاف فيما تضمنه الكشاف: لابن المنير 1/2.

(4) الكشاف: مع حاشية الانتصاف فيما تضمنه الكشاف: لابن المنير 1/126.

## ثانياً: في مفاتيح الغيب

استفتح الرازي هذا الموضوع بالقليل من شأن هذه المسألة وأن الكلام حولها يجري بحرى العبث. وأنها ركيكة، وإن كان كذلك كان الخوض في ذكر الاستدلال عليه أركأ وأبعد<sup>(1)</sup>. وذكر موقف المذاهب حولها فالخشوية والكرامية والأشعرية: أن الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية. والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية. وهذا هو رأي الغزالي<sup>(2)</sup>.

## ثالثاً: هل أسماء الله توقيفية؟

### 1 - الكشاف:

ينظر الزمخشري على الذين يسمون الله بغير أسمائه الحسنى فيقول عند قوله تعالى: {وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ} واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق والصواب فيها، فيسمونه بغير الأسماء الحسنى، وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه، كما سمعنا البدو يقولون بجهلهم: يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه، يا سخي. أو أن يأبوا تسميته ببعض أسمائه الحسنى. نحو أن يقولوا: يا الله، ولا يقولوا: يا رحمن وقد قال الله تعالى: {قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} [الإسراء: 110] وقيل: إلحادهم في أسمائه: تسميتهم الأصنام آلهة، واشتقاقهم اللات من الله، والعزى من العزيز.

وقد يتتساهم في تسمية الله بالقديم وإن لم يرد به السمع، فيقول: وهو القديم سبحانه<sup>(3)</sup>.

### 2 - مفاتيح الغيب:

توسع الرازي في هذه المسألة وذكر الخلاف فيها:

فيقول: اختلف العلماء في أسماء الله تعالى هل هي توقيفية أم اصطلاحية؟

قال بعضهم: لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة وقال آخرون: كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز وإنما<sup>(1)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 124/31.

(2) المقصد الأسمى: أبو حامد الغزالي، ص 24.

(3) الكشاف: 114/2.

وذكر حجج الفريقين وذكر قول الإمام الغزالي رحمه الله ولم يعلق عليه بأن الاسم غير والصفة غير فاسمي محمد واسمك أبو بكر فهذا من باب الأسماء ، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلا فقيها وكذا إذا عرفت هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف<sup>(2)</sup>.

أما رأيه فقد تكلم عنه في سورة الأعراف بأنها توقيفية عند قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سِيِّجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [الأعراف: 180] إذا يقول: وهذا يدل على أن أسماء الله توقيفية لا اصطلاحية، وما يؤكده هذا أنه يجوز أن يقال يا جواد ولا يجوز أن يقال: يا سخي<sup>(3)</sup>. وفي الصفحة التي قبلها جوز أن تكون أسماء الله اصطلاحية ولكن فرق بينهما من حيث الدعاء حيث إنه لا يجوز الدعاء إلا بالاصطلاحية؛ لأننا رأينا السلف يقولون: يا الله، يا رحمن، يا رحيم إلى سائر الأسماء الشريفة، وما رأينا ولا سمعنا أن أحداً يقول: يا ذات، يا حقيقة، يا مفهوم، ويَا معلوم، فكان الامتناع عن مثل هذه الألفاظ في معرض النداء<sup>(4)</sup>.

أما في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم فقد تكلم بشكل واسع<sup>(5)</sup> وأن أسماء الله غير توقيفية حيث ربطها بأفعال الله تعالى ومقدوراته فيكون له بكل فعل اسم.

فيقول: إن أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية، فلا جرم يمكن أن يحصل الله تعالى أسماء غير متناهية<sup>(6)</sup>، فيكون له في كل فعل اسم. وهذا هو رأي الفلاسفة.

ويعتمد على مصادر واهية في إثبات أسماء الله تعالى ودعائه بها فيقول: ولنختتم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب: يا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا إله إلا هو، يا أزل يا أبد، يا دهر، يا ديهار، يا ديهور، يا من هو الحي الذي لا يموت<sup>(7)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 128/1، 129.

(2) مفاتيح الغيب: 129/1.

(3) مفاتيح الغيب: 58/15.

(4) مفاتيح الغيب: 57/15.

(5) مفاتيح الغيب: 132/1: 93.

(6) مفاتيح الغيب: 116/1.

(7) مفاتيح الغيب: 128/1.

## تعليق الباحث:

لقد توسع الرازي في علاقة الأسماء بذات الله تعالى بصورة غير طبيعية تجاوز فيها المذهب الأشعري تأثراً بالفلسفه كما رأينا من كلامه، واستشهد على ذلك بكلام قدماء الفلاسفة القائلين باستحالة أن يكون له اسم بحسب ذاته ولم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود، فعند هذا قالوا: إنه ليس لتلك الحقيقة اسم، بل له لوازم مُعرِّفة لذاته خارجة عنها، وتلك اللوازم هي أنه الأرلي الذي لا يزول وأنه الواجب الذي لا يقبل العدم<sup>(1)</sup>.

وهو رأي أرسطوطاليس كما قال الشهريستاني: هو أول من تفلسف في ملطية. قال: إن للعالم مبدعاً، لا تُدرك صفتَه العقولُ من جهة هويته، وإنما يُدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يُعرف اسمه فضلاً عن هويته، إلا من نحو أفاعيله، وإبداعه، وتكوينه الأشياء. فلسنا ندرك له أسماء من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا<sup>(2)</sup>.

وأخذ به فليون اليهودي فقال: إنه ليست له المحمولات (أي الصفات) المتناهية المتعارف في نظر الإنسان؛ لأنَّه فوق كل شيء ولذا لا يسمى ولا يجده اسم.

وهذه الطريقة في سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة في علم الكلام باسم المذهب السليبي ونجدتها بعد فيلون عند مدافعي المسيحية الذين تأثروا به وعلى الأخص عند جوستين والأدرین<sup>(3)</sup>.

فكانت النتيجة من الرازي مشابهة لما قاله الفلاسفة بالاكتفاء بالسلب والإضافة فيقول: أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهمانا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور أربعة إما العلم بكونه موجوداً وإما العلم بدوره وجوده وإما العلم بصفات الحال وهي الاعتبارات السلبية وإما العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية<sup>(4)</sup>.

فالزمخشي والرازي متفقان على أن الاسم غير المسمى، لأنهم يرون أن أسماء الله مخلوقة.

وهذا مذهب المعتزلة كما قال البغدادي: (ولأن من قال من القدرية: إن الاسم غير المسمى وحب على أصله أن لا يكون له في الأزل اسم ولا صفة؛ لأن الأسماء عنده تسميات وعبارات ولم يكن شيء

(1) مفاتيح الغيب: 100-99/1.

(2) الملل والنحل 2/199.

(3) الجانب الإلهي: محمد البهوي ص 395.

(4) مفاتيح الغيب: 98/1.

منها في الأزل على، قولهم فإذا لم يكن معدوم في الأزل اسمٌ ولا صفة فهذه صفة المعدوم دون الإله<sup>(1)</sup>.  
وقال متولي: للبارئ سبحانه وتعالى في الأزل اسم وصفة وأنكرت المعتزلة ذلك<sup>(2)</sup>.

والقول بأنها مخلوقة ناتج صحيح عن تصور لصفة كلام الله تعالى، فالذين يقولون: إن الكلام مخلوق كالمعزلة والجهمية، يرون أن أسماء الله مخلوقة. والقول بخلقها مذهب المعتزلة ومن سار على نحهم كالخوارج<sup>(3)</sup>. أما أهل السنة فهم يرون أن أسماء الله أزلية كما أن صفاتاته أزلية.

يقول الإمام الطحاوي: ما زال بأسمائه وصفاته أزلياً. وقال: ليس بعد الخلق استفاد اسم الخالق، ويجب أن يعتقد أن الله عز وجل قسم بجميع أسمائه وصفاته لا يجوز له اسم محدث ولا صفة حادثة، كان الله حالقاً ولا مخلوق، ورباً ولا مربوب. . . فلا يجوز أن يحدث اسم بحدوث فعله، ولا يعتقد في صفات الله تعالى أنها هو ولا غيره، بل هي صفات له أزلية، لم يزل جل ذكره، ولا يزال موصوفاً بما وصف به نفسه<sup>(4)</sup>.

لأن أسماء الله من كلامه، وكلامه تعالى غير مخلوق، فأسماؤه غير مخلوقة، فهو المسمى لنفسه بتلك الأسماء وأن أسماء الله مشتقة من صفاتاته أي تلتقي معها من حيث المعنى، وصفاته أزلية فأسماؤه أزلية غير مخلوقة الأسماء ، والخلف لا ينعقد إلا بأسماء الله ولو كانت الأسماء مخلوقة لم تتعقد اليدين بها ويكون شركاً<sup>(5)</sup>. والقول بخلق أسماء الله تعالى يفضي أن الله كان مجھولًا لا اسم له<sup>(6)</sup>. فكان القول بخلقها مخالفة مخالفة واضحة لسلف الأمة.

وعلاقة الاسم بالمعنى من حيث هل هي هو أو غيره؟ فإن كان المراد أن الاسم للمسمى فهذا واضح بين كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيْجُزُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [الأعراف: 180] أما قول: إن الاسم غير المسمى فيحتمل حقاً وباطلاً، فيحتاج إلى استفتاح فإن أراد القائل أن لفظ الاسم غير الذات وأنه مخلوق فباطل، وهو قول الجهمية الذي ذمه السلف، وإن أراد أن لفظ الاسم غير الذات وأنه غير مخلوق لأن أسماء الله أزلية كذلك فهو حق. أما القول بأن الاسم عين المسمى فيحتمل حقاً وباطلاً، فإن أراد أن الاسم يراد به المسمى، وأنه

(1) أصول الإيمان: عبد القاهر البغدادي ص 94.

(2) عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري، أبو سعد (المتوفى: 478هـ) ص 31.

(3) اعتقاد أئمة أهل الحديث: الإمام أبو بكر الإسمااعيلي ص 37-38.

(4) شرح السنة للإمام: البغوي 1/179-180.

(5) شرح السنة للإمام: البغوي 1/188.

(6) نقض الدارمي على المرسي 1/158.

أزلي غير مخلوق فحق. وهذا قاله بعض السلف كالإمام الالكائى، وإن أراد أن الاسم عين المسمى وأراد بالاسم الذات وأن أسماء الله مخلوقة فهذا باطل، وهذا ما يؤل إليه قول الأشاعرة، فهم وافقوا أهل الحديث لفظاً ووافقوا المعتزلة حقيقةً، فهم يرون أن أسماء الله مخلوقة وكما قال عبد الرحمن بدوي (فهنا إذن محاكمة لفظية أكثر منها حقيقية)<sup>(1)</sup>.

أما مسألة التوقف في أسماء الله وصفاته على السمع؛ فالزمخشري لم يتسع كمذهبه بإطلاق أسماء الله لم ترد بالسمع لأنهم يرون (إن اللفظ إذا دل على أن المعنى ثابت في حق الله سبحانه حاز إطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى سواء ورد التوقف أو لم يرد<sup>(2)</sup> بخلاف الرazi المتكلم فقد كان له قوله ان التوقف على السمع وعدم التوقف وإن كان أكثر تفاعلاً مع عدم التوقف.

والصواب أن أسماء الله توقفية لأن الله أعلم بنفسه وسي أسماء ه حسني والبشر قاصرون على معرفة الحسن فقد يرون اسم حسنا وقد يكون في حقه نقصاً وإلحاداً كما قال تعالى {وَلِلّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} الأعراف 180.

(1) مذاهب الإسلاميين: محمد أبو زهرة 612

(2) شرح الأسماء الحسني الرازى ص 33

## المطلب الثالث

### زيادة الصفات على الذات

#### أولاً: الكشاف

الزمخشري كمعتزلي يرى ما عليه مذهبـه، أن الله عالم لذاته وليس عالماً بعلم، فيقول عند قوله تعالى: **{قَالَ رَبِّيْ يَعْلُمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}** [الأنياء: 4] : العليم لذاته <sup>(1)</sup>، وفي سورة يس عند قوله تعالى: **{إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}** [يس: 82] : وهو القادر العالم لذاته <sup>(2)</sup>، وعلمه بذاته لا يمنع وصفه بالعلم أو القدرة، فإن صفاتـه تعالى لا بد لها من موصوف تجريـ علىـهـ فـلـوـ جـعـلـتـهاـ كـلـهـاـ صـفـاتـ بـقـيـتـ غـيرـ جـارـيـةـ عـلـىـ اسـمـ مـوـصـفـ بـهـاـ وـهـذـاـ مـحـالـ <sup>(3)</sup>.

وهذا التعلق من ذاته لا من صفة قائمة به كما قال عند قوله تعالى: **{وَيُحَدِّرُ كُمُ اللَّهُ تَفْسِهَ}** [آل عمران: 28] لأن نفسه وهي ذاتـهـ المـميـزةـ منـ سـائـرـ الذـواـتـ مـتـصـفـةـ بـعـلـمـ ذاتـيـ لاـ يـخـتـصـ بـعـلـمـ دونـ مـعـلـومـ،ـ فـهـيـ مـتـعـلـقـةـ بـمـعـلـومـاتـ كـلـهـاـ،ـ وـبـقـدـرـةـ ذاتـيةـ لاـ تـخـتـصـ بـمـقـدـورـ دونـ مـقـدـورـ،ـ فـهـيـ قـادـرـةـ عـلـىـ المـقـدـورـاتـ كـلـهـاـ <sup>(4)</sup>.

وهناك آيات يدل ظاهرـهاـ عـلـىـ زـيـادـةـ الصـفـاتـ عـلـىـ الذـاتـ لـكـوـنـهـاـ مـضـافـةـ إـلـىـ الذـاتـ ،ـ وـالـإـضـافـةـ تـدـلـ عـلـىـ المـغـاـيـرـةـ بـيـنـ المـضـافـ وـالـمـضـافـ إـلـيـهـ،ـ مـثـلـ قولـهـ تـعـالـىـ:ـ **{لَكـنـ اللـهـ يـشـهـدـ بـمـاـ أـنـزـلـ إـلـيـكـ أـنـزـلـهـ بـعـلـمـهـ}** [النساء: 166] فـتـأـوـلـهـاـ بـيـعـضـ التـأـوـيلـاتـ فـقـالـ:ـ معـناـهـ أـنـزلـهـ مـلـتبـساـ بـعـلـمـهـ الخـاصـ..ـ وـقـيـلـ:ـ أـنـزلـهـ وـهـوـ عـالـمـ بـأـنـكـ أـهـلـ لـإـنـزالـهـ إـلـيـكـ وـأـنـكـ مـبـلـغـهـ.ـ وـقـيـلـ:ـ أـنـزلـهـ بـمـاـ عـلـمـ مـنـ مـصـالـحـ العـبـادـ مـشـتمـلاـ عـلـيـهـ وـقـولـهـ تـعـالـىـ:ـ **{فَلَنـقـصـنـ عـلـيـهـمـ بـعـلـمـ وـمـاـ كـنـاـ غـائـبـينـ}** [الأعراف: 7] عـالـمـينـ بـأـحـواـلـهـمـ الـظـاهـرـةـ وـالـبـاطـنـةـ وـأـقـوـالـهـمـ وـأـفـعـالـهـمـ <sup>(6)</sup> وـصـرـحـ بـوـصـفـ نـفـسـهـ بـالـقـوـةـ عـنـ قولـهـ تـعـالـىـ:ـ **{أَوَ لـمـ يـرـوـاـ أـنـ اللـهـ الـذـيـ خـلـقـهـمـ هـوـ أـشـدـ مـنـهـمـ قـوـةـ}** [فصلـتـ: 15] فـتـأـوـلـهـاـ بـأـنـهـ يـقـدـرـ لـذـاتـهـ عـلـىـ مـاـ لـاـ يـقـدـرـونـ عـلـيـهـ باـزـديـادـ قـدـرـهـ <sup>(7)</sup>.

(1) الكشاف: 77/3.

(2) الكشاف: 32/4.

(3) الكشاف: 49/1.

(4) الكشاف: 270/1.

(5) الكشاف: 625/1.

(6) الكشاف: 85/2.

(7) الكشاف: 198/4.

## ثانياً: مفاتيح الغيب

أما الرazi من حيث المبدأ فهو محسوب على الأشاعرة الذين يرون زيادة الصفات -السبع- على الذات. وأيد هذا بأنه رأي الجمهور فيقول: فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقة، ولها إضافة إلى المعلومات، والقدرة صفة حقيقة، ولها إضافة إلى المقدورات<sup>(1)</sup>.

وصرح في تفسير سورة الأعراف بموافقته لهم بأن العلم صفة حقيقة لها تعلق بالعلوم (وأما الصفة الحقيقة مع الإضافة فكقولنا: عالم وقدر؛ فإن العلم صفة حقيقة ولها تعلق بالعلوم، والقدرة صفة حقيقة ولها تعلق بالمقدور)<sup>(2)</sup>.

ويقول في سورة البقرة: إننا إذا قلنا بإثبات الصفات الحقيقة فنقول: الصفة الحقيقة إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل العلم والقدرة، فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بإيجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقة إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات<sup>(3)</sup>.

والغالب عنده أنه يقسم الصفات إلى إضافية وسلبية تقسيم الفلاسفة كما في سورة الإخلاص فيقول (وهو أن صفات الله تعالى إما أن تكون إضافية، وإما أن تكون سلبية، أما الإضافية فكقولنا: عالم قادر مرید خلاق، وأما السلبية فكقولنا: ليس بجسم ولا بجواهر ولا بعرض... . وقولنا: الله، يدل على مجتمع الصفات الإضافية، وقولنا: أحد، يدل على مجتمع الصفات السلبية<sup>(4)</sup>.

بل جعل الغاية القصوى مقصورة في معرفة الصفات السلبية وهي قولنا: ليس بجسم ولا بجواهر ولا عرض ولا في المكان<sup>(5)</sup>، والإضافية وهي كونه عالماً قادراً والمفهوم من العالمية والقادريـة غير الذات (واعلم أن معرفة ذات الله تعالى والاطلاع على كنه حقيقته مما لا سبيل للخلق إليه، بل الغاية القصوى معرفة صفاتـه السلبية أو صفاتـه الإضافـية، أما الصـفاتـ السلـبية فهي المسـمة بـصفـاتـ الـحالـ، وأـما الصـفاتـ الإـضافـية فهي المسـمة بـصفـاتـ الإـكرـامـ، فـلـذـلـكـ كانـ كـمالـ الذـكـرـ العـالـيـ مـقـصـورـاًـ عـلـيـهـاـ كـمـاـ قـالـ سـبـحانـهـ وـتـعـالـىـ: {تـبـارـكـ اـسـمـ رـبـكـ ذـيـ الـحـالـ وـالـإـكـرـامـ}ـ [الـرحـمـنـ: 78]<sup>(6)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 1/98.

(2) مفاتيح الغيب: 15/55.

(3) مفاتيح الغيب: 1/114.

(4) مفاتيح الغيب: 32/165.

(5) مفاتيح الغيب: 1/125.

(6) مفاتيح الغيب: 17/37.

وأثناء ذكره لأدلة من يقول: إن الصفات زائدة على الذات يخاطبهم لما لا تكون معللة بذاته<sup>(1)</sup>.

وبعد أن ذكر حجج من أبطل زيادة الصفات على الذات يقول: إنها بأسرها إنما تتجه على من يقول: هذه التعلقات معللة بصفات أو بمعانٍ قائمة بالذات، ونحن لا نقول بذلك، بل قد دللتا على أن هذه التعلقات معلومات زائدة على الذات وعندها أنها معللة بنفس الذات<sup>(2)</sup>.

وفي معلم أصول الدين يقول: (فحن ندعى أن هذه النسبة أمر زائد على الذات، ومنهم من قال: العلم صفة حقيقة تقتضي هذه النسبة، ومنهم من قال: العلم صفة حقيقة توجد حالة أخرى وهي العالمية ثم إن هذه توجب تلك النسبة الخاصة، والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعليق وأما نحن فلا ندعى إلا ثبوت هذه النسبة)<sup>(3)</sup>.

ويعرف العلم في كتابه الأربعين بأنه عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافات مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم، وأن صفة العلم غير معلومة لأن ذاته غير معلومة ولا نعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي لأجله ظاهر الإحکام والإتقان في عالم المخلوقات، فالمعلوم من علمه أمر ما لا ندرى أنه ما هو<sup>(4)</sup>.

ويتجاوز الحد ويرى أن صفات الله ممكنة لكونها مفتقرة إلى الذات ويقترب من الذين يقولون أن الصفات ترجع إلى العلم والقدرة فيجمع بين هاتين الطامتين فيقول:

المسألة الأولى: اعلم أن صفات الكمال محسورة في القدرة والعلم فإن قالوا كيف أهملتم وجوب الوجود؟

قلنا: ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة إلى الذات، والمفتقر إلى الذات مفتقر إلى الغير فيكون ممكناً لذاته واجباً بغيره، فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب، وذلك محال فثبت أنه عين الذات، وثبت أن الصفات التي هي الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم<sup>(5)</sup>.

وله عبارة جامعة في هذا السياق أن صفاته لا تقوم بذاته، وأن الذات مبدأ للصفات، وأن الصفات ممكنة. وهذا ما قاله عن الفلاسفة فطبقه بحذافيره.

(1) مفاتيح الغيب: 114/1.

(2) المطالب العالية: الفخر الرازي، 232/3.

(3) أصول الدين: للرازي، ص 59.

(4) الأربعين في أصول الدين: الفخر الرازي، ص 194.

(5) مفاتيح الغيب: 143/12.

فيقول: لأنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محتلة ولا أيضاً بحسب كون ذاته مستكملة بها، لأننا بينما أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات، فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصاً لذاته مستكمل لا بالمكان لذاته، وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازمه ذلك الاستكمال الذاتي تتحقق صفات الكمال معه<sup>(1)</sup>.

وأيد هذا الرأي عند نظرية المعرفة والوحدة والوجود والماهية<sup>(2)</sup>.

وقد يصرح أحياناً أنه عالم لذاته، وهذه عقيدة المعتزلة كما في سورة الأعراف أنه العالم لذاته<sup>(3)</sup>، وقد أشار إلى تأثره بالمعتزلة كل من صاحب المقاصد قديماً وحسن الشافعي حديثاً وغيرهم<sup>(4)</sup>.

### تعليق الباحث:

المعتزلة ومنهم الزمخشري يرون أن الله عالم بذاته أو قادر بذاته وينفون ثبوت صفات أو معان قديمة قائمة بالذات. فالقول بوجود علم قسم، وقدرة قديمة، مع الذات يعني تعدد القدماء الذي ينافي الوحدة، يقول الخياط: إنه لو كان عالماً بعلم إما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن ذلك يوجب وجود اثنين قدبيين وهو قول فاسد<sup>(5)</sup> وكذلك لو كانت زائدة على الذات (لأن هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام والله متره عن الجسمية)<sup>(6)</sup>.

فلا يجوز أن يكون عالماً بعلم هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى متى وجبت استغنت بوجوهاً عن العلة وأنه لو كان حياً بحياة أو قادراً بقدرة لكان جسماً ولو كان عالماً بعلم لكان علمه مثل علمنا<sup>(7)</sup>.

وشبهتهم قائمة على شبهة الفلسفه وهي الحافظة على الوحدة فلو كانت الصفات قائمة بالذات كان هناك قدبيان صفة وموصوف وهذا تركيب وتجسيم.

أما كيفية تصور علاقة الصفات بالذات فلهم في ذلك أقوال كثيرة أبرزها كما قال أبو الحسن: (أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيادية: إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم ولا قدرة

(1) مفاتيح الغيب: 156/4.

(2) مفاتيح الغيب: 99/1.

(3) مفاتيح الغيب: 97/14.

(4) الآمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، ص 280.

(5) الملل والنحل 1/69.

(6) تاريخ الفكر الفلسفى: أبو ريان، ص 164.

(7) انظر: شرح الأصول الخمسة 129-131.

ولا حياة وأطلقوا أن الله علما بمعنى عالم، وله قدرة بمعنى قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياة، ولا قالوا: له سمع ولا بصر، وإنما قالوا: قوة وعلم؛ لأنه سبحانه وتعالى أطلق ذلك، ومنهم من قال: له علم، بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك<sup>(1)</sup>.

أما موقف الرازي من زيادة الصفات على الذات فعلى الرأي الأول يوافق الأشاعرة.

وعلى الرأي الثاني يوافق الفلاسفة الإلهيين الذين قسموا الصفات إلى سلبية وإضافية فسلبية كقولنا: ليس بجواهر ولا عرض ولا حال ولا محل، وإضافية: فهي كقولنا: عالم قادر فإن المعلوم من كونه عالماً أنه موصوف بصفة ما لأجلها صح منه الإيجاد، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصوصة<sup>(2)</sup>؛ لأن كثرة السلوب وكثرة الإضافات لا توجب كثرة في الذات والوحدة كمال والكثرة نقصان فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفي الصفات<sup>(3)</sup>.

ونرد على شبهة عدم زيادة الصفات على الذات بطريقين:

الأولى: من ردود الرازي

لقد ناقش الرازي هذه المسألة وأفاض فيها في كثير من كتبه وذكر في مفاتيح الغيب الذي هو محل بحثنا خمسة أدلة عقلية لأهل الإثبات وملخصها ما يلي:

1 - إننا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا: ذات، الله ذات وبين قولنا: ذات الله عالمة قادرة، وذلك يدل على أن كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات.

2 - إنه يمكن العلم بكونه موجوداً مع الذهول عن كونه قادراً وعالماً، وكذلك يمكن أن يُعلم كونه قادراً مع الذهول عن كونه عالماً وبالعكس، وذلك يدل على أن كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات.

3 - إن كونه عالماً عام التعليق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكן، وكونه قادراًليس عام التعليق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة: بل هو مختص بالجائز فقط، ولو لا الفرق بين العلم وبين القدرة وإنما كان كذلك.

(1) مقالات الإسلامية: أبو الحسن الأشعري/1.143.

(2) لوامع البيان شرح أسماء الله تعالى والصفات: الفخر الرازي ص 26.

(3) لوامع البيان شرح أسماء الله تعالى والصفات: الفخر الرازي ص 30-31.

4- إن كونه تعالى قادرًا يؤثر في وجود المقدور، وكوئنه عالماً لا يؤثر في وجود المقدور، ولو لا المغایرة بينهما وإنما كان الأمر كذلك.

5- إن قولنا: موجود ينافيه قوله: ليس بعالم، ولا ينافيه قوله: ليس بعالم، وذلك يدل على أن المنفي بقولنا: ليس بموجود مغایر للمنفي بقولنا: ليس بعالم، وكذا القول في كونه قادراً<sup>(1)</sup>. واستدل أيضًا باللغة، فإن إضافة الشيء إلى نفسه محال: عند قوله تعالى: {أَنْزَلَهُ بِعِلْمٍ} [ النساء: 166 ] قال أصحابنا: دلت الآية على أن الله تعالى عالماً وذلك لأنها تدل على إثبات علم الله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال<sup>(2)</sup>.

وإن العالم مشتق من العلم، والمشتق مركب، والمشتق منه مفرد، وحصول المركب بدون حصول المفرد محال في بديهية العقل فكان الترجيح من جانبنا<sup>(3)</sup>.

#### الثانية: ردود عامة

فنبدأ بمصدرها، فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن أبا الهذيل أخذ قوله في الصفات عن أرسطاطليس الذي قال في بعض كتبه: إن البارئ عالم كلّه، قدرة كلّه، سمع كلّه، بصر كلّه، فَحَسُنَ اللفظُ عند نفسه، وقال: علمه هو هو<sup>(4)</sup>. وعلم واجب الوجود في الفكر الإغريقي (عين ذاته فلا يضيف إليها جديداً ولا يحدث فيها تغيراً)<sup>(5)</sup>.

أما من حيث العقل فيستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم عالماً، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات<sup>(6)</sup>، أو جعل حقيقة القدرة هي حقيقة العلم هي حقيقة الحياة، وهذا معلوم الفساد بالضرورة كمن يقول: إن حقيقة اللون هي حقيقة الطعم، ومن المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والصفة ليست هي الموصوف، فمن قال: العلم هو المعلوم، والمعلوم هو العلم، فضلاته بين<sup>(7)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 113/1-114. وبعد ذكره لهذه الأدلة شكك فيها فقال لما لا يكون عالماً بذاته.

(2) مفاتيح الغيب: 11/90.

(3) مفاتيح الغيب: 18/46.

(4) مقالات إسلاميين: أبو الحسن ص 267.

(5) الجانب الإلهي: محمد البهوي ص 397.

(6) اللumen: لأبي الحسن ص 31.

(7) انظر: درء التعارض لابن تيمية.

وقولُ الرازِي الثانِي: انتَقد بشدَّة من بعض الأشاعرة كقول شرف الدين ابن التلمساني: ولما اعتَقد الفخر صحة هذه الحجَّة يعني شبهة الفلسفه في أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف كل مركب يفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكناً . . ونوعُذ بالله من زلة العالم.

وقال السنوسي: ومن أشنع من هذا، ونوعُذ بالله تعالى، تصرِّحُه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها.

ومن شنيع مذهبه -أيضاً- رده الصفات إلى مجرد نسب وإضافات، وتسميه لها في بعض الموضع مغايرة للذات. . . والذِّي قاده إلى أكثر هذه الآراء الفاسدة بإجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلسفه لازماً لثبت الصفات<sup>(1)</sup>.

وقال: البيحوري وقد أساء الفخر الأدب حيث أطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها<sup>(2)</sup>.

وقال السعد: وخالف في القول بريادة الصفات أكثر الفرق كالفلسفه والمعزلة ومن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفاتية. وكلام الإمام الرازِي في تحقيق إثبات الصفات وتحرير محل التزاع ربما يميل إلى الاعتزال<sup>(3)</sup>.

وهذا التوسيع من الرازِي ما هو إلا ثمرة من ثمار علم الكلام الذي ذمه السلف وحكموا بحرمةه وتكلموا فيه بأقسى العبارات؛ فينبغي للمسلم أن يترك التعصب ويبحث عن الحق والدليل ويرجع إلى ما كتبه سلف الأمة الذين عاشروا مسألة تعطيل الصفات من قبل الجهمية والمعزلة وأنكروا عليهم، (وأثبتو ما أثبته الله لنفسه، ولم يفرقوا بين إثبات العلم والقدرة والوجه والرحمة<sup>(4)</sup>؛ لأن الله سبحانه أعلم بنفسه بنفسه وأصدق قيلاً وأحسن حديثاً والتفصيل في إثباتها في أبوابه).

(1) شرح السنوسيه الكبير، ص 189-190 وانظر: حاشية أم البراهين للدسوي، ص 107.

(2) تحفة المرید: البيحوري، ص 69.

(3) شرح المقاصد: الفتازاني 2/73.

(4) الخطط: للمقربي، 3/420.

## المطلب الرابع

### تجدد الصفات

#### أولاً: تجدد الصفات في الكشاف

يرى الزمخشري في هذه المسألة ما يراه قومه غير أن له قوله قولاً يثبت فيه تجدد الصفات.

القول الأول: عدم التجدد، وقد ناقش هذا القول عند الآيات التي ظاهرها يدل على التجدد،

كقوله تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُتِّبَ عَلَيْهَا إِلَّا لِتَعْلَمَ مَن يَتَبَعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِيقَيْهِ} [البقرة: 143].

وعند قوله تعالى: {وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَخَذَّلُونَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ} [آل

عمران: 140] فذكر لها عدة تأويلاً<sup>(1)</sup>.

1 لتعلمها علمًا يتعلق به الجزاء.

2 ليعلم رسول الله والمؤمنون. وإنما أنسد علمهم إلى ذاته، لأنهم خواصه وأهل الرلفى عنده.

3 معناه لنميز التابع من الناكص، كما قال: {لِيُمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيْبِ} [الأنفال: 37]

فوضع العلم موضع التمييز؛ لأن العلم به يقع التمييز به.

4 أراد ما تعلق به العلم من ظهور الأمر لهم، ليزدادوا إيماناً واعتباراً.

5 إن هذا من باب التمثيل أي فعلنا ذلك فعل من يريد أن يعلم الثابت على الإيمان منكم من غير الثابت.

القول الثاني: تجدد العلم: وذلك عند قوله تعالى: {وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ}

[العنكبوت: 11] فقال: (لم يزل يعلمه معدوماً، ولا يعلمه موجوداً إلا إذا وجد) وهو العلم بالكائن

غير العلم بأن سيكون<sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 1/447، 2/126.

(2) الكشاف: مع حاشية ابن المنير 3/439.

وهذا القول للزمخشري خلاف ما عليه مذهب المعتزلة والأشاعرة لذلك انتقده ابن المنير؛ لأن الفريقين ينكرون تجدد الصفات.

## ثانياً: تجدد الصفات في مفاتيح الغيب

تميز الرازي في مسألة تجدد الصفات عن المتكلمين بأن القول بتجدد الصفات أولى الأقوال وأصحها، وله قول آخر وفقاً للنظرة العامة عند المتكلمين بعدم التجدد.

**القول الأول:** عدم التجدد، وإنما يقع التجدد في النسب والإضافات والعلقات لا فيحقيقة العلم<sup>(1)</sup>. وقد ذكر هذا القول عند الآيات التي ظاهرها تجدد الصفات كقوله تعالى: {وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ} [آل عمران: 140] وقوله: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ} [محمد: 31] وقوله: {فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا} [العنكبوت: 3] وقوله: {وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِتَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ} [سباء: 21].

فاستدل الرازي بجواب المتكلمين: بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها، فثبتت أن التغيير في العلم محلاً إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال: هذا علم فلان والمراد معلومه، وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره، فكل آية يشعر ظاهرها بتتجدد العلم، فالمراد تجدد المعلوم. وذكر لهذه الآيات عدة تأويلاً<sup>(2)</sup>:

أحدها: ليظهر الإخلاص من النفاق، والمؤمن من الكافر.

والثاني: ليعلم أولياء الله، فأضاف إلى نفسه تفخيمها.

وثالثها: ليحكم بالامتياز، فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز، لأن الحكم بالامتياز لا يحصل إلا بعد العلم.

ورابعها: ليعلم ذلك واقعاً منهم كما كان يعلم أنه سيقع؛ لأن المحازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد.

**القول الثاني:** وقوع التجدد في صفات الله تعالى.

(1) مفاتيح الغيب: 13/8.

(2) مفاتيح الغيب: 15/9.

وهذا هو القول الخامس الذي جعله في التفسير ضمن الأقوال السابقة وأن الخلاف فيه مشهور

فقال: معناه ليحصل المدحوم فيصير موجوداً فقوله: **{إِلَّا لِنَعْلَم}** [البقرة: 143] معناه إلا لنعلمه

موجوداً. فإن قيل: فهذا يقتضي حدوث العلم؟ قلنا: اختلفوا في أن العلم بأن الشيء سيوجد، هل هو علم بوجوده إذا وُجد؟ الخلاف فيه مشهور<sup>(1)</sup>.

وقال في المطالب العالية: إن المذهب الصحيح في هذا الباب قول أبي الحسين البصري: وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلومات<sup>(2)</sup>.

وأسند ذلك بالأدلة وقال: والدليل الظاهر الذي ذكرناه يدل على أنه يجب أن يتغير العلم عند تغير المعلومات، وإن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قالت به جميع الفرق<sup>(3)</sup>.

وقال: إن مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونا مؤثراً وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة، ويتجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علم وقد التزم أبو سهل الصعلوكي وهو الوجه ليس إلا<sup>(4)</sup>.

وهذا كلام واضح، أما القول بتعدد الصفات من علم وقدرة ويلزمهها تعدد الكلام وتعلقه بالمشيئة والإرادة وكذلك بقية الصفات من علم وإرادة أو القول بعدم تعدد الكلام ويلزمه عدم تعدد الصفات.

ثم بدأ بشرح كيفية قولهم. فابتداً بالأأشاعرة. فقال: أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول إلا أنه لازم عليهم من وجوه أقواها.

الثالث: وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيدٍ قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، فكونه ساماً لذلك [الصوت إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائياً لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة وهذا] يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله.

وأما المعتزلة فقد ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه يحدث في ذاته صفة المرئية ويحدث في كونه ساماً مبصراً . . وأما أبو الحسين البصري فقد صرخ بأن علم الله يتغير عند تغير المعلومات وإنما تلك العلوم تحدث في ذات الله تعالى<sup>(1)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 95/4

(2) المطالب العالية 204/3

(3) المطالب العالية 107/2

(4) محصل أفكار المتقدمين ص 169

## تعليق الباحث:

أثبتت المعتزلة والأشاعرة وجود الله عن طريق دليل الحدوث، وعلامة حدوث المخلوقات تغييرها وما حلت به الحوادث فهو حادث (وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع) <sup>(2)</sup> وعليه فقد التزموا بتزريه الله أن تحل به الحوادث ليثبتوا وجوده ومخالفته للحوادث، وإلا ما خلص لهم دليل إلى إثبات وجود الله تعالى.

فالمعتزلة ربطوا بين كون الصفات هي الذات وعدم التجدد فيها. فالله متصف بالعلم أولاً وأبداً، يقول القاضي عبد الجبار فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم ينزل وحصل عالماً بعد إذ لم يكن، لوجب أن يكون عالماً بعلم متعدد محدث. ويقول (وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالماً فيما لا يزال، هو أنه يستحق هذه الصفة لذاته والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال) <sup>(3)</sup>.

أما بالنسبة للأشاعرة ف قالوا بقدم الصفات وعدم تجدها؛ لأنها لو حدثت أو تجددت لكان الله محلاً للحوادث، قال الشهري مبينا دليلاً الأشاعرة: (والدليل على أنه متكلم بكلام قاسم). ويستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يجب أن يكون المحل به موصفاً، ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قاسم، قائم به، صفة له، وكذلك الإرادة والسمع والبصر) <sup>(4)</sup>.

فجمهور المعتزلة والأشاعرة يرون أن الله عالماً واحداً لا يتجدد ولا يتغير، والتغير يقع في المعلومات لا في العلم، وبجوده الصفات الفعلية وقال جهم قبلهم بجروح جميع الصفات الذاتية والفعلية. فيرى أن علم الله حادث لا في محل حتى لا يكون الله محلاً للحوادث يقول علي سامي النشار: والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة ستؤدي في نظر جهم تغير الذات في العلم وبالتالي إلى تغير في الذات... ف تكون الذات محلاً للحوادث <sup>(5)</sup> وهذا قول الفلاسفة ابتداء من أرسطو الذي يرى من صفات الواجب

(1) انظر: المطالب العالية /3/ 107.

(2) الإرشاد: للجويني ص 63.

(3) شرح الأصول الخمسة ص 100.

(4) الملل والنحل الشهري 1/ 95.

(5) نشأة الفكر: دعلي سامي النشار 1/ 338.

عدم التغير، وعلى هذا أنكر فلاسفة الإسلام<sup>(1)</sup> علم الله بالجزئيات أو أن يكون له إرادة يفعل باختياره ما يشاء ف قالوا بقدم الكون<sup>(2)</sup>.

قال ابن سينا: (يجب ألا يكون عالما بالجزئيات عالما زمانياً متغيراً ويجب أن يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان)<sup>(3)</sup>.

ويقول الرازى في المطالب عن الفلاسفة: إنهم ينكرون كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث إنها متغيرة وينكرون كونه تعالى عالما بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة.

واحتجوا على إثبات مذهبهم: لو فرضنا كونه عالماً بأن زيداً جالس في هذا المكان، فإذا قام زيد من ذلك المكان فعلمه بكونه حالساً، إن بقي كان ذلك جهلاً، والجهل على الله تعالى محال. وإن لم يبق كان ذلك تغيراً، والتغيير على الله محال. فهذا هو الحرف الذي عليه تعويل القوم.

واعلم أن المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشبهة. فـ(جمهور المشايخ من أهل السنة والمعترضة) من يقول: العلم الأول باقى. ومنهم من التزم التغيير<sup>(4)</sup> فالرجوع عند المتكلمين والأصل الذي يعتمدون عليه هو كلام الفلاسفة؛ لذلك انقسموا حوله إلى فريقين تبعاً لفريقي الفلاسفة:

**فالفريق الأول:** يرى عدم التحديد، وأن الله ليس محلاً للحوادث، ولا يتحدد له العلم، وكذلك بقية الصفات، وأن علمه بأنه وجد هو علمه بأنه سيوجد، وهذا مأخوذ من قول الحكماء: إن علمه تعالى ليس زمانياً فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل<sup>(5)</sup>. فـ(جمهور الفلاسفة والمتكلمون من معترضة وأشاعرة) يرون عدم تحديد الأفعال وعدم تعلقها بمشيئة متحدة لله تعالى فـ(فيرون) به أنه لا يتكلم بقدرته وميشته ولا يتزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ولا يأتي يوم القيمة ولا يجيء ولا يغضب بعد أن كان راضياً ولا يرضى بعد أن كان غضبان ولا يقوم به فعل البة ولا أمر مجدد بعد أن لم يكن ولا يريد شيئاً بعد أن لم يكن مریداً له ولا يقول له كن حقيقة ولا استوى على عرشه بعد أن لم يكن مستوياً عليه ولا يغضب يوم القيمة غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولا ينادي عباده يوم القيمة بعد أن

<sup>(1)</sup> تسميتهم بفلسفه الإسلام كمصطلح عرفا به أو لأنهم ظهروا تحت كنف الدولة الإسلامية وبأسماء مسلمين وإلا فقد كفّرهم كثير من علماء المسلمين لإنكارهم علم الله بالجزئيات والقول بقدم الكون وإنكار بعث الأجياد أنظر: فضائح الباطنية للغزالى ص 47

<sup>(2)</sup> وقد رد الغزالى على الفلاسفة في مسألة قدم الكون في كتابه التهافت معتمدًا على ردود يحيى التحوي على الحجج الشهان عشر التي أوردها برقلس الأفلاطونى الذى يرى قدم الكون في كتابه (حجج برقلس في حجج العالم) انظر محمد جلال موسى نشأة الأشاعرة ص 442

<sup>(3)</sup> الجانب الإلهي عند ابن سينا: د سالم مرشدان ص 154 دار ابن قتيبة.

<sup>(4)</sup> المطالب العالية 3/152.

<sup>(5)</sup> الموقف: الإيجي، ص 288.

لم يكن مناديا لهم ولا يقول للمصلحي إذا قال: {الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: 2] حمدني عبدي فإذا قال {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة: 3] قال أثني على عبدي وإذا قال {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: 4] قال حمدني عبدي فإن هذه كلها حوادث وهو متزه عن حلول الحوادث<sup>(1)</sup>.

**الفريق الثاني:** يرى البعض في الأفعال. وانصر له الرازى<sup>(2)</sup>، وقد ذكرنا موقفه وأشكال على الغزالى الذى يرى إن هذا السؤال يحرك قطبا عظيما من إشكالات الصفات وقد كَعَ (أى جبن) عند كثير من المخلصين حيث ورد في القرآن الأمر والنهي والخبر والتوراة وإنجيل. وورد أن الله يعلم السر وأخفى والرطب واليابس<sup>(3)</sup>. وهذه أشياء تشير إلى التعدد.

واهم الآمدي حجة المتكلمين (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث) بالضعف والفساد : فقال : واعلم أن هذا المسلك ضعيف جداً<sup>(4)</sup>، وهذا المسلك أيضاً مما يتحقق بما مضى في الفساد<sup>(5)</sup>

وممن انتقد قول المتكلمين بعدم التجدد حديثاً د. محمود قاسم إذ يرى أن إنكار تعدد الكلام وتعلقه بالمشيئة أمر يبدو منافيا للعقل في نظر الرجل العادي وبذلة يصرح بها الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم تعمق وأمر غير معقول لأنهم يقولون: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث) وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا لأنهم يقولون: إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث، والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث -زعموا- حادث<sup>(6)</sup>.

وقد حاول الأشاعرة إبطال وجود حوادث لا أول لها عن طريق برهان التطبيق والتضائف الذي قال عنهما محمد عبده: إن برهان التطبيق سفسطة وبرهان التضائف توبيه وليس له صحة على أية وجه. . . وقال حمود غرابة: القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التي لا نهاية لها ما زال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح<sup>(7)</sup>.

(1) الصواعق المرسلة الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) ت : علي بن محمد الدخيل الله 936/3

(2) يقول الزركان في نتائجه عن الرازى: مال إلى التغير في الصفات وتتجدد الحوادث في ذات الله تعالى. الرازى وآراؤه الكلامية 628ص.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالى، ص 77

(4) غایة المرام 60/1

(5) غایة المرام 191/1

(6) انظر: مقدمة مناهج الأدلة د محمود قاسم ص 55-61

(7) الأسس المنهجية: د. يحيى فرغلى، ص 36.

وهذه المشكلة عاصرها السلف عندما تكلمت بها المعتزلة فأنكروا عليهم وأثبتوها تعلق أفعاله بمشيئته سبحانه وتعالى، يقول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: إن الله لم ينزل متكلماً إذا شاء<sup>(1)</sup>.

ويقول الإمام ابن قتيبة<sup>(2)</sup> وقد سمع الله قول اليهود: {إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَتَحْنُّ أَغْنِيَاءُ} [آل عمران: 181] حين قالوه وعلمه قبل أن يقولوه، فهل يجوز لأحد أن يقول: إن الله سمعه قبل أن يقولوه، وكذلك قول المجادلة في زوجها: قد سمع الله جدالها وسمع محاورتها للنبي صلى الله عليه وسلم حين جادلته وحاورته وعلمه قبل أن تجادل وتحاور به، فهل لأحد أن يقول: إن الله قد سمعه قبل أن يكون، وإذا لم يجز ذلك فقد علم أن في سماعه غير معنى علیم، والله يقول: {إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه: 46]<sup>(3)</sup>.

وبوب الإمام أبو القاسم التيمي باب الدليل من الكتاب والأثر على أن الله تعالى لم ينزل متكلماً أمراً ناهياً بما شاء لما يشاء من حلقة موضوعاً بذلك<sup>(4)</sup>.

وهذا لا يلزم منه قدم المخلوقات، والذي دل عليه الشرع والعقل، أن كل ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن، أما كون الرب - تعالى - لم ينزل مُعَطَّلاً عن الفعل ثم فعل، فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبته، بل كلاماً يدل على نقضه<sup>(5)</sup>، لأنه لم يثبت بكتاب ولا سنة نفي الصفات الاختيارية، من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من الترول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته<sup>(6)</sup>، بل ثبت إثبات التجدد وتعلق المخلوقات بالمشيئة كما قال تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: 82].

(1) عقائد السلف: علي سامي النشار وعمار الطالبي، ص 68.

(2) ابن قتيبة الدينوري (213 - 276 هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عالم وفقيه وأديب وناقد ولغوی، موسوعي المعرفة، ويعد من أعلام القرن الثالث للهجرة، ولد بالكوفة، ثم انتقل إلى بغداد، حيث، وأهل السنة يحبونه ويثنون عليه، ويعدوه إماماً من أئمتهم كما فعل الخطيب البغدادي والحافظ النهي وابن تيمية، مؤلفاته متعددة، وتشمل موضوعاتها المعارف الدينية والتاريخية واللغوية والأدبية، ومن أشهر مؤلفاته: تأويل مشكل القرآن؛ تأويل مختلف الحديث؛ كتاب الاختلاف في النقطة؛ الرد على الجهمية والمشية.

(3) عقائد السلف (الرد على الجهمية للإمام عبد الله بن قتيبة): علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي ص 173.

(4) الحجۃ في بيان الحجۃ: أبو القاسم التيمي 1/211.

(5) نظر: شرح الطحاویة: ابن أبي العز الحنفی ص 127، 128، 129، 130 المکتب الاسلامی بیروت.

(6) شرح الطحاویة: ابن أبي العز الحنفی ص 125.

وقلل الرسول صلى الله عليه وسلم: ((إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله))<sup>(1)</sup>. فغضبه يوم القيمة غير غضبه في الدنيا دلالة واضحة على تعدد الغضب.

فالذى ندين به أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال أبداً وأبداً، والفعل ملازم للحي العالم القادر ولم يأت عليه زمان كان معطلاً جل شأنه عن الكلام وغيره من فعل ثابع . وأنه هو الأول الذى ليس قبله شيء، والآخر الذى ليس بعده شيء ولا يلزم من أزلية افعاله قدم المخلوقات فكل ما سوى الله تعالى مخلوق له كائن بعد أن لم يكن. فتبين لنا أن التسلسل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: تسلسل واجب، ومحض، و ممتنع: فالواجب في أفعال الله تعالى من جهة الأولية والأزل، وأن كل فعل له - سبحانه - فهو مسبوق بفعل آخر قبله. كما ما دل عليه العقل والشرع من دوام أفعال الله تعالى في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيم آخر لا نفاد له، وكذلك عذاب أهل النار.

وأما التسلسل الممكن: فهو في مفعولاته في طرف الأزل كما تتسلسل في طرف الأبد، فإن الله إذا لم ينزل حياً قادرًا مريداً متكلماً - وذلك من لوازمه ذاته - فالفعل ممكن له بوجوب هذه الصفات له.

وأما التسلسل الممتنع في المؤثرين أن يؤثر الشيء في الشيء إلى ما لا نهاية أو أن يكون للحادث فاعل، وللفاعل فاعل وهكذا.

"الحاصل: أن نوع الحوادث هل يمكن دوامها في المستقبل والماضي أم لا؟ أو في المستقبل فقط؟ أو الماضي فقط؟ فيه ثلاثة أقوال معروفة لأهل النظر من المسلمين وغيرهم، أضعفها: قول من يقول، لا يمكن دوامها لا في الماضي ولا في المستقبل، كقول جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف. وثانيها: قول من يقول: يمكن دوامها في المستقبل دون الماضي، كقول كثير من أهل الكلام ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم. والثالث: قول من يقول: يمكن دوامها في الماضي والمستقبل، كما يقوله أئمة الحديث، وهي من المسائل الكبار. ولم يقل أحد يمكن دوامها في الماضي دون المستقبل<sup>(2)</sup>.

ونختم هذا المطلب بقول جامع لشيخ الإسلام بن تيمية حول موقف المذاهب من تجدد الأفعال وتعلقها بالمشيئة.

إذ يقول: وهو سبحانه إذا أراد شيئاً من ذلك فللناس فيها أقوال:

(1) أخرجه البخاري (6/84)، ومسلم (1/184). من حديث أبي هريرة.

(2) شرح الطحاوية 1/84

قيل: الإرادة قديمة أزلية واحدة، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، ونسبتها إلى الجميع واحدة، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصوص، فهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما ... .

والقول الثاني: قول من يقول بإرادة واحدة قديمة، مثل هؤلاء، لكن يقول تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة، كما تقوله الكرامية وغيرهم ... .

والقول الثالث: قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به، ثم إنما أن يقولوا بنفي الإرادة، أو يفسروها بنفس الأمر والفعل، أو يقولوا بحدوث إرادة لا في محل كقول البصريين ... .

والقول الرابع: أنه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة، فنوع الإرادة قدس، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته، وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها، ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله، وأراد فعله في الوقت المستقبل، لكن لم يرد فعله في تلك الحال، فإذا جاء وقته أراد فعله، فال الأول عزم، والثاني قصد<sup>(1)</sup>

---

<sup>(1)</sup> مجموع الفتاوى: ابن تيمية 303/16

## **الفصل الثالث**

### **الصفات الذاتية**

وفيه سبعة مباحث، كالتالي:

- المبحث الأول:** صفة العلم.
- المبحث الثاني:** صفة القدرة.
- المبحث الثالث:** صفة الإرادة.
- المبحث الرابع:** صفة الحياة.
- المبحث الخامس:** صفة السمع والبصر.
- المبحث السادس:** صفة الكلام.
- المبحث السابع:** تأويل صفة الوجه والعين واليد.

## تمهيد:

مشكلة الصفات من المشاكل القديمة التي ظهرت عند المسلمين ، وأول من أثارها الجهمية ، قال المقرizi: ثم حدث بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم مذهب الجهم ابن صفوان ببلاد المشرق فعظامت الفتنة به فإنه نفي أن يكون لله سبحانه صفة وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية أثراً قبيحاً تولد عنها بلاءً كبيراً — ان قبل المائة من سني الهجرة فكثراً أتباعه على أقواله التي تردد إلى التعطيل<sup>(1)</sup>.

قال الإمام ابن حجر: إنهم ينفون الصفات حتى نسبوا إلى التعطيل وثبت عن أبي حنيفة أنه قال بالغ جهنم في نفي التشبيه حتى قال إن الله ليس بشيء<sup>(2)</sup>.

وقال ( وإنما الذي أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله وانه مخلوق)<sup>(3)</sup> فنفوا الأسماء والصفات بحججة التزير وتأثرت بهم المعتزلة قال النشار: ويدهب احمد بن حنبل إلى أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تابعاً جهاماً في نفي الصفات.

فأثبتت المعتزلة الأسماء ونفوا قيام الصفات بالذات بحججة نفي تعدد القدماء وتزير الله عن التشبيه وكانت ذلك على يد واصل ابن عطاء الذي وضع الفكرة المعتزلية الهامة وهي نفي الصفات<sup>(4)</sup> وكانت هذه المقالة في بدايتها غير ناضجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قدبيين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين<sup>(5)</sup>. فقالوا: إن الله عالم بذاته أو عالم بعلم هو ذاته ، وقدرته هي ذاته وحيّ بحياة هي ذاته كما هو رأي أبي المنديل العلاف<sup>(6)</sup>.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هي بعينها صفة. أو إثبات صفة هي بعينها ذات، أو الإكتفى بنفي الصد قال النظام: معنى قوله: عالم بإثبات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى قوله قادر لإثبات ذاته ونفي العجز عنه

(1) الخطط: للمقرizi 2/357.

(2) فتح الباري 13/345.

(3) فتح الباري 13/345.

(4) نسأة الفكر: النشار 1/392.

(5) الملل والنحل 1/46.

(6) المواقف: للإيجي 3/661.

ومعنى قوله: حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب<sup>(1)</sup>.  
ورأيهم اقتبس من الفلاسفة أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه وإنما الصفات ليس وراء الذات معاني  
قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب واللوازم<sup>(2)</sup>.

ومن واجه المعتزلة وناظرهم ابن كلاب الذي كان يتكلّم باسم أهل السنة فأثبت قيام الصفات  
بالذات وأثبتت الصفات الخبرية كالوجه واليد والعين قال عبد الله بن كلاب: أطلق اليد والعين والوجه  
خيراً لأن الله أطلق ذلك ولا أطلق غيره فأقول: هي صفات الله -عز وجل- كما قال في العلم والقدرة  
والحياة أنها صفات<sup>(3)</sup>. وأثبت العلو وجوز السؤال بأين، فقال: لأنك لا تسأل أحداً من الناس عربياً أو  
أعجمياً ولا مؤمناً ولا كافراً فنقول له أين ربك إلا قال في السماء<sup>(4)</sup> وتأول قيام الصفات الفعلية  
بالذات وأنها لا تتجدد حتى لا يكون الله محلاً للحوادث موافقاً للمعتزلة، ومن تأثر به أبو الحسن  
الأشعري. قال الشهيرستاني: حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسى،  
والحارث بن أسد المحاسىبى، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد  
السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن  
الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل الصلاح والأصلح فتناصضا، وانحاز الأشعري إلى  
هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة  
الصفاتية إلى الأشعرية<sup>(5)</sup>.

قال المقرئي: إن الأشعري خرج على الاعتزال وأخذ في الرد عليهم وسلك بعض طريق أبي محمد  
عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلابقطان وبنى على قواعده<sup>(6)</sup> وموقف أبي الحسن من الصفات  
يتمثل في كتابه اللمع والإبانة ومقالات الإسلاميين ورسالة أهل التغزير وقد أُعلن في الإبانة موقفه : قولنا  
الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله  
عليه وسلم، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتاصمون، وبما كان  
يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل<sup>(7)</sup>. وأثبت قيام الصفات بالذات، وأثبت علو الله في  
السماء، وأن القرآن الذي بين أيدينا كلام الله حقيقة، وسرد في كتابه المقالات جملة ما عليه أهل

(1) مقالات الإسلاميين 1/137.

(2) الملل والنحل 1/50.

(3) مقالات الإسلاميين 1/173.

(4) درء التعارض 3/203.

(5) الملل والنحل 1/93.

(6) الخطط: للمقرئي 3/308.

(7) الإبانة: أبو الحسن الأشعري: 20-21.

ال الحديث من إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليدين والعينين وحدد موقعه منها فقال: (وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب)<sup>(1)</sup>، وأما في كتابه اللمع الذي يميل فيه إلى أهل الكلام وعليه اقتدى الأشاعرة من بعده مع التوسع في علم الكلام ابتداءً من الباقلاني الذي أدخل بعض القواعد الكلامية إلى أن وصل مدها عند الغزالي والرازي ثم استقر المذهب الأشعري في الصفات وقسموها إلى عدة أقسام:

1- **النفسية**: نسبة إلى النفس وهي التي لا تعقل النفس بدونها أو هي صفة يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها مثل الوجود. وهو عين ذات الموجود وليس بصفة زائدة عليها وفي

عدها من الصفات تسامح باعتبار أن الذات توصف بها في اللفظ، فيقال ذات الله موجودة فليتأمل. ومعنى كونه وجوده واجباً أنه لا يقبل الانتفاء أبداً وأبداً<sup>(2)</sup>.

2- **الصفات السلبية**: وهي سلب ما لا يليق بالله تعالى<sup>(3)</sup> كالنقد والبقاء والقيام بالنفس ومخالفة الحوادث والوحدانية<sup>(4)</sup>.

3- **صفات المعانى**: والمعنى جمع معنى وهي لغة ما قابل الذات فتشمل النفسية والسلبية.

(5) **واصطلاحاً**: كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً. وهي ما دلت على معنى زائد على الذات وأضاف بعضهم صفات معنية وهي كونه عالماً قادرًا مريدًا حيًّا متكلماً سمعاً بصيراً (والحقين أن المعنوية ليست صفات زائدة على المعانى وأن الحق لا حال)<sup>(6)</sup>.

يقول الإمام الجويني مبيناً علاقة الصفات السبع بالذات بالمذهب الأشعري: (العلم بجميع المعلومات بعلم واحد وال قادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة)<sup>(7)</sup>.

وقال الآمدي: (مذهب أهل الحق أن الواجب بذاته مريد بإرادة عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سمع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات)<sup>(8)</sup>، أما بالنسبة للصفات الخبرية فكان موقفهم منها إما التأويل أو التفويض ونسبة للسلف وسنعرض موقف الزمخشري والرازي من الصفات مع علاقة رأيهما بالمذهب المعتزلي والأشعري.

(1) مقالات الإسلاميين 1/229.

(2) شرح الحريدة البهية: أحمد الدرديرى روت دار مكتبة الملال، ص 18 - 20.

(3) تحفة المرید: البيجوري، ص 64.

(4) حاشية الدسوقي على أم البراهين ص 115-142.

(5) تحفة المرید ص 64-74، حاشية الدسوقي على أم البراهين ص 150.

(6) شرح الحريدة: أحمد الدرديرى، ص 18.

(7) الإرشاد: للجويني ص 131.

(8) غاية المرام في علم الكلام: الآمدي ص 38.

## **المبحث الأول**

### **صفة العلم**

وفيه مطلبات:

**الطلب الأول: الاستدلال عليها في الكشاف ومفاتيح الغيب.**

**الطلب الثاني: عموم علم الله تعالى في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.**

## المطلب الأول

### الاستدلال عليها في الكشاف ومفاتيح الغيب

قال تعالى: {وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ} [الأنعام: 59]،  
وقال تعالى: {لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا} [النساء: 166].

#### أولاً: الكشاف

استدل الزمخشري على إثبات صفة العلم بخلق الله تعالى لهذه المخلوقات وإتقانه لها؛ إذ الخلق يستدعي القدرة والعلم، واستنبط هذا الاستدلال من اسم (الله) فيقول: هُوَ اللَّهُ (إشارة لهم إلى من هو خالق الأشياء وفاطرها، وفي طي ذلك وصفه بأنه قادر عالم؛ لأنَّ الخلق يستدعي القدرة والعلم لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام<sup>(1)</sup>).

ويقول عند قوله تعالى {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة: 29] فمن ثم خلقهم خلقاً مستوياً محكماً من غير تفاوت مع خلق ما في الأرض على حسب حاجات أهلها ومنافعهم ومصالحهم<sup>(2)</sup>.

#### ثانياً: مفاتيح الغيب

وكذلك استدل الرازبي على صفة العلم بدليل الإتقان، فقد رأى أن خلق العالم لما كان مطابقاً لمصالح العباد موافقاً لمنافعهم: كان الإحكام والإتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً<sup>(3)</sup>.

ويزيده قوة عندما يرى أنه مطابق لظاهر القرآن وأنه رأي المتكلمين حيث (قالوا: إنه تعالى فاعل العالم بجوهره وأعراضه على سبيل الإحكام والإتقان، ومن كان كذلك كان عالماً بها فوجب كونه تعالى عالماً بها<sup>(4)</sup>). فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن<sup>(1)</sup>.

(1) الكشاف: 823/4.

(2) الكشاف: 152/1.

(3) مفاتيح الغيب: 151/1.

(4) مفاتيح الغيب: 10/13.

وَكَمَا هُوَ مَعْهُودٌ مِنْهُ فِي كَثِيرِ الْمَسَائِلِ فَقَدْ يَسْتَدِلُّ بِشَيْءٍ وَيَعْتَمِدُ ثُمَّ يَضْعُفُهُ وَيُشَرِّحُ حَوْلَهُ الشُّكُوكُ،  
وَمِنْ ذَلِكَ دَلِيلُ الْإِتقَانِ فَقَدْ ضَعَفَهُ فِي الْمَطَالِبِ الْعَالِيَّةِ وَذَكَرَ عَدَةٌ وَجْوهٌ فِي تَضَعِيفِهِ:

مِنْهَا أَنَّ الْحَيَوانَاتِ الْعَجَمَ كَالْعَنْكَبُوتِ وَالنَّحْلِ تَصْدُرُ مِنْهَا أَعْمَالٌ مُحَكَّمةٌ وَمُنْقَنَّةٌ فِي غَايَةِ الدِّقةِ مَعَ أَنَّهَا لَيْسَ مِنْ أَوْلَى الْعِلْمِ. وَأَبْطَلَ اسْتِدَالَالُ الْأَشَاعِرَةُ بِهَذَا الدَّلِيلِ عَلَى عِلْمِ الْفَاعِلِ الْقَادِرِ<sup>(2)</sup> لِأَنَّهُمْ يَدْعُونَ أَنَّ أَفْعَالَ اللَّهِ لَا غَايَةَ لَهَا وَلَا غَرَبَ وَأَنَّهَا غَيْرُ مُعَلَّةٍ بِشَيْءٍ، وَأَنَّهَا يُمْكِنُ أَنْ تَحْدُثَ فِي وَقْتٍ آخَرَ قَبْلَ وَقْتٍ حَدَوْثَهَا، أَوْ بَعْدَهُ، وَيُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ عَلَى وَضْعٍ آخَرَ وَشَكْلٍ آخَرَ مُخَالِفٌ لِمَا هِيَ عَلَيْهِ الْآنَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُمْكِنَ فِي نَظَرِهِمْ تَتَسَاوِي بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ جَمِيعَ الْأَشْكَالِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَوْضَاعِ. فَيَلْاحِظُ الرَّازِيُّ تَنَاقُضَ الْأَشَاعِرَةِ عِنْدَ جَمِيعِهِمْ بَيْنَ إِنْكَارِ الغَايَةِ وَالْإِمْكَانِ وَالْإِتقَانِ<sup>(3)</sup>.

### وَأَضَافَ الرَّازِيُّ أَدْلَةً أُخْرَى وَهِيَ:

1- دَلِيلُ الْكَمَالِ: وَذَلِكَ لِأَنَّ أَكْمَلَ الْكَامِلِينَ هُوَ الْحَقُّ سَبَّحَانُهُ وَتَعَالَى فِيمَا لَوْجُوبٍ وَجُودُهُ غَنِيٌّ عَنْ كُلِّ مَا عَدَاهُ، وَكَمَالٌ كُلِّ شَيْءٍ فِيمَا مُسْتَفَادٌ مِنْهُ، وَأَنَّهُ سَبَّحَانُهُ وَتَعَالَى أَكْمَلُ الْكَامِلِينَ فِي الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ<sup>(4)</sup>.

2- دَلِيلُ الْإِرَادَةِ: لِأَنَّهُ سَبَّحَانُهُ وَتَعَالَى بَيِّنَ أَنَّ الْخَالِقَ لِلشَّيْءِ عَلَى سَبِيلِ التَّقْدِيرِ وَالتَّحْدِيدِ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَكُونَ عَالِمًا بِهِ وَبِتَفَاصِيلِهِ؛ لِأَنَّ خَالِقَهُ قَدْ خَصَّهُ بِقَدْرِ دُونِ قَدْرٍ، وَالتَّخْصِيصُ بِقَدْرِ مَعِينٍ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَكُونَ بِإِرَادَةٍ وَإِلَّا فَقَدْ حَصَلَ الرَّجْحَانُ مِنْ غَيْرِ مَرْجِحٍ، وَالْإِرَادَةُ مُشْرُوطَةُ بِالْعِلْمِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ خَالِقَ الشَّيْءِ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَكُونَ عَالِمًا بِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ<sup>(5)</sup>.

وَيُوَضِّحُ هَذَا الدَّلِيلُ بِقَوْلِهِ: لِأَنَّ الْخَالِقَ عَبَارَةٌ عَنِ الْإِيجَادِ وَالْتَّكَوِينِ عَلَى سَبِيلِ الْقَصْدِ، وَالْقَاصِدُ إِلَى الشَّيْءِ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَكُونَ عَالِمًا بِحَقِيقَةِ ذَلِكَ الشَّيْءِ؛ فَإِنَّ الْغَافِلَ عَنِ الشَّيْءِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ فَاسِدًا إِلَيْهِ وَكَمَا أَنَّهُ ثَبَّتَ أَنَّ الْخَالِقَ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَكُونَ عَالِمًا بِعَاهِيَّةِ الْمُخْلُوقِ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَكُونَ عَالِمًا بِكَمِيَّتِهِ<sup>(6)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 2/146.

(2) مفاتيح الغيب: 2/146، 16/55، انظر المطالع العالية 3/107 - 116، واغصل ص 165.

(3) انظر: فخر الدين الرازي وأراءه ص 302، 303.

(4) مفاتيح الغيب: 4/186.

(5) مفاتيح الغيب: 2/146، 28/185.

(6) مفاتيح الغيب: 30/59.

3 - دليل اللغة: لأن العالم مشتق من العلم، والمشتق مركب، والمشتق منه مفرد، وحصول المركب بدون حصول المفرد محالٌ في بديهية العقل؛ فكان الترجيح من جانبنا<sup>(1)</sup>.

### تعليق الباحث:

دليل الإتقان تستدل به كل الفرق لوضوحي وهو معتمد عند المعتزلة كما نقل الرازى عن أبي مسلم<sup>(2)</sup>.

وقال القاضي عبد الجبار: وهو أنه قد صح منه فعلُ الحكم، وصحة الفعل الحكم دلالةً كونه عالماً<sup>(3)</sup>.

وكذلك استدل به الأشاعرة، قال السنوسي: إنه معلوم بالبديهية أنه لا يحکم الفعل، ويبرز في غاية الكمال، وما لا يحاط به من غاية المحسن إلا من هو عليم حكيم غاية الإحكام، ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر على الصدفة؛ فقد خالف العقل وجحد الضرورة<sup>(4)</sup>.

أما تضعيف الرازى لدليل الإتقان بحججة أن بعض الحيوانات تعمل أعمالاً متقنة، فيرد عليه بأن هذه الحيوانات لا تعمل هذه الأعمال المتقنة من ذات نفسها وإنما بتقدير الله وخلقه، فتدل على قدرة الله وعلمه<sup>(5)</sup>.

والرازى لم يكن مبتدعاً في تضعيف هذا الدليل فقد سبقه في تضييقه الإمام الجويني الذي رأى أن الإحكام يدل على الإرادة والقدرة لا على العلم، قال في البرهان: لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصصت الجوهر بأحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم<sup>(6)</sup>.

وقال التفتازاني: ثم المحققون من أهل المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أو كد وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام؛ لأن عليها سؤالاً صعباً وهو أنه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجداً

(1) مفاتيح الغيب: 146/18.

(2) مفاتيح الغيب: 108/7.

(3) شرح الأصول الخمسة ص 101.

(4) شرح السنوسية الكبرى: للإمام أبي عبدالله السنوسي دار القلم الكويكب، ص 150.

(5) انظر مفاتيح الغيب: 55/16 المطالب العالية 3/106-116 المحصل ص 165.

(6) شرح السنوسية الكبرى ص 151.

يستند إليه تلك الأفعال المتقنة الحكمة ويكون له العلم والقدرة. ولما بعد ذلك إلى السمع فقال: (وقد يُتَسَمَّكُ في كونه عالماً بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع)<sup>(1)</sup> وهذا يبين أن المتكلمين لا يوجد عندهم أمرٌ مقطوع به، فدليل الإتقان من أقوى الأدلة التي يعتمد عليها المتكلمون وأهل الحديث؛ لأنَّه هو الذي جاء به القرآن وشهدت به الفطرة السليمة وأيده البرهان<sup>(2)</sup>.

أما انتقاد الرazi للأشاعرة حول دليل الإتقان فهو وجيه لكون الإتقان لا يكون إلا ملنًّا كان لعمله غاية، وهنا يقول الفخر الرazi: لو كان الأمر كما يدعى الأشعري لترتب عليه أنه لا أثر لهذه التركيبات الدقيقة الموجودة في الإنسان في حصول شيء من المصلحة والمنفعة، فتحليل العين بهذه الصورة المدهشة الرائعة مثلاً غير مفيد في الإبصار بل قد يضر بالجواهر الفرد مما يُفضي إلى القول بأنه لا حكمة من أي تنظيم ولا تركيب، ففي العالم ما دمت الذرة الواحدة المفردة يمكنها أن تحيي وتسمع وتبصر وتعقل وتقدر، فلا يعود للإحكام أي معنى، فكيف يستدل به الأشعري على العلم، مع أن مذهبـه في جوهره يعارض فكرة التنظيم والإتقان<sup>(3)</sup>؟

أما بقية الأدلة التي استدل بها - كدليل الاختيار وغيره - فهي أدلة معتبرة موجودة عند الأشاعرة وغيرهم، يقول التفتازاني: والدليل على أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود<sup>(4)</sup>.

وهذا الدليل يقوم على صفة الإرادة بتخصيص الممكـات بـوجود ما وجد منها بدلاً من عدمـه؛ فثبتـت أن الله فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار لا بد أن يكون قاصداً لما يفعله والقصد للشيء مع الجهل به محـال (فـالاختيار مشروط بالعلم ولا يوجد المشروط دون شرطـه)<sup>(5)</sup>.

ومسألة علاقة العلم بالذات من حيث زيادتها على الذات أو تحدـدـ العلم وتعلـقه بالمشيئة تكلـمنـا عنها في أبواب خاصة يرجع إليها.

(1) انظر: شرح المقاصد 88/2.

(2) الفخر الرazi وآراؤه ص 308.

(3) المطالب العالية للرازي ص 3/115-116 انظر مقدمة مناهج الأدلة د/ محمود قاسم ص 53 الفخر الرazi للزركان ص 306 الـآمـدي وآراؤه الكلامية د/ حسن الشافعي ص 252.

(4) شرح المقاصد 4/110.

(5) فتح الباري 13/435.

## المطلب الثاني

### عموم العلم

#### أولاً: الكشاف

المعتزلة والأشاعرة يثبتون عموم علم الله تعالى لـكـل ما كان وما يكون لذلك يجعلون صفة العلم متعلقة بالواجب والممكن والمستحيل. يقول الزمخشري عند قوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفُهُمْ} [البقرة: 255] ما كان قبلهم، وما يكون بعدهم.

#### ثانياً: مفاتيح الغيب

قضية عموم علم الله تعالى من القضايا التي أفضى الرازبي فيها وأجاد وأبطل بها حجة المعتزلة في القدر؛ إذ العلم يقتضي وقوع المعلوم، وإلا لانقلب إلى جهل، وذلك في حق الله تعالى محال؛ فوجب أن يكون ما يقع في الكون بتقدير الله تعالى ومنها أعمال الخلق من خير وشر.

وناقش الفلاسفة الذين ينكرون علم الله بالجزئيات إذ لهم في علم الله تعالى أقوال:

الأول: أن الله لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره. وهذا قول الأفلاطونية الحديثة الذين غلوا في الوحدة حتى نفوا عنه العلم بأي شيء ولو بذاته؛ لأن العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين.

الثاني: أن الله يعلم ذاته ولا يعلم غيره؛ لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره، وإنما فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم، فيكون في ذاته كثرة غير متناهية. وهذا القول ينسب لأرسطو وأتباعه.

القول الثالث: أن الله يعلم ذاته ويعلم غيره ولكن علمه بغيره لا يتعلّق بالجزئيات، وإنما يعلمها على نحو كلي أي عن طريق معرفة قوانينها العامة<sup>(1)</sup>. وهذا يُنسب لابن سينا ومقصده من هذا القول الجمع بين قول أرسطو في أن المبدأ الأول يعقل نفسه فقط، وقول أهل الإسلام في أن الله عز وجل يعلم جميع الموجودات<sup>(2)</sup>. وهي من المسائل التي كفره أبو حامد لكونه يستلزم تعطيل صفة العلم، أما الرازبي فلم يكفره وناقشه، بأن الإلهية لا تكمل إلا إذا كان عالماً بجميع الجزئيات حتى يمكنه أن يميز المطيع عن

(1) غاية المرام في علم الكلام ص 108 وانظر: المواقف 286-287.

(2) الأثر الفلسفـي في التفسـير ص 241.

العاشي والحسن عن المسيء فظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالماً بالجزئيات امتنع منه الاعتراف<sup>1</sup> بكونه تعالى آمراً ناهياً مثيباً معاقباً. ولهذا السبب فإنه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيمة يَبْيَنَ كونه عالماً بجميع المعلومات<sup>(1)</sup> ومن أقر بعلم الله بالجزئيات وأنه قادر على كل الممكنات فلا بد وأن يقر بالمعاد<sup>(2)</sup>.

ولأن الله تعالى هو الفاعل لأبدان الحيوانات وفاعليها يجب أن يكون عالماً بها وذلك يدل على كونه عالماً بالجزئيات<sup>(3)</sup>.

---

(1) مفاتيح الغيب: 20/14.

(2) مفاتيح الغيب: 7/120.

(3) مفاتيح الغيب: 14/194 وانظر: أصول الدين: الفخر الرازي، ص 57.

## **المبحث الثاني**

### **صفة القدرة**

وفيه مطلباً :

**المطلب الأول:** الاستدلال عليها في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.

**المطلب الثاني:** عموم صفة القدرة في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.

## المطلب الأول

### الاستدلال عليها

قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: 20].

وقال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْفُوْرَةِ الْمَتَّيْنِ} [الذاريات: 58].

#### أولاً: الكشاف

استدل الزمخشري على إثبات القدرة بدليل الحدوث، وذلك بخلق الله تعالى لهذا الكون (لأنَّ الخلق يستدعي القدرة والعلم، لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام)<sup>(1)</sup>.

وقال عند قوله تعالى: {قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ} [الرعد: 4] بقائِعٌ مختلفة، مع كونها متجاوِرة متلاصقة طيبة إلى سبخة، وكريمة إلى زهيدة، وصلبة إلى رخوة، وصالحة للزرع لا للشجر إلى أخرى على عكسها، مع انتظامها جمِيعاً في جنس الأرضية. وذلك دليلاً على قادرٍ مريدٍ مُوقِعٍ لأفعاله على وجه دون وجه<sup>(2)</sup>.

#### ثانياً: مفاتيح الغيب

استدل الرازبي على إثبات القدرة بدليل الحدوث إذ يقول: فإنما إذا سمعنا أن بيتأ حدث بعد أن لم يكن، فإن صريح العقل شاهد بأنه لا بد من فاعل تولى بناء ذلك البيت، ولو أن إنساناً شَكَّـنا فيه لم نتشكّـك، فإنه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرًا؛ إذ لو كان موجباً بالذات لدام الأثر بدوامه، فحدث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر<sup>(3)</sup>.

(1) الكشاف: 823/4.

(2) الكشاف: 483/2.

(3) مفاتيح الغيب: 135/1، 216/1.

## المطلب الثاني

### عموم القدرة

#### أولاً: الكشاف

الزمخشري من حيث العموم يثبت عموم القدرة؛ إذ يقول: وقدرته ذاتية لا تختص بمقدور دون مقدور، فهي قادرة على المقدورات كلها<sup>(1)</sup>. ويعلل عموم القدرة بكونه قادرًا بذاته لأنه قادر الذات لا اختصاص له بمقدور دون مقدور<sup>(2)</sup>.

مع هذا، فإنه يُخرج منها قدرته على أفعال العباد، فيقول عند قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: 20]. (وفي الأشياء ما لا تعلق به لل قادر كالمستحيل، و فعل قادر آخر، قلت: مشروط في حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلا، فالمستحيل مُسْتَشِّى في نفسه عند ذكر القادر على الأشياء كلها، فكأنه قيل على كل شيء مستقيم قادر)<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: مفاتيح الغيب.

الرازي من حيث الأصل يثبت عموم القدرة لله تعالى، واستدل على ذلك بكون (العلم والقدرة) واجبين وجب أن يكون قادرًا على جميع الممكناً<sup>(4)</sup> وأن الله فاعل بالاختيار وإذا كان فاعلاً بالاختيار فقدرته على الفعل والترك. وأبطل قول الفلسفه القائلين بالوجوب واختصاص القدرة بالفعل دون الترك بعده أدلة منها:

1 - الثناء لله بالحمد، يقول عند قوله تعالى {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: 2] تدل على أن إله العالم ليس موجباً بالذات، بل هو فاعل مختار. والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم: ألا ترى أن الإنسان إذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة الثلج فإنه لا يحمد النار؛ لأن تأثير النار في التسخين، وتأثير الحمد في التبريد، ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع، فلما حَكَمَ بكونه مستحقاً للحمد والثناء ثبت أنه فاعل بالاختيار.

(1) الكشاف: 381/1

(2) الكشاف: 514/2

(3) الكشاف: 75-74/1

(4) مفاتيح الغيب: 10/31

## 2- خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والulk التي تجري في البحر وتصريف الرياح

والسحاب وإنزال المطر، فهذه الآيات الثمان تدل على وجود الله سبحانه وتعالى وذلك أنها لم تكن موجودة، فوجدت، فدللت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرًا؛ لأنَّه لو كان موجباً لدام الأثر بدوامه وما كان يحصل التغيير<sup>(1)</sup>.

ويرد على فريق من الفلاسفة والطبائعين الذين يثبتون للطبائع والأفلاك تأثيراً ويجوزون حدوث النبات والحيوان لأجل تأثير الطبائع والأفلاك والأنجم، فيرد عليهم أنَّ تأثير الطبائع والأفلاك والأنجم والشمس والقمر بالنسبة إلى الكل واحد<sup>(2)</sup>. فهذا يفيد القطع بأنَّ المؤثر في حصول هذه الصفات والألوان والأحوال ليس هو الطبيعة بل المؤثر فيها هو الفاعل المختار الحكيم وهو الله سبحانه وتعالى<sup>(3)</sup>

وللرازي قوله شاذان يوافق فيه الفلاسفة والصابئة من حيث:

1- صلاحية القدرة للفعل دون الترك<sup>(4)</sup> وذلك عند قوله تعالى: {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتَنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ} [البقرة: 128]، فالقدرة الصالحة للإسلام هل هي صالحة لتركه أم لا؟ فإن لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة، فخلق تلك القدرة الموجبة فيما جعلهما مسلمين، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل، ومع تسليم إمكانه فالمقصود حاصل، أما بطلازه فلأنَّ الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصل، وعدم نفي محض، فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر وأنَّه عدم باقٍ، والباقي لا يكون متعلق القدرة، فثبتت بهذا أنه لا قدرة على ذلك العدم المستمر، فإذاً لا قدرة إلا على الوجود، فالقدرة غير صالحة إلا للوجود<sup>(5)</sup>.

2-تأثير الأفلاك: رغم أنَّ الرازي يبطل قول الفلاسفة في التأثير وأنَّ الله هو المؤثر إلا أنَّ أثر الفلاسفة حاضر في تفسيره، فيحاول أن يجمع بين تأثير الله وتأثير الأفلاك الذي تبنته الفلاسفة والصابئة، فيفسر العرش بالulk الأعظم وأنَّ للكرافك حياة وأرواحاً فيقول: (والأرواح العلوية إما متعلقة

(1) مفاتيح الغيب: 151/1، 11/11.

(2) انظر مفاتيح الغيب: 55/4، المطالب العالية 3-77-100.

(3) مفاتيح الغيب: 4/20.

(4) مفاتيح الغيب: 55/4.

(5) قال الزركان بعد أن ذكر قول الرازي بالوجود في كتابه المباحث المشرقة: انساق فيه الرازي وراء الفلسفه ولأنَّ الفخر في كل كتبه الأخرى السابق منها واللاحق ينكر أشد الإنكار على من يقول في الوجود. الفخر الرازي وآراؤه الكلامية ص 300. وانظر الآمدي وآراؤه الكلامية د حسن الشافعي ص 398.

بالأجسام وهي الأرواح الفلكية<sup>(1)</sup> وأنها قد تكون سعيدة أو تعيسة ولها سلطان يسعد أحياناً ويتعس أحياناً<sup>(2)</sup>.

وأن حياة الفلك كحياة كالإنسان ويصدر منه أوامر –ولكن بخلق الله– فيقول عند قوله تعالى:  
**{أَلَا لِهِ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}** [الأعراف: 54] وهذا يفيد الحصر، معنى أنه لا خالق إلا الله، وذلك يدل على

أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جن أو أنسي فخالق ذلك الأمر في الحقيقة هو الله، وأن لها تأثيراً ولكن تأثيرها بقدرة الله فيقول: (إن العرش هو الفلك الأعظم، وفيه حياة وقوة فاعلة سارية في الأفلاك تحرّكها وأن مصالح العباد مرتبطة بحركاتها وتفاوت مراتبها ولكن بتقدير الله تعالى)<sup>(3)</sup>.

أو (أن الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن جعل كل واحد من أحوالها المخصوصة سبباً لحدوث حادث مخصوص في هذا العالم<sup>(4)</sup>، كما جعل الأكل سبباً للشبع، والشرب سبباً للري، وماسة النار سبباً للاحتراق، فالقول بهذا المذهب لا يضر الإسلام أبداً بوجه من الوجوه والله أعلم بحقيقة الحال)<sup>(5)</sup>.

#### تعليق الباحث:

قول الزمخشري إن الله قادر على كل ما هو مقدور له، هذا القول يبني على الأصل الثاني من أصول المعتزلة الذي هو العدل (وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز) <sup>(6)</sup> فهم يرون أن الله لا يقدر أفعال العباد؛ لأن منها أفعالاً قبيحة، والله لا يقدر القبيح ولا يفعله (لعلمه بقبحه وبغناه عنه)<sup>(7)</sup>. والحسن والخير ملازم لذات الله تعالى فلا يصدر عنها إلا الحسن والخير.

وقال القاضي عبد الجبار: (إنه قد ثبت في مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغني به عن القبيح، فيجب أن لا يختار القبيح؛ لأن من استغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح بحال)<sup>(8)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 1/187.

(2) مفاتيح الغيب: 4/170.

(3) مفاتيح الغيب: 14/10.

(4) يرى الزركان أن الرازمي أنه اقتدى بأبي البركات الذي يرى أن لكل شخص أو مجموعة من الأشخاص روحًا كوكبية معينة له وتأثيره وتحرسه ويعتبر لها كالأب فإن كانت طبيعته خير ألقى فيه خير وإن كانت طبيعته شر ألقى فيها شر وقال الرازمي بعد ذلك هذا هو المختار عندنا. الرازمي وآراءه الكلامية ص 484 وانظر المطالب العالية 2/307 و 450 وانظر مفاتيح الغيب: 19/17.

(5) مفاتيح الغيب: 29/39.

(6) شرح الأصول الخمسة 203.

(7) شرح الأصول الخمسة 208.

(8) شرح الأصول الخمسة ص 213.

وهذا ما يره الزمخشري، عند قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) فيخرج المستحيل وفعل قادرٍ آخر بإضافة (مستقيم) بقوله: على كل شيء مستقيم قادر، ليخرج أفعال العباد. وقرنها مع المستحيل يريد أن يقول: كما استثنى المستحيل كذلك استثنى أفعال العباد؛ فإنها مخلوقة لهم، بل إن منهم من يرى استحالة قدرته على أفعال العباد (وذكر أكثرهم أن الله عز وجل غير قادر على مقدور غيره وإن كان هو الذي أقدر القادرین على مقدوراهم)<sup>(1)</sup>.

فالمعتزلة ومنهم الزمخشري (سلبوا الله كمال قدرته على كل شيء، وجعلوا أفعال العباد خارجة على قدرة الله سبحانه وتعالى)<sup>(2)</sup>.

فالواجب أن ثبت لله ما ثبت لنفسه من كمال قدرته على كل شيء، فإنه لا يؤمن أحد بتمام الربوبية إلا من آمن بأن كل شيء داخل في قدرة الله تعالى. أما المستحيل فليس بشيء (مثل كون الشيء موجوداً معدوماً في حال واحدة، فهذا لا حقيقة له ولا يتصور وجوده ولا يسمى شيء باتفاق العقلاء) وأما المعدوم الممكן فليس بشيء حتى يوجد ويكون شيئاً مذكوراً، وإذا لم يوجد يكون شيئاً في الذكر والكتاب لا في الخارج. وهذه هي مسألة هل المعدوم شيء أم لا<sup>(3)</sup>.

ومسألة أفعال العباد ستفصلها عند صفة الإرادة، إن شاء الله، واقتصرنا هنا على إثبات عموم قدرة الله تعالى وأن أفعال العباد داخلة فيها.

أما عموم القدرة في مفاتيح الغيب فالالأصل عند الرازبي أنه يثبت عموم قدرة الله تعالى وكمالها وأن الله خالق كل شيء ومدير كل شيء، واستفاد من إثبات علم الله تعالى الأزلي ودليل الوجوب والإمكان والحدوث لعميم قدرة الله على كل شيء، وقد ناقش المعتزلة الذين ينكرون قدرة الله على أفعال العباد والفلسفه في عموم القدرة وأن لا موجب ولا مؤثر إلا الله تعالى وأن الله قادر على الفعل والترك، وليس قدرة الله محصورة في الفعل دون الترك، وجَمَعَ الأدلة العقلية وعضدها بالنقلية للرد عليهم، وتفسيره مليء بهذه الردود.

إلا أنه أحياناً يرى رأي الفلسفه في صلاحية القدرة على الفعل دون الترك أو تأثير الأفلاك كما ذكرنا، وقوله: إن القدرة صالحة للفعل دون الترك يكفي في فساده قوله: إن أصحاب الديانات السماوية يقررون بعموم قدرته على الفعل والترك بخلاف الفلسفه الذين يرون قدرته على الفعل دون الترك. وهذا

(1) أصول الدين: عبد القاهر ص 111 وانظر: المواقف ص 284.

(2) منهاج السنة: ابن تيمية 291-293.

(3) شرح الطحاويه: ابن أبي العز الحنفي ص 1/93.

الرأي ذكره من ضمن حجج الفلاسفة القائلين بالوجوب في كتابه المطالب العالية الذي أورد فيه حجج الفريقيين<sup>(1)</sup>.

أما تأثير الأفلاك فقد أسهب الرازبي في إثبات عموم قدرة الله تعالى ورد على الفلاسفة الصابحة القائلين بتأثير الأفلاك ومن ردوده عليهم:

- 1- ما ذكره من أدلة ثبتت لله تعالى عموم القدرة والتي قد ذكرناها.
- 2- أن القول بأن لها تأثيراً طعنة في الدين كما قال: إن صانعها أودع فيها قوة مؤثرة في أحوال العالم، فهذا يطعن في الدين أثبتة.<sup>(2)</sup>
- 3- إنه قول الفلاسفة: (قلنا إن جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحيا ناطقة<sup>(3)</sup>). وقال: (واعلم أن حكماء الإسلام استدلوا بقوله: {أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا يَنْهُمَا فَلَيْرُتُقُوا فِي الْأَسْبَابِ} [ص: 10] على أن الأجرام الفلكية وما أودع الله فيها من القوى والخواص أسباب لحوادث العالم السفلي لأن الله تعالى سمى الفلكيات أسباباً وذلك يدل على ما قلناه والله أعلم<sup>(4)</sup>.
- 4- إنه قول أهل الشرك من الصابحة والمانوية<sup>(5)</sup>.

فمن هذه النصوص يرى أن كل شيء يرجع إلى الله حسب دليل الإمكان، وأن لا مؤثر إلا الله، ويُنْهِي قول الفلاسفة الصابحة والمنجمين وأن القول بإثبات الطبائع وإثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الظلامات باطل وأحياناً يجمع بين القولين ويثبت لها تأثيراً وحياة وأمراً ولكن بتقدير الله أو (أن الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن جعل كل واحد من أحوالها المخصوصة سبباً لحدوث حادث مخصوص في هذا العالم كما جعل الأكل سبباً للشبع والشرب سبباً للري ومماسة النار سبباً للاحتراف فالقول بهذا المذهب لا يضر الإسلام بتاته بوجه من الوجوه والله أعلم بحقيقة الحال<sup>(6)</sup>، وهذا يبين مدى تأثيره بالفلسفة.

(1) المطالب العالية 3/77.

(2) مفاتيح الغيب: 29/31.

(3) مفاتيح الغيب: 70/18، 145/22.

(4) مفاتيح الغيب: 128/26.

(5) مفاتيح الغيب: 1/198.

(6) مفاتيح الغيب: 29/31.

## **المبحث الثالث**

### **صفة الإرادة**

وفيه أربعة مطالب:

**المطلب الأول: تعريف الإرادة.**

**المطلب الثاني: الاستدلال على صفة الإرادة في الكشاف ومفاتيح الغيب.**

**المطلب الثالث: علاقة الإرادة بأفعال العباد من الكشاف ومن مفاتيح الغيب.**

**المطلب الرابع: الحكمة والتعليق في الكشاف، وفي مفاتيح الغيب.**

## المطلب الأول

### تعريف الإرادة

قال تعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيْهِ يَسْرِحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [الأعراف: 125]

وقال: {لَمْ يُرِدْ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلَا تُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَا عَلَّمْكُمْ شَكْرُونَ}

[آل عمران: 185]

عرفها الرحمن الشري بأنها (نقيض الكراهة)، وهي مصدر أردت الشيء إذا طلبه نفسك ومال إليه

(1) قلبك

أما الرazi فقد عرفها: بأنها ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته. فيرى أنها صفة ثابتة في حق الله تعالى وإن كان له قول آخر يرجعها فيه إلى صفة العلم. فيوافق فيه الفلاسفة وفريقاً من المعتزلة كما في المطالب العالية، وبعد أن ذكر حجج المشتبهين للإرادة كصفة، رد عليهم بكلام الفلاسفة وعقب عليها بردود من عنده، وقال: (إنما لا نعرف أبنة من معنى الإرادة والكراهة إلا ميل الطبع إلى جلب المنافع وميله إلى دفع المضار وما كان ذلك في حق الله تعالى ممتنعاً كان إثبات الإرادة في حقه غير معقول) <sup>(2)</sup>.

### تعليق الباحث:

قبل أن نعلق على رأيهما حول الإرادة نذكر مواقف الناس من الإرادة حتى يتجلّى الأمر:

يقول الرazi: واحتلّفوا في كونه تعالى مريداً، مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى، فقال النجاري: إنه معنٍ سلبيٍّ ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكرٌ، ومنهم من قال: إنه أمر ثبوتي،

(1) الكشاف: 1/95.

(2) انظر: المطالب العالية 3/179.

وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري<sup>(1)</sup>: معناه علمه تعالى باشتماله الفعل على المصلحة أو المفسدة، ويسمون هذا العلم بالداعي أو الصارف، وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهما: إنه صفة زائدة على العلم<sup>(2)</sup>.

فالزمخشي مع المعتزلة الذين يرون أنها صفة زائدة على صفة العلم. وقد وضح ذلك عند ذكره لأقوال المعتزلة حول الإرادة فقال: (وقد اختلفوا في إرادة الله، فبعضهم على أن (اللباري) مثل صفة المريد منا التي هي القصد وهو أمر زائد على كونه عالماً غير ساهٍ، وبعضهم على أن معنى إرادته لأفعاله هو أنه فعلها وهو غير ساهٍ ولا مُكْرَه، ومعنى إرادته لأفعال غيره أنه أمر بها<sup>(3)</sup>).

أما الرازمي فقوله: إنها صفة يفرق العاقل بينها وبين علمه وقدره، أي أنها صفة مستقلة، وقوله الثاني أنها تعود إلى العلم فهذا قول الفلسفه وفريق من المعتزلة وهو خلاف قول الأشاعرة وأهل الإثبات<sup>(4)</sup>.

---

(1) أبو الحسين البصري ت 436، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري وسكن بغداد المتكلم على مذهب المعتزلة، وهو أحد أئمتهم لأعلام المشار إليه في هذا الفن إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منه المعتمد وهو كتاب كبير، ومنهأخذ فخر الدين الرازمي كتاب الحصول وفيات الأعيان 4/271.

(2) مفاتيح الغيب: 126/2.

(3) الكشاف: 146/1.

(4) أنظر مطلب زيادة الصفات على الذات

## المطلب الثاني الاستدلال عليها

### أولاً: الكشاف

استدل صاحب الكشاف على إثبات صفة الإرادة بدليل الاختصاص الذي يستدل به المعتزلة والأشاعرة، وذلك بالنظر للأرض وما فيها من قطع متجاورات متلاصقات طيبة وسبخة، وصلبة ورخوة، وصالحة للزرع وغير صالحة، والزروع والنخل والكرم ويسقى بماء واحد وثارها وألوانها وطعمها مختلفة تدل على القادر المريد كما قال تعالى: {وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَارِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَرَزْعٍ وَنَخِيلٌ صَنْوَانٌ وَغَيْرُ صَنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [الرعد: 4].<sup>(1)</sup>

### ثانياً: مفاتيح الغيب

استدل صاحب المفاتيح بنفس الدليل عند قوله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ ذَائِبٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [البقرة: 164] هذه الآيات الشمان تدل على وجود الله سبحانه وتعالى، وذلك أنها لم تكن موجودة، ثم وجدت، فدل ذلك على وجود المؤثر وعلى كونه قادرًا؛ لأنَّه لو كان المؤثر موجَّاً لدام الأثر بدوامه فما كان يحصل التغيير، ومن حيث أنها وقعت على وجه الإحكام والإتقان دلت على علم الصانع، ومن حيث إن حدوثها احتضن بوقت، دون وقت دلت على إرادة الصانع، ومن حيث إنها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها، دلت على وحدانية الصانع<sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 377/3.

(2) مفاتيح الغيب: 2/ 126، 183.

### المطلب الثالث

#### الإرادة وأفعال العباد

##### أولاً: الكشاف

قبل أن يكون الزمخشرى مفسراً ولغويّاً فهو صاحب مذهب متوجّل فيه إلى النحاج مستغلًاً جميع قدراته لنصرة مذهب الاعتزالي وما تأتي له فرصة من قريب أو بعيد إلا ويحاول الدخول من قبّلها لنصرة مذهبه.

فهو يرى أن كل ما يقع في الكون من نفع وضر أو خير وشر أو مصائب بإرادة الله سبحانه وتعالى، ولا راد لما يريده ويسألنى من ذلك أعمالَ الخلق، وذلك أن إرادة الله تعالى تتعلق بأفعاله وأفعال عباده، فإذا أراد شيئاً من أفعاله كان ولم يمتنع للاقتدار وحلوص الداعي، وإن كان من أفعال عباده: فإنما أن يريدها وهم مختارون لها أو مضطرون إليها بقتره وإلحاده، فإن أرادها وقد قسرهم عليها فحكمها حكم أفعاله.

وإن أرادها على أن يختاروها وهو عالم أنهم لا يختارونها لم يقدح ذلك في اقتداره<sup>(1)</sup>. لأن إرادته هذه ليس إلا أن يأمرهم به والعبد هو الذي يحدث فعله، ويقال لحدثه: فاعل، ويقال لفاعل الضرب: فاعل، وللقاتل فاعل القتل، وللمزكي فاعل التزكية، والتحقيق في جميع الحوادث أنه من فعل الله أو فعل بعض الخلق<sup>(2)</sup>.

ولو كان مریداً للعبادة منهم لكانوا كلهم عباداً؟ قلت: إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكّنين، فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مریداً لها، ولو أرادها على القسر والإلحاد لوجدت من جمِيعهم<sup>(3)</sup>.

وقد وردت نصوص صريحة تثبت هداية الله لبعض الخلق، وتقدير الله السابق لكل ما يقع من العباد من خير أو شر فيسعى جاهداً إلى تأويلها:

(1) الكشاف: 521/3.

(2) الكشاف: 135/3.

(3) الكشاف: 308/4.

فالمهديّة يُؤوّلها باللطف لمن يستحق، عند قوله تعالى: {فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَ يَسْرَحْ صَدَرَهُ لِإِلَسْلَامٍ وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَ يَجْعَلْ صَدَرَهُ ضَيْقَا حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَدَّعُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [الأنعام: 125] : يهديه أي يلطف به ولا يريد يلطف إلا من له لطف<sup>(1)</sup> أو عرف أنه من أهل اللطف<sup>(2)</sup>.

والتقدير يُؤوّله بالعلم عند قوله تعالى: {إِلَّا امْرَأَهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ} [الحجر: 60] فإن قلت: لم جاز تعليق فعل التقدير في قوله: {قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ} والتعليق من خصائص أفعال القلوب؟ قلت: لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسر العلماء تقدير الله أعمال العباد: بالعلم<sup>(3)</sup>. أما النصوص الصریحة التي تنسب إلى الله الإضلال أو ما شابه فحاول جاهدا تأويلاً لها بعدها أوجه بكل ما أُوتِي من قوة بلاغية ومن هذه الأوجه:

1- يخذه ويخليه وشأنه<sup>(4)</sup> ومعنى يخذه: يمنعه الألطاف، وإنما يمنعها من علم أنها لا تنفع فيه<sup>(5)</sup> وذلك عند قوله تعالى: {وَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ فِتْنَتُهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [المائدة: 41]، وقوله تعالى: {وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَ يَجْعَلْ صَدَرَهُ ضَيْقَا حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَدَّعُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [الأنعام: 125].

2- تبيّهًا على تقاديمهم في الطغيان وبلغتهم الغاية فيه حتى إن أرحم الرحيمين لا يريد أن يرحمهم<sup>(6)</sup> عند قوله تعالى: {وَلَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضْرُوا اللَّهَ شَيْئاً يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [آل عمران: 176].

3- ثبت عليهم قول الله الذي كتبه في اللوح المحفوظ أنهم يموتون كفاراً عند قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ} [يوحنا: 96]<sup>(7)</sup>.

(1) الكشاف: 49/2.

(2) الكشاف: 291/2.

(3) الكشاف: 427/2.

(4) الكشاف: 2/49.

(5) الكشاف: 3/313.

(6) الكشاف: 1/339.

(7) الكشاف: 2/276.

4- تسميتهم بذلك عند قوله تعالى: {وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ}

[القصص: 41] قلت: معناه ودعوناهم أئمة دعاة إلى النار<sup>(1)</sup>.

5- توغلهم في موجبات الملاك وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول النار<sup>(2)</sup> عند قوله تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبَصِّرونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} [الأعراف: 179].

6- الإغواء. معنى التكليف {فِيمَا أَغْوَيْتِنِي} (فبسبب إغوائك إياي لأعدن لهم). وهو تكليفه إياه ما وقع به في الغي ولم يثبت<sup>(3)</sup>.

أما بالنسبة للختم والطبع والتغشية والران فيقول: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة وإنما هو:

1- من باب الجاز، ويحتمل أن يكون من كلام نوعيه وهم الاستعارة والتمثيل.

2- تعبيراً عن ترك القسر والإلقاء، وهو أفهم لما كانوا على القطع والبت من لا يؤمن لم يبق إلا القسر والإلقاء، وهو لم يقتصرهم إبقاءً للتوكيل عبر عن ترك القسر والإلقاء بالختم.

3- حكاية لما كان الكفرة يقولونه تكملة لهم من قوله: {وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مَّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقُرُّ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ} [فصلت: 5].

4- الحكم عليهم بالتغشية والختم لما علم من زيفهم وعنتهم<sup>(4)</sup>.

## ثانياً: مفاتيح الغيب

المتابع لتفسير الرازبي يرى أن الآيات المرتبطة بالقدرة والإرادة قد تتبعها أكثر من غيرها، وقلما تجد آية مرتبطة بالموضوع إلا ويدرك أقوال الناس فيها خاصة المعتزلة والرد عليهم، أما بالنسبة لوقفه فهو يرى أن كل ما يقع في الكون بقضاء الله وقدره وإرادته استناداً على دليل الوجوب والإمكان وعلى علم

(1) الكشاف: 313/3

(2) الكشاف: 134/3

(3) الكشاف: 87/2

(4) الكشاف: 91/1

الله السابق<sup>(1)</sup>. ويعيد ذلك بالآيات الصريرة في هذا الموضوع فهو يرى أن الدلائل العقلية القاطعة تدل على أن المداية والإضلال لا تكون إلا من الله تعالى لوجوه:

- 1- إن خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع، فمن علم الله منه الإيمان لم يقدر على الكفر.
- 2- إن كل أحد يقصد حصول الإيمان والمعرفة، فإذا حصل الكفر عقيبه علمنا أنه ليس منه بل من غيره ويختتم بقوله: ولا بيان أقوى أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن.

3- إن الفعل يتوقف على حصول الداعي وإلا لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لرجح وهو محال، وحصول هذا الداعي ليس من العبد، وإن لزم التسلسل، بل هو من الله تعالى.. وهو كلام مقرر ببرهان قطعي<sup>(2)</sup>.

وهذه الأدلة هي نفس الحجج التي يوردها كأدلة للجهمية الجبرية<sup>(3)</sup> لذلك يرى أن القول بالجبر لا محيص عنه ولا خلاص عنه وأن (والإنسان مضطرب في صورة مختار)<sup>(4)</sup>، (وإذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوماً لا محيص عنه وأنه لا خلاص من الاعتراف بالجبر: ثم أيد ذلك موقف شيخه الغزالي في كتاب (الإحياء) الذي جعل فصلاً في تقرير مذهب الجبر<sup>(5)</sup>. فالإنسان في نظر الرازمي مضطرب حقيقة وإن كان العمل ينسب إليه ظاهراً، وقد لاحظ موقفه الدكتور محمد صالح الزركان<sup>(6)</sup> والدكتور محسن عبد الحميد الذي أيد ذلك بنقله عن الدكتور على سامي النشار ما يؤيد أنه جيري<sup>(7)</sup>

وعند عرضه لتعارض المسألة يذكر الجبرية وأهل السنة بقول واحد مقابل المعتزلة؛ لذلك لم يتفاعل مع كسب<sup>(8)</sup> الأشاعرة فيقول عنه: (عند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسْمُ بلا مسمى)<sup>(9)</sup> وأن القول القول بالكسب قول قدس (فأما الذي ي قوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام<sup>(10)</sup>).

(1) مقدمة لباب الإشارات للفخر الرازمي حجازي السقا ص 6.

(2) مفاتيح الغيب: 186/16.

(3) مفاتيح الغيب: 42/2, 204/1, 184/1.

(4) مفاتيح الغيب: 154/24.

(5) مفاتيح الغيب: 53/15.

(6) فخر الدين الرازمي وآراءه الكلامية: للزركان ص 533.

(7) الرازمي مفسراً محسن: عبد الحميد ص 198.

(8) الكسب : هو مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له.

(9) محصل أفكار المتقدمين الفخر الرازمي ص 199.

(10) مفاتيح الغيب: 338/5.

ومرة يفسر (الْكَسْبَ) بما يخالف المذهب، وهو عبارة عن كون أعضائه سليمة صالحة للفعل والترك فيما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع صدور الفعل والترك عنه، فإذا انضاف إليه الداعي إلى الفعل أو الداعي إلى الترك وجوب صدور ذلك الفعل أو الترك عنه<sup>(1)</sup>.

وقد تتضارب عنده الأدلة وتعارض وتكون المسألة عويصة وتقع في حيز التعارض (وأقول: هنا سر آخر، وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر. وإثباتُ الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة<sup>(2)</sup>).

وقد يعتذر للفرقين بأن كلاً منها ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كرياته، إلا أن أهل السنة (الأشاعرة) وقع نظرهم على العظمة فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه، والمعتلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا: لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح. فالكلُّ لا يحاول إلا التقديس والتعظيم<sup>(3)</sup>.

وأحياناً ينكر على الذين يقولون: إن الله يخلق أفعال العباد؛ لأنه مخالف للدلائل العقلية، لأنه لو كان فعل العبد خلقاً لله تعالى لما استحق العبد به مدحًا ولا ذمًّا ولا ثواباً ولا عقاباً، ولو جب أن يكون الله هو المسلم الطيع لا العبد<sup>(4)</sup>.

### تعليق الباحث:

مشكلة القدر من أقدم المشاكل التي وقعت فيها الأمة وظهرت في آخر عهد الصحابة الكرام، وكان موقفهم واضح منها ومن القائلين بها حيث أنكروا عليهم وأمروا بمحررهم وعدم إتباع جنائزهم.

وأول من أظهر هذه البدعة الشناعة معبد الجهي، قال طاووس: (احذروا معبد الجهي فإنه قدرى)<sup>(5)</sup> قدرى<sup>(5)</sup> أحذها من رجل يقال له سوسن. قال الإمام الأوزاعي: (أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصراانيا فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهي وأخذ غilan عن معبد)<sup>(6)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 42/27.

(2) مفاتيح الغيب: (48/2) وانتظر 3/77 و 54/4 و 13/54 و 165.

(3) مفاتيح الغيب: 48/2.

(4) مفاتيح الغيب: 54/4.

(5) شرح اعتقاد أهل السنة: الإمام اللکائی 2/763.

(6) الشريعة: للإمام أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأاجری البغدادي (959/2) د عبد الله بن عمر بن سليمان الدميسي دار الوطن - الرياض.

والقدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع إلى ذلك ملكٌ مقرب ولا نبي مرسلاً، فالواجب التسليم لله تعالى؛ لأنَّه سبحانه {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنباء: 23] وقد وردت نصوص كثيرة تثبت لله المشيئة المطلقة في كل شيء، كما قال تعالى {مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُصْلِلُهُ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الأنعام: 39] وآيات تثبت للعبد مشيئةً و اختياراً كما قال تعالى: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلَيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلَيَكُفُرْ} [الكهف: 29] ووردت آيات تنسب الإضلال لله تعالى كما قال تعالى: {أَتَرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مِنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا} [النساء: 88] وآيات تنسب الضلال للعبد كما قال تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الصَّالِحِينَ} [الفاتحة: 7] فانقسم الناس حول هذه الآيات كما ذكرنا إلى جبرية وقدرية ضلوا عن سواء السبيل وهدى الله أهل السنة إلى الصراط المستقيم فسلموا لجميع الآيات، سواء التي ثبت أن كل ما يقع في الكون بقضاء الله وقدره، أو التي ثبت للعبد قدرة وإرادة حقيقة.

فالزمخشري مثلَّ مدرسته خير تمثيل واستدل بالنصوص التي توافق مذهبه وجعلها محكمة، والنصوص التي تخالف مذهبه تعَسَّف في تأويتها رغم كثرتها وتواردها وتنوعها مما يمنع التأويل، وهذا ناتج عن تقديم العقل على النقل وتشبيه الله بخلقه، فالمعتزلة يرون أن ما هو حسن في عقولهم فهو عند الله حسن، وما هو ظلم عندهم فهو عند الله ظلم، فهم مُشبّهه في أفعال العباد. ورغم مابذله من جهد إلا أنه لم يثبت أمام كثرة النصوص التي ثبت أن الله تعالى خالق لأفعال العباد من خير أو شر وخالف منهجه ومذهبه فرأى أن أفعال الله كلها حسنة وذلك عند قوله تعالى {قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [آل عمران: 30]: (أي أعلم من المصالح في ذلك ما هو خفي عليكم. فإن قلت هلا بين لهم تلك المصالح قلت كفى العباد أن يعلموا أن أفعال الله كلها حسنة وحكمة وإن خفي عليهم وجه الحسن والحكمة<sup>(1)</sup>، وزاد هذا الأمر وضوحاً عند قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [التغابن: 2] فيقول: فإن قلت: نعم، إن العباد هم الفاعلون للكفر، ولكن قد سبق في علم الحكيم أنه إذا خلقهم لم يفعلوا إلا الكفر ولم يختاروا غيره، فما دعاهم إلى خلقهم مع علمه بما يكون منهم؟ وهل خلق القبيح وخلق فاعل القبيح إلا واحد؟ وهل مثله إلا مثل من وهب سيفاً باترا من شهر بقطع السبيل وقتل النفس المحرمة فقتل به مؤمناً؟ أما يطبق العقلاء على ذم الواهب وتعنيفه والدق في فروته كما يذمون القاتل؟ بل إنَّهؤهم باللوائم على الواهب أشد؟ قلت: قد علمنا أنَّ الله حكيم عالم بطبع القبيح

(1) الكشاف: 154/1

علم بعنه، فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة، وخلق فاعل القبيح فعله، فوجب أن يكون حسناً، وأن يكون له وجه حسن؛ وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنها، كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها<sup>(1)</sup>.

وللفلسفة والأديان السابقة نصيب في فكرهم، فكما أن هناك تأثراً واضحاً في مسألة الصفات، كذلك هناك تأثر في مسألة القدر، قال زهدي جار الله: (إن تعمق المعتزلة في دراسة الفلسفة اليونانية ترك في عقائدهم أثراً بعيداً ولا سيما في مسألة القدر. فإنهم أخذوا قول أرسطو إن الله تعالى ليس له مطلق التصرف، يفعل ما يريد، بل هو نظام) أي أنه يسير على نظام لا يمكنه مخالفته<sup>(2)</sup>.

وقولهم بالصلاح والأصلح أخذوه كذلك من الفلاسفة، ورأى الشهريستاني أن النّظام اقتبسه عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجنادل لا يجوز أن يدخل شيئاً لا يفعله.. ويضيف زهدي جار الله: وقد يكون النّظام اقتبسها عن اللاهوت المسيحي، فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالصلاح ولا سيما يحيى الدمشقي يتناوله بالبحث والشرح<sup>(3)</sup>.

والرازي قال بالأقوال كلها كما ذكرنا، وإن كان قوله المعتمد أن كل شيء بقدر الله تعالى وهذا صحيح لا ريب فيه وأما قوله: إن العبد مجبور في صورة مختار، وغير صحيح، لأن العبد له قدرة حقيقة يفعل بها وتنسب الأفعال إليه، وبسببها يسمى مصلياً أو سارقاً والعبد يفرق بين العمل الاضطراري والعمل الاختياري، والله أرسل رسلاً وأنزل كتاباً لإقامة الحجة ولو كان العبد مجبوراً لما كان هناك فائدة منها. والرسول صلى الله عليه وسلم سُئل عن قيمة العمل مadam أنه قد كتب الآجال، فقال: ((اعملوا فكلّ مُيسّرٌ لِمَا خُلِقَ لَه))<sup>(4)</sup> والناس بطريقهم يسعون إلى ما يلامون في أمور الدنيا، ولا يتكلون على المكتوب، كذلك أعمال الآخرة، والله المستعان.

أما قول الرازي: إنها عبودية وإن الأدلة متضاربة، فهذا غير صحيح، فالقرآن يشبه بعضه ببعضه وآياته كلها محكمة لا تناقض فيه ولا اضطراب كما قال تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرًا} [ النساء: 82] فالخلل يرجع إلى عقول المعتزلة الذين أخذوا

(1) الكشاف: 548/4

(2) المعتزلة زهدي جار الله ص 102.

(3) المعتزلة: زهدي جار الله ص 103.

(4) صحيح البخاري 176/6 ومسلم رقم 2647.

بنصف الأدلة، وعقول الجبرية الذين أخذوا بالنصف الآخر، ولم يهتدوا للجمع بينها؛ لأن المعيار عندهم ليس النصوص وإنما العقول المتناقضة التي يعتبرونها قاطعةً فلو كانت قاطعة لما تضاربت القواعد.

وأما القول بالكسب فإنه يؤول للجبر، كما قال الزركشي: (لأنه اختيار مزوج بغير<sup>(1)</sup>).

وكمما قال: البيحوري ( فهو مجبورٌ باطنًا مختارٌ ظاهرًا )<sup>(2)</sup> لذلك جوز الأشاعرة التكليف بما لا يطاق، وأنكروا الحكمة والتعليق لأنهما من لوازم القول بالجبر. أما قوله الموافق للمعتزلة فقد تكلمنا عنه عند التعليق على الكشاف. ونختم هذا الموضوع بالمسك بقوله الموافق لأهل الحديث (إن الصرط المستقيم بين الجبر والقدر، وأن من قال: فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر، ومن قال: لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر، وهو طرفان معوجان، والصراط المستقيم: إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله<sup>(3)</sup>).

وخطأ المعتزلة يرجع إلى أمرين:

الأول: أن الأمر والمحبة والرضا والإرادة والمشيئة سيان فكل ما أمر به فقد رضيه وكل ما أراده فقد أحبه فلم يفرقوا بين نوعي الإرادة والأمر<sup>(4)</sup>.

الأمر الثاني: عدم التفريق بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول.

أما خطأ الجبرية ومنتبعهم فقد أثبتوا الإرادة الكونية وكل ما يقع تابع لها والله يحبه ويرضاه. وأنكروا أن يكون للعبد قدرة وإرادة.

وحاول الأشاعرة الجمع بين الأدلة التي يستدل بها الجبرية والمعتزلة وأن يكونوا وسطاً بين طرفين فقالوا: (لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضرورة أن للعبد مدخل في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش أحتاجنا من التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختيار منه كسب)<sup>(5)</sup> فالأعمال تنسب إلى العبد مجازاً والفاعل حقيقة هو الله تعالى<sup>(6)</sup> فيؤمنون بعموم القدرة والإرادة الكونية وكل شيء واقع بتقدير الله تعالى وإرادته ومشيئته وأن الله راض به ويعبه سواء كان خيراً أو شراً وهذا رأي الجمهور منهم وذهب الباقي إلى المغایرة فقالوا: لو كانت الإرادة هي المحبة والرضا لكان الباري سبحانه وتعالى محبًا للفساد وراضيًّا للكفر وهو محال لقوله تعالى:

(1) انظر تشنيف المسامع للزركشي 2/417.

(2) تحفة المريد للبيحوري ص 118.

(3) مفاتيح الغيب: 1/152.

(4) تشنيف المسامع: الزركشي 2/296.

(5) تحفة المريد: البيحوري ص 117.

(6) مقدمة لباب الإشارات ص 6.

(ولا يرضى لعباده الكفر) (وأجاب الأولون بأنه لا يرضى الكفر دينا وشرعا بل يعاقب عليه أو حمل العباد على الموفقين للإيمان)<sup>(1)</sup>.

فالملاحظ في الفريقين (الجبرية والقدرية) أنهم لم يفرقوا بين إرادة الله تعالى الكونية وإرادته الشرعية وبين إرادته لفعله وإرادته لمعنى فعله.

**إراداته الكونية:** هي المشيئه العامة الشاملة المستلزمة لكل ما يقع في الكون من محبوب وغير محبوب ومن كفر وإسلام وخير وشر وطاعة ومعصية وهذه التي يقال فيها ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن قال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا افْتَنُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعُلُ مَا يُرِيدُ} [البقرة: 253] وقال تعالى: {فَمَنْ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيهِ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ وَمَنْ يُرِيدُ أَنْ يُضْلِلَهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَائِنًا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [آل عمران: 125].

**أما إراداته الشرعية:** هي التي تتعلق بما يؤمر الله به عباده من فعل الخيرات وترك المنكرات وتتضمن محبة الله للمراد ورضاه به وهذه الإرادة قد تقع وقد لا تقع قال تعالى {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَأْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [البقرة: 185].

والفرق بين الإرادتين:

أ- من حيث الواقع فال الأولى لابد أن تقع والثانية قد تقع وقد لا تقع.

ب- من حيث التعلق فال الأولى متعلقة بما يحبه الله وما لا يحبه والثانية متعلقة بما يحبه الله.

وإراده الله تعالى المتعلقة بالفعل تنقسم إلى قسمين:

**الأولى:** إراداته تعالى لأفعاله: فأفعاله كلها خير وحكمة لا شر فيها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم (والشر ليس إليك)<sup>(2)</sup>.

أما إراداته تعالى لمعمولاته فهي نوعان:

1- إراداته سبحانه وتعالي أن يفعل ومرادها فعله القائم به.

(1) تشنيف المساجع: الزركشي 2/296.

(2) صحيح مسلم 1/534.

2- إرادته أن يفعل عبده ومرادها مفعوله المنفصل عنه وهذا المفعول قد يريد الله من عبده أن يفعل ويعينه عليه وقد يريد من عبده أن يفعل ولا يعينه عليه فمفعولاتة مورد الانقسام إلى خير وشر ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم إضافة الشر إلى الله بل لا يذكر الشر إلا على أحد أوجه ثلاثة:

الأول: في عموم المخلوقات قال تعالى: {قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [الرعد: 16].

الثاني: حذف الفاعل مثل قوله تعالى: {وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا} [الجن: 10].

الثالث: إضافته إلى السبب قال تعالى: {وَمَنْ شَرٌّ حَاسِدٌ إِذَا حَسَدَ} [الفلق: 5].

فكل دليل صحيح احتجت به الجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تبارك وتعالى ومشيئته وأنه لا خالق غيره وأنه على كل شيء قادر ولا يستثنى من هذا العموم فرد من أفراد المكبات وهذا حق ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً مريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته وأنه هو الفاعل حقيقة وأفعاله قائمة به وأنها فعل له لا لله، وأنها قائمة به لا بالله. وكل دليل صحيح يقيمه القدرية فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم قائم بهم واقع بقدرتهم ومشيئتهم وإرادتهم وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون سبحانه قادراً على أفعالهم<sup>(1)</sup>.

(1) شفاء العليل: ابن القيم الجوزية ص 113.

## المطلب الثالث

### الحكمة والتعليق

#### أولاً: الكشاف

لقد أسهب صاحب الكشاف في إثبات الحكمة والتعليق لأفعال الله عز وجل، وتكلم في ذلك عند كثير من الآيات؛ لأن الله حكيم، والحكيم لا يفعل فعلاً عبثاً<sup>(1)</sup> لأنه قبيح<sup>(2)</sup>، وأن معنى: سبحانه اعترض<sup>(3)</sup> للتزييه من العبث وأن يخلق شيئاً بغير حكمة) ومن جحد الحكمة في خلق العالم فقد سفهه الخالق، وظهر بذلك أنه لا يُعرفه ولا يُقدر حق قدره، فكان إقراره بكونه خالقاً كلاً إقرار<sup>(4)</sup>، فكل شيء خلق بالحق أي (بالحكمة والغرض الصحيح والأمر العظيم، ولم يخلقها عبثاً)<sup>(5)</sup>.

وقد بين الله لنا الحكمة كما في لغة العرب بلام التعليل فيقول: (واللام داخلة للتعليق على معنى أخذ الله ميثاقهم لؤمن بالرسول ولتنصرنه لأجل أي آتيتكم الحكمة.

وكذلك الحكمة من خلق السماوات والأرض (هي أن يجعلها مساكن لعباده، وينعم عليهم فيها بفنون النعم، ويكلفهم الطاعات واجتناب المعاشي، فمن شكر وأطاع: أثابه، ومن كفر وعصى عاقبه. ولما أشبه ذلك اختبار المختبر قال: {لِيَلْوُكُمْ} [هود: 7]<sup>(6)</sup>.

والحكمة من الجزاء (هو أنّ الغرض ومقتضى الحكمة بابتداء الخلق وإعادته هو جراء المكلفين على أعمالهم)<sup>(7)</sup>.

وقد تظهر لنا الحكمة وقد تغيب لقصور عقولنا مع المسلم أنه سبحانه لا يفعل شيئاً إلا لحكمة فيقول: (ويجوز أن يخبرنا بأن له من الخلائق ما لا علم لنا به، ليزيدنا دلالة على اقتداره بالإخبار بذلك، وإن طوى عنا علمه لحكمة له في طيء).

(1) الكشاف: 516/4

(2) الكشاف: 99/2

(3) الكشاف: 348/1

(4) الكشاف: 27/4

(5) الكشاف: 402/2

(6) الكشاف: 283/2

(7) الكشاف: 245/2

أما عندما يرى أن التعليل لا يناسب مذهبه يجعله إلى المجاز كما في قوله تعالى: **{فَالْتَّقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوا وَحَزَّا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودُهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ}** [القصص: 8].

التعليق فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة. أن هذه اللام حكمها حكم الأسد، حيث استعيرت لما يشبه التعليل، كما يستعار الأسد من يشبه الأسد<sup>(1)</sup>. وكذلك لام **{يُعَذَّب}** [الأحزاب: 73] لام التعليل على طريق المجاز<sup>(2)</sup>.

ويربط الحكم بالحسن والقبح الذاتي، يقول. (إنا أحل ما أحل لحكمة ومصلحة عرفها في إحلاله، فإذا حرم كان ذلك قلب المصلحة مفسدة)<sup>(3)</sup>.

وقال بالصلاح والأصلاح واللطف وتنفيذ الوعيد طبقاً ل موقفه من الحكم والتعليق، فأوجب على الله إثابة المطيع وعقاب العصاة (لأن من لم يعذب لم يكن له بد من الشواب)<sup>(4)</sup>. وقال عند قوله تعالى: **{وَإِنَّا لَصَادِقُونَ}** [الأنعام: 146] أي: فيما أوعدنا به العصاة لا تخلفه، كما لا نخالف ما وعدناه أهل الطاعة. فلما عصوا وبغوا أحقنا بهم الوعيد وأحللنا بهم العقاب)<sup>(5)</sup>.

### ثانياً: مفاتيح الغيب.

يرى الأشاعرة أن أفعال الله غير معللة بالأغراض لذلك يؤلون الآيات التي تدل على التعليل. والرازي من قومه فيقول: اللام في قوله **(التبیین)** تدل على أن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، ونظيره آيات كثيرة منها قوله: **{كِتَابٌ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ}** [إبراهيم: 1] وقوله: **{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ}** [الذاريات: 56] وجوابه: أنه لما ثبت بالعقل امتناع التعليل وجب صرفة إلى التأويل<sup>(6)</sup>.

فأولوا الحكمة بمعنى العلم: قال الرازي: (واعلم أن أهل السنة<sup>(7)</sup> لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير غير معللة برعاية المصالح، قالوا: معنى كونه تعالى حكيمًا كونه عالماً بعواقب الأمور، وقالت المعتزلة:

(1) الكشاف: 398/3

(2) الكشاف: 475/3

(3) الكشاف: 568/4

(4) الكشاف: 12/2

(5) الكشاف: 72/2

(6) مفاتيح الغيب: 51/20

(7) يقصد الأشاعرة.

هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه وهو محال<sup>(1)</sup>.

وقال أصحابنا عند قوله تعالى: {وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مَّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيًا وَكُفُرًا} [المائدة: 64] دلت الآية على أنه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا<sup>(2)</sup>.

وبين حجة المنكرين للحكمة والتعليق ونسبها إلى الأصحاب.

(قال أصحابنا إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلًا لغرضٍ؛ لأنَّه لو كان كذلك كان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكملي بغیره ناقصٌ بذاته، وذلك على الله تعالى محال.)  
وثانيها: أنَّ منْ فعل فعلًا لغرض كان عاجزًا عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل، والعجز على الله تعالى محال.

ثالثها: أنه تعالى لو فعل فعلًا لغرض لكن ذلك الغرض: إن كان قدِّيماً لزم قِدَمُ الفعل، وإن كان محدثًا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال.

ورابعها: أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكن ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين، ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدةً في حقهم، لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن.

خامسها: اللام في قوله تعالى ( خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ) وفي قوله: {إِلَّا لِيَعْبُدُونَ} [الذاريات: 5] فقالوا: إنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكن فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة<sup>(3)</sup>.

## تعليق الباحث

أثبت الرخشنري الحكمة والتعليق وفقاً لما عليه مذهبـه<sup>(4)</sup>، وهذا حق وصواب حيث ظاهر النصوص يؤيد ذلك وفقاً لعلم الله تعالى وكماله، وأنخطأ مع قومه عندما ربطوا الحكمة بالحسن والقبح والصلاح، فقالوا: حُسْنُ الأَشْيَاء وَقَبْحُهَا يَرْجِعُ إِلَى ذَاهِنَهُ، وَمَنْ شَمَّ أَوْجَبَوا مَعْرِفَةَ اللهِ بِالْعُقْلِ، وَالشَّرْعُ مُؤِيدٌ وَمُنْبَهٌ،

(1) مفاتيح الغيب: 189/10، 188.

(2) مفاتيح الغيب: 38/12.

(3) مفاتيح الغيب: 16/22 وانظر: حاشية زادة على تفسير البيضاوي 7/713-714.

(4) المعتزلة يشتبهون حكمة وغاية لأفعال الله عز وجل لأنه حكيم، والفعل من غير غرض سفهه وعيته، والحكيم الذي يفعل فعلاً إما أن ينتفع به، أو ينتفع به غيره، والله مترء عن المنفعة تعين أن يفعل لينتفع به غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من لطف أو صلاح أو أصلح.

نهاية الأقدام ص 294.

لذلك، وأوجبوا على الله تعالى إثابة المطيع وعقاب العصاة. والله أجل أن يوجب عليه عباده شيئاً ومن هم العباد حتى يوجبوا على الله شيئاً؟ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وإن أوجب على نفسه كما في حديث معاذ رضي الله عنه قال: كنت رديف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار يقال له عفير، فقال: «يا معاذ، هل تدرى حق الله على عباده، وما حق العباد على الله؟»، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً»، فقلت: يا رسول الله أفلأبشر به الناس؟ قال: «لا تبشرهم، فيتكلوا»<sup>(1)</sup>.

فهذا حق أوجبه على نفسه ولم توجهه المعتزلة ولا أهل الكون أجمعين؛ لأنهم لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً. وهذا الحق الذي أوجبه على نفسه تفضلاً وإحسان عباده المؤمنين.

وعفوه عن المسيئين لا يُعدُّ نقصاً وإنما هو لكماله وإحسانه وهو أرحم الرحيمين. ولكون المسألة عند الزمخشري عقلية لم يستمر على الإثبات فعندما وجد بعض نصوص إثبات الحكمة تتصادم مع معتقده لجأ إلى تأويتها، وهذه مشكلة المتكلمين مع النصوص التي لا توافق عقولهم وأهواءهم.

أما الرazi فقد وقع في هذه المسألة وفقاً لما عليه أهل الجبر والأشاعرة والفلسفه، فالجبرية يقولون: العبد مجبور فالترموا بإنكار الحكمة والتعليق، والأشاعرة قالوا بنفس النتيجة، فحوزوا تكليف ما لا يطاق، وتعذيب المؤمن، وإدخال الكافر الجنة كما قال الرazi: (عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء، سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره؛ لأنه تعالى حالي مالك والممالك لا اعتراض عليه في فعله)<sup>(2)</sup>.

وقال البيحوري: (والكل بخلقه فليست الطاعة مستلزمة الشواب، وليس المعصية مستلزمة العذاب، وإنما هما أمارتان تدلان على الشواب من أطاع، والعقاب من عصى، حتى ولو عكس دلالتهما بأن قال: من أطاعني عذبته، ومن عصاني أتبته لكان ذلك منه حسناً فلا حرج عليه؛ لا يسئل عما يفعل)<sup>(3)</sup>.

أما الفلاسفه فهم يرون (واجب الوجود لا يجوز أن يفعل فعلاً لعلة ليحمد ويترى بالشكر...) والعالى لا يريد أمراً لأجل السافل بل الأفعال صدرت عن المبدأ الأول، وهي استندت إلى العقل الفعال، وإنما أبدع العقل بلوازمه وأبدع بتوسطه سائر الأشياء على وجه اللزوم له ضرورة؛ إذ ليس يتصور

(1) صحيح البخاري 29/4 صحيح مسلم 1/58.

(2) مفاتيح الغيب: 2/79.

(3) تحفة المرید ص 121/122.

وجود واجب الوجود إلا كذلك<sup>(1)</sup>. يقول ابن سينا: (الله لا يفعل لغرض، وإنما مستكملاً بهذا الغرض)<sup>(2)</sup>. قوله الفلسفية يقوم على أن الله موجب وليس له إرادة فيفعل باختياره.

فالأشاعرة والفلسفية يتفقون على نفي الغرض<sup>(3)</sup>، ويختلفون من حيث إن الأشاعرة يثبتون له الإرادة التي تستلزم القصد، والفلسفية ينكرون الإرادة حيث يقولون: إنه موجب ولا إرادة له. فينكرون القصد والإرادة والغرض<sup>(4)</sup>.

والصحيح: أن الله أثبت لأفعاله حكمة ووردت نصوص متنوعة تمنع الاحتمال في تأويلها وإليك بعض أنواعها<sup>(5)</sup>:

أولاً: التصرير بالحكمة وما تصرف منها قال تعالى: {حِكْمَةٌ بِالْغُلَامِ فَمَا تُفْنِي النُّذُرُ} [القمر: 5]

ثانياً: تسمية نفسه بالحكيم، قال تعالى: {قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} [البقرة: 32].

ثالثاً: التصرير بلام التعلييل أو كي أو ذكر المفعول لأجله أو الإخبار عن الغايات من المخلوقات أو استنكاره سبحانه على من زعم أنه يخلق الخلق لغير غاية.

رابعاً: إخباره أنه فعل كذا لأجل كذا، وأمر بكذا لأجل كذا، وقد وردت في هذا آيات كثيرة قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا تُنْزَلُ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: 44].

أما قول الرازبي: إن الله لو فعل لغرض لكان في ذاته مستكملاً بذلك الغرض، فالجواب عليهم:

1 إن من صفات الله الحكمة، والصفة لا تنفك عن الموصوف؛ لأنها قائمة بذاته فلا يستكمل بغيره لأنه كامل بذاته وصفاته.

2 إن الأفعال حادثة قبل أن تكون ولم يقولوا: إنه كان ناقصاً فاستكمل بغيره، فكذلك بالحكمة؛ فما الفرق بينهما؟<sup>(6)</sup>.

(1) نهاية الأقدام ص 391 انظر: التوفيق بين الدين والفلسفة محمود غرابي ص 123-124.

(2) فلاسفة الإسلام: فتح الله خليف، ص 57.

(3) انظر: شرح المواقف للحرجاني 8/224.

(4) ابن تيمية السلفي: محمد خليل هراس ص 171. وانظر: شرح المواقف للحرجاني 8/242.

(5) انظر: مختصر شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليق للإمام العالم ابن القيم الجوزية، اختصار الشيخ خالد العك من 65 إلى 80.

(6) انظر: حاشيتنا السيالكوي والخلبي على شرح المواقف 8/224.

3 - قوله: لو كان فاعلاً لعلة: فإذاً أن تكون قديمة أو حادثة، ولو كانت قديمة للزم قدم المخلوقات لقدم علته، ولو كانت حادثة وجب أن تكون علة لعلة أخرى إلى ما لا نهاية، ويلزم التسلسل، وهو باطل.

فيرد عليه من موقعه من صفة الإرادة فهو يقر بقدمها مع حدوث المراد، فلما لم يلزم من قدم الإرادة قدم المراد كذلك لا يلزم من قدم الحكمة قدم المفعول.

4 - قوله (إن من فعل فعلاً لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل، والعجزُ على الله تعالى محال) وهذا الكلام خلاف الشرع والعقل، فالله سَنَ رَبْطَ الأسباب بالأسباب، فلا يمكن أن يقول أحد: إن إرسال الرسل وعدم إرسالهم سواء، فالرسل بواسطة بين الله وخلقه، فهل يعني إرسالُ الرسل عَجْزَ الله عن هداية الخلق فأرسلهم؟ أم أن الله حكيم وله حكم يحبها ويرضاها وليس مخصوصة بغرض إيصال اللذة أو دفع الألم.

والرازي كما عهدهناه لابد وأن يكون له رأي آخر يعلل فيها الأحكام والأفعال فيقول (إن غالب أحكام الشرع معلم برعاية الأصلح)<sup>(1)</sup>.

ويقول في قصة آدم عليه السلام مع الملائكة: فأجابهم الله تعالى بقوله: {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 30] والمراد أين لما كنت عالماً بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلموها<sup>(2)</sup>. ويقول فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة، والقدرة غير المتناهية<sup>(3)</sup>.

(1) الحصول في أصول الفقه: الفخر الرازي 5/114.

(2) مفاتيح الغيب: 2/81.

(3) مفاتيح الغيب: 2/100.

## **المبحث الرابع**

### **صفة الحياة**

وفيه مطلبان:

**الطلب الأول: تعريف صفة الحياة.**

**الطلب الثاني: الاستدلال عليها في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.**

## المطلب الأول

### تعريف الحي

قال تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [البقرة: 255]

وقال تعالى: {وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبَّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىْ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا} [الفرقان: 58].

عرف الزمخشري الحي بأنه: هو الباقي الذي لا سبيل للفناء عليه. وهو على اصطلاح المتكلمين الذي يصح أن يعلم ويقدر<sup>(1)</sup>.

أما الرازمي فقد عرف الحي: بالفعال الدرّاك<sup>(2)</sup>، وذكر في موضع آخر: أن هذا تعريف الفلاسفة، وقالت الفلاسفة: الحي هو الدرّاك الفعال<sup>(3)</sup> وذكر تعريف المتكلمين لها: بإ أنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالماً قادراً، واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية بالذاتية ومختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن تكون صحيحة لأجل صفة زائدة.

وقال قوم: (ونسبة في موضع آخر للمحققين<sup>(4)</sup> معنى كونه حيا أنه لا يمتنع أن يقدر ويعلم، وهذه عبارة عن نفي الامتناع، ونفي النفي إثبات).

ثم انتقد هذه التعريفات. فتعريف الفلاسفة يؤول إلى تعريف المتكلمين. فالدرّاك إشارة إلى العلم، والفعال إشارة إلى القدرة فيقول واعلم أن الحي عبارة عن الدارّاك الفعال، والدرّاك إشارة إلى العلم التام، والفعال إشارة إلى القدرة الكاملة<sup>(5)</sup>.

وانتقد تعريف المتكلمين لأنهم جعلوا الحياة صفة مستقلة كالعلم والقدرة لا أن الحياة من لوازם العلم والقدرة فيقال لهم: إننا قد دلّلنا على أن ذات الله مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة؛ فسقط هذا الدليل أي أن الصفات خارجة عن الذات، ويوضح هذا أكثر بقوله: (تعريف المحققين يقال لهم هذا

(1) الكشاف: 327/1.

(2) مفاتيح الغيب: 136/7.

(3) مفاتيح الغيب: 114/1.

(4) مفاتيح الغيب: 7/7.

(5) مفاتيح الغيب: 74/27.

مُسْلِمٌ، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة؟ فإن قالوا: إننا نعقل تلك الذات مع الشك بكونها حيَّةً فوجب التغاير بين كونها حيَّةً وبين تلك الذات، فيقال لهم: قد دللتا على أن لا نعقل ذات الله تعقلاً ذاتياً وإنما تعقلاً عرضاً وعند هذا يسقط الدليل<sup>(1)</sup>.

ويبدو أنه غير مقتنع بهذه التعريف<sup>(2)</sup>، فيعرف الحياة بالكمال فيما يخصه، فيقول: والذي عندي أن الحي ليس عبارة عن الذي يصح أن يعلم ويقدر؛ لأن هذا القدر صالح لكل الحيوانات وأن المفهوم الأصلي من لفظ الحي هو الكامل في جنسه، ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تُسمى حيَّةً، وكمال حال الأشجار أن تكون مُورقةً حضرة.

وله قول آخر: أنها صفة حقيقة فيقول: (إن الحياة صفة حقيقة عارية عن النسب والإضافات قائمة بذاته). وهو المعتمد عنده كما في الأربعين<sup>(4)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 114/1.

(2) مفاتيح الغيب: 36/7، 74/27.

(3) مفاتيح الغيب: 55/15.

(4) الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي ص 218.

## المطلب الثاني

### الاستدلال عليها

#### أولاً: الكشاف

استدل الزمخشري على صفة الحياة من اسم (الله) كما في سورة الإخلاص<sup>(1)</sup> (هُوَ اللَّهُ إِشارة لـهـم إلى من هو خالق الأشياء وفاطرها، وفي طي ذلك وصفه بأنه قادر عالم؛ لأنّ الخلق يستدعي القدرة والعلم، لكونه واقعاً على غاية إحكام واتساق وانتظام. وفي ذلك وصفه بأنه حي سميع بصير<sup>(2)</sup>.

#### ثانياً: مفاتيح الغيب

استدل على صفة الحياة بصفة العلم فكل عالم حي، ثم إنما إذا علمنا كونه تعالى قادرًا عالماً وعلمنا أن العالم القادر يمتنع أن يكون إلا حياً علمنا من كونه قادرًا عالماً: كونه حياً<sup>(3)</sup>.

#### تعليق الباحث:

صفة الحياة من الصفات الذاتية الملازمة للذات أولاً وأبداً، وهي تتضمن كمال الصفات وتتضمن نفي ما ينافيها فله سبحانه الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أول له بحد، ولا آخر له بأمد، إذ كان كل ما سواه فإنه وإن كان حياً فلحياته أولٌ محدود، وآخرٌ محدود، ينقطع بانقطاع أمدها، وينقضى بانقضاء غايتها<sup>(4)</sup>.

صفة الحياة هي الجامعة لسائر الصفات متقدمة الرتبة عليها، فلا يتقدمها إلا الوجود، وهي لا تتعلق بشيء، وضابط عدم التعلق أن الصفة لا تقتضي أمراً زائداً على قيامها بمحلها، كما أن ضابط ما يتعلق من الصفات أنها كل صفة تقتضي أمراً زائداً على القيام بمحلها ، فإن العلم يقتضي معلوماً، والقدرة تقتضي مقدوراً<sup>(5)</sup>.

(1) الكشاف: 4/823، 698.

(2) العالم القادر لا يكون إلا حياً، وكذلك بضرورة التفرقة بين الحي والجماد. انظر: شرح الأصول الخمسة ص 104.

(3) مفاتيح الغيب: 15/56.

(4) جامع البيان في تفسير القرآن. الإمام ابن حجر الطبراني، 3/255.

(5) الأنوار البهية وساطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية : شمس الدين، أبو العون محمد بن سالم السفاريني الحنبلي، 1/132.

فأهل الحديث والأشاعرة يرونها صفة زائدة على الذات، يقول البيحوري: (إن الحياة صفة أزلية تقتضي صفة العلم، ودليل وجوب الحياة له تعالى أن تقول: الله المتصف بالقدرة والإرادة والعلم، وكل من كذلك تحب له الحياة، فالله تحب له الحياة<sup>(1)</sup>).

فالزمخنثري عرف الحي بالباقي الذي لا سبيل للفناء عليه فهذا لا غبار عليه، وهذا قريب من معنى قوله تعالى: {وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبَّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا} [الفرقان: 58].

والرازي له قول كما ذكرنا يوافق الأشاعرة بأنها صفة قائمة بذات الله تعالى، وقول يوافق قول الفلاسفة وفريق من المعتزلة الذين يرون أن الحياة من لوازم العلم والقدرة، وليس صفة قائمة بالذات، وانظر بحث زيادة الصفات على الذات. وتعريف الرازي للحياة بالكامل في جميع الصفات هو تعريف الفارابي لصفة الحياة، وعليه فالحياة ليست صفة كالعلم والقدرة، وإنما هي معنى الكمال في جميع الصفات. وهذا إبطال للصفة من أصلها.

واستدلاهم على إثبات صفة الحياة بالعقل فقط يوافعهم في إشكالات فلسفية كإنكارهم تسييح الجمادات وأن المراد من تسييحها دلالتها على قدرة الله (ومراد أنها تسبح له بلسان الحال، حيث تدل على الصانع وعلى قدرته وحكمته، فكأنها تنطق بذلك) <sup>(2)</sup>؛ لأن التسييح عندهم لا يقع إلا مع الفهم والإدراك فتكون الجمادات حية، وهم اشتربوا في صحة العلم والقدرة الحياة. فلوا أثبتوا لها تسييحاً حقيقياً لأثبتوا لها العلم والقدرة - والحال أنها ميتة جامدة - فيبطل الاستدلال بأن كل عالم قادر حي؛ لذلك أولوا تسييحها بدلاله الحال على قدرة الله تعالى<sup>(3)</sup>.

والصواب أن جميع المخلوقات تسبح الله تعالى؛ لذلك عقب الله تعالى بعد بيان تسييحها، بقوله: (ولكن لا تفهون تسييحهم) وهو ظاهر النصوص قال ابن كثير عند قوله تعالى: {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحةَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا} [الإسراء: 44] أي: لا تفهون تسييحهم أيها الناس؛ لأنها بخلاف لغتكم. وهذا عام في

(1) تحفة المرید في شرح جوهرة التوحيد للبيحوري ص 82.

(2) الكشاف: 626/2.

(3) مفاتيح الغيب: 174/20، 175.

الحيوانات والنبات والحمد، وهذا أشهر القولين، كما ثبت في صحيح البخاري، عن ابن مسعود أنه قال: كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل<sup>(1)</sup>.

وفي حديث أبي ذر: أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ في يده حصيات، فسمع لهنّ تسبيح كهين النحل<sup>(2)</sup>، وقد أثبتَ تسبيح الشجر، والحجر والتراب، وكلّ مخلوقات الله تعالى ، ابن عباس، ومجاحد ، وعكرمة، وقتادة، وأبو العالية، وإبراهيم النخعي<sup>(3)</sup>.

---

(1) انظر: صحيح البخاري (194/4).

(2) تفسير ابن كثير 5/79.

(3) معالم التزيل: للإمام البغوي 3/35.

## **المبحث الخامس**

### **صفة السمع والبصر**

وفيه مطلبان:

**المطلب الأول:** الاستدلال على صفتين السمع والبصر في الكشاف وفي مفاتيح الغيب.

**المطلب الثاني:** علاقة السمع والبصر بذات الله تعالى.

## المطلب الأول

### الاستدلال عليهما

قال تعالى: {مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنَّهُ اللَّهُ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا} [النساء: 134]، وقال تعالى: {لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهَرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلَيْهِمَا} [النساء: 148]، وقال تعالى: {فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَئْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرُوُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: 11].

#### أولاً: الكشاف

استدل الرمخشي على السمع والبصر بالحياة والقدرة (والله هو السميع العليم الذي يصح منه أن يسمع كل مسموع، ويعلم كل معلوم ولن يكون كذلك إلا وهو حي قادر<sup>(1)</sup>).

#### ثانياً: مفاتيح الغيب

الرازي من متأخري الأشاعرة الذين يرون ضعف الدليل العقلي في إثبات السمع والبصر والكلام. بحججة قيامه على قياس الله بخلقه ولما تلزمـه من لوازم باطلـة، فجـنـح للاستدلالـ عليهـا بالـسمـعـ، فـاستـدلـ بـظـاهـرـ النـصـ (وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) يـدلـ عـلـىـ كـونـهـ سـمـيعـاـ بـصـيرـاـ، فـلـمـ يـجـزـ لـنـاـ أـنـ نـعـدـ عـنـ هـذـاـ الـظـاهـرـ إـلـاـ إـذـاـ قـامـ الدـلـيلـ عـلـىـ أـنـ الـحـاسـةـ المـسـمـاـةـ بـالـسـمـعـ وـالـبـصـرـ مـتـنـعـاـ وـأـنـمـ الدـعـوـنـ لـهـذـاـ الـاشـتـراـطـ فـعـلـيـكـمـ تـعـالـىـ مـتـنـعـ، فـكـانـ حـصـولـ الـحـاسـةـ المـسـمـاـةـ بـالـسـمـعـ وـالـبـصـرـ مـتـنـعـاـ وـأـنـمـ الدـعـوـنـ لـهـذـاـ الـاشـتـراـطـ فـعـلـيـكـمـ الدـلـالـةـ عـلـىـ حـصـولـهـ وـإـنـاـ نـحـنـ مـتـمـسـكـوـنـ بـظـاهـرـ الـلـفـظـ إـلـىـ أـنـ تـذـكـرـوـاـ مـاـ يـوـجـبـ الـعـدـوـلـ عـنـهـ)<sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 698/1.

(2) مفاتيح الغيب: 133/27.

## المطلب الثاني

### علاقة الذات بصفة السمع والبصر

تكلمنا من حيث العموم بين العلاقة بين الذات والصفات، وتتكلمنا هنا بخصوصية صفة السمع والبصر، لكون فريق من المعتزلة وقليل من الأشاعرة يجوزان عودهما للعلم طبقاً لرأي الفلاسفة<sup>(1)</sup>، يقول الرازي: فالفلسفه والكتعي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه بالسموعات والمبصرات، وقال الجمھور<sup>(2)</sup> منا والمعزلة والكراميه: إنما زائدتان على العلم<sup>(3)</sup>. ونستعرض رأي الكشاف ومفاتيح الغيب.

#### أولاً: الكشاف

الزمخشي يؤيد رأي زيادتهما على العلم، وأنه سميع وبصير بذاته كما في قوله تعالى: {قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [الأنباء: 4] فقال: إنه السميع العليم بذاته<sup>(4)</sup> لذلك قارن بين السمع والعلم للتفرقة بينهما.

وقال عند قوله تعالى: {قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [المائدة: 76]: وهو الذي يسمع ما تقولون، ويعلم ما تعتقدون، والله هو السميع العليم الذي يصح منه أن يسمع كل مسموع ويعلم كل معلوم<sup>(5)</sup>.

(1) يقول ابن سينا: (إن الموجودات مختلفة في بعضها مسموع وبعضها مبصر، فإذا تعلق علمه بالسموعات كان سمعاً، وإذا تعلق بالمبصرات كان بصيراً فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته) الرسالة العروشية 11 والأثر الفلسفى في التفسير صالح بكار ص 259.

(2) يقول التفتازاني: السمع والبصر معاير للعلم إلا أن ذلك غير لازم على قاعدة أبي الحسن الأشعري في الإحساس أنه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم ويكون السمع علمًا بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات. انظر شرح المقاصد 4/140-141.

(3) محصل أفكار المتقدمين والمؤاخرين للرازي ص 171.

(4) الكشاف: 3/104.

(5) الكشاف: 1/698.

وَخَصَ السَّمْعُ بِالْأَصْوَاتِ وَالبَصَرُ بِالْمُبَصَّرَاتِ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {مَا خَلَقْتُكُمْ وَلَا بَعْثَرْتُكُمْ إِلَّا كَفَنْسٍ  
وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ} [لَقَمَانٌ: 28]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ} [الْحُجَّ: 75] يَسْمَعُ  
كُلَّ صَوْتٍ وَيَبْصُرُ كُلَّ مَبْصَرٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ، لَا يُشْغِلُهُ إِدْرَاكٌ بَعْضُهَا عَنِ إِدْرَاكٍ بَعْضٍ<sup>(1)</sup>.

### ثانيًا: مفاتيح الغيب

ذَكَرَ الرَّازِيُّ اسْتِدْلَالَ الْأَصْحَابِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) دَلْ عَلَى أَنَّ سَمْعَهُ زَائِدٌ عَلَى  
عِلْمِهِ بِالْمُسْمَوْعَاتِ، فَلَوْ كَانَ (سَمِيعًا) عَبَارَةً عَنْ عِلْمِهِ بِالْمُسْمَوْعَاتِ لَزِمَ التَّكْرَارُ، وَهُوَ غَيْرُ جَاهِزٍ؛ فَوُجُبَ  
أَنْ يَكُونَ صَفَةً كَوْنِهِ سَمِيعًا أَمْ رَأِيًّا زَائِدًا عَلَى كَوْنِ وَصْفِهِ عَلِيمًا. وَهُوَ لَمْ يَبْيَنْ رَأِيهِ لِذَلِكَ، قَالَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ  
بِالصَّوَابِ<sup>(2)</sup>.

وَصَرَحَ بِمُوافِقَتِهِ لِلْأَصْحَابِ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {قَالَ لَا تَحَافَّا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه: 46]  
لَانْ قَوْلُهُ: (إِنِّي مَعَكُمَا) دَلْ عَلَى الْعِلْمِ، وَقَوْلُهُ (أَسْمَعُ وَأَرَى) لَوْ دَلْ عَلَى الْعِلْمِ لِكَانَ تَكْرَارًا، وَهُوَ  
خَلَافُ الْأَصْلِ<sup>(3)</sup>، وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بِكُلِّ الْمُسْمَوْعَاتِ يَسْمَعُ ذَلِكَ، وَيَبْصُرُ كُلَّ الْمُبَصَّرَاتِ يَبْصُرُ ذَلِكَ<sup>(4)</sup>.

وَأَنْهُمَا مِنَ الصَّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ مَعَ الإِضَافَةِ، وَجَعَلَ مِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ الْإِيمَانَ بِكَوْنِهِ عَالِمًا بِكُلِّ  
الْمُعْلَمَاتِ، قَادِرًا عَلَى كُلِّ الْمُمْكِنَاتِ، حَيَا مُرِيدًا سَمِيعًا بَصِيرًا مُتَكَلِّمًا<sup>(5)</sup>، وَبِهَذَا يَكُونُ مَعَ الْجَمَهُورِ مِنَ  
الْأَشَاعِرَةِ.

وَعِنْدَ تَقْسِيمِهِ الصَّفَاتِ إِلَى إِضَافَيَّةٍ وَسَلْبَيَّةٍ -تَقْسِيمِ الْفَلَاسِفَةِ- وَالسَّلْبَيَّةُ هِيَ الْمُسْمَةُ بِصَفَاتِ الْجَلَالِ،  
وَأَمَّا الصَّفَاتُ الْإِضَافَيَّةُ فَهِيَ الْمُسْمَةُ بِصَفَاتِ الْإِكْرَامِ. فَتَكُونُ صَفَةُ السَّمْعِ وَالبَصَرِ مِنْ صَفَاتِ الْإِكْرَامِ.  
وَإِذَا كَانَ يُرْجَحُ أَنَّ صَفَةَ الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ مِنَ الصَّفَاتِ الْإِضَافَيَّةِ، فَمِنَ الْأَوَّلِيَّ صَفَةُ السَّمْعِ وَالبَصَرِ، وَقَدْ  
يَمْلِي إِلَى القَوْلِ بِعُودَةِ السَّمْعِ وَالبَصَرِ إِلَى الْعِلْمِ (غَيْرُ زَانِدِينَ عَلَى الْعِلْمِ) لِأَنَّ الْعِلْمَ وَالْقَدْرَةَ هُمَا الصَّفَاتَانِ  
الْحَقِيقِيَّاتِ وَأَنَّ الْكَمَالَ مُحْصُورٌ فِيهِمَا، وَأَنَّ مَنْ أَنْكَرَهُمَا يَكُونُ كَافِرًا<sup>(6)</sup>، بِخَلَافِ السَّمْعِ وَالبَصَرِ إِنَّ مَنْ

(1) الكشاف: 509/3.

(2) مفاتيح الغيب: 78/4.

(3) مفاتيح الغيب: 53/22.

(4) مفاتيح الغيب: 114/ 10.

(5) مفاتيح الغيب: 34/5.

(6) مفاتيح الغيب: 35/2.

أنكرهما يكون مبتدعا<sup>(1)</sup>؛ ولذلك لم يجعلهما من الصفات التي يجب على العبد معرفتها من أجل معرفة الله فيقول: أول ما يعلم من صفات الله كونه مرجحا ثم قادرًا ثم عالما ثم حياً<sup>(2)</sup>.

### تعليق الباحث:

المعتزلة والأشاعرة يستدلّون على السمع والبصر بالحياة لكونها توجب السمع والبصر مع الفارق بينهما من حيث زيادته على الذات عند الأشاعرة وعدم زيادتها عند من يثبتها من المعتزلة، فالزمخشي استدل على إثباتهما بالعقل، والرازي جاء إلى السمع مع أنه في أكثر كتبه يرى أن الأدلة النقلية ظنية الدلالة لا تفيد اليقين في المسائل القطعية، وإذا تعارض العقل وجوب تقديم النقل؛ لأنه أساسٌ تصدّيقنا بالسمعيات، وإذا قدمنا النقل قدمناه على أصله، ورجوعه إلى السمع انقياداً لشبهة الفلسفه والصباة<sup>(3)</sup> حول الدليل العقلي القائل: (من لم يتصف بصفة اتصف بضدّها) : فكلّ حي يصح أن يسمع ويصر، كذلك كلّ حي يصح أن يشم ويتألم، ثم إن الله حي ولا يصح منه ذلك، وقول الأشاعرة : إنما إن يتتصف بالصفة أو بضدّها يقال لهم: لمّا لا يجوز أن يكون حالاً منهما<sup>(4)</sup>. فرأى الفلسفه أنها قاعدة غير مطردة عريمة عن البرهان، قائمة على قياس الغائب على الشاهد؛ لذلك جاء الغزالي<sup>(5)</sup> والرازي<sup>(6)</sup> والإيجي<sup>(7)</sup> إلى السمع والكمال.

(1) مفاتيح الغيب: 79/25.

(2) مفاتيح الغيب: 113/7، 81/2، 56/15.

(3) نهاية الأقدام ص 257-258.

(4) الأربعين للرازي ص 236-241.

(5) قواعد العقائد ص 180.

(6) مفاتيح الغيب: 133/3 محصل أفكار المتقدمين والمؤخرین ص 172

(7) المواقف ص 292.

## **المبحث السادس**

### **صفة الكلام**

وفيه مطلبان:

**المطلب الأول:** صفة الكلام في الكشاف.

**المطلب الثاني:** صفة الكلام في مقاييس الغيب.

قال تعالى: {وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْنَاهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: 164]، وقال تعالى: {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} [الأعراف: 143]، وقال تعالى: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ} [الشورى: 51].

## المطلب الأول

### صفة الكلام في الكشاف

يرى المعتزلة أن كلام الله بحرف وصوت ، وأن الله متكلم بمعنى فعل الكلام لا أنه صفة قائمة بالله تعالى فيكون مخلوقا كبقية المخلوقات يعود إلى صفة الإرادة، ويمتاز عنها أن الله أضافه إلى نفسه تشريفا.

يقول القاضي عبد الجبار:... أما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علما ودلالة على نبوته<sup>(1)</sup>.

والزمخشري منهم، ومن المتحمسين لهذه البدعة ومن دعاها ويشهر ذلك، فهو يرى أن كلام الله مخلوق ويعود إلى صفة الإرادة ومحله بعض الأجرام. فيقول موضحا ذلك: وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح<sup>(2)</sup>.

ويقول أيضا: فإن قلت: كيف تنطق الجبال وتسبح؟ قلت: بأن يخلق الله فيها الكلام كما خلقه في الشجرة حين كلام موسى<sup>(3)</sup>.

وكذلك يستدل على حدوثه كونه معجزا لأن المحال لا مجال فيه للقدرة.

(1) شرح الأصول الخمسة ص375.

(2) الكشاف: 114/2.

(3) الكشاف: 97/2.

فيقول: (والعجب من النوايت ومن زعمهم أن القرآن قدسم مع اعترافهم بأنه معجز وإنما يكون العجز حيث تكون القدرة، فيقال: الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه. وأما الحال الذي لا مجال فيه للقدرة، ولا مدخل لها فيه كثاني القديم، فلا يقال للفاعل قد عجز عنه، ولا هو معجز، ولو قيل ذلك لجائز وصف الله بالعجز. لأنه لا يوصف بالقدرة على الحال، إلا أن يكابروا فيقولوا هو قادر على الحال، فإن رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق).<sup>(1)</sup>

وقد يُعرض بخلقه كقوله: إنه ليس من كلام البشر لمن عرف وأنصف من نفسه، فتبارك الله أحسن الخالقين<sup>(2)</sup>.

وبين في أول سورة الأنعام أن الكلمة جعل إذا تعدد إلى مفعولين كانت بمعنى صيرّ وإذا تعدد إلى مفعول واحد كانت بمعنى خلق<sup>(3)</sup> لكنه في سورة الزخرف عند قوله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [الزخرف: 3] وضع الكلمة جعل لتحمل المعنين ليقول بأنه خلوق وأنه يعود إلى صفة الإرادة فقال: جَعَلْنَاهُ (يعني صيرناه معدّى إلى مفعولين أو بمعنى خلقناه معدّى إلى واحد، كقوله تعالى: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالثُّورَ} [الأنعام: 1]). ووَقُرْآنًا عَرَبِيًّا حال. ولعلّ مستعار لمعنى الإرادة، أي: خلقناه عربياً غير عجمي: إرادة أن تعقله<sup>(4)</sup>.

(1) الكشاف: 509/3.

(2) قال ابن المنير: كلمة حق أراد به باطل؛ لأنه يُعرض بما يخلق القرآن حاشية الكشاف: 391/3. الكشاف: 391/3.

(3) الكشاف: 5/2.

(4) الكشاف: 240/4.

## المطلب الثاني

### صفة الكلام في مفاتيح الغيب

للرازي قول يوافق الأشاعرة، وقول يوافق المعتزلة:

**فالقول الأول الموافق للأشاعرة:** يقسم الكلام إلى قسمين كما هو عندهم:

الأول: كلام حقيقي قائم بالنفس. (وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقة كالعلوم والقدر والإرادات)<sup>(1)</sup>.

الثاني: ألفاظ دالة على القائم بالنفس، ونطق عليها كلام الله من باب المجاز. (إذا قلنا لهذه الحروف المتواالية والأصوات المتعاقبة: إنما كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى، فُاطِلِقَ اسْمُ الكلام عليها على سبيل المجاز)<sup>(2)</sup>.

وذكر عدة احتمالات لكيفية سماع جبريل لكلام الله، وهذه الاحتمالات تشير إلى أن هذا القرآن خلوق، فهو: يتحمل أن يخلق الله تعالى له سمعاً لكلامه، ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم.

أو: يجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص، فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه. أو: يجوز أن يخلق الله أصواتاً مقطعة بهذا النظم المخصوص، في جسم مخصوص فيتلقّفه جبريل عليه السلام ويخلق له علمًا ضروريًا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم<sup>(3)</sup>.

والمراد من نزوله نزول مبلغه من السماء إلى الأرض، أو وصف الكلام بالإنزال والتتريّل على سبيل المجاز. ويصرح بخلق القرآن بقوله : (الكلام المسموع الذي هو مركب من الحروف والأصوات ونحن نقول بكونه محدثاً مخلوقاً)<sup>(4)</sup>.

وأنه لا نزاع مع من يقول بخلقه فيقول: (ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة)<sup>(5)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 33/1.

(2) مفاتيح الغيب: 36/1.

(3) مفاتيح الغيب: 30/2.

(4) مفاتيح الغيب: 28/20.

(5) مفاتيح الغيب: 14/14.

ويقول: (فاعلم أن ما يقوله المعتزلة: وهو خلق الأصوات والحرروف، وكونها حادثة قائمة فنحسن  
نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته)<sup>(1)</sup>.

ويقول أيضاً: وهي عندنا محدثة مخلوقة، إنما الذي تدعى قدمه شيء آخر سوى هذه الألفاظ والله  
أعلم<sup>(2)</sup>.

ثم لا يكتفي بالقول بخلق القرآن، بل يرى أن مذهب الأشاعرة فيه غموضٌ أمام كلام المعتزلة<sup>(3)</sup>،  
 وأنه في غاية البعد<sup>(4)</sup>، ومadam أن فيه غموضاً وأنه في غاية البعد فمن ثم قال بالقول الثاني.

**القول الثاني:** أن الكلام يرجع إلى الإرادة.

لقد تكلم الرازي في المطالب العالية عن صفة الكلام، ثم رأى أنها فعل مخصوص يرجع إلى صفة  
الإرادة فيقول: (إن قولكم: أجمعنا على أنه تعالى متكلم، فنقول: إن عنيتم بكلماته انه فعل أفعالا  
مخصوصة دلت تلك الأفعال على كونه مريداً لبعض الأفعال وكاره لبعضها فهذا مسلم)<sup>(5)</sup>. وأورد في  
المحصل حجج الأشاعرة فقال: احتج الأصحاب كونه تعالى متكلما بعدة أمور). كاستدلالهم بكلماته حياً  
وتردد أفعال العباد بين الحظر والإباحة والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصصا  
وليس هو الإرادة فيكون الكلام. أو أن الله ملك مطاع والمطاع له الأمر والنهي أو إجماع المسلمين أو  
بقوله تعالى: {وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: 164] ثم ضعف هذه الحجج<sup>(6)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 21/5.

(2) مفاتيح الغيب: 83/27.

(3) مفاتيح الغيب: 16/22.

(4) محصل أفكار المتقدمين ص 184.

(5) المطالب العالية 3/207.

(6) انظر: محصل أفكار المتقدمين ص 173-174.

## تعليق الباحث

مسألة خلق القرآن من المسائل العظام التي احتمد الصراع بين أهل السنة<sup>(1)</sup> والجهمية وأطبق السلف على ذمهم بسبب إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله وإنه مخلوق<sup>(2)</sup>.

وأول من قال بخلق القرآن الجعد بن درهم و قاله في سنة نيف وعشرين ومائة، ثم من بعدهما بشر بن غياث<sup>(3)</sup>، وجعد أخذته من أبان بن سمعان وأخذه أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذه طالوت عن حاله لبيد بن الأعصم<sup>(4)</sup>. ولبيد كان منافقاً وهو الذي سحر الرسول صلى الله عليه وسلم<sup>(5)</sup>.

وقال ابن عساكر: (وكان لبيد يقرأ القرآن وكان يقول بخلق التوراة، وأول من صنف في ذلك طالوت وكان طالوت زنديقاً وأفتشى الزندقة)<sup>(6)</sup>.

ولما انتشر قول جعد قتله خالد القسري أمير العراق خطبهم يوم عيد الأضحى، فقال: ضحوا؛ تقبل الله ضحاياكم؛ فإنني مُضَحِّ بـالجعد بن درهم؛ لأنك زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليماً، وأنزدتها منه جهنم بن صفوان فزعم أن كلام الله حادث<sup>(7)</sup>.

والزمخري والرازي يقولان بخلق القرآن، ويصرح الرازي بذلك، وأنه لا نزاع مع المعتزلة حول خلقه، وإنما الخلاف معهم في الكلام القائم بالنفس.

وقولهم: إنه مخلوق مخالف لإجماع الأمة التي ترى أنه صفة من صفات الله تعالى، وقد ذكر الإجماع إمام الشافعية في وقته بل هو الشافعي الثاني أبو حامد الإسفاريني رحمه الله، وكان من كبار أئمة السنة

(1) ومن أجله جلد وسجن الإمام أحمد وامتحن علماء الإسلام أيام المؤمن والمعتصم والواثق إلى أن جاء المتوكل ، انظر شذرات الذهب ابن العماد 3/81-90 .150

(2) فتح الباري 13/345.

(3) شرح معتقد أهل السنة اللالكائي 3/425.

(4) انظر سيرة أعلام البلاء 2/357.

(5) صحيح البخاري 7 رقم 5763.

(6) مختصر تاريخ دمشق 1/51.

(7) فتح الباري 13/345.

المشتبئين للصفات، قال: مذهب الشافعي وجميع علماء الأمصار أن القرآن كلام الله ليس بخالق، ومن قال: مخلوق، فهو كافر<sup>(1)</sup>.

وعن سفيان بن عيينة أنه قال: أدركت مشايخنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن ديار يقولون: القرآن كلام الله ليس بخالق، قال الالكائي: ولقد لقي ابن عيينة نحوا من مائتي نفس من التابعين من العلماء، وأكثر من ثلاثة من أتباع التابعين من أهل الحرمين والكوفة والبصرة والشام ومصر واليمن<sup>(2)</sup>، وصدرت منهم عبارات شديدة<sup>(3)</sup> على القائلين بخلق القرآن واتهامهم بالكفر<sup>(4)</sup> والزندقة والمبتدعة والتجهم وحكموا ببطلان الصلاة خلف من يقول: القرآن مخلوق وأمروا بحرثهم وعدم محاسنتهم<sup>(5)</sup>.

وعلل الأشعري خروجه من الاعتزاز قوله بخلق القرآن، الذي بين أيدينا ، وكتاب الإبانة خير شاهد على عقيدته تلك إذ يقول: (والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة كما قال الله عز وجل: {فَاجْرِهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ} [التوبه: 6]). واستدل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق بعدة أدلة نوجزها فيما يلي: وقوله تعالى {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ} [الروم: 25] وأمر الله هو كلامه. وقوله تعالى {إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} [الأعراف: 54] والأمر غير الخلق، وأمره كلامه، وهذا يوجب أن كلامه غير مخلوق. وقوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون). فيلزم منه أمران: إما أن يكون قول الله لغيره: كن، غير مخلوق، أو يكون لكل قول قول لا إلى غاية وذلك محال. واستدل بأدلة عقلية، منها قوله: لو كان كلامه مخلوقا لزمه أن يجوز الموت على كلام الله عز وجل ولو كان مخلوقا لكان جسما أو نعتاً بجسم. وعنف على من قال بخلقـه.

وأيد ذلك بأقوال السلف كالأمام أحمد وبقول ابن المبارك إننا نستطيع أن نحكـي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نـحكـي كلام الجهمية<sup>(6)</sup>.

(1) غاية الأمـيـ: نعمـانـ الأـلوـسيـ 1/197.

(2) شـرحـ أـصـولـ اـعـقـادـ أـهـلـ السـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ أـبـوـ القـاسـمـ هـبـةـ اللـهـ بـنـ الـحـسـنـ بـنـ مـنـصـورـ الطـبـرـيـ الرـازـيـ الـالـكـائـيـ، 1/241.

(3) شـرحـ السـنـةـ لـلـإـلـمـامـ الـبغـوريـ 1/187.

(4) وـالـحـكـمـ بـالـكـفـرـ لـأـلـيـلـ تـكـفـرـ الـأـفـرـادـ أـوـ الـمـذـهـبـ لـأـنـهـ مـتـأـولـونـ، وـالـتـأـوـيلـ مـانـعـ مـنـ الـحـكـمـ عـلـيـهـ بـالـكـفـرـ لـذـلـكـ لـمـ يـكـفـرـ السـلـفـ الـمـعـتـزـلـةـ.

(5) أـفـعـالـ الـعـبـادـ لـلـإـلـمـامـ الـبـخـارـيـ صـ95.

(6) الإـبـانـةـ صـ83ـ85.

فأثبتت إن هذا القرآن كلام الله من دون تفرقة بين اللفظ والمعنى<sup>(1)</sup>.

يقول أحمد صبحي: غير أنه يتعدى أن نلتمس تميزاً بين الكلام النفسي والكلام اللغطي في كتاب الإبارة<sup>(2)</sup>. والصراع مع المعتزلة حول هذا القرآن الموجود وليس على القائم بذات الله تعالى، فالمعتزلة أصلاً لا يعترفون به، ومن أكد هذا الرأي للأشعري الشريف الجرجاني و الدكتور . محمود قاسم والدكتور الزركان والدكتور حسن الشافعي<sup>(3)</sup>.

وقول الزمخشري: إن الكلام خلقه الله في الشجرة غير صحيح، فهل للشجرة أن تقول: {إِنَّا لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} [طه: 14] لأن الكلام أو أي صفة تطلق على من قام به، وينسب إليه ويوصف به فإذا خلقه الله في محل لم يكن صفة من صفات الله تعالى بل مخلوق له. وكيف يصح أن يكون متكلما بكلام يقوم بغيره؟ ولو صح ذلك للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الحمدات كلامه! وكذلك أيضاً ما خلقه في الحيوانات، لا يفرق حينئذ بين نطق وأنطق. وإنما قالت الجلود: {أَنْطَقَنَا} فصلت 21، ولم تقل: نطق الله، بل يلزم أن يكون متكلما بكل كلام خلقه في غيره، زوراً كان أو كذباً أو كفراً أو هذياناً! تعالى الله عن ذلك. وقد طرد ذلك الاتحادية، فقال ابن عربي: وكل كلام في الوجود كلامه... سواء علينا نثره ونظمته<sup>(4)</sup>!

وأما قول الزمخشري: إن (جعل) يعني (خلق) في هذه الآية فهذا لا يناسب الزمخشري البليغ الفصيح الذي يعرف اللغة، والذي صرخ أن (جعل) إذا تعدد إلى مفعولين كانت بمعنى (صَرَرَ) فأخلق بعدها بمعنى (خلق) ليصل إلى مبتغاه أن القرآن مخلوق فقال: (جَعَلْنَاهُ). بمعنى: صررناه مُعدّى إلى مفعولين. أو بمعنى خلقناه معدّى إلى واحد، كقوله تعالى: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [الأنعام: 1] وهنا لا يصلح التعدي إلى مفعول واحد، يقول ابن قتيبة: فإن الجعل يكون بمعنىين، أحدهما الخلق، والآخر غير الخلق، فاما الموضع الذي يكون فيه خلقاً فإذا رأيته متعديا إلى مفعول واحد لا يجاوزه.. وأما الموضع الذي

(1) انظر: شرح المواقف 177/8.

(2) علم الكلام أحمد صبحي 2/77.

(3) يقول الدكتور حسن الشافعي: وهذا الذي اختاره الأشاعرة بعد شيخهم الأول الذي تمسك بموقف الإمام أحمد بن حنبل والسلف في القول بأن القرآن كله كلام الله وهو غير مخلوق ولم يفرق في ذلك بين لفظ ومعنى كما فعل أتباعه، بل نص على منع القول بأن لفظ القرآن مخلوق أو حتى من التوقف في ذلك. ويبدو أن هذا التحول عن رأي الشاعري إلى موقف ابن كلام بدأ بالباطلاني. انظر: الأدمي وآراءه الكلامية. د. حسن الشافعي ص 267.

(4) شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز المنفي 1/132.

يكون فيه غير الخلق فإذا رأيته متعديا إلى مفعولين كقوله: {وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا} [النحل: 91] أي صيرتم<sup>(1)</sup>.

وكذلك لو كان الكلام الذي سمعه موسى مخلوقاً لم يكن هناك خصوصية لموسى بل كان أقل رتبة؛ لأن الوحي من دون واسطة مخلوق أعلى رتبة من الكلام عن طريق مخلوق، لذلك قال غلاة الصوفية: إنهم أعلى مرتبة من الرسل، لكونهم يتلقون الوحي من الله من دون واسطة أحد، والله فرق بين الخلق والأمر بقوله: {إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} [الأعراف: 54] فالخلق يكون بأمره والأمر من كلامه كما قال تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: 82]، ولو كان الأمر مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل وهو باطل<sup>(2)</sup>.

أما قول الرازبي الذي وافق فيه الأشاعرة بأن الكلام واحد قديم لا يتعدد ولا يتجزأ قائم في ذات الله تعالى، وأن هذا الموجود عبارة عن كلام الله تعالى، ويُسمى كلام الله بمحاراً فتعلق عليه من عدة وجوه:  
الأول: إن الرازبي يرى أن مذهب الأشاعرة فيه غموضٌ أمام كلام المعتزلة<sup>(3)</sup>، وأنه في غاية البعد<sup>(4)</sup>

الثاني: إن من العلم الضروري التفرقة بين الخبر عن الله وعن الشيطان، والأمر بالصلوة غير الأمر بالحج، وإن التوراة إذا عرّبت لم تكن هي القرآن، ولا معنى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: 1] هو معنى: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} [المسد: 1].

الثالث: أن يقال إذا حاز لكم أن تجعلوا هذه الحقائق المختلفة حقيقة واحدة، وأن كونها أمراً ونبياً وخبرًا إنما هي أمور نسبية لها، فيقال لكم: هذا بعينه يلزمكم في الصفات؛ من العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، فهلا جعلتم هذه الصفات حقيقةً واحدة؟! ويؤيد هذا الرازبي حيث يقول: إن مفهوم كون شيء مرجحاً غير مفهوم كوننا مؤثراً، وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة. ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علم، وقد التزم أبو سهل الصعلوكي وهو الوجه ليس إلا<sup>(5)</sup>.

(1) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: الإمام ابن قتيبة ص(31).

(2) الإبانة: أبو الحسن الأشعري ص65، قمهد الأوائل: للبلقاوي ص271.

(3) مفاتيح الغيب: 16/22.

(4) محصل أفكار المتقدمين ص 184.

(5) محصل أفكار المتقدمين ص 169.

وهذا كلام واضح، إما القول بتعدد الصفات من علم وقدرة ويلزمهها تعدد الكلام وتعلقه بالمشيئة والإرادة وكذلك بقية الصفات من علم وإرادة، أو القول بعدم تعدد الكلام ويلزمه عدم تعدد الصفات، وهذا لا يرضاه الأشاعرة لكونهم يثبتون سبع صفات، والقول بتعدد الصفات وتعدد الكلام أنساب، وهو الصحيح لكونه يوافق ظاهر القرآن والسنة قال تعالى: {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَادًا} الكهف: 109.

والقول بوحدة الكلام كما يقول الآمدي – وهو على قول الفيلسوف في المبدأ الأول – حيث قضى بوحدته وإن تكررت أسماؤه بسبب سلوب وإضافات وأمور لا توجب صفات زائدة على الذات<sup>(1)</sup>.

الرابع: أنه سبحانه قال: {إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّنَ مِنْ بَعْدِهِ} [ النساء: 163 ] وقال: {وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [ النساء: 164 ] وهذا يدل على أمور: على أنه يكلم العبد تكليماً زائداً على الوحي ومن قال: إنه معنى واحد قائم بالذات فإنه لا فرق بين العام وما لموسى عليه السلام. وقد فرق سبحانه في (الشورى) بين الإيحاء وبين التكليم من وراء حجاب وبين إرسال رسول فيوحي بإذنه ما يشاء<sup>(2)</sup>.

الخامس: قوله: يسمى كلام الله مجازاً فيقال له إن المجاز يصح نفيه، ونفي أن يكون القرآن الموجود كلام الله تعالى مخالف للإجماع، يقول الباقياني: والباري سبحانه حي، لا يستحيل علينا وعندكم أن يكون قائلاً متكلماً فوجب أن يكون وصفه لنفسه بالقول محمولاً على الحقيقة دون المجاز. ولأنه لو حاز أن يكون وصفه لنفسه بالقول مجازاً ومقيساً على هذه الأمور لوجب أن يكون وصفه لنفسه بالإرادة والعلم والقدرة مجازاً واتساعاً، وعلى معنى أنه فاعل فقط وأن الأشياء لا تتعذر عليه قياساً على هذه المجازات التي ذكرتموها<sup>(3)</sup>.

السادس: القول بأن القرآن الموجود عبارة عن كلام الله يؤتى إلى أن القرآن مخلوق وهو ما صرخ به الرazi، وأن لا خلاف مع المعتزلة حول حدوثه. والأشعرية موافقة للمعتزلة في أن هذا القرآن المخلوق

(1) غاية المرام 141.

(2) الإبانة: أبو الحسن 71-75.

(3) تهديد الأوائل للباقياني ص 275.

المسنون مخلوق<sup>(1)</sup>. وقد صرَّح بعضهم بخلقه، ومنهم من استخدم حدوثه بدلاً من خلقه لكون الحدوث ورد في القرآن وإن كان معنى الحدوث في القرآن مخالفًا لمرادهم، والتصريح بالخلق مخالفٌ عليناً لموقف السلف، ومن قال بخلق القرآن من الأشاعرة الجويني إذ يقول: (فإن معنى قولهم أي المعتزلة) هذه العبارات كلام الله أنها خلقه ونحن لا ننكر أنها خلق الله<sup>(2)</sup>.

وقال ابن عاشور: ولا يصرح أن القرآن مخلوق في مجالس المناظرة التي غشيتها العامة<sup>(3)</sup>، وكذلك بن المني<sup>(4)</sup> وشارح جوهرة التوحيد<sup>(5)</sup> وهذا التحول عند الأشعرية بدأ بالتدريج ابتداءً من الباقلاني إلى أن وصل إلى التصريح بخلق القرآن من بعض أعلامهم.

**السابع:** أنه قول مبتدئ خرق به الإجماع كما قال الشهيرستاني: "فأبدع الأشعري قوله ثالثاً وقضى بحدوث الحروف، وهو خرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة وهو عين الابداع"<sup>(6)</sup> وقول الشهيرستاني يعبر عن ما استقر عليه مذهب الأشاعرة لا أنه قول الأشعري. يقول د. البدوي من أين استقى الشهيرستاني هذا العرض هذا ما لا تستطيع أن تجيب عنه المؤلفات الباقية لدينا للأشعري ثم يحاول الدكتور بدوي مخرجاً للشهيرستاني فيقول: فلا بد أنه نقله عن مؤلفات أخرى<sup>(7)</sup>.

أما إثبات الصوت فقد وردت أحاديث صحيحة في ذلك، ومنها حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه؛ (فينادى بصوت) وأثبته الإمام البخاري وأيده بحديث رواه الإمام أحمد بأنه كلام بصوت لا يشبه أصوات الخلق لأن صوت الله يُسمع من بعده كما يُسمع من قربه، وأن الملائكة يصعقون من صوته فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا وقال جل وعلا: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: 22] فليس لصفة الله ند ولا مثل ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين<sup>(8)</sup>.

(1) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشوار : أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمري اليمني الشافعي (ت 558هـ) .544/2

(2) الإرشاد: الجويني ص 117.

(3) التحرير والتنوير: ابن عاشور 6/38.

(4) حاشية ابن المني على الكشاف: الإسراء آية 88.

(5) أن القرآن مخلوق ولا يقال: القرآن مخلوق إلا في حلقة التعليم) تحفة المربي ص 107.

(6) نهاية الأقدام ص 302-306.

(7) مذاهب الإسلاميين د عبد الرحمن بدوي 1/547.

(8) خلق أفعال العباد: لإمام البخاري ص 98.

فما بعد هذا البيان من بيان؟ فقد جمع بين قول الرسول صلى الله عليه وسلم ورأي الإمام أحمد ورأي الإمام البخاري ومن أثبته الإمام أبو القاسم الأصفهاني<sup>(1)</sup>. والإمام أبو العباس أحمد بن سريج إمام الشافعية<sup>(2)</sup> وغيرهم من الأعلام وكذلك بعض أهل الكلام أثبتو أن كلام الله بحرف وصوت.

قال الكلابازى: وقالت طائفة منهم -أهل الكلام- كلام الله حروف، وصوت وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا كذلك مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى في ذاته غير مخلوق<sup>(3)</sup>.

وقال الرازى: واعلم أن الأستاذ أبا بكر بن فورك<sup>(4)</sup> زعم أنا إذا سمعنا هذه الحروف والأصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى<sup>(5)</sup>.

وقال الآمدى: نعم لو قيل: إن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا كما أن ذاته وصفاته ليس كذاتنا وصفاتنا -كما قال بعض السلف- فالحق أن ذلك غير مستبعد<sup>(6)</sup>.

ولا يلزم من إثبات الصوت إثبات الحلق واللسان كما يظن المتكلمون وقد وضح الإمام الجويني (الأب) هذه المسألة إذ يقول: والتحقيق هو أن الله تعالى قد تكلم بالحروف كما يليق بجلاله وعظمته فإنه قادر والقادر لا يحتاج إلى حوارح ولا إلى لهوات ، وكذلك له صوت كما يليق به يسمع ولا يفتقر ذلك الصوت المقدس إلى الحلق والحنجرة كلام الله تعالى كما يليق به وصوته كما يليق به<sup>(7)</sup>.

وقال الحافظ تقي الدين في عقيدته: وقول القائل بأن الحرف والصوت لا يكون إلا من مخارج باطل محال. قال الله عز وجل: {يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مُزِيدٍ} [ق: 30] . وكذلك

(1) الحجة في بيان الحجة: الإمام أبو القاسم إسماعيل بن محمد التيمي الطلحى الأصفهانى 514-515.

(2) اجتماع الجنود الإسلامية: محمد بن أبي بكر بن أبى سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ).

(3) أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلابازى البخارى الحنفى (المتوفى: 380هـ) وانظر ذم الكلام وأهله للهروي مجموع الفتاوى 5/136.

(4) أبو بكر ابن فورك. الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصولي الأديب النحوى الوعاظ الأصفهانى؛ أقام بالعراق مدة يدرس العلم، ثم توجه إلى الري فسمعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور والتمسوا منه التوجيه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبني له بها مدرسة ودار، وأحيا الله تعالى به أنواعاً من العلوم، ولما استوطنها وظهرت بركانه على جماعة المتفقهة وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريراً من مائة مصنف. وفيات الأعيان 4/272.

(5) مفاتيح الغيب: 15/182.

(6) غایة المرام ص 137، الآمدى وآراؤه الكلامى للدكتور الشافعى ص 280.

(7) رسالة في إثبات الاستواء والفرقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد: للشيخ عبد الله بن يوسف الجويني أبو الإمام الجويني، ص 77.

قال إخباراً عن السماء والأرض أنهما قالتا أتينا طائعين فحصل القول من غير مخارج ولا أدوات. وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم: "أنه كلمه الذراع المسمومة". وصح أنه سلم عليه الحجر<sup>(1)</sup>.

ونختم بكلام الشهريستاني الذي لم يفرق بين السلف والحنابلة وجعل لهم قولاً واحداً وإن كان عليه ملاحظات بمزج كلام الله بالروحانيات (قالت السلف والحنابلة: قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن يكون الكلمات والحرروف هي بعينها كلام الله. . . . ثم قال عن السلف والحنابلة: بل هم عرفوا يقيناً أن الله تعالى قولاً وكلاماً وأمراً وأن أمره غير مخلوق ثم قال عنهم: "وهم يهلكون الفرق بين القراءة والمقروء، والكتابة والمكتوب، ويحكمون بأن القراءة التي هي صفتنا وفعلنا غير المقروء والذي ليس هو صفة لنا ولا فعلنا وأن موسى سمع كلام الله كحجر السلسلة<sup>(2)</sup>".

ونخلص إلى أن الله تعالى يتكلم بكلام بحرف وصوت متعلق بمشيئته يليق بجلالته وعظمته ليس مثل كلامنا كما هو ظاهر السمع. ومن كلامه القرآن الكريم.

---

(1) عقيدة الحافظ تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي ت 600، ص 75.

(2) نهاية الأقدام ص 302-306.

## **المبحث السابع**

### **صفة الوجه واليد والعين**

و فيه ثلاثة مطالب:

- الطلب الأول:** صفة الوجه، وتأويلها في الكشاف، ومفاتيح الغيب.
- الطلب الثاني:** صفة العين، وتأويلها في الكشاف، ومفاتيح الغيب.
- الطلب الثالث:** صفة اليد، وتأويلها في الكشاف، ومفاتيح الغيب.

## **مدخل:**

تنقسم الصفات إلى: صفات سمعية عقلية أي وردت بالسمع، ويمكن إثباتها بالعقل كصفة العلم. وإلى صفات سمعية لا ثبت إلا بالسمع. ومن هذه الصفات الوجه، واليد، والعين. وأول من تأولها الجهمية، والمعزلة، ثم متاخر الأشاعرة الذين جمعوا بين التأويل والتفسير، ونسبوا التفسير إلى السلف؛ وحجتهم في تأولها أن ظاهرها أعضاء وجوارح تستلزم التجسيم.

وأختلف الأشاعرة هل الله تعالى صفة زائدة غير السبع؟ (فمنعه بعضهم مقتضياً على أنه لا دليل عليه فيجب نفيه وهذا ضعيف ونحن مكلفو بكمال المعرفة؛ فلو كان له صفة غيرها لعرفناها والجواب منع التكليف بكمال معرفته؛ إذ هو بقدر وسعنا... وأثبتت بعض -المتكلمين- صفات اختلف فيها<sup>(1)</sup> ذكر منها صاحب المواقف إحدى عشر صفة؛ منها اليد، والعين، والوجه. أثبتها ابن كلاب، وأبو حسن، والباقلاني، وأبن فورك،<sup>(2)</sup>.

وهذه الصفات أثبتتها السلف لشيونها بالقرآن والسنة وبصور مختلفة تمنع المحاجز ورأوا أن إثباتها لا يستلزم التشبيه لأنها صفات مضافة لله تعالى تليق بجلاله وعظمته وليس كصفاتنا ولقد تأول الزمخشري والرازي هذه الصفات فلينظر إلى وجه تأولها.

---

(1) المواقف ص 154.

(2) انظر مقالات الإسلاميين 1/173، المواقف ص 154-167، شرح المواقف 8/198-129، شرح المقاصد 4/174.

## المطلب الأول

### صفة الوجه

قال تعالى: {وَيَقِنَّ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} [الرحمن: 27].

#### أولاً: تأويل صفة الوجه في الكشاف

يقول الزمخشري عند قوله تعالى: {وَيَقِنَّ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} [الرحمن: 27] {وَيَقِنَّ وَجْهُ} [الرحمن: 27] ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكن مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان، و{ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} [الرحمن: 27] صفة الوجه. وقرأ عبد الله: (ذي) على: صفة ربك. ومعناه: الذي يجعله الموحدون عن التشبيه بخلقه وعن أفعالهم<sup>(1)</sup>.

#### ثانياً: تأويل صفة الوجه في مفاتيح الغيب

كذلك الرازي أول صفة الوجه بالذات فيقول: لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله. ثم ذكر إزامات على من يثبت لله صفة الوجه<sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 446/4.

(2) مفاتيح الغيب: 29/ 93.

## المطلب الثاني

### صفة اليد

قال تعالى {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَرِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغِيَّانًا وَكُفُّرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَاهَا اللَّهُ وَيَسْعَونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} [المائدة: 64]، {فَالَّذِي إِنْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِمِينَ} [ص: 75].

### أولاً: تأويل صفة اليد في الكشاف

- 1 - مجاز عن الجود والبخل ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولو أعطى أقطع ولو إلى منكبه عطاءً جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال وتشنيه اليد في قوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ} [المائدة: 64] ليكون ردًا لقولهم وإنكاره أبلغ وأدل على غاية السخاء ونفي البخل؛ لأن غاية ما بيذهل السخي بيديه جميعاً<sup>(1)</sup>.
- 2- إن ذا البدين يباشر أعماله بيده، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغیرها حتى قيل في عمل القلب: هو من عمل يديك<sup>(2)</sup>. عند قوله تعالى: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ} [بِيَدَيِّي] [ص: 75].
- 3- إنه من باب التخييل وما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولكن وقع على الخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة وأن أكثر كلام الله والأنباء من التخييلات التي تردد بها

(1) الكشاف: 688/1.

(2) الكشاف: 107/4.

الأقدام<sup>(1)</sup> عند قوله تعالى: {وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} [الزمر: 67]

ويرفض تأويل اليد بالنعمة وأنه من ضيق العطن فيقول: التفسير بالنعمة والتمحيل للتشنيه من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: تأويل صفة اليد في مفاتيح الغيب

أما الرازمي في مفاتيح الغيب رأى أن لجمهور الموحدين في لفظ اليد قولين:

الأول: التفويض، فالقرآن دل على إثبات اليد لله تعالى، آمنا به والعقل يمنع أن تكون يد الله جسمًا مخصوصًا وعضوًا مركباً من الأجزاء والأبعاض، فأما اليد وما حقيقتها فوضنا معرفتها إلى الله تعالى ونسب هذا القول إلى السلف.

الثاني: التأويل، يرى أن اليد تطلق على معانٍ كثيرة، منها الجارحة والنعمة والقوية وشدة العناية وذكر عدة تأويلاً.

1 - كناية عن الجود على سبيل الكمال موافقاً لما قاله الزمخشري<sup>(3)</sup>. عند قوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ} [المائدة: 64].

2 - كناية عن شدة العناية وهذا أيضاً موافق للزمخشري وحاول التخلص من التشنيه عند تأويل اليد بالقدرة أو النعمة على أن النعمة حنس وتحته أنواع لا نهاية لها وهي نعمة الدنيا والدين أو النعم الظاهرة والباطنة<sup>(4)</sup>. عند قوله تعالى: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيِّ} [ص: 75].

(1) الكشاف: 145/4.

(2) الكشاف: 54/3.

(3) مفاتيح الغيب: 37/12.

(4) مفاتيح الغيب: 201/ 26-202.

### المطلب الثالث

#### صفة العين

قال تعالى {أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلَيُلْقِهِ الْيَمُ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذُهُ عَدُوُّ لِي وَعَدُوُّهُ<sup>لَهُ</sup> وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِي وَلُتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه: 39]، وقال تعالى: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَ كَانَ كُفِّرَ} [القمر: 14].

#### أولاً: تأويل صفة العين في الكشاف

أَوْلَاهَا الزَّمْخَشْرِيُّ بِالْحَفْظِ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلُتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه: 39] أَيْ لِتُرَبَّ وَيُحْسَنُ إِلَيْكَ وَأَنَا مَرَايِيكَ وَرَاقِبُكَ كَمَا يَرْعَى الرَّجُلُ الشَّيْءَ بِعِينِيهِ إِذَا اعْتَنَى بِهِ.

#### ثانياً: تأويل صفة العين في مفاتيح الغيب.

أَمَّا الرَّازِيُّ فَقَدْ أَوْلَاهَا بِالْحَفْظِ كَالْزَمْخَشْرِيُّ وَأَنَّهُ لَا يَمْكُنُ إِجْرَاؤُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا مِنْ وِجْهِهِ<sup>(1)</sup> وَذَلِكَ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَ كَانَ كُفِّرَ} [القمر: 14] وَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ} [هُودٌ: 37].

أَحَدُهَا: أَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى أَعْيُنَ كَثِيرَةً، وَهَذَا يَنْاقِضُ ظَاهِرَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلُتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه: 39].

وَثَانِيَهَا: أَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَصْنَعْ نَوْحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ الْفُلْكُ بِتِلْكَ الْأَعْيُنِ كَمَا يَقُولُ: قَطَعْتُ بِالسَّكِينِ وَكَتَبْتُ بِالْقَلْمَنِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ باطِلٌ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ ثَبَّتَ بِالدَّلَائِلِ الْقَطْعَيَّةِ الْعُقْلَيَّةِ كَوْنَهُ تَعَالَى مُتَرَهًا عَنِ الْأَعْضَاءِ وَالْجَوَارِحِ وَالْأَحْزَاءِ وَالْأَبْعَاضِ، فَوْجِبَ الْمَصِيرُ فِيهِ إِلَى التَّأْوِيلِ وَهُوَ مِنْ وِجْهِهِ:

(1) مفاتيح الغيب: 17/ 178.

1 - أن معنى {بِأَعْيُنَا} [هود: 37] أي بعين الملك الذي كان يُعرف كيف يتخذ السفينة، يقال:

فلان عينٌ على فلان نصب عليه ليكون منفصلاً عن أحواله ولا تحول عنه عينه.

2 - أن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه، فلما كان وضع العين على الشيء سبيلاً لـالاتخاذ والعناية، جعل العين كناءة عن الاحتياط؛ فلهذا قال المفسرون: معناه بحفظنا إياك حفظاً من يراك وملك دفع السوء عنك<sup>(1)</sup>. وأيد ذلك عن القفال والقاضي عبد الجبار<sup>(2)</sup>.

عند قوله تعالى: {وَلْتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه: 39] قال القفال لترى على عيني، أي على وفق إرادتي. وجماز هذا أن من صنع لإنسان شيئاً وهو حاضر ينظر إليه صنعته له كما يحب، ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه، فكذا ه هنا وفي كيفية الجماز قولان:

الأول: المراد من العين العلم أن ثرثي على علم مني، ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشبههما من هذا الوجه.

الثاني: المراد من العين الحراسة؛ وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه، فالعين كأنها سبب الحراسة، فأطلق اسم السبب على المسبب جمازاً وهو كقوله تعالى: {إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه: 46] ويقال: عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحياة، قال القاضي: ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله: {وَلْتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه: 39] الحفظ والحياة كقوله تعالى: {إِذْ تَمْشِي أُخْتُكْ فَتَقُولُ هَلْ أَدْلُكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنَهَا وَلَا تَحْزَنْ} [طه: 40] فصار ذلك كالتفسير لحياة الله تعالى له<sup>(3)</sup>.

وَحْمَعُ الرازمي هذه التأويلات في سياق واحد يهدف إلى الاستهزاء من إثبات هذه الصفات، فيكون المحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه ويكون عليها عيون كثيرة، وجانب واحد، ويكون عليه أيد كثيرة، وساق واحد، ومعلوم أن هذه الصورة، أقبح الصور ولو كان هذا عبداً لم يرغب أحد في شرائه فكيف يقول العاقل: إن رب العالمين موصوف بهذه الصورة؟<sup>(4)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 17/178.

(2) مفاتيح الغيب: 22/47.

(3) مفاتيح الغيب: 22/47.

(4) مفاتيح الغيب: 26/200.

## تعليق الباحث:

هذه الصفات تأولتها الجهمية والمعتزلة بحججة أن ذا العين والوجه واليد لا يكون إلا جسما، قال القاضي عبد الجبار: وقد تعليقا بقوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ} [القصص: 88] قالوا فأثبتت لنفسه الوجه ذو الوجه لا يكون إلا جسماً وجوابنا عن هذا ان المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه<sup>(1)</sup>، وأما الأشاعرة فقد أثبتتها المتقدمون كالأشعري<sup>(2)</sup> الباقياني<sup>(3)</sup>، وابن فورك<sup>(4)</sup>، والبيهقي. وتأولها وفوضها المتأخرة بنفس حجة المعتزلة<sup>(5)</sup>.

قال البيجوري صاحب جوهرة التوحيد: وكل نص أو هم التشبيها أوله أو فوض رم تزييها<sup>(6)</sup>.

وهذه الصفات أثبتتها المحدثون فقد بوبوا أبواباً يؤكدون فيه هذه الصفات؛ إذ يقول البخاري: باب قول الله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ} [القصص: 88] وذكر تحت هذا الباب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أعوذ بوجهك))<sup>(7)</sup> ثم بوب بقوله<sup>(8)</sup>. باب قول الله تعالى: {وَلَنْصُنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه: 39]، قوله جل ذكره: {تَجْرِي بِأَعْيُنَا} [القمر: 14] وذكر بعده حديث ((إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه - وإن المسيح الدجال أعور العين اليمى، كأن عينه عنبة طافية))<sup>(9)</sup> فذكر الآيات التي فيها العين والوجه ثم تأكيدها بالأحاديث في نفس الموضوع تأييداً للإثبات.

(1) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 151.

(2) انظر الإبانة ص 120 مقالات الإسلاميين ص 226، نبيان كذب المفترى لابن عساكر ص 157-158.

(3) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ص 268.

(4) انظر مشكل الحديث ابن فورك ص 127.

(5) أصول الإيمان للبغدادي ص 89-91 الغنية للمتوبي ص 33 أساس التقديس للرازي ص 91-99 غاية المقام للأدمي ص 137 المواقف للبيجوري ص 144/3.

(6) شرح جوهرة التوحيد للقاضي ص 103.

(7) صحيح البخاري 56/6.

(8) فتح الباري 13/388.

(9) صحيح البخاري 71/4.

وأثبتهما الإمام أبو حنيفة فقال: وله يد ووجه ونفس، ولا يقال يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيها إبطال الصفة، وهو قول أهل الاعتزال والقدر، ولكن يدُه صفة بلا كيف<sup>(1)</sup>، وأن إثبات اليد ليس تشبيهاً إنما التشبيه إثبات يد كيد المخلوق لا إثباتها صفة تليق بجلاله.

كما قال الإمام أحمد: من قال: يدُ كيدي فقد شبه الله بخلقه، والله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير<sup>(2)</sup>.

وأنه لا فرق بين إثباتها وإثبات صفة العلم والسمع والبصر، فكما أن له سبحانه علمًا غير علمنا، كذلك له وجه ويد وعين غير وجوهنا وأعيننا وأيدينا<sup>(3)</sup>. وقال الإمام البغوي: ويد الله صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه<sup>(4)</sup> وصفات ذاته هي التي لم ينزل ولا يزال موصوفًا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان<sup>(5)</sup>.

وفرقوا بين ما ورد من آيات يُراد بها الصفات، وآياتٍ ليس المقصود منها الصفات توضيحاً لمن أراد أن يلبس ويحمل آيات الصفات على غير محملها، وقد يضاف إليه اليد على معنى الملك والقدرة والنعمة والقدرة أيضاً قوله تعالى: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي} [ص: 75] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((خلق الله آدم يوم الجمعة بيده)) فهو يعني الصفة لا يليق به معنى النعمة والقدرة والملك، وكذلك قوله: ((كتب بيده على نفسه))<sup>(6)</sup>. وفرقوا بين خلق الله باليد وخلقه بقوله كن فيكون قال الإمام الآجري: باب الإيمان بأن الله عز وجل خلق آدم عليه السلام بيده وخط التوراة لموسى بيده، وخلق جنة عدن بيده، وقد قيل: العرش، والقلم، وقال لسائر الخلق: كن فكان<sup>(7)</sup>.

وقال الإمام البيهقي: تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة وهو في بعضها صفة ذات كقوله إلا رداء الكيرباء على وجهه وهو ما في صحيح البخاري عن أبي موسى وفي بعضها يعني من

(1) شرح الفقه الأكبر للمغنساوي ص120.

(2) المختار في أصول السنة ابن البناء الحنبلي ص81.

(3) قال ابن بطال: في هذه الآية والحديث دلالة على أن الله وجهاً وهو من صفة ذاته وليس بجراحته، ولا كالوجوه التي نشاهدتها من المخلوقين كما نقول: إنه عالم ولا نقول: إنه كالعلماء الذين نشاهدهم. فتح الباري 13/388-389.

(4) معلم الترتيل 2/50.

(5) تهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 297-298.

(6) ابن فورك مشكل الحديث ص164.

(7) الشريعة: الإمام الآجري 3/1177.

أجل كقوله إنما نطعمكم لوجه الله وفي بعضها بمعنى الرضا كقوله **{يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}** [الأنعام: 52] إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى وليس المراد الجارحة جزماً والله أعلم.

وعلق الإمام ابن حجر عن موقف البيهقي عندما ذكر موقف أهل الكلام من صفة العين بين مثبت ومتأول ومفوض لئنه مال إلى ترجيح الإثبات لأن مذهب السلف ويتايد بما وقع في الحديث (( وأشار بيده)) فإن فيه إيماء إلى الرد على من يقول: معناها القدرة صرخ بذلك قول من قال إنها صفة ذات <sup>(1)</sup>. ومن ثبتها ابن مندة <sup>(2)</sup>، وابن بطة <sup>(3)</sup> . . . وغيرهم

ونسبوا تأويلاً إليها إلى الجهمية والمعتزلة وأهل الزيف كما ذكرنا عن أبي حنيفة وقال الإمام الترمذى: تأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن معنى اليد القوة <sup>(4)</sup>. وقال أبو الحسين الملطي: وأنكر حهم أن يكون الله تعالى يد <sup>(5)</sup> وبوب أبو الحسن فقال: فصل في قول أهل الزيف والبدع <sup>(6)</sup>، ودفعوا أن يكون الله وجه مع قوله عز وجل: **{وَيَقِنَّ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ}** [الرحمن: 27] وأنكروا أن له يدين مع قوله سبحانه: **{لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي}** [ص: 75] وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله سبحانه: **{تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}** [القمر: 14] (وزعموا جيئوا أنه لا يد له مع قوله عز وجل **{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَانِ}** [المائدة: 64] وقوله تعالى: **{قَالَ يَا إِنْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيِّينَ}** [ص: 75] وأكد أبو الحسن أنها صفات حقيقة بقوله: بل واجب أن يكون قوله تعالى: **{قَالَ يَا إِنْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيِّينَ}** [ص: 75] إثبات يدين الله تعالى في الحقيقة غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي، وهو يعني النعمتين <sup>(7)</sup>.

(1) فتح الباري 388/13-390.

(2) الرد على الجهمية، لأبي عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندَّه العبدِي (المتوفى: 395هـ) ص 217.

(3) الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومحاباة الفرق المذمومة. أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَرِي المعروف بابن بطة العكْبَري

(المتوفى: 387هـ) تحقيق عثمان عبد الله آدم الأشيوسي دار الراية للنشر، السعودية. 3/316.

(4) سنن الترمذى 42/3 تعليقاً على حديث رقم 662.

(5) التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع ص 134.

(6) الإبانة ص 14.

(7) الإبانة ص 140.

وقال عن النَّظَامِ الَّذِي أَنْكَرَ حَقِيقَتَهَا (وَكَانَ يَقُولُ: ذَكْرُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْوَجْهُ عَلَى جَهَةِ التَّوْسِعِ لَا أَنْ لَهُ وَجْهًا فِي الْحَقِيقَةِ، وَإِنَّمَا مَعْنَى {وَيَقِنَّ وَجْهَ رَبِّكَ} [الرَّحْمَنُ: ٢٧] وَيَقِنَّ رَبِّكَ، وَمَعْنَى الْيَدِ النَّعْمَةُ<sup>(١)</sup>.

وَشَهَدَ مِنْ تَأْوِلِهَا مِنْ مَتَّخِرِي الْأَشْعَارَةِ عَلَى أَنَّ الْأَوَّلِينَ أَثْبَوْهَا كَالْجَوِينِيَّ إِذْ يَقُولُ فِي الْإِرْشَادِ: (ذَهَبَ بَعْضُ أَئْمَتِنَا إِلَى أَنَّ الْيَدِينَ وَالْعَيْنِينَ وَالْوَجْهَ صَفَاتٌ ثَابِتَةٌ لِلرَّبِّ تَعَالَى، وَالسَّبِيلُ إِلَى إِثْبَاتِهَا السَّمْعُ دُونَ قَضِيَّةِ الْعُقْلِ، وَالَّذِي يَصْحُحُ عَنْنَا حَمْلُ الْيَدِينَ عَلَى الْقَدْرَةِ، وَحَمْلُ الْعَيْنِينَ عَلَى الْبَصَرِ، وَحَمْلُ الْوَجْهِ عَلَى الْوُجُودِ) وَرَدَ عَلَيْهِمْ بِتَأْوِيلِهِمْ لِلصَّفَاتِ الْفَعْلِيَّةِ وَالتَّفْرِيقِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا يَشْبِهُنَّهُ فَيَقُولُ: وَمِنْ سَلْكِ مِنْ أَصْحَابِنَا سَبِيلٌ إِثْبَاتٌ هَذِهِ الصَّفَاتِ - يَعْنِي أَيِّ صَفَاتٍ الْيَدِينَ وَالْعَيْنَ وَالْوَجْهِ - بَطْوَاهُرٌ هَذِهِ الْآيَاتُ أَلْرَمَهُ سَوْقٌ كَلَامِهِ أَنْ يَجْعَلَ الْاِسْتِوَاءَ وَالْمَحْيَى وَالْتَّرْوِيلَ وَالْجَنْبَ مِنَ الصَّفَاتِ).

وَمِنْ شَهَدَ أَنَّ أَبَا الْحَسْنِ الْأَشْعَرِيَّ أَثْبَتَهَا الرَّازِيُّ<sup>(٢)</sup> وَالْإِيْحَيِيُّ<sup>(٣)</sup> وَالْفَتَّازِيُّ<sup>(٤)</sup>.

وَيَرِى الْأَمْدِيُّ أَنَّ إِثْبَاتَهَا جَائِزٌ بِشَرْطِ أَنْ تَكُونَ مُخَالِفَةً لِلْمُخْلُوقَاتِ، وَمَنْعِهُ مِنْ إِثْبَاتِهَا الدَّلِيلُ الْقَطْعِيُّ لِكُونِهِ يَرِى أَنَّ إِثْبَاتَ الصَّفَاتِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْعُقْلِ، فَيَقُولُ: (فَإِنْ قِيلَ بِأَنَّ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الظَّواهِرُ مِنَ الْمَدْلُولَاتِ وَأَثْبَتَنَا بِهَا مِنَ الصَّفَاتِ لَيْسَ عَلَى نَحْوِ صَفَاتِنَا وَلَا عَلَى مَا نَتَخَيلُ مِنْ أَحْوَالِ ذَوَاتِنَا بِلَ مُخَالِفَةً لِصَفَاتِنَا كَمَا أَنَّ ذَاتَهُ مُخَالِفَةً لِذَوَاتِنَا، وَهَذَا مَا لَا يَقُودُ إِلَى التَّشْبِيهِ وَلَا يَسُوقُ إِلَى التَّجَسِّيمِ، فَهَذَا وَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ جَائِزًا لِكَنَّ الْقَوْلَ بِإِثْبَاتِهِ مِنْ جَمْلَةِ الصَّفَاتِ يَسْتَدْعِي دِلِيلًا قَطْعِيًّا)<sup>(٥)</sup> مَعَ أَنَّهُ تَأْوِلًا.

وَأَمَّا قَوْلُ الرَّازِيِّ: إِنَّ الظَّاهِرَ غَيْرَ مَرَادٍ لِكُونِهِ يَقْتَضِي أَنَّ نَوْحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَصْنَعُ السَّفِينَةَ فَوْقَ تِلْكَ الْأَعْيْنِ كَمَا يَقُولُ: كَتَبَتْ بِالْقَلْمَنْ، فَنَرَدَ عَلَيْهِ مِنْ كَلَامِهِ حِيثُ يَقُولُ: (أَنْ مَعْنَى {بِأَعْيُنِنَا} [هُودٌ: ٣٧] أَيِّ بَعْيْنِ الْمَلَكِ الَّذِي كَانَ يُعْرَفُ كَيْفَ يَتَخَذِّ السَّفِينَةَ، يَقُولُ: فَلَانَ عَيْنٌ عَلَى فَلَانَ نَصْبٌ عَلَيْهِ لِيَكُونَ مَنْفَحَصًا عَنْ أَحْوَالِهِ وَلَا تَحُولَ عَنْهِ عَيْنِهِ) وَلِمَاذَا لَمْ يَحْمِلْهَا عَلَى الظَّاهِرِ بِأَنَّهَا تَحْرِي بَعْيْنِ الْمَلَكِ وَإِنَّمَا حَمَلَهَا عَلَى الْمَفْهُومِ الْمُتَبَادرِ إِلَى الْذَّهَنِ، فَإِذَا حَمَلَ مَعْنَى الْأَعْيْنِ بِالنَّسْبَةِ لِلْمَلَكِ مَعَ الإِنْسَانِ وَأَنَّ هَذَا هُوَ الْمَفْهُومُ الظَّاهِرُ، فَمِنَ الْأَوَّلِيَّ أَنْ يَحْمِلَ هَذَا الْمَعْنَى بِالنَّسْبَةِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالْعَربُ تَفَهُّمُ مِنْ قَوْلِ الْقَائلِ: أَنْتَ بَعِيْنِي

(١) مقالات الإسلاميين ص 105. وانظر الشريعة للأجرى 3/1177 نقض الإمام أبي سعيد على المرسي الجهمي العنيد ص 284.

(٢) مفاتيح الغيب: 37/12.

(٣) المواقف ص 153.

(٤) شرح المقادير: 174/4.

(٥) غاية المرام ص 137.

أو أنت برأسِي لا يقتضي أن تكون داخل العين أو الرأس بقدر ما يريد القائل: أنت تحت حمايتي وحفظي، ولا ينافي أن يكون للسائل عين، بل ما يقول حي: أنت في عيني إلا من له عين، وهذا مطرد في لغة العرب.

أما قوله: (إن إثبات هذه الصفات يستلزم وصفُ الله بأقبح صورة) هذا التصور للصفات أخذه من المعتزلة يقول القاضي عبد الجبار: ولو لا ما ذكرناه وإلا لزم أن يكون له أعين كثيرة لأنَّه قال {بِأَعْيُنِنَا} والملوء مخالف ذلك<sup>(1)</sup> ولما فيه من الطعن في القرآن حيث وصف الله بما لا يليق به لذلك حكم على أدلة القرآن بأنها ظنية الدلالة، وأن هدايته محصورة في الفروع، فقدم العقل على السمع والصواب أن المصدر الأول لمعرفة الله تعالى وصفاته هو القرآن والسنة لأن الله أعلم بنفسه، وكلامه أصدق قيلا وأحسن حديثاً ويهدي لمن تلقى هذين.

أما وجود الجمع والإفراد بالنسبة لصفة العين والوجه فليس فيه ما يمنع ثبوت هذه الصفات، فالمفرد يراد بها جنس اليد، وأما الجمع يراد منها الثنوية كقوله تعالى: {فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمَا} [التحريم: 4] وإضافة الجمع للجمع لا يدل على أيدي كثيرة، فهو مثل قوله تعالى: (ما كسب أيديكم) وأما حمل اليد في قوله تعالى: {مَا مَنَعَكُمْ أَنْ تَسْجُدُ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي} [ص: 75] مثل قوله تعالى: {أَوَ لَمْ يَرَوَا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُون} [يس: 71] فهناك فرق بين الآية الأولى والثانية، فالآية الأولى أضاف فيها الفعل إلى نفسه، وفي الآية الثانية أضافه إلى اليد. والآية الأولى وردت بصيغة الثنوية وعددي الفعل بالباء، والآية الثانية وردت بصيغة الجمع ولم تتعد. ومادام أنه قد وردت نصوص صريحة في إثبات اليد كصفة لله عز وجل وأثبتتها سلف الأمة وردوا على من عطلها فتكون محكمة، وورودها بصيغة الجمع أو الإفراد تكون متشابهة فترد إليها للمحکم فتصير محكمة.

أما ذكر العين جمعاً وإفراداً فهو لا ينافق أن الله عز وجل عينين يقول الرازبي (نقول لما وَحَدَ الضمير هناك وهو ياء المتكلّم وَحَدَهُ وَحدَ العين قال ههنا {بِأَعْيُنِنَا} [هود: 37] وما ذكر هنا ضمير الجمع في قوله {بِأَعْيُنِنَا} وهو النون جمع العين وقال {بِأَعْيُنِنَا} هذا من حيث اللفظ)<sup>(2)</sup>. فذكر العين مفردة لا يدل على أنها عين واحدة، ليس إلا قوله: افعل هذا على عيني.

(1) شرح الأصول الخمسة ص 151.

(2) مفاتيح الغيب: 28/237.

## **الفصل الرابع**

### **الصفات الفعلية**

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: صفة العلو والاستواء.**
- المبحث الثاني: صفة الرؤية.**
- المبحث الثالث: صفة المجيء.**
- المبحث الرابع: صفة الغضب والمحبة والرحمة والحياة.**

## مدخل:

يقسم علماء الكلام الصفات إلى قسمين رئيسيين: صفات ذاتية وصفات فعلية: فالذاتية متعلقة بذات الله تعالى أولاً وأبداً وصفات فعلية متعلقة بمشيئته تعالى.

فالفلسفه والجهمية والمعتزلة والأشاعرة يرون أن الصفات الفعلية مخلوقة وتعود إلى صفة الإرادة أو القدرة أو العلم لأنهم يرون استحالة قيامها بذات الله تعالى حتى لا يكون الله تعالى محلاً للحوادث لأن ما كان محلاً للحوادث فهو حادث وكذلك أولوها بحججة استلزمها للجسمية أو بأنها افعالات نفسية لا تكون إلا في المخلوقات.

ومن الذين خالفهم في ذلك الفخر الرازي وقال أن القول بتجدد الأفعال وحلول الحوادث بذات الله تعالى يلزم جميع الطوائف واعتمده<sup>(1)</sup>، وأثبت لله تعالى صفة المحبة وأن المكر المضاف إلى الله تعالى من المحكم وإن كانت كتبه مليئة بتاويتها والتي سنعرض منها في هذا الفصل مع تأويلاً لزخوري.

---

(1) وانظر: مطلب تجدد الأفعال

## المبحث الأول

### صفة العلو والاستواء

قال تعالى: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثِ شَاءَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} [الأعراف: 54]، وقال تعالى: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 18]، وقال تعالى: {أَمَّا مِنْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ إِنَّا هُنَّ مُمْلِكُو الْأَرْضِ} [الملك: 16].

#### أولاً: تأويل العلو والاستواء في الكشاف

يرى الزمخشرى كما يرى أهل مذهبة أن العلو يستلزم المكان والجهة فيلزم من ذلك الجسمية، وقد تعالى الله عن المكان والمشاهدة<sup>(1)</sup> وأنكر تبعاً لذلك الرؤية فيقول: إن رؤية ما لا يجوز عليه أن يكون في جهة محال، وإن من استجاز على الله الرؤية فقد جعله من جملة الأجسام أو الأعراض<sup>(2)</sup>; لذلك أول الآيات التي تدل على العلو والاستواء بعدة وجوه:

1 - تحصيص العلو بعلو القهر. والقول بعلو الذات تشبيه وإلحاد في أسماء الله تعالى، فيقول عند قوله تعالى: {سَيِّدُ الْأَسْمَاءِ رَبُّ الْأَعْلَى} [الأعلى: 1] تزييهه بما لا يصح فيه من المعاني التي هي إلحاد في أسمائه، كالجبر والتشبيه ونحو ذلك، مثل أن يفسر الأعلى بمعنى العلو الذي هو القهر والاقتدار، لا بمعنى العلو في المكان.

(1) الكشاف: 369/4، 127.

(2) الكشاف: 170/1.

وقال عند قوله تعالى: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 18] تصوير للقهر والعلو بالغلبة والقدرة، كقوله: {وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ} [الأعراف: 127]<sup>(1)</sup>.

2- تأويل رفع الله عيسى عليه السلام إليه برفعه إلى سمائه ومقر ملائكته عند قوله تعالى: {إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَأْفِعُكَ إِلَيَّ} [آل عمران: 55]<sup>(2)</sup>.

3- تأويل فوقية الله تعالى، إما بإرسال العذاب من فوقهم أو بعلو القهر، وذلك عند قوله تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَقْعُلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ} [النحل: 50] فمعنى: يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علاقته برهم حالاً منه فمعنى: يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً، كقوله: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ} [الأنعام: 18]، {وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ} [الأعراف: 127]<sup>(3)</sup>.

4- تأويل علوه في السماء بمن ملكوته في السماء لأنها مسكن ملائكته وثم عرشه وكرسيه وللروح المحفوظ، ومنها تزل قضياء وكتبه وأوامره ونواهيه<sup>(4)</sup>.

5- حكاية عن معتقد الكفار؛ إذ يعتقدون أن الله في السماء عند قوله تعالى: {أَأَمْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ} [الملك: 16].

6- تأويل العرش بالسرير وهو ما يردد الملك عند قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5] فيقول: الاستواء على العرش<sup>(5)</sup> هو سرير الملك مما يردد الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملوك وإن لم يقعد على السرير البطة ونحو فولك: يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، معنى إنه جواد أو بخيلاً . . وإن لم يكن له يد<sup>(6)</sup>.

(1) الكشاف: 11/2.

(2) الكشاف: 394/1.

(3) الكشاف: 447/2.

(4) الكشاف: 585/4.

(5) الاستواء في آية البقرة عدى بالي فيكون بمعنى القصد ومنه قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ} أي قصد إليها بمشيئته وإرادته، أما إذا عدي بعلى وهو مكان البحث كما في آية الأعراف ويونس والرعد والسمحة والخديد لم يتعرض لتأويله إلا عند آية طه.

(6) الكشاف: 54/3.

## ثانيًا: تأويل العلو والاستواء في مفاتيح الغيب

صفة الاستواء من الصفات التي نالت حظاً واسعاً عند الرazi وناقش ضمنها كثيراً من المسائل كالعلو والوحدة ونفي الجسمية والجهة والتحيز.

وقد استدل على تأويل الاستواء بأدلة سمعية وعقلية حسب تصوّره نوجزها فيما يأتي:

### أولاً: الأدلة العقلية<sup>(1)</sup>:

قدم الرazi مجموعة من الأدلة العقلية يبطل فيها علو الذات لكونه -عنه- يستلزم لوازمه باطلة وهي:

- 1 -النهاي: فتكون ذاته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصوص وتقدير مقدر، وكل ما كان كذلك فهو محدث.
- 2 -الافتقار للحيز والمكان. فلو افتقر للمكان لكان ممكناً وما كان واجب الوجود.
- 3 -الحدوث والجسمية ويلزمه إبطال دليل إثبات وجود الله.
- 4 -وجود أزلي غير الله وهو الحيز والمكان.
- 5 -كروية الأرض، فالذي يكون فوق يكون أسفل للذى بالوجه الآخر.
- 6 -الاختصاص فيحتاج إلى مخصوص.

### ثانيًا: الأدلة النقلية:

ذكر أدلة عامة غير مباشرة لتأويل علو الذات<sup>(2)</sup> وهي:

- 1 - قوله تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: 1] إن إثبات الفوقيـة ينافي الأحادية.
- 2 - قوله تعالى {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ} [محمد: 38] وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن المكان والجهة.
- 3 - قال تعالى: {وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ} [الحاقة: 17] فلو كان إله العالم على العرش لكان حاملاً عرضاً مكملاً للإله.

(1) مفاتيح الغيب: 14/83.

(2) مفاتيح الغيب: 14/93.

4- قوله تعالى: {وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لَيٍ صَرْحًا لَّعَلٰى أَبْلَغُ الْأَسْبَابَ} [غافر: 36] إن

عدم وصفه بالجنة والمكان دين موسى وسائر جميع الأنبياء، ووصفه بكونه في السماء دين فرعون وإخوانه<sup>(1)</sup>.

وبعد حشده لهذه الأدلة العقلية والنقلية التي يراها في نظره فهناك أدلة ظاهرة إثبات العلم والاستواء فذكر أقوال المؤولين لها من معتزلة وأشاعرة فقال: إن أهل العلم على مذهبين حول صفة الاستواء:

المذهب الأول: التفويض وهو الذي يقول به ونعتمد<sup>(2)</sup>.

المذهب الثاني: التأويل، وذكر عدة تأويلاً:

التأويل الأول: عن القفال بأن العرش هو السرير الذي يجلس الملوك عليه، ثم جعل العرش كناء عن الملك، وقال عن هذا القول إنه حق وصواب<sup>(3)</sup>.

التأويل الثاني: أن تفسير العرش بمعنى الملك، وتفسير استوى بمعنى علا واستعلى<sup>(4)</sup>.

التأويل الثالث: بمعنى الاستيلاء، وأول الاستيلاء بالاقتدار تحاشياً لكون الاستيلاء يستلزم لوازماً باطلة كالمغالبة بعد العجز والمنازعة بين طرفين<sup>(5)</sup>.

التأويل الرابع: أن الاستواء بمعنى الخلق، ولا يجوز حمله على الاستيلاء والاقتدار؛ لأن الاستيلاء والقدرة من أوصاف الله التي لم تزل ولا يصح دخول (ثُمّ) فيه<sup>(6)</sup>.

#### تعليق الباحث:

اتفق الزمخشري والرازي على تأويل العلو والاستواء، وقد ذكرنا ملخص حججهم وتأويلاً لهم، وموقفهم هذا ما هو إلا امتداداً لمذهبهما. فالمعتزلة أولت الآيات التي تدل على العلو والاستواء بحججة أنهما من صفات الأجسام، قال القاضي عبد الجبار عند قوله تعالى : {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5] فالاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة قال الشاعر:

(1) مفاتيح الغيب: 93/13.

(2) مفاتيح الغيب: 94/14.

(3) مفاتيح الغيب: 95/14.

(4) مفاتيح الغيب: 96/14.

(5) مفاتيح الغيب: 7/22.

(6) مفاتيح الغيب: 91/24.

فلما علونا واستوينا عليهم

تركتناهم صرعي لنسر وكاسر

وقال آخر:

(1) قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق

واستقر المذهب الأشعري على تأويل العلو والاستواء بنفس حجة المعتلة بأنه يقتضي المكان والأين وال الحاجة والاحتصاص والتي هي من سمات الأجسام، قال الإمام الجويني: الرب تعالى متقدس عن الاختصاص بال الجهات والاتصال بالمحاذاة لا تحيط به الأقطار ولا تكتنفه الأفتار ويجل عن قبول الحد والمقدار. والدليل على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها متحيز وكل متحيز قابل للاقتراف الجواد ومقارقتها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواد(2) وهذه التأويلاط مخالفة لمن أثبت العلو والاستواء من عدة وجوه:

1- إن هذه التأويلاط قائمة على قياس الله بخلقه. فالمؤولة شبهوا قبل أن يعطلا، يقول الرازبي مبيناً ذلك: (كل ذات قائمة بالنفس مشار إليها بحسب الحس فلا بد وأن يكون جانب يمينه مغايراً لجانب يساره، وكل ما هو كذلك فهو منقسم)(3).

إذن هذه التأويلاط قائمة على أساس التمثيل والتتشبيه بحسب الحس، والله متره عن ذلك فكانت هذه التأويلاط في غير محلها.

2- قول الرمخشري: إن العرش هو السرير الذي يرافق الملك. هذا التأويل رد عليه الرازبي ردّاً قاسياً حيث قال عنه: إنه يفتح باباً لتأويلاط الباطنية(4).

3- قوله: إن القول بالعلو حكاية عن اعتقاد الكفار أو مكان عذابه أو ملكوتة ومقر ملائكته، فهذا غير صحيح لأن الله خاطب المؤمنين بالأدلة المتنوعة التي تثبت أنه في السماء والقرآن كتاب هداية وبيان لا كتاب ضلال وتلبيس.

(1) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 151.

(2) مع الأدلة لقواعد عقيدة أهل السنة والجماعة عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت: 478هـ) تحقيق د فوقيه حسين ص 108، وانظر: الاقتصاد للغزالى ص 37-38 ، الملل والنحل 1/92 شرح المواقف للجرجاني 24/29 ، شرح المقاصد 2/111.

(3) مفاتيح الغيب: 14/92.

(4) مفاتيح الغيب: 22/7.

#### 4- قوله: إن العلو يستلزم المكان والجهة:

فنقول لهما: ما المراد بالمكان؟ فإن كان المقصود به ما يحيي الشيء ويحيط به ويحتاج إليه، فالله سبحانه متره عن هذا، وإن كان المقصود به ما فوق العالم وإذا لم يكن إلا خالق أو مخلوق، فالخالق بائن عن المخلوق فوق سماوته فوق عرشه، ومن هذا قول حسان بن ثابت شاعر رسول:

تعالى علوا فوق عرش إلها  
وكان مكان الله أعلى

فمقصود حسان أن الله فوق العالم حيث تندم المخلوقات يقول ابن عبد البر: (وما احتجاجهم لو كان في مكان لأشبه المخلوقات؛ لأن ما أحاطت به الأمكانية واحتوته مخلوقٌ: فشيء لا يلزم ولا معنى له؛ لأنه عز وجل ليس كمثله شيء من خلقه ولا يقاس بشيء من بريته، لا يُدرك بقياس ولا يُقاس بالناس، لا إله إلا هو، كان قبل كل شيء ثم خلق الأمكانة والسموات والأرض وما بينهما وهو الباقي بعد كل شيء وخلق كل شيء لا شريك له<sup>(1)</sup>).

أما الجهة: فلفظة الجهة فيها إجمال وإيمان، فمن أراد من الجهة أن المخلوقات تحيط به أو أنه مفتر إليها ويحتاج لها فالله متره عن هذا، أو أن الله ليس فوق عرشه وليس بائن من خلقه فيبني علو ذاته فهذا باطل؛ لأن الله أثبت لنفسه العلو والفوقية والاستواء وإن سمي بالجهة فاللفاظ بمقاصدتها وإن كان الأولى ترك هذا اللفظ؛ لأنه لم يرد في كتاب ولا سنة وإن كان السلف يثبتونها كما قال الإمام القرطبي: وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسالته ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشهحقيقةً وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته، قال مالك رحمه الله تعالى: الاستواء معلوم -يعني في اللغة- والكيف مجهول<sup>(2)</sup>.

ومن أثبتهما لتأكيد علو الذات الشيخ عبد القادر الجيلاني<sup>(3)</sup>، وابن رشد الفيلسوف إذ يقول: وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشرعية من أول الأمر يثبتونها حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأنryo الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله، وظواهر الشرع كلها تقضي إثبات الجهة مثل قوله تعالى: **{ويحملُ عرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ}** [الحاقة: 17] وذكر بعض الآيات والأحاديث التي يُستدل

(1) ابن عبد البر: التمهيد 7/135.

(2) تفسير القرطبي 7/169.

(3) يقول الشيخ عبد القادر: وهو بجهة العلو مستو على العرش، محتوا على الملك، محيط علمه بالأشياء {إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه} محاكمة الأحمدية نعمان الألوسي ص 458.

ها على العلو والتي تأولها الرمخشري والرازي ثم قال: (والشرع كلها مبنية على ذلك وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله تعالى والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها، هو أنهم اعتقادوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية)<sup>(1)</sup>.

5 - أما تخصيصه العلو بعلو القدرة والغلبة، وتأويل علو الذات به، فهذا غير صواب؛ فعلو القدرة والغلبة لم ينكره أحد ولو كان هو المعنى لما وقع خلافٌ في ذلك بين السلف والجهمية، ولكن إنكار السلف على الجهمية زوراً وكلامهم لغوًّا لذلك كان الخلاف حول علو الذات.

فصفة العلو والاستواء من الصفات التي أخذت حظاً وافراً من الصراع بعد صفة الكلام والقدر، وهي من الصفات الفاصلة بين أهل الحديث وغيرهم، لذلك تجد كثيراً من أقوال السلف تجمع بين هذه الثلاث المسائل.

يقول ابن المبارك: لا نقول كما تقول الجهمية إنه في الأرض هاهنا بل على العرش استوى. وقيل له: كيف تُعرَّف ربنا؟ قال: فوق سماواته على عرشه، وقال من قال: لا إله إلا هو مخلوق فهو كافر، وإننا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية<sup>(2)</sup>. فجمع ابن المبارك بين قضية العلو وصفة الكلام وأن إنكار العلو تجهم.

والأشاعرة الأوائل يثبتون علو الذات. وجمع ابن كلام وأبو الحسن والحارث الحاسبي والباقلين<sup>(4)</sup> الآيات والأحاديث التي تدل على العلو، وهي التي أوردها الإمام أحمد والبخاري وغيرهم، قال أبو الحسن علي بن مهدي الطبرى المتكلم صاحب أبي الحسن الأشعري في كتابه الذي ألفه في مشكل الآيات في باب قوله: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5] أعلم أن الله سبحانه وتعالى في السماء، فوق كل شيء على عرشه، معنى أنه عالٍ عليه ومعنى الاستواء الاعتلاء كما تقول العرب: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح. معنى علوه واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي. معنى علا في الجو فوجد فوق رأسي، فالقديم جل حاله عالٍ على عرشه. قوله:

(1) فلسفة ابن رشد فصل المقال —الكشف عن مناهج الأدلة ص 83 منشورات دار الأفاق بيروت.

(2) خلق أفعال العباد للإمام البخاري ص 91.

(3) فهم القرآن ومعانيه للحارث الحاسبي ص 349.

(4) يقول أحمد صبحي: ولا يفارق الباقلين الخاتمة في شيء من هذا الصدد فهو يذكر نفس أدلةهم التقليدية والعقلية ويثير الإلزامات التي أثارها ابن حنبل على الجهمية ويضيف إلى ذلك في علم الكلام 101/2.

{أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ} [الملك: 16] وقوله: {يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ} [آل عمران: 55]

وقوله: {إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ} [فاطر: 10] وقوله: {يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاوَاتِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ

إِلَيْهِ} [السجدة: 5] قال: وزعم البلخي أن استواء الله على العرش هو الاستيلاء عليه ماحوذ من قول

العرب: استوى بشر على العراق، استولى عليها وقال: إن العرش يكون الملك<sup>(1)</sup>.

والسنة والإجماع والفتراة واللغة يؤيدون ذلك، والأمم كلها - عربيها وعجميها - تقول: إن الله

تعالى في السماء ما ثرِكتْ على فطرها ولم تُنقل عن ذلك بالتعليم. وفي الحديث: إن رجلاً أتى رسول

الله صلى الله عليه وسلم بأمة أعمجية للعتق، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أين الله

تعالى)<sup>(2)</sup>. فقالت: في السماء، قال: (( فمن أنا؟)) قالت: أنت رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عليه

الصلوة والسلام: ((هي مؤمنة)) وأمره بعتقها<sup>(3)</sup>.

ولم ينكِ أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخص العرش بذلك لأنَّه أعظمُ

خلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلَم حقيقته. قال مالك رحمه الله<sup>(4)</sup>: الاستواء معلوم - يعني

في اللغة - والكيف مجهول<sup>(5)</sup> ومعناه في اللغة ارتفع كما قال الخليل بن أحمد<sup>(6)</sup>.

وقال ابن عباس وكثير من مفسري السلف: استوى إلى السماء: ارتفع إلى السماء<sup>(7)</sup>. منهم أبو

العالمة ومجاحد<sup>(8)</sup> وإسحاق بن راهويه<sup>(9)</sup> وأبو حنيفة<sup>(1)</sup>.

(1) بيان تلبيس الجهمية 287/4.

(2) وقال ابن كلام: ووجه بن صفوان وأصحابه لا يجوزون الأين ولو كان خطأ لأنكره الرسول صلى الله عليه وسلم، واستدل بدليل الفطرة لأنك لا تسأل أحد من الناس عربياً أو أعمجياً ولا مؤمناً ولا كافراً فتقول له: أين ربك؟ إلا قال: في السماء. درأ التعارض 203/3.

(3) تأويل مختلف الحديث أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قبيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ) ص 395.

(4) الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصحي الحميري ت 179هـ، أبو عبد الله: إمام دار المحرقة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، وشيء به فضره سياطاً اخْلَعَتْ لها كتفه. ووجه إليه الرشيد العباسي ليتأتيه فيحدثه، فقال: العلم يؤتي، فقصد الرشيد متزلاً واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إحلال رسول الله إحلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه. وسأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به، فصنف الموطأ وله رسالة في الوعظ وكتاب في المسائل ورسالة في الرد على القدرية وكتاب في النجوم وتفسير غريب القرآن وفيات الأعيان

135/4 الأعلام للزركلي 257/5.

(5) تفسير القرطبي 219/7.

(6) معلم التزيل البغوي (59/1).

(7) معلم التزيل البغوي (59/1).

(8) صحيح البخاري 124/9.

(9) العرش للذهبي 10/2 العلو للذهبي 153/1.

وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعمره فوق سماواته<sup>(2)</sup>، وقد علم العالمون أن الله قبل أن يخلق خلقه قد كان متخالصاً من خلقه بائناً منهم، فكيف دخل فيهم؟ تبارك وتعالى أن يوصف بهذه الصفة. بل هو فوق العرش كما قال<sup>(3)</sup>.

أما التعليق على ما جمعه الرازي حول تأويل العلو من سبقه من أهل الكلام وال فلاسفة من وجوه التأويل فالرد عليه كالتالي:

1- قوله: إن الاستواء ينافي الوحدة، واستدل بقوله تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: 1]

فالوحدة التي ينشدها الرازي هي وحدة الفلاسفة في كونه بسيطاً لا تقوم به الصفات فيقول في معنى أنه واحد: إنه سبحانه ليس موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلاً لها<sup>(4)</sup>.

فعلى ضوء هذه الأحادية عطل الصفات الذاتية والفعلية، فمن باب أولى صفة العلو، وقد جمع الشيخ عبد القادر بين العلو والوحدة (أن تعرف أن الله واحد أحد . . إلى أن قال: وهو بجهة العلو مستوي على العرش)<sup>(5)</sup>.

2- إن الاستواء ينافي الغنى واستدل بقوله تعالى: {وَاللَّهُ الغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ} [محمد: 38] فغناء

يكون عن المكان والجهة.

فالفلسفه والمعتزلة يتحجون في تأويل قيام الصفات بالذات بالمعنى فقالوا: لو قامت به الصفات لافتقر إليها والمفتقر ممكناً فرد عليهم مثبي الصفات من الأشاعرة وغيرهم أن الغنى لا يتعارض مع إثبات قيام الصفات بالذات. وكذلك لا يمنع العلو وكل من تأول شيئاً احتاج بالمعنى. والله سبحانه وتعالى جعل العالم بعضاً فوق بعض، ومع هذا لم يجعل عاليه مفتقرًا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله الأرض، هذا في المخلوقات، فالخالق أولى ألا يحتاج إلى خلقه وهو فوق كل شيء كما أثبت لنفسه.

(1) غاية الأمان في الرد على النبهاني: أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي الثناء الألوسي 1/190.

(2) عقيدة السلف أصحاب الحديث: للإمام الصابوني ص 33.

(3) العرش وما رُوِيَ فيه: لأبي جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي (المتوفى: 288هـ) ص 297. تحقيق: محمد بن خليفة بن علي التميمي الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(4) مفاتيح الغيب: 4/156.

(5) جلاء العينين في محاكمة الأحمدية: نعمان الألوسي 1/458.

3- استدلاله بقوله تعالى: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ} [الحاقة: 17] فالعرش لغة هو

السرير لمن فوقه والسفف لمن تحته، والله تعالى فوق العرش، وفوقيته تختلف عن فوقيه خلقه؛ لأن الإضافات تختلف حسب الذوات، واستواوه عليه ليس حاجته إليه، بل في ذلك حكمة اقتضيه، وكون العالى فوق السافل لا يلزم منه أن يكون السافل حاويا للعالى، ولا أن يكون العالى معتمدا على السافل ومفتقرأ إليه. فالله أعظم وأجل من أن يحتاج إلى خلقه كما أوضحتنا في النقطة التي قبلها وكما قال الإمام الطحاوى (وهو مستغنٍ عن العرش وما دونه، محبوطٌ بكل شيءٍ وفوقه)، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه<sup>(1)</sup>.

أما الأدلة العقلية التي أوردها، فمنها:

#### 4- إن إثبات الاستواء يستلزم التماهى:

فقول له: إذا قام الدليل على أنه ليس بجسم - وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والأدلة المتوترة السمعية واتفاق سلف الأمة وخير البرية أنه فوق العرش - كان التقدير أن الذي فوق العرش ليس بجسم، وحينئذ فقول القائل: إما أن يكون متناهياً أو ذاهباً في الجهات إلى غير غاية، وإما أن يكون منقسمًا أو جوهراً فرداً، فكل ذلك باطل لأن هذه اللوازم إنما تكون إذا كان الذي على العرش جسماً.

#### 5- إن إثبات الاستواء يستلزم الاختصاص:

وهذه الشبهة تعود إلى دليل الاختصاص الذي هو صورة من صور دليل الحدوث، فاجتماع الجواهر والأعراض لتكوين شيء معين لا بد له من مخصوص<sup>(2)</sup>، فالمعتزلة وال فلاسفة أنكروا بهذا الدليل قيام الصفات الذاتية والفعالية بالذات حتى لا يُخَصَّ بوصف ويتميز به، وقال الفلاسفة: يقدم الكون حتى لا يتجدد له فعلٌ؛ لأن تحدد الفعل تحول من الامتناع الذاتي إلى الإمكاني الذاتي ولا يكون ذلك إلا بمخصوص فيقولون: (ولا يجوز أن تسنح له إرادة متتجدة إلا لداع).

والأشاعرة أنفسهم خالفوا هذا الدليل حيث خصوا الصفات بسبعين دون مخصوص والإرادة ترجح بلا مرجح بل أن بعض أئمتهم ضعفه لكونه يستلزم لوازماً باطلة كالآمدي الذي قال: (ولكن هذا المسلك مما لا يقوى)<sup>(3)</sup>.

(1) شرح الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، 1/258.

(2) انظر: أصول الدين للبغدادي ص 63 ونهاية الأقدام: للشهرستاني ص 271.

(3) غاية المرام ص 189.

والأصل أن نؤمن بأن الله يفعل ما يشاء {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمْ الْخَيْرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} [القصص: 68] فخلقه للعرش ثم استواه عليه يعود إلى إرادته ومشيئته وحكمته {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنباء: 23].

## 6- الاستدلال بكروية الأرض:

فالمعلوم عند الخلق أن الأفلاك مستديرة كروية وليس لها إلا جهة العلو وهي جهة المحيط، والسفل وهي جهة المركز والجهات بالنسبة لنا نسبة فإذا قصتنا جهة فهي تكون أماً ونحلف أخرى فتكون لنا خلفاً، والسماء دائماً فوقنا، سواءً كنا في الشرق ، أو الغرب ، أو الشمال ، أو الجنوب، ويضرب شيخ الإسلام مثلاً كما لو كانت نملة تمشي تحت سقف، فالسقف فوقها وإن كانت رجلاً تحاذيه. وكذلك من علق منكوساً فإنه تحت السماء وإن كانت رجلاً تلي السماء، وكذلك يتوهם الإنسان إذا كان في أحد جانبي الأرض أو الفلك أن الجانب الآخر تحته ، وهذا أمر لا يتنازع فيه اثنان من يقول: إن الأفلاك مستديرة. واستداره الأفلاك – كما أنه قول أهل الهيئة والحساب - فهو الذي عليه علماء المسلمين كما ذكره أبو الحسن بن المنادى وأبو محمد بن حزم وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم أنه متفق عليه بين علماء المسلمين<sup>(1)</sup>.

## 6- استدلاله بمذهب التفويض.

قال الرazi: إنه يقول به ويعتمده وبالمقابل فقد ضعفه في سورة طه بحججة أنه يؤول إما إلى التأويل أو إلى الجهل بالله، أو إلى عدم فهم كلام الله؛ لأن الله خاطبنا بلسان العرب ، ووجب ألا يريد باللفظ إلا موضوعه في اللغة<sup>(2)</sup>.

## 7- استدلاله بقول الفعال.

وقال عنه: إنه حق وصواب بأن العرش كناء عن الملك وقد نقله عن صاحب الكشاف واستنكره وأنه يفتح به باباً لتآویلات الباطنية، فكيف يكون حقاً وصواباً وكيف يكون باباً لفتح تآویلات الباطنية؟!

(1) مجموع الفتاوى 6/565.

(2) مفاتيح الغيب: 7/22.

وتفسير العرش بالملك غير صحيح؛ لأنَّه يخالف ظاهر النصوص ويصادم الأحاديث الصحيحة التي تصف العرش بأنه سقف الجنة، وأنَّ له قوائم، وأنَّ له ملائكة يحملونه كقوله صلى الله عليه وسلم: ((فِإِنَّ النَّاسَ يُصْعَقُونَ أَوَّلَ مَنْ يُفْيقُ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَىٰ آخَذْتُ بِقَائِمَةٍ مِّنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي أَمْ جُوزِي بِصُعْقَةِ الطُّورِ))<sup>(1)</sup>.

وقال ابن الحوزي: وقال قوم العرش بمعنى الملك، وهذا عدول عن الحقيقة إلى التحجز، مع مخالفة الأثر؛ ألم يسمعوا قوله عز وجل: {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ} [هود: 7] أتراه كان الملك على الماء؟<sup>(2)</sup>.

#### 8- تفسير الاستواء بالاستيلاء:

قال عنه الإمام البيهقي هو تفسير المعتزلة، وهو تفسيرٌ كثيرٌ من متأخرِي الأشعرة<sup>(3)</sup>. وأنكره أبو الحسن لكونه يستلزم المنازعَة ويستلزم القول بالاستيلاء على الأرض وغيرها من المخلوقات وهذا باطل.

وهذا منكر عند اللغويين، قال ابن الأعرابي: العرب لا تعرف استواءً بمعنى استوٰى، ومن قال ذلك فقد أعظم. والبيتان لا يُعرَف قائلهما، كذا قال ابن فارس اللغوي<sup>(4)</sup>.

9- استدلاله بقوله تعالى: {يَا هَامَانُ ابْنِ لَيْ صَرْحًا} [غافر: 36] فقد استدل بما الإمام

الدارمي<sup>(5)</sup>، وشيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الرحمن إسماعيل الصابوني<sup>(6)</sup> في كتابه عقائد السلف<sup>(7)</sup> وأبو الحسن الأشعري<sup>(8)</sup> على العلو وأن إثبات العلو هو دين موسى والرازي عكس الدليل.

(1) صحيح البخاري 4/153.

(2) زاد المسير: ابن الحوزي 2/128.

(3) الأسماء والصفات: البيهقي ص 519.

(4) انظر: زاد المسير ابن الحوزي 2/128-129.

(5) عقائد السلف الرد على الجهمية 203.

(6) أبو عثمان الصابوني، ت 449هـ—شيخ الإسلام إسماعيل بن عبد الرحمن النيسابوري الشافعي، الوعاظ المفسر المصنف، أحد الأعلام. روى عن زاهر السرخسي وطبقته، وتوفي في صفر، وله سبع وسبعون سنة، وأول ما جلس للوعظ ولهم عشر سنين. قال ابن ناصر الدين كان إماماً حافظاً، عمدة، مقداماً في الوعظ والأدب وغيرهما من العلوم، وحفظه للحديث وتفسير القرآن معلوم، ومن مصنفاته كتاب «الفصول في الأصول». وقال الذهبي كان شيخ خراسان في زمانه. وحضر أول مجلس أئمة الوقت في بلده، كالشيخ أبي الطيب الصعلوكي، والأستاذ أبي بكر بن فورك، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، ثم كانوا يلازمون مجلسه، ويتعجبون من فصاحته، وكمال ذكائه، وحسن إبراده. شذرات الذهب 5/212 الواقي بالوفيات 9/86 الأعلام للزركلي 10/317 هدية العارفين 1/210.

(7) عقائد السلف: للإمام الصابوني ص 33 تحقيق بدر البدر، دار الفتح الشارقة.

(8) الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن، تحقيق فوقية حسن، دار الأنصار القاهرة ص 10.

10 - استدلاله بقوله تعالى: {مَا يَكُونُ مِنْ تَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ} [المجادلة: 7]

فهذه الآية تعدد من المتشابهات التي تحتمل عدة معان، فتجمع مع الآيات المصرحة بالعلو فتكون محكمة، وتحمل المعية على العلم كما صرخ بذلك كثير من السلف، فهم الذين جعوا بين هذه النصوص. وفهمهم مقدم على أفهم غيرهم لكونهم من خير القرون وهم أعرف الناس بتفسير القرآن من المتأخرین، ولأنهم عاشروا مشكلة إنكار العلو من قبل الجهمية الأوائل قال: الإمام الشافعي رحمه الله عنهم في رسالته، وهو فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل وكل سبب ينال به علم أو يدرك هدى، ورأيهم لنا خيرٌ من رأينا لأنفسنا<sup>(1)</sup>. فأجمعوا على إثبات العلو<sup>(2)</sup> وصرحوا بإثباته عشرات الأقوال<sup>(3)</sup> وأفوا في ذلك كتاباً كثيرة<sup>(4)</sup>، وبدعوا من أنكر ذلك، وردوا على استدلال الجهمية بهذه الآيات على إبطال العلو<sup>(5)</sup>. وصرحوا أن المعية بمعنى العلم كما قال سفيان الثوري والضحاك وغيرهم<sup>(6)</sup>.

وقال الإمام الطبری: في قوله تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} [الحدید: 4] يقول: وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يعلمكم، ويعلم أعمالكم، ومتقلبكم ومتواكلم، وهو على عرشه فوق سمواته السبع<sup>(7)</sup>. وقال ابن عبد البر عند قوله تعالى: {مَا يَكُونُ مِنْ تَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا} [المجادلة: 7] فلا حجة لهم في ظاهر هذه الآية، لأن علماء الصحابة والتبعين الذين حملت عنهم التأویل في القرآن قالوا في تأویل هذه الآية: هو على العرش، وعلمه في كل مكان<sup>(8)</sup>.

(1) مجموع الفتاوى 159/4.

(2) قال أبو بكر الخلال أئبنا المروذی حدثنا محمد بن الصباح النیساً بوری حدثنا أبو داود الخفاف سليمان بن داود قال: قال إسحاق بن راهويه قال الله تعالى {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة، ثم قال: اسمع وينظر إلى هذا الإمام كيف نقل الإجماع على هذه المسألة كما نقله في زمانه ابن قتيبة. انظر العلو للذهبي 1/179.

(3) شرح أصول اعتقاد أهل السنة: الالکائی 3/429.

(4) انظر: العرش لابن أبي شيبة، وكتاب العلو والعرش للذهبی وكتاب العلو لابن قدامة.

(5) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ابن حنبل ص 157، وخلق أفعال العباد للإمام البخاري ص 30.

(6) الأسماء والصفات: للبيهقي 2/237-242.

(7) جامع البيان في تأویل القرآن: للإمام الطبری 23/169، وانظر: زاد المسیر 4/232.

(8) التمهید: ابن عبد البر (7/139).

## **المبحث الثاني الرؤوية**

وفيه مطلبان:

**المطلب الأول: الرؤية في الكشاف.**

**المطلب الثاني: الرؤية في مفاتيح الغيب.**

## المطالب الأولى

### الرؤية في الكشاف

قال تعالى: {ولَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} [الأعراف: 143]، وقال تعالى: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرٌ} [القيامة: 23].

من المسائل التي أثارها المعتزلة إنكار رؤية الله تعالى، والمخشرى مع أهل مذهبه فيرى أن الرؤية هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة.<sup>(1)</sup>، وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم<sup>(2)</sup>. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة ومن احجاز رؤيته فقد جعله جسمًا أو عرضاً.

يقول عند قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 103] إن الأ بصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصرًا في ذاته لأن الأ بصار لا تتعلق إلا بما كان في جهة أو تابعاً للأ جسام والهياط {وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 103] يلطف عن أن تدركه الأ بصار<sup>(3)</sup>.

ويقول عند قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرًا فَأَخْذِنَّكُمُ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} [البقرة: 55] دليل على أن موسى عليه الصلاة والسلام رادهم القول وعرفهم أن رؤية ما لا يجوز عليه الجهة محال ومن استجاز له الرؤية فقد جعله جسمًا من الأ جسام أو الأ عراض فرادوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان ولجوا فكانتوا في الكفر كعبدة العجل فسلط الله عليهم الصاعقة<sup>(4)</sup>.

(1) الكشاف: 144/2.

(2) الكشاف: 145/2.

(3) الكشاف: 52/2.

(4) الكشاف: 170/1.

ويقول عند قوله: {ولَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلْمَةُ رَبِّهِ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي  
وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّ رَبِّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَخَرَّ مُوسَى  
صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} [الأعراف: 143] فعند هذه الآية ذكر

الزمخشري عدة وسائل لإبطال الرؤية، ومنها:

1 - توظيف كل ما جاء في الآية باتجاه تعطيل الرؤية، فهو يدعى أن غرض موسى عليه السلام هو إنكار الرؤية لا طلبها، وأن موسى عليه السلام ما طلبها إلا ليكت هؤلاء الذين سماهم سفهاء وضلالاً  
وليتبرأ من فعلهم ويلقهم حجراً وأراد أن يسمعهم النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قول الله تعالى: {لَنْ تَرَانِي} [الأعراف: 143] أو ترجمة عن مقتربهم وحكاية لقولهم أو أن هذا الطلب محال  
فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر: وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك ومن طلب الرؤية لأجلهم، كيف أفعل به وكيف أجعله دكّاً بسبب طلبك الرؤية؟ لتسقطهم ما أقدمت عليه بما أريك من علم أثره، كأنه عزٌّ وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: {وَتَخْرُجُ الْجَبَالُ  
هَدَا (٩٠) أَنْ دَعَوْا لِرَحْمَنِ وَلَدًا} [مرim: 90-91] {فَلَمَّا تَجَلَّ رَبِّهُ لِلْجَبَلِ} [الأعراف: 143] فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته {جَعَلَهُ دَكَّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً} [الأعراف: 143] لعظم ما رأى {فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ} [الأعراف: 143] مما افترحت وتجاسرت {وَأَنَا أَوَّلُ  
الْمُؤْمِنِينَ} [الأعراف: 143] بعظمتك وجلالك، وأن شيئاً لا يقوم لبطشك وبأسك، {فَلَمَّا}  
أَفَاقَ [الأعراف: 143] من صعقته {قَالَ سُبْحَانَكَ} [الأعراف: 143] أنزلك مما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها {تُبْتُ إِلَيْكَ} [الأعراف: 143] من طلب الرؤية {وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} [الأعراف: 143]  
بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس.

فإن قلت: فإن كان طلب الرؤية للغرض الذي ذكرته، فممّ تاب؟ قلت: من إجرائه تلك المقالة العظيمة وإن كان لغرض صحيح على لسانه، من غير إذن فيه من الله تعالى، فانظر إلى إعطاء الله تعالى أمر الرؤية في هذه الآية، وكيف أرجف الجبل بطالها وجعله دكّاً، وكيف أصعقهم ولم يُخلِّ كليمه من نفيان ذلك مبالغة في إعطاء الأمر، وكيف سبح ربه ملتجئاً إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه وقال أنا أول المؤمنين. 2 هي في الحال كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى {قَالَ لَنْ  
تَرَانِي} [الأعراف: 143] أي لن تطبق معرفتي على هذه الطريقة.

2- تأويل الزيادة بالفضل في قوله تعالى: {اللّذينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةً وَلَا يَرْهَقُ وَجْهُهُمْ قَسْرٌ  
وَلَا ذَلَّةً أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [يونس: 26] وأيد ذلك بحديث ضعيف، وضعف  
ال الحديث الصحيح ونبذه بالمرقوع فقال: وزعمت المشبهة والمحيرة النظر إلى وجهه تعالى وجاءت بحديث  
مرقوع<sup>(1)</sup>.

3- تأويل الرؤية بالتوقع والرجاء عند قوله تعالى: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ} [القيامة: 22] أن التقدم  
في قوله تعالى: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة: 23] يفيد الاختصاص. والنظر إليه محال، فوجب حمله على  
معنى يصح معه الاختصاص وهو قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد التوقع والرجاء.

4- الروايات الضعيفة كتأنيب الملائكة لموسى عليه السلام فيقول: وروي أن الملائكة مررت به وهو  
مغشى عليه، فجعلوا يلکروننه بأرجلهم ويقولون: يا ابن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة؟

5- تأويل الرؤية بالمعرفة، فيقول عند قوله تعالى: {أَرَنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ} [الأعراف: 143] عرّفي  
نفسك تعريفاً واضحاً جلياً، كأنها إراعة في حالاتها بأية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك  
{أَنْظُرْ إِلَيْكَ} [الأعراف: 143] أعرفك معرفة اضطرار، كأنه أنظر إليك، كما جاء في الحديث:  
((سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر)). معنى: ستعرفونه معرفة جليلة.

6- السخرية من يتبتها فيتعجب (من المتسبين للإسلام المتسمين بأهل السنة والجماعة كيف اتخذوا  
هذه العظيمة مذهبًا). ولا يغرنك تسترهم بالبلκفة، فإنه من منصوبات أشياخهما والقول ما قال بعض  
العدلية فيهم:

(2) شمع الورى فستروا بالبكفه	وجماعة حمر لعمري موكته	لجماعة سموا هو لهم سنة قد شبهوه بخلقه وتخوفوا
---------------------------------	------------------------	--

(1) قوله: بحديث مرقوم بالقاف، أي مفترى، كذا قبل. وهو في مقابلة المرفوع بالفاء، أي المضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقال الطبي: قوله (مرقوم) هو عنده بالقاف أي مرقع معدى. وهو عند أهل السنة بالفاء. حاشية ابن المنير على الكشاف: 342/2 وإن كانت هناك طبعات مكتوب فيها مرفوع بدل من مرقوم.

(2) الكشاف: 148/2

## المطلب الثاني

### الرؤوية في مفاتيح الغيب

الرازي من حيث العموم يثبت رؤية الله تعالى وإن كانت من وجه خاص. وقد ناقش المعتزلة المنكرين لها في كثير من الموضع و إن تضعيهم لأدلة العقلية لا يمنع من إثباتها بالسمع فيقول: أما قولكم: إن الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله تعالى، فهذا منوع، لأننا بینا في كتب الأصول أن تلك الدلائل في غاية الضعف ونهاية السخافة، وإذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى وجاءت الأخبار الصحيحة بإثبات الرؤية، وجب إجراؤها على ظواهرها<sup>(1)</sup>. فالرازي يرى أنه لا يمتنع عقلاً رؤية الله تعالى ثم قام الدليل على أنه ليس بجسم ولم يقم الدليل على امتناع رؤيته فوجب ترك العمل بما قام الدليل على فساده<sup>(2)</sup> إلا أنه لم يقنع بدليل الأشاعرة العقلية في إثباتها لكونه يقوم على القياس بالمخلوقات<sup>(3)</sup> والذي يعتمد على الوجود ووجهته (فحن نرى الأعراض والألوان في الأجسام ولا بد لعلة مشتركة بينهما تكون سبباً للرؤية وذلك السبب إما أن يكون الوجود أو الإمكان أو الحدوث، والحدوث والإمكان عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية؛ فوجب أن يكون متعلقتها هو الوجود)<sup>(4)</sup>

واستدل على رؤية الله تعالى بعدة أدلة: ذكر منها أحد عشر دليلاً جمعها في تفسيره لسورة الأنعام عند قوله تعالى: {لَا تُنْدِرِ كُهُ الْأَبْصَارُ} ملخصها<sup>(5)</sup>.

1-أن موسى عليه السلام طلب الرؤية وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى.

2-أنه تعالى علق الرؤيا على استقرار الجبل، واستقرار الجبل جائز، والمعلم على الجائز جائز.

3-- قوله تعالى: {لَا تُنْدِرِ كُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْحَسِيرُ} [الأنعام: 103] لا يحصل التمدح بنفي الرؤية؛ لأن النفي المضى، وعدم الصرف لا يكون موجباً للمدح والثناء؛ فثبت أن قوله تعالى: {لَا تُنْدِرِ كُهُ الْأَبْصَارُ} يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية.

(1) مفاتيح الغيب: 107/17.

(2) مفاتيح الغيب: 64/17.

(3) انظر: شرح العقيدة العضدية حلال الدين الديواني ص 96.

(4) تلك الشرائط أسباب عادية فيجوز الإبصار بدورها في هذه الشأة كأعمى الصين يرى بقة الأندرس، وكل موجود ممكن الرؤية عندهم كالأصوات والطعوم والروائح. شرح العضدية للديواني ص 96.

(5) مفاتيح الغيب: 108-107/13.

4- إن الإدراك أعم من الرؤيا؛ لأن الإدراك بمعنى الإحاطة، ونفي الإدراك لا يستلزم نفي الرؤية، فقد نفي الإدراك وأثبت الرؤيا كما قال تعالى: {فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ} [الشعراء: 61].<sup>(1)</sup>

5- أن الزيادة هي رؤية الله تعالى في قوله عز وجل: {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةً} [يوحنا: 26] على أن الزيادة رؤية الله كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح.

6- التمسك بقوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} [الكهف: 110] على أن اللقاء يستلزم الرؤية.

7- الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: ((سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته))

8- قراءة (ملِكًا) في قوله: {وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا} [الإنسان: 20] فإن إحدى القراءات في هذه الآية (ملِكًا) بفتح الميم وكسر اللام<sup>(2)</sup>. وكما أنه لم يقنع بدليهم كذلك يعترف أن الرؤية عند الأشاعرة من طراز جديد لم يسبق إليه أحد، لا أهل الحديث ولا المعتزلة ولا الفلاسفة، وهي إثبات الرؤية مع نفي المقابلة.. (فثبت أن هذه الرؤية المترفة عن الكيفية مما لا يقول به أحد إلا أصحابنا<sup>(3)</sup>).

ولكن ما هذه الرؤية التي يؤمن بها، هل هي بالعين كما هو مذهب أهل الحديث وأبي الحسن الأشعري؟ أم بالكشف كما هو قول بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة؟ أو أنها كَشْفٌ وعلم يخلقه الله في العين؟ فيقول: (و قبل الشروع في الدلالة لا بد في تلخيص محل التراغ، فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤوية الكشف التام فذلك مُسْلِمٌ؛ لأن المعرف تصير يوم القيمة ضرورية، وإن أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتفاءه لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة

(1) مفاتيح الغيب: 13/104.

(2) مفاتيح الغيب: 13/107-108.

(3) محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين: الفخر الرازي، ص 189.

المرئي في العين عن اتصال الشعاع الخارج من العين المريء أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال<sup>(1)</sup>.

ومadam أن هذه الرؤية محال في نظره. فالرؤية في نظره هي زيادة في المعرفة فيقول: (واعلم أنه ثبت بالدلائل اليقينية أن سعادة النفس بعد الموت في أن تتجلى فيها معرفة الله تعالى ويكمel إشراقتها ويقوى لها ذلك هو الرؤية)<sup>(2)</sup>، ويُعرفها في المطالب بأنها عبارة عن الكشف التام والتجلّي التام<sup>(3)</sup> أو (إدراك نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الظهور والجلاء هذا هو المراد من قولنا: إنه تصح رؤية الله تعالى. . . ومن قال: العلم الضروري حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابر) وأنه مسلم في إثباتها ولا نزاع مع منكرها يقصد المعتزل وال فلاسفة (لأننا فسرنا الرؤية بشيء يمتنع ادعاء البديهة في امتناعه)<sup>(4)</sup>.

#### تعليق الباحث:

من المسائل التي أثارها المعتزلة إنكار رؤية الله تعالى وقالوا جميعاً إلا من شد منهم : إن الله تعالى لا يرى في المعاد ردًا للقرآن وجحدها للسنن والآثار<sup>(5)</sup>.

واستدلوا (بأن الواحد منا رأى بحسنة والرائي بالحسنة لا يرى إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل<sup>(6)</sup> - وأثبت أبو الهذيل الرؤية القلبية التي هي بمعنى العلم. قال أبو الهذيل العلاف وأكثر المعتزلة نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلم بقلوبنا<sup>(7)</sup>، أما الأشاعرة فأثبتتها المتقدمون وجمعوا بين الأدلة النقلية والعقلية فأبو الحسن أثبت للرؤبة بالبصر كما ورد في السنة والأثر والإجماع فيقول: وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيمة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى في قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيمة 22، 23]، وقد بين معنى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم

(1) محصل أفكار المتقدمين، ص 189.

(2) مفاتيح الغيب: 32/17.

(3) المطالب العالية 2.

(4) أصول الدين: الرازي ص 72-78.

(5) تهديد الأولي: للباقلي ص 292

(6) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 166

(7) مقالات الإسلاميين ص 100

ودفع كل إشكال فيه بقوله للمؤمنين: ((إنكم سترون ربكم عياناً))<sup>(1)</sup>. ويقول: والدليل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قوله تعالى {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ تَاضِرَةٌ \* إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}. كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين وكذلك. إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التي تكون بالعين<sup>(2)</sup> وأكد ذلك بأن رؤية الله بالعين هو رأي الصحابة الذين رروا أن الله عز وجل تراهم العيون في الآخرة وما روي عن أحد منهم أن الله عز وجل لا تراهم العيون<sup>(3)</sup>.

وجاء بعده الباقلاي فكان في كتابه التمهيد قريب من شيخه فصرح أن النظر في كلام العرب إذا قرن بالوجه ولم يضف الوجه إلى قبيلة ولا عشيرة وعدى بحرف الجر ولم يعد إلى مفعولين فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك لأن ترى إلى قوله أنت لا ترى إلى زيد بوجهك يعنيون بالعين التي في وجهك. . إذا أطلق فليست معناه إلا رؤية العين<sup>(4)</sup> أما في كتابه الإنصاف فقد كان له رأي أكثر افتاحاً فقد أضاف للرؤية شرطاً وهو أن يرى بلا جهة (والله تعالى لا يوصف بالجهات ولا أنه في جهة)<sup>(5)</sup> وأضاف بأن الله يحدث لهم بصراً غير هذا البصر وقيل أنه يحدث لأولئك حاسة سادسة غير هذه الحواس الخمس يرونها بها<sup>(6)</sup> وقوله أنه لا في جهة أو حاسة سادسة يفتح باباً جديداً في تأويل الرؤية فيبعدها عن معناها ويقرها لقول المعتزلة بأن الرؤية تستدعي المقابلة التي لا تكون إلا للأجسام والله متره عن الجسمية أو بحاسة سادسة كما هو قول ضرار من المعتزلة<sup>(7)</sup> فيكون هذا تمهيداً لمن بعده فقالوا إن الله يرى لا في جهة ولا مقابلة وأنبتوا رؤية خاصة بممكما قال الرازبي في المحصل<sup>(8)</sup>.

ثم جاء الغزالى وصرح في بعض كتبه أن الرؤية مزيد كشف ومعرفة يقول في الاقتصاد: (فالرؤية هي إدراك ومزيد كشف ومعرفة علم الله)<sup>(9)</sup> وإن كان في كتابه القواعد يرى أن الرؤية بالأعين والأبصار في في الدار الآخرة<sup>(10)</sup> ويقول الإيجي في المواقف: أنها انكشف<sup>(11)</sup> وإذا كانت الرؤيا انكشف فلا

(1) رسالة أهل الشفر ص134.

(2) اللمع لأبي الحسن الأشعري ص66.

(3) الإبانة لأبي الحسن الأشعر ص197.

(4) التمهيد: الباقلاي ص(303).

(5) الإنصاف: الباقلاي ص177.

(6) الإنصاف: للباقلاي ص178.

(7) مفاتيح الغيب: 13/103.

(8) المحصل: الفخر الرازبي ص189.

(9) الاقتصاد: الغزالى ص67.

(10) القواعد: الغزالى ص169.

(11) المواقف: الإيجي ص300.

خلاف مع المعتزلة كما صرخ بذلك الرازبي وصاحب المقاصد إذ يقول ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي<sup>(1)</sup>.

وخلالصة فلسفة الأشاعرة المتأخرة حول الرؤية تستشفه من الأمدي الذي حاول أن يجمع بين الكشف والإبصار فيفسر الإدراك بنوع من أنواع العلوم يخلقه الله تعالى في البصر<sup>(2)</sup> وأصل هذه الفكرة الفكرة من الفلاسفة (ويربط هذا الإدراك بالعين خاصة وهذا لامانع بالنسبة لقدرة الله كما يؤكّد ابن سينا<sup>(3)</sup>).

أما استهزاؤه بالمتسمين بأهل السنة فنقول: هذه التسمية من قول الرسول صلى الله عليه وسلم ((عليكم يسني وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)) قوله ((تركت فيكم شيئاً لن تصلوا بعدي أبداً)) وسموا بأهل الحديث والأثر والجماعة والفرقة الناجية والمنصورة تبعاً للآثار المصرحة بذلك وليتميزوا عن

(1) شرح المقاصد: التفتازاني 181/4

(2) غاية المرام: للامدي ص 168.

(3) الأَمْدِي وآراؤه الْكَلَامِيَّة: حُسْن الشَّافِعِيُّ، ص 375.

الكتاب المقدس

.327/2 الكشاف: (5)

(6) حاشية ابن المنير على الكشاف: 155/2

أهل البدع، فإذا تميز الخوارج والشيعة والجهمية والمعتزلة والخمسة بهذه الألقاب فكيف لا يتميز أهل السنة وقد رد عليه القاضي أبو بكر في قصيدة مقابل قصيدة كما نقل أبو حيان عنه اختار منها قوله:

وذوي البصائر بالحمير المؤكفة	شبّهت جهلاً صدر أمة أَمْهَد
وتخوفوا فتستروا بالبلکفه	وزعمت أن قد شبّهوا معبودهم
وأَتَى شِيوخُكَ مَا أَتَوْا عَنْ مَعْرِفَةٍ	أَتَرَى الْكَلِيمَ أَتَى بِجَهَلٍ مَا أَتَى
جاء الكتاب فقلتم هذا السفه <sup>(1)</sup>	إِنَّ الْوُجُوهَ إِلَيْهِ نَاطِرَةٌ بِذَلِكَ

أما ما قام به الرازبي من جمع لأدلة إثبات الرؤية فحق.

وهي الأدلة التي يستدل بها أهل الإثبات على الرؤية. ولكنه حصرها في الرد على فريق من المعتزلة الذين ينكرون الرؤية القلبية كالغوطى وعباد<sup>(2)</sup>.

أما الرؤية البصرية فلا ينماز عهم في إنكارها كما صرّح بذلك<sup>(3)</sup>، فعطل الرؤية باسم الرؤية. ويصبح الخلاف مع المعتزلة لفظياً يقول محمود قاسم (والحق عندنا أن الفارق بين متأخري الأشعرية والمعتزلة ليس إلا فارقاً لفظياً لأن الأولين يقولون إنها رؤية بلا جهة ولا كيفية والآخرين يقولون مزيد علم وانكشاف يخلقه الله في قلوب المؤمنين وكلا التعبيرين سواء)<sup>(4)</sup> وتأويل الزمخشري والرازي للرؤية بالتعرف وإنكارهما للرؤية البصرية هو قول أبي المديول وأكثر المعتزلة فإنهم قالوا: إن الله يُرى بقلوبنا، معنى أنا نعلم بها<sup>(5)</sup>. وقال البغدادي: (وتأنولوا ما في القرآن من ذلك رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء<sup>(6)</sup>). لأن الرؤية البصرية حدودها للأجسام والأعراض أو الحال في مكان أو في مقابل أو عن خلف أو يمين أو شمال؛ لذلك خصصوا الرؤية بنوع من الإدراك، نسبته إلى ذات الله كنسبة البصر إلى المبصرات لأن ذات الله تعالى -عندهم- من المستحيل رؤيتها<sup>(7)</sup>.

وحصر الرؤية بالمعرفة غير صحيح لأن المعرفة يوم القيمة تكون ضرورية لجميع الناس وكذلك يبطل البشارة والخصوصية للمؤمنين من رؤية الله تعالى المثبتة بالقرآن والسنة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم

(1) البحر الخيط: لأبي حيان الأندلسي 168/5.

(2) مقالات الإسلاميين 1/172.

(3) محصل أفكار المتقدمين للرازي ص 189.

(4) محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة ص 84.

(5) مقالات الإسلاميين 1/172.

(6) أصول الدين: الفخر الرازي ص 81.

(7) انظر: علم الكلام لأحمد صبحي 2/327-328.

((إنكم سترون ربكم عيانا)) وحديث انس بن مالك رضي الله عنه قال: سئل رسول الله عن هذه الآية **{لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةً}** [يونس: 26] قال: ((العمل في الدنيا الحسنة وهي الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى)).<sup>(1)</sup>

وإن كانت الرؤية تأني في لغة العرب بمعنى العلم، ولكن إذا قررت بلفظ العيان فهي تدل على الرؤية بالبصر (لأن اقتران الرؤية بالعيان لا يحتمل أن يكون بمعنى العلم)<sup>(2)</sup> أو قرنت بالوجه وعديت بإلى فلا يكون معنى الرؤية إلا بالبصر، كما أتيت لو قلت: رأيت زيداً عياناً، فهذا لا يحتمل معنى العلم، وإذا قلت: رأيت زيداً بقلبي، فلا يحتمل رؤية البصر<sup>(3)</sup>.

وقال بإثبات رؤية وجه الله تعالى بالأبصار عدد من الصحابة الكرام كأبي بكر الصديق وحذيفة بن اليمان وأبي موسى الأشعري وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم ومن التابعين عبد الرحمن بن أبي ليلى وسعيد بن المسيب والحسن وعكرمة وعبد الرحمن بن سابط وقناة والضحاك وأبو سنان<sup>(4)</sup> وقال ابن حجرير. إن تأويل قوله: **(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)** [سورة القيامة: 22-23]، أنه نظر أبصار العيون لله جل جلاله<sup>(5)</sup>، وقال الإمام البغوي: ومذهب أهل السنة إثبات رؤية الله تعالى عز وجل وجل عيانا كما جاء به القرآن والسنة<sup>(6)</sup> وقال أبو المظفر السمعاني هو النظر إلى وجه الله تعالى بالأعين<sup>(7)</sup>، ومن المحدثين الإمام البيهقي إذ يقول: وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم المبين عن الله عز وجل، فمن بعده من الصحابة الذين أخذوا عنه، والتابعين الذين أخذوا عن الصحابة أن الزيادة في هذه الآية النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى، وانتشر عنه وعنهم إثبات رؤية الله عز وجل في الآخرة بالأبصار<sup>(8)</sup>.

(1) رؤية الله: الدارقطني ص171 شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة اللالكائي.

(2) فتح الباري 426/13

(3) مشكل الحديث: ابن فورك، ص62-66.

(4) شرح أصول أهل السنة: اللالكائي 2 / 504

(5) تفسير الطري 16/12

(6) معالم الترتيل: الإمام البغوي 3/173

(7) تفسير السمعاني 6/106

(8) الاعتقاد والمداية إلى سبيل الرشاد: الإمام البيهقي، ص123

## **المبحث الثالث**

### **صفة المجيء**

وفيه مطلبان:

**المطلب الأول: تأويل صفة المجيء في الكشاف.**

**المطلب الثاني: تأويل صفة المجيء في مفاتيح الغيب.**

قال تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلْلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة: 210]، {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ} [الأعراف: 158]، وقال تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا} [الفجر: 22]. وردت آيات كثيرة تثبت لله تعالى صفة المحيي، وموقف الرمخشرى والرازى من هذه الصفة تأويلاً؛ بحجة أن المحيي انتقالٌ وتغير وهو من سمات الأجسام.

## المطلب الأول

### تأويل صفة المحيي في الكشاف

وردة آيات تثبت لله تعالى صفة المحيي فتاوتها بعدة تأويلات وهي:

- 1 - إتيان أمره وبأسه ونقمه<sup>(1)</sup> عند قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلْلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة: 210].
- 2 - إتيان هوله وشدائد<sup>(2)</sup> عند قوله تعالى: {يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلُّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيقٌ وَسَعِيدٌ} [هود: 105].
- 3 - إتيان كل آياته<sup>(3)</sup> عند قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ} [الأعراف: 158].
- 4 - تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه<sup>(4)</sup>، عند قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا صَفَّا} [الفجر: 22].

(1) الكشاف: 182/1.

(2) الكشاف: 404/2.

(3) الكشاف: 77/2.

(4) الكشاف: 754/4.

## المطلب الثاني

### تأویل صفة المحب في مفاتیح الغیب

يقول الرازي: واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال لأن كل ما كان كذلك كان جسماً والجسم يستحيل أن يكون أزلياً فلا بد فيه من التأویل<sup>(1)</sup>.

ففي آية البقرة توسيع الرازي حول صفة المحب، فذكر أولًا ثمانية أدلة عامة في إبطال الجسمية، وهي التي سردها في صفة الاستواء. ثم ذكر سبعة أوجه لصفة المحب: وجهٌ نسبه للسلف، وستة أوجه لجمهور المتكلمين وهي:

1 - التفویض، ونسبه للسلف.

2 - إتیان آیات الله.

3 - إتیان أمر الله.

4 - إتیان بما وعدهم من العذاب.

5 - أن تكون (في) بمعنى الباء.

6 - تصویر لعظمته يوم القيمة.

7 - حکایة عن اليهود والمعنى أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حکایة عن مذهب اليهود القائلين بالتشبيه وهذا الوجه أوضحها عند الفخر مما سلف<sup>(2)</sup>.

أما في آية الأنعام فقد ذكر ثلات تأویلات:

1 - حکایة عن الكفار واعتقاد الكافر ليس بحججة، هذا التأویل وهو المعتمد عنده.

2 - مجاز، ونظيره قوله تعالى: {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَاهُمْ} [الحل: 26].

3 - قيام الدلائل القاطعة على أن المحب والغيبة على الإله محال، والغيبة هي الأفول، فمن جوز له الأفول فقد طعن في دليل الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبادة الكواكب في قوله: {لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ} [الأنعام: 76].

(1) مفاتیح الغیب: 158/31.

(2) مفاتیح الغیب: 183/5-184.

وأما سورة الفجر فلم يذكر أن المحيء صريح لا يمكن دفعه وأنه مشكل كما تكلم في سورة هود وذكر له ستة تأويلات فالثلاثة الأولى قريبة من التأويلات السابقة.

وأما الخامس فقد نقله بالنص من الكشاف رغم طوله، وهو أن هذا تمثيل لظهور آيات الله وتبين آثار قهره وسلطانه، مُثلّث حَالٌ في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، فإنه يظهر بمفرد حضوره من آثار الهيئة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها.

### وأضاف تأويلات جديدة:

1 - {وجاءَ رَبُّكَ} [الفجر: 22] وجاء ظهور ربك؛ لأن معرفة الله في ذلك اليوم تكون ضرورية.

2 - أن الرب هو المربى، ولعل هناك ملكا هو أعظم الملائكة هو مُرَبٌ للنبي صلى الله عليه وسلم جاء فكان هو المراد<sup>(1)</sup>.

### تعليق الباحث:

المعتزلة والأشاعرة متفقون على تأويل صفة المحيء لأنها من الصفات الفعلية التي يؤلّونها بحجة أنها انتقال يقول القاضي عبد الجبار معبراً عن رأي المعتزلة: (ولا يتصور إلا من الأجسام والأصل في الجواب عن ذلك أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جريا على عادتهم في حذف المضاف وإضافة المضاف إليه مقامه كما قال عز وجل: {وَاسْأَلِ الْقَرِيْةَ} [يوسف: 82]. وقال في موضع آخر: {وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّهَدِينِ} [الصفات: 99]، أي: إلى حيث أمرني رب<sup>(2)</sup>، وكذلك الأشاعرة يؤولون صفة المحيء وما شابهها أو يفيضونها لأنها ظواهر ظنية يشعرون بالجهة والمكان لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة<sup>(3)</sup> وتوهم التجسيم وحتى يتسرى لهم إثبات وجود الله تعالى بدليل الحدوث (والدليل عليه أن الله تعالى ذكر في سورة الأنعام أخبارا عن إبراهيم أنه استدل بأفول الشمس والقمر والكواكب على أنها ليست بال جهة وتبرء منها. ولو كان البارئ يجوز عليه الإتيان والمحيء لبطلت الدلالة<sup>(4)</sup>).

(1) مفاتيح الغيب: 158/31.

(2) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ص 153.

(3) انظر الملل والنحل: للشهرستاني 1/92 شرح المواقف: الشريف الجرجاني 8/27.

(4) الغنية: للمتولي النيسابوري ص 33.

ولقد اتفق الرمخشري والرازي على تأویل المحبّ، وقد ذكرنا تأویلات المحبّ، فهناك تأویلات مشتركة بينهم كتأویل الإتیان، بإیمان أمره أو آیاته أو هوله وشدائده أو تمثيل لعظمته، وأضاف الرازي أن (في) بمعنى (الباء) في آیة البقرة فيكون تأویلها بضلّل من الغمام أو حکایة عن اليهود الذين من طبعهم التشبيه أو حکایة عن طلب الكفار، وطلبُهم ليس حجة، أو ظهور معرفة الله تعالى أو أن ملکاً هو أعظم الملائكة مختصٌ بتربية النبي صلی الله علیه وسلم، فعند سرد هذه التأویلات تلاحظ مدى التفاف من أجل تأویل الصفة، ومدى تغلّل الشبهة في صدورهم وقناعتهم أن إثبات المحبّ تشبيه وتجسيم. ورغم هذا الجمع من الرازي إلا أنه يخفف من قوتها ويقلل من قطعيتها و يجعل الإتیان من المشكل الذي تتساوی فيه الأدلة كما في آیة هود، (فإلیتیان صریح کلام الله تعالى، وإسناد فعل الإتیان إليه مشکل) وكذلك قوله تعالى: {وجاءَ رَبُّكَ} [الفجر: 22] صریح لا يمكن دفعه فوجب الامتناع من التأویل فهو مشکل أيضا<sup>(1)</sup>. وجعله الإتیان مشکلاً يفتح لنفسه باباً لإثبات الصفات الفعلية، ومنها صفة المحبّ وأن أثباتها لا يستلزم التجسيم، وهذا نقض لقانونه: إن النصوص ظنية الدلالة، فإذا شکل لا يقع بين قطعي وظني الدلالة، فيعد هذا رجوعاً منه وليس بغير عن الرازي أن يبالغ في التأویل ثم بعد ذلك تجد له رأياً آخر يخفف من القول الذي قطع فيه أولاً.

أما الذين يثبتون لله تعالى صفة المحبّ يقولون: ما المانع أن ثبت لله تعالى صفة المحبّ كما أثبتمها لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلی الله علیه وسلم، من غير تشبيه ولا تعطيل. والأصل أن نحمل النصوص على الظاهر من دون تقدير مجاز ما لم يكن هناك دليل حقيقي يمنع من الظاهر، وهذه التأویلات خلاف الظاهر، والظاهر الذي ثبته يليق بجلال الله تعالى وعظمته وليس مجراه كمجيئنا، كما أن قدرته ليست كقدرتنا، ولو كان إثبات المحبّ تشبيهًا لتره الله نفسه عنه ولبينه رسوله صلی الله علیه وسلم، ونحن نشهد له صلی الله علیه وسلم أنه أدى الرسالة وبلغ الأمانة، وأعظم أمانة هي التوحيد، فكيف وقد يَبِينَ وَفَصَّلَ فروع المسائل، بما بالك بأعظم المطالب؟ وهل يُعقل أن يُنْهَى إلى ربه ولم يُبين للناس حقيقة التوحيد، أو أن ظواهر نصوص الصفات تشبيه، وهذا يستلزم أن الرسول صلی الله علیه وسلم لم يعرف حقيقة التوحيد، أو عرفه فكتمه ولم يبينه ولم ينصح للأمة حتى جاء أهل الكلام فيبنوا للناس الحق، وحدروهم من نصوص الصفات بأن ظاهرها ضلال وتلبيس وكفر فكان الواجب - كما يدعون - تأویلها تحقيقاً للتوحيد، فتاوّلوا الصفات الذاتية والفعلية، ومنها صفة المحبّ.

(1) مفاتیح الغیب: 48/18

قال الإمام أبو سعيد الدارمي: أول من أَوْلَ الْجَنَّةَ بِالْأَمْرِ الْجَهَمِيُّ؛ بحجة ترتيهه عن الانتقال<sup>(1)</sup> فرد عليهم أهل السنة بأن الله يجئ يوم القيمة مجيناً يليق بجلاله وليس كمجيئنا كما وردت النصوص في الكتاب والسنّة بذلك<sup>(2)</sup> وأكدوا ذلك بالإجماع وأقوال السلف الذين أثبتو صفة الجنة وردوا على من أورّها.

قال أبو عمر الطمنكي: وأجمع أهل السنة أن الله يأتي يوم القيمة والملائكة صفاً صفاً لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء<sup>(3)</sup>.

وقال الإمام الدارمي: وصفة الجنة معناها **بَيْنَ** للأمة لا اختلاف بيننا وبين المسلمين في معناها المفهوم والمعقول وقال فأما مجئه يوم القيمة وإتيانه في ظلل من الغمام والملائكة فلا اختلاف بين الأمة وأن<sup>(4)</sup>.

وقال الإمام الطبرى: هل ينظر التاركون في الدخول في السلم كافة والمتبعون خطوات الشيطان إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام وذكر أقوال من أثبتت الجنة لله تعالى كقول ابن عباس: يأتي الله عز وجل في ظلل من السحاب وقول قتادة: وذلك يوم القيمة وقول أبي العالية وعكرمة<sup>(5)</sup> وأقوال آخرين وقعوا في التأويل ولم يسمهم.

وقرأ إسحاق بن راهويه قوله تعالى: **{وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا}** [الفجر: 22]. فقال الأمير عبد الله بن طاهر يا أبا يعقوب هذا يوم القيمة فقال إسحاق أعز الله الأمير ومن يجيء يوم القيمة من يمنعه اليوم<sup>(6)</sup> ومن أثبته الإمام أبو بكر الإسماعيلي وأبو الحسين الملطي العسقلاني الشافعى<sup>(7)</sup> وأبو العباس

(1) عقائد السلف: علي سامي النشار 318-322.

(2) وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل: ((حق إذا لم يبق إلا من يعبد الله أئتم رب العالمين) متفق عليه.

(3) مجموع الفتاوى: ابن تيمية 5/577.

(4) عقائد السلف: جمع علي سامي النشار 318-322.

(5) جامع البيان في تأويل القرآن: ابن حجر الطبرى 4/261-264.

(6) العلو: للذهبي 1/179.

(7) التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع: الملطي الشافعى ص 114.

أحمد بن عمر بن سريج<sup>(1)</sup> والإمام أبو إسماعيل الصابوني<sup>(2)</sup> والإمام أبو القاسم، الأصبهاني الشافعى الملقب بقونام السنة<sup>(3)</sup> وغيرهم.

ويعتقدون أنه يجيء بلا كيف، كما قال ابن عبد البر: إن أهل السنة يقولون: يجيء بلا كيف، ولا يقولون: كيف يجيء؟ لأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير<sup>(4)</sup>.

ومن ثبته لأهل الحديث ليفرق بينهم وبين من يقولونه أبو الحسن الأشعري عند سرده لمعتقدهم وأنه هو يجيء يوم القيمة هو وملائكته<sup>(5)</sup>.

وما يزيد الأمر وضوحاً ما قاله ابن سينا: (ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكناية فإن هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يتحمل اللفظ إلا معنى واحداً مثل آيات المجيء والإتيان<sup>(6)</sup>). وإن كان ابن سينا يستدل بها على أن القرآن لم يدل على التوحيد لأنه ثبت لله صفات حقيقة لا تقبل المجاز، والتوحيد الذي يقصد هو بساطة الإله بخلوه من الصفات الشبوانية.

وهناك تأويلاً اتفق بهما الرazi كقوله: إنه من باب المجاز مثل قوله تعالى {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَاهُمْ} [النحل: 26] فهذا غير صحيح؛ فسياق الكلام مختلف بين الآيتين والمفهوم المتبادر إلى الذهن من الآيتين مختلف، وأهل التفسير من السلف فرقوا بينهما يقول الإمام الدارمي (قاتلك الله أيها المربي ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا علم ولا بصر أبأك الله أنه إتيان وتقول: إنه ليس إتياناً إنما هو مثل قوله تعالى {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَاهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ} [النحل: 26] لقد ميزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بكتاب الله والسنة؛ لأن تأويل كل واحد منها مقوون في سياق القراءة بما لا يجهله إلا مثلث)<sup>(7)</sup>.

أما الأدلة العقلية التي استدل بها على تأويل المجيء فهي التي ذكرها عند تأويل الاستواء فلا داعي لإعادتها والرد عليها، ونكتفي بالرد على قوله: إن إثبات المجيء طعن في دليل إبراهيم على عبادة

(1) الفقيه الشافعى، كان من عظماء الشافعيين، وأئمة المسلمين، توفي سنة (306هـ). تاريخ بغداد (287/4)، طبقات السبكي 352/2.

(2) عقيدة السلف أصحاب الحديث: أبي بكر الإسماعيلي ص 47-48.

(3) الحجة في بيان الحجة: إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التميمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقونام السنة 115/2.

(4) التمهيد: لابن عبد البر 7/135.

(5) مقالات الإسلاميين 1/168.

(6) قضية الألوهية بين الدين والفلسفه: د محمد سيد الجلبي ص 72.

(7) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي على المربي الجهمي العنيد ص 675.

الكواكب ومن أثبت المحبّيـء فقد أنكر حجـة إبراهـيم، فنقول لهـ: هذا تهـويـل ولـمـا لا يـكونـ هذا تـقـولـاـ علىـ إبراهـيمـ، وـدـلـيلـ الأـفـولـ باـطـلـ منـ وـجوـهـ:

أولاًـ: أنـ هـذـاـ قـوـلـ مـبـتـدـعـ ماـ قـالـهـ أـحـدـ مـنـ السـلـفـ فـكـيـفـ يـنـسـبـ إـلـىـ إـبـرـاهـيمـ؟ـ

ثانياًـ: إنـ الأـفـولـ فيـ الـلـغـةـ بـمـعـنـىـ الـمـغـيـبـ وـالـاحـتـاجـابـ وـلـيـسـ الـحـرـكـةـ وـالـتـغـيـرـ وـالـانـتـقـالـ كـمـاـ اـدـعـىـ الـمـتـكـلـمـونـ، قـالـ اـبـنـ مـنـظـورـ فـيـ الـلـسـانـ: أـفـلـ أـيـ غـابـ وـأـفـلـ الشـمـسـ: غـابـ، وـفـيـ التـزـيلـ قـالـ تـعـالـيـ

{فـلـمـاـ أـفـلـ قـالـ لـأـحـبـ الـآـفـلـينـ} [الأـنـعـامـ: 76]ـ<sup>(1)</sup>.

وقـالـ الرـاغـبـ الـأـصـفـهـانـيـ: (أـفـلـ) الأـفـولـ غـيـبـوـةـ الـنـيـرـاتـ كـالـقـمـرـ وـالـنـجـومـ، قـالـ تـعـالـيـ: {لـأـحـبـ الـآـفـلـينـ} [الأـنـعـامـ: 76]ـ<sup>(2)</sup>.

ثالثـاًـ: إنـ الأـفـولـ عـنـدـ الـمـفـسـرـيـنـ بـمـعـنـىـ الـغـيـابـ: قـالـ اـبـنـ جـرـيرـ: وـأـمـاـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ {فـلـمـاـ أـفـلـ} إـنـ مـعـنـاهـ

فـلـمـاـ غـابـ وـذـهـبـ<sup>(3)</sup>.

رابـعاًـ: إنـ إـبـرـاهـيمـ عـلـيـ السـلـامـ لـمـ يـكـنـ يـقـصـدـ الـاسـتـدـلـالـ بـعـجـرـدـ الـحـرـكـةـ عـلـىـ نـفـيـ الـرـبـوبـيـةـ وـلـوـ كـانـ

يـقـصـدـ ذـلـكـ لـكـفـاهـ تـحـرـكـهاـ مـنـ حـيـنـ بـرـوـغـهاـ.

خامـساًـ: مـصـدـرـ الـاسـتـدـلـالـ بـالـأـفـولـ الـفـلـاسـفـةـ وـيـبـعـدـ حـمـلـ لـفـظـ الـآـيـةـ عـلـيـهـ.

قالـ الـراـزـيـ: وـكـانـ أـبـوـ عـلـيـ بـنـ سـيـنـاـ يـفـسـرـ الـأـفـولـ بـالـإـمـكـانـ، فـرـعـمـ الـغـزـالـيـ أـنـ الـمـرـادـ بـأـفـوـلـهـ إـمـكـانـهـ

فـيـ نـفـسـهـ وـزـعـمـ أـنـ الـمـرـادـ مـنـ قـوـلـهـ: {لـأـحـبـ الـآـفـلـينـ} أـنـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ بـأـسـرـهـ مـمـكـنةـ الـوـجـودـ لـذـوـاـهـاـ،

وـكـلـ مـمـكـنـ فـلـاـ بـدـ لـهـ مـنـ مـؤـثـرـ، وـلـاـ بـدـ لـهـ مـنـ الـاـنـتـهـاءـ إـلـىـ وـاجـبـ الـوـجـودـ. وـاعـلـمـ أـنـ هـذـاـ الـكـلـامـ لـاـ بـأـسـ

بـهـ إـلـاـ أـنـ يـبـعـدـ حـمـلـ لـفـظـ الـآـيـةـ عـلـيـهـ<sup>(4)</sup>.

وـدـلـيلـ الـوـجـوبـ وـالـإـمـكـانـ الـفـلـاسـفـيـ يـتـنـافـيـ مـعـ إـثـبـاتـ وـجـودـ صـفـاتـ اللـهـ تـعـالـيـ، فـكـيـفـ يـكـونـ دـلـيلـ

إـبـرـاهـيمـ وـهـوـ يـقـولـ عـنـهـ أـنـ دـلـيلـ اـبـنـ سـنـاءـ وـيـسـتـبـعـدـ حـمـلـ ظـاهـرـ الـآـيـةـ عـلـيـهـ.

فـالـوـاجـبـ أـنـ يـسـعـنـاـ مـاـ وـسـعـ سـلـفـ الـأـمـةـ فـيـ صـفـاتـ اللـهـ تـعـالـيـ، وـهـوـ إـثـبـاتـ بـلـاـ تـشـبـيهـ، فـهـوـ سـبـحـانـهـ

الـذـيـ أـثـبـتـ لـنـفـسـهـ الـمـحـبـ وـالـتـزـولـ وـالـغـضـبـ وـالـاسـتـوـاءـ وـغـيـرـ ذـلـكـ مـنـ الصـفـاتـ، وـتـتـرـيـهـ بـلـاـ تـعـطـيلـ؛ـ لـأـنـ

الـلـهـ يـفـعـلـ مـاـ يـشـاءـ {لـاـ يـسـأـلـ عـمـاـ يـفـعـلـ وـهـمـ يـسـأـلـونـ} [الـأـنـبـيـاءـ: 23].

(1) لـسـانـ الـعـربـ: اـبـنـ مـنـظـورـ 11/18.

(2) الـمـفـرـدـاتـ فـيـ غـرـبـ الـقـرـآنـ: الـرـاغـبـ الـأـصـفـهـانـيـ صـ35.

(3) تـفـسـيرـ اـبـنـ جـرـيرـ 5/246.

(4) مـفـاتـيـخـ الـغـيـبـ: 13/45.

## **المبحث الرابع**

### **صفه المحبة والرحمة والغصب والحياء**

وفيه أربعة مطالب:

**المطلب الأول: صفة المحبة.**

**المطلب الثاني: صفة الغصب.**

**المطلب الثالث: صفة الرحمة.**

**المطلب الرابع: صفة الحياء.**

## المطلب الأول

### صفة الحبة

#### أولاً: تأويل صفة الحبة في الكشاف

1. ألن يرضي عنهم ويحمد فعلهم، وذلك عند قوله تعالى: {قُلْ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبِّكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [آل عمران: 31]<sup>(1)</sup>.
2. يثيبهم أحسن الشواب على طاعتهم ويعظمهم ويثنى عليهم ويرضي عنهم وهذا عند قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْهُ} [المائدة: 54]<sup>(2)</sup>.

#### ثانياً: تأويل صفة الحبة في مفاتيح الغيب

أما الرازبي فله في نفي هذه الصفات قاعدة كلية، وهي أن جميع الأعراض النفسانية - أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء - لها أوائل ولها غايات، ومثاله الغضب؛ فإن أوله غليان دم القلب وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المضروب عليه، فلفظُ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار. وأيضاً الحباء له أول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظُ الحباء في حق الله يُحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب<sup>(3)</sup>. الحبة من الأعراض النفسانية التي تدخل في القاعدة الكلية وهو أن ننظر في هذه الصفات إلى النهاية.

وله في صفة الحبة قولان:

**القول الأول: التأويل، وقد ذكر عدة تأويلات:**

1. إرادة الشواب والخير والرحمة لمن اثبت الإرادة.

(1) الكشاف: 382/1.

(2) الكشاف: 680/1.

(3) مفاتيح الغيب: 211/2.

2 الشواب والخير والرحمة لمن أنكر الإرادة. وهذا النأويان عند قوله تعالى: **{إِذْ عُوا رَبُّكُمْ**

**تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ}** [الأعراف 55]<sup>(1)</sup>.

3 للرضى عن الخلق.

4 الثناء عليهم<sup>(2)</sup> وهذا عند قوله تعالى: **{إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَّا كَانُوكُمْ**

**بُنَيَانٌ مَرْصُوصٌ}** [الصف 4].

**القول الثاني:** للرازي، أن المحبة صفة لله تعالى بلا كيف. وهو أنه لا يبعد أن تكون المحبة صفة لله تعالى مترهنة عن ميل الطبع وشهوة النفس؛ لأن ذلك في حق الله تعالى محال بل هي محبة بلا كيف، كما أنه تعالى مرئي بلا كيف، فثبتت أن حزم المتكلمين بأنه لا معنى للمحبة إلا إرادة إيصال الشواب ليس لهم على هذا الحصر دليل؛ لأن عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء. وقال: قد بينا ذلك في كتاب نهاية العقول إن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة<sup>(3)</sup>. وانظر المطالب العالية<sup>(4)</sup>.

وي بين الرازي مصدر الخلاف في صفة المحبة، وأن هذا الاختلاف بناء على مسألة أخرى وهي أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الإرادة أم لا؟ فيقول: قال الكعبي وأبو الحسين: إنه تعالى غير موصوف بالإرادة أبداً، فكونه تعالى مريداً لأفعال نفسه أنه موجود لها وفاعل لها، وكونه تعالى مريداً لأفعال غيره كونه آمراً بها، ولا يجوز كونه تعالى موصوفاً بصفة الإرادة. وأما أصحابنا ومعزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفاً بصفة المریدية<sup>(5)</sup>.

(1) مفاتيح الغيب: 108/14، 107.

(2) مفاتيح الغيب: 271/19.

(3) مفاتيح الغيب: 108/14.

(4) المطالب العالية 3/221.

(5) مفاتيح الغيب: 107/14.

## المطلب الثاني

### صفة الرحمة

#### أولاً: تأويل صفة الرحمة في الكشاف

- 1 أَنَّهَا الْعَطْفُ وَالْخُنُورُ وَمِنْهَا الرَّحْمُ لَا نَعْتَافُهَا عَلَى مَا فِيهَا.
- 2 بِمَحَازٍ عَنِ إِنْعَامِهِ عَلَى عِبَادِهِ لِأَنَّ الْمَلَكَ إِذَا عَطَفَ عَلَى رَعْيِتِهِ وَرَقَ لَهُمْ أَصَابِعُهُمْ بِمَعْرُوفِهِ وَإِنْعَامِهِ كَمَا أَنَّهُ إِذَا أَدْرَكَهُنَّهُ الْفَظَاظَةُ وَالْقَسْوَةُ عَنْفُهُمْ وَمِنْعَهُمْ خَيْرُهُمْ وَمَعْرُوفُهُمْ<sup>(1)</sup> عَنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}.

#### ثانياً: تأويل صفة الرحمة في مفاتيح الغيب

تأول الرازي الرحمة بنفس تأويل الزمخشري بالنعمة<sup>(2)</sup>، أو أنها تدخل في قانونه العام أنها من الأعراض النفسانية لها أوائل وها غaiات، فأول لها رقة وهو ممتنع في حق الله، وغايتها التخلص من أنواع الآفات<sup>(3)</sup> ومصدر الخلاف في تأويل صفة الرحمة كما هو عند صفة المحبة<sup>(4)</sup>.

(1) الكشاف: 51/1.

(2) مفاتيح الغيب: 160/4.

(3) مفاتيح الغيب: 18/1.

(4) مفاتيح الغيب: 110/14.

### **المطلب الثالث**

#### **صفة الغضب**

#### **أولاً: تأويل صفة الغضب في الكشاف**

- 1 إرادة الانتقام من العصاة.
- 2 إنزال العقوبة بهم.
- 3 أن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده <sup>(1)</sup> عند قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالُّينَ} [الفاتحة: 7].

#### **ثانياً: تأويل صفة الغضب في مفاتيح الغيب:**

لم يضف الرازبي شيئاً على ما قاله الزمخنثري، فأول الغضب بإرادة الانتقام <sup>(2)</sup> أو إرادة الإضرار، أو أنه من الأعراض النفسانية فتدخل تحت قانونه العام، فالغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام فينظر إلى آخره وهو إرادة الإضرار.

---

(1) الكشاف: 59/1

(2) مفاتيح الغيب: 95/3

## المطلب الرابع

### صفة الحياة

#### أولاً: تأويل صفة الحياة في الكشاف

يرى الزمخشري أن الحياة يقتضي التغير والانكسار، فتأوله بعده تأويلاً:

- 1 أَنَّ الْحَيَاةَ بِمَعْنَى التَّرْكِ، عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا} [البقرة: 26] أَيْ لَا يَتَرَكُ،
- 2 أَنَّهُ جَارٍ عَلَى سَبِيلِ التَّمثِيلِ، مِثْلُ تَرْكِهِ تَخِيبُ الْعَبْدُ وَأَنَّهُ لَا يَرْدِهِ صَفْرًا مِنْ عَطَاءِهِ لِكَرْمِهِ بِتَرْكِهِ مِنْ يَتَرَكُ الْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ حَيَاةً مِنْهُ.
- 3 أَنَّ هَذِهِ الْعَبَارَةِ جَاءَتْ مِنْ كَلَامِ الْكُفَّارِ، فَقَالُوا: أَمَا يَسْتَحِي رَبُّ مُحَمَّدٍ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا بِالذَّبَابِ وَالْعَنْكَبُوتِ فَجَاءَتْ عَلَى سَبِيلِ الْمُقَابِلَةِ وَإِطْبَاقِ الْجَوابِ عَلَى السُّؤَالِ<sup>(1)</sup>.

#### ثانياً: تأويل صفة الحياة في مفاتيح الغيب

لم يضف الرازبي شيئاً على ما تأوله الزمخشري في التأويلين الأول والثالث، وإن كان التأويل الأول سبكه بقانونه العام إلا أن النتيجة واحدة؛ فإن الحياة في نظرهما تغير وخوف، والمراد منه ألا يتترك، فالمقدمة واحدة والنتيجة واحدة وإن اختلفت صيغة الرازبي عن الزمخشري، فيقول الرازبي: فالحياة حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومتنه، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن يُنسب إلى القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياة في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياة ومقدمتها، بل هو ترثُّك الفعل الذي هو منتهاه وغايتها.

أما تأوله الثاني المطابق لتأويل الزمخشري بأنه (يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفارة) فـقالوا: أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت، فجاء هذا الكلام على سبيل إطباقي للجواب على السؤال<sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 141/1.

(2) مفاتيح الغيب: 122/2.

## تعليق الباحث:

يرجع بعض المعتزلة صفة الإرادة إلى صفة القدرة فمن الأولى تأويل هذه الصفات وكذلك الأشاعرة يتأنونها إبتداءً من أبي الحسن الأشعري والباقلاني فما بالك بالتأخررين وإن كان للرازي قول في إثبات صفة الحبة فيخرج عن المنهج العام بإثباته لها. يقول الأشعري: وإن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التواين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم على غضبه شيء<sup>(1)</sup> وحجتهم في تأويلها كما يقول الباقلاني: فإن قال قائل فما الدليل على أن غضب الباري جل وعز ورضاه ورحمته وسخطه هو إرادته لإثابة المرضي عنه ولنفعه من رضي عنه وعقاب من غضب عليه وإيلامه وضرره قيل له الدليل على ذلك أن الغضب والرضا إما أن يكونا إرادة للنفع والضر أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضى السكون بعد تغير الطبع ولا يجوز أن يكون الباري جل وعز ذا طبع يتغير وينفر ويسكن ولا من يألف ويرى من حيث ثبت قدمه وغناه عن اللذة وامتناع تأمله شيء ينفر عنه ويتألم لإدراكه إذ ليست هذه الأشياء من جنسه وشكله أو مضاد له أو منافرة<sup>(2)</sup> وعليه يكون موقف الزمخشري والرازي تبعاً لمذهبهما.

ومن المراجع الأساسية عند الرازي كشاف الزمخشري ويظهر جلياً هنا في هذه الصفات إذ يكاد أن يكون هناك تطابق بين القولين في جميع الصفات باستثناء صفة الحبة التي أثبتهما الرازي، وقانون الرازي يصل إلى نفس النتيجة التي قالها الزمخشري.

فالزمخشري: عند صفة الحياة يؤولها لكون الحياة تغيراً وانكساراً، وغضب يؤوله بإنزال العقوبة وهي نفس نتيجة قانون الرازي. وهذا يبين مدى استفادة الرازي من الزمخشري، وانظر إلى العلاقة بينهما.

أما قول الرازي في قانونه إن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهایات الأعراض لا على بدايات الأعراض، أو قوله: إن الرحمة رقة القلب والغضب غليان الدم. نعم كلامه صحيح بالنسبة للبشر والله ليس بجسم، فقانونه وتأويلات الزمخشري قائمة على التشبيه بالأجسام، والله متره عن ذلك فتاوياً لهم في غير محلها، وإذا كان غضب الملائكة غير غضبنا ولم يتبادر لنا أن لها دمًا يغلي فيما بالك بغضب الله أو رحمته، وكما أثنا نثبت للإرادة غير إرادتنا، والإرادة

(1) رسالة أهل الشغر: أبو الحسن الأشعري ص 130.

(2) تهديد الأولي وتلخيص الدلائل: للباقلاني ص 47.

عندنا عرض نفساني نميل إلى أحد الأمور بسيبها، فكذلك له سبحانه رحمة ومحبة غير رحمتنا وإن قلتم: هذا تشبيه، يقال لكم: كذلك على أصلكم الإرادة تشبيه، فإذاً أن تشيروا الجميع أو وقعم في التناقض، ونسلم لكم أن العقل لم يثبت هذه الصفات فإن السمع قد أثبتهما وهو دليل مستقل، وعدم العلم لا يعني العدم، وما سمي به الرب نفسه وسمى به مخلوقاته، مثل الحي والعليم والقدير، أو سمي به بعض صفاتاته، كالغضب والرضا، وسمى به بعض صفات عباده - فنحن نعقل بقلوبنا معانٍ لهذه الأسماء في حق الله تعالى، وأنه حق ثابت موجود، ونعقل أن بين المعينين قدرًا مشتركاً، لكن هذا المعنى لا يوجد في الخارج مشتركاً، إذ المعنى المشترك الكلّي لا يوجد مشتركاً إلا في الأذهان، ولا يوجد في الخارج إلا معيناً مختصاً. والذين يثبتون الله تعالى هذه الصفات يرون أنها من صفات الله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته وليس كصفاتنا وقد وردت في القرآن والسنة بصورة مختلفة تمنع التأويل، والأصل حمل الكلام على ظاهره ما لم يأت دليل يمنع من الظاهر، فالمحبة صفة كمال، وعددها نقص؛ فالذى يحب أكمل من الذي لا يحب، والرازي نفسه قد خرق تأويل هذه الصفات بإثباته صفة المحبة كما قد أسلفنا، وعليها يلزم بقية الصفات كالرحمة والحياة والغضب لأنه لا فرق بينها، وما دام أنه أثبتهما فلا داعي إلى التهويل على من أثبتهما.

وأثبت أبو حنيفة الغضب في كتابه الفقه الأكبر والأبسط فقال: وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف (أي بلا بيان الكيفية فان بيان كيفيتها مجهولة) لأن غضبه ورضاه لا يشبه غضبنا ورضاانا، فإن الغضب مِنَّا غليانُ القلب، والرضا امتناع الاختيار حتى يفضي إلى الظاهر <sup>(1)</sup> وقال: وهو يغضب ويرضى، ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه <sup>(2)</sup>.

ولم يفرق الإمام البخاري بين الرحمة والعلم، فقال: والرحمة والعلم والقدرة والكثيراء كل هذه من صفاته... إن الله رحيم ويرحم، والله علیم ويعلم، والله قادر ويقدر، والله سميع ويسمع <sup>(3)</sup>. والصحابة سردوها مع بقية الصفات من غير تفريق بين العلم والوجه والغضب <sup>(4)</sup>، وقد سردها كثير من أهل الحديث من غير تفريق كشيخ الإسلام الصابوني <sup>(5)</sup> والإمام أبي الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي <sup>(6)</sup>: والشيخ أبي القاسم الأصبهاني الشافعي <sup>(7)</sup>.

(1) الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان ص 159.

(2) الفقه الأبسط ص 56.

(3) أفعال العباد ص 113.

(4) الخطط للمقريري 3/420.

(5) عقيدة السلف: لشيخ الإسلام الإمام أبي إسماعيل عبد الرحمن بن إسماعيل الصابوني ص 249 ت 449.

(6) الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول أنظر: مجموع الفتاوى ابن تيمية 4/ 181.

(7) الحجة في بيان الحجة وشرح عقيدة أهل السنة: لإسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوران السنة ت 535 هـ) 2/ 432.

ولقد تكلم الإمام ابن حجر عن صفة الغضب و ذكر أقوال أهل التأويل وذكر قول أهل الإثبات بأنه صفة له كما العلم له صفة والقدرة صفة له (وقال بعضهم: الغضب منه معنٍ مفهوم، كالذى يُعرفُ من معانٍ الغضب، غير أنه وإن كان كذلك من جهة الإثبات فمخالفٌ معناه منه معنٍ ما يكون من غضب الآدميين الذين يزعجهم ويحرّكهم ويشق عليهم ويؤذيهم؛ لأن الله جل ثناؤه لا تَحُلُّ ذاته الآفات، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة، على ما يُعقل من جهة الإثبات، وإن خالفت معانٍ ذلك معانٍ علوم العباد، التي هي معارف القلوب، وقواهم التي توجد مع وجود الأفعال وتعُدَّ مع عدمهم)<sup>(1)</sup> وقال الإمام الطحاوي: (والله يغضب ويرضى لا ك أحد من الورى)<sup>(2)</sup>.

وقال محمد جمال الدين القاسمي : فمدح السلف في الحبة المسندة له تعالى: أنها ثابتة له تعالى بلا كيف ولا تأويل، ولا مشاركة للمخلوق في شيء من خصائصها. قال راداً على من أولاها، فتأويل مثل الرمخشري لها - بإثباته تعالى لهم أحسن الثواب، وتعظيمهم والثناء عليهم والرضا عنهم - تفسير باللازم، متزعِّم كلامي لا سلفي<sup>(3)</sup>.

وكيف تكون هذه الصفات مجازاً وقد وردت في القرآن بالمثلات، فالرحمة ذكرت أكثر من خمسين مائة مرة في القرآن والسنة، والرحم من الأسماء الخاصة به سبحانه ولا يجوز إطلاقه على غيره، ورحمته وسعت كل شيء، فكيف تكون الرحمة عند الخلق حقيقة وعنه مجاز، ونسبتها إليه كنسبة الانقضاض إلى الجدار بحججة الدلالـة العقلـية القائمة على الظن، وقد أجمع المسلمون على إطلاق هذه الصفات من غير قرينة تشعر بالتأويل وما المانع أن ثبتـها الله تعالى مع تزييهـ عن النـقائص المتعلقة برـحمة الخـلق أو محبـتهم أو حـيائـهم كما وصفـناه بالـسمع والـبصر مع تـزيـهـ سبحانهـ عن مشـاكـحةـ سـمعـ وبـصرـ الخـلقـ<sup>(4)</sup>.

وناقش محمد رشيد شيخه محمد عبده عندما تأول صفة الرحمة بأنه اتبع متكلمي المعتزلة والأشاعرة ومفسريـهم كالزمخـشـريـ والبيضاـويـ، واعتبرـهـ ذهـولـاـ منـ شـيخـهـ. (والتحـقيقـ أنـ صـفةـ الرـحـمةـ صـفةـ قـائـمةـ بالـذـاتـ كـصـفةـ الـعـلـمـ وـالـإـرـادـةـ، وـسـائـرـ ماـ يـسـمـيهـ الـأـشـاعـرـةـ صـفـاتـ الـمـعـانـيـ وـكـمـاـ نـقـولـ: لـهـ عـلـمـ حـقـيقـةـ

(1) تفسير ابن حجر الطبرى 1/111.

(2) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفى 1/471.

(3) محسن التأويل محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي ت 1332هـ / 4/171.

(4) انظر إثمار الحق على الخلق ص 119.

كذلك نقول: له رحمة حقيقة لا تشبه رحمتنا التي هي انفعال في النفس، وهكذا في سائر صفاته تعالى، فنجمع بذلك بين العقل والنقل<sup>(1)</sup>.

ونختم هذا المبحث بكلام للدكتور يوسف القرضاوي إذ يقول: والرحمة عند الإنسان انفعال وجدي أو رقة في القلب تؤدي إلى العطف على الآخرين والإحسان إليهم وإصال الخير إليهم وإزالة الضرر عنهم. ولكنها بالنسبة إلى الله تعالى ليست انفعالاً ولا رقة قلب بل هي صفة ذاتية لائقة به تعالى يعطف بها على عباده وينعم بها عليهم بسائر نعمه جليلها ودقائقها ومن حقها أن تكون صفة كسائر صفات المعاني التي أثبتتها الأشاعرة مثل القدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر فكما أن له تعالى صفة تسمى الحياة أو السمع ليست كحياة البشر أو سمعهم كذلك له صفة الرحمة ليست كصفة البشر وكذلك بقية الصفات.

---

(1) تفسير المغار محمد رشيد رضا 1/64، 38.

(2) تفسير جزء عم: الإمام يوسف القرضاوي ص 3.

## **المبحث الخامس**

### **المكر والكيد والخداع والاستهزاء**

وفيه ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول: الخداع.**

**المطلب الثاني: الاستهزاء.**

**المطلب الثالث: المكر.**

إذا كان الزمخشري والرازي تأولاً للرحمة بحججة أنها رقة في القلب وضعف على حسب ما في الإنسان؛ فمن الأولى أن يأولوا الخداع والمكر والاستهزاء والكيد. لكونها صفات يغلب ظاهرها عند الناس على النقص. وهذه الصفات أضافها الله إلى نفسه في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فننظر ماذا يقول الزمخشري والرازي.

## المطلب الأول

### الخداع

قال تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدُعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ} [البقرة: 9].

#### أولاً: تأويل الخداع في الكشاف

- 1 - صورة صنع الله معهم صورة صنع المخادع حيث أمر بإجراء أحكام الإسلام عليهم وهم عنده من شرار الكفرة.
- 2 - أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم وظنهم أن الله من يصح خداعه.
- 3 - أن يذكر الله تعالى ويراد به الرسول صلى الله عليه وسلم.
- 4 - أن يكون من قولهم، أعجبني زيد كرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله<sup>(1)</sup>.

#### ثانياً: تأويل الخداع في مفاتيح الغيب

اكتفى الرازي بذكر وجهين وهما الأول والثالث مما ذكر الزمخشري<sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 1/96.

(2) مفاتيح الغيب: 2/57.

## المطلب الثاني

### الاستهزاء

قال تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [البقرة: 15].

#### أولاً: تأويل الاستهزاء في الكشاف

- 1 - إنزال الملوان والحقارة بهم لأنه هو الغرض.
- 2 - يثيري عليهم أحكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن بادخار ما يراد بهم.
- 3 - وقيل سمي حزاء الاستهزاء باسمه <sup>(1)</sup> كقوله تعالى: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا} [الشورى: 40].

#### ثانياً: تأويل الاستهزاء في مفاتيح الغيب

ذكر ما أورده الرمخشي وأضاف ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم <sup>(2)</sup>.

(1) الكشاف: 104/1.

(2) مفاتيح الغيب: 64/2.

## المطلب الثالث

### المكر

قال تعالى: {وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} [آل عمران: 54].

#### أولاً: تأويل المكر في الكشاف

1 - أنه شديد المكر والكيد لأعدائه، يأتيهم بالهلاكة من حيث لا يحتسبون<sup>(1)</sup>.

2 - يأتيهم من حيث لا يعلمون. وهم في غفلة مما يراد بهم<sup>(2)</sup>.

3 - العقاب من حيث لا يشعر العاقب<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: تأويل المكر في مفاتيح الغيب:

ذكر الرازبي أصل المكر باللغة بأنه السعي بالفساد في خفية ومداجنة قال الزجاج: يقال مكر الليل وأمكر إذا أظلم وقال الله تعالى: {وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا} [الأنفال: 30]، وقال: {وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ} [يوسف: 102] وقيل أصله من اجتماع الأمر وإحكامه ومنه امرأة ممكورة أي مجتمعة للخلق وإحكام الرأي يقال له الإجماع والجمع قال الله تعالى: {فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ} [يونس: 71] فلما كان المكر رأياً محكماً قوياً مصوناً عن جهات النقص والفتور لا جرم سمي مكرًا. وعليه فقد قسم المكر في حقه تعالى إلى متشابه وغير متشابه:

أولاً: المتشابه فقد أوله بعده وجوه.

1 - أنه تعالى سمي جزاء المكر بالمكر كقوله: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا} [الشورى: 40] وسمى جزاء المحادعة بالمحادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء.

(1) الكشاف: 2/490.

(2) الكشاف: 2/503.

(3) الكشاف: 1/393.

2- أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فَسُمِي بذلك.

ثانياً: غير المتشابه: وغير المتشابه هو الحكم فيري أن إطلاق المكر على الله غير ممتنع لأنه غير ما اختص في العرف فيقول: أما إذا حكمنا إن هذا اللفظ ليس من المتشابهات لأنه عبارة عن التدبير الحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع والله أعلم<sup>(1)</sup>.

### تعليق الباحث:

المكر كما قال الراغب ضربان: مكر محمود، وذلك أن يتحرى بذلك فعل جميل، وعلى ذلك قال تعالى: {وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} [آل عمران: 54] ومذموم، وهو أن يتحرى به فعل قبيح، قال تعالى: {إِسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ} [فاطر: 43] وقال في الأمرين: {وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ يَشْعُرُونَ}<sup>(2)</sup> والرازي بقوله الثاني جعل المكر من الحكم لأنه عبارة عن التدبير الحكم الكامل وهذا في حق الله غير ممتنع وإن كان العرف يقصر المكر على إيصال الشر. والله سبحانه وتعالى قد بين كيفية مكره بأنه يكيد بالكافرين كما قال تعالى: {وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مَنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأَمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ} [الأعراف: 182].

وأصل "الاستدرج" اغترار المستدرج بلطف من [استدرجه]، حيث يرى المستدرج أن المستدرج إليه محسن، حتى يورّطه مكروهًا<sup>(3)</sup> يقول الرازي: سنقرهم إلى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم<sup>(4)</sup>. وقد ناقش الإمام ابن حجر اختلاف الناس في صفة الاستهزاء وصوب رأي المثبتين بعد ذكره تأويلاً للمتأولين: قال أبو جعفر: اختلف في صفة استهزاء الله جل جلاله، الذي ذكر أنه فاعله بالمنافقين، الذين وصف صفتهم. فقال بعضهم: استهزأوه بهم، كالذي أخربنا تبارك اسمه أنه فاعله يوم القيمة في قوله تعالى: {يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا أُنْظَرُوْنَا نَقْبَسْ مِنْ نُورِكُمْ قَبْلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَّمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بَسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ

(1) مفاتيح الغيب: 59/8.

(2) مفردات الراغب 2-381.

(3) تفسير الطبرى 13/287.

(4) مفاتيح الغيب: 15/60.

مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ يُتَادُونَهُمْ أَلَمْ تَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ { [الحديد: 13، 14]. الآية. وكالذى أخبرنا الله

فعَلَ بالكافار بقوله: (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا تُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لَأَنَّفُسِهِمْ إِنَّمَا تُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا) [سورة آل عمران: 178]، وقيل: توبيخه إياهم ولومهم، وقيل: إهلاً كتهم وتدميرهم، وقيل: على الجواب ولا يكون منه مكر، وقيل: إخبار من الله تعالى أنه بمحاربه جراء الاستهزاء ومعاقبهم عقوبة الخداع. والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا: أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهار المستهزئ للمستهزئ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهراً، وهو يبطن له الإساءة، وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر<sup>(1)</sup>.

وقال الألوسي: (حمل أهل الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه على حقيقته وإن لم يكن المستهزئ من أسمائه... ولا استحالة في وقوع ذلك منه عز شأنه ومنعه من قياس الغائب على الشاهد... وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به جل وعلا حقيقة)<sup>(2)</sup>.

وعليه فال默克ر ينقسم إلى محمود ومذموم، فإن كان على وجه العدل والحق فهو محمود وإن كان على وجه الظلم فهو مذموم، وكذلك الكيد والخداع والاستهزاء، فهذه الألفاظ الغالب عند إطلاقها أنها تدل على معانٍ مذمومة وتحتمل معانٍ ممدودة، لأن هذه الألفاظ تتضمن الذم والكذب والظلم، وتتضمن العدل والعلم والحكمة. فلا نفيتها مطلقاً لأن الله أثبتتها لنفسه ولا نفيتها مطلقاً فلا يجوز أن نقول: إن الله يخادع على سبيل الإطلاق بل نقول: الله يخادع من يخادع، لذلك لا يشتق الله منها أسماء لأنه ليس يلزم من كل صفة اسم، ولكن نفيتها كما أثبتتها الله لنفسه<sup>(3)</sup> على وجه المقابلة، فنقول الله يمكر بالذى يمكر، ويکید بالذى يکید كما قال تعالى: {إِنَّهُمْ يَکِيدُونَ كَيْدًا} (15) و{أَکِيدُ کَيْدًا} [الطارق: 15-16]

وقال تعالى: {وَيَمْکُرُونَ وَيَمْکُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاکِرِينَ} [الأنفال: 30] وسيجيئ مكره خيراً، فإذا مكر الماكرون وكاد الكاذبون ولم يقابل مكرهم وكيدهم بالرد لكان جهلاً وعجزاً في حق الله تعالى، والرد على المعدي كمال وإن سمي اعتداءً كما قال تعالى: {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} [البقرة: 194] والمكر في الحرب ممدوح كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم:

((الحرب خدعة)).

(1) جامع البيان في تأويل القرآن: للإمام ابن حجر الطبرى 1/301-302.

(2) روح المعاني: الألوسي 1/160.

وليس كل ما هو مذموم عند الخلق على الإطلاق مذموماً عند الله، فالكبير مذموم عند الخلق وليس مذموماً عند الله كصفة يتتصف بها كما قال صلى الله عليه وسلم: إن الله تعالى قال: ((الكبيراء ردائي))<sup>(1)</sup>، فإذا أُولى المتكلمون الرحمة والغضب فمن الأولى تأويل هذه المعاني لكن.

والميزان في النفي والإثبات هما الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة فيما يجوز وما يمتنع في حقه تعالى؛ لأنَّه أعلم بنفسه وأصدق قيلاً وأحسن حديثاً، ورسُلُه صادقون مصدقون.

وأخيراً فهذا جهدي فإنْ أحسنت فمن الله تعالى وتوفيقه وإنْ أخطأت فأرجو الله أنْ يغفو عني وأنْ يعاملني على قصدي وهو الدفاع عن صفاتِه وحرصاً على مراده من آيات كتابه {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ} (١٨٠) وسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (١٨١) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الصفات: ١٨٠-١٨٢].

---

(1) سنن أبي داود 59/4 صحيح ابن حبان 39/2

## الخاتمة

الحمد لله الذي تتم به الصالحات وأشكراه على توفيقه في كتابة هذا البحث وعونه على إقامته والصلاوة والسلام على سيدنا محمد وآلها وصحبه وسلم. وبعد أن فرغنا من المقارنة بين الكشاف للزمخشري ومفاتيح الغيب للرازي في صفات الله عز وجل من حيث الاختلاف والتوافق بينهما وتعليقي كباحث نخلص إلى خاتمة الدراسة.

وقد استنبطت منها النتائج التالية:

- بعد دراستي لموضوع الصفات وجدت تأويل الزمخشري والرازي قائماً على أسس كلامية على ضوئها أولوا الصفات، فنظرية المعرف تقوم على اليقين ولا يقين عندهم إلا بالعقل فقدموه على النقل. واليقين عند العقل هو إثبات وجود الله ودوماته والصفات الإضافية والسلبية لذلك أولوا الصفات بحججة مخالفتها للعقل وجعلوا الوحدة شعاراً للتوحيد وعلى ضوئها أولوا الصفات إلى حد التعطيل واستندوا على الحكم والتشابه فيما وافق عقولهم هو الحكم وما خالف عقولهم هو التشابة ويجب تأويله.
- إن من أعظم أسباب الانحراف في التوحيد التأويل الفاسد الذي يقوم على الهوى بخلاف التأويل الصحيح الذي يقوم على ضوابط وشروط.
- إن للفلسفة تأثير على المدارس الكلامية ويختلف بحسب كثرة الأخذ وقلته.
- موافقة الزمخشري للمعتزلة في عدم قيام الصفات بالذات واضطراب الرازي بين موقف مذهبة الأشعري القائل بقيام السبع الصفات بالذات و موقف المعتزلة والفلسفه بعدم قيامها بذاته.
- إنفاق الرمخشري والرازي على تأويل الصفات الخبرية والفعالية وإن كان للرازي قوله في تفويضها وقوله في إثبات صفة المحبة وجعل صفة المكر من الحكم.
- اعتماد الرازي بتجدد الأفعال وتعلقها بالمشيئة وأثبتاته أن هذا القول يلزم جميع الفرق ومن أثبته من الأشاعرة أبو سهل الصعلوكي ومن المعتزلة أبي الحسين البصري ومن الفلاسفة أبي البركات البغدادي وتحمس له ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

- انحسار المذهب المعتلي كمذهب مستقل مع بقاء منهجه في الصفات عند الشيعة والخوارج الإباضية.
- تقرير الزمخشري لمذهب المعتلة في القدر بأحسن تقرير ثم تراجعه في بعض الآيات وإثباته أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مخالفًا لمذهبه ولما اجتهد في تقريره.
- تصريح الرازي بالجبر وتضعيقه لكتاب الأشاعرة.
- إن معرفة الله تعالى عن طريق العقل أو الكشف لم تصل إلى نتيجة مقنعة بل أوصلت إلى نتائج مضطربة متناقضة.
- مرور المذهب الأشعري بمراحل أقربه للسنة أبي الحسن والمتقدمين بشكل عام وأبعده المتأخرین الذين توسعوا بالفلسفة كالغزالی والرازی في بعض كتبهم ثم تراجعه بعد ذلك واعتمد ه على المتون التي صارت منهجاً عاماً يلتزمونه كال السنوسي الصغرى والكبرى وجواهرة التوحيد للقانی والخريدة للدرديري أو على بعض كتب الغزالی كالقواعد والاقتصاد وأساس التقديس للرازی التي تناسب المذهب الأشعري.
- إن مذهب الإثبات الذي يعتمد على الكتاب والسنة في معرفة أسماء الله تعالى وصفاته وسار عليه السلف الصالح، هو النهج الصحيح وسار عليه الأشاعرة الأوائل في إثبات الصفات الخبرية التي ثبتت في القرآن كصفة الوجه واليد والعين.
- إن معرفة الله تعالى وصفاته عن طريق العقل أو الكشف لم تصل إلى نتيجة مرضية بل أو أوصلت إلى نتائج متناقضة والكل يدعى أن العقل الصحيح معه.
- إن تقديم العقل على النقل جعل المتكلمين يلون النصوص حسب مذاهبهم وإن خالف المراد من النص.
- إن الزمخشري وضع منهجاً مقبولاً للمعتلة دمجه في تفسيره للقرآن الكريم ممزوجاً ببلاغته وفصاحته، وإن كان له قول مخالف بإضافة جميع أفعال العبد لله تعالى ، وكذلك له قول بتجدد أفعال الله تعالى.
- اضطراب الرازی كما لاحظنا ولاحظ بعض الباحثين كالزرکان و أحمد صبحي، ويظهر ذلك في موقفه من الصفات بين رأي الفلسفه والمعتلة والأشاعرة.
- تقرير الزمخشري لمذهب المعتلة في مسألة القدر خير تقرير ثم ما إن لبست أن أثبتت أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مخالفًا لما قرره وما عليه المذهب.

- تصريح الرازي بالجبر وعدم اكتراشه بكسب الأشاعرة.
- وصية الرازي دلالة واضحة على كсад علم الكلام، وأن الأصل في الاستدلال الكتاب والسنة.
- إن الرازي مدرسة لمعرفة المذاهب والرد عليها بشكل عام والفلسفه والمعترضة بشكل خاص.
- إن الرازي جمع في تفسيره بين التفسير القراءات واللغة والفقه وعلم الكلام والفلسفة والفلك.
- إن خطوط التقارب بين أهل الإثبات والأشاعرة قوية لكونهم جميعاً يتفقون في أصول أهل السنة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ويتتفقون على إمامية الأئمة الأربع وأئمة الحديث والتفسير والفقه وأصوله وعلى التمسك بمنهج السلف من حيث العموم.
- الخطأ وارد من عرف الناس مكانته وفضله لأنه غير معصوم والاجتهاد في الأصول كالاجتهاد في الفروع فمن اصاب فله أجرين ومن أخطأ فله أجر.

## **التوصيات:**

- أن تقوم دراسات تفصيلية منهجية في جانب التوحيد؛ تسعى لتقريب وجهات النظر بين مدارس أهل السنة. متجردة عن الهوى، بعيدة عن التعصب.
  - أن تقوم دراسات بحثية تعتمد على أصول أهل السنة؛ لكونها تقوم على اسس ثابتة صالحة لكل زمان ومكان ترد على تأويلاًت الحداثة والتجديد، وتبين علاقتها بالغرب، وتوضح خطرها؛ حيث أنها تهدف إلى أنسنة الوحي وتقديم العقل والواقع على النقل وذلك بالتشكيك بالنص أو تأويله بحيث يتم الفصل بين الدال والمدلول فتصبح العلاقة بينهما اعتباطية باسم التفكير أو سد الفراغ أو موت المؤلف فلا يكون هناك كليات ولا ثوابت ولا مرجعيات.
- وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والسلم والحمد لله رب العالمين.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، مصحف المدينة.
1. إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر على النبوة، دار النهضة العربية.
  2. ابن أبي شيبة أبو حعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة: العرش وما رُوي فيه، ت: محمد خليفة بن علي التميمي مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1.
  3. ابن أبي عاصم: أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الصبحان بن مخلد الشيباني: السنة ت: محمد ناصر الدين الألباني: المكتب الإسلامي – بيروت، ط 1.
  4. ابن البنا الحنبلي: المختار في أصول السنة، مكتبة دار العلوم والحكم المدينة.
  5. ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، ت: عبد الرزاق المهدى دار الكتاب العربي – بيروت ط 1.
  6. \_\_\_\_\_: تلبيس إيليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط 1.
  7. ابن الحنبلي: الرسالة الواضحة، في الرد على الأشاعرة ت د علي الشبل، مجموع التحف والنفائس السعودية.
  8. ابن العطار علاء الدين علي بن إبراهيم المعروف بابن العطار: الاعتقاد الخالص، وزارة الأوقاف قطر، ط 1.
  9. ابن القيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية، على غزو المعطلة والجهمية: مكتبة المؤيد الرياض، ط 1.
  10. ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، مؤلف الأصل: (اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلبي شمس الدين)، ابن الموصلي ت: سيد إبراهيم: دار الحديث، القاهرة ط 1.
  11. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق، دار الكتب العلمية – بيروت.
  12. ابن بطة أبو عبد الله عبد الله بن محمد بن محمد بن حمдан العكّوري: الإبانة عن شريعة الفرقـة الناجية ومجانية الفرق المذمومة، ت: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي دار الرأي للنشرـ السعودية.
  13. ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الحنبلي: الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله (مطبوع ضمن الفتوى الحموية الكبرى): ت: محمد عبد الرزاق حمزة مطبعة المدني، القاهرة، مصر ط 6.
  14. \_\_\_\_\_: نقض التأسيس. مكتبة دار العلوم، المدينة المنورة، ط 1.
  15. \_\_\_\_\_: التدميرية: ت. محمد بن عودة السعوي مكتبة العبيكان – الرياض.
  16. \_\_\_\_\_: الإكيليل في المشابه والتأويل:
  17. \_\_\_\_\_: مجموع الفتاوى ت عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
  18. \_\_\_\_\_: اقتضاء الضراء المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: دار العاصمة الرياض.
  19. \_\_\_\_\_: رفع الملام عن الأئمة الأعلام: دار البصيرة الأسكندرية.
  20. \_\_\_\_\_: درء التعارض: ت الدكتور محمد رشاد سالم جامعة الإمام، ط 2.

21. ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني: *لسان الميزان* ت: دائرة المعرفة النظامية - الهند مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت.
22. \_\_\_\_\_: *فتح الباري شرح صحيح البخاري*, دار المعرفة - بيروت.
23. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى القرطبي الظاهري: *الفصل في الملل والأهواء والنحل*, ت: مكتبة الحاخنجي - القاهرة.
24. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني النهلي: *أصول السنة* ، دار المنار - الخرج - السعودية، ط 1.
25. \_\_\_\_\_: *الرد على الجهمية والزنادقة*, ت: صبرى بن سلامة شاهين دار الثبات للنشر ط 1.
26. \_\_\_\_\_: *السنة*, الحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني دار ابن القيم - الدمام، ط 1.
27. \_\_\_\_\_: *المسندي*: ت شعيب الأرناؤوط: مؤسسة الرسالة، 126/4.
28. ابن خزيمة أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري: *التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل*, ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان مكتبة الرشد - السعودية، ط 5.
29. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي: *مقدمة بن خلدون*, المكتبة التجارية لبنان، ط 2.
30. ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر البرمكي: *وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان* ت: إحسان عباس دار صادر - بيروت.
31. ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي: *فضل علم السلف على الخلف*, ت: محمد بن ناصر العجمي دار الصميدي ط 2.
32. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي: *تلخيص السفسطة*, ت: محمد سليم سالم: مطبعة دار الكتب، القاهرة.
33. \_\_\_\_\_: *فصل المقال*, ت: محمد عمارة: دار المعرفة، ط 2.
34. ابن زمنين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المري، الإبيري المالكي: *أصول السنة*, ومعه رياض الجنۃ بتخريج *أصول السنة*: ت: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط 5.
35. ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي: *الإشارات والتنبيهات*, ت: سليمان دنيا: دار المعرف - مصر.
36. \_\_\_\_\_: *القانون في الطب*, ت: وضع حواشيه محمد أمين الضناوي
37. ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله: *تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري*, ثقة الدين، دار الكتاب العربي - بيروت.
38. ابن عطية محمد عبد الحق بن غالب بن تمام بن عطية الأندلسى المحارب: *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*, ت: عبد السلام عبد الشافى محمد: دار الكتب العلمية - بيروت.
39. ابن فورك محمد بن الحسن الأنصارى الأصبهانى، أبو بكر: *تأویل مشکل الحديث*, ت موسى محمد علي / عالم الكتب - بيروت. ، ط 1.
40. ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري: *تأویل مختلف الحديث*, المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، ط 2.

- . 41. \_\_\_\_\_: **تأويل مشكل القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
- . 42. \_\_\_\_\_: **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، ت: عمر بن محمود أبو عمر دار الراية ط. 1.
- . 43. ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي: **ذم التأويل** ، دار الفتح الشارقة ط. 1.
- . 44. \_\_\_\_\_: **رسالة في القرآن وكلام الله**، ت يوسف بن محمد السعید: دار أطلس الخضراء، المملكة العربية السعودية، ط. 1.
- . 45. \_\_\_\_\_: **العلو**، ت أحمد بن عطية بن علي الغامدي مكتبة العلوم والحكم، المدينة.
- . 46. ابن منده أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى: **الإيمان**، ت: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 2.
- . 47. \_\_\_\_\_: **التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد**، ت: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط. 1.
- . 48. \_\_\_\_\_: **الرد على الجهمية**، ت: علي محمد ناصر الفقيهي: المكتبة الأثرية – باكستان.
- . 49. ابن منظور أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي: **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، ط. 3.
- . 50. ابن ناصر الدين الدمشقي: **الرد الوافر**، المكتب الإسلامي بيروت، ط. 1.
- . 51. أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير بن عبد الله البغدادي: **رسالة في أن القرآن غير مخلوق**، ويليه رسالة الإمام أحمد إلى الخليفة المتوكل في مسألة القرآن: ت علي بن عبد العزيز علي الشبل.
- . 52. أبو الحسن الندوبي: **بين الدين والمدينة**، مؤسسة الرسالة، بيروت ط. 2.
- . 53. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيد المرسي: **الحكم والخي الأعظم**، ت: عبد الحميد هنداوي: دار الكتب العلمية – بيروت
- . 54. أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد: **طبقات الحنابلة**: ت: محمد حامد الفقي: دار المعرفة – بيروت.
- . 55. أبو الحسين يحيى بن أبي الحير بن سالم العماني البصري الشافعى: **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، ت سعود بن عبد العزيز الخلف /أضواء السلف، الرياض، ط. 1.
- . 56. أبو القاسم البلاخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي: **فضل الاعتزال**، ت فؤاد سيد الدار التونسية.
- . 57. أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعانى: **الانتصار لأصحاب الحديث** ، ت: محمد بن حسين الجيزاني: مكتبة أضواء المنار، ط. 1.
- . 58. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوهري، إمام الحرمين: **البرهان في أصول الفقه** ، ت صلاح بن محمد بن عويضة /دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط. 1.
- . 59. \_\_\_\_\_: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** ، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت.
- . 60. \_\_\_\_\_: **العقيدة النظامية في الاركان الإسلامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري مكتبة الأزهر.
- . 61. أبو المعين النسفي: **بصيرة الأدلة في أصول الدين**، ت. د. حسين آتاي الشؤون الدينية تركيا.

62. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي: *تاريخ بغداد*، ت: الدكتور بشار عواد معروف: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1.
63. أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسطي العبسي: *الإيمان*، ت محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط1.
64. أبو بكر خليل إبراهيم الموصلي: *شعبة العقيدة بين أبي الحسن الشعري والمتسببين إليه في العقيدة*، دار الكتاب العربي بيروت.
65. أبو حامد بن مزروق: *براءة الأشعريين من عقائد المخالفين*، مطبعة العلم دمشق.
66. أبو حنيفة: *الفقه الأكبر*، (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة: محمد بن عبد الرحمن الخميسي): ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه: مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، ط2.
67. أبو سليمان المختار بن العربي مؤمن الجزائري: *الناهـل الزـلال في شـرح وـأدلة الرـسـالة لـابن أـبي زـيد القـيرـواـيـ*، وزارة الأوقاف قطر.
68. أبو سليمان المختار بن العربي مؤمن الجزائري: *إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل* ، ت: وهبي سليمان غاويجي الألباني: دار السلام للطباعة والنشر - مصر.
69. أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكتاني الحموي الشافعي، بدر الدين
70. أبو عبد الله السنوسي: *شرح السنوسية الكبرى*، دار القلم الكويت.
71. أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله المروي البغدادي: *كتاب الإيمان*، " ومعالله، وستنه، واستكماله، ودرجاته": ت: محمد نصر الدين الألباني مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ط 1.
72. أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي: *شرح السنة*، محبي السنة: ت: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش: المكتب الإسلامي دمشق، بيروت.
73. أبو منصور الماتريدي: *التوحيد*، ت فتح الله خليف دار الجامعة المصرية الإسكندرية.
74. أبو يعلى الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد: *كتاب الاعتقاد*، ت: محمد بن عبد الرحمن الخميسي: دار أطلس الخضراء، ط1.
75. أبي بكر الإسماعيلي: *اعقاد أئمة أهل الحديث*، للحافظ. ت: محمد عبد الرحمن الخميسي، دار الفتح الشارقة.
76. أبي عثمان إسماعيل الصابوني: *اعقاد السلف أصحاب الحديث*، للحافظ ت بدر البدر دار الفتح الشارقة ط 1.
77. إحسان إلاهي ظهير: *التصوف المنشأ والمصدر*، ترجمان السنة لاہور، ط1.
78. أحمد الدرديرى: *شرح الخريدة البهية*، مع حاشية الصاوي مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة.
79. أحمد أمين: *ضحي الإسلام*، مكتبة النهضة المصرية، ط1.
80. \_\_\_\_\_: *فجر الإسلام*، دار الكتاب العربي بيروت، ط10.
81. أحمد بدر: *الأصول البحث العلمي ومناهجه*، وكالة المطبوعات، الكويت، ط8.
82. أحمد بن إبراهيم بن عيسى: *شرح قصيدة ابن القيم (النونية)*، المكتب الإسلامي بيروت، ط2.

83. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحسروجardi الخراساني، أبو بكر البهقي : : الأسماء والصفات وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي مكتبة السوادي، جدة.
84. أحمد بن عبد العزيز الخليبي: **أصول الحكم على المبتدةعة عند شيخ الاسلام ابن تيمية** ، د دار الفضيلة الرياض، ط 1.
85. أحمد بن عبد اللطيف: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرض ونقد، د مركز الملك فيصل للبحوث.
86. أحمد بن عطيه بن علي الغامدي: الإيمان بين السلف والمتكلمين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط 1.
87. أحمد بن عطيه بن علي الغامدي: **البهقي و موقفه من الإلهيات**، رسالة دكتوراه من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبدالعزيز: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
88. أحمد بن قاسم العبادي: الآيات البينات على شرح جمع الجواب، دار الكتب العلمية بيروت.
89. أحمد بن يحيى المرتضى: المنية والأمل، ت عصام الدين محمد علي دار المعرفة الاسكندرية.
90. أحمد محمود صبحي: **الريدية**، الزهراء للإعلام العربي، ط 2.
91. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية، دار النهضة العربية، ط 5.
92. أرثور سعديف / توفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي بيروت.
93. الأزهري محمد بن أحمد بن الأزهري المروي: **قذيب اللغة**، ت: محمد عوض مرعب دار إحياء التراث العربي بيروت، ط 1.
94. الأسفرايني أبو المظفر طاهر بن محمد: **التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، ت كمال يوسف الحوت عالم الكتب - لبنان، ط 1.
95. إسماعيل الكيلاني: **لماذا يزيفون التاريخ**، المكتب الإسلامي بيروت
96. إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
97. إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقovan السنة: **الحججة في بيان الحججة وشرح عقيدة أهل السنة**، ت محمد بن ربيع المدخلي دار الرأية - السعودية / الرياض ط 2.
98. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم: **الإبانة عن أصول الديانة**، ت: د. فوقيه حسين محمود دار الأنصار، القاهرة، ط 1.
99. \_\_\_\_\_: **اللمع في الرد على أهل الزبغ والبدع**، تحقيق محمود غرابة.
100. \_\_\_\_\_: رسالة إلى أهل الشغر بباب الأبواب ، ت عبد الله شاكر محمد الجنيدى: ، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
101. \_\_\_\_\_: **مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين**، دار فرانز شتاينز، مدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط 3.
102. الأشقر عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيقي: **العقيدة في الله**، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
103. \_\_\_\_\_: **القضاء والقدر**، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.
104. الاعتقاد والهدایة إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، ت: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق، بيروت.

105. الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة، دار المعرف، الرياض - المملكة العربية السعودية ط 1.
106. —————: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعرف للنشر والتوزيع، الرياض، (المكتبة المعرف)، ط 1.
107. —————: صحيح أبي داود، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط 7.
108. الألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني تفسير الألوسي: روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، ت: علي عبد البارى عطية دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1.
109. آمال بنت عبد العزيز العمرو: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية.
110. الإمام الخطاطي أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم بن: معلم السنن، وهو شرح سنن أبي داود : المطبعة العلمية، ط 2.
111. الإمام الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي: سير أعلام النبلاء دار الحديث- القاهرة.
112. الإمام الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي : المتنقى من منهاج الاعتدال في نقض أهل الرفض والاعتزال: وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية وزارة الأوقاف السعودية.
113. الإمام اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبرى الرازى: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ت: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي دار طيبة السعودية، ط 8.
114. الآمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن سالم الشعلي الآمدي غاية المرام في علم الكلام: ت حسن محمود عبد اللطيف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة.
115. الآمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن سالم الشعلي الآمدي: مصر المين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ت: د حسن الشافعى مكتبة وهبة القاهرة.
116. الأمير حسين بن بدر الدين: العقد الشمين في معرفة رب العالمين: (زيدى) ط.
117. إنشاد محمد علي عبى: موقف المشائية الإسلامية من النص الدينى: مكتبة شقرتون، مصر.
118. أنور الجندي: إطار إسلامي للفكر المعاصر: ، المكتب الإسلامي، ط 1.
119. الإيجي عبد الرحمن بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين : المواقف: (المتوفى: 756هـ): عبد الرحمن عميرة: دار الجليل - لبنان - بيروت ط 1.
120. البخارى، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخارى: خلق أفعال العباد، السعودية - الرياض.
121. —————: صحيح البخارى، دار طوق النحاة، ط 1.
122. البغدادى عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادى التميمي الإسپرائيني: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: دار الآفاق الجديدة بيروت، ط 2.
123. البغوى أبو محمد الحسين بن مسعود الشافعى: تفسير البغوى معلم الترتيل في تفسير القرآن: محيى السنة، ت وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرث دار طيبة.

124. شرح السنة، محيي السنة؛ ت: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش: المكتب الإسلامي دمشق، بيروت.
125. بكار محمود الحاج: **الأثر الفلسفى في التفسير**: رسالة دكتوراه دار النوادر سوريا، ط 1.
126. بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله: **معجم المناهى лингвisticة وفوائد في الألفاظ**: دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، ط 3.
127. بن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلاّمي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: ت: محمود بن شعبان بن عبد المقصود.
128. البوطي، محمد سعيد: **كثير اليقينيات الكونية**: دار الفكر سوريا، ط 8.
129. البيجوري: **تحفة المرید بشرح جوهرة التوحيد**: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2.
130. البير نصري نادر: **فلسفة المعتزلة**: دار نشر الثقافة الاسكندرية.
131. البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي: **تفسير البيضاوي (أنوار التزيل وأسرار التأويل)**: ت: محمد عبد الرحمن المرعشي دار إحياء التراث العربي - بيروت.
132. تاج الدين السبكي: **تشنيف المسامع بجمع الجواب**: مكتبة أحمد الباز مكة المكرمة، ط 1.
133. تامر محمد محمود متولي: **منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة**: دار ماجد عسيري.
134. الترمذى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذى أبو عيسى: **سنن الترمذى**، ت: أَمْهَدْ شاكر (جـ 1 ، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3).
135. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعى: **شرح المقاصد** دار المعارف العمانية - باكستان ط 1.
136. جابر بن ادريس علي أمير: **مقالة التشبيه و موقف أهل السنة منها**: اضواء السلف الرياض، ط 1.
137. الجامى، أبو أحمد محمد أمان بن علي جامى علي : **الصفات الإلهية في الكتاب والسنة البوية في ضوء الإنثبات والتربيه**: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1.
138. جلال الدين السيوطي وجلال الدين الحلبي: **تفسير الجلالين**: دار الخير دمشق.
139. جمال المرزوقي: **الفلسفة الإسلامية بين التبعية والنديمة**: دار المداية القاهرة.
140. جمال بن أحمد الشيراوي: **وجوب لزوم الجماعة وترك التفرقة**: دار الوطن، الرياض.
141. جمیل صلیبا: **من أفلاطون إلى بن سیناء**: دار الأندرس بيروت، ط 3.
142. جون كلوفر: **الله يتجلی في عصر العلم**: نخبة من العلماء الأميركيين بمناسبة السنة الدولية لطبعيات الأرض أشرف على تحريره: مونسيما ترجمة: الدكتور الدمرداش عبد الحميد سرحان راجعه وعلق عليه: الدكتور محمد جمال الدين الفندي: دار القلم، بيروت - لبنان.
143. الجوھرى أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوھرى الفارابى: **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** ت: أَمْهَدْ عبد الغفور عطار: دار العلم للملائين - بيروت، ط 4.
144. الجوینی الأب عبد الله بن يوسف بن محمد بن حبیب الجوینی، أبو محمد: **رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد**: ت: أَمْهَدْ معاذ بن علوان حقي دار طویق للنشر والتوزيع - الرياض، ط 1.

145. حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**  
مكتبة المثنى - بغداد.
146. الحارث بن أسد المخاسي: أبو عبد الله ت: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر، بيروت.
147. الحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي شيبة: **كتاب الإيمان** ، مكتبة المعارف الرياض، ط 1
148. حافظ الحكمي: **معارج القبول**، دار الصفا القاهرة، ط 1.
149. الحافظ بن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي: **تفسير القرآن العظيم**: ت: سامي بن محمد سالمه دار طيبة للنشر والتوزيع ط 2.
150. \_\_\_\_\_: **البداية والنهاية**، دار أبي حيان، القاهرة، ط 1.
151. حرب عباس و موزه محمد: **مدخل إلى الفلسفة و مشكلاتها**: عبيدان دار النهضة العربية بيروت.
152. حسن محمد الشافعي: **الأميد يأرؤه الكلامية**: د، دار السلام القاهرة، ط 1.
153. \_\_\_\_\_: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، مكتبة وهبة، ط 2.
154. حسن بشير: **حاجة العلوم الإسلامية إلى اللغة العربية** وزارة الوقف القطرية.
155. حسن بن علي السقاف: **القام الحجر للمتطاول على الأشاعرة من البشر**: مكتبة الإمام النووي عمان.
156. حسن حنفي: **حصار الزمن** ، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1.
157. حسن محمد حسن الأسري: **النظيرية العلمية الحديثة مسيرها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها** وزارة الأوقاف قطر، ط 1.
158. حمد السنان وفوزي العنجري: **أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة جمع وإعداد**، دار الضياء.
159. حمدي عبيد: **مصر والشيعة بين صراع الماضي وخطر المستقبل**: مركز التنوير مصر.
160. حمود بن أحمد بن فرج الرحي: **منهج القرآن الكريم في دعوة المشركين إلى الإسلام عمادة البحث العلمي**  
بجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
161. حمود غرابة: **أبو الحسن الأشعري**: الهيئة العامة لشؤون الكتب والأوراق، القاهرة.
162. الخازن: **لباب التأويل في معاني التزيل**: المعروف بالخازن مع حاشية ابن عربي طبعه حسن حلمي الكتبى، ط 1.
163. خالد العاك: **مختصر شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليق**: للإمام ابن الجوزية، اختصار، دار المعرفة، بيروت، ط 1.
164. خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور: **منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى**: مكتبة الغرباء المدينة المنورة.
165. الخلال أبو بكر بن محمد ابن هارون بن يزيد الخلال: **السنة**، ت: عطية بن عتيق الزهراني، دار الرأي الرياض، ط 3.
166. الخيالي أحمد الخيالي: **شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي**: مكتبة الأزهر.
167. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي: **الدمشقي: الأعلام** ، دار العلم للملائين، ط 5.
168. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي البغدادي الدارقطني: **الصفات**: ت: عبد الله الغنيمان  
مكتبة الدار المدينة المنورة.

169. الدرامي: أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني: **الرد على الجهمية**: ت بدر بن عبد الله البد دار ابن الأثير - الكويت ط .2.

170. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي: **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، المكتبة العصرية بيروت.

171. دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، دار النهضة، بيروت، ترجمة محمد أبو ريدة.

172. الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي : **العلو للعلي الغفار** ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف الرياض.

173. رباب عبده سليمان: **أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي** ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط 2.

174. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا: دار صادر بيروت، ط 3.

175. رضا بن نعسان معطي: **علاقة الإثبات والتقويض بصفات رب العالمين**: مطبعة التراث مكة ط 1.

176. رضا سعادة: **مشكلة الصراع بين الدين والفلسفة**: دار الفكر اللبناني، ط 1.

177. رضا، محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني: **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

178. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت: مجموعة من المحققين دار الهداية،.

179. الرجاج ابو القاسم: **اشتقاق أسماء الله تعالى** ، مؤسسة الرسالة.

180. الررقاني محمد عبد العظيم: **مناهل العرفان في علوم القرآن**. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ط 3.

181. الزركان، محمد صالح: **فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية**، دار الفكر، ط 1

182. الزركشي محمد بن هادر بن عبد الله الزركشي: **لقطة العجلان وبلة الظمان**: دار العلوم والحكم سوريا.

183. \_\_\_\_\_: **البرهان في علوم القرآن**، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم: دار إحياء الكتب العربية، ط 1.

184. \_\_\_\_\_: **معنى لا إله إلا الله** ، دار الاعتصام، القاهرة ط 3.

185. المخنثي أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، المخنثي جار الله ( المتوفى: 538هـ): **د تفسير الكشاف أو الكشاف عن حقائق غوامض الترتيل**: دار الكتاب العربي بيروت

186. السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن تقى الدين السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**: د. محمود محمد الطناحي د عبد الفتاح محمد الحلو هجر للطباعة والنشر، ط 3.

187. السبكي، أبو الحسن تقى الدين علي بن عبد الكافي السبكي: **السيف الصقيل في الرد على ابترفيل**، تعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية التراثية.

188. السجزي، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي الولائي البكري، أبو نصر: **رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت** ، ت: محمد با كريم با عبد الله: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط 2.

189. سحيم دغيم: **موسوعة مصطلحات الفخر الرازي**: مكتبة لبنان ناشرون، ط 1.

190. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله: **تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)** : ت عبد الرحمن بن معاذا الويحق مؤسسة الرسالة ط 1.

١٩١. سعود بن عبد العزيز الخلف: المباحث العقدية المتعلقة بالكبار ومرتكبها في الدنيا: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
١٩٢. سعيد فودة: *هذيب شرح السنوسية*: دار البيارق.
١٩٣. السفاريني شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي: *العقيدة السفارينية* (الدراة المصية في عقد أهل الفرقة المرضية): ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود مكتبة أضواء السلف - الرياض ط١.
١٩٤. السفاريني شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي: *لوعم الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المصية في عقد الفرقة المرضية*: مؤسسة الخاقاني ومكتبتها - دمشق.
١٩٥. سفر بن عبد الرحمن الحوالي: *ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي*: دار الكلمة، ط١.
١٩٦. سفر بن عبد الرحمن الحوالي: *العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة* : ، مكتبة الطيب مصر، ط١.
١٩٧. سلمان بن فهد العودة: *حوار هادي مع محمد الغزالي* : الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
١٩٨. سليمان صالح الغصن:  *موقف المتكلمين من الاستلال بنصوص الكتاب والسنة عرضاً ونقداً* دار العاصمة الرياض، ط١.
١٩٩. سميح عاطف الزين: ابن عربي: الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
٢٠٠. السيد سابق: *العقائد الإسلامية*: ، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٠١. الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: *الموافقات* (المتوفى ٧٩٠هـ) ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان ط١.
٢٠٢. شير الفقيه: *الفكر الفلسفى العربى المعاصر إشكالية التأويل*: د دار البحار بيروت، ط١.
٢٠٣. الشريف الرضي: *نهج البلاغة*, ت: د. صيري إبراهيم السيد، دار الثقافة، قطر.
٢٠٤. الشريف على بن محمد الجرجاني: *شرح المواقف معه حاشية السيللکوی والجلبي* دار الكتب العلمية بيروت، ط١.
٢٠٥. الشريف علي بن محمد الجرجاني: *التعريفات*: ، مكتبة القرآن القاهرة، ط.
٢٠٦. شمس الدين محمد بن عبد الحادي الحنبلي: *الصَّارِمُ الْمُنْكِيُّ فِي الرَّدِّ عَلَى السُّبُكِيِّ* ت عقيل بن محمد بن زيد المقطري اليماني مؤسسة الريان، بيروت — لبنان، ط١.
٢٠٧. الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجعكي: *منهج ودراسات لآيات الأمماء والصفات*: للعلامة دار الفتح الشارقة.
٢٠٨. —————: *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن* ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت — لبنان.
٢٠٩. الشهريستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: *نهاية الأقدام في علم الكلام*: ت الفريد جيوم مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط١.
٢١٠. —————: *الملل والنحل*: أبو الفتح مؤسسة الحلبي.

211. الشوكاني محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني اليماني : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت الشيخ أحمد عزو عنابة، دمشق - كفر بطنا.
212. —————: فتح القدير الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط 1.
213. الشبياني، القاضي ابراهيم بن اسماعيل الشبياني: البيان اعتقاد أهل السنة والجماعة شرح العقيدة الطحاوية: دار الرشيد، ط 1.
214. الشيخ محمد بن احمد المعروف بان التجار الحبلي: شرح الكوب المير المسمى مختصر التحرير، وزارة الوقف السعودية.
215. صابر طعيمة: العقل والإيمان في الإسلام، دار الجليل بيروت، ط 1.
216. صالح بن غرم الله الغامدي: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف في ضوء ما ورد في الانتصاف عرض ونقد: دار الاندلس حائل.
217. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان: الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد: دار ابن الجوزي ط 4.
218. صالح بن مهدي المقبلي اليماني: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأباء والمشايخ، المكتبة اليمنية، ط 2.
219. صالح عبد الفتاح الخالدي: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: دار القلم دمشق ط 1.
220. الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها: دار النصر القاهرة.
221. صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية: ، الأذرعي الصالحي الدمشقي ت: أحمد شاكر وزارة الوقف السعودية.
222. صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي: الوافي بالوفيات: ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: دار إحياء التراث - بيروت.
223. صلاح عبد الفتاح الخالدي: الكليني وتأویلاته الباطنية في كتابه أصول الكافي دار عمار الأردن.
224. الطبلاوي محمد سعد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد: مطبعة الأمانة.
225. طلعت منصور: أسس علم النفس، وجموعة من الدكторات مكتبة الأنجلو المصرية.
226. طنطاوي، محمد سيد: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة، ط 1.
227. عارف تامر: الغزالي بين الفلسفة والدين رياض الرس للكتب والنشر.
228. عائشة يوسف المناعي: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية: دار الثقافة الدوحة، ط 1.
229. عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل، دار المعرفة ط 2.
230. عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكيري الحبلي، أبو الفلاح: شذرات الذهب ت: محمود الأرناؤوط خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط 1.
231. عبد الرحمن السعدي: القول السديد في شرح كتاب التوحيد، دار البصيرة الاسكندرية.
232. عبد الرحمن الوكيل: الصفات الإلهية بين السلف والخلف، دار الفتح الشارقة.
233. عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 1.
234. —————: مذاهب المسلمين الجزء الأول المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين.
235. عبد الرحمن بن صالح بن صالح الحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة دار بن الجوزي، الرياض، ط 1.

236. عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف: **الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنّة**, مكتبة ابن تيمية, الكويت.
237. عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري: **الغيبة في أصول الدين**, مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط 1
238. عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي اليماني: **القائد إلى تصحيح العقائد**, (وهو القسم الرابع من كتاب -التنكيل بما تأثّب الكوثرى من الأباطيل (المتوفى: 1386هـ) ت: محمد ناصر الدين الألبانى).
239. عبد الفتاح أحمد فؤاد: **الإمام الربيدي أ Ahmad bin سليمان وآراءه الكلامية** د الاسكندرية. مكتبة الثقافة الدينية القاهرة
240. عبد القادر محمد عطا صوفي: **الأصول التي بني عليه المبتداعة مذهبهم في الصفات والرد عليه من كلامشيخ الإسلام ابن تيمية**, مكتبة الغرباء الأثرية المدينة المنورة، ط 1.
241. عبد القاهر بن طاهر التيمي البغدادي: **أصول الدين**, دار الكتب العلمية بيروت.
242. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز: **دعوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد** ، دار الوطن الرياض.
243. عبد الله بن عبد الحميد الأثري: **الإيمان حقيقته**, خوارمه، نوافذه عند أهل السنّة والجماعة ، دار الوطن للنشر، الرياض.
244. عبد الله بن عبد العزيز بن حمادة الجبرين: **تسهيل العقيدة الإسلامية**, دار العصيمي للنشر والتوزيع.
245. عبد الله بن محمد رميان: **آراء القرطبي والمازري الاعتقادية من خلال شرحهما ل صحيح مسلم** رسالة دكتوراه دار ابن الجوزي مكة.
246. عبد الله يوسف عزام: **العقيدة وأثرها في بناء الجيل**, وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات.
247. عبد المنعم صالح العلي: **تذيب مدرك السالكين**, دار ابن قتيبة.
248. عبد الباري محمد داود: **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة دراسة فلسفية إسلامية**, دار المعرفة الجامعية السويس.
249. عبد الباسط بن يوسف: **المسائل التي انتقدتها ابن رشد في مذهب الأشاعرة الغريب أهل السنّة الأشاعرة شهادة علماء الأمة**, جمع وإعداد حمد السنان / فوزي العنجري دار الضياء.
250. عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**, دار السلام الرياض، ط 6
251. عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني: **العقيدة الإسلامية وأسسها**, دار القلم دمشق، ط 6.
252. عبد الرزاق بن عبد الحسن: **فقه الأسماء الحسنى**, البدر مكتبة الملك فهد المدينة المنورة، ط 2.
253. عبد الستار أحمد نصار: **المدرسة السلفية وموقف رجالها من الفلسفة وعلم الكلام** دار الأنصار القاهرة.
254. عبد القادر السنديجي الكردستاني: **تقرير المرام في شرح تذيب الكلام**, الكتبة الأزهرية للتراث.
255. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن: **أسماء الله الحسنى**, دار الوطن الرياض.
256. عبد الله بن محمد بن حميد: **المجموعة العلمية من درر علماء السلف**, مطبوعات مكة المكرمة.
257. عبدة الحلو: **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية**, دار الفكر اللبناني، ط 1.
258. عبد الشمالي: **تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها**, دار صادر بيروت، ط 5.
259. عثمان أمين: **ديكارت مبادئ الفلسفة**, دار الثقافة للنشر والتوزيع.
260. عثمان جمعة ضميرية د عبد الله بن عبد الكريم العباد: **مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية**, مكتبة السوا
261. عدنان زرزور: **علوم القرآن وإعجازه وتاريخ وثيقه**, دار الاعلام عمانالأردن، ط 2.

262. العدين أبو عبد الله محمد بن يحيى ابن أبي عمر العدين: *الإيمان*: ت: حمد بن حمدي الجابری الحری، الدار السلفیة - الكويت ط 1.
263. عرفان عبد الحميد: *دراسات في الفرق الإسلامية*، مؤسسة الرسالة بيروت.
264. عصام الدين محمد علي: *صحوة العقل مع تاريخ الفلسفة*، دار المعارف الإسكندرية.
265. علوی بن عبد القادر السقاف: *صفات الله عزوجل*: دار الهجرة الرياض، ط 1.
266. على أحمد السالوس: *المراجعات المفترات على شيخ الأزهر البشري*، دار الثقافة قطر، ط 1.
267. —————: *مع الإثنى عشرية في الأصول والفروع* [موسوعة شاملة] وملحق بها السنة بيان الله تعالى على لسان الرسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر.
268. —————: *مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع*، دار التقوى مصر، ط 1.
269. علي الصلاي: *الإيمان بالله والملائكة واليوم الآخر*، دار المعرفة، بيروت، ط 1.
270. علي الوردي: *منطق ابن خلدون*، دار الوراق بغداد.
271. —————: *مهزلة العقل البشري*، دار الوراق بغداد، ط 1.
272. علي سامي الششار د عمار الطالبي: *عقائد السلف* د دار السلام القاهرة، ط.
273. —————: *مناهج البحث عند مفكري الإسلام*، دار النهضة العربية بيروت ط 3.
274. —————: *نشأة الفكر الفلسفی في الإسلام* دار المعارف مصر، ط 9.
275. علي عبد الفتاح المغربي: *الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة*، مكتبة وهبة، ط 1.
276. عماد الدين خليل: *التفسير الإسلامي للتاريخ*، دار العلم بيروت.
277. عمر عبد الله كامل: *فهم السلف للأحاديث الموهم للتشبيه*.
278. عمر محمد عبد المنعم الفرماوي: *أصول الرواية عند الشيعة الإمامية عرض ونقد*. مكتبة جزيرة الورد.
279. غالب بن علي عواجي: *فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها*، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة.
280. الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسي: *المنقد من الضلال*: الدكتور عبد الحليم محمود: دار الكتب الحديثة، مصر.
281. —————: *الاقتصاد في الاعتقاد* ، شرح د إنصاف رمضان دار قتبة بيروت.
282. —————: *إنعام العوم عن علم الكلام*، دار الفكر اللبناني ت د دغيم سحيم بيروت، ط.
283. —————: *المقصد الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى*، مكتبة القرآن القاهرة.
284. —————: *هافت الفلسفه*، ت: سليمان دنيا دار المعارف القاهرة.
285. —————: *فيصل التفرقة بين الإسلام والزنادقة*، دار الفكر اللبناني، ط 1.
286. —————: *قواعد العقائد*: ت: موسى محمد علي: عالم الكتب - لبنان، ط 2.
287. —————: *محك النظر في المنطق*، ت رفيق الأعجم دار الفكر اللبناني، ط 1.
288. —————: *مشكاة الأنوار*: ت: الدكتور أبو العلاء عفيفي: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
289. —————: *معارج القدس في مدرج معرفة النفس*، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط 2.
290. —————: *عيار العلم في فن المنطق*، ت: الدكتور سليمان دنيانا: دار المعارف، مصر.

291. \_\_\_\_\_: مقاصد الفلاسفة، ت محمود بيحو مطبع الصبح سوريا.
292. فالح بن مهدي آل مهدي: التحفة المهدية في شرح التدميرية، دار الوطن الرياض، ط 1.
293. فتح الله حليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية.
294. الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي خطيب الري: أساس التقديس في علم الكلام: خطيب الري الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، ط 1.
295. \_\_\_\_\_: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: (الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت).
296. \_\_\_\_\_: المطالب العالية منشورات الشريف الرضي إيران، ط 1.
297. \_\_\_\_\_: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة ت أحمد السقا دار الجيل بيروت.
298. \_\_\_\_\_: الكافش عن أصول الدلائل وفصول العلل: تحقيق أحمد حجازي السقا دار الجيل بيروت.
299. \_\_\_\_\_: شرح أسماء الله الحسنى المكتبة الأزهرية.
300. \_\_\_\_\_: الأربعين في أصول الدين: ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.
301. \_\_\_\_\_: الإشارة في علم الكلام: ت: محمد حامد محمد، المكتبة الزهرية للتراث.
302. \_\_\_\_\_: أصول الدين، المكتبة الأزهرية للتراث.
303. الفريابي أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض: كتاب القدر، ت: عبد الله بن حمد المنصور: أضواء السلف، المدينة.
304. فهد بن عبد الرحمن الرومي: دراسات في علوم القرآن ، مكتبة الملك فهد الرياض.
305. فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد، ط 1.
306. فؤاد زكريا: نظرية المعرفة، والموقف الطبيعي منها، مكتبة مصر.
307. الفيروزآبادى مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط 8.
308. فيصل بدیر عون: علم الكلام ومدارسه، الهيئة العلمية للكتب الاسكندرية.
309. فيصل بن قراز بن قاسم: الأشاعرة في ميزان أهل السنة، المبرة الخيرية الكويت، ط 1.
310. قاسم حبيب جابر: الفلسفة والاعتزال في فهج البلاغة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت.
311. القاسمي محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحالق: تفسير القاسمي (محاسن التأويل)، ت: محمد باسل عيون السود دار الكتب العلمية – بيروت ط 1.
312. القاضي ابن العربي: قانون التأويل للإمام، ت محمد السليمان دار الفكر بيروت.
313. القاضي أبو بكر الباقلي محمد بن الطيب: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاهرة مؤسسة الخانجي ت الكويت.
314. \_\_\_\_\_: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ت: عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان ط 1.
315. القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء: إبطال التأويلات لأنباء الصفات:.. ت: محمد بن حمد الحمود التجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت.

316. القاضي عبد الجبار عبد الكريم: **شرح الأصول الخمسة**: عثمان مكتبة وهمة، ط ١.
317. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأننصاري الخزرجي: **تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن**-: ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية - القاهرة.
318. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري **رسالة القشيرية**، ت: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريفي: دار المعارف، القاهرة.
319. القنوجي أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري **القنوجي**: **قطف الشمر في بيان عقيدة أهل الأثر**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف المملكة العربية السعودية، ط ١.
320. كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهان الكواري: **قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلسفه** - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين : دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن - عمان.
321. الكليني محمد بن يعقوب: **أصول الكافي**: دار الأسوة ايران، ط ١.
322. كمال الحيدري: **دروس في التوحيد**: دار المرتضى بيروت
323. ميرة آل البيت والأصحاب: **الروض الناضر في سير أبي جعفر الباقر**، الكويت.
324. الجلسي، محمد باقر الجلسي: **بحار الانوار الجامعة للدرر أخبار الآئمة الاطهار**، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان ط ٣.
325. مجموعة بحوث كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قطر: **الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني**:
326. مجموعة من الأكاديميين العرب: **الفلسفة العربية المعاصرة**: منشورات ضفاف دار الأمان الرباط، ط ١.
327. مجموعة مؤلفين جمع اللغة العربية بالقاهرة(إبراهيم مصطفى / أحمد الريات / حامد عبد القادر / محمد النجار): **المعجم الوسيط**، دار الدعوة القاهر
328. مجموعة مؤلفين كمال الياجي وأنطون عطاس كرم: **أعلام الفلسفة العربية**: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة ، ، مكتبة لبنان، ط ٤.
329. مجموعة مؤلفين: **أبحاث هيئة كبار العلماء بالسعودية**. دار القاسم الرياض، ط ٢.
330. محسن عبد الحميد: **الرازي مفسراً**، دار الحرية بغداد.
331. محماض بن عبد الله بن محمد الجلعود: **الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية**، دار اليقين للنشر والتوزيع.
332. محمد أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي.
333. محمد أحمد فرج عطية: **شبهات المستشرقين حول الصحابة**، وزارة الأوقاف قطر، ط ١.
334. \_\_\_\_\_: **جنابة التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية**، دار ابن عفان السعودية.
335. محمد البهبي: **الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي**، مكتبة وهبة.
336. \_\_\_\_\_: **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار**، مكتبة وهبة، ط ١١.
337. محمد السيد الجليني: **الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل**، القاهرة الهيئة العامة لشئون المطبع الأميرية.
338. محمد السيد الجليني: **قضية الألوهية بين الدين والفلسفة** ، دار قباء القاهرة.
339. محمد السيد حسين الذهي: **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، القاهرة.
340. محمد العربي، ابن رشد **فلسفه الاسلام من خلال فصل المقال**، دار الفكر اللبناني

341. محمد العقيل: **منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة**, مكتبة أصوات السلف الرياض.
342. محمد أمزون: **تحقيق موقف الصحابة في الفتنة الكبرى من روایات الإمام الطبری والحدوثين**, دار السلام القاهرة.
343. محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد: **مصطلحات في كتب العقائد**, درا بن خزيمة السعدية.
344. محمد بن الحسن البدخشي: **شرح البدخشي منهاج العقول: ومعه شرح الأستوي نهاية السول على منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي**, دار الكتب العلمية, بيروت.
345. محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الآملي الطبرى **تفسير الطبرى (جامع البيان في تأويل القرآن)**: ت: أحمد محمد شاكر: مؤسسة الرسالة ط. 1.
346. محمد بن خليفة بن علي التميمي: **الصفات الإلهية تعريفها، أقسامها، أصوات السلف**, الرياض،
347. محمد بن سليمان الحلبي: **نخبة الآلى لشرح بدأ الأمالى**, دار الشفقة استنبول تركيا.
348. محمد بن صالح العثيمين: **القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**, مكتبة الكوثر.
349. —————: **شرح العقيدة السفارينية**, دار ابن الجوزي القاهرة، ط. 1.
350. محمد بن عبد الرحمن أبو يوسف الجهي: **أدلة صفات الله وجوده دلالتها واحكامها**, مكتبة الملك فهد المدينة.
351. محمد بن عبد الرحمن الخميسي: **أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة**: دار الصميدي، المملكة العربية السعودية.
352. محمد بن عبد الرحمن الغراوى: **المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات**, مؤسسة الرسالة بيروت.
353. محمد بن علوى المالكى: **هو الله**, المكتبة العصرية بيروت، ط. 1.
354. محمد بن موسى آل نصر الدار الأثرية: **الانتصار بشرح عقيدة أئمة المصار وهو المسمى (قرة العينين بشرح عقيدة الرازيين) وهم أبو زرعة الرazi وأبو حاتم الرazi**, عمان الأردن، ط. 1.
355. محمد بقاء الدين: **المستشركون والحديث النبوي**, دار النفائس عمان الأردن، ط
356. محمد جلال شرف: **الله والعلم والإنسان في الفكر الإسلامي**, دار النهضة العربية بيروت.
357. محمد جواد معنية: **معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في النصوف والكرامات**, مكتبة الملال بيروت.
358. محمد حسين الذهبي: **الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافها ودفعها**, مكتبة وهبة، ط. 3.
359. محمد عبد الرحمن: **منهج الفخر الرازى في التفسير بين مناهج معاصريه**, كندة للنشر، جدة.
360. محمد عبد العزيز الشاعي: **آراء ابن حجر الهيثمي الاعتقادية عرض ونقد**, دار المنهج الرياض.
361. محمد عبد القادر هنادي: **جهود الفخر الرازى في النحو والصرف**, رسالة دكتوراه جامعة أم القرى السعودية.
362. محمد عبد الستار: **المدخل إلى دراسة العقيدة والأديان نصار**, دعائشة المناعي كلية الشريعة قطر، ط. 1.
363. محمد عبده بن حسن خير الله: **رسالة التوحيد**, دار الكتاب العربي، ط. 3.
364. محمد عثمان نجاتي: **الدراسات النفسية عند علماء المسلمين**, دار الشروق مصر.
365. محمد علي أبو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام**, دار النهضة العربية بيروت، ط. 2.
366. محمد عياش الكبيسي: **الصفات الخبرية**, المكتبة المصرية الحديثة، ط. 8.
367. —————: **الحكم والتشابه في العقيدة**, أعلام الفكر والثقافة، الدوحة، ط. 1.

368. محمد فريحة: **الأصول المنهجية للعقيدة السلفية مع مقارنة شاملة بين منهج الامام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية**, المكتب الإسلامي بيروت، ط.
369. محمود قاسم: **مقدمة مناهج الأدلة**, مكتبة الأنجلو القاهرة.
370. محمود محمد عيد نفيضة: **أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري دراسة تحليلية نقدية**, رسالة دكتوراه دار النوارد.
371. مرزوق العمري: **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر**, دار الأمان الرباط، ط ١.
372. مرمي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي: **رفع الشبهة والغرر عنمن يحتاج على فعل المعاصي بالقدر**, ت: أسعد محمد المغربي: دار حراء - مكة المكرمة - السعودية
373. —————: **أفواويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات**, ت: شعيب الأرناؤوط /مؤسسة الرسالة - بيروت.
374. المروزي أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحاج المروزي: **السنة**: ت: سالم أحمد السلفي: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ط ١.
375. المزني إسماعيل بن يحيى المزني إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني: **شرح السنة**: ت: جمال عزون: مكتبة الغرباء الأثرية - السعودية ط ١.
376. مسلم: مسلم بن الحاج أبو الحسن القشيري النيسابوري: **صحيح مسلم**: ت: محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
377. مصطفى حلمي: **قواعد المنهج السلفي**, دار الدعوة الإسكندرية.
378. —————: **معرفة الله عند ابن تيمية**, دار الدعوة للطبع الإسكندرية.
379. مصطفى صبرى شيخ الإسلام فى الدولة العثمانية:  **موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده المرسلين**: دار التربية دمشق، ط ١.
380. مصطفى عبد الرزاق: **تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية**, لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.
381. المعروف شاه ولی الله أحمد: **حجة الله البالغة**, دار المعارف، بيروت، ط ١.
382. المقدسي عبد الغنى بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الدمشقى الحنبلي، أبو محمد، تقى الدين، عقيدة الحافظ تقى الدين: ت: عبد الله بن محمد البصيري: مطابع الفردوس، السعودية.
383. المقرizi أحمد بن علي بن عبد القادر: **الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)**, ت محمد زينهم ومديحة الشرقاوى مكتبة مدبولي.
384. —————: أبو العباس الحسيني العبيدي، تقى الدين، تحرير التوحيد المقيد: ت: طه محمد الزيني: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
385. الملاكي، أبو الحاج يوسف بن محمد: **باب العقول الرد على الفلاسفة في علم الأصول**, ت فوقيه محمود، دار الأنصار القاهرة.
386. ملا علي قاري: **شرح الفقه الأكبر**, الشئون الإسلامية قطر.
387. الملطي، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملطي العسقلاني التببيه والرد على أهل البدع، ت محمد زاهد بن الحسن الكوثري: المكتبة الأزهرية للتراث - مصر.
388. منصور محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية القاهرة.

389. ناجي حسن: **الزبيدية، الصاحب بن عباد**: ت. الدار العربية للموسوعات بيروت.
390. ناصر العقل: **الاتجاهات العقلية الحديثة**، دار الفضيل، الرياض، ط 1.
391. ناصر بن عبد بن علي القفاري: **أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية عرض ونقد** ، دار الرضا، مصر الجيزة ط 3.
392. نبيه فارة: **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة بيروت.
393. الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.
394. نصر حامد أبو زيد: **الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة** ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 7.
395. نضال بن إبراهيم آل المرشى: **رفع الغاشية عن المجاز والتأويل وحديث الجارية**، دمشق. ط 1
396. نعман بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، **اللوسي المد니**، جلاء العينين في محاكمة الأحمديين ، المكتبة العصرية، ط 1.
397. هدى بنت ناصر بن محمد الشلالي: **آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة** ، مكتبة الرشد الرياض.
398. هرّاس، محمد بن خليل حسن: **شرح العقيدة الواسطية**: ويليه ملحق الواسطية ، دار الهجرة للنشر والتوزيع — الخبر، ط 3.
399. المروي أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري المروي: **ذم الكلام وأهله: الحق**، عبد الرحمن عبد العزيز الشبل مكتبة العلوم والحكم — المدينة المنورة ط 1.
400. هنري كروبيان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت منشورات عويدات ترجمة نصیر مروة وحسن قبيس.
401. يحيى هاشم فرغل: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، دار الفكر العربي، القاهرة.
402. يحيى هويدى: **دراسات في الفلسفة الحديثة** ، دار الثقافة القاهرة.
403. يوسف القرضاوى: **دروس في التفسير تفسير جزء عم**، مكتبة وهبة القاهرة. ط 1.
404. —————: **فتاوي معاصر**، دار القلم الكويت، ط 1.
405. —————: **فصل في العقيدة بين السلف والخلف**، مكتبة وهبة القاهرة.
406. —————: **كيف نتعامل مع السنة**، الوفاء للطباعة، المنصورة ط 1
407. —————: **من هدي الإسلام فتاوى معاصرة**، دار القلم القاهرة.
408. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط 1.

**DIVINE ATTRIBUTES IN AL-KASHSHAF BY AL-ZAMAKSHARI  
(538H) AND MAFATIH AL-GHAYB BY AL-RAZI (606H):  
EXPLANATION AND CRITICISM**

**KHARSAH MOHAMED ABDULLAH**

**ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES  
UNIVERSITY OF MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2015**