النَّظرة الكُلِّية والجزئِّية
للمعاني العَقَدية في القرآن الكريم

دراسة بين التَّوجهات الكلامية
ودلالات الآيات القرآنية[1]

إعداد: حسن الخطاف

نُشر في مجلة المشكاة مجلة المشكاة التابعة لجامعة الزيتونة بتاريخ جويلية(يوليو) ٢٠٢٢ ، العدد ١٩

[1] أستاذ العقيدة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر khattaf72@gmail.com

الملخص

تسعى هذه الدِّراسة إلى إجراء مقارنة بين النَّظرة الكلية التي تفيدها دلالات الآيات القرآنية عند استقرائها وبين النّظرة الجزئية التي انتهجها الكثير من المتكلمين، انطلاقا من آية أو من جزئها أو من أصْلٍ فكريٍ عند المتكلم بعيدا عن سياق الآيات الأخرى.

اتخَّذتُ ثلاثة نماذج لدراسة هذه الحالة وهي الآيات الموهمة للتشبيه، والتكليف بما لا يطاق، والتكليف قبل البعثة، وسلكتُ في دراستها المنهج التحليلي والاستقرائي الناقص بالإضافة للمنهج المقارن.

من النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها أنَّ تجزيء الآية أدّى إلى بتر دلالات النصوص عن سياقها، والخروج بنتائج لا تتوافق مع دلالات الآيات الأخرى، وهذا لايتناسب مع عالمية القرآن وهدايته واستمرار إعجازه.

وقد بان لي أنَّ للواقع التاريخي الذي عاشه المتكلمون سببا بارزا في هذا التجزيء، وعليه من الضروري عند دراسة المسائل العقدية والأخلاقية والتشريعية تجاوز هذا الواقع، والنّظر إلى القرآن على أنه وحدة متكاملة دون تجزئة آياته.

الكلمات المفتاحية: النظرة الكلية، النظرة الجزئية، المتكلمون، التشبيه والتجسيم، التكليف بما لا يطاق، التكليف قبل البعثة.

A partial and comprehensive view of the creedal meanings in the Holy Qur'an
A study between the verbal orientations and the semantics of the Qur'anic Verses

Abstract :

This study seeks to make a comparison between the overall view that the connotations of the Qur'anic verses benefit from when extrapolating them and the partial view taken by many theologians, based on a verse or part of it or from an intellectual approach of the theologist away from the context of other verses.

I took three models to study this case, which are the illusory verses of analogy, the assignment of the unbearable, and the assignment before the receiving the mission, and I used the analytical, incomplete inductive in addition to the comparative approach in the studying it.

One of the results was that fragmentation of the verse led to taking its meanings in the texts out of their context, and thus produce results that do not resemble to the indications of the other verses, and this is not corresponding with the universality of the Qur'an, its guidance, and the continuation of its miraculousness.

It became apparent to me that the historical timeframe experienced by the theologians had a prominent reason for this fragmentation, and accordingly it is necessary when studying doctrinal, ethical, and legislative issues to go beyond such reality, and to understand the Qur'an as an integrated unit without fragmenting its verses.

Keywords: comprehensive view, partial view, theologians, the analogy and the embodiment, the assignment to the unbearable, the assignment before receiving the mission.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فإنَّ من أعظم نعم الله تعالى علينا أنْ أرسل إلينا رسوله محمدًا عليه الصلاة والسلام مبشرا ونذيرا، وأنزل عليه القرآن الكريم ليكون المعجزة الخالدة إلى يوم القيامة.

ومن أعظم مقاصد نزول القرآن الكريم هداية البشر، وأساس هذه الهداية ورأسها تصحيح العقيدة، وقد انطلق هذا التصحيح من أوَّل آيات القرآن الكريم، {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)} [العلق: ١ – ٥]، وأبرز مافي هذه الآيات شعور الإنسان بأنه مخلوق لا خالق، وأنه يقرأ باسم الله وليس باسم أحدٍ مهما كان، وكان التركيز في إصلاح العقيدة في الآيات المكية هو الأكثر، فنهل المتكلمون من هذه الآيات وجعلوها موجِّها لهم، لكنَّ الاختلافات الفكرية وأسباب نشوء علم الكلام وما استدعاه الواقع من مناهج كان له أثر على فهم هذه الآيات، ويمكن القول– كما سيتضح في البحث– إنَّ هذا الأثر جعل الكثير من المتكلمين ينظرون إلى الآيات القرآنية – في بعض مباحثهم– نظرة جزئية، ولعلَّ الظرف التاريخي كان من أسباب هذه النَّظرة، فكانت النتائج وفق هذه النظرة جزئية.

يفترض البحث أنَّ هذه النَّظرة لا تتماشى مع التَّوجه القرآني الذي يعبِّر عن وحدة موضوعية متكاملة لا تنافر فيها، ولا يجوز الاقتصار على بعضها، فالاقتصار على دلالة جزء من الآية أو على بعضٍ الآيات من غير استقراء للجميع يُجزِّيء الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم ويصنع فيها خللًا.

انطلاقا مما سبق جاءت هذه الدِّراسة لتُدلِّل على صحة الدعوى ولِتَكون منطلقا للدراسات القادمة نحو هذا الاتجاه، وهذا ما يتماشى مع مقاصد القرآن الكريم الذي نزل لِتكون آياته مُصلِحة للإنسان عقيدة وسلوكا حيثما كان وليست مرتبطةً بظرفٍ زمنيٍ، فالتجزيء لايخلو من واقع سُلِّط على النصوص القرآنية.

من خلال ما سبق تظهر أهمية الدِّراسة، ويمكن التعبير عن هذه الأهمية من جانبين اثنين:

الأول: هو التأكيد على الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم.

الثاني: جعْل الوحدة الموضوعية لدلالات النصوص مُرتكزًا للتصوُّر العقدي بعيدًا عن أي تجزيء، وهذا التصوُّر الذي ترسمه النصوص القرآنية هو السرُّ البارز في هيمنة القرآن الكريم على كلِّ ما سواه إلى يوم القيامة، فإصلاح الفكر هو الأساس لإصلاح العمل.

ولهذه الدراسة إشكالية بحثية هي الدّافع للاختيار، ويُعبَّر عادة عن الإشكالية بالتَّجاذب بين أمرين يظهر منهما عدم الوفاق والالتئام مع أنَّ الأصل هو التوافق، وهذا ما نجده في إشكالية بحثنا، ويمكن صياغة الإشكالية على النحو الآتي إذا كانت آيات القرآن الكريم متآخية متوافقة من أوَّل آياته إلى آخر ما نزل، لِمَ نجد الكثير من المتكلمين لم يأخذوا هذه الوحدة التكاملية في الكثير من المسائل، مع أنَّها هي الأصل والمنطلق، وأنَّها السرُّ في دفع التناقض عن القرآن الكريم؟

وإذا صحّت هذه الدعوى فهل كان هذا بتأثيرٍ من الواقع؟ وما المخرج في هذه الحالة؟ وماهي النماذج المناسبة لدراسة هذه الحالة؟ هذه الأسئلة وغيرها ستجيب عنها الدراسة.

من الواضح أن الأمر هنا مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بقضية العقيدة من الجانب العقدي، وقضية السياق من الجانب اللغوي، ومن الملاحظ أيضا أنَّ دراسة السياق وأثره على المعنى ليست مقصودةً، فالسياق يُراد من أجل تقويم النظرة الجزئية وليس هو المقصود؛ إذ المقصود هوتسليط الضوء على هذه النظرة التجزئية، والأسس التي انطلقت منها، مع أنه يمكن اللجوء إلى السياق في ضبط المعنى، كما أنَّ السياق ليس هو الوحيد في ضبط المعنى، فالجانب العَقَدي يكون رديفًا للسياق في توجيه الدلالة.

ومما يجدر التنويه إليه أنَّ العنوان كان بعيدا عن التسمية بالوحدة الموضوعية الذي يرجع إلى التفسير الموضوعي، فالتسمية بالوحدة الموضوعية أو المعنى الموضوعي ليس مُرادا هنا، مع أنه لايمكن الاستغناء عنه في دراستنا، لكنَّه ليس مرادا لذاته؛ لأنَّ التعويل هنا ليس على معنى مُحدّدٍ في سورة واحدة، فقد يكون المعنى متعددا وفْقًا لسياق النص ودلالة اللغة وقد لايكون.

الأصل في هذه الدراسة هو قيامها على المنهج التاريخي الوصفي، فالمسألة هي تاريخية من حيث الفكرة وليس من جهة مضمون العقيدة، ولا تستغني هذه الدِّراسة عن المنهج التحليلي والمنهج المقارن.

ولم أجد دراسة سابقة اعتنت بهذا الأمر

فيما يتعلّق بهيكلة البحث فقد قُسِّمت الدراسة إلى خمسة مباحث:

المبحث الأول: ضبط المصطلحات الواردة في العنوان ومنطلقاتها.

المبحث الثاني: الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه.

المبحث الثالث: التكليف بما لا يطاق.

المبحث الرابع: التكليف قبل البعثة.

المبحث الخامس: جذور النزعة التجزيئية.

الرموز المستخدمة: (ط. ١) = طبعة أولى، (تح.) = تحقيق، (د.ط.) = دون طبع، (د.ت) دون تاريخ.

المبحث الأول: ضبط المصطلحات الواردة في العنوان ومنطلقاتها

جاء عنوان الدراسة بهذا الشكل ((النَّظرة الكلِّية والجزئية للمعاني العَقَدية في القرآن الكريم" دراسة بين التَّوجهات الكلامية ودلالات الآيات القرآنية"))

النَّظرة:

النظرة على وزن الفَعْلة (بفتح الفاء وسكون العين) وهي دلالة على مصدر المرة، ؛لأن مصدر المرة يُصاغ من مصدر الفعل على وزن (فَعْلة) بفتح الفاء [١]، وهي نظرة واحدة من جهة المنهج، وإنْ كان الناظرون متعددين، والمقصود بالنَّظرة النظرة العقلية؛ لأنّ أصل النَّظر هو النظر العقلي، وما نَظَرُ العين إلا أداة للوصول إلى النظر العقلي، يقول ابن فارس(ت:٣٩٥هـ) :" (نَظَرَ) النون والظاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد، وهو تأمل الشيء ومعاينته، ثم يُستعار ويُتسع فيه. فيقال: نظرت إلى الشيء أنظر إليه إذا عاينته" [٢]، ومِن معنى مصدر المرة والدلالة على التأمل قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام :" {فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (٨٨)}[٣] [الصافات: ٨٨]

الكلية والجزئية:

الكُلِّية هي مصدر صناعي[٤] من (الكُلَّ) والكلُّ في اللغة عن الأزهري (ت:٣٧٠هـ) " اسم يجمع الأجزاء" [٥] والمقصود بالكلِّية في دراستنا الآيات القرآنية التي يقتضي النظرُ العقلي الرجوع إليها كاملة، واستخلاص المعنى دون النَّظر الجزئي لآيةٍ واحدة أو لبعضٍ منها أو لبعض الآيات والوقوف عندها، ويُقابل الكلّ البعض فهما متقابلان من حيث اللغة، وبعض الشيء طائفة منه، سواء قلَّت أو كثُرت، يقال: بعض الشر أهون من بعض [٦].

---

[١] انظر: ابن هشام، عبد الله بن يوسف، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تح. يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٧/٣.

[٢] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م، ٥/ ٤٤٤.

[٣] القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط.٢، ١٩٦٤م،٩٢/١٥، ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤هـ، ١٤١/٢٣.

[٤] يُصاغ المصدر الصناعي من مصدر اللفظ، ويكون بزيادة على مصدره ياء مشددة، وتاء التأنيث، وذلك كالحرية، والوطنية، والإنسانية، والهمَجِيّة، والمدَنية، انظر: الحملاوي، أحمد بن محمد، **شذا العرف في فن الصرف**، تح. نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد الرياض، ص٦١.

[٥] انظر: الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، **تهذيب اللغة**، تح. محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط.١، ٢٠٠١م،٣٣٣/٩، ابن سيده، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، تح. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط.١، ٢٠٠٠ م، ٦٥٧/٦.

[٦] الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس**، تح. مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت، ٢٤٢/٨.

والبعض أيضا هو الجزء[1]، فالجزء يُقابل الكل، ورجَّحنا لفظ الجزئية على لفظ البعضية– وهي مصدر صناعي من الجزء– لأنه الأكثر استخداما وتداولا، والتعريف لكلا اللفظين بأداة التعريف (أل) خلاف الأصل؛ لأنه عادة يُعرف لفظ الكل والبعض بالإضافة إلى غيره فيُقال كلُّ الناس، ولأجل هذا أنكر البعض أنْ تدخل(أل التعريف) على لفظي الكُلِّ والبعض؛ لأنهما في الأصل مضافان، ولا ينفصلان عن الإضافة، ولكنْ مما يُرجِّح جواز التعريف أنَّ اللغويين استعملوا هذين اللفظين بإدخال (أل) عليهما حتى سيبويه(ت:١٨٠هـ) والأخفش(ت:٢١٥هـ) فَعَلا ذلك[2].

وخلاصة هذا أن لفظي "كل وبعض معرفتان، ولم يجئ عن العرب بالألف واللام، وهو جائز لأن فيهما معنى الإضافة" [3]، كما أنَّ لفظ الكُل يحوي الجزء كما يحوي لفظ البعض، ومما يدل على هذا أن علماء اللغة استعملوا لفظ الكُل للإحاطة بالجزء، ومن ذلك أن المبرد(ت:٢٨٦هـ) سُئل عن قوله تعالى:" {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠)} [الحجر: ٣٠] فقال جاء بكلهم لإحاطة الأجزاء، فقيل له: فأجمعون؟ فقال: لو جاءت كلهم لاحتمل أن يكونوا سجدوا كلهم في أوقات مختلفات، فجاءت أجمعون لتدل أن السجود كان منهم كلهم في وقت واحد، فدخلت كلهم للإحاطة ودخلت أجمعون لسرعة الطاعة"[4].

كما أن علماء البلاغة كثيرا ما يتحدثون عن الكُلية والجزئية على أنهما لفظان مرتبطان ببعضهما، وهذا الارتباط هو أنَّ الكُلية تحوي الجزئية، والجزئية متضمنة في الكُلية، فالأصابع كُلٌ تتضمن الأنامل،

---

[1] يرى أبو هلال العسكري أن هناك فرقا بينهما وهو" أن البعض ينقسم والجزء لا ينقسم، والجزء يقتضي جمعا والبعض" أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، **الفروق اللغوية**، تح. محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ص ١٤٢، أي أنَّ البعض يقبل الانقسام، ويمكن أن يُمثَّل لذلك برغيف الخبز، بينما الجزء لايقبل الانقسام كالإنسان، بالنسبة للماديات، ومثل ذلك الكيفيات النفسية كالصدق والأمانة ... هذا ما يُفهَم من كلام أبي هلال العسكري، ولكن هذا ليس متَّفقا عليه، فقد قال قبل ذلك في نفس المكان عند الحديث عن الفرق بين الكل والجمع :" الكل عند بعضهم هو الإحاطة بالأجزاء والجمع الإحاطة بالأبعاض ... وقد يكون الكل الإحاطة بالأبعاض في قولك كل الناس" أبو الهلال العسكري، مصدر سابق، ومن الملاحظ أنه عبَّر بكلمة " عند البعض" أي أن المسألة ليس متفقا عليها، وأيضا ذكر مثالا بعد ذلك يدل على أن الكل يمكن أن يحيط بالأبعاض.

[2] مع ملاحظة أنه عيب عليهما، انظر: الزبيدي، **تاج العروس**، ٢٤٢/١٨.

[3] ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، ط.٣، ١٤١٤ هـ.٥٩١/١١. وجاء في كتاب الإبانة:" وقد تأتي [كل] لجميع الأشياء وللبعض، فمن جميع الأشياء قوله تعالى: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}، و{كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}، و {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ}. وأما البعض فقوله تعالى: {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} في قصة بلقيس. قال ابن عباس: يعني مما في أرضها. وقوله: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ}، ولم تدمر الأشياء كلها وإنما دمرت ما أمرت بتدميره دون غيره " العَوْتبي الصُحاري، سَلَمة بن مُسْلِم، **الإبانة في اللغة العربية**، تح. عبد الكريم خليفة وآخرون، وزارة التراث القومي والثقافة – مسقط – سلطنة عمان، ط.١، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م.٨٩/٤.

٤ الأزهري الهروي، **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن، تح. محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط.١، ٢٠٠١م.٣٣٣/٩.

وهذا واضح في قوله تعالى {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (١٩) } [البقرة: ١٩] وإنما يجعلون أناملهم، فأطلق الكُلَّ وأراد الجزء، والبلاغيون كثيرا ما يُطلقون كلمة كُل ويقولون أُريد بها الجزء، أو أريد بها البعض وهذا يدل على التناوب بين اللفظين[١].

منطلقات النظرة الكلية

ترجع ضرورة النظرة الكلية إلى منطلقات عديدة من أبرزها:

١. وحدانية الله تعالى:

يدلُّ تفرُّد الله تعالى بإنزال هذا القرآن على ضرورة أنْ تكون هناك وحدة متكامل ونظرة شاملة لكل الألفاظ الواردة في المعاني المراد درسها، فالمرسل للرسل والمنزل للكتب عندما يكون واحدا لايكون هناك اضطراب في المعنى وتشويش في الدلالة، وهذا سرٌ من أسرار إعجاز القرآن الكريم وتحديه للأجيال، قال تعالى { أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢)} [النساء: ٨٢]، والاختلاف قد يكون في الألفاظ وتنوعها، وقد يكون في الأخبار وتناقضها، وقد يكون منسجما بعضه مع الفطرة والعقل وبعضه دون ذلك، وقد يكون بكشفه لِما في النفوس ودون ذلك، وقد يكون... وقد عبَّر الزمخشري(ت:٥٣٨هـ) عن هذه المعاني بأنه لو كان فيه اختلاف كثير" لكان الكثير منه مختلفا متناقضا، قد تفاوت نظمه وبلاغته ومعانيه، فكان بعضه بالغا حد الإعجاز، وبعضه قاصرا عنه يمكن معارضته، وبعضه إخبارا بغيب قد وافق المخبَر عنه، وبعضه إخبارا مخالفا للمخبر عنه، وبعضه دالا على معنى صحيح عند علماء المعاني، وبعضه دالا على معنى فاسد غير ملتئم، فلما تجاوب كله بلاغة معجزة فائتة لقوى البلغاء، وتناصر صحة معان وصدق إخبار، علم أنه ليس إلا من عند قادر على ما لا يقدر عليه غيره، عالم بما لا يعلمه أحد سواه" [٢].

فلما كان كذلك كان إعجازه مستمرا إلى يوم القيامة، فكأنَّ آية النساء السابقة هي الأصل الذي انبنت عليه آيات التحدي الأخرى، وخاصة التحدي المطلق في قوله تعالى {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨)} [الإسراء: ٨٨].

---

١ انظر: الصعيدي، عبد المتعال، **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، مكتبة الآداب، ط.١٧، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م،٤٦٦/٣، عربشاه، إبراهيم بن محمد بن عصام، **الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تح. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ٣٥٣/١.

٢ الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٠٧ هـ، ٥٤٠/١.

٢. القرآن كتاب هداية:

القرآن هو كتاب الله تعالى الذي أنزله هداية للعالمين، وهذه الهداية شاملة للإنسان من جميع جوانبه، فهي متعلقة بفكره وفطرته وعواطفه وجسده، فما يُباح ويُكره ويجب ويحرُم...موضَّح له.

ترسم هذه الهداية المنهج في التعامل مع نفسه ومع غيره أيّا كان هذا الغير قريبا أو غريبا، صديقا أو عدوا، إنسا أو حيوانا، ماديا أو معنويا، فمصادر المعرفة وُضِّحَت في القرآن بما لايدع مجالا للشك في كيفية التعامل مع النفس والغير، وخاصة في التقسيم الثنائي للكون إلى عالم غيبٍ وعالم شهادةٍ، والمنهج السليم في التعامل معها، ففي عالم الشهادة – وهو ما يحيط بالإنسان – عاب القرآن في مواطن كثيرة لمن يتجاوز المحسوس { وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٧)} [الأنعام: ٧]، وفي عالم الغيب يتعين أن يكون الدليل المنقول حاضرا وإلا لكان افتراء على الله تعالى {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ (١٩)} [الزخرف: ١٩].

انطلاقا من أهمية الهداية للإنسان التي جاء بها الوحي كانت الخطورة كبيرة في تحديد مراد الله تعالى بغير علم، ومن هذا المنطق يتعين الوقوف عند جميع آيات القرآن الكريم الواردة في الموضوعِ تحديدًا لمرادها، وضبطًا لدلالتها.

وعندما نقول "كتابُ هداية" لا ننزع عنه الصِّفة العلمية كما قد يتخيَّل البعض، كما لانقحمه في تفاسير علمية مازالت في طور الفرضيات، أو أنها تجاوزت ذلك ولكنَّ دلالة الآيات بعيدة، وقد رسم لنا الأصوليون الطريق بشكل واضح عندما ضبطوا دلالات الألفاظ على المعاني.

٣. القرآن متكامل كالآية الواحدة:

المنطلق الثالث لمَّا كان القرآن الكريم كلام الله تعالى الذي جاء هداية للإنسان يلزم عنه أنْ يكون متكاملا لا ترى فيه اعوجاجا، فالآيات الأُوَل في النزول متأخية مع آخر ما نزل منه، والآيات الأُوَل في الترتيب القرآني متماشية مع آخر سورة فيه وهي سورة الناس، وهذا المنطلق الثالث هو تأكيد لِمَا ذُكر في المنطلَقَين الأخريين، وتأكيدا لهذه الفكرة تجد أقوال المفسرين طافحة بالتأكيد عليها– مع أنها واضحة– حتى لا يُتلاعب بنصوص القرآن فتضرب الآيات بعضها بعضا، يقول البغوي(ت:٥١٠هـ):" الآيات كلها في تكاملها واجتماعها كالآية الواحدة، وكلام الله تعالى واحد"[١]، ويقول فخر الدين الرازي(ت:٦٠٦هـ):" القرآن كله كالسورة الواحدة وكالآية الواحدة يصدِّق بعضها بعضا ويبين بعضها معنى بعض، ألا ترى أن الآيات الدالة على الوعيد مطلقة، ثم إنها متعلقة بآيات التوبة "[٢] وهذا المعنى الذي ذكره الفخر الرازي نجده عند

---

[١] البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تح. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط.١، ١٤٢٠ هـ، ٤١٠/١.

[٢] فخر الدين الرازي، عبد الله محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٢٠هـ،٢٩٥/٣٢.

القرطبي (ت:٦٧١هـ) في قوله:" والقرآن كالآية الواحدة في دلالة البعض على البعض "[١].

المبحث الثاني: الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه

الآيات التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه كثيرة، كالآيات التي فيها ذكر الوجه والعين واليدين... ولايمكن الوقوف عند جميعها؛ إذا الحصر ليس مقصودا بل المقصود بيان المنهج الذي سلكه الكثير من المتكلمين في هذه القضايا، ويكفينا للتدليل على ذلك أن نقف عند قوله تعالى { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٦٤)} [المائدة: ٦٤]

نريد أن نأخذ نموذجا للنظرة الجزئية عند المتكلمين وحسبنا الآية السابقة نموذجا، وهذا النموذج – كما قلنا– ينطبق على مسألة العين والوجه والاستواء... ولذلك يُعدُّ هذا النموذج الذي اخترناه كافيا لكل ماهو متصل بالصفات الموهم ظاهرها التشبيه، ونقول يوهم ظاهرها لأنَّ التنزيه أصل في العقيدة، والتشبيه طارئ على البيئة الإسلامية حيث انتقل من اليهود[٢].

قبل أن نبدأ بالحديث عن هذا النموذج نؤكد مسألة مهمة وهي أنَّه ليس القصد هنا الانتصار لرأي من يأخذ بظواهر هذه النصوص وينزه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، ولا لرأي من يرى أنَّ هذه النصوص في الأصل محمولة على التأويل، وإنما بيان النظرة الجزئية، ولايمنع هذا من ذكر الرأي الذي نصل إليه، وإلا فالبحث لن يكون بحثا مالم يصل الباحث إلى نتائج، لكن هناك فرق بين أن يكون القصد هو نصرة أحد المذهبين، وهذا ليس مقصودا في هذه الدراسة، وبين بيان التجزيء عند المتكلمين، وهذا لا يعني تشكيكا بالمعتقد، وإنما بيان أنَّ المنهج في التعامل مع القرآن لم يكن هو الأسلم فيما ذهبوا إليه.

آية المائدة السابقة هي الأكثر بروزا عند المتكلمين في حديثهم عن الآيات الخبرية المتصلة (باليدين)، وتليها في المنزلة أو تقترب منها آية {قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (٧٥)} [ص: ٧٥] ونحسب أنَّ المنهج الذي سننطلق منه يصلح لفهم هذه الآية أيضا ومن هنا نكتفي بآية المائدة.

لن نقف أيضا عند جميع المتكلمين وسنأخذ هنا شخصية أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى وبعض أتباعه في هذه المسألة، لأنَّ هناك من وافق وهناك من خالف.

ذهب أبو الحسن الأشعري إلى الأخذ بظواهر هذه الآية في الكثير من كتبه ليؤكد إثبات يدين ليستا

---

[١] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القرآن**، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ٢٧١/١٩.

[٢] انظر: المبحث الخامس من هذه الدراسة.

بمعنى القوة ولا بمعنى النعمة مع نفي المشابهة، يقول الأشعري:" قد سئلنا أتقولون إن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك بلا كيف، وقد دل عليه قوله تعالى: { لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ }... وقال تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ }" [1]، وفي كتابه مقالات الإسلاميين نقل عن أهل الحديث أنَّ مقولتهم هي هذه التي ذكرناها آنفا، يقول الأشعري:" جملة ما عليه أهل الحديث والسنة ... أن له يدين بلا كيف، كما قال: { لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ } وكما قال: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ }" [2]، ويقول في رسالة أهل الثغر حاكياً مذهب السلف :" أجمعوا على ...أن له تعالى[يدان مبسوطتان]"[3]، ونذكر من أتباعه الذين ساروا على هذا النهج الباقلاني(ت:٤٠٣هـ) معترضا على المعتزلة :" وزعموا جميعا ... أنه لا يد له مع قوله عز وجل {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ }" وقوله تعالى { مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ } [4] ويقول أيضا:" واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن، في قوله عز وجل: " {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ }"... وأنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة"[5].

نكتفي بما نقلناه عن الأشعري والباقلاني في هذه المسألة، والملاحظ الذي نريد التأكيد عليه هو الوقوف عند جزء من الآية، وليس الآية بكاملها، وهذا هو المقصود بالتجزيء، وكان الأحرى في مثل هذه النصوص أنْ تُفهم من خلال السياق الذي وردت فيه، ومن خلال النصوص الأخرى، وهذا هو المقصود بالنظرة التكاملية.

لنعود إلى ألفاظ الآية وسياقها، يقول سبحانه وتعالى تعالى { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٦٤)} [المائدة: ٦٤]

الذي نلحظه انطلاقا من سياق الآية أنها تتعلق بالحديث عن اليهود، فاليهود لهم ذكر في أول الآية، حيث وصفوا ربنا بالبخل، والمنهج السليم فمن يفتري على غيره يُردّ على افترائه بنفي الفرية، فكيف وقد افتروا على الله تعالى، فكان الردُّ هو الدعاء عليهم بالغل وهو متأصل فيهم، وإثبات الكرم لله تعالى، ثم أكملت الآية الحديث عن اليهود حتى تمام الآية مبينة أخلاق اليهود، فوصْفُهم اللهَ تعالى بالبخل ليس أمرا

---

[1] الأشعري، علي بن إسماعيل، **الإبانة عن أصول الديانة**، تح. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، ط.١، ١٣٩٧هـ.، ص ١٢٥-١٢٦.

[2] الأشعري، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تح. نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط.١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، ١/٢٢٦.

[3] الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر**، تح. محمد السيد الجليند، د.ط. ص ٧٢ .

[4] الباقلاني، محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، تح. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ص ٢٨٧.

[5] الباقلاني، محمد بن الطيب، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به**، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٣٧١هـ، ص٢٣.

طارئا على أخلاقهم، فهم لم يكتسبوا هذا الخلق فقط، بل هو جزء من أخلاقٍ كثيرة ممقوتة مرتبطة بإشعال الحروب ونشر الفساد والحرص على المال ومحبة الدنيا .

فالذي ذهب إليه مَن أثبت يدين ليستا كالأيدي هو تجزيء الآية {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} حيث أخذ ثلاث كلمات وطرح المقدمة والخاتمة وسياق الآية.

ولنلحظ إلى مسألة مهمة وهي قوله تعالى (يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} التي جاءت تذييلًا لقوله تعالى { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) فالمقصود هو قضية البخل والإنفاق وليس القصد من الآية إثبات أو عدم إثبات، ومن السهولة أنْ يدّعي علينا البعض أننا من نفاة الصفات، فليس القصد – هنا منهجيا– إثبات الصفات أو نفيها، فما أثبته الله تعالى بدليل قطعي الثبوت والدلالة نثبته، وما دون ذلك هو محل اجتهادٍ وهذه هي عقيدتنا التي نؤمن بها، وليس القصد هنا مناقشة هذه الفكرة، إنما القصد خطورة تجزيء الآية والوقوف عند بعض كلماتها دون مراعاة السياق.

ومن البيّن أنَّ اليهود عندما قالوا { يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} ما كانوا يقصدون إثبات يدٍ، وإنما معنى آخر هو البخل، وذلك لِما عُرفوا هم بالبخل ومحبة الدنيا والتكالب عليها وكراهة الموت، وما كراهة الموت إلا أثر من آثار التعلُق بالدينا كما قال سبحانه وتعالى عنهم في موطن الذّم {قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٩٤) وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (٩٥) وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ...} [البقرة: ٩٤ – ٩٦]، ولم يكتفوا بذلك بل أسندوا لله أيضا الفقر، فالله في نظرهم فقير وهم الأغنياء {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (١٨١) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (١٨٢)} [آل عمران: ١٨١، ١٨٢]

ولشدة حرصهم على المال وطمعا به حرَّفوا كتاب الله تعالى {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ (١٨٧)} [آل عمران: ١٨٧، ١٨٨].

بل لم يكتفوا بذلك فهم من أَكَلة أموال الناس بالباطل وَوَصَلَ جشعهم إلى أكل الربا المُحرَّمِ في كل الأديان {فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠) وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٦١)} [النساء: ١٦٠، ١٦١]

فالآية التي انطلق منها أبو الحسن الأشعري ومن معه تتحدث عن نفسية اليهود الجشعة، ولم تُسَق لإثبات يدٍ، والغريب أنَّه تمَّ إهمال أسباب النزول بشكل كامل، وقد اختلف المفسرون في سبب النزول، فقيل:

١. لما كان المسلمون في أول زمن الهجرة في شدةٍ، وفرض الرسول– عليه الصلاة والسلام– على الصحابة الصدقات لرفع هذه الشّدة، وربما استعان النبي باليهود في الديات، فقال

اليهود هذا الكلام.

٢. لما نزل قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا} [البقرة: ٢٤٥] فقالوا: إن رب محمد فقير وبخيل فنزلت الآية

٣. قالوه في حالة غضبٍ ويأسٍ، فقد روي في سبب نزولها أن اليهود نزلت بهم شدة وأصابتهم مجاعة وجهد، فقال فنحاص بن عازورا هذه المقالة، فنزلت.

٤. كانت لهم أموال فلما كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم قلَّ مالُهم، فقالوا: إن الله بخيل فنزلت الآية[١].

من الملاحظ أنَّ القاسم المشترك في أسباب النزول هو المال، فهو السبب في هذه المقولة الآثمة التي نسبوها لله تعالى، ولم يعتنِ المتكلمون بأسباب النزول، ولا بسياق الآية ولا بمقارنة هذه الآية بالآيات الأخرى، ولنقارن هذه الآية بما جاء في سورة الإسراء لوجود الشَّبه بين هاتين الآيتين:

الآية الأولى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٦٤)} [المائدة: ٦٤]

الآية الثانية وما يتعلق بها: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا (٢٩) إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠)} [الإسراء: ٢٩، ٣٠]

الذي يجمع بين ماجاء في سورة المائدة وسورة الإسراء:

١.الغل: حيث ذُكر في الموضعين.

٢. اليد: ذُكرت مرتين، مرةً عندما وصف اليهود يُد الله بالغل، ومرةً نهى الله تعالى الإنسان أن تكون يده مغلولة.

٣. البسط: أسند الله البسط لنفسه، ونهى عن بسطها الكامل للإنسان.

٤. الإنفاق والبسط: ارتباط اليد والبسط، والغل والإنفاق في الآيتين، ففي آية المائدة أسند الإنفاق سبحانه لنفسه، وفي آية الإسراء – كما في آية المائدة – أسند البسط.

هذا التطابق بين ماجاء في سورة الإسراء وما جاء في سورة المائدة لم يُلتفت إليه عند المتكلمين

---

[١] انظر: البغوي، الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تح. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط.١، ١٤٢٠هـ.٣/٧٦، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٦/٢٣٨، فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٢/٣٩٣، محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ٦/ ٢٤٩.

في فهم الآية، ومؤدى هذا أنه ليس فقط لم يلتفتوا إلى الآيات الأخرى، بل إنهم لم يلتفتوا إلى سياق الآية الواحدة.

من الواضح أننا لانريد مناقشة مضامين هذه الآية من الجانب العقدي، وأنَّ اليد ذُكرت مرةً مفردةً، ومرةً مثناةً، ومرةً مجموعةً، وقضية البسط... وأنَّ التثنية هنا {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} جاءت دلالة على الكرم والجود، فالمنفق الجواد يحثو ويعطي بكلتا يديه كرما منه، لانريد أنْ نقف عند هذه المعاني، لأن الكلام في هذا والتوسع فيه في كُتُب الكلام، لكنْ أردنا التنويه إلى وقوف المتكلمين عند الآية الواحدة بل إلى تجزيء هذه الآية، ومن الواضح أنَّ ماجاء في سورة الإسراء هو المعنى المجازي المحض، ويمكن تطبيقه على ماجاء في سورة المائدة؛ لأن "معنى يد الله مغلولة الوصفُ بالبخل في العطاء؛ لأن العرب يجعلون العطاء مُعبَّرا عنه باليد، ويجعلون بسط اليد استعارة للبذل والكرم، ويجعلون ضد البسط استعارة للبخل فيقولون: أمسك يده وقبض يده، ولم نسمع منهم: غل يده، إلا في القرآن كما هنا، وقوله: ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك في سورة الإسراء وهي استعارة قوية لأن مغلول اليد لا يستطيع بسطها في أقل الأزمان، فلا جرم أن تكون استعارة لأشد البخل والشح"[1].

كما أنَّ هذا التجزيء لا يتوافق مع النصوص الأخرى التي ذُكرت فيها اليد مفردة كقوله تعالى {فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٨٣)} [يس: ٨٣]، وقوله سبحانه {تَبَارَكَ الَّذِي **بِيَدِهِ** الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١)} [الملك: ١، ٢]، ومجموعة في قوله تعالى {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ **أَيْدِينَا** أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ (٧١)} [يس: ٧١، ٧٢].

ولو رجعنا إلى سياق هذه الآيات من سباق ولحاق لوجدنا أنّها بعيدة عن فهم الكثير من المتكلمين لدلالات هذه الآية .

[1] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤٩/٦.

المبحث الثالث: التكليف بما لا يطاق

تندرج قضية التكليف بما لا يطاق عند المتكلمين تحت مبحث الحديث عن أفعال الله تعالى[1]، والتكليف بما لا يطاق هو نموذج من نماذج عدَّة اكتفينا بالتكليف بما لا يطاق عنها، وهذه النماذج تندرج تحت ما يُمكن تسميته بالممكن الذهني الذي لجأ إليه المتكلمون، وقاموا ليس فقط بتجزيء الآيات القرآنية بل بالابتعاد عنها، وعليه من الجانب المنهجي يدخل التكليف بما لا يطاق في بحثنا باعتباره تجاوزا لدلات الآيات القرآنية، ويدخل في الممكن الذهني نماذج عدة منها القول بتكليف ما لا يُطاق ومنها هل يمكن تعذيب الأطفال وإدخال الأنبياء جهنم وإخراج الكفار من النار... والمقصود بالممكن الذهني من حيث الجملة أنه ليس له تحقُّق في الخارج مع كونه ممكن الوجود، وقُلنا بأنه ممكن أي يمكن وجوده وممكن عدمه، إذ لايترتب على وجوده مُحال ولا على عدمه مُحال[2] ، ومن المعلوم في كتب الكلام أن الممكن الذهني لا يستلزم الجواز الخارجي" [3] ولكن هل الوجود الخارجي مُحالٌ أم لا؟ أما من جهة الشرع فهذا مُحال لأنه على خلاف إخبار الله تعالى، فالله سبحانه أخبر مثلا أنه لايغفر لمن يُشرك به قال تعالى {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} [النساء: ٤٨]، وتطبيق هذا في مسألتنا أن الله تعالى أخبر أنه لايكلِّف أحدا فوق طاقته في آيات كثيرة فهل يقبل الذهن التكليف فوق الطاقة؟ هذا ما سنبحثه.

خلق الله تعالى الإنسان وجعل له طاقة ومقدرة، وجاءالتكليف في عشرات من النصوص القرآنية ومن السنة النبوي مبينا أنَّ التكليف لايتجاوز قُدرة الإنسان، وذلك ليصحَّ الثواب والعقاب، والآيات في هذا كثيرة، حتى غدا رفع الحرج من خصائص هذا الدِّين ومن مزاياه، فبعد أن شرع الله تعالى الوضوء قال سبحانه {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)} [المائدة: ٦] ، وبعد فرض الجهاد قال سبحانه {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

---

[1] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي**، ص١١، ويدخل التكليف ما لايطاق عند المعتزلة تحت أصل العدل، انظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص٥٠٩ وما بعد.

[2] لم نسمه وجودا ذهنيا؛ لأنَّ الوجود الذهني هو الصورة المطابقة للوجود الخارجي، ويُستحسن أن ننقل أنواع الوجود الأربعة عند المناطقة، يقول الغزالي(ت:٥٠٥هـ):" فإن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان، وعلى الجملة وجود الشيء أما في الأعيان فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة، وأما في الأذهان وهو مثال الوجود في الأعيان مطابق له وهو معنى العلم إذ لا معنى للعلم بالشيء إلا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس، كما تثبت صورة الشيء في المرآة مثلا إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا أمثلة المحسوسات، والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى" الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١ م، ص١٠٢. وانظر: في هذا أيضا التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح المقاصد في علم الكلام**، تح. دار المعارف النعمانية، الباكستان، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م، ٧٦/١.

[3] التفتازاني، **شرح المقاصد في علم الكلام**، ٢٣٤/١.

الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: ٧٨].

فرفع الحرج والمشقة عن العباد مرتبطٌ بالإرادة الإلهية من جهة ومرتبطٌ بالتشريع من جهة أخرى، وهو مرتبط بتكوين هذا الإنسان، كما قال سبحانه وتعالى { يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (٢٨)} [النساء: ٢٨] وكان بالإمكان أنْ يُثقل الله تعالى على الإنسان، لكَّن الله تعالى غنيٌ عن هذا الإثقال، فالإثقال ليس من مقاصد الشرع، كما يقول العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)" إذ لا يصح التقرب بالمشاق، لأن القُرَب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى، وليس عين المشاق تعظيما ولا توقيرا"[١].

والملاحظ هنا أن مجيء التكليف ضمن المقدرة الإنسانية من أعظم ما امتازت به فطرة الله تعالى التي خلق الإنسان عليها، حيث جعل الله تعالى مناسبةً بين قدرة الإنسان وبين هذه التكاليف، فلو كانت التكاليف شاقَّة على الإنسان لَمَا وجدنا قبولا لهذا الدِّين، و لَمَا توسعا له مع شدِّة الكيد والمكر كما قال سبحانه { وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (٤٦)} [إبراهيم: ٤٦]

هذه المناسبة بين قدرة الإنسان على التكليف وعدم المشقة والعنت، كانت من أبرز أسباب انتشار هذا الدين، حيث جاء مراعيا الفطرةَ الإنسانية المبنية على الضعف من صغره وحتى وفاته، وبين ذلك جوع ومرة وفقر واحتياج وضعف، وهو ضعفٌ في البُنية مرتبط بالتكليف ونوعيتهِ وعدمِ المؤاخذة على الإكراه، وضعفٌ أمام المال وإغراءاته، وضعف مرتبط بالعمل والتملك وعدم وجوب التصدق بماهو زائد زيادة على الزكاة، وضعف أمام المغريات فأباح له الزواج بل وربطه بالأجر، وضعف من جهة عدم المؤاخذة النسيان والخطأ والإكراه.

مع كل هذا نجد بعضا من المتكلمين لم ينظر إلى هذه النصوص المرتبطة بالإرادة الإلهية وبالتشريع وبتكوين الإنسان لينطلق من باب الافتراض العقلي قائلا بإمكانية أنْ يُكلّف الله تعالى عباده فوق الطاقة، انطلاقا من الإمكان الذهني وتعلُّقا ببعض النصوص القرآنية بشكل لايخلو من تعسُّف، حيث عُرفت هذه المسألة في تراثنا الكلامي بتكليف ما لا يطاق وهو لازم عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري او جائز على مذهبه، يقول الشهرستاني(ت:٥٤٨هـ) :" وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه"[٢]، وممن سلك هذا المسلك أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)[٣] ، بل هو مذهب أكثر أصحابه [٤]

---

[١] عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تح. طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ص.٣٦.

[٢] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٩٣/١. ج١.

[٣] انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط.١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م. ص١١.

[٤] انظر: في هذه المسألة وفي التوسع في قضية تكليف ما لا يطاق، الخطاف، حسن، **إمكانية التكليف الشرعي" دراسة بين المظر الشرعي والفهم الكلامي"**، بحث منشور مجلة كلية الإلهيات في جامعة إستانبول، حزيزان ٢٠١٧م.، العدد ٣٦: ص ١٤٥، İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36, 2017, 133-166

وهو ما قصدناه بالنظرة الجزئية، يقول الآمدي (ت:٦٣١هـ):" وقد تمسك بعض أصحابنا: فى جواز التكليف بما لا يطاق بقوله- تعالى-: { رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} [البقرة: ٢٨٦] ووجه الاحتجاج به أنهم سألوا دفع التكليف بما لا يطاق، ولو كان ذلك محالا فى نفسه؛ لكان مندفعا بنفسه من غير حاجة إلى السؤال فى دفعه؛ فحيث سألوا دفعه دل على كونه جائزا" [١].

أي أنه مادام العباد سألوا الله تعالى رفع ذلك عنهم فهو ممكن الحدوث، ولو لم يكن ممكنا لما سألوه ذلك، ويمكن أنْ نمثِّل لهذه الصورة بما لو أنَّ شخصا أراد أنْ يأكل جمرا، فإنه لايقال له لا أعطيك بل يُقال الجمر لايُأكل.

وقول الآمدي السابق" وقد تمسك بعض أصحابنا" لعله يُشير به إلى الباقلاني (ت:٤٠٣هـ) حيث يقول عند هذه الآية :" فَلَو كَانَ تَكْلِيف مَا لَا يُطَاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تَعَالَى؛ لكانوا قد رَغِبُوا إِلَيْهِ فِي أَن لَا يظلمهم وَلَا يسفه عَلَيْهِم وَلَا يُوجب من الْأَوَامِر مَا يخرج بِهِ عَن حد الْحِكْمَة، وَالله أجل من أَن يثني على قوم أَجَازُوا ذَلِك عَلَيْهِ" [٢].

هذه النظرة الجزئية ليست منتمية إلى نصّ قرآني واضح الدلالة للمطلوب لهم في الاستدلال، بل إلى قلب النص، وإذا سلكنا هذا المسلك قد تخرج الكثير من الآيات القرآنية عن مقاصدها.

المبحث الرابع: التكليف قبل البعثة

من هذا النوع الذي فيه قلب للنص وعدم الوقوف على ظاهره المعرفة العقلية عند المعتزلة والتي يقوم عليها التكليف قبل ورود الشرع، مع أنَّ الآية واضحة وهي قوله تعالى {مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)} [الإسراء: ١٥].

يقول القاضي عبد الجبار(ت:٤١٥هـ): في تفسيره لقوله تعالى {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} " فإن قال- المعترض- فمالمراد بذلك وعندكم أن المكلف بالتكليف العقلي يحسن تعذيبه وإن لم تبعث إليه الرسل؟ قيل له إن المراد به العذاب المعجل في دار الدنيا؛ لأن عادة الله تعالى لم يجرها إلا بعد بعثة الرسل، ووقع التكذيب منهم، وقد قيل إن المراد بذلك من المعلوم من حاله أن مصالحه موقوفة على شريعة الرسل، لأن من هذه حاله لايجوز أن يخلَّى من رسولٍ يُبعث إليه ولو لم يبعث إليه لم يحسن تعذيبه.

وقد قيل إن المراد بذلك الخواطر الواردة على المكلَّف على كل حالٍ؛ لأن التكليف كان لايصح إلا

---

[١] الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تح. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، ط.٢، ١٤٢٤ هـ -٢٠٠٤ م.١٨١/٢.

[٢] الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص ٣٣٣

بعدها، وعلى جميع الوجوه فالذي ذكرناه من الأدلة صحيح" [1] .

ولم نجد دليلا بل هو ادِّعاء، تنقصه الأدلة من جميع جوانبه، ولم يكن الزمخشري(ت:٥٣٨هـ) بعيدا عن هذا عندما قال:" فإن قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل، لأن معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها لا يصح إلا بعد الايمان. قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة، لئلا يقولوا: كنا غافلين فلولا بعثت إلينا رسولا ينبهنا على النظر في أدلة العقل"[2].

الناظر إلى القرآن الكريم يجد أن ألفاظ الآية القرآنية السابقة جاءت ضمن سياق بعيد عن هذا الفهم، يقول سبحانه { مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)} [الإسراء: ١٥] فسياقها وارد فيمن وصله التكليف بالشرع وليس بالعقل، فالآية جاءت ضمن آيات تدل على ذلك قال تعالى { وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (١٣) اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (١٤) مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥) وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا (١٦) وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (١٧) } [الإسراء: ١٣ – ١٧].

تدل هذه الآيات على أنَّ التكليف الشرعي هو الأصل وليس التكليف العقلي، وهذا ما ذهب إليه أهل السنة يقول الآمدي(ت:٦٣١هـ):" ووجه الاحتجاج به: أنه أمِن من العذاب قبل بعثة الرسل؛ فدل على أنه لا وجوب، ولا حرمة قبل بعثة الرسل" [3].

وهذا لا يعني إهمالا للمعرفة العقلية وأنه لاقيمة لها، فعلينا أن نفرّق بين أن يكون العقل كافيا للقول بوجوب التكليف وأن العبد مؤاخذ، وبين كونه دليلا نميّز به ما ينفع وما يضرُ، فالجهة منفكة بين الاثنين، فمجرد " العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما يُنتفع به، وترك ما يُتضرر به، أما مجرد العقل (ف)لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء وذلك لأنا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا والله تعالى منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل" [4].

---

[1] القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، تح. محمد عدنان زرزور، دار التراث، ص ٥٣١.

[2] الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو بن أحمد، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٠٧هـ. ٦٥٣/٢.

[3] الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ١٤٦/٢.

[4] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٠/ ٣١٣.

يقول ابن حزم الأندلسي(ت:٤٥٦هـ):" النذارة لا تلزم إلا من بلغته لا من لاتبلغه، وأنه تعالى لا يعذب أحدا حتى يأتيه رسول من عند الله عز وجل فصح بذلك أن من يبلغه الإسلام أصلا فإنه لا عذاب عليه"[١] ، وهذا المنهج سار عليه أهل السنة من متكلمين ومفسرين، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور :" ودلت الآية على أن الله لا يؤاخذ الناس إلا بعد أن يرشدهم رحمة منه لهم، وهي دليل بين على انتفاء مؤاخذة أحد ما لم تبلغه دعوة رسول من الله إلى قوم، فهي حجة للأشعري ... وتأويل المعتزلة أن يراد بالرسول العقل تطوح عن استعمال اللغة وإغماض عن كونه مفعولا لفعل نبعث؛ إذ لا يقال بعث عقلا بمعنى جعل" ٢.

ولو رجعنا إلى دلالات الآيات القرآنية لكانت شاهدةً على أنَّ التكليف بجميع فروعه مرتبط بالبعثة، ومن أبرزها قول الله تعالى {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (١٦٥)} [النساء: ١٦٥]

وقوله تعالى { وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى (١٣٤)} [طه: ١٣٤] يقول القرطبي(ت:٦٧١هـ) عند تفسيره لهذه الآية :" وفي هذا كله دليل واضح على أنه لا يجب شي من ناحية العقل" [٣].

هذا إذا حملنا نفي التعذيب في سورة الإسراء على العموم، أي أنّ الله تعالى لايعذِّب العبد في الدنيا والآخرة قبل إعذارهم وإرسال الرسل إليهم، أما إذا حملناها على نفي التعذيب في الدنيا، وهذا هو الراجح عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور انطلاقا من سياق الآية [٤] فإنَّ النصوص القرآنية الكثيرة كلها تؤكد أنَّ وقوع التعذيب للأقوام لم يكن مرتبطا بعقولهم، وإنما لاعتراضهم على دعوة أنبيائهم واستمرارهم في غيهم وظلمهم، فالقرى التي أهلكها الله تعالى إنما أهلكها بتكذيبهم الرسل وما انضمَّ إلى هذا التكذيب من ظلم واعتداء وتجاوزٍ للفطرة ، وهذا واضح في آيات كثيرة يقول سبحانه {كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (١٢) وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ (١٣) إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ (١٤)} [ص: ١٢ – ١٤] ويقول سبحانه {وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ (١٤)} [ق: ١٤]

{ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ

---

[١] ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي – القاهرة، ٥٠/٤.

[٢] محمد الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٥٢/١٥.

[٣] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ١٨/٦.

[٤] يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور:" والعذاب هنا عذاب الدنيا بقرينة السياق وقرينة عطف وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها" **التحرير والتنوير**:٥٢/١٥.

وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ (٣٤)} [الأنعام: ٣٤] والنصر الذي جاء كان بإهلاك عدوهم[١].

المبحث الخامس: جذور النزعة التجزيئية

من خلال الاستقراء ظهر أنَّ مردَّ هذه النزعة يرجع لأمرين أساسين:

الأول: الأصول التي يتبناها صاحب المذهب

الأصول التي يتبناها صاحب المذهب كان له أثرٌ في تجزيء الآيات القرآنية وهذا واضح عند المعتزلة في القول بعدم تكليف ما لا يُطاق وبالقول بأنَّ العقل مكلَّف بشكر المنعم وبمعرفة أصول المقبّحات ولو لم يُرسل الله تعالى رسولا، فقد تمَّز المعتزلة عن أهل السنة في هذه النظرية، فالقبائح العقلية عند المعتزلة يكشفها العقل ولا ينشؤها السمع، وهذا يرجع إلى قضية خلافية بين أهل السنة والمعتزلة وهو أنَّ العقل عند المعتزلة يحسِّن ويقبّح بحيث تُعطى له الأحكام للبتَّ بها، ويكون الشرع كاشفا عن حال الأفعال، ويضرب القاضي عبد الجبار المعتزلي(ت:٤١٥هـ) أمثلة على ذلك منها " لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعا عظيما وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا، ولذلك نقول إن السمع لا يوجب قبح شيء ولاحسنه وإنما يشكف عن حال الفعل عن طريق الدلالة كالعقل ... فالغرض بقوهم إن الله أوجب أنه أعلمنا وجوب الواجب أو مكَّننا من معرفته بنصب الأدلة ٢"

ومؤدّى هذا أنّ التحسين والتقبيح العقليين ليسا في كل شيء، فالكثير من الشرعيات لايمكن للعقل أنْ يحسنها أو يقبحها، مثل ذلك مثلا الحج والصيام، لأن المقصود بالعقل هنا ليس العقل الفردي بل العقل الجمعي وإلا لما كان حسنا في العقل ولاقبيحا لاختلاف عقول الناس في درْك ذلك، ولأجل هذا ضرب القاضي مثالا على ذلك الصلاة ولم يجزم بدرك فائدتها عقلا.

والقول بالحسن والقبح العقليين متفرعٌ عن القول بأصل من أصول المعتزلة وهو العدل، وأيضا هذا مرتبط بالصلاح والأصلح وتنزيه الله تعالى عن القبائح بمنظارهم

لانريد الخوض في هذه المسألة من الجانب الكلامي لأنّ هذا ليس مقصدا من مقاصد هذا البحث،

---

[١] والآيات في هذا كثيرة جدا منها قوله تعالى {فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ (١٣) إِذْ جَاءَتْهُمُ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (١٤) فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (١٥) فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنْصَرُونَ (١٦) وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (١٧) وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (١٨)} [فصلت: ١٣ – ١٨]

[٢] القاضي عبد الجبار، **التعديل والتجوير**، ٦٤/٦.

وإنما المقصد هو الابتعاد عن دلالات النصوص القرآنية، انطلاقا من تجزيء هذه الآيات، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مبينا أصل الخلاف في هذه المسألة بأنه يرجع إلى" التزام الفريقين للوازم أصولهم وقواعدهم فقالت الأشاعرة: يجوز على الله تكليف ما لا يطاق بناء على قاعدتهم في نفي وجوب الصلاح على الله، وأن ما يصدر منه تعالى كله عدل لأنه مالك العباد، وقاعدتهم في أنه تعالى يخلق ما يشاء، وعلى قاعدتهم في أن ثمرة التكليف لا تختص بقصد الامتثال بل قد تكون لقصد التعجيز والابتلاء ... وقالت المعتزلة: يمتنع التكليف بما لا يطاق بناء على قاعدتهم في أنه يجب الله فعل الصلاح ونفي الظلم عنه، وقاعدتهم في أنه تعالى لا يخلق المنكرات من الأفعال، وقاعدتهم في أن ثمرة التكليف هو الامتثال وإلا لصار عبثا وهو مستحيل على الله، وأن الله يستحيل عليه تعذيب المطيع وإثابة العاصي"[١].

نجد في كلام الشيخ محمد الطاهر الأصول التي دفعت بأهل السنة إلى تبنّي ماقالوه، والأصول التي جعلت المعتزلة يقولون بما قالوا، ولانريد تفصيلها والخوض فيها ومناقشتها، فهذا ليس من مقاصد هذه الدراسة.

ويُعدُّ تنزيه الله تعالى أصلا من أصول أهل السنة والمعتزلة، وهو وإنْ لم يكن أصلا منصوصا عليه في كتبهم إلا أنَّ جزئيات كثيرة من المباحث عند الفريقين ترجع إليه، فإثبات الصفات الذاتية كالقدرة والإرادة ... يرجع عند أهل السنة من أشعرية وماتريدية إلى تنزيه الله، وإنكار المعتزلة لهذه الصفات بمفهوم أهل السنة، راجع إلى تنزيه الله بمفهومهم، لأن إثباتها يؤدي إلى " إثبات ذواتٍ قديمة معه سبحانه" [٢]، ومثل ذلك إثبات رؤية الله تعالى عند أهل السنة ونفيها عند المعتزلة، ومثله قول المعتزلة بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه خلافا لأهل السنة، والمرجع في هذا هو التنزيه، فأهل السنة رأوا تنزيه الله يقتضي أن يكون الله خالقا لكل شيء حتى لايستغني العبد عن الله بينما رأى المعتزلة أنَّ أفعال العباد فيها ظلم وجور وتنزيه الله يقتضي أن يمكِّن الله العبدَ منها، ومن ثَّم يوجدها العبد[٣].

الذي يعنينا مما سبق أنَّ تنزيه الله تعالى كان حاضرا في هذه القضية، فالقول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة والماتريدية " لأنه لا يليق بحكمته وفضله" ٤ فالله عندهم منزه عن ذلك، بينما رأى

---

[١] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ١٣٦.

[٢] الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، تح: عباس حسين شرف الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي بصنعاء، ٢٠٠٤، ص٧.

[٣] انظر، الخطاف، حسن، **أثرُ تنزيه الله عما لا يليق به في اختلاف المتكلمين**، بحث منشور في جامعة ماردين آر تقلو السنة ٢٠١٨، ص ٢٠١– ٢٠٣، تاريخ النشر / ٥/ ٢٠١٨،
https://mail.google.com/mail/u/0/?tab=rm&ogbl#search/Makale/FMfcgxvwzcDqkxtgGgrXBtzXzzjNtWJB?projector=1&messagePartId=0.1

[٤] أحمد البياضي الحنفي، **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تح. يوسف عبد الرزاق الشافعي، مطبعة: زمزم ببلشرز، باكستان، ط. ١، ٢٠٠٤، ص ٢٤٨.

جمهور الأشاعرة أنَّ تعالى له أن يفعل ما يشاء ولا يخرج عن حكمته شيء، يقول الإيجي(ت:٧٥٦هـ):" تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا " [١].

الثاني: الواقع التاريخي

الواقع التاريخي كان له الأثر البارز في جُل الاختلافات بين المتكلمين، ولا يعني هذا أنَّ أصول المعتزلة أو أصول أهل السُّنة قامت على الواقع التاريخي وأنه لا يوجد لها سند من نصوص القرآن، فهذا ليس مقصودا ولايمكن أنْ يكون أبدا؛ لأنَّ علم الكلام الذي يمثِّل في الكثير من مباحثه العقيدة لا يمكن أن يكون منطلقا من الواقع، بل المقصود أنَّ الواقع الذي عاشه المتكلمون يجعل المتكلِّم متأثرا بالواقع ومركزِا عليه إلى حد أنه قد تغيب عنه بعض دلالات الآيات القرآنية.

فالواقع الذي عاشه المسلمون في القرن الثاني والثالث على سبيل المثال كانت فيه نزعة نحو التشبيه والتجسيم وهذا لايمكن إنكاره، ويمكن أن نأخذ بعض النماذج من ذلك مقاتل بن سليمان (ت:١٥٠هـ) كان مجسما وكان أصحاب يقولون بأن" الله جسم ... وإنه على صورة الإنسان، لحم ودم شعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين.... وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه...[٢]، وهذا كان له دور في اعتراض جهم بن صفوان)ت:١٢٧هـ) عليه فقد "أقام ببلخ وكان يصلي مع مقاتل بن سليمان[ت:١٥٠] في مسجده ويتناظران حتى نفي إلى ترمذ[٣]، ومن المعلوم أنَّ جهم بالغ في تنزيه الله تعالى حتى أنه لم ينسب لله كل صفة يمكن أن يوصف بها الإنسان كالعلم، لأن الاشتراك في الاسم يؤدي إلى الاشتراك في الذات [٤].

مبالغة جهم المفرطة جاءت ردة فعل على الواقع، ويمكن تطبيق ماذكرناه على النماذج السابقة، فظاهرة التجسيم كانت منتشرة وقد رأينا نموذجا من ذلك مقاتل بن سليمان، ولم يكن بعيدا عنه محمد بن كرام السجستاني (ت:٢٥٥هـ) فقد كان ممن " ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه ... وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة ... ولكل واحدة منهم رأي إلا أنه لمَّا لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين، بل عن سفهاء أغتام جاهلين لم نفردها مذهبا وأوردنا مذهب صاحب المقالة- محمد بن كرام السجستاني- وأشرنا إلى ما يتفرع منه" [٥].

---

[١] الإيجي، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، تح. عبد الرحمن عميرة دار الجيل – بيروت، ط.١، ١٩٩٧، ٢٩٠/٣.

[٢] الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ص ١٥٢

[٣] ابن كثير، **البداية والنهاية** :٩/ ٣٥٠

[٤] انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٨٥/١.

[٥] الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١٠٧/١.

فابن كرام كان مجســـما ولم يكن وحيدا بل له أتباع وكان جاهلا، فنســـب لله تعالى ما لا يليق به تعلى، وخير تعبير عن ذلك مقولة الشـهرسـتاني :" ونبغ رجل متنمس[1] بالزهد من سـجسـتان[2] يقال له أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم قد قمش[3] من كل مذهب ضغثا[4] وأثبته في كتابه وروَّجه ... [في] بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهبا" [5].

لم يكن الأمر مقصورا على المناطق التي يسكنها العجم، فقد كان التشبيه والتجسيم موجودا وبكثرة في بغداد والبصـرة، وهاتان المدينتان كانتا مركزا لمعتزلة بغداد والبصـرة، كما أن البصـرة كانت مركز لأبي الحسـن الأشـعري حيث ولد في البصـرة وتوفي ببغداد[6] وهما كانا مركزا للقول بالقدر والاعتزال، وللتشـبيه والتجسيم، ولظهور الغلاة من الحنابلة الذين كانوا يأخذون بظواهر الآيات القرآنية.

من ذلك ما يرويه المؤرخون في سنة سبع عشرة وثلاثمائة أنه " وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزيّ الحنبليّ وبين غيرهم من العامّة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أنّ أصحاب المروزيّ قالوا في تفسير قوله تعالى{عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا (٧٩) } [الإسراء: ٧٩، ٨٠]، هو أنّ اللَّه سبحانه يقعد النّبيّ، صلّى اللَّه عليه وسلّم، معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: إنّما هو الشفاعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيرة "[7].

وقد تكرر الأمر بصورة أكثر مبالغة في حوادث سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة، حيث عظم- فيها- أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم... فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ويوبّخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه تارة أنّكم تزعمون أنّ صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال ربّ العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكفّ والأصابع والرجلين والنعلين المذهّبين والشعر القطط، والصعود

---

[1] مختفي

[2] منطقة في جنوب شرق إيران

[3] القمش هو الأخذ ومنه التقميش في البحوث العلمية

[4] الخليط بين الصحيح والفاسد

[5] الشهرستاني، الملل والنحل، ٢٠/١.

[6] انظر: ابن عساكر، علي بن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دار الكتاب العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٠٤هـ، ص٣٥.

[7] ابن الأثير، علي بن أبي الكرم الجزري، **الكامل في التاريخ**، تح. عمر عبد السلام تدمرين دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط.١، ١٩٩٧م.، ٨/ ٢١٨، وانظر الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تح. عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.٢، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م، ٢٣/ ٣٨٤، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، تح. علي شيرين، دار إحياء التراث العربي، ط.١، ١٤٠٨، هـ – ١٩٨٨ م، ١١/ ١٨٤.

إلى السماء، والنزول إلى الدنيا، تبارك الله عمّا يقول الظالمون والجاحدون، علوّا كبيرا... وأمير المؤمنين يقسم بالله قسما جهدا إليه يلزمه الوفاء به لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتكم ليوسعنكم ضربا وتشريدا، وقتلا وتبديدا، وليستعملن السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالكم"[1].

هذا الوضع كان عاصره أبو الحسن الأشعري(ت:٣٢٤هـ) وعاصره المعتزلة، فمن البدهي والحال هذه أنْ يكون له أثره على الواقع الفكري، فالذي ذهب إليه أبو الحسن الأشعري وبعض أتباعه القريبين من ذلك العصر من الوقوف عند جزءٍ من الآيات المتشابهة فيه محاولة للخروج من الواقع الذي كان يعيشه، ولا يعني هذا أنَّ أبا الحسن الأشعري فعل ذلك سياسة أو مداهنة بل هي عقيدة تتماشى مع نظرية التنزيه التي يؤمن بها بعيدا عن المغالاة الاعتزالية، كما أنها تبتعد عن ظواهر النصوص التي لجأ إليها غلاة الحنابلة.

ولعلنا نلمس أثر هذا الواقع الذي تحدثنا عنه في قول الشهرستاني(ت:٥٤٨هـ):" اعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة ... تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب الحكيم وأخبار النبي الأمين صلى الله عليه و سلم، فأما أحمد بن حنبل ... وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل : مالك بن أنس ...وسلكوا طريق السلامة فقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأن كل ما تمثَّل في الوهم فإنه خالقه ومقدره"[2].

كان انفصال الأشعري عن المعتزلة انفصالا كليا، وترتب على هذا الانفصال الابتعاد عن قضية الصلاح والأصلح والوجوب على الله تعالى وهذا يقتضي منه القول أنَّ الله تعالى له- انطلاقا من الإمكان الذهني- أن يكلِّف عباده مالايطيقون، فله سبحانه في نظر الأشعري والأشاعرة أنْ يفعل ما يريد وأنَّ النصوص الشرعية هي من جهة الالتزام الشرعي رحمة بالعباد، فالله مالك للعباد، والمالك لايُسأل عن ملكه.

رأى الأشعري- بناء على ما سبق- أن هذا المنهج لايتماشى مع نصوص الشرع وخاصة قوله تعالى {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)} [الإسراء: ١٥]، وعدم التماشي لأنَّ الله تعالى أخبر بذلك من الجانب الشرعي، أما من جهة الإمكان الذهني فله أن يعذبهم ولو لم يرسل إليهم رسولان يقول أبو حامد الغزالي:" ندعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم ... ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض

---

[1] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ٧/ ٤٢.

[2] انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١/١٠٠.

صفة من صفات الإلهية، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه"[1].

[1] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص١٠٠.

الخاتمة

بعد أنْ منَّ الله تعالى علينا بإتمام هذه الدِّراسة يمكن القول بأنَّ المقصود بالنظرة الجزئية هو الانطلاق من دلالة كلمة أو بعض الكلمات في آيات وتعميم الحكم على كل الآيات، ومثل هذا أيضا الانطلاق من آية واحدة وتعميم الحكم على كلِّ الآيات، وغالبا يترافق التجزيء مع عدم الالتفات للسياق الذي وردت فيه الآية، ومن الأمثلة على هذا التجزيء الآيات التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه، ويدخل في هذا المعنى الانطلاق من أصولٍ بناها صاحب المذهب ليجعلها حاكمة على دلالات الآيات الأخرى، كا يدخل في هذا تكليف ما لا يطاق وتكليف العباد بالعقل ولو لم يكن هناك إرسال للرسل.

تجزيء الآيات يصطدم مع مقاصد القرآن الذي جعله الله تعالى رسالة خالدة للعالمين، وموطن التصادم أنَّ النظرة الكلية للنصوص القرآنية هي الوحيدة المرتبطة بالدلالة الحقيقية لمجمل الآيات الواردة في الموضوع، وتجزيء هذه الدلالة يعني تفتيتها وجعلْها غير قابلة لأنْ تكون رسالة خالدة للعالمين، وقد رأينا الواقع الكلامي ونشوء التشبيه وانتشاره، والقول على الله تعالى بالوجوب ... كان لها الأثر في هذا التَّوجه.

رأينا أيضا القول بأنَّ لله يدين ليستا كالأيدي لايتماشى مع النظرة الكلية في القرآن الكريم، ونحن هنا لاننصر مذهبا مُحدَّدا، كما أنَّ القول بتكليف ما لا يُطاق لايتناسب مع دلالات الآيات القرآنية التي جعلت التكليف في حدود الطاقة البشرية من أبرز مزايا هذا التشريع، ورفع العنت والمشقة من أعلى مقاصده، وهذا الخلاف وإنْ كان من جهة الإمكان الذهني فإنَّ فيه تجاوزا لدلات النصوص القرآنية، وانشغالا للفكر في غير حاجة، وأمَّا القول بتكليف الإنسان في معرفة الله تعالى وشكر المنعم انطلاقا من عقله فهو تجاوز للآيات الدَّالة على أنَّ التكليف مرتبط بالتشريع، بل فيه تجاوز لطاقة الإنسان ومقدرته.

من هذا المنطلق لايصلح أنْ يكون تجزيء النصوص هو مراد الله تعالى، وقد لاحظنا أنَّ المنطلقات الأساسية للنظرة الكلية متماشية تماما مع العقيدة الإسلامية وأبرز هذه المنطلقات وحدانية الله، والقرآن كتاب هداية، وأنه متكامل كالآية الواحدة، وهذه أسس عَقَدية.

تأسيسا على ما سبق يقتضي الأمر مراجعة هذه الحالات وجمعَ النصوص الواردة في الموضوع وأخْذ الدلالات الواردة منها، وانطلاقا من هذا يمكن القول بأن هناك ضرورة ملحة وهي أنْ نجعل من القرآن الكريم ميزانا لانحيد عنه في مراجعاتنا الفكرية والسياسية والعقدية والفقهية، فهو الرسالة الخالدة التي لا يأتيها الباطل، ومن الأمثلة التي تُذكر هنا في الفقه السياسي أنَّ قضية الشورى والعدل من أبرز الضوابط للحكم الرشيد في القرآن الكريم، فلايصح تجاوز هذه الموجهات والقول بأنَّ حُكم المتغلِّب الذي يحكم الناس كُرها بعيدا عن غراداتهم هو حكم شرعي.

مسائل كثيرة تحتاج منَّا أنْ نعود فيها إلى النصوص الكلية في القرآن الكريم ولعل بحثنا هذا يكون حافزا للباحثين نحو هذا التوجه. والله من وراء القصد

فهرس المصادر والمراجع

١. ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي – القاهرة، د.ت

٢. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم الجزري، **الكامل في التاريخ**، تح. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط.١، ١٩٩٧م

٣. ابن سيده، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، تح. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط.١، ٢٠٠٠ م.

٤. ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤هـ.

٥. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دار الكتاب العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٠٤.

٦. ابن فارس، أحمد بن فارس ، **معجم مقاييس اللغة**، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

٧. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، تح. علي شيرين، دار إحياء التراث العربي، ط.١، ١٤٠٨، هـ – ١٩٨٨ م

٨. ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، ط.٣، ١٤١٤ هـ.

٩. ابن هشام، عبد الله بن يوسف، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تح. يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

١٠. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، **الفروق اللغوية**، تح. محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

١١. الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، **تهذيب اللغة**، تح. محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط.١.

١٢. الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر**، تح. محمد السيد الجليند، د.ط.

١٣. الأشعري، علي بن إسماعيل، **الإبانة عن أصول الديانة**، تح. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، ط.١، ١٣٩٧هـ.

١٤. الأشعري، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تح. نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط.١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

١٥. الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تح. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، ط.٢، ١٤٢٤ هـ –٢٠٠٤ م.

١٦. الباقلاني، محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، تح. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية –

١٧. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تح. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط.١، ١٤٢٠ هـ.
١٨. الحملاوي، أحمد بن محمد، **شذا العرف في فن الصرف**، تح. نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد الرياض.
١٩. الخطاف، حسن، **إمكانية التكليف الشرعي" دراسة بين المظر الشرعي والفهم الكلامي"**، بحث منشور في مجلة كلية الإلهيات في جامعة إستانبول، حزيزان ٢٠١٧م.، العدد ٣٦: ص ١٤٥، İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36, 2017
٢٠. الخطاف، حسن، **أثر تنزيه الله عما لا يليق به في اختلاف المتكلمين**، بحث منشور في مجلة جامعة ماردين آرتقلو التركية، السنة ٢٠١٨، ص ٢٠١– ٢٠٣، ٢١٧ تاريخ النشر / ٥/ ٢٠١٨.
٢١. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تح. عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.٢، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م.
٢٢. الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس**، تح. مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.
٢٣. الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، تح: عباس حسين شرف الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي بصنعاء، ٢٠٠٤، ص٧.
٢٤. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٠٧ هـ.
٢٥. الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٠٧هـ.
٢٦. الصعيدي، عبد المتعال، **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، مكتبة الآداب، ط.١٧، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م.
٢٧. عربشاه، إبراهيم بن محمد بن عصام، **الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تح. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٢٨. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تح. طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.
٢٩. العَوْتبي الصُحاري، سَلَمة بن مُسْلِم، **الإبانة في اللغة العربية**، تح. عبد الكريم خليفة وآخرون، وزارة التراث القومي والثقافة – مسقط – سلطنة عمان، ط.١، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م.
٣٠. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط.١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م.
٣١. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، **معيار العلم في فن المنطق**، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، عام النشر: ١٩٦١ م

٣٢.فخر الدين الرازي، عبد الله محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط.٣، ١٤٢٠هـ.
٣٣.القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تح. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة. د.ت
٣٤.القاضي عبد الجبار، **التعديل والتجوير**، تحقيق د. محمود محمد قاسم، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، إشراف الدكتور طه حسين.
٣٥.القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، تح. محمد عدنان زرزور، دار التراث.
٣٦.القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القرآن**، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة.
٣٧.محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.