الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون – تيارت -

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

مخبر الدراسات النحوية واللغوية بين التراث والحداثة في الجزائر.

مشكلات التأويل

بين النقل والعقل وأولويتهما المعرفية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة نظام ل.م.د في الدراسات اللغوية

إعداد الطالب:

مشوار مصطفى

إشراف الأستاذ :

أ.د نجادي بوعمامة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	مؤسسة الارتباط
بن شريف محمد	أ.ت. العالي	رئيسا	جامعة ابن خلدون–تيارت–
نجادي بوعمامة	أ.ت. العالي	مشرفاً ومقرراً	جامعة ابن خلدون–تيارت–
العامي حفيظة	أستاذ محاضر	مشرفًا مساعدًا	جامعة ابن خلدون–تيارت–
بوهنوش فاطمة	أ.ت. العالي	ممتحناً	جامعة ابن خلدون–تيارت–
بلحسين محمد	أ.ت. العالي	ممتحناً	جامعة ابن خلدون–تيارت–
غربي بكاي	أ.ت. العالي	ممتحناً	جامعة الونشريسي–تيسمسيلت–

السنة الجامعية: 1442هـ–1443هـ / 2021م –2022م.

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾

آل عمران [07].

شكر وتقدير

أحمدُ الله تعالى حمدًا كثيراً، وأثني عليه ثناءً جميلا، وأشكره على نعمه المتوالية، وهو القائل في كتابه المنزل: ﴿**لَئِن شَكَرتُم لَأَزِيدَنَّكُم**﴾ [سورة إبراهيم: 07].

وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم: «**لا يشكر الله من لا يشكر الناس**» رواه الإمام احمد والبخاري.

أتقدم بالشكر الجزيل والثناء العطر لأستاذي الكريم: **أبو العز بوعمامة نجادي**، الذي لم يتوان في تقديم المساعدة من بداية العمل على الأطروحة إلى نهايتها، ولم يدّخر جهدا في نصحي وإرشادي حتى يستقيم العمل، بل وزودني بكتب ومراجع استفدت منها كثيرا، فما عساي أمام هذا العطاء إلا أن أكافئه بالدعاء له، فاسأل الله تعالى أن يعظم له الجزاء الحسن في الدنيا والآخرة.

ثم أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل **أساتذة المخبر** كلٌّ باسمه ومرتبته.

وإلى أساتذة قسم اللُّغة والأدب العربي.

وإلى كلِّ من ساعدني في إنجاز وإتمام هذا البحث من قريب أو بعيد...

إهداء

إلى من غادَرَتْنَا وعلى حين غِرَّة منَّا، إلى القلب الطيب الحنون، إلى من تمنت لي النجاح في دراستي وسألت الله لي التوفيق والسداد، فها أنا ذا نجحت اليوم وهي غائبة عني في لحدها فما عساي إلا أن أدعو لها بالرحمة والمغفرة، وأن يرفع الله درجتها مع العليين.

إلى الوالد – أطال الله عمرك ووفقك للخير- كنت حريصا على تعليمي ومتشوقا أن تراني مع المتفوقين، فلكم تعبت وصبرت على تربيتنا وتعليمنا، فالله أدعوه أن يرفع عنك المرض والداء، ويرزقك الشفاء وطول العمر في بِرِّه.

إلى الزوجة الطيبة، الصابرة، المرافقة لنجاحاتي، والمشجعة على مواصلة تعليمي بعد توقف لسنوات، و**إلى** أولادي: إسحاق، هارون، جودي، متمنيا لهم النجاح والرقي في العلم والخير.

إلى إخوتي وأخواتي وإلى كل الأقارب والأصحاب والأصدقاء قريبهم وبعيدهم.

مُقَدِمَةٌ

مقدمة

الحمد لله حمدا كثيرا، حمدا يليق بجلاله وعظيم سلطانه، تفرّد بالوحدانية والعبوديّة، تنزّه عن الشّبيه والمثيل، تقدّست أسماؤه الحسنى وصفاته العلا، أرسل رسوله محمدا ﷺ بالدّين الحق، مبلّغا عنه ومورِّثا لأصحابه رضوان الله عليهم، ومن اتّبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، أما بعد:

بعث الله تعالى نبيّه محمّدا ﷺ رحمة للعالمين، وأنزل معه الكتاب والحكمة، مبشّرا ونذيرا، وسراجا منيرا، مبيناً وناصحا، حتى آتاه اليقين، فأخذ عنه الصّحابة رضوان الله عليهم هذا النّهج القويم وفهموه فهما سليما، وعملوا به، وبَيَّنُوا غَلَطَ كل فهمٍ سقيمٍ، فكلّما أَطَلَّ رأيٌ فاسدٌ إلَّا قطعوا حبل أوصاله ولم يُبْقوا له ذنبا، فلم تقم للآراء الفاسدة قائمة، ومن ورائهم التّابعون الكِرام حَمَلوا هَمَّ الدَّعوة والذَّبِّ عنها.

إلى أن بدأت بوادر أفهام جديدة تَبزُغ في الأفق وتتسارع رويدا رويدا من مكان إلى مكان فأصبحت تشكّك في مدلولات النّصوص الشّرعية متأثّرة بسلطان العقل واستنباطاته، الأمر الّذي أفضى إلى بناء ضوابط جديدة قوامها ودعاماتها الآراء الشّاذّة، والتّعصّبات المذهبيّة، ونتيجة لذلك تَبَدَّل الفَهم السّليم والاستنباط القويم على ما كان عليه الرّعيل الأول.

لقد كثر أتباع الدّاعين للعقل وزاد لغطهم وارتفعت أصواتهم ونادوا إلى تقليد ملكهم الجديد بتاج الملك والسّلطة، فصار حاكما مُتَّبَعًا بعد أن كان محكوما مُتَّبِعًا، فانقاد له جماعته واتّبعوا فهمه وتأويله، فبدت الخلافات وتفرّق الشّمل، وخرجت كل جماعة تدعو إلى نفسها، وتدّعي سلامة فهمها ورجاحة عقلها.

إنّ ظهور الفرق والجماعات سببه التفاضل بين مدركات العقول، فالعقول درجات تتمايز بين بعضها البعض، والشريعة الإسلامية أَوْلَت اهتماما بالغا بالعقل ولم تُقْصِه، لأنّه مناط التّكليف وبه تبنى أحكام الشّريعة، ورغم هذه المكانة الرّاقية إلّا أنّ الشّريعة وضعت له ضوابط وأسست له قواعد لا يحيد عنها في استنباط الأحكام العقائديّة والفقهيّة من الآيات القرآنية والأحاديث النّبويّة، لكي لا

يزيغ عن التّأويل الصّحيح المراد، فالتّأويل الفاسد المردود عائد لفساد العقل المتّكئ على دعائم الجهل و قلّة العلم، وكذا اتّباع الهوى والانْصِياع للعاطفة السابحة في مِيَاه النَّرْجِسِيَّة.

أهمّية الموضوع:

يعدُّ التأويل من أكثر العلوم أهمية وأثرا في الفكر والتشريع الإسلامي والمعارف اللغوية، لذلك حظي بالدراسة والمناقشة من قبل العلماء فاهتموا به، ودققوا في بيان مفهومه وضوابطه وأنواعه ومجالاته ودراسة نتائجه.

لقد كان تأويل النصوص الاعتقادية من أكثر المواضيع خطورة عبر التاريخ، ووقع فيه الخلاف، وتضاربت فيه المذاهب سلبا وإيجابا، ولم يكن الخلاف والجدال فيها قائما بين السلف الأوائل، ولعل ذلك راجع إلى الفهم السليم في مسائل الاعتقاد؛ لأنهم كانوا أصحاب لغة وبيان قريبين من عهد الوحي، إنما برز الخلاف وتشعبت النزعات بظهور المذاهب السياسية والاعتقادية، حيث ظهرت الفرق واتخذت من التأويل سلاحا لها، تضرب به نصوص الكتاب والسنة ومطية توصلها إلى ما نشأت عليه من الهوى والزيغ.

إنّ ظهور مشكل التّأويل ليس وليد اللّحظة بل ضارب في تاريخ هذه الأمّة، وما فِرْقة الخوارج إلّا بداية لهذه المعضلة، فهم أوَّلوا انطلاقا من التّحسين والتّقبيح المبنيّ على أسس عقليّة، رغم أنّهم كانوا قوم ورع وتقوى بعيدين عن علوم اليونان من الفلسفة والمنطق، لكن بتأويلهم هذا ظهرت الفُرْقة والتّخاصم ورافق هذا التّشتّت حمية التّعصّب للمذهب، وحماسة الانتصار للآراء، وشهوة دفع الخصم عن الاحتجاج بالنّصوص بدعوى أنّها مصروفة عن مدلولاتها وأنّ تأويلها متعيّن، فَحُمِل السّيف وسالت الدّماء، ومازالت أفكارهم تسري إلى وقتنا المعاصر.

وسار على دربهم فرق كثيرة واستنّوا بسننهم، ومنها فرقة المعتزلة فهم فرقة كلاميّة شربت من مياه اليونان، وبان تأثّرها بعلوم المنطق والفلسفة في مقالاتهم وكتبهم. فالمعتزلة استندت إلى تقديم العقل وإعطائه الأولويّة والأسبقيّة في ذلك حتّى وإن تعارض دليل عقلي مع دليل نقلي قطعي الثبوت وجب

التّأويل لأنّه مخالف لما ذهب إليه العقل، فبنوا أصولهم الخمسة المعروفة، ومن هذه الأصول انبثقت الكثير من المسائل منها: مسائل حول ذات الله وصفاته، وأفعاله، وكذا في مخلوقاته من الجنّة والنّار والصّراط وغيرها، وتكلموا في مسائل النبوّة والمعجزات وعرجوا إلى ذكر أفعال العباد من مسائل الإيمان والكفر والتّكفير، وهكذا خاضوا في كل شاردة وواردة.

لقد تأثر بالمعتزلة الكثير من الفرق القديمة والحديثة مثل الشّيعة والماتريدية والخوارج وغيرهم كثير، فأخذا ونهلوا من بعضهم البعض، فافترقوا وتفرقوا، فأنكر بعضهم على بعض بل وصل بهم الأمر إلى تكفير بعضهم البعض.

والأمر في عصرنا الحالي _كما يقال التّاريخ يعيد نفسه _ حتى وإن اختلف الأمر في المنهاج والأسلوب لكنهم اتّفقوا في تغيير الحقائق عن طريق التأويل، وادّعوا أنّ تفسير القرآن الكريم بالمأثور لا يفي بالغرض لتغير الزمان والمكان، وعليه لا بدّ من قراءة جديدة لنصوص القرآن الكريم حتّى تتلاءم مع هذا العصر، فاستوردوا علوما غربيّة وقلّدوهم في تطبيقها على الوحيين، وهذا شبيه بما فعله أسلافهم من المعتزلة الّذين أخذوا علوم المنطق والفلسفة وأعملوها في علوم القرآن واللغة العربية.

فالقراءات الجديدة للنصوص الشرعية كان منطلقها دائما العقل، فهو مقدس عندهم، وإعلاء لشأنه وضعوا قواعد انْبَنَت عليها دراساتهم وتحليلاتهم.

الإشكاليّة:

واستنادا إلى ما سبق طرحه، وحتى يستقيم الأمر لنا لمعرفة المزيد حول الموضوع، طرحنا سؤالا مهما ورئيسيا وهو: ما هي حقيقة التأويل؟

وأضفنا عدة سؤالات فرعية لتوضيح وتوسيع زوايا البحث وهي: هل للتأويل تَبِعَات في تفرق الأمة؟ وإن كان كذلك فأين كمنت مخاطر ومزالق التأويل؟ ومن هي الفرق الأكثر استعمالا للتأويل والتي اشتهرت به؟

وما الأصول المنتهجة لتأسيس هذه التأويلات وتبنيها؟ وهل تركت الساحة لهم دون بيان لأصولهم الفاسدة في التأويل المحدث؟

ولكي نجيب على هذه الأسئلة، ونظرا لأهميّة هذا الموضوع من النّاحية العلميّة، ومن ناحية الفائدة العائدة على الباحث في استقصاء أقوال السّلف ومواقفهم في قضيّة علميّة من قضايا العقيدة، فقد كان توجّهي لاختيار هذا الموضوع، وجعلت عنوانه: **مشكلات التّأويل بين النقل والعقل وأولويّاتهما المعرفيّة**. سائلا الله عزوجل التوفيق والسداد.

أسباب اختيار الموضوع:

لقد آثرت في انتقائي لهذا الموضوع دون غيره؛ لأسباب كثيرة ومتنوعة فمنها عائد لأمور **نفسية ذاتية** وأخرى **موضوعية**:

فمن بين **الأسباب الذاتية** هي تعلقي بالقرآن الكريم وحبي للغة العربية وعلومهما، والبحث في هذه العلوم لاَ يُمَلُّ ولاَ يُسْتكرهُ، بل هو من أشرف العلوم لتعلقها بكلام الله.

أما ما تعلق **بالأسباب الموضوعية** فتتمثل:

– في بيان التأويل الفاسد وأنه خطر على الأمة في دينها وعرضها، وإن الناظر في كتب التاريخ والسير ليرى العجب العجاب مما حصل للأمة من سفك للدماء وتدمير للبلاد.

– ظهور التأويل كان سببه تقديس العقل، وإعطائه مكانة فوق قدره فبغى وطغى، وحري به أن يضع أسسا تخصه فيحسن ويقبح كما يشاء وفق الأهواء والآراء.

– ظهور العقلانية المعاصرة التي جعلت من النصوص الشرعية والأدلة النقلية بمثابة الأدلة البشرية فهي ساوت بين ما هو إلهي وبين ما هو بشري، فجعلت الخالق والمخلوق في ميزان واحد، فاختلقت مناهج جديدة كالأنسنة والعقلنة والتاريخية، حتى تعطي الشرعية في دراساتها لعلوم الدين.

– دراستنا لفرق قديمة كالخوارج والمعتزلة لا تعد إعادة للتاريخ بل هي دراسة تجديدية وتذكيرية وأنّ أصولهم مازالت ولا زالت تُدرَّس إلى اليوم، وحجتنا في هذا القرآن الكريم لما ذكرنا بقصـ عن أقوام وأمم لم نسمع عنهم وهذا بغية التحذير وعدم الاغترار بالخطأ وشيوعه بين الناس لكثرتهم.

الدراسات السابقة:

إن موضوع التأويل موضوع قديم لكنه متجدد، فالتأويل تناوله القدامى بالتعريف والتأصيل وألفوا كتبا كثيرة بين التنظير والتطبيق والرد على من خالفهم، ولم ينأ التأويل في عصرنا عن هذا الشغف به، ولا مناص من القول أن قضية الاتباع والتقليد تطغى في دراسة التأويل، فمنهم من اتبع سلفه في مفهوم التأويل وتبني أصوله، فبقي محافظا على تراثه مع فتح باب الاجتهاد الموصول في مسائل ممكنة، ومنهم من قلد التقليد الأعمى المتعصب فأغلقوا باب الاجتهاد والتنظير، ومنهم طائفة أخرى ابتغوا طريقا آخرَ وهو طريق الاجتهاد المفصول وقطع الصلة بالماضي والتراث. ويبين هذا الدراسات المؤلفة في موضوع التأويل بين الدارس للفرق القديمة وبيان نشأتها وأصولها وفرقها وأسمائها وبين التأثر والتأثير فيما بينها. والدّارس لفرق معاصرة المتمثلة في أشخاص اشتهروا بتلك المشاريع الجديدة لقراءة الأدلة الشرعية، فمن هذه الدراسات السابقة كتب مؤلفة ورسائل جامعية:

1- الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، **غالب العواجي**، رسالة ماجستير جامعة أم القرى.

2- الخوارج دراسة ونقد لمذهبهم، **نا ر بن عبد الله السعدي**، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، العقيدة.

3- الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام مناهجهم وأصولهم وسماتهم، قديماً وحديثاً وموقف السلف منهم، **نا ر بن عبد الكريم العقل**.

4- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف الإسلام منها، **عواد بن عبد الله المعتق**.

5- المعتزلة بين القديم والحديث، **مد عبده، طارق عبد الحليم**.

6- تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، **محمد بديع موسى**.

7- نظرات شرعية في فكر منحرف، **سليمان بن صالح الخراشي**.

8- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، **محمد محمود كالو**.

9- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، **طه عبد الرحمن**.

10- الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، **محمد بن عبد العزيز العلي**، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين.

المنهج المتّبع في هذا البحث:

كان اعتمادي في البحث على عدّة مناهج تتطلبها المسار البحثي لموضوع الأطروحة، ومن بين هذه المناهج:

-المنهج التاريخي: يقوم على تتبع الموضوعات المتعلقة بنشأة وتطور الفرق وتأثير بعضها على بعض، مع ذكر للأعلام والأماكن الخاصة بكل فرقة.

-**المنهج الوصفي:** يقوم على وصف تلك التأويلات والأفكار بعد استقراء لجميع الموضوعات، هذا بغرض تجلية الفروقات بين الأقوال التي كانت بين الفرق، ومن ثم تحليلها دون تهجم أو تجريح.

-المنهج المقارن: كان احتياجنا إليه خاصة في الموازنة بين آراء العلماء في مسائل مثل: مسألة الإيمان، ومسألة كلام الله هل هو مخلوق أو لا؟ وماشابهها. وهذا وفق منظور واعتقاد أهل السنة والجماعة.

خطة بحث الأطروحة:

حتى يتسنى لنا البحث في الموضوع بشكل صحيح وسليم، ارتضينا خطة بحث كانت وفق البحث الأكاديمي المتعارف عليه، ابتدأنا بمقدمةٍ ثم أتبعناها بأربعة فصول وخاتمة للأطروحة، وهذا بيانها:

- **مقدّمة:** تضمنت خطوات البحث الأكاديمي، من تمهيد للموضوع، والأهدف والبواعث وطرح الإشكالية وهكذا.

- **الفصل الأوّل:** وَسَمْنَاه **بد ت التّأويل،** وتألف من ثلاثة مباحث، تمحور الفصل في بيان سيرة مصطلح التأويل في المعاجم العربية وتطور دلالته عبر مختلف الأزمنة وهذا بسبب تعدد الآراء والأفكار، وقسمته إلى:

1. المبحث الأول: دلالات التّأويل.
2. المبحث الثاني: أنواع التأويل وضوابطه.
3. المبحث الثالث: مسوغات التّأويل.

- **أما الفصل الثاني:** الموسوم **بالتّأويل عند فرقة الخوارج،** ابتدأنا بفرقة الخوارج لأنها أول فرقة ارتضت لنفسها التأويل، فكان لابد أن نستعرض تاريخ نشأتها ومكان بروزها، وتبيين أفكارها وأسسها التي بنيت عليها، ولتوضيح ذلك ذكرنا نماذج من تأويلاتهم المخالفة لما كان عليه الرعيل الأول. وهذه مباحثه:

المبحث الأوّل: بيت الخوارج.

المبحث الثاني: أسس التأويل عند الخوارج.

المبحث الثالث: نماذج من تأويل الخوارج في مسائل الإيمان- تكفير العصاة-.

- **أما الفصل الثّالث:** فعنونته **بالتّأويل عند المعتزلة.** والمعتزلة تعد من الفرق المؤصلة في هذا الباب، ولكثرة من أخذ من تأصيلاتها، وهذا سبب إدراجها بعد فرقة الخوارج، وكان لزاما أن نبين تاريخها الضارب في جذور الأمة الإسلامية، وهذه هي مباحث الفصل الثالث:

المبحث الأوّل: نشأة المعتزلة وتعدد فرقهم.

المبحث الثاني: نماذج من تأويل المعتزلة – خلق القرآن -.

المبحث الثّالث: نماذج من تأويل المعتزلة – أفعال العباد-.

– **وأخيرا الفصل الرّابع:** عنونته بالتّأويل الحداثي، حيث ذكرنا فيه التأويل المعاصر، مع التعليل والحجة بأن الأفكار لم تمت بل مازالت تسري في عقول كثير من الباحثين والمفكرين، ومن خلال هذا الفصل حاولنا ذكر نشأة الأفكار وبيان توسعها وماهية هذه القراءة الجديدة للتأويل الحداثي المبني على أصول ارتضوها أصحابها. وهذا بيان مباحث الفصل الرابع:

المبحث الأوّل: مفهوم ونشأة الحداثة.

المبحث الثّاني: مناهج القراءة الحداثية.

المبحث الثّالث: آليات تطبيق القراءة الحداثية.

– **خاتمة:** حوت خلاصة لمضمون الأطروحة وأهمّ النّتائج المتوصّل إليها، مع ذكر لتوصيات.

– **مصادر ومراجع:** استعنت بجملة من الكتب التي ساعدتني في البحث، وكانت استفادتي منها متفاوتة بحسب قربها وبعدها من الموضوع، ومن بين هذه المراجع المعتمد عليها في البحث، أخ بالذكر:

– الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم **الشهرستاني**.

– الفصل في الملل والأهواء والنحل، محمد بن علي **ابن حزم**.

– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن **أبي موسى الأشعري**.

– الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، **ابن قيم الجوزية** محمد بن أبي بكر الدمشقي.

– الحداثة وما بعد الحداثة، **مد سبيلا**.

– الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، **علي حرب**.

– الحداثة في ميزان الإسلام، **عوض بن مد القرني**

– **فهارس:** ومن الأمور الفنية المساعدة في إنجاز البحث هو وضع فهارس للآيات، وآخر لمحتويات الأطروحة.

عوبات البحث:

لا يخلو أي بحث من معاناة، فالبحث نفسه مضنٍ ولا يستطيعه أي أحد، ومن الصعاب التي واجهتني هي:

- **تعدد المصادر والمراجع** وهذا راجع لغزارة المادة العلمية في مسائل التأويل، وعليه فعملية الاستقراء والاستنباط تتطلب جهدا بدنيا وفكريا مما يستلزم وقتا أكثر للإحاطة بالموضوع وتبني أفكارا ملائمة للبحث.
- **كثرة ا ختلاف وا فتراق في الفرقة الواحدة،** مما يستوجب التركيز في نسبة الأفكار والآراء لأصحابها.
- **وجود ألفاظ غريبة ومستحدثة** وخاصة في القراءات المعاصرة، وهذا يحيلك إلى تطلب فهم معانيها من مظانها.

شكر وتقدير:

أحمد الله سبحانه وتعالى على نعمه الكثيرة وآلائه المتوالية، وأحمده أن وفقني على إتمام هذه الأطروحة.

ثم أتوجه بالشكر الجزيل والثناء العطر إلى فضيلة الأستاذ البروفسور: **نجادي بوعمامة** لما أسداه من نصائح قيمة، وتوجيهات سديدة، كما أتقدم بشكري وتقديري إلى الأساتذة المناقشين الأفاضل، لما سيبذلونه من جهد جهيد، في قراءة الأطروحة وتقويمها، وفي الأخير هي محاولة لخدمة القرآن الكريم وهو جهد بشري يعتريه النق والنسيان، وعذري أني لم أدخر جهدا في سبيل ذلك، فإن أصبت فمن الله عزوجل، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

وصل اللهم وبارك على نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه الكرام.

مشوار مصطفى

تيارت في :13 فر 1443هـ الموافق لـ :20 سبتمبر 2021 م.

الفصل الأول:

مصطلح التّأويل

المبحث الأوّل: دلالات التّأويل.

المبحث الثّاني: أنواع التّأويل وضوابطه.

المبحث الثّالث: مسوّغات التّأويل.

المبحث الأوّل: دلالات التّأويل.

- دلالة التّأويل في المعاجم العربيّة.
- دلالة التّأويل عند المتقدّمين السّلف.
- دلالة التّأويل عند المتأخّرين أهل الكلام.
- دلالة التّأويل في الاستخدام المعاصر الحداثة.

معرفة مفهوم وحقيقة **التّأويل** له أهمية بالغة، لأنّ التأويل كمصطلح لم يثبت على ما كان عليه من الدّلالة الواضحة، ويشهد لهذا كثرةُ الفِرق المتعدّدة، والمتناحِرَة على مرّ التاريخ، وتلك الكتب المؤلّفة قديما وحديثا؛ التي بسطت الحديث عن حدوده ومجالاته وشروطه، لكن هذا المفهوم لم يكن على توافق بل كلّ رآه من زاويته، ولتوضيح المراد نعود بالمصطلح إلى معناه اللّغوي، وتكون هذه المعرفة في مظانّها؛ وهي المعاجم العربيّة التّراثيّة الّتي تحوي ما استطاع العرب حفظه لنا.

1.د لة " التّأويل" في المعاجم العربيّة:

نجد العديد من المعاجم العربيّة، الّتي تحمل بين دفّتيها معان كثيرة وغزيرة لمصطلح التّأويل فمنهم من ذكر أكثرها ومنهم من ذكر بعضها بحكم السّابق واللّاحق في التّأليف، لكنّهم يتّفقون في نقل المعاني بذكر الشّواهد المعلّلة لها. وسنحاول ذكر ما تيسّر من المعاني الّتي تفيد بحثنا.

وردت دلالة لفظة **التّأويل** بمعنى التّفسير والمرجع والمصير، فقد قال **الخليل الفراهيدي 175هـ**: «يقال: طبخت النّبيذ والدّواء فآل إلى قدر كذا وكذا، إلى ثلثه أو ربعه، يعني: رجع»[1] وزاد عليه **أبو عبيدة 234هـ**: «التّأويل: التّفسير والمرجع والمصير، قال الأعشى:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأَوَّلُ حُبَّهَا ** تَأَوُّلَ رِبْعِيِّ السِّقَابِ فَأَ ْحَبَا[2] ***

قوله: تأوّل حبّها: تفسيره ومرجعه»[3].

---

[1] العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ط1، دت، ج8، ص358 -359.

[2] ديوان الأعشى، ميمون بن قيس، تح: محمد حسين، مكتبة الآداب، دط، دت، ص88

* أي أن حبها كان صغيرا في قلبه، فلم يزل يشب حتى صار كبيرا كهذا السقب، أي ولد الناقة، لم يزل بشب حتى كبر وصار له ولد يصحبه.ينظر: ديوا ن الأعشى، شرح وتعليق : محمد حسين ، ص106..

[3] مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381هـ، ج1، ص86-87.

ونجد أنَّ **الأزهري370هـ** يضيف معنى آخر وهو **الجمع والإ ملاح**، حيث قال: «آلَ يَؤُولُ أي: رجع وعاد.. أُلْتُ الشّيء جمعته أصلحته، فكان التّأويل جمع معان مشكّلة بلفظ واضح لا إشكال فيه»[1].ووافقه في معنى الإصلاح **ابن فارس395هـ** في معجمه مقاييس اللّغة[2].

وهناك معنى آخر وهو **التّفسير** حيث قال **الجوهري393هـ**: «التّأويل تفسير ما يؤول إليه الشّيء، قد أوّلته وتأوّلته وتأوّلاً بمعنى»[3].

ومن معان التّأويل الّتي نقلتها العرب، معنى **الخثور**، ومَثَّل له **ابن فارس395هـ** عند شرحه للمعنى المراد بقوله: «آل يؤول أَوْلًا: رجع. وآل العسل وغيره إذا خثر.. التّأويل هو انتهاء الشّيء ومصيره وعاقبته وآخره»[4].

وقال **الرّاغب503هـ**: «التّأويل من الأَوْل، أي الرّجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الّذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشّيء إلى الغاية المراد منه علما كان أو فعلا»[5].ومنه نستفيد معنى آخر للتّأويل وهو **الرّجوع**، وهذا المعنى ذكره **ابن منظور 711هـ** في معجمه لسان العرب لكنّه أضاف إليه معنى آخر وهو **التّدبر** فقد قال «الأَوْل: الرّجوع، آل الشّيء يؤول أولا ومآلا: رجع وأول إليه الشّيء: رجعه، وأولت عن الشّيء: ارتددت. وأوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره»[6].

واستنادا إلى ما سبق ذكره من التّعريفات؛ نستنتج أنّ دلالة التّأويل اللّغويّة، كلّها تحوم حول معان متقاربة؛ أي بين التّفسير والمرجع والعاقبة والمصير.

---

(1) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج15، ص329.

(2) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، تح: عبد السلام هارون، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط2، 1969م، ج1، ص160.

(3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م، ج5، ص315.

(4) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج1، ص159-160.

(5) مفردات القرآن في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح: محمد عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1418هـ، ص40.

(6) لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، دط، 1410هـ، ج11، ص32-33.

وهناك معنى آخر مشتقّ من **الإيَّالة**، بمعنى **السّياسة**، فكأنّ المؤوّل يسوس الكلام ويضعها في موضعه الملائم «والإيالة السّياسة من هذا الباب؛ لأن مرجع الرّعية إلى راعيها، قال الأصمعي: آل الرّجل رعيّته يؤوّلها: إذا أحسن سياستها»[1].

هذا ما حَوَتْه المعاجم العربيّة المتقدّمة من معان للتّأويل، مع ذكرٍ للشّواهد، لكن في المعاجم المتأخّرة لابن منظور، والزّبيدي، نقلت لنا معنى آخر، لم يك موجودا سابقا.

حيث نقل **ابن منظور** قول **ابن الأثير**603هـ: «هو من آل الشّيء يؤول إلى كذا؛ أي رجع وصار إليه، والمراد بالتّأويل نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللّفظ»[2].

أمّا **الزّبيدي**1205هـ ذكر عن ماهية التّأويل بقوله: «فهو تبيين معنى المتشابه، والمتشابه: هو ما لم يقطع بفحواه من غير تردّد فيه وهو النّ . وقال الرّاغب: «التّأويل: ردّ الشّيء إلى الغاية المرادة منه؛ قولا كان أو فعلا»[3].

وزاد صاحب تاج العروس على ذلك، فأورد عن جمع الجوامع **السّبكي771هـ**، قوله: «هو حمل الظّاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح أو لما يظّن دليلا ففاسد أو لا لشيء فلعب لا تأويل»[4].

وبناءً على التّعريفين المنقولين في المعاجم العربيّة اللّغويّة المتأخّرة، نستنتج تطوّر دلالة مصطلح التّأويل؛ وأنّه لم يستقر على المفهوم اللّغوي المعروف، بل أخذ المفهوم الاصطلاحي – كما سيتبيّن ذلك في المباحث التّالية.

---

(1) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج1، ص160-161.

(2) لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص33.

(3) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، طبعة الكويت، ط2، دت، ج28، ص32-33 .

(4) تاج العروس من جواهر القاموس، المرتضى الزبيدي، ج28، ص33.

2.د لة "التّأويل" في ا طلاح المتقدّمين السّلف:

لم يَشُذ أهل القرون الأولى من السّلف عن دلالة التّأويل كما استعملها العرب الأقحاح، فكان السّلف يفهمون التّأويل بمعنى التّفسير والبيان، أو حقيقة الشّيء وما يؤول إليه، وهذا ما نُقِل إلينا وقرّره علماء كُثُر، ومن بينهم **ابن تيمية 728هـ** بقوله: «وأمّا التّأويل في لفظ السّلف فله معنيان:

- **أو ً**: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التّأويل والتّفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا هو - والله أعلم - الّذي عناه **مجاهد**: أنّ العلماء يعلمون تأويله، **و حمد بن جرير الطّبري** يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التّأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التّفسير، ومن شواهد المعنى الأوّل:

أ- ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ وَقَالَ ٱلۡأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ**﴾ [1] أي: بتفسيره كما ذكره **ابن كثير774هـ** [2].

ب- دعاء النّبيﷺلابن عباسﷺ: «**اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ**»[3]؛ أي: التّفسير كما ذكره **الزّركشي794هـ** [4].

---

[1] سورة يوسف، الآية: 36.

[2] ينظر: تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء اسماعيل ابن كثير، تح: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ج2، ص9-10.

[3] أخرجه الإمام أحمد في المسند، ح 1379.

[4] ينظر: البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر بن عبد الله الزَّرْكَشِيّ المصري، تح: محمد ابو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984م، ج2، ص161.

- **والمعنى الثّاني في لفظ السّلف:** هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشّيء المخبر به»[1].

ومن شواهده:

أ- قول **عائشة** – رضي الله عنها-كان النّبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللّهم ربنا وبحمدك اللّهم اغفر لي**»؛ يتأوّل القرآن[2].

قال **ابن حجر852هـ**: «يتأوّل القرآن؛ أي يفعل ما أمر به فيه»[3] ويقصد بذلك ما جاء في سورة النّصر في قوله تعالى: ﴿**فسبح بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا**﴾ [4]؛ فتأويل الطّلب فعل ما أمر به، ومعنى التّأويل هنا الإتيان بالفعل المطلوب.

ب- قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ**﴾[5] قال **ابن جرير الطبري310هـ**: يوم القيامة فإنّه سيأتي ما يؤول إليه أمرهم من عقاب[6] ، وهذا هو تأويل الخبر حيث إنّ تأويل الخبر وقوع ما أخبر به.

يتّضح لنا من هذه الشّواهد أنّ استعمال مصطلح التّأويل عند المتقدّمين، لا يخرج عن حقله الدّلالي المعروف عند العرب من معان: التّفسير والعاقبة والمرجع والمصير.

---

(1) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تح: عبد الرحمن بن قاسم، ط2، 1398هـ، ج13، ص288-289.

(2) رواه البخاري ح817.

(3) فتح الباري في شرح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، دط، 1379م، ج2، ص299.

(4) سورة النصر، الآية: 3.

(5) سورة الأعراف، الآية: 53.

(6) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 200م، ج5، ص511.

3. الفرق بين التّأويل والتّفسير:

1.3**التّفسير في اللّغة**: التّفسير هو الإيضاح والتّبيين، ومنه **قوله تعالى**: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾[1]؛ أي بياناً وتفصيلاً، وهو مأخوذ من الفسر وهو الإبانة والكشف، قال في القاموس: «الفسر: الإبانة وكشف المغطى كالتّفسير، والفعل: كضرب ونصر»[2].

ويقال كذلك: «الفسر: البيان فسَّر الشّيء يُفسِّره – بالكسر ويَفسُّره – بالضّم فسراً. وفسَّره أبانه. والتّفسير مثله... ثم قال: الفسر كشف المغطّى، والتّفسير كشف المراد عن اللّفظ المشك»[3] .

ويُطلق التّفسير أيضاً على: «التّعرية للانطلاق، قال ثعلب: تقول: فسرتُ الفرس: عرَّيته لينطلق في حصره، وهو راجع لمعنى الكشف، فكأنّه كشف ظهره لهذا الّذي يريده منه من الجري» [4].

واستنادا إلى ما سبق ذكره من التعريفات اللغوية، نستنتج أنّ كلمة التّفسير تستعمل في الكشف الحسّي، وفي الكشف عن المعاني المعقولة، واستعماله في الثّاني أكثر من استعماله في الأوّل.

2.3التّفسير في ا طلاح:

التّفسير ليس من العلوم الّتي يُتكلّف لها حد، لأنّه ليس قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كغيره من العلوم التي أمكن لها أن تشبه العلوم العقليّة، ويُكتفى في إيضاح التّفسير بأنّه بيان كلام الله، أو أنّه المبيّن لألفاظ القرآن ومفهوماتها [5].

---

[1] سورة الفرقان الآية: 33.

[2] القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط8، 1426هـ–2005م، ج2، ص110.

[3]لسان العرب، ج6، ص361.

[4] تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف المشهور بأبي حيان الأندلسي، تح: عادل أحمد وجماعة آخرون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1413هـ –1993م، ج1، ص13.

[5] ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت، ج1، ص12.

ويرى البعض الآخر منهم: أنّ التّفسير من قبيل المسائل الجزئيّة أو القواعد الكلّيّة، أو الملَكَات الناشئة من مزاولة القواعد، فيتكلَّف له التّعريف، فيذكر في ذلك علوماً أخرى يُحتاج إليها في فهم القرآن، كاللّغة، والصّرف، والنّحو، والقراءات... وغير ذلك.[1]

وبياناً لذلك سنورد جملة من التعريفات الاصطلاحية من كتب أهل الفن، وهي:

التّعريف الأوّل: التّفسير هو: «علم يبحث عن كيفية النّطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبيّة، ومعانيها الّتي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمّات لذلك» [2].

التّعريف الثّاني بأنّه: «علم يُفهم به كتاب الله المنَزَّل على نبيّه محمد ﷺوبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه» [3].

التّعريف الثّالث بأنه: «علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشريّة»[4].

والنّاظر لأوّل وهلة في هذين التّعريفين الأخيرين، يظنّ أنّ علم القراءات وعلم الرّسم لا يدخلان في علم التّفسير، والحقّ أنّهما داخلان فيه، وذلك لأنّ المعنى يختلف باختلاف القراءتين أو القراءات، كقراءة: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً**﴾[5]- بضمّ الميم وإسكان اللّام، فإنّ معناها مغاير لقراءة مَن قرأ: "**ومَلِكاً كبيراً**" - بفتح الميم وكسر اللّام. وكقراءة ﴿**حتى يَطْهُرْنَ**﴾[6] - بالتّسكين، فإنّ معناها مغاير لقراءة مَن قرأ: "**يطّهَّرن**" - بالتّشديد، كما أنّ المعنى يختلف أيضاً باختلاف الرّسم القرآني في المصحف، فمثلاً قوله تعالى: ﴿**أَفَمَّن يَمْشِي سَوِيّاً**﴾[7] - بوصل "**أمَّن**"

---

(1) ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج1، ص12.

(2)تفسير البحر المحيط، أبو حيان، ج1، ص13-14.

(3) الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص174.

(4) منهج الفرقان في علوم القرآن، محمد علي سلامة، محمد سيد أحمد المسير، دار نهضة-مصر، ط1، 2002م، ج2، ص6.

(5) سورة الإنسان، الآية: 20.

(6) سورة البقرة، الآية: 222.

(7) سورة الملك، الآية: 22.

يغاير في المعنى: ﴿**أَمْ مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً**﴾[1] – بفصلها، فإنّ المفصولة تفيد معنى "بل" دون الموصولة.

التّعريف الرّابع بأنّه: «علم نزول الآيات، وشئونها، وأقاصيصها، والأسباب النّازلة فيها، ثمّ ترتيب محكيها ومدنيها، ومُحكمها ومتشابها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومُطلقها ومُقيّدها ومُجملها ومُفسِّرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعِبَرها وأمثالها»[2].

واستخلاصا لما سبق ذكره، نجد أنّ التّعاريف الأربعة تتّفق كلّها على أنّ علم التّفسير علم يبحث عن مراد الله تعالى وهذا بحسب الاجتهاد المبني على أصوله المعلومة عند أهل التخصص .

4.الفرق بين التّفسير والتّأويل:

اختلف العلماء في بيان الفرق بين التّفسير والتّأويل، وفي تحديد النّسبة بينهما اختلافاً نتجت عنه أقوال كثيرة، وكأنّ التّفرقة بين التّفسير والتّأويل أمر معضل استعصى حلّه على كثير من النّاس إلّا مَن سعى بين يديه شعاع مِن نور الهداية والتّوفيق، ولهذا بالغ **ابن حبيب النّيسابوري** فقال: «نبغ في زماننا مفسِّرون لو سُئلوا عن الفرق بين التّفسير والتّأويل ما اهتدوا إليه»[3]. وليس بعيداً أن يكون منشأ هذا الخلاف: «هو استعمال القرآن لكلمة التّأويل، ثم ذهاب الأصوليّين إلى اصطلاح خاصّ فيها، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلّمين من أصحاب المقالات والمذاهب» [4].

وهذه بعض الفروقات الموجودة بين المصطلحين:

– قال **أبو عبيدة209هـ** وطائفة معه: «التّفسير والتّأويل بمعنى واحد»[5] ففي هذا التعريف، نلحظ وجود الترادف بين المصطلحين.

---

[1] سورة النساء، الآية: 109.

[2] الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص174.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص16.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص173.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص173.

– قال **الرّاغب الأ فهاني**502هـ: «التّفسير أعمّ من التّأويل، وأكثر ما يُستعمل التّفسير في الألفاظ، والتّأويل في المعاني، كتأويل الرّؤيا. والتّأويل يُستعمل أكثره في الكتب الإلهية. والتّفسير يستعمل فيها وفي غيرها. والتّفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ. والتّأويل أكثره يستعمل في الجمل، فالتّفسير إما أن يُستعمل في غريب الألفاظ كـ "البَحيرة والسّائبة والوصيلة" أو في تبيّن المراد وشرحه كقوله تعالى في الآية من سورة البقرة: ﴿**وَأَقِيمُواْ الصلاة وَآتُواْ الزكاة**﴾[1].. وإمّا في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوّره إلا بمعرفتها نحو قوله تعالى في الآية من سورة التّوبة: ﴿**إِنَّمَا النّسيء زِيَادَةٌ فِي الكفر**﴾[2].. وقوله تعالى في الآية من سورة البقرة: ﴿**وَلَيْسَ البرّ بِأَن تَأْتُواْ البُيُوت مِن ظُهُورِهَا**﴾[3].

وأمّا التّأويل: فإنّه يُستعمل مرّة عاماً، ومرّة خاصاً، نحو "الكفر" المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري خاصّة. و "الإيمان" المستعمل في التّصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحقّ تارة، وإمّا في لفظ مشترك بين معان مختلفة، نحو لفظ "وجد" المستعمل في الجد والوجد والوجود» [4]

قال الماتريدي333هـ: «التّفسير: القطع على أنّ المراد من اللّفظ هذا، والشّهادة على الله أنّه عنى باللّفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسيرٌ بالرّأي، وهو المنهيّ عنه، والتّأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشّهادة على الله»[5]، وعليه يوجد اختلاف وتباين بين التعريفين.

قال الثّعلبي427هـ: «التّفسير بيان وضع اللّفظ إمّا حقيقةً أو مجازاً، كتفسير "الصّراط" بالطّريق و"الصَيِّب" بالمطر. والتّأويل تفسير باطن اللّفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرّجوع لعاقبة الأمر. فالتّأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتّفسير إخبار عن دليل المراد، لأنّ اللّفظ يكشف عن المراد، والكاشف

---

[1] سورة البقرة، الآية: 43.

[2] سورة التوبة، الآية: 37.

[3] سورة البقرة، الآية: 189.

[4] مقدمة التفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المكتبة الأزهرية، دط، دت، ص402-403.

[5] الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص173.

دليل، مثاله قوله تعالى في الآية من سورة الفجر: ﴿**إِنَّ رَبَّكَ لبالمر اد**﴾[1].. تفسيره أنه من الرصد، يقال: رصدته: رقبته، والمرصاد مفعال منه، وتأويله التّحذير من التّهاون بأمر الله، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه. وقواطع الأدلّة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللّفظ في اللّغة»[2] وعليه وجود التباين بين التعريفين.

قال البغوى516هـ: «التّأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسُّنَّة من طريق الاستنباط. والتّفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها»[3]. وعليه وجود التباين بين التعريفين.

قال بعضهم: «التّفسير ما يتعلق بالرّواية، والتّأويل ما يتعلق بالدّراية»[4]، وعليه وجود التباين بين التعريفين

التّفسير هو بيان المعاني الّتي تُستفاد من وضع العبارة، و**التّأويل** هو بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة. فالنّسبة بينهما التّباين، وهذا هو المشهور عند المتأخّرين، فالفرق بينهما: «بحسب العُرْف فكلّ الأقوال فيه – ما سمعتها وما لم تسمعها – مخالف للعُرْف اليوم إذ قد تعورف من غير نكير: أنّ التّأويل إشارة قدسيّة، ومعارف سبحانيّة، تنكشف من سجف العبارات للسّالكين، وتنهل من سُحُبِ الغيب على قلوب العارفين. والتّفسير غير ذلك. وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدلّ عليه اللّفظ مطابقة، فلا أظنّك في مرية من ردّ هذه الأقوال، أو بوجه ما، فلا أراد ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعاً، وفى كل إرجاع كشفاً، فافهم» [5].

---

[1] سورة الفجر الآية: 14.

[2] الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص173.

[3] ينظر: معالم التنزيل المعروف بتفسير البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تح: محمد عبد الله النمر وجماعة، دار طيبة، الرياض، دط، 1409هـ، ج1، ص18.

[4] الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص173.

[5] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1415هـ، 1994م، ج1، ص5.

وخلا ة القول: هو إن التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان. والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معان القرآن الكريم.[1]

وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل؛ والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك. قال الزركشي: «وكان السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل: التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط»[2].

5. د لة التأويل عند المتأخرين أهل الكلام:

اتسع الحقل الدلالي لمصطلح التأويل عند المتأخرين من أهل الكلام، فمن معان الرجوع والعودة والعاقبة، أصبح مفهومه الانتقال من الشيء إلى الشيء بقرائن ما؛ أي نقل ظاهر اللفظ إلى ما يخالفه، وهذا الانتقال لا يكون إلا بمسوغ- وهذا ما سنعرفه في المباحث الآتية-.

نذكر بعضًا من هذه التعريفات لمصطلح التأويل، التي وجدناها في كتب أهل الأصول والكلام.

حيث عَرَّفَ **الماتريدي 333هـ** التأويل بقوله: «التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»[3]، وأما **ابن حزم456هـ** فيعبر عن معنى التأويل بقوله: «والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما

---

(1) ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج1، ص18.

(2) الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص173.

(3) تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تح: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، دط، دت، ج1، ص24.

وضع له في اللغة إلى معنى آخر»[1] ؛ ونلحظ من هذين التعريفين عدم ذكرهما للقرينة التي تصيره راجحا بعد أن كان مرجوحا.

وقريب من قول **الماتريدي** قول **الغزالي505هـ** حيث يقول: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»[2]، ويعبر **الآمدي631هـ** أيضا عن معنى التأويل بقوله: «التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له»[3].

ففي تعريف **الآمدي** للتأويل فيه بما يسمى الإطلاق، وهذا يفتح الباب على مصراعيه لكل مؤول سواء كان على حق أم باطل، الأمر الذي دعا العلماء إلى ضبط مسألة التأويل بشروط يلزم التقيد بها، فأصل البلية هو التأويل الفاسد الذي أنتج لنا فِرَقًا كلٌّ يدَّعي الحقَّ دونه.

6.د لة التأويل في الفكر الحداثي:

ينطلق التأويل الحداثي من مفهوم وخصائ الحداثة نفسها التي تقطع الصلة عن المفاهيم التراثية وهذا ما يشير إليه **علي حرب** بقوله:« مع أن مبرر كل مفكر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسط، أو تابع مقلد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة، والتفكير بصورة مغايرة، يعني: أن نبدل وننسخ، أو نحرف ونحور، أو نزحزح ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعِّم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص لا أزعم أني أقوم بحصرها واستقصائها»[4]، مما انبنى عليه وجود دلالة أخرى

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م، ج1، ص42

(2) المستصفى في الأصول، أبو حامد الغزالي، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ، ج3، ص88.

(3) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تح: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 1424هـ-2003م، ج3، ص53

(4) نقد الذ ، علي حرب، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء – المغرب، ط5، 2005م، ص133.

لمفهوم التأويل المنبثق من قراءات استمدت أصولها من فلسفات غربية وأفكار ترعرعت في أحضان غير الأحضان الثقافية العربية.

فالتأويل –كما مر معنا سابقا– بمعناه اللغوي والاصطلاحي، كان مجاله النصوص الدينية مع حفظ مكانتها المقدسة، على العكس من ذلك، فالتأويل الحداثي أخذ بعدا آخر وهو جعل النصوص الدينية كغيرها من النصوص الأدبية البشرية، حيث يقول **عليّ حرب**: «كلّ قراءة في النـ تشكّل واقعة مضافة، كما أنّ كلّ قراءة في الوقائع تسهم في تجديد النّصوص والمعنى»[1]، فالتعاطي الحداثي مع النصوص –أيًّا كان نوعها– لا بد أن يكون في كلّ مرة جديدًا، وهَمُّ الحداثيين الأكبر في الوقت الراهن هو قراءة جديدة للقرآن، قال **عطية عامر**: «كلّ قراءة للقرآن يجب أن تكون جديدة... هذا اللون من القراءة هو ما نقصده... ولهذا أطلق على هذا الكتاب اسم قراءة جديدة للقرآن، لا تفسير القرآن كما هو متعارف عليه بين المفسّرين»[2]؛ لأن القراءة سواء في «الأسماء والأحداث أم في الكلمات والأشياء... أي: بين النـ والواقع، هي خَلْق وابتكار»[3]؛ لذلك «فكلّ قراءة في النـ تَقرأ ما لم يُقرأ من بداهات الكلام ومسبقاته، أو من احتمالاته وأبعاده، أو من مآلاته ومفاعيله»[4].

ولتطور مدلول التأويل في المفهوم الحديث تحول هذا المدلول إلى نظرية عامة في الفهم واستخدمت هذه النظرية في الغرب تحت مصطلح **الهرمنيوطيقا Herméneutique** «تعني في الأصل فن أو علم التأويل وهي أقدم الاتجاهات اهتماما بفن فهم النصوص»[5] ، والتي هي عبارة عن:

---

(1) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 2005م، ص21.

(2) قراءة جديدة للقرآن، عطية عامر، دائرة المعارف، سوسة–تونس، ط1، 1999م، ص6– 7.

(3) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، لعليّ حرب، ص16.

(4) المصدر نفسه، ص27.

(5) النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، فاطمة الطّبال بركة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1413هـ – 1993م، ص56.

«نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهر والكشف عن مستوى الدلالات الضمنية في الدلالات اللفظية»[1] .

والملاحظ في دلالة نظرية التأويل الحديثة أنه لا يوجد ما يمكن أن تنتظم فيه هذه النظرية من قواعد ثابتة ولا أطر علمية؛ إلا الكشف عن المعاني والدلالات المستترة في خبايا الن ، ومما يزيد الأمر غموضا في هذه النظرية أنه لا توجد مدرسة تأويلية معينة، ولا منهج تأويلي واضح ومحدد المعالم، ولا قواعد خاصة منظمة السير هذه النظرية في فهم النصوص[2].

وفي الخطاب العربي المعاصر تداول نظرية التأويل الحديثة تحت مصطلح الهرمنيوطيقا أو القراءة أو المقاربة أو التفكيك وغيرها من مصطلحات ما بعد الحداثة، بيد أن مصطلح التأويل أكثرها حضورا، ولعل ما يبرر ذلك – وخصوصا في قراءة الن الشرعي – أن مصطلح التأويل مصطلح إسلامي قرآني متداول في مباحث التفسير وعلوم القرآن مما يخفف الشحنة الاستنكارية لمتلقي مخرجات نظرية التأويل الحديثة.

وأما عند الحديث عن الخطاب التأويلي في الفكر العربي المعاصر فإنه يضعنا أمام عدد كبير من المفاهيم والمصطلحات بغية توظيفها في دراسته للنصوص الدينية، وهي مفاهيم ومصطلحات تفتقر أحيانا إلى الوضوح، وأحيانا تبدو بلا وظيفة محددة، وكثيرا ما تتداخل ويصعب التمييز بينها.

ومن العرض السابق يتبين لنا أن المقصود بنظرية التأويل الحديثة يختلف اختلافا جذريا عن مصطلح التأويل في كتب التراث؛ من حيث الدلالة؛ ومن حيث الآليات، وإن كانتا تتقاطعان في بعض المضامين المنهجية في القليل النادر، حيث يغلب على المصطلح التراثي للتأويل التأطير المنهجي بينما تتفلت النظرية الحديثة للتأويل من الأطر المنهجية.

---

[1] الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، محمد بهرامي، مجلة الحياة الطيبة، العدد8، ص37.

[2] ينظر: ظاهر التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر– دراسة نقدية إسلامية –، خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، جدة، السعودية، ط3، 1436هـ-2015م، ص34-35.

المبحث الثاني: أنواع التأويل وضوابطه.

- التأويل الصحيح المقبول
- ضوابط التأويل الصحيح
- التأوي ل الفاسد المردود
- أنواع التأويل الفاسد

عَرَفْنَا أنّ التّأويل كمصطلح مرّ عبر حقب زمنيّة بتطوّرات دلاليّة متباينة، ففي زمن أهل اللّغة السّليمة؛ أي زمن السّليقة العربيّة القحة، لم يتغير معناه عند أهل القرآن والسّنّة النّبوية، ووافقه على ذلك أهل التّفسير والمفسرون، لكن بظهور أهل الكلام والمنطق، رأينا أنّ المعنى انتقل من ظاهر الكلام ودلالته إلى آخر مع احتمال مرجوح، واشترطوا له قرائن تُصَيِّرُهُ راجحا، وهذا الأخير هو الذي اختلف العلماء فيه؛ أي في صحّته وفساده، وهذا ما نبغي إليه، لنبيّن حد التّأويل المقبول من المردود، وماهي الشّروط المتوفّرة لكي يقبل؟

1. التّأويل الصّحيح:

عرّفه **علماء الأ ول** بقوله: «وهو حَمْلُ ظاهرٍ على المحتمل المرجوح، بدليل يُصيره راجحا» [1].

ففي التّعريف الانتقال من معنى ظاهر إلى معنى آخر مرجوح، لكن باقترانه بالدليل يصبح راجحا، والدّليل المقصود هو : من القرآن أو : من السّنة النّبويّة؛ وهذا الّذي قصده **ابن القيم** بقوله: «فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص، وجاءت به السنة ويطابقها؛ هو التأويل الصحيح» [2].

ويعزّز مفهوم القول الأوّل ما ذهب إليه **ابن تيمية** حيث بين أدلّة التّأويل الصّحيح: «ويجوز باتّفاق المسلمين أن تفسّر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السّنّة، وإن سمي تأويلا وصرفا عن الظّاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السّنة والسّلف عليه؛ لأنّه تفسير للقرآن، ليس تفسيرا له بالرّأي. والمحذور إنّما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسّابقين» [3].

بالمثال يتّضح مقالنا عن ماهية التّأويل الصّحيح، وأنواعه.

---

[1] شرح مختصر المنتهى، زين الدين ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1402هـ، ج2، ص169.

[2] الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر الدمشقي، تح: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ، ج1، ص187.

[3] مجموع الفتاوى، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ج6، ص21.

ضوابط التّأويل الصّحيح:

بعد معرفة المراد من التّأويل الصّحيح، نتطرق إلى ذكر محددات هذا التّأويل المقبول، من المعلوم أن النّصوص الشّرعية تنقسم دلالة ألفاظها إلى:

أوّ : واضح الدّ لة يحتمل غيره؛ أي لا يقبل التّأويل، وهذا ينطبق على جلّ آيات القرآن الحكيم، فهنّ أمّ الكتاب؛ أي آيات محكمة لا تحتمل التّأويل، وهذا يشمل آيات الأحكام والفرائض، والوعد والوعيد، والمعاد، وغيرها. «فهذه النّصوص إن سُلط عليها التّأويل، صار الشرع كله محرفا، فهي أظهر أقسام القرآن ثبوتا، وأكثرها ورودا» [1].

ثانيا: واضح الدّ لة ويحتمل غيره؛ أي يقبل التّأويل، قال **ابن القيم:** « فهذا ينظر في وروده، فإن اطرد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره، لأنّ التأويل إنما يكون لموضع جاء نادرا خارجا عن نظائره، منفردا عنها، فيؤول حتى يرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع، لأنه إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة، هذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء، وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، فلا بد أن يكون موضع ادعاء الحذف عندهم صالحا للثبوت، ويكون الثبوت مع ذلك أكثر من الحذف، حتى إذا جاء ذلك محذوفا في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل من هذا الموضع، فحمل عليه، فهذا شأن من يقصد البيان والدلالة»[2].

وعليه فمعرفة أساليب المتكلّم مع فهم سياقاتها اللّغوية وغير اللّغوية، يجلى لنا مراد الخطاب «لأن السّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيـ

---

(1) ينظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، ج1، ص382.

(2) المصدر نفسه،ج4،138-385

العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدّلالة، وهذا من أعظم القرائن الدّالّة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى **قوله تعالى**: ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ الكريم**﴾ [1]، كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذّليل الحقير» [2].

ثالثا: مجمل يحتاج إلى بيان.

يقول **ابن القيم** عن القسم الثّالث: «وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المقطعة المفتتح بها السور، بل إذا تأمل من بصره الله طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهرة» [3].

فإذا كان لابدّ من وجود بيان للنّ المجمل، فالبيان له حالتان:

الأولى: أن يكون مع النّ مباشرة.

ومثاله **قوله تعالى**: ﴿**وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا**﴾ [4]، فالمصدر المؤكّد: **تَكْلِيمًا** رفع توهم صرف معنى كَلَّمَ إلى أي معنى آخر غير الظاهر. وكذلك **قوله تعالى**: ﴿**وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ**﴾ [5]، **فقوله تعالى**: مِنَ ٱلْفَجْرِ بين معنى الخيطين المرادين.

---

[1] سورة الدخان الآية: 49.

[2] بدائع الفوائد، ابن القيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط6، 2006م، ج4، ص9-10.

[3] الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج1، ص389.

[4] النساء، الآية: 164.

[5] البقرة، الآية: 187.

الثّانية: أن يكون البيان في نـ آخر. ومثاله **قوله تعالى:** ﴿**إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ**﴾ [1]، فإجمال ماهّية هذه الليلة ومقدار بركتها، رفعه **قوله تعالى:** ﴿**إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ۝٢ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣**﴾ [2].

بعد معرفتنا لدلالة النّصوص الشّرعيّة، نعرج بذكر **الضّوابط** المحدّدة للتّأويل الصّحيح والمقبول، وهي على النّحو الآتي:

1. الأ ل في اللّفظ حمله على ظاهره

ظاهر اللّفظ الذي يجب حمل الكلام عليه هو المعنى الذي يتبادر إلى العقل بمجرّد قراءة الصّيغة أو سماعها دون اعتماد على دليل خارجي في فهمه، علما بأنّ هذا المعنى يحتمل التّأويل إذا قام الدّليل على التّأويل فيصرف اللّفظ حينئذ عن معناه الظّاهر إلى ما يقتضيه هذا الدّليل والأصل في نصوص الشّريعة حملها على ظاهرها وأخذ الأحكام منها حسب دلالتها الظّاهرة ولا يجوز العدول عن الظّاهر إلا بدليل يقتضي هذا العدول[3] ، فالعام على عمومه حتى يرد ما يخصصه، والمطلق على إطلاقه حتّى يرد ما يقيّده، والأمر على مدلوله في الوجوب حتّى يقوم الدّليل على صرفه عن الوجوب إلى غيره. يقول الإمام الشّافعيﷺ:« حديث رسول اللهﷺ هو على الظّاهر من العام حتى تأتي الدّلالة عنه كما وصفت، أو بإجماع المسلمين: إنه على باطن دون ظاهر، وخاص دون عام، فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة، ويطيعونه في الأمرين جميعا»[4].

نفهم من هذا الضّابط، أنّ الثقة لا تتأتى بين المتكلم والمخاطب، إلّا بحمل الكلام على ظاهره كما هو، وهذا ما يوضّحه الضّابط الثّاني.

---

[1] سورة الدخان الآية: 3.

[2] سورة القدر، الآية: 1-3.

[3] الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج3، ص75.

[4] الرسالة، محمد ابن إدريس الشافعي، دار ابن الجوزي، الرياض-السعودية، ط1، 1439هـ-2018م، ص322.

2. أن يكون اللّفظ قابلا للتّأويل.

معيار دخول اللّفظ في مجال التّأويل وعدم دخوله هو قابلية اللّفظ للاحتمال، فعندما تكون دلالته على المعنى ظنّيّة فذاك يعني قابليته للتّأويل وعندما تكون دلالته على المعنى قطعية فذاك يعني عدم قابليته للتّأويل. والجمهور يطلقون على ما دلالته ظنّية ظاهر، ويطلقون على ما دلالته قطعية نـ ، بينما الحنفيّة يرون أنّ الظنّية التي تجعل اللّفظ قابلا للتّأويل قد تكون في الظّاهر وقد تكون في النّـ ، وأن القطعية التي تبعد اللّفظ عن قابلية التّأويل تكون في المفسّر والمحكم. فالظّاهر عند الجمهور يقابل الظّاهر والنّـ عند الحنفيّة، والنّـ عند الجمهور يقابل المفسّر والمحكم عند الحنفيّة.

وأيّا كان تقسيم العلماء للألفاظ فإنّهم يتّفقون بأنّ التّأويل إذا أدخل على الألفاظ التي ليست مجاله فإنّ التّأويل يكون فاسدا؛ لأنّه يكون قد أدخل على اللّفظ الذي لا يحتمل التّأويل[1].

3. احتمال اللّفظ للمعنى المؤوّل إليه[2].

اشترط علماء التّفسير والتّأويل أن يكون المعنى المؤوّل ممّا يحتمله اللّفظ من المعاني المنبثقة من اللّفظ نفسه، وأن يكون هذا الاحتمال موافقا «لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح» [3].

وبناء عليه فإن «العام إذا صرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل فهو تأويل صحيح؛ لأن العام يحتمل الخصوص، وحين يراد به بعض أفراده فقد أول إلى معنى يحتمله، والمطلق إذا صرف عن الشيوع وحمل على المقيد فقد أول إلى معنى يحتمله. كذلك الحقيقة إذا صرفت إلى المجاز بقرينة

---

(1) ينظر: ضوابط التأويل عند الأصوليين، عبد المجيد حميد السوسوة، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، العدد22، 1425هـ-2004م، ص126.

(2) ينظر: ضوابط التأويل عند الأصوليين، عبد المجيد حميد السوسوة، ص130

(3) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تح: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ-2001م، ج1، ص517.

مقبولة، فهو تأويل صحيح؛ لأنه صرف للفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله بدليل» [1] وهكذا في بقيّة أنواع التّأويل.

أمّا إذا كان المعنى الذي صرف إليه اللّفظ من المعاني التي لا يحتملها اللّفظ، ولا يدلّ عليها بوجه من الوجوه فلا يكون التّأويل مقبولا، فلو أريد بالشّاة البقرة أو الجمل، وأريد بالبيع الوقف، أو أريد بالقرء غير الحيض والطّهر، فإنّ هذا التّأويل غير صحيح، ويردّ على صاحبه؛ لأنّه يحمل اللّفظ ما لا يحتمله وفيه خروج عن سنن الشّرع في لغته، أو عادته أو عرف استعماله [2].

4.وجود دليل حيح يدلّ على رف اللّفظ عن ظاهره.

وذلك لأنّ الأصل في عبارات الشّارع، ونصوص أحكامه، أنّها قوالب لمدلولاتها الظّاهرة، والواجب العمل بهذه الظّواهر إلا إذا قام دليل العدول عنها إلى غيرها [3]، فالعامّ على عمومه هو الظّاهر ولا يعدل عن هذا الظّاهر إلا بدليل يدلّ على إرادة هذا التّخصيص .

ويظلّ اللّفظ جاريا في معناه الظّاهر الذي يشكّل حقيقته الأصليّة ولا يخرج إلا بما يقتضي نقله عنها إلى المجاز أو يحمل اللّفظ على حقيقته إذا تجرّد ولا يحمل على مجازه إلّا بدليل [4].

والتّأويل المقصود هنا، التّأويل المعضد بالقرائن القويّة والمرجّحة للألفاظ المحتملة وهذا ما ذهب إليه الإمام الغزالي بقوله:« التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر»[5] ويُفصح الآمدي عن ماهية هذا التّأويل الرّاجح بـ:« أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ، ليتحقق صرفه عنه إلى

---

[1] تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ-1994م، ج1، ص381.

[2] تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، ج1، ص381.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص433.

[4] التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب، تح: مفيد محمد أبو عشمة، دار المدني، جدة-السعودية، ط1، 1406هـ-1986م، ج1، 273.

[5] المستصفى في الأصول، أبو حامد الغزالي، ج1، ص 387.

غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا، وإن كان مساويا لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح فغايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السواء ولا يكون ذلك تأويلا غير أنه يكتفي به من المستدل دون ظهوره »[1].

وعلى هذا فإنّه لابدّ أن يكون دليل التّأويل راجحا في صرف اللّفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى محتمل وأمّا إذا استوى المؤوّل وما عضد التّأويل به فحينها يحدث التّعارض بين المعنى الظّاهر [2].

يقول **الجويني**: «المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به: فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود. وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض» [3].

5.مراعاة التّكامل الدّ لي والسّياق وأسباب النّزول

يقصد بهذا الضّابط أن يتمّ تأويل النّ في إطار علاقته بالنّصوص الأخرى ليتحقّق بذلك النّظر إلى النّ وتحليله في ضوء التّكامل الدّلالي بين النّصوص. كما يجب أن يراعى عند تأويل النّ سياقه الذي ورد فيه، وأسباب النّزول لتعين على كشف وفهم معنى النّ ومقصوده. [4]

6.أنّ يتعارض التّأويل في نتيجته مع النّصوص القطعيّة في د لتها[5].

أو مع القواعد الشّرعيّة الثّابتة بالاستقراء، أو مع ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة وذلك أنّ ما هو قطعي في دلالته على معناه لا يجوز أن يؤوّل؛ لأنّ إرادة الشّارع فيه واضحة لا تحتاج إلى اجتهاد لتوضيحها فوق ما هي عليه، بل نقول: إنّ التّأويل هو ما يجب أن يحكم بتلك القطعيّات من

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ج3، ص60.

[2] ضوابط التأويل عند الأصوليين، عبد المجيد حميد السوسوة، ص134

[3] البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي إمام الحرمين، تح: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، 1997م، ج1، ص365.

[4] ينظر: ضوابط التأويل عند الأصوليين، عبد المجيد حميد السوسوة، ص138

[5] المصدر نفسه، ص138.

النّصوص والقواعد، لا أن تكون خاضعة له ومحكومة به أو معارضة بنتيجته. ولأنّ التّأويل طريقه الاجتهاد الظّني، والظّنّي لا يقوى على معارضة الدّليل القطعي [1].

وإذا كان لا يجوز للتّأويل أن يعارض النّصوص القطعيّة فبالأولى ألّا يؤدّي التّأويل إلى بطلان نـ شرعي، فإن أدّى إلى ذلك كان غير معتبر، يقول **إمام الحرمين**: «وممّا غلط الشّافعي فيه القول على المؤوّلين كلّ ما يؤدّي فيه التّأويل إلى تعطيل اللفظ» [2]. ومثال هذا النّوع من التّأويل الباطل: تأويل القصـ الواردة في القرآن الكريم، بصرفها عن معانيها الظّاهرة، إلى معان أخرى يصيرها خياليّة لا واقع لها، وهذا التّأويل معارض لصريح الآيات القاطعة التي تدلّ على أنّ لها واقعا تاريخيّا، من مثل **قوله تعالى:** ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [3] ومن مثل **قوله تعالى:** ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ **[4].** [5]

7.أن يكون المتأوّل متجرّدا:

علم التّأويل علم شريف، لتعلّقه بالقرآن الكريم، وعليه فمن أراد ولوجه وجب أن يكون من المجتهدين العارفين بكتاب الله وسنّة رسوله وما تضمّنته نصوصها من أحكام وأوجه دلالات، العارفين بأصول الفقه وما تضمنه من بيان لطرق الاستنباط المختلفة، العالمين بقواعد اللّغة العربيّة، وأساليبها، وكيفيّة دلالات الألفاظ على المعاني وحكم خواص اللّفظ من عموم وخصوص وتقييد وإطلاق وحقيقة ومجاز، فمن لم يعرف أساليب الخطاب العربي لا يتمكّن من فهم معاني الألفاظ فهما سليماً،

---

[1] أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1417هـ، ص138

[2] البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج1، ص110.

[3] سورة يوسف، الآية: 111

[4] سورة الكهف، الآية: 13.

[5] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط3، 1434هـ-2014م، ص220.

ولا يستطيع استنباط الأحكام من كلام الله ورسوله استناطا صحيحاً[1]. ويقول الآمدي في ذكره لشروط التّأويل: أن يكون النّاظر المتأوّل أهلا لذلك [2].

وممّا ينبغي على المؤوّل معرفته هو تمكّنه من اللّغة العربيّة وتصاريفها واشتقاقاتها وقواعدها النّحوية والصّرفية والبلاغيّة ليتمكّن من فهم معاني القرآن ومقاصده ويتمكّن من التّدبر والتّأمل وفهم نصوص الوحي وتحليلها ومعرفة أوجه دلالاتها الّتي تشهد لها اللّغة وتدعمها مقاصد الشّريعة، وتساعد عليها كلّيّاتها وقواعدها العامّة. وبهذا فلا بدّ لمن يقوم بالتّأويل أن يكون مؤهّلا علميّا لذلك [3].

هذه هي ضوابط التّأويل حتى يكون مقبولا صحيحا، وإلّا فيكون مردودا، يذكر **الآمدي** في كتابه:« وإذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به، إذا تحقق مع شروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير»[4].

2.التّأويل الفاسد أو المردود التّحريف:

هو كلّ ما يخالف التّأويل الصّحيح «فالتّأويل الّذي يوافق ما دلّت عليه النّصوص وجاءت به السّنّة هو التّأويل الصّحيح، وغيره هو الفاسد» [5].

ويسمّيه بعض العلماء مثل **ابن القيم** وغيره التّأويل هو تحريف للنّصوص ويكون من وجهين:

أ- تحريف اللّفظ. ب- تحريف المعني.

---

[1] ينظر: الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تح: مشهور سلمان. دار ابن عفّان، الدمّام -السعودية، ط1، 1417هـ، ج4، ص56-62.

[2] ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج3، ص75.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص75.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص50.

[5] مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية، ابن الموصلي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1422هـ، ص42.

والوجه الأول يكون إمّا بالزّيادة، أو بالنّقص والحذف، ولا يوجد هذا في كتاب الله عزّ وجلّ أبدا، وذلك لأنّ الله عز وجل قد تكفّل بحفظ كتابه، قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ**﴾ [1].

أمّا الوجه الثّاني، فهذا ما يكون كثيرا في التّأويل الفاسد للنّصوص، وإذا كنّا ندرك أنّ الغاية من التّحريف الذي وصف الله به اليهود بقوله: ﴿**يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ**﴾ [2] ، هي الإعراض عن طاعة الله، والبعد عن فهم مراده من كلامه، فسواء كان التّحريف في اللّفظ، أو التّحريف في المعنى، فكلاهما يؤدّي إلى نفس الغرض، فالتّأويل الفاسد، والتّحريف مصطلحان مترادفان. ولعلّ استخدام لفظ التّحريف أقرب للصّواب، وأدلّ على الحال، لأنّه تعبير قرآني واستعماله أبلغ تنفيرا من التّأويل الذي قد يشكّل على البعض فهمه مع التّفسير والبيان، أو التّأويل الصّحيح. [3]

ومن خلال كلام **ابن القيم** نستخلص أنّ التّأويل الفاسد هو ما كان فيه صرف للكلام عن ظاهره إلى معنى آخر بدون دليل، أو بشبهة يظنّها المؤوّل دليلا وليست بدليل. وهو التّحريف عينه.

أقسام التّأويل الفاسد [4]: ذكرها ابن القيم في كتابه الصّواعق المرسلة، مرتّبة مع أدلّتها المناسبة.

الأوّل: ما لم يحتمله اللّفظ بوضعه اللّغوي مثل تأويل لفظ **الأحد** بأنّه المجرّد من الصّفات، أو هو الّذي لا قسيم له، فإنّ هذا غير معروف في لغة العرب..

الثّاني: ما لم يحتمله اللّفظ ببنيته الخاصّة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفردة كتأويل قوله: ﴿**قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ**﴾ [5] بالقدرة، فإن القدرة لا يستقيم تثنيتها البتّة.

---

[1] الحجر: 9

[2] المائدة: 13

[3] ينظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج3، ص187.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص187-201.

[5] سورة ص، الآية: 75

الثّالث: ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السّياق كتأويل قوله: ﴿**هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا لَمۡ تَكُنۡ ءَامَنَتۡ مِن قَبۡلُ أَوۡ كَسَبَتۡ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيۡرٗاۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ ١٥٨**﴾[1] بأنّ إتيان الرّبّ إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا يأباه السّياق كل الإباء فإنّه يمتنع حمله على ذلك مع التّقسيم والتّنويع.

الرّابع: ما لم يؤلّف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن ألّف في الاصطلاح الحادث، بوجه ما فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلّا بعد مقدّمات طويلة صعبة جدّا؛ فكيف وهو محال في الخارج وإنّما يفرضه الذّهن فرضاً؛ ثم استدلّ على وجوده الخارجي؛ فيستحيل وضع اللّفظ المشهور عند كلّ أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

الخامس: التّأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلوّ والشّرف، ويحطّه إلى معنى دونه بمراتب [2].

مثاله تأويل الجهميّة **قوله تعالى:** ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[3] وقوله **تعالى:** ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾[4] ونظائره؛ بأنّها فوقية الشّرف، كقولهم: الدّرهم فوق الفلس فعطلوا حقيقة الفوقيّة المطلقة الّتي هي من خصائ الرّبوبية المستلزمة لعظمة الرّبّ تعالى، وحطوها إلى كون قدره فوق قدْر بني آدم. وكذلك تأويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه وأنّه غالب عليه.

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 158

(2) الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج3، ص190.

(3) سورة الأنعام، الآية:18.

(4) سورة النحل، الآية: 50

وهل يشكّ عاقل في كونه غالبا لعرشها قادرا عليه؛ حتى يخبر به سبحانه في سبعة مواضع من كتابه مطردة بلفظ واحد؛ ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الّذي أبداه المتأوّلون؟ وهذا التّمديح والتّعظيم كلّه لأجل أن يعرفنا أنّه غلب على عرشه وقدر عليه بعد خلق السّماوات والأرض؟ أفترى لم يكن غالبا لعرش قادرا عليه مدّة تزيد عن خمسين ألف سنة ثم تجدد له ذلك بعد خلق هذا العالم؟

السّادس: تأويل اللّفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السّياق، ولا قرينة تقتضيه. فإنّ هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه، فإن الله تعالى أنزل كلامه بيان وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدلّ على المعنى الذي يتبادر غيره إلى كل أحد لم يكن بيانا ولا هدي، كما تأوّلت طائفة **قوله تعالى:** ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾[1] ،بالحركة. وقالوا: استدلّ بحركته على بطلان ربوبيّته، ولا يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أنّ الأفول هو الحركة في موضع واحد البتة.

وكتأويل **قوله:** ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾[2]، بأنّ المعني أقبل على خلق العرش؛ فإنّ هذا لا يعرف في لغة العرب ولا غيرها من الأمم، لا يقال لمن أقبل على الرحل: استوى عليه، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو دراسة أو كتابة أو صناعة: قد استوى عليها، وهذا التّأويل باطل من وجوه كثيرة، لو لم يكن منها إلا تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلّم لصاحب هذا التّأويل لكفاه. فإنّه ثبت في الصّحيح «إن الله قدر مقادير الخلائق قبل خلق السّماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء» [3] فكان العرش موجودا قبل خلق السّماوات والأرض بخمسين ألف سنة. فكيف يقال إنّه خلق السّماوات والأرض في ستّة أيّام ثمّ أقبل على خلق العرش؟ والتّأويل إذا تضمّن تكذيب الرّسول فحسبه ذلك بطلانا.

السّابع: ما ألّف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التّركيب الذي ورد في النّ ؛ فيحمله المتأوّل في هذا التّركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر. كتأويل اليدين في **قوله تعالى:** ﴿قَالَ

---

[1] سورة الأنعام، الآية: 77

[2] سورة الأعراف، الآية: 54

[3] رواه مسلم، ح 2653،

﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾[1] ، بالنّعمة، ولا ريب أنّ العرب تقول: لفلان عندي يد. وقال عروة بن مسعود للصّدّيق رضي الله عنه: «لولا يد كانت لك عندي لم أجزك بها لأجبتك»[2].

وتأويل اليدين في **الآي** بالنّعمة باطل لوجوه:

أوّ : أنّه أضاف سبحانه الفعل إلى نفسه، ثمّ تعدّى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير: كتبت بالقلم.

ثانيا: جعل ذلك خاصّية خ بها صفيه آدم دون البشر، كما خ المسيح بأنّه نفخ فيه من روحه، وخ موسى بأنّه كلمه بلا واسطة.

ثالثا: يلزم من ذلك تثنية نعمة الله. ولا وجه لذلك لا لغة ولا عقلا.

فهذا مما يحيل تأويل اليد في النّ بالنّعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك، فلا يلزم من صلاحية اللّفظ لمعنى ما في تركيب؛ صلاحيّته له في كل تركيب.

كذلك **قوله تعالى:** ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾[3] ، ويستحيل فيها تأويل النّظر بانتظار الثّواب، فإنّه أضاف النّظر إلى الوجوه التي هي محله، وعداه بحرف إلى التي إذا اتّصل بها فعل كالنّظر؛ كان من نظر العين ليس إلّا، ووصف الوجوه بالنّضرة الّتي لا تحصل إلا مع حضور ما يتنعّم به لا مع التّنغي بانتظاره، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النّظر بغير الرّؤيا وإن كان النّظر بمعنى الانتظار في **قوله تعالى:** ﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ ﴾ ،[4] و**قوله:** ﴿**وَإِنِّي مُرۡسِلَةٌ إِلَيۡهِم بِهَدِيَّةٖ**

---

[1] سورة ص، الآية: 75.

[2] رواه البخاري، ح 2581، 2582.

[3] سورة القيامة، الآية: 22-23.

[4] سورة الحديد، الآية: 13.

﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرۡجِعُ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ٣٥﴾[1]، فالنّظر بهذا التّركيب ن لا يحتمل غير معناه، كما أنّه بذلك التّركيب لا يحتمل غير معناه.

الثّامن: اللّفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤوّل، أو عهد استعماله فيه نادرة، فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فإنّه يكون تلبيسا يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفُّوا به من القرائن ما يبين للسّامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف. ومن تأمّل كمال هذه اللّغة وحكمة واضعها تبيّن له صحّة ذلك وهذا شأن أكثر نصوص الصّفات، إذا تأمّلها المنصف يراها قد خصت من القرآن والمؤكدات مما ينفي عنها تأويل المتأوّل.

التّاسع: تأويل اللّفظ الذي له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه إلا بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النّظر والكلام؛ كتأويل لفظ الأحد في مثال النّوع الأوّل والذي يفهمه الخاصّة والعامّة، بالذات المجردة عن الصّفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه، فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلّا بعد مقدمات طويلة صعبة، فكيف وهو إنّما يفرضه الذّهن فرضا، فيستحيل وضع اللّفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

أمثلة تبيّن نوع التّأويل الفاسد[2]:

قوله تعالى لإبليس: ﴿**قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ**﴾[3].

أوّ : يتأول أهل التّأويل الفاسد اليد على معنى القدرة، أو النّعمة، أو العطاء، وذلك تسمية للشّيء باسم سببه، فتأوّلوا هذه الآية على معنى القدرة، أو على أنّها كناية عن الذّات الإلهية، وقالوا: إنّ اليد

---

(1) سورة النمل، الآية: 35.

(2) ينظر: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، محمد السيد الجليند، السعودية، عكاظ، دط، 1983م، ص313-316.

(3) سورة ص، الآية: 75.

قد صارت حقيقة في العطاء والجود، فقوله تعالى: ﴿ **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[1] ، بمعنى سعة العطاء والجود، ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ أي: بقدرتي.

والحقيقة أنه لا يجوز هذا الاستعمال في لغة العرب بحال من الأحوال لأنّ القدرة صفة واحدة، واليد مثناة، ولا يعبر بالمثنى عن الواحد في اللغة العربية. فلا يصحّ أن تقول مثلا: قرأت كتابين، وأنت تعني كتابا واحدا.

كما لا يجوز أن يراد بها الذّات، لأنه لو أراد ذلك لأضاف الفعل إلى اليد مباشرة، **كقوله تعالى**: ﴿**ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ**﴾[2] ، فاليد هنا مضافة إلى الذّات المعبّر عنها بكاف الخطاب، فاليد هي الفاعلة، والمراد بها الذات.

أمّا في مثالنا فإنّه قد عدى الفعل إلى اليد بحرف الباء، ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[3]وهذا ن في أنّ الفعل وقع باليد حقيقة، ولا يصحّ كذلك أن يراد باليدين النّعمة، لأنّ نعم الله عزّ وجلّ كثيرة لا تحصى، ولا يعبّر عنها باليد مثناة، ومن هنا يتبيّن أنّ هذه الآية لا تقبل التّأويل من حيث اللّغة، ولا بوجه من الوجوه.

ثانيا: ما الدّليل الصّارف للفظ عن حقيقته إلى المعنى المجازي في هذه الآية؟

لعلّ ذلك هو تنزيه الله سبحانه عن أن تكون له يد بالمعنى الحسّي التي تكون للمخلوق.

إن هذا التّنزيه حق لا ريب فيه، وهو متّفق عليه بلا شكّ، لكنّه ما المانع من أن تكون له يد مناسبة لكماله، وتليق بعظمته، دون أن تشبه اليد الجارحة الحسّية للمخلوقين؟! كما أنّ له علم ليس

---

(1) سورة المائدة، الآية: 64.

(2) سورة الحج، الآية: 10.

(3)سورة ص، الآية: 75.

كعلم المخلوق، وقدرة ليس كقدرته، وكلّ صفاته سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، فكذلك اليد نثبتها له دون تشبيه.

ثالثا: لو قلنا أنّ اليد هي القدرة، أو النّعمة، أو العطاء، أو الذّات، ألا نكون قد أبطلنا حقيقة النّ الظّاهرة بدعوى التّنزيه؟ ومن أين للمتأوّل أن يستدلّ بدليل عقلي أو سمعي على أنّ وصفه تعالى باليد التي تليق به يعتبر نقصا يجب أن ننزّه الله عنه؟

وإذا كان العقل عاجزا عن معرفة كيفيّة الذّات، فلماذا لا يسلّم بوجود اليد له بلا إثبات كيفي لها؟ أليس الأقرب للمعقول في ذلك التّسليم بها ورد به الدّليل السّمعي من صفة اليد، وأن يحتذى في إثباتها حذو إثبات الذّات نفسها إثبات وجودها وليس إثبات كيفها؟

رابعا: ثمّ إنّ المعنى الذي سيقت لأجله الآية ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ يناقض تأويلها بالقدرة والعظمة والنّعمة، لأنّ الآية سيقت لبيان خصوصيّة آدم عليه السّلام دون غيره من الخليقة، حيث خلقه الله بيده سبحانه وأنكر على إبليس تكبّره وإعراضه عن السّجود لمن شرفه الله بخلقه بيده.

ولو صحّ تأويل اليدين بشيء مما يذكره المتأوّلة لما كانت هناك خصوصيّة لآدم عليه السّلام عن سائر الخليقة، فهم جميعا خلقوا بقدرته سبحانه وعظمته، حتّى إبليس نفسه خلق بقدرة الله، ولكان قد سهّل عليه أن يجيب: وأنا خلقتني بيديك، بمعنى القدرة، وحاشى لله عزّ وجلّ أن يحجّ إبليس بمثل هذه الحجّة، وأمّا **قوله تعالى:** ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[2] فالأيد هنا بمعنى القوّة، وليس هذا تأويلا؛ والأيد مصدر من آد يئيد، بمعنى قويّ، وليس المراد بالأيد صفة لله عزّ وجلّ[3].

---

(1) سورة الشورى، الآية: 11.

(2) سورة الذاريات، الآية: 4.

(3) لسان العرب، ابن منظور، ج1، ص188.

المبحث الثالث: مسوغات التأويل.

- العلاقة بين التأويل والمجاز.
- شبه تعارض بين النقل والعقل

تبين لنا معنى التأويل وأنه يدخل على كل ظاهر محتمل فيصرفه من معناه الراجح إلى معنى آخر مرجوح وقد رأى **الغزالي** أن هناك علاقة وطيدة فقال: «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم برد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصاد على البعض، فكأنه رد له إلى المجاز، إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد.. »[1] .

وإذا كان «مجاز اللّفظ: ما أُريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة كإطلاق الحمار على الرجل البليد. والتأويل بالاصطلاح الحادث: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح لقرينة تدل عليه. ومن ثم، فإن كل استعمال للمجاز تأويل، لأنه يترك ما يدل عليه ظاهر اللفظ إلى ما يسميه مجاز»[2].

فإذا كان الظاهر يحتاج إلى تأويل فكذلك تترك الحقيقة إلى المجاز وفي الجميع يحتاج الأمر إلى قرينة أو دليل ليحسن صرف اللفظ من معنى إلى معنى.

1.تعريف الحقيقة والمجاز:

الحقيقة: لفظ مستعمل فيها وضع له ابتداء.

والمجاز: اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة[3].

قال **ابن جني**392هـ: «الحقيقة: ما أقر في الاستعمال على وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك»[4].

وقال **الرازي**: «أما الحقيقة، فهي فعيلة، من الحق، وهو في اللغة: الثابت. وحده: أن الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به. وأما المجاز: فهو مفعل، من

---

(1) المستصفى، أبو حامد الغزالي، ج1، ص245.

(2) مفهوم التفسير والتأويل، مساعد الطيار، دار ابن ا الجوزي، ط1، 1423هـ، ص107.

(3) ينظر: الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أحمد العراقي، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1420 هـ، ج1، ص172.

(4) الخصائ ، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1371هـ، ج2، ص442.

الجواز الذي هو التعدي في قولهم: جزت موضع كذا، وهو ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضيع التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول»[1].

مثال: العين والرأس هما حقيقة إن دلّا على العضوين المعروفين في الإنسان، أما إذا استعملا في غير هما صارا مجازا.

كأن نقول: عين الشمس، وعين الحقيقة، وعين الماء. والعين الذي هو الجاسوس، وكذا رأس الدرب، ورأس المال، ورأس الدولة، ورأس الأمر، ورأس الجبل[2].

فالأصل ألا يُزَال اللفظ عن حقيقته وموضوعه لا بتأويل ولا مجاز إلا بحجه ولهذا لو دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فلا بد من تقديم الحقيقة و إلا حصل اللبس و التخليط يقول **ابن حزم** في ذلك «فكل خطاب خاطبنا الله ﷻأو رسوله ﷺ لا ينقل عن موضوعه إلى معنى آخر فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه »[3] ؛ ثم عقب **ابن حزم** على ذلك بقوله: «وهذا الذي لا يجوز غيره ومن ضبط هذا الفصل وجعله نصب عينيه ولم ينسه، عظمت منفعته به جداً، وسلم من عظائم وقع فيها كثير من لناس»[4] وهذه ضوابط تمنع المغالاة في أمر المجاز أو الهروب إلى التأويل وجعله هو الأصل في ذلك.

نشأة القول بالمجاز:

ظهرت ثنائية الحقيقة والمجاز في القرن الثاني للهجري، لا على أنه قسيم الحقيقة أي المجاز فهم قصدوا به المجاز اللغوي، أي: ما يجوز استعماله في اللغة مثال: لفظ الأسد يطلق على الحيوان المعروف، وقد يستعمل للرجل الشجاع إن قيد بقيود، أو كانت هناك قرائن تدل على رجل معين معروفي بإقدامه وشجاعته، فهذا مما يجوز استعماله في اللغة.

---

(1) المحصول في علم الأصول، طه العلواني، الرياض، جامعة الإمام، ط1، 1399هـ، ج1، ص395-397.

(2) ينظر: بطلان المجاز، مصطفى عيد الصياصنة، دار المعراج، 1412هـ، ص39-40.

(3) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ج4، ص24.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص24.

قال **ابن القيم**: «وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة، وهذا مجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم، كما لا يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة، ولا من التابعين، ولا تابع التابعين، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة».

ويعتبر هذا الاصطلاح قد حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية والمتكلمين.

يذكر محمد أحمد لوح عن نشأة المجاز بقوله: «إن أول من عرف عنه المجاز بمعناه الاصطلاحي هو **الجاحظ ت 250 هـ** من المعتزلة، كما يظهر من كتبه[1].

ثم نجد ورود ذكر المجاز، والاستعارة في العديد من المؤلفات اللاحقة، وهذا **ابن قتيبة** ت 279 هـ كان من المكثرين من ذكر المجاز، خاصة في كتابه: «تأويل مشكل القرآن»، مما جعل بعض الباحثين يزعم أن استخدامه لمفهوم المجاز لم يكن بعيدة عن معناه الاصطلاحي العام»[2].

لكن **ابن قتيبة** بيَّن المراد بالمجاز عنده فقال: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه»[3] . والمقصود الفهم الأول للمجاز أي المجاز اللغوي.

ويعد **ابن جني** ت 392 هـ من المغالين في استعمال المجاز وهذا قوله: «أعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»[4].

---

(1) ينظر: البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، القاهرة، ط2، 1968م، ج1، ص153.

(2) جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط، 1424هـ، ص77.

(3) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: السيد أحمد صقر، القاهرة، المكتبة العلمية، ط3، 1401هـ، ص2.

(4) الخصائ ، ابن جني، ج2، ص447.

يعتبر العلماء الدارسين للبلاغة أن جهود **الجرجاني** كانت هي الأساس الذي بني عليه من أتى بعده من البلاغيين مفاهيمهم وتقسيماتهم وقواعدهم في هذا المجال، لكنهم لم يستطيعوا إضافة شيء ذي بال[1].

2. **أقوال العلماء في المجاز**: ذكر علماء اللغة وغيرهم في مسألة المجاز بين إثباته ونفيه أقوالا عديدة، نوردها على النحو الآتي:

القول الأول: إثبات المجاز.

من أنصار هذا القول: كل الفرق الكلامية من الجهمية والمعتزلة والماتريدية وأهل الرأي، ويمثل هؤلاء من الأعلام أبي حسن الآمدي، وجار الله الزمخشري، والفخر الرازي، التفسير، وابن جني وابن حجر العسقلاني وكذلك الإمام الشوكاني، وقد ذهب هذا الأخير إلى أن: «المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم. وخالف في ذلك أبو إسحاق الإسفراييني، وخلافه يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب... وقد استدل بها هو أوهن من بيت العنكبوت، فقال: إنه لو كان المجاز واقعا في لغة العرب، لزم الإخلال بالتفاهم، إذ قد تخفى القرينة»[2].

وعلى كل حال: فهذا القول لا ينبغي الاشتغال بدفعه، ولا التطويل في رده فإن وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم، شمس النهار. قال ابن جني: «أكثر اللغة مجاز. وكما أن المجاز واقع في لغة العرب، فهو واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرة، بحيث لا يخفى إلا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز. وقد روي عن الظاهرية نفيه في الكتاب العزيز، وما هذا بأول مسائلهم التي جمدوا فيها جمودا يأباه الإنصاف، وينكره الفهم، ويجحده العقل»[3].

---

(1) ينظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة، ص48

(2) إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، ج1، ص115-116.

(3) الخصائ ، ابن جني، ج2، ص447..

نفي المجاز جملة وتفصيلا:

من بين هؤلاء الأعلام: ابن تيمية، وتبعه تلميذه ابن القيم، وصنف كتابه «الصواعق المرسلة» الذي عقد فيه فصلا كبيرة بعنوان «فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز»[1]، فأبطل فيه المجاز ودحض حجج القائلين به بأكثر من خمسين وجهة، وبين أثره السيء على فهم نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

كانت ردود ابن تيمية على مثبتي المجاز ردودا قوية وفيها مناقشات موجهة لأصحاب المجاز في اللغة والقرآن.[2]

أ- إنكار المجاز في القرآن والسنة، وإثباته في اللغة.

وممن قال بذلك: محمد بن خويز منداد البصري المالكي ت 400هـ، وداود بن علي الأصبهاني ت 270هـ، وابن القاص الشافعي، ومنذر بن سعيد البلوطي ت 355 هـ الذي ذكر ابن تيمية في «فتاويه»[3]، أنه صنف كتابا في نفيه عن القرآن، الإنباه عن الأحكام من كتاب الله، الذي ذكره الذهبي في السير[4]، وابن عبد البر النمري المالكي ت: 465هـ.

2.شبه تعارض النقل والعقل.

تباينت آراء العلماء حول تعارض الأدلة الشرعية فمنهم من نفى مطلقا وجود هذا التعارض ومنهم من جَوَّز وقوعه، والبعض الآخر ذهب إلى الجمع بين القولين فنفى وجود التعارض بين الأدلة القطعية، أما الأدلة الظنية ففيها وقع لبس التعارض، وإليكم هذه الأقوال التي تبين أدلة كل فريق إلى ما ذهب إليه.

---

(1) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن الموصلي، ص285

(2) ينظر: الإيمان، ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3،1401هـ، ص84.

(3) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص89.

(4) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، ط1، ص1403هـ، ج16، ص174.

أو ً. القائلون بمنع التعارض:

ومن **الأدلة** التي استندوا عليها:

قول الله ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1].

معنى هذه الآية: «إن الذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربّهم؛ لاتّساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضه بعضاً بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق؛ فإن ذلك لو كان من عند غير الله لاختلفت أحكامه، وتناقضت معانيه، وأبان بعضه عن فساد بعض» [2].

ومن الأدلة كذلك، قوله تعالىﷻ: **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[3]**

ومعناها أن: «كلام نبيّه وحيٌ من عنده تعالى، فدلّ ذلك على أنه كله متفق، وأنّ جميعه مضافٌ بعضه إلى بعض، ويُبنى بعضه على بعض، إما بعطف، أو استثناء، أو غير ذلك» [4].

ومن الأدلّة قولهﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[5] .

ومعنى الآية: أن الله تعالى بيَّن أن الرجوع في حال المنازعة والاختلاف إلى كتابه وسنة نبيّهﷺ، فلو وُجد تعارض في أدلتهما لأفضى إلى الاختلاف، لأن كل واحدٍ من المتعارضين يفيد حكماً خلاف حكم الآخر، فلا توجد فائدة في الرجوع إليها في رفع النزاع [6].

---

[1] سورة النساء، الآية:82.

[2] جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري، ج8، ص567.

[3] سورة النجم، الآية:3-4.

[4] كتاب الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي. دار ابن الجوزي، الدمام. ط1، 1417هـ. ج1، ص221.

[5] سورة النساء، الآية:59

[6] ينظر: الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تح: مشهور سلمان. دار ابن عفّان. الدمّام، ط1، 1417هـ، ج5، 60.

ومن **الأدلة العقلية** على هذا القول، منها:

- **عدم وجود التناقض في الأحكام الشرعية:** فإن ثبوت التعارض يؤدّي إلى التناقض؛ لأن المفروض في الأدلة ثبوت نتائجها في الخارج، فلو أمر الشارع بشيء ـ مثلاً ـ بنـ ، ونهى عنه بنـ آخر في آنٍ واحدٍ، للزم منه أن يكون الشيء الواحد حلالاً وحراماً، أو واجباً وحراماً، وهذا تناقض والتناقض باطل، وكذا ما يؤدّي إليه وهو التعارض [1].

فالتناقض مما تنزَّهت عنه الشريعة، وقد سبقت الإشارة إلى الأدلة النقلية الدالّة على ذلك.

-**تنزيه الشارع الحكيم** : لأن نصب الأدلّة المتعارضة من الشارع، وإثبات الأحكام الشرعية بها، يدلّ على عجزه عن الأدلّة الخالية من التعارض، ويدلّ أيضاً على الجهل بعواقب الأمور، وكلٌّ من الأمرين نقـ يجب تنزيه الشارع الحكيم العليم القادر عنه [2].

ومن خلال هذ الأدلة النقلية والعقلية، ذهب جمهور الأصوليين إلى منع جواز وقوع التعارض بين الأدلّة الشرعية، سواء كانت نقلية أو عقلية، أو قطعية أو ظنية. وما أوهم التعارض، فإن مردّ ذلك إلى ظنّ المجتهد وإدراكه، وليس الأمر كذلك في الواقع وفي نفس الأمر [3].

فلا وجود لتعارض بين الأحكام التي بيّنها اللهﷻ وبيّن رسولهﷺلأن «أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد» [4]،

وقال الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات: «الشريعة لا تعارض فيها ألبته، فالمتحقق بها متحقق بما في نفس الأمر، ولذلك لا تجد ألبته دليليْن أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم

---

[1] التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، عبد اللطيف بن عزيز البرزنجي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1413هـ–1993م، ج1، ص46–47.

[2] ينظر: كشف الأسرار، العلاء البخاري، تح: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1411هـ، ج3، ص796.

[3] ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني، ص459.

[4] الرسالة، الشافعي، ص173.

الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»[1].

ثانياً: القائلون بجواز التعارض بين الأدلة:

وهنا القول عكس القول الأول فهو يرى جواز وقوع التعارض في الأدلة مطلقا، وكان اعتمادهم على ذلك لأسباب منها:

استد لهم بالأدلة النقلية السمعية:

مثل **الآيات المتشابهات:** فالاختلاف في فهم معناها، واختلاف المدارك والأنظار؛ فورود المتشابه في الكتاب والسُّنة دليل على جواز الاختلاف، ثم على جواز تعارض الأدلّة المؤدية إليه [2].

ومما اعتمدوا عليه من **الأدلة العقلية:**

وجود الاختلاف في الأحكام الشرعية وكيفية الاستدلال بها في زمن الصحابة والتابعين ومن تبعهم من العلماء، علماً بأن معظم الاختلاف ينشأ من تعارض الأدلة، فهذا منهم يعتبر إجماعاً عملياً على وجود الاختلاف في الشريعة، وعلى الاعتراف بتعارض الأدلة، وبالتالي على وجود التعارض بينها [3].

نقد أدلة القول المجيز للتعارض:

يُرَدّ على **الدليل النقلي** المستدل به بأن وجود المتشابه لا يدلّ على وجود التعارض بين الأدلة في نفس الأمر، بل غايته أن يؤدي إلى التعارض والاختلاف في الآراء؛ لأن الله تعالى أنزل آيات في الكتاب، منها المحكم ومنها المتشابه، بياناً وهدىً للناس وشفاءً لما في الصدور.

---

[1] الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، ج5، ص341.

[2] المصدر نفسه، ج5، ص65.

[3] المصدر نفسه، ج5، ص65-66.

وندلل على ذلك بقوله تعالى:﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1] ، وكذا قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾[2] ،فلم يستثن جلّ وعلا شيئاً من القرآن، لا آيات الصفات ولا غيرها، ولو لم تكن مفهومة المعنى، واضحة الدلالة، لم يكن للتدبر ـ حينئذ ـ فائدة ولا طائل « فمن قال عن جبريل ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما، وعن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين والجماعة، أنهم كانوا لا يعرفون شيئاً من معاني هذه الآيات، بل استأثر الله بعلم معناها، كما استأثر بعلم وقت الساعة، وإنما كانوا يقرأون ألفاظاً لا يفهمون لها معنى، كما يقرأ الإنسان كلاماً لا يفهم منه شيئاً، فقد كذب على القوم، والنقول المتواترة عنهم تدلّ على نقيض هذا، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن»[3].

أما **استدلهم العقلي** في وقوع التعارض بين الأدلة، لوجود اختلاف المجتهدين لا دليل فيه على وجود التعارض، بل غاية ما في الأمر هو أن الشارع الحكيم سوّغ لهم مجال الاجتهاد للتوصل إلى الحق، بناء على القدرة العلمية لكل أحد، وهذا لا يعني تقرير الاختلاف والتنافي بين الأدلة الشرعية [4]. ولهذا كان منهم المصيب، ومنهم المخطئ. فمن وافق حكم الله في نفس الأمر فقد أصاب، ومن خالفه فقد أخطأ.

ثالثاً: الجمع بين القولين:

أراد علماء الأصول أن يوفقوا بين تعارض الأدلة، فقالوا بجواز وقوعه بين الأدلة الظنية، ومنعه في الأدلة القطعية، وهذه بعض من آرائهم وأقوالهم:

---

[1] سورة ص، الآية: 29

[2] سورة محمد، الآية: 24

[3] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج17، ص425.

[4] ينظر: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، عبد اللطيف بن عزيز البرزنجي، ج1، ص70.

- **النص الأول**: «الترجيح مختـ بالدلائل الظنيّة، ولا جريان له في الدلائل اليقينية، عقلية كانت أو نقلية» [1].

- **النص الثاني**: «اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيّين، لأن الظنون تتفاوت في القوة. ولا يُتصور ذلك في معلومين» [2].

- **النص الثالث**: «اعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلّة قاطعة؛ بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلّفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه، وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنيّة، فقد تُعارض بعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها، فوجب الترجيح بينهما»؛ والمقصود هنا أنه أثبت التعارض في الظاهر بين الأدلة الظنية.

ولما كان مذهب هؤلاء هو التوسُّط بين القائلين بمنع جواز التعارض بين الأدلة الشرعية، والقائلين بجوازه؛ فإنهم استدلوا بأدلّة كل فريق على شطر مذهبهم، أي أن ما تمسّك به القائلون بمنع جواز التعارض، فإن هذا الفريق حمله على الأدلة القطعية؛ وما تمسّك به القائلون بجواز وقوع التعارض، فإنهم حملوه على الأدلة الظنيّة [3].

وما ذهب إليه هذا الفريق من القول بمنع تعارض الأدلة القطعية صحيح، بل هو محل اتفاق عامة الأصوليين والفقهاء وغيرهم من علماء الأمة، وهذه أقوال بعض العلماء في حكاية الاتفاق على ذلك:

- قال **ابن تيمية**: «اتفقوا على أنّه لا يجوز تعادل الأدلة القطعية لوجوب وجود مدلولاتها. وهو محال» [4].

---

[1] الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تقي الدين السبكي، مكتبة دار الباز، مكة. 1406هـ. ج3، ص210.

[2] المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ص472.

[3] ينظر: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، عبد اللطيف بن عزيز البرزنجي، ج1، ص71.

[4] المسّودة في أصول الفقه، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. تقديم: محي الدين عبد الحميد، دار المدني، القاهرة، ص399.

– وقال **الزركشي**: «التعادل بين الدليلين القطعيين المتنافيين ممتنع اتفاقاً» [1]

– ويذكر ابن النجار الحنبلي قوله «لكن تعادل دليليْن قطعييْن محال اتّفاقاً» [2].

أما قولهم بجواز التعارض بين الأدلّة الظنيّة فقد اعتُرض عليه بأن ما يترتّب من المفاسد في تعارض الأدلة القطعية، فإنه يترتّب على القول بتعارض الأدلة الظنيّة، فالتفريق ـ حينئذ ـ بين الأمريْن تحكُّم بلا دليل، فالتفرقة «بين القطعيين وبين الظنيين تحكّم؛ لأنّه إن أريد به التعارض في نفس الأمر فهو منتفٍ في أدلّة الشرع كلها قطعيّها وظنيّها، وإن أريد بحسب الظاهر – لجهلنا بالناسخ والمنسوخ – فهو في الكلّ ظاهر» [3].

ولذلك أوجب ثلة من العلماء على عدم وقوع التعارض بين الأدلّة الظنيّة قياساً لها على الأدلة القطعية، ولما تقرّر من أن أدلة الشريعة لا تتعارض، كما قال الشاطبي: «كل من تحقق بأصول الشريعة، فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض.. لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة» [4].

وباستثناء من يرى جواز وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية مطلقاً دون قيد أو خصوص؛ فإنّه يمكن الجمع بين آراء القائلين بجواز وقوع التعارض والقائلين بمنعه بالنظر إلى ثلاث اعتبارات تجمع آراء الفريقيْن في مسلك مؤتلف غير مُختلف:

الأول: ا تفاق على منع التعارض بين النصوص بمعنى التضاد والتناقض؛ أي في نفس الأمر:

وهذا أمر مشترك بين الفريقين، فهو عند الفريق الأوّل ظاهر وواضح مما سقناه من عبارات الأئمة في ذلك. أمّا الفريق الثاني فإن في تقييدهم وقوع التعارض بنظر المجتهدين وبأنه ليس في واقع الأمر، مؤداه إلى النتيجة الأولى نفسها.

---

[1] تفسير البحر المحيط، أبو حيان، ج6، ص113.

[2] شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر شرح المختصر، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تح: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، وزارة الأوقاف السعودية، ط1، 1413هـ-1993م، ج4، ص607.

[3] فتح الغفّار شرح المنار مشكاة الأنوار في أصول المنار، زين العابدين بن نُجيم مطبعة البابي الحلبي، مصر. ط1، 1355هـ.ج2، ص109.

[4] الموافقات، الشاطبي، ج5، ص341.

وهذا الذي يراه الشاطبي: «التعارض إما أن يُعتبر من جهة ما في نفس الأمر؛ فغير ممكن بإطلاق.. وأما من جهة نظر المجتهد، فممكن بلا خلاف» [1].

الثاني: إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع.

ففي ترجيح أحد الدليلين على الآخر دليل على عدم وجود التعارض والاختلاف في الشريعة، لأنه إعمال لأحد الدليليْن لقرينة احتفّت به، ولأن التعارض بمعنى التضاد يؤدي إلى إهمال الدليليْن وتساقطهما وهذا ممتنع «والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة؛ إذ لا فائدة فيه، ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكنّ ذلك فاسد، فما أدّى إليه مثله» [2].

الثالث: إثبات الناسخ والمنسوخ وغيرهما كالعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن؛ فالقول بالتعارض على وجه التناقض والتضاد ينفي وجود هذه الأحكام التي اتفقوا جميعاً على إثباتها [3].

وبعد سرد مشكل التعارض بين الأدلة، نحاول الإشارة إلى الضابط في تعارض الدليليْن سواءٌ كانا عقلييْن أو نقلييْن، لأن تعارضهما ممتنع؛ ذلك أن «الرسل يخبرون بما تعجز عقول الناس عن معرفته، لا بما يعرف الناس بعقولهم أنه ممتنع، فيخبرون بمحارات العقول، لا بمحالات العقول. ويمتنع أن يكون في أخبار الرسول ما يناقض صريح العقول» [4].

1- الشرعية والقطعُ هما مناط امتناع التعارض بين الأدلة، سواءٌ كانت نقلية أو عقلية:

فلمّا كان التعارض هو التضاد التام بين حجّتين متساويتين دلالةً وثبوتاً، فإن وقوعه حقيقة لا يُتصوّر في الأدلة الشرعية المعتبرة سواء كانت نقلية أو عقلية، فالمناط في نفي التعارض هو في كون الدليل شرعياً ثم في كونه قطعياً، وهذا ما نـ عليه كثير من العلماء، واتفقوا عليه، سواء أكان الدليل

---

[1] الموافقات، الشاطبي، ج5، ص341.

[2] المصدر نفسه، ج5، ص64.

[3] ينظر: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، عبد الطيف بن عزيز البرزنجي، ج1، ص72.

[4] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج11، ص243-244.

نقلياً أم عقلياً، وبهذا الضابط يزول كثير من الخلاف والنزاع في مسألة التعارض بين الأدلة الشرعية، ومنها التعارض بين العقل والنقل.

وقبل تفصيل هذا الموضوع، أسوق بعض النقول عن العلماء في منع جواز التعارض بين الأدلة القطعية، نقلية كانت أو عقلية.

- قال **الزركشي**: «التعادل بين الدليلين القطعيين المتنافيين ممتنع اتفاقاً، سواء كانا عقليين، أو نقليين» [1].

- وقال **ابن النجّار**: «تعادل دليلين قطعيين مُحال اتفاقاً، سواء كانا عقليين أو نقليين، أو أحدهما عقلياً، والآخر نقلياً» [2].

- وقال **ابن تيمية**: «يمتنع أن يتعارض دليلان قطعيان، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً» [3].

- وقال أيضاً: «لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان، لا عقليان ولا سمعيان، ولا سمعي وعقلي» [4].

لذلك لا يمكن أن يحصل التعارض ـ إذا قُدّر حصوله ـ إلاّ أن يكون الدليلان أو أحدُهما غير قطعي، فإن كان الدليلان جميعاً ظنّيين: فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيّهما ترجّح كان هو المقدّم، وإن كان أحدهما قطعياً دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق.

كما أن التعارض ممكن الوقوع مع عدم تناقض مدلولي الدليلين، وإلاّ فمع تناقض المدلولين المعلومين فإن تعارض الدليلين ممتنع [1].

---

[1] تفسير البحر المحيط، أبو حيان، ج6، ص113.

[2] شرح الكوكب المنير، ابن النجار، ج4، ص607.

[3] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج11، ص244.

[4] درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الدمشقي، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط2، 1411هـ-1991م، ج1، ص174.

فمع هذين الاحتماليْن لا يمكن أن نسمّي هذا تعارضاً، إذ إن المصير إلى الترجيح في الحالة الأولى استفدنا منه إعمال أحد الدليليْن، وهذا دليل على انتفاء التعارض بين الأدلة، لأن حقيقة التعارض هو التضاد المؤدّي إلى تساقط الأدلة وإهمالها.

كما أن الدليل الظنّي لا يقوى على معارضة القطعي، فعند اختلافهما يُقدّم القطعي؛ فلا يُسمَّى ذلك تعارضاً.

أما في **الحالة الثانية:** فالأمر واضح كذلك حيث انتفى تضاد المدلوليْن وتناقضهما، وهذا هو معنى التعارض، فلا تعارض إذاً.

ولما كان الحق ملازماً للأدلّة النقلية الصحيحة؛ ثم للأدلة الشرعية المعتبرة الأخرى التي يدخلُ فيها صريح المعقول، فإن تعارضها لا يجوز وقوعه بحال.

ولابدّ هنا من بيان أن القطع والظن في الأدلة الشرعية من الأمور النسبية، التي تختلف فيها مدارك الناس.

قال **ابن تيمية:** «كون المسألة قطعية أو ظنيةً هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفاً للقول في نفسه؛ فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظنّاً، وقد يكون الإنسان ذكيّاً قويّ الذهن سريع الإدراك علماً وظنّاً، فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظنّاً، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا» [2].

---

[1] ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1، ص79.

[2] ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج19، ص211.

وقال **ابن القيم**: «كون الدليل من الأمور الظنيّة أو القطعية أمرٌ نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدلّ، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمرٌ لا ينازع فيه عاقل؛ فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو» [1].

ولم يشذّ عن هذه القاعدة إلاّ **الرازي** ومن قال بقوله ممن جاء بعده، حيث نفى أن تفيد الأدلة السمعية اليقين. وهذا الشُّذوذ أكّده عنه **ابن تيمية** بقوله: «كُتب أصول الدين لجميع الطوائف مملوءة بالاحتجاج بالأدلة السمعية الخبرية، لكن الرازي طعن في ذلك في المطالب العالية»[2]، وذكر عنه أنه كان «من أعظم الناس طعناً في الأدلة السمعية، حتى ابتدع قولاً ما عُرف به قائل مشهور غيره، وهو أنّها لا تفيد اليقين» [3].

وتماشياً مع قاعدة النسبية في القطع والظنّ، يُردّ على الرازي وأمثاله في قولهم بأن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بأنه هو إخبارٌ عما عندهم وليس إخباراً عن واقع الأمر، إذ لم يحصل لهم من الطرق الموصلة لليقين كما حصل لأهل السُّنة المتبعين آثار السَّلف.

وفي هذا يقول **ابن القيم**: «قولهم: إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول لا تفيد العلم، بل هي ظنية؛ هو إخبار عما عندهم، إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السُّنة ما حصل لهم»[4].

فقولهم: لم نستفد بها العلم، لم يلزم منها النفي العام على ذلك بمنزلة الاستدلال على أن الواجد للشيء العالم به غير واجد له ولا عالم به! فهو كمن يجد من نفسه وجعاً أو لذّة، أو حُبّاً أو بُغضاً؛ فينتصب له من يستدلّ على أنّه غير وجع ولا متألم، ولا محب ولا مبغض، ويكثر له من الشبه

---

[1] مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، ابن الموصلي، ص629.

[2] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج13، ص139.

[3] المصدر نفسه،ج13، ص141.

[4] مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص639.

التي غايتها: أني لم أجد ما وجدته، ولو كان حقّاً لاشتركت أنا وأنت فيه، وهذا عين الباطل.. ولو قلت لا تفيدك أيضاً ظنّاً لكنت مخبراً بحصتك ونصيبك منها» [1].

2- أن الدليل الشرعي كما يكون سمعياً، فإنه يكون عقلياً كذلك.

وكما يكون هذا قطعياً يكون الآخر كذلك؛ فالكتاب والسُّنة كما تضمّنا الدلائل السمعية، فقد تضمّنا كذلك الدلائل العقلية على الأصول الاعتقادية الشرعية التي يُمكن أن تُعلم بالعقل؛ بل إن هذه الأخيرة لا يشترط في صحّتها العلم بصحة النّقل، فهي دلائل مطلقة، وحجة بنفسها لا تستند إلى غيرها؛ وإنما علاقة النقل بها هي من جهة التنبيه والإرشاد إليها، والتذكير بها، والدلالة عليها. وهذا من تمام كمال هذا الدين، كما قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[2] ؛ ومن تمام قيام حجة الله على العالمين.

ولذلك كانت هذه الأدلة حجة على الموالف والمخالف في النحلة؛ لأنها من الأمور المعلومة والمقنعة لكل من له عقل [3].

وهذا الأمر قد دلّ عليه الكتاب العزيز في غير ما آية، منها قوله تعالى:﴿وَيَوۡمَ نَبۡعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدًا عَلَيۡهِم مِّنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَجِئۡنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾[4]، فأولى الأشياء بالبيان الكافي دلائل الإيمان وأصول الاعتقاد، وهذا مما تمسّ حاجة الناس إليه في كل حياتهم، لأن هذه الدلائل فيها

---

[1] مختصر الصواعق المرسلة، محمد بن الموصلي، ص639.

[2] سورة المائدة، الآية:3.

[3] ينظر: الموافقات، الشاطبي، ج3، ص247-248.

[4] سورة النحل، الآية:89.

التذكير، والهداية؛ وكل ما كان الناس أحوج إلى معرفة الشيء، فإن الله يوسّع عليهم دلائل معرفته، كدلائل معرفة نفسه العليّة، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه، ودلائل نبوة رسوله وغير ذلك [1].

وفي قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾[2]يقول ابن الوزير اليماني: «في هذه الآية دلالة على أن كتب الله تعالى لا تخلوا من البراهين المحتاج إليها في أمر الدين» [3].

وقد حفل القرآن العظيم بمثل هذه الأدلة في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، وتفرّده بالخلق، واتصافه بصفات الكمال، وتنزهه عن كل نق . وفي إثبات النبوة والمعاد الأخروي؛ وإقرار ميزان العدل، كقوله تعالى:﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[4]، وقوله:﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[5]، وغيرهما من الآيات الدالة على وحدانيته وتفرده في ذاته وصفاته، وفي النبوة: كقوله تعالى:﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾[6]، وفي المعاد الأخروي: وقوله:﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[7]، وهناك الكثير من الآيات الدالة في القرآن العظيم.

---

[1] ينظر: درء التعارض بين النقل والعقل، ابن تيمية، ج10، ص129.

[2]سورة الأنبياء، الآية:24.

[3] إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن المرتضى اليماني المشهور بـ: ابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1407هـ-1987م، ص87.

[4] سورة الطور، الآية:35.

[5] سورة الروم، الآية: 27.

[6] سورة يوسف، الآية:3.

[7] درء التعارض بين النقل والعقل، ابن تيمية، ج1، ص80.

قال **ابن تيمية:** «فإن الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية.. بل الرسل صلوات الله عليهم بيّنت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علماً وعملاً» [1].

3- الدليل الشرعي القطعي يتعارض:

تقدّم أن التقسيم الصحيح للأدلّة ليس هو في جعل الدليل الشرعي قسيماً للدليل العقلي ومقابلاً له، إذ إن هذا يوحي بحصر الأدلة الشرعية في خبر الصادق فقط ليس لها دلالة غيرها.

إنما الصحيح أن يقابل الدليل الشرعي بالدليل البدعي؛ لأن الشرعة تقابل البدعة، ومن تمام القسمة الصحيحة القول بأن الدليل الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً [2].

ولما كانت الأدلة العقلية الشرعية يقينية، فمن باب أولى تكون الأدلة السمعية الشرعية؛ ثم إنّ ما أفاد اليقين وقطع بصحته لا يجوز أن يتعارض في نفسه، أو يعارض قطعياً غيره.

لذلك كان «ما ثبت بالأدلة القطعية لا يتعارض ولا يتناقض أصلاً، فلا يتعارض دليلان يقينيان أصلاً، سواءٌ كانا عقليْن، أو سمعيْن، أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، ومن ظنّ أنهما يتعارضان، كان ذلك خطأ منه لاعتقاده في أحدهما أنه يقيني، ولا يكون كذلك، ولاسيما إذا كانا جميعاً غير يقينيين» [3].

وكل مسألة قام عليها دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه دليل قطعي عقلي [4].

---

[1] الردّ على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تح: عبد الصمد شرف الدين الكتبي وجماعة آخرون، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، ط1، 1426هـ-2005م، ص382.

[2] ينظر: درء التعارض بين النقل والعقل، ابن تيمية ج1، ص198-199.

[3] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج12، ص212.

[4] ينظر: درء التعارض بين النقل والعقل، ابن تيمية، ج1، ص80.

وكل ما يُعتقد تعارضهُ من الأدلّة التي يُعتقد أنها قطعية، فلابدّ من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو ألا يكون مدلولاهما متناقضين، أما مع تناقض المدلولين فيمتنع تعارض الدليلين[1].

وإذا قُدّر حصول التعارض فإن كان أحد الدليلين قطعياً دون الآخر؛ فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، لأن الظنّ لا يرفع اليقين.

وأما إن كانا جميعاً ظنيّين فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيّهما ترجّح كان هو المقدّم، سواء كان سمعياً أو عقلياً[2].

وتماشيا مع ما ذكرناه فإن الأدلة النقلية متوافقة متعاضدة، والفصام المزعوم بين العقل والنَّقل إنما هو ناشيء من التعصب والتمذهب.

---

[1] درء التعارض بين النقل والعقل، ابن تيمية، ج1، ص79.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص79.

الفصل الثاني:

التأويل عند فرقة الخوارج.

المبحث الأول: بيت الخوارج.

المبحث الثاني: أسس التأويل عند الخوارج.

المبحث الثالث: نماذج من تأويل الخوارج في مسائل الإيمان.

المبحث الأول: بيت الخوارج.

التعريف بالخوارج لغة واصطلاحا.

نشأة الخوارج.

أسماء الخوارج.

فرق الخوارج واختلافهم.

سيمات ف رقة الخوارج

تطور دلالة التأويل في الفكر العربي، نتج عنه ظهور آراء جديدة حول النصوص الدينية، وهذه الآراء أنتجت معتقدات غيرت مفاهيم أناس كثر، فتبناها العديد منهم فتعصبوا وتحزبوا، بل رفعوا السلاح لأجل ترسيخ هذه العقائد، ومن بين هذه الفرق فرقة سميت بالخوارج «وهي فرقة كبيرة من الفرق الاعتقادية، وتمثل حركة ثورية عنيفة في تاريخ الإسلام السياسي.... ولا تزال لهم ثقافتهم المتمثلة في المذهب الإباضي المنتشر في تلك المناطق»[1].

فالخوارج لازال لهم وجود في عصرنا الحالي ، ودراسة أفكارهم ومعتقداتهم مهم للغاية لأن أفكارهم لم تمت مع موت أصحابها، وهذا من خلال تأويلاتهم للنصوص القرآنية وحتى الأحاديث النبوية، فالأمة الإسلامية عاشت ولا تزال تعيش ويلات هذه التأويلات المنحرفة.

ومما ينبغي التنبيه إليه «أن كتب الخوارج تكاد تكون مفقودة تماما إذا ما استثنينا الإباضية منهم، فأكثر ما سنرجع إليه في بيان آرائهم ما كتبه علماء أهل السنة عنهم، وذلك لثقتنا بصحة نقولهم، إذ عايشوهم وناقشوهم، على أن ما وصل إلينا من كتب الإباضية تدل على مصداق أولئك في نقلهم لمذهب الخوارج»[2] .

1 التعريف بفرقة الخوارج وعقيدتهم:

1.1 الخوارج في اللغة:

جاء في اللغة أن الخوارج جمع خارج، وخارجي اسم مشتق من الخروج [3]، وقد أطلقت كلمة الخوارج ويراد بها الطائفة من أهل الآراء والأهواء لخروجها على الدين أو على الإمام علي –رضي الله عنه– والخوارج: «قوم من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة» [4] ، وفي معان الخوارج هناك العديد من التخريجات والاشتقاقات اللغوية لهذه الكلمة، وخشية الإطالة أخذنا ما يناسب بحثنا هذا.

---

(1) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، غالب بن علي العواجي، دار لينة للنشر والتوزيع، ط3، 1997م، ج1، ص88.

(2) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، غالب بن علي العواجي، ج1، ص88.

(3) ينظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ج7، ص50،

(4) تهذيب اللغة، ج7، ص50. القاموس المحيط، الفيروز آبادي ج1، ص192.

1.2 تعريف الخوارج ا طلاحا:

كان هناك اختلاف بين العلماء في تحديد معالم فرقة الخوارج، فمنهم من عَمَّمَ ومنهم من خَصَّ ، فمن العلماء الذين عَمَّمُوا **الشَهْرسْتَاني 548هـ**، حيث ذكر في كتابه الملل والنحل: «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان والأئمة في كل زمان»[1].

وانطلاقا من هذا التعريف يتضح أن الزمن لا أهمية له في تحديد مسمى الخوارج، فالأساس هو الخروج عن الجماعة المتفقة؛ ووافق هذا الشرط مفهوم الخوارج عند **ابن حزم456هـ** بقوله: «اسم الخارجي يلحق كل من أشبه الخارجين على الإمام عليّ أو شاركهم في آرائهم في أي زمن»[2] .

أما التخصيص فاشترطوا فيه التقيد بالزمن، وهو الخروج زمن الخليفة الإمام علي رضي الله عنه، حينها سموا بالخوارج، وهذا قول **الأشعري324هـ**: «والسبب الذي سُمّوا له خوارج؛ خروجهم على علي بن أبي طالب»[3].

والراجح هو التعريف الثاني؛ لكثرة من مشى عليه من علماء الفرق في تعريفهم بفرقة الخوارج وقيام حركتهم ابتداء من خروجهم في النهروان، وهو ما يتفق أيضاً مع مفهوم الخوارج كطائفة ذات أفكار وآراء اعتقاديه أحدثت في التاريخ الإسلامي دوياً هائلاً.[4]

وهناك من يرى أن الخروج عن إمام المسلمين ينقسم إلى أقسام متباينة ويختلف الحكم عليها:

أو : خروج غضب لِلْدِّين، مثلما ما وقع بين الحسين بن علي والملك يزيد بن معاوية.

---

[1] الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني أبو الفتح، تح: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ-1992م، ج1، ص114.

[2] الفصل في الملل والأهواء والنحل، محمد بن علي ابن حزم، تح: محمد على صبيح، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ، ج2، ص113.

[3] مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى الأشعري، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط1، 1411هـ- 1990م، ج1، ص207.

[4] ينظر: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، غالب بن علي العواجي، ج2، ص227.

ثانيا: خروج اجتهاد في الرأي لتأويل سائغ، كوقعة الجمل والصفين.

ثالثا: خروج لأجل الدنيا وهؤلاء هم البغاة حقا.

رابعا: من خرج على الإمام وعلى الجماعة المسلمة للدعاء إلى معتقدهم [1] .

2 نشأة الخوارج:

تباينت أقوال العلماء وأهل التاريخ وخاصة المتخصصين في دراسات الفرق حول بدايات نشأة فرقة الخوارج، لكن سنحاول ذكر ما تيسر من الأقوال المهمة عن النشأة باختصار، تاركين التطويل وسرد التفاصيل، فمن بين هذه الأقوال هي:

القول الأول: وذلك في زمن حياة النبي، ويستشهدون بحديث ذي الخويصرة أو عبد الله بن ذي الخويصرة التميمي الذي اعترض على قسمة النبي للفيء واتهامه إياه بعدم العدل وقد ورد هذا حديث في كتاب البخاري ومسلم [2].

وعلق **ابن الجوزي 597هـ** عن هذا الحديث قائلا: «فهذا أول خارجي خرج في الإسلام وآفته أنه رضي برأي نفسه ولو وقف لعلم أنه لا رأي فوق رأي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأتباع هذا الرجل هم الذين قاتلوا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه».[3]

فانظر إلى هذه الجرأة على النبيﷺ المعصوم عن الخطأ، فكيف بدونه، ويعتبر «اعتراض ذي الخويصرة خروجا صريحا؛ إذ إن الاعتراض على الإمام الحق يسمى خروجاً فكيف بالاعتراض على رسول اللهﷺ ، ولو صار من اعترض على الإمام الحق خارجيا فمن اعترض على الرسول أحق بأن يكون خارجياً».[4]

---

[1] ينظر: موقف الصحابة من الفرقة والفرق، أسماء السويلم، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، 2005م، ص393.

[2] رواه البخاري 3610، ومسلم 1064.

[3] تلبيس إبليس، أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، ص90.

[4] الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص21.

القول الثاني: كان في فترة حكم عثمان بن عفانﷺ، والتي آلت إلى قتل الخليفة عثمانﷺ، في زمن الفتنة الأولى، وذهب إلى ترجيح هذا القول القاضي **علي بن أبي العز الحنفي792هـ**.[1]

القول الثالث: كان في فترة الخليفة الرابع علي بن أبي طالبﷺ، وهو منقول عن فرقة الإباضيين، وهذا الذي ذكره **الوراجلاني 570هـ** حيث يعتبر أن نشأة الخوارج بدأت منذ أن فارق طلحة والزبير علياً رضي الله عنهما وخرجا عليه بعد مبايعتهما له، ثم يقول: وشرعا دين الخوارج دينا؛ فلهما أجور الخوارج وأوزارهما [2].

القول الرابع: كان في زمن الأزارقة أو سنة 64 للهجرة، وهذا القول منقول كذلك عن الإباضيين كالقول السابق؛ وغرضهم من ذلك التفرقة بينهم وبين الأزارقة، لأنهم يرون أن **المُحَكِّمَة** يوم قتلهم علي بن أبي طالبﷺمجرد فتنة حدثت وانتهت على ماهي عليه، لا خروجا عليه كما في المعنى الحقيقي للخروج.

وهذا ما يؤيده قطب الإباضيين **أبو إسحاق أطفيش**1358هـ بتحديد زمن الخوارج حيث قال عن الخوارج هم: «طوائف من الناس في زمن التابعين وتابع التابعين رؤوسهم: نافع بن الأزرق، ونجدة بن عامر، ومحمد بن الصفار، ومن شايعهم، وسموا خوارج لأنهم خرجوا عن الحق وعن الأمة بالحكم على مرتكب الذنب بالشرك»[3].

يتضح من خلال هذا القول السابق لأبي إسحاق أطفيش؛ أهمية ربط ظهور الخوارج بظهور **نافع بن الأزرق 65هـ** وفرقة الأزارقة، ويرجح هذا الرأي ويميل إليه العالم الإباضي **علي يحي معمر1400هـ-1980م** حين تحدث عن الخلط بين المحكمة والأزارقة في الخروج على الإمام بقوله:

---

[1] شرح العقيدة الطحاوية، علي بن أبي العز الطحاوي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي – شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1411هـ-1990م، ص472.

[2] الدليل والبرهان لأهل العقول، يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراتي الوارجلاني، تح: سالم بن أحمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط2، 1418هـ-1997م، ص15.

[3] عُمان تاريخ يتكلم، محمد بن عبد الله السالمي، دار الكتاب المصري، مصر، ط1، 2013م، ص103.

«سبق إلى أذهان أكثر الناس – بسبب خطأ المؤرخين في ربط الأحداث – أن المحكمة الذين قتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في وقعة النهروان هم أصل الخوارج وهو مفهوم خاطئة»[1].

القول الخامس:

كان في زمن الإمام والخليفة علي، بعدما خرج عليه طائفة من الناس ولم يرضوا بالتحكيم وهذا سبب تسميتهم بالخوارج كما نقله **الأشعري 324هـ** «والسبب الذي سموا له خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب»[2]، ووافقه البغدادي 429هـ[3].

وبعد عرض هذه الأقوال في كيفية نشأة الخوارج، نلحظ أن بثرة الخروج تجلت في رجل واحد على عهد الرسول، حيث لم يرض بالقسمة، وهذا خروج عن الحكم وإن كان بمعزل عن الجماعة؛ فسمة عدم الرضا بالحكم هي بداية للخروج، ويشهد لذلك ما وقع لعلي وعدم الاقتناع بالتحكيم مما انجر عنه حمل السيف، ووقعة النهروان خير دليل على ذلك، وكأنها مفتاح لبدايات لمعارك وتقاتل حدثت في المجتمعات الاسلامية التي دونها التاريخ الإسلامي، والتأويل السقيم للنصوص الإسلامية ببعيد عن هذه الحوادث التي سفكت فيه الدماء، وهذا ما سيأتي بيانه في المباحث التالية.

3 أسماء الخوراج:

ذكر المؤرخون في كتبهم، أن لفرقة الخوارج ألقاب كثيرة، فمنها المقبول عندهم ومنها المنبوذ، ومن بين تلك الألقاب.

---

(1) الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، علي يحي معمر، دار الحكمة، ط5، 2001م، ص377.

(2) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص207.

(3) ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر البغدادي، تح: محمد الخشت، دار ابن سيناء، القاهرة، ط1، 1988م، ص74.

3.1 ا كمة:

وهي من الأسماء الممدوحة عندهم، لأن فيها شعار الحكم لله، وهم يفتخرون بهذه التسمية كما قال شاعرهم شبيل بن عزرة:

حَمِدْنَا اللهَ ذَا النَّعْمَاء أَنَّا ** نَحكُم ظَاهِرِينَ وَ نُبَالِي**[1]

وسموا المحكمة لأنهم لم يرضوا بقضية التحكيم، واعتزلوا علي في الكوفة.

وقد صارت هذه الكلمة لا حكم إلا لله شعاراً لهم عندما يريدون الخروج عن طاعة الولاة أو الهجوم على خصومهم في المعركة فكانت إنذاراً شديد الخطورة لمن تقال له. وهم يفخرون بهذا الاسم على خصومهم كما قال سميرة بن الجعد الخارجي في وصف الخوارج[2] :

يُنَادُونَ بِالتَحْكِيم لله أَنَّهُمْ ** رَأَوْا حُكْمَ عَمْرُو كَالريَاحِ الهَوَائِج**

وَحُكْمُ ابْن قَيْسٍ مِثْلَ ذَاكَ فَأُعْصِموا ** بِحَبلٍ شَدِيد المَتْن لَيْسَ بِنَاهِج**

3.2 الخوارج:

وهذا الاسم صار ملازما لهم وهو من أشهر ألقابهم المعروفة، «وقد أجمع مؤرخو الفرق على تسميتهم بهذا الاسم الخوارج. وإذا ذكرهم أحد المؤلفين باسم من أسمائهم الأخرى فإنه يفسره بالخوارج، أو يذكرهم مرة بهذا الاسم ومرة أخرى باسم الخوارج»[3].

ويقول محمد بن عبد الله السالمي أيضاً: وكان اسم الخوارج في الزمان الأول مدحاً لأنه جمع خارجة وهي الطائفة التي تخرج للغزو في سبيل الله تعالى، قال عز وجل: ﴿**وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ**

---

(1) شعراء الخوارج، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت-لبنان، ط2، 1974م، ص209.

(2) ينظر: شعراء الخوارج، إحسان عباس، ص123.

(3) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، غالب بن علي عواجي، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة،1398-1399هـ، ص26.

﴿لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ٤٦﴾[1] ثم صار ذماً لكثرة تأويل أحاديث الذم فيمن اتصف بذكر آخر الزمان» [2] .

3.3 الحرورية:

أطلق هذا الاسم الحروراء نسبة إلى المكان وهو بالقرب من الكوفة، حيث أنكروا على علي، وهم قرابة اثني عشر ألف حروري[3].

ووردت هذه التسمية في قول عائشة رضي الله عنها: أحرورية أنت، للمرأة التي استشكلت مسألة قضاء الصيام دون الصلاة للمرأة الحائض[4].

3.4 الشراة:

وهذا من أحب الأسماء عند هذه الفرقة، نسبة إلى الشراء الذي ذكره الله بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ١١١﴾[5]

ويقول الأشعري في سبب تسميتهم بالشراة: والذي له سموا شراةً: قولهم: شرينا أنفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة[6].

---

[1] سورة التوبة، الآية: 46.

[2] عمان تاريخ يتكلم، محمد بن عبد الله السالمي، ص118.

[3] ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص207.

[4] رواه مسلم 335.

[5] سورة التوبة، الآية :111.

[6] ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص207.

3.5 المارقة:

وهذه التسمية مأخوذة من الحديث النبوي الشريف، عن علي رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**سيخرج قوم في آخر الزمان، حداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجرا لمن قتلهم يوم القيامة**»[1]، وهي تسمية قديمة قد أطلقها عليهم مخالفوهم منذ خروجهم عن جيش الإمام علي ﷺ وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان[2].

3.6 **النوا ب:** وأما تسميتهم بالنواصب فلمبالغتهم في نصب العداء لعلي بن أبي طالب ﷺ[3].

3.7 **أهل النهروان:** نسبة إلى المكان الذي قاتلهم فيه علي ﷺ وهم الحرورية المحكمة[4].

3.8 المكفِّرة: لأنهم يكفرون بالكبائر ويكفّرون من خالفهم من المسلمين، وهذا وصفٌ لكل من نهج هذا النهج في كل زمان[5].

وهناك أسماء أخرى لم تشتهر في ذكرها كالناصبة والسبئية والشكاكة[6] ، وجميع الأسماء محببة إليهم ماعدا اسم **المارقة**، وهذا ما نَبَّهَ إليه الأشعري بقوله: «وهم يرضون بهذه الألقاب كلها إلا بالمارقة فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[7].

---

(1) رواه البخاري 6930، ومسلم 1066.

(2) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص115.

(3) فرق معاصرة، غالب عواجي ج1، ص231.

(4) الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام مناهجهم وأصولهم وسماتهم-قديما وحديثا وموقف السلف منهم-، ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن، الرياض، ط1، 1416هـ، ص29

(5) الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام، ناصر بن عبد الكريم العقل، ص30

(6) المصدر نفسه، ص30.

(7) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص209.

4 فرق الخوارج واختلافهم:

الخوارج مثلهم كمثل سائر الفرق الإسلامية لم يمنعهم الاتفاق في الأصول من الاختلاف في الفروع والمسائل، فشهد تاريخهم عددًا من الانقسامات قادها عدد من أعلامهم وأئمتهم، ولقد ظل الخوارج بعيدين عن الانقسام حتى عهد إمامهم نافع بن الأزرق 65هـ، الذي مثّلت فرقته "الأزارقة" أول انقسام داخل تيار الخوارج العام، وبعد أن استشرت الانقسامات والاختلافات في المسائل والفروع ظلت الجماعات الرئيسية في حركة الخوارج هي:

1 الأزارقة: أتباع نافع بن الأزرق.

2 النجدات: أتباع نجدة بن عامر الحنفي.

3 الإباضية: أتباع عبد الله بن إباض.

4 الصفرية: نسبة إلى زياد الأصفر، أو النعمان بن الأصفر، أو عبد الله بن صفّار على خلاف في ذلك .

ولقد انقرضت هذه الفروع الخارجية ولم يبقَ من الخوارج سوى الإباضية الذين لا تزال لهم بقايا حتى الآن في أجزاء من الوطن العربي وشرقي إفريقيا، وبالذات في عُمان على الخليج العربي، وفي أنحاء من المغرب العربي تونس والجزائر، وفي الجنوب الشرقي للقارة الإفريقية.[1]

وأمّا فرقهم، فقد ذكر البغدادي لهم عشرين فرقة[2]، بل أزيد، وهذه أسماؤهم:

1 –المحكّمة 2– الأزارقة 3 –النجدات 4 –الصفرية 5–العجاردة، المفترقة إلى: 6 –الخازنية 7 – الشعيبية 8 –المعلومية 9 –المجهولية 10–أصحاب طاعة لايراد الله تعالى بها 11 –والصلتية – 12الاخنبسية 13 –الشبيبية 14–الشيبانية 15 –المعبدية 16 –الرّشيدية 17 –المكرمية 18 –الحمزية 19 –الشمراخية 20 –الإبراهيمية 22 –الواقفية 22 –الاباضية.

---

[1] ينظر: تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، القاهرة، دط، 1991م، ص31-33.

[2] الفرق بين الفرق، البغدادي، ص72.

ولا يخفى أنّ الفرق حسب ما ذكرها تزيد على عشرين، ولو لم تعد العجاردة فرقة مستقلّة باعتبار أنّها مقسّمةً لأقسام كثيرة يكون عدد الفرق 21فرقة، ثمّ قال البغدادي: «الاباضية» منهم افترقت فرقاً، معظمها فريقان «حفصية» و«حارثية»، وقال: فأمّا «اليزيدية» من الاباضية، و«الميمونية» من العجاردة، فهما فرقتان من غلاة الكفر الخارجين عن فرق الأُمّة.

وأمّا **الأشعري** فقد ذكر لهم خمس عشرة فرقة ثم ذكر الفرق المتشعّبة منها وهي فرق كثيرة»[1] .

وقد ذكر **المقريزي** في خططه للقوم ستاً وعشرين فرقة[2]»

وذكر **الشهرستاني** لهم ثمانية فرق، وإليك أسماؤها:[3]

1 . المحكّمة الأُولى 2 . الأزارقة 3 . النجدات 4 . البيهسية 5 . العجاردة 6 . الثعالبة 7 . الاباضية 8 . الصفرّية .

ولكن الحق، إنّ أصول الفرق قليلة جدّاً، وقد ذكر الأشعري أنّ أصولها أربعة وهي: الأزارقة، النجدية، الاباضية، والصفرية، والأصناف الأُخرى تفرّعوا من الصفرية.

ولعلّ ما ذكره الأشعري في بيان أُصول فرقهم أقرب، كما يظهر من دراسة مذهبهم ونحن نذكر الفرق الأربعة التي ذكرها الأشعري، ونحيل بيان سائر الفرق إلى كتب المقالات والفرق، خصوصاً المقالات للأشعري، والفَرق بين الفِرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، ولم يبق منهم سوى فرقة واحدة هي الاباضية وأقاويلها أقرب إلى أقاويل سائر المسلمين.

5 سمات فرقة الخوارج:

وصف النبيﷺ في أحاديث كثيرة، صفات أهل هذه الفرقة المارقة، ومن بين هذه السمات هي:

---

(1) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص86.

(2) الخطط، المقريزي، ج2، ص254-255.

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص114.

5.1 قلة الفقه في الدين:

لقد وصفهم لنا النبيﷺ في أحاديث كثيرة، بأوصاف الورع والتقوى وكثرة العبادة والتهجد، وكذا الزهد في الدنيا، وغيرها من الصفات والسمات الجميلة والمحببة إلى القلوب، وهذا حتى لا نَغْتَرَّ بهم.

قال النبي ﷺ :«**يقرأون القرآن، يجاوز حناجرهم**»[1]؛ والمعنى المراد من الحديث «أنهم ليس لهم فيه حظ إلا مروره على لسانهم هكذا لا يصل إلى حلوقهم، فضلا عن أن يصل إلى قلوبهم، لأن المطلوب تعقله وتدبره بوقوعه في القلب»[2].

فعدم فهمهم لمعاني القرآن، مع أخذهم بظاهر الن ، أسقطهم في التأويل الفاسد، حيث «إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين»[3].

وفي السياق نفسه، كان خروجهم على الخليفة علي ﷺ بدعوى إن الحكم إلا لله وهي: «أول كلمة خرجوا بها قولهم: لا حكم إلا لله، انتزعوها من القرآن وحملوها على غير محملها»[4].

فدلالة الآية على الحاكمية صحيح في الجملة، وأما على التفصيل فيحتاج إلى بيان؛ ولذلك رد عليهم علي بن أبي طالبﷺ فقال: «كلمة حق أريد بها باطل»[5].

ولا مناص من القول أنَّ فساد تأويلهم لآيات القرآن الكريم، ألزمهم الخروج عن السنة، وجعل ما ليس بسيئة سيئة، وما ليس بحسنة حسنة، فهم إنما يصدقون الرسولﷺ فيما بلغه من القرآن، دون ما شرعه من السنة التي تخالف -بزعمهم- ظاهر القرآن[6]، وما كان اعتراض الرجل على قسمة النبيﷺ إلا من هذا القبيل، فقد خرج عن السنة، وجعل ما ليس بسيئة سيئة.

---

(1) رواه البخاري، ح6931.

(2) ينظر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ج12، ص293.

(3) ذكره البخاري معلقا، ج9، ص99.

(4) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ج6، ص619.

(5) رواه مسلم ح749.

(6) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج19، ص72.

5.2 تكفير أهل الملة واستحلال أعراضهم:

من الصفات الخطيرة التي حذرنا منها النبي ﷺ، أنهم: «**يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان**»؛ وهذا بعد تأسيس القول بكفر صاحب الذنب، ومرتكب الكبيرة، مما ينتج عنه استحلال الأعراض، وهذا ما بينه ابن تيمية بقوله: «أنهم يكفرون بالذنب والسيئات، ويترتب على تكفيرهم بالذنوب استحلال دماء المسلمين وأموالهم، وأن دار الإسلام دار كفر، ودارهم هي دار الإيمان، وكذلك يقول جمهور الرافضة، وجمهور المعتزلة والجهمية، وطائفة من غلاة المنتسبة إلى أهل الحديث والفقه ومتكلميهم»[1].

وكان أيوب السختياني يسمي أصحاب البدع: خوارج، ويقول: «إن الخوارج اختلفوا في الاسم، واجتمعوا على السيف»[2].فهم على هذا يجمعون بين الجهل بدين الله وظلم عباد الله، يقول ابن تيمية: «طريقة أهل البدع يجمعون بين الجهل والظلم، فيبتدعون بدعة مخالفة للكتاب والسنة وإجماع الصحابة، ويكفرون من خالفهم في بدعتهم»[3].

ومنهم من يعتبر العاصي كافر نعمة، ومنهم من يستبيح قتل الأطفال والنساء وأهل الذمة، ومنهم من يحرم ذلك، ومنهم من يصف ديار الإسلام بأنها دار كفر، ومنهم من يتوقف فيها، لكن يجمعهم أمر واحد على اختلاف مشاربهم ومناهجهم، ذلك الأمر الذي اتفقوا عليه هو: **رفع السيف على أئمة مد لى الله عليه وسلم.**

وخوارج عصرنا استبدلوا السيوف بالسيارات المتفجرة، والسيارة الواحدة من محكمة عصرنا تفعل من الأفاعيل ما تعجز عنه عشرات سيوف المحكمة من أسلافهم[4] .

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج119، ص72.

[2] ينظر: الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، تح: محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دط، دت، ج1، ص81.

[3] الرد على البكري ومعه الرد على الأخنائي، ابن تيمية، الدار العلمية، دلهي الهند، ط2، 1405هـ، ج20، ص255.

[4] ينظر: منهج الاستدلال عند الخوارج في العصر الحاضر عرض ونقد، إبراهيم بن صالح المحيميد، 1432هـ، ص45.

5.3 التنطع والغلو في العبادات:

فهُم أهلُ عِبادةٍ من صَلاةٍ، وصيامٍ، وقراءةٍ، وذِكرٍ، وبَذْلٍ، وتضحيةٍ، وهذا ممَّا يَدْعو للاغترارِ بهم، ولذا جاءَ البيانُ النبويُّ واضحًا في التنبيهِ على هذه الصِّفةِ فيهم: «**لَيْسَ قِراءَتُكُمْ إلى قِراءَتِهم بشَيْءٍ، و ـَلاتُكُمْ إلى ـَلاتِهم بِشَيْءٍ، و ـِيامُكُمْ إلى ـِيامِهِمْ بِشَيْءٍ**» وقالَ: «**يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ ـَلاتَهُ مع ـَلاتِهِمْ، وَ ـِيامَهُ مع ـِيامِهِمْ**» متفَقٌ عليه.

وإذا كان الصحابةُ رضِيَ اللهُ عنهم يَحتقِرونَ صَلاتَهم مع صَلاتِهم؛ فكيف بغيرِ الصحابةِ؟!

ولما لَقِيَهم عبدُ اللهِ بنُ عبَّاسٍ ﷺ قال: "فَدَخَلْتُ على قَوْمٍ لَمْ أَرَ أَشَدَّ اجْتِهادًا مِنْهُمْ، أَيْديهم كَأَنَّها ثِفَنُ الإِبِلِ [أيْ غَليظةٌ]، وَوُجوهُهُمْ مُعَلَّمةٌ من آثارِ السُّجودِ" رواه عبدُ الرزَّاقِ في المصنَّفِ[1].

[1] منهج الاستدلال عند الخوارج في العصر الحاضر عرض ونقد، إبراهيم بن صالح المحيميد، 1432هـ، ص45.

المبحث الثاني: أسس التأويل عند الخوارج.

- أسس التأويل عند الخوارج
- أثر التأويل في معتقد فرقة الخوارج
- العقل والتأويل عند الخوارج
- الخوارج بين سلطة النص واجتهاد التأويل

1.أسس التأويل عند الخوارج:

إن الخوارج غلوا في إتباع ما تشابه عليهم من القرآن وتأويله على غير معناه، دون رده إلى المحكم، ولا مراجعة لجماعة المسلمين الذين فهموه؛ ولذلك قطعوا ما أمر الله به أن يوصل، من اتفاق الكتاب والسنة وإجماع الأئمة، فظهر الجهل في تفسيرهم للقرآن، والتعصب لتقديم رأيهم على راي من خالفهم، والتطرف في الحكم على من خالف رأيهم. وذلك للأسس الخاطئة التي أقاموا عليها التأويل وهي:

1- وجوب الخروج على السلطان الجائر.

2- تكفير علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم.

3- تكفير من ارتكب كبيرة ولم يتب.

أما **الأساس الأول** وهو: وجوب الخروج على الإمام الجائر فلم يقروا لأحد من غير أمرائهم بالخلافة، إلا لأبي بكر وعمر، أما عثمان فقد اعترفوا بخلافته في السنوات الست الأولى من خلافته فقط، وكذلك علي بن أبي طالب اعترفوا بخلافته إلى أن قبل التحكيم. وبعد ذلك ناصبوه العداء واستحلوا قتله وقتل من والاه لا لشيء، وإنما لأنهم اعترفوا بخلافته وخلافه عثمان رضي الله عنهما[1].

أما **الأساس الثاني** وهو: تكفير على وعثمان والحكمين... فقد ظنوا أن علي أخطا في التحكيم، لأنه حكم الرجال في أمر الله، والرجال لا شأن لهم في الحكم – حسب ما يرونه – واحتجوا بقوله تعالى:﴿ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ ﴾[2] ولهذا كان شعارهم الذي فارقوا به الإمام وجماعة المسلمين الا حكم إلا لله كما كان من احتجاجهم على أنه قاتل أهل الجمل، ونهي عن غنيمة أموالهم وسبي نساءهم وذراريهم، كما نهى عن إتباع مديرهم والإجهاز على جريحهم، وحجتهم في ذلك أنه ليس في كتاب الله إلا مؤمن أو كافر، فإن كانوا مؤمنين لم يحل قتالهم، وإن كانوا كفارة أبيحت دماؤهم وأموالهم

---

[1] التأويل وعلاقته بالإيمان والكفر عند الفرق الإسلامية، هيا بنت إسماعيل آل الشيخ، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1435هـ-2014م، ص141

[2] سورة الأنعام، الآية:57.

وذراريهم. كذلك قالوا: إن علي محا عن نفسه أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين، فإنه لأمير الكافرين، ولهذا كفروا عثمان وعلي لأنهم حسب زعمهم حاكمين بغير ما أنزل الله، وكذلك كفروا الحكمين ومن رضي بالتحكيم وكذلك أصحاب الجمل» [1].

أما **الأساس الثالث** وهو: تكفير من ارتكب كبيرة ولم يتب، فقد كان من سوء فهمهم للقرآن، حيث فهموا منه ما لم يدل عليه فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب، إذ المؤمن هو البر التقي فمن لم يكن برأ تقيا فهو كافر مخلد في النار» [2].

وهكذا بنى الخوارج مذهبهم على الفهم الفاسد لكتاب الله، وإن كان قصدهم الحق لكنهم أخطأوا.

2. أثر التأويل في معتقد فرقة الخوارج:

اشتهر الخوارج بزهدهم في الدنيا وكثرة عبادتهم حتى وصل بهم الأمر إلى الغلو والتطرف في العبادات، وكانوا أبعد الناس عن الزندقة وأهل الكلام والفلسفة، إنما كانوا أهل تعبد وتلاوة للقرآن الكريم، واستدلال بنصوصه الحرفية على آرائهم ومعتقداتهم المنحرفة.

فأسلاف الخوارج تأولوا آيات معينة من القرآن الكريم، كآيات الحكم بغير ما أنزل الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد، لا على أنها من المتشابه الذي يجب تأويله، بل فهموها على غير وجهها. جاهلين بمعناها الذي بينه الرسولﷺ[3].

فتأويلهم نابع عن قلة فقههم وبعدهم عن فهم العلماء الربانيين، وهم لم يسلكوا طريقة المتكلمة في التأويل من القدرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم من الفرق التي تعتمد في الغالب إلصاق المجاز

---

[1] التأويل وعلاقته بالإيمان والكفر عند الفرق الإسلامية، هيا بنت إسماعيل آل الشيخ، ص142.

[2] المصدر نفسه ، ص142.

[3] تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، عبد اللطيف عبد القادر الحفظي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 1421هـ-2000م، ص340.

بنصوص القرآن والسنة، وقياس معاني النصوص على المعاني المستعملة في اللغة، ثم تحريف معاني تلك النصوص.

لكن التهمة ملصقة على جبين فرقة الخوارج في بروز «البدع الأولى مثل بدعة الخوارج، إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته، لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب، إذ كان المؤمن هو البَرُّ التَّقِي، قالوا: فمن لم يكن بَرًّا تقيا فهو كافر، وهو مخلد في النار، ثم قالوا: وعثمان وعلى ومن والاهما ليسوا بمؤمنين، لأنهم حكموا بغير ما أنزل الله، فكانت بدعتهم لها مقدمتان: **الواحدة:** أن من خالف القرآن بعمل أو برأي أخطأ فيه فهو كافر. **والثانية:** أن عثمان وعليا، ومن والاهما كانوا كذلك»[1].

3. العقل والتأويل عند الخوارج:

يرى الخوارج أن للعقل قدرة على إدراك المعرفة بنفسه مستقلاً عن النقل، وأن النقل إنما يأتي مصدقاً لأحكامه، فهم يدَّعون أن العقل يستطيع أن يصل إلى معرفة الأشياء الحسنة والأشياء القبيحة بنفسه وأن العدل ما يقتضيه العقل، وهذا هو مذهب المعتزلة [2].

وكان زعيمهم الأول ذي الخويصرة –كما مرَّ معنا في المباحث السابقة – يحسن ويقبح بعقله ورأيه «وذلك خروج صريح على النبيﷺ ، ولو صار من اعترض على الإمام الحق خارجياً فمن اعترض على الرسول أحق بأن يكون خارجياً، أو ليس قولاً بتحسين العقل وتقبيحه وحكماً بالهوى في مقابلة الن واستكباراً على الأمر بقياس العقل» [3].

وقد ظهر تمسك الخوارج بالتحسين والتقبيح في أكثر أمورهم التي ادعوا أن العقل يدرك حقيقتها دون الرجوع إلى الحكم الشرعي فيها لتصحيح الحكم بحسنها أو قبحها، بل العقل يدرك في كل خصلة مدى قبحها أو حسنها، بما في الفعل من خاصية يدرك العقل حين وردوها عليه الحكم

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج13، ص30.

[2] ينظر: آراء الخوارج، عمار الطالبي، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، ط1، 1971م، ص190.

[3] الملل والنحل، الشهرستاني، ج1 ص21

فيها، والشروع حين يحكم فيها بحكم إنما يأتي كمخبر عنه وليس مثبتاً للحكم فيها [1] « فصاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها »[2].

وإذا نظرنا إلى الأسبقية في تحكيم العقل نجد الخوارج أسبق من المعتزلة، فالمعتزلة تعد الحاضنة الأولى لأفكار الخوارج: «ومن رأيهم الخوارج أخذت المعتزلة التحسين والتقبيح بالعقل وضرب الأمثال به، وأن العدل ما يقتضيه»[3] .

وهذا ماذكره كذلك الشهرستاني في كتابه الملل والنحل؛ يقول الشهرستاني عن هذه الفرقة: إنهم « عذروا أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل وأثبتوا واجبات عقلية »[4]، وقد وصف الشهرستاني كذلك المحكمة الأولى بأنهم من «أشد الناس قولاً بالقياس [5] »، والقياس استعمال للعقل في تعديه الحكم وإن كان قائماً على أساس من الن الشرعي.[6]

ويجب أن يعتقد كل مسلم أن لا حسن ولا قبح ولا عقل في مقابلة الشرع، فإذا صح الن عن الله تعالى أو عن رسوله؛ وجب التسليم له دون معارضته بأي نوع من المعارضة، فإن معارضة العقل للنقل خطأ واضح معلوم الفساد كما قال ابن القيم رحمه الله[7].

---

[1] ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، غالب بن علي العواجي، ص219

[2] نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مكتبة المثنى، بغداد-العراق، دط، دت، ص 370-371

[3] ينظر: آراء الخوارج، عمار الطالبي، ص 117

[4] الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص130.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص116.

[6] ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، غالب بن علي العواجي، ص223.

[7] ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص184.

4.الخوارج بين سلطة النص واجتهاد التأويل:

ذكر علماء الملل والنحل، ومن درس معتقداتهم، أن الخوارج انقسموا إلى قسمين، قسم التزموا بظاهر الن وسلطته، وقسم نزع إلى التأويل من باب الاجتهاد وموافقه آرائهم ومعتقداتهم، فهم أَوَّلوا فغلطوا.

فالقسم الأول التزموا بحرفية النصوص الشرعية وهذا: « من أكبر مظاهر بساطتهم وعدم تفلسفهم أن الناظر فيما روى لنا من جدلهم ومناظراتهم يرى أنهم التزموا حرفية الكتاب والسنة ولم يتعمقوا في التأويل، فلو أنهم عاشوا في العصر العباسي لكانوا من أهل الظاهر الذين لا يقولون بقياس ويرون اتباع ظواهر النصوص من غير تأويل، وقد أدى تمسك الخوارج بظواهر النصوص إلى سخافات»[1].ولقلّة فقههم، وانعدام أحد من الصحابة معهم، في الموقعة التي جادلهم عليﷺ ففي المناقشة «لم يجادلهم بالنصوص؛ لأنهم لا يأخذون إلا بظواهرها، بل كان يناقشهم بعمل الرسولﷺ»[2].

أما **القسم الثاني** اقتحموا مجال التأويل وتوسعوا فيه كثيرا، مما نتج عنه مآسٍ وحروبا أهلكت وأنهكت المسلمين، في كل زمان ومكان.

ويعلل **ابن القيم** افتراق الفرق الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة إلى بلية التأويل، ويرى أنه كان السبب في نشأة الخوارج وفي مقتل الخليفتين الراشدين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ثم أدى بالخوارج إلى تلك المعتقدات الباطلة التي اشتهرت عنهم، مثل القول بتخليد أهل الكبائر في النار، ونكرانهم شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وغيرهما من الأقوال الخاطئة.

وهذا ما ذهب إليه **ابن تيمية** ذاكرا فرقة الخوارج واتباعهم للهوى في تأويلاتهم بقوله «كل فريق منهم قد أصل لنفسه ديناً وضعه إما برأيه وقياسه الذي يسميه عقليات، وإما بذوقه وهواه الذي

---

(1) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص184.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر، دط، دت، ص73.

يسميه ذوقيات، وإما بتأوله القرآن ويحرف فيه الكلم عن مواضعه ويقول إنه إنما يتبع القرآن كالخوارج»[1].

ولكن بدعة الخوارج كما يقولون: «كان قصد أهلها متابعة الله والرسول، لكن غلطوا في فهم النصوص وكذبوا بما يخالف ظنهم من الحديث ومعاني الآيات»[2] .

ويصف **ابن حجر** انحراف الخوارج في التأويل: «وكان يقال لهم القراء لشدة اجتهادهم في التلاوة والعبادة إلا أنهم كانوا يتأولون القرآن على غير المراد منه، ويستبدون برأيهم ويتنطعون في الزهد والخشوع وغير ذلك»[3].وهذا ما عايشه ابن عباس رضي الله عنه ورآه منهم، حيث وصفهم بقوله «يؤمنون بمحكمه ويضلون عند متشابهه»[4] ؛ وفيه دلالة أن التأويل لا بد من علم ومعرفة ونظر إلى الأصول.

وقد أرسله علي بن أبي طالب إليهم ليراجعهم ويطلب منهم العودة، فلما رجع قال له علي رضي الله عنه: «ما رأيت؟ فقال ابن عباس: والله ما سيماهم بسيما المنافقين، إن بين أعينهم لأثر السجود وهم يتأولون القرآن»[5].

وكان من نتيجة تأويلهم القرآن وتتبعهم لمتشابهه أن كفروا الناس وأئمة مخالفيهم؛ لأنهم حكموا بغير ما أنزل الله فاستحقوا الكفر – بزعمهم –، وهذا هو الباعث لهم على تكفير غيرهم فيما يراه **سعيد بن جبير**، كما أخرج عنه **ابن المنذر** أنه قال: «المتشابهات آيات في القرآن يتشابهن على الناس إذا قرأوهن، ومن أجل ذلك يضل من ضل، فكر فرقة يقرأون آية من القرآن يزعمون أنها لهم، فمنها يتبع الحرورية من المتشابه قول الله: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

---

[1] النبوات، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تح: عبد العزيز بن صالح الطويان، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1424هـ-2000م، ص89.

[2] النبوات، ابن تيمية، تح: عبد العزيز بن صالح الطويان، ص89.

[3] فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ج12، ص283.

[4] الاعتصام، الشاطبي، ج1، ص15.

[5] شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله ابن ابي الحديد، مكتبة آية الله العظمى، إيران، دط، 1406هـ، ج3، ص310.

الْكَافِرُونَ﴿٤٤﴾﴾[1] ثم يقرأون معها ﴿ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴿١﴾﴾[2] ، فإذا رأوا الإمام يحكم بغير الحق قالوا: قد كفر، فمن كفر عدل بربه، ومن عدل بربه فقد أشرك به؛ فهذه الأئمة مشركون»[3] .

وقال **السيوطي** أيضاً: «عن النبي ﷺ في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾[4] قال: «هم الخوارج»[5].

وقد أخبر **عمر بن عبد العزيز** عن بعض جرائم الخوارج متأولين القرآن على غير وجهه؛ وذلك في قوله لوفد الخوارج الذين أرسلوهم لمناظرته في المسائل التي نقموها على بني أمية، فكان من كلام **عمر** أن قال لهم: « فأخبروني عن عبد الله بن وهب الراسبي حين خرج من البصرة هو وأصحابه يريدون أصحابكم بالكوفة، فمروا بعبد الله بن خباب فقتلوه وبقروا بطن جاريته، ثم عدوا على قوم من بني قطيعة فقتلوا الرجال وأخذوا الأموال وغلوا الأطفال في المراجل، وتأولوا قول الله:﴿**إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا** ﴾[6] ، فلم يسعهم إلا الاعتراف بذلك»[7].

ومما سبق ذكره، عرفنا ما مدى تعلق الخوارج بالتأويل، وأنه كان السبب في كثير من أخطائهم الجسيمة التي ارتكبوها بحجة أن القرآن يطلب منهم ذلك، حين فتحوا لأنفسهم باب التأويل الذي لم

---

(1) سورة المائدة، الآية: 44

(2) سورة الأنعام، الآية:1.

(3) الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، اعتنى به: بوجمعة عبد القادر، ومحمد شادي، دار المنهاج، جدة، ط1، 1426هـ-2005م، ج2، ص4.

(4) سورة آل عمران، الآية:7.

(5) ينظر: الدر المنثور في التفسير المأثور، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1432-1433هـ-2011م، ج2، ص5.

(6) سورة نوح، الآية: 27.

(7) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي المالكي، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام-السعودية، ط1، 1414هـ-1994م، ص 129.

يسبقهم إليه أحد فيما يرى الطالبي، ويقرر ذلك بقوله: «ونحن نزعم أن الخوارج هم أول من فتح باب التأويل في تاريخ الفرق الإسلامية وفي تاريخ هذه الملة، وكان لتأويلاتهم نتائج عملية خطيرة أقبتها بدورها آراء نظرية. ويرى أيضاً أن تطور آراء الخوارج منذ نشأتهم كان أساسه التأويل والجدل ومجاوزة ظاهر النصوص إلى ما يوافق ما يرونه من آراء وما يعتقدونه من اعتقادات[1].

وكان من مذهب **قطري** – وهو من رؤساء الخوارج – أن المتأول المخطئ معذور لا ينبغي معاقبته، ولهذا فقد قال لمن طلب واليه أن يقتل المقعطر وهو أحد شجعانهم بقتيل منهم، فقال لهم قطري معتذراً له: «رجل تأول فأخطأ في التأويل ما أرى أن تقتلوه»[2].

والتأويل مظهر من مظاهر التفكير الحر الذي تميز به الخوارج ولجؤوا إليه في معارضة المذاهب الأخرى، وهذا هو ما يراه جولد زيهر حيث يقول: «وفي العهد الذي كان المذهب الخارجي فيه لا يزال مضطرباً مهوشاً لم يبلغ درجة التماسك والاستقرار، ولم يصبح نظاماً وضعياً محكماً كانت قد ظهرت عند فقهاء الخوارج نزعات عقلية دفعت بهم إلى التفكير في المسائل الدينية تفكيراً حراً، وذلك عندما غلبت على مذهبهم المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة»[3].

وهكذا نجد موقف الخوارج من النصوص الشرعية بين الوقوف عند ظاهرها وإعمال العقل فيها بالاجتهاد والتأويل، ولكنا في الوقت ذاته نرى الإمام الأشعري لا يطلق أياً من هذين الحكمين على الخوارج جميعاً[4]، بل يمايز بين النصيين منهم والاجتهاديين فيقول: «وهم صنفان، فمنهم من يجيز

---

(1) ينظر: آراء الخوارج، عمار الطالبي، ص 117.

(2) تاريخ الأمم والملوك أو: تاريخ الرسل والملوك، أو المعروف بـ: تاريخ الطبري، أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الأردن، ط1، دت، ج6، ص303.

(3) العقيدة والشريعة في الإسلام :تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، اغناس غولدتسهير، ترجمة: محمد يوسف موسى، وآخرون، دار الكاتب المصري، القاهرة، دط، 1946م، ص193.

(4) ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، غالب بن علي العواجي، ص231.

الاجتهاد في الأحكام كنحو النجدات وغيرهم، ومنهم من ينكر ذلك ولا يقول إلا بظاهر القرآن وهم الأزارقة»[1].

بل إننا نجد أن لا يؤاخذه على أي فعل يفعله الإنسان حتى ولو كان نكاح المحرمات مادام ذلك صادراً عن اجتهاد خاطئ[2]. وهذا ما يرويه عنه ابن أبي الحديد في قوله عند بيان الأحداث التي أحدثها نجدة فجرت عليه نقمة أتباعه...« ومنها قوله: إن المجتهد المخطئ بعد الاجتهاد معذور... فمن استحل محرماً من طريق الاجتهاد فهو معذور»[3] .

والواقع أن الإمام الأشعري كان على حق عندما أدرك أنه لا يمكن وصف جميع الخوارج بأنهم نَصِّيُون أو بأنهم مؤولون، ولا يقتصر الأمر على ما ذكره من اعتبار بعض الفرق نصيين وبعضهم مؤولين مجتهدين، وإنما يتردد أمر الخوارج بين هذين الموقفين داخل الفرقة الواحدة وعلى حسب اختلاف مواقفهم من مسائل العقيدة.[4]

ويبدوا أن الذين حكموا على الخوارج بأنهم نَصِّيُون كان- لهم ما يبرر حكمهم مما وجدوه في موقف الخوارج من بعض مسائل الخلاف، وأن الذين حكموا عليهم بأنهم متأولون للنصوص على غير تأويلها الصحيح، حاملون لها على غير محاملها- وجدوا في مواقف الخوارج من بعض مسائل العقيدة ما يبرر حكمهم هذا، وكل نظر إلى ناحية معينة.

ولو أمعنا النظر في آرائهم واستدلالاتهم لوجدنا هاتين الظاهرتين موجودتين عند الخوارج، فمرة يقفون هذا الموقف ومرة يقفون ذاك، بل ربما أدى بهم التمسك بظاهر الن دون تأويل صحيح له ودون جمع بينه وبين غيره من النصوص، ربما أدى بهم ذلك إلى حمله على غير محمله الصحيح،

---

(1) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1ص 206.

(2)ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، غالب بن علي العواجي، ص219

(3) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج 4، ص 134.

(4)ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب العواجي، ص219

وسوف يتبين لنا ذلك بوضوح بعد عرضنا لمختلف أراء الخوارج ومواقفهم، وأنهم يقفون من النصوص أحد هذين الموقفين تبعاً لما يخدم أغراضهم ويساير آراءهم.[1]

ويبدو أن التأويل الذي نفاه الأستاذ **أحمد أمين والشيخ أبو زهرة** إنما هو التأويل الصحيح الذي يفهم فيه صاحبه الن الشرعي على ضوء الجمع بينه وبين غيره من النصوص الأخرى، وعلى ضوء مقاصد الشريعة العامة[2].

أما التأويل الذي يثبته للخوارج أصحاب الاتجاه الثاني فهو حمل الكلام على غير محامله الصحيحة وتفسيره تفسيراً غير دقيق، وهذا النوع من التأويل لا أظن أن أحمد أمين وأبا زهرة كانا يطلبانه من الخوارج عندما ذموهم بأنهم كانوا نصيين لا مؤولين، وإنما كانا يقصدان التأويل الصحيح الذي ذكرناه من قبل.

وهذا النوع الفاسد من التأويل مذموم شرعاً وهو أساس انحراف الفرق الضالة عن جادة الصواب في آرائها وأحكامها، وهو الذي ذم الله به أقواماً تتبعوا متشابه القرآن ابتغاء تأويله، وما دخل على الفلاسفة والصوفية والمعتزلة وغيرهم من المؤولين للنصوص على هذا النحو الفاسد- ما دخل عليهم خطؤهم في الرأي وفهم الشرع إلا من قبل ميلهم إلى التأويل وإخراج الن عن ظاهره وهو الأمر الذي أدى بهم إلى حمل النصوص على غير محاملها الصحيحة وتفسيرها بغير ما يصح فيها من تفسير.

وقد وصف **ابن القيم** التأويل بأنه شر من التعطيل لأنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها[3].

---

(1) ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب العواجي، ص219

(2) المصدر نفسه، ص219

(3) مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص 32.

المبحث الثالث:

نماذج من تأويل الخوارج في مسائل الإيمان.

تكفير العصاة

- تأويلات الخوارج واستدلالهم بالقرآن الكريم.
- تأويلات الخوارج واستدلالهم بالسنة النبوية.
- الرد المجمل والمفصل على تأويلاتهم.
- تأويلات الخوارج واستدلالهم بالعقل.

عند قراءتنا لكتب الفرق والمذاهب، نجد أن أول من ابتدع القول بكفر أصحاب الكبائر هم الخوارج، وكان كلامهم ونقدهم مسلطاً على الحكام، الذين وقعت منهم معاص استحقوا الكفر بسببها، فكفَّر الخوارج الحكام أولاً، ثم عمموا القول بالتكفير على كل أصحاب الكبائر، وبذلك يظهر أن مسلك التكفير لم يكن مسلكا علميا بحتا قاد إليه الكتاب والسنة، وإنما كان مسلكاً قادت إليه التأويلات المبينة على الجهل، وتقديم العقل في التحسين والتقبيح والحماسة الزائدة، وظروف الحرب السائدة آنذاك بين **علي ومعاوية** – رضي الله عنهما – ثم تطورت الفكرة بعد ذلك، واضطر أصحابها إلى الاستدلال لها من الكتاب والسنة، فزعموا أن القرآن والسنة مليئان بأدلة تكفير العصاة.

ويبني الخوارج معتقدهم في التكفير على أصلين، وبنوا عليها الحكم بكفر مرتكب الكبيرة، وإنفاذ الوعيد عليه في الآخرة، والأصلان هما:

أو : دعوى أن الإيمان لا يزيد ولا ينق ، وبالتالي إن ذهب بعضه ذهب بالكلية.

ثانيا: أن العمل من الإيمان، وهذا الأصل يوافقهم فيه المعتزلة وأهل السنة، وهو صحيح في حد ذاته، الأمر الذي دفعهم لنفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة بناء على كون العمل من الإيمان وتلازم ذلك مع دعوى استحالة التفاوت في الإيمان وأنه إذا ذهب شيء من الإيمان لزم انتفاؤه بالكلية.

يقول **ابن تيمية:** "وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان من الخوارج والمعتزلة والجهمية وغيرهم؛ أنهم جعلوا الإيمان شيئا واحدا إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه... ثم قالت الخوارج والمعتزلة: الطاعات كلها من الإيمان فإذا ذهب بعضها ثبت بعض الإيمان فذهب سائره، فحكموا بأن صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان"[1].

وقالت الخوارج: المُصِرّ على كبيرة من زنا، أو شرب خمر، أو ربا، كافر مرتد خارج من الدين بالكلية، لا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين ولو أقر لله تعالى بالتوحيد وللرسول عليه الصلاة

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص510.

والسلام بالبلاغ، ولو صلى وصام، وزكى، وحج، وجاهد، وهو مخلد في النار أبدا مع إبليس، وجنوده، ومع فرعون وهامان، وقارون"[1].

وفيما يلي عرض لتأويلات فرقة الخوارج مما عدوه أدلة على الحكم بكفر مرتكب الكبيرة، مع مناقشتها وفق منظور أهل السنة والجماعة

1.تأويلات الخوارج واستد لهم بالقرآن الكريم:

كان مذهب الخوارج هو انتقاء الآيات والأحاديث النبوية، حتى يعطوا الحجة والبرهان على صدق تأويلاتهم، وخاصة أتباعهم، ومن بين هذه الحجج استدلالهم بآيات عامة أو مفردة، دون التقيد بعلم أصول التفسير وقواعده، مما نتج عنه الفكر التكفيري، فحملوا آيات نزلت على الكفار في المسلمين.

- **الآية الأولى:** ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2]

فقالوا إن لفظ "سيئة " نكرة في سياق الشرط فتعم كل سيئة، وأصحاب الكبائر مرتكبون للسيئات بلا شك فهم خالدون في النار بحسب استدلالهم.

- **الآية الثانية:** قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[3].

ووجه التأويل عندهم أنهم ادعوا شمولها للفساق لأن الفاسق لم يحكم بما أنزل الله فيجب أن يكون كافرا كما هو ظاهر الآية، كما قالوا: لأن كل مرتكب للذنوب لابد وأنه قد حكم بغير ما أنزل الله فهو داخل تحت هذا الخطاب[4].

---

(1) معارج القبول بشرح سلم الوصل إلى أصول التوحيد، الحافظ الحكمي، ج3، ص102.

(2) سورة البقرة، الآية: 81.

(3) سورة المائدة، الآية: 44.

(4) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص722.

- **الآية الثالثة:** قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾[1] .

فالتأويل هنا أن مسودي الوجوه هم الكفرة، والفساق ليسوا ممن ابيضت وجوههم فيلحقون بمن اسودت وجوههم وهم الكفرة بدليل أن الله قسم المكلفين إلى **قسمين:** قسم ابيضت وجوههم فهم مؤمنون في الجنة، وقسم اسودت وجوههم فهم كفار في النار، خصوصا وأن الله قد نـ على كفرهم وهذا ما يثبت أن الفاسق كافر[2].

- **الآية الرابعة:** قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3].

ووجه التأويل في الآية أنهم قالوا إن الله تعالى قد نـ على أن تارك الحج كافر، وهذا الاستدلال لا يسلم لهم وذلك لأن الآية مجملة فيها احتمال أنه يريد تارك الحج، وفيها احتمال أنه يريد تارك اعتقاد وجوبه لأن الله تعالى لم يذكر الترك، فلم يقل: "ولله على الناس حج البيت ومن تركه فقد كفر"، وإنما بين أن الحج واجب على المستطيع، ثم أثبت أن من كفر بالله فالله غني عنه. أو يكون المراد به ترك الحج مستحلا لتركه فهو كافر وهذا لا شك في كفره. وهذا ما أجاب به كثير من العلماء عن هذه الشبهة من شبه الخوارج في تكفير أهل الذنوب[4].

- **الآية الخامسة:** قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ كُلُواْ

---

[1] سورة آل عمران: الآية: 106.

[2] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص722.

[3] سورة آل عمران، الآية: 97.

[4] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص722.

وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ﴾[1]

ويقوم تأويلهم بهذه الآيات ونحوها على أن الله تعالى قسم الناس إلى قسمين: القسم الأول يؤتى كتابه بيمينه وهم المؤمنون، والقسم الآخر يؤتى كتابه بشماله وهم الكافرون، والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه بل بشماله فإذ هو كافر[2].

- **الآية السادسة:** قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلۡأٓخِرَةَ وَٱلۡأُولَىٰ فَأَنذَرۡتُكُمۡ نَارٗا تَلَظَّىٰ لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى﴾[3]

ووجه التأويل أن الله تعالى قد أخبر بأن هذه النار التي تتلظى هي لشقي مكذب متول عن أمر الله، فهو فاسق والفاسق في النار، وقد بين الله تعالى أن النار أعدت للكافرين، وصاحب الكبيرة الفاسق من أهل النار وإذا كان من أهل النار فهو كافر لأنها أعدت لهم لا للمؤمنين[4].

- **الآية السابعة:** قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾[5]

وتأويل الآية على أن الله تعالى حصر الناس في هذين القسمين إما مؤمن أو كافر، وقد امتدح المؤمنين وذم الكفار، والفساق ليسوا من القسم الممدوح وهم المؤمنون، فإذا هم من القسم الآخر المذموم وهم الكفار، ولأن الفاسق ليس بمؤمن فيكون كافرا[6].

---

(1) سورة الحاقة، الآية: 19-25.

(2) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص722.

(3) سورة الليل: الآية: 13-17.

(4) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص726.

(5) سورة التغابن، الآية: 2.

(6) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص722.

- **الآية الثامنة:** واستدل الخوارج بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ﴾[1] ، وتأويلهم للآية: أن صاحب الكبيرة لابد أن يجازى وقد أخبر تعالى أنه لا يجازى إلا الكافر، والفاسق ثبتت مجازاته عندهم فيكون كافرا بثبوت الجزاء، فلا فرق بينهما[2].

2. **تأويلات الخوارج واستد لهم بالسنة النبوية:**

1- الحديث الأول: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن» [3] .

فقد فهم الخوارج من هذا الحديث نفي الإيمان عن مرتكبي هذه المعاصي نفيا تاما، وإذا نفي عنهم الإيمان فإنهم يكونون من الكفار ذلك أن الكفر والإيمان نقيضان إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر.

2- الحديث الثاني: قال النبي ﷺ في حجة الوداع: «لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»[4] ، فحملوه على أنه وارد في تكفير الموصوفين بما ذكر.

3- الحديث الثالث: قال رسول اللهﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» [5].يطلق الفسق في الشرع على الخروج عن الطاعة. والسباب من الأمور القبيحة وأقبح ما يكون إذا كان بغير حق فإنه "حرام بإجماع الأمة وفاعله فاسق كما أخبر النبي ﷺ".

4- **الحديث الرابع: قال رسول الله**ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً فيها أبداً، ومن شرب سماً فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً فيها أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»[1] .

---

[1] سورة سبأ، الآية:17.

[2] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص724.

[3] رواه البخاري 2475، ومسلم.57 .

[4] رواه البخاري 121، ومسلم.65

[5] رواه البخاري 48، ومسلم.64

الرد على تأويلات الخوارج وبيان غلطها:

ويكون هذا الرد بحسب اعتقاد أهل السنة والجماعة، في صاحب أو فاعل المعصية من أهل القبلة، وكيفية استدلالهم من القرآن والسنة.

أو : الرد المجمل على استد تهم:

1- تأويلاتهم لآيات الوعيد هي عامة ويمكن مقابلتها بآيات عامة عن الوعد[2].قال الله تعالى:﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[3].ففي الآية الكريمة عموم بين الوعد والوعيد.فلوأخذنا الآية ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ على عمومها فإن مرتكب كل معصية في النار خالدا فيها، والعكس من ذلك نعود لآية الوعد ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾ فإن طاعة الله ورسوله سبب في الخلود إلى الجنة، فالمتأمل يرى تضاربا بين التأويلين وهذا راجع للفهم السقيم والأخذ بالعموم دون الرجوع إلى جميع الأدلة. وهذا مستبعد عن القرآن ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾[4].

2- إن هناك أصلا محكما ترد إليه أمثال هذه الآيات العامة، وبالرجوع إلى هذا الأصل المحكم يندفع التعارض المتوهم، فالقرآن ليس فيه تناقض ولا اختلاف وهذا الأصل المحكم هو قول الله عز وجل:

---

(1) رواه البخاري 5787، ومسلم.109

(2) تأويل القرآن الكريم، محمد بديع موسى، ص140.

(3) سورة النساء، الآية: 13-14.

(4) سورة النساء، الآية:82.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾[1].

فالآية قسمت المعاصي إلى قسمين: أ- الشرك. ب- ما دون الشرك[2].

فالشرك لا يغفر، وما دونه يغفره الله لمن يشاء، والآية كلها في غفران الذنوب بدون توبة، أما إذا وجدت التوبة النصوح؛ غفر الله كل الذنوب، الشرك وما دونه ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[3].

ثانيا: الرد المفصل على الآيات التي تأوَّلوها في تكفير أهل الذنوب والمعا ي:

-الآية الأولى: ﴿بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[4]؛ويمكن إجمال الرد على استدلالهم بهذه الآية فيما يلي:

أ- أن السيئة والخطيئة تطلق على الشرك في دونه[5]. فمن إطلاق السيئة على الشرك هذه الآية: ﴿بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ﴾ الآية. ومن إطلاقها على ما دونه قول الله عز وجل: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَنُدۡخِلۡكُم مُّدۡخَلٗا كَرِيمٗا﴾[6]

ومن إطلاق الخطيئة على الشرك في دون قول الله عز وجل: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا﴾[7]

---

(1) سورة النساء، الآية:116.

(2) تأويل القرآن الكريم، محمد بديع موسى، ص140.

(3) سورة التوبة، الآية:5.

(4) سورة البقرة، الآية: 81.

(5) تأويل القرآن الكريم، محمد بديع موسى، ص151.

(6) سورة النساء، الآية:31.

(7) سورة نوح، الآية:25.

ومن إطلاقها على ما دون الشرك قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾[1]

وبهذا يتبين أنه لا تحمل كلمة السيئة، ولا كلمة الخطيئة على الشرك على كل حال. بل كلمة السيئة والخطيئة تشمل الشرك فيا دونه من المعاصي والذنوب.

ب– أن الآية المقصود بها الشرك. قال الإمام القرطبي: قوله تعالى ﴿سَيِّئَةَ﴾ السيئة: الشرك[2].

–الآية الثانية: قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[3].

قرر العلماء أن الفيصل هو الاستحلال، فالمستحل هو الكافر، أما غيره فيدخل في دائرة الفسق والظلم لنفسه؛ وعليه فمن " جحد الحكم بما أنزل الله فقد كفر ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق" [4] ، والكفر ينقسم "كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق"[5] وإنَّه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه وإنه ليس كفر ينقل من الملة بل دون كفره"[6] .

وقد **أجاب أبو جعفر بن أحمد** عن استدلال الخوارج بالآية هذه بقوله: "وجوابنا أن هذا مما لا يصح لكم التعلق به؛ لأن صريح هذه الآية ينطق بأن من لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر؛ لأن "ما" تقتضي العموم والاستغراق وهذا مما لا نخالفكم فيه فإنا نقول: من لم يحكم بكل ما أنزل الله فهو كافر ولكن ليست هذه حال الفاسق الذي اختلفنا فيه؛ فإنه ما من فاسق إلا وقد حكم بكثير مما أنزل الله".

---

(1) سورة الشعراء، الآية:82.

(2) تأويل القرآن الكريم، محمد بديع موسى، ص152.

(3) سورة المائدة، الآية: 44.

(4) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، اعتنى به: يوسف الغُوش، دار المعرفة، بيروت–لبنان، 1428هـ–2007م، ج2، ص.45

(5) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، ج2، ص45.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص45.

ثم بين وجها آخر لمعنى الآية وهو أن تكون واردة في المستحلّ، قال: "فيتأول الآية على ما ذكرناه أولا من أن من لم يحكم بشيء مما أنزل الله فهو كافر، وعلى أن من لم يحكم بما أنزل الله مستحلا ورادا على الله فهو كافر"[1] .

ويقول **القاضي عبد الجبار**: "إن الآية وردت في شأن اليهود ولا شك في كفر اليهود" [2].

وهناك أقوال أخرى في المسألة هي:

– أن لا كفر في هذا الموضع يراد به اليهود بخصوصهم لجحدهم الكثير من الأحكام التي كانت في التوراة، كحكمهم في الزانين المحصنين وكتمانهم الرجم، وقضائهم في بعض قتلاهم بدية كاملة وفي بعض بنصف الدية على حسب هواهم، وكحكمهم في الأشراف بالقصاص وفي الأدنياء بالدية.

– إن الله عني بالكافرين أهل الإسلام وبالظالمين اليهود وبالفاسقين النصارى.

– أن معنى الكفر في الآية أي "ومن لم يحكم بما أنزل الله جاحدا به، فأما الظلم والفسق فهو للمقر به"[3] .

–الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾[4] .

والحقيقة أن هذه الآية لا تدل على الحصر المانع من وجود قسم آخر وذلك لما يأتي[5]:

---

[1] إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، ص164.

[2] شرح الأصول الخمسة، عبد القاضي جبار، ص722.

[3] جامع البيان في تفسير آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج6، ص252-257.

[4] سورة آل عمران: الآية: 106.

[5] الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، غالب عواجي، ص333.

1- إن ذكر فريقين بخصوصهما لا يدل على الحصر ونفي ما عداهما كما يشهد لهذا آيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى:﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍۚ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] ، فالآية لا تدل على حصر جميع المخلوقات فيها، بل قد ثبت بالمشاهدة أن فيه دواباً تمشي على أكثر من أربع، فتخصيص الآية بذكر هذين الفريقين لا ينفي وجود فريق ثالث وهم العصاة من المؤمنين، ويكون عذابهم غير عذاب الكفار الأصليين أو المرتدين المخلدين في النار.

2- إن الله تعالى ذكر في هذه الآية المرتدين بعد إيمانهم ولم يذكر بقية أصناف الكفار من يهود ونصارى ووثنيين وغير هؤلاء من أناف الكفار، فهي ليست حاصرة لأصناف الكفار، فضلا عن أن تكون حاصرة لأصناف الناس بصفة عامة في المؤمنين والكافرين فقط[2].

وقول **جعفر بن حمد**: "وجوابنا أن هذه الآية لا تدل على شيء مما ذهبوا إليه ولا تبين عن موضع الخلاف؛ لأن غاية ما فيها أنه ذكر فريقين موصوفين بصفتين، وذلك لا يقتضي نفي ما عداهما من ثالث ورابع؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداهما" - إلى أن يقول: "فبان أن تخصيص الله تعالى بهذين الفريقين بالذكر لا يقتضي نفي ما عداهما؛ فيجوز على هذا أن يكون الفسقة فريقا ثالثا يوكون حكمهم المصير إلى النار وإن لم يذكرهم في هذه الآية، بل قد ذكرهم في آيات أخر ولا يدل على كفرهم، على أن الله تعالى ما ذكر في هذه الآية من الكفار إلا المرتدين بعد الإسلام بدليل قوله تعالى: أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ، ولم يذكر فيها الكافر الأصلي كالملحد والوثني واليهودي والنصراني، فإذا لم يكن تخصيصه للمرتدين بالذكر دلالة على نفي من عداهم من أهل الكفر ولا على دخولهم في جملة الكفار"[3]

---

[1] سورة النور، الآية:45.

[2] الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، ص333.

[3] إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، ص164-165.

وقال **القاضي عبد الجبار** مجيبا عن هذا الاستدلال ورادا على الخوارج قولهم: "ثم نقول لهم: ليس في تخصيه الله تعالى بعض مسودي الوجوه بالذكر ما يدل على أن لا مسودي الوجوه غيره، فإن تخصيه الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه"[1].

-الآية الرابعة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]

استدل الخوارج بهذه الآية على كفر تارك الحج، لكن معنى الآية مجمل فلا يصح الاستدلال بها فهي تحتمل وجهين أن الكفر يقع من جهة ترك الحج وممكن من جهة ترك الاعتقاد بوجوبه، أما الاستدلال بكفر تارك الحج يكون صحيحا إذا كان مستحلا له، والحج واجب مع الاستطاعة، وختم الله الآية بأنه متصف بالغنى عن الجميع.

ويوضح **جعفر بن أحمد** هذا الأمر بقوله: "هذه الآية لا تدل على ما راموه لأنه لا ذكر فيها لترك الحج ولا لذكر تاركه، وإنما ذكر الله تعالى فيها أن من كفر فإن الله غني عنه وبين فيها وجوب الحج على من استطاع إليه سبيلاً، فإن أوجبوا تعليق آخر الآية بأولها ودأبوا على ذلك لم يضرنا تسليمه، فإن المذكور في أول الآية هو وجوب الحج لأن لفظة "على" موضوعة للإيجاب، ولا شك أن من لم يعترف بوجوب الحج ولم يقر بلزومه فهو كافر، وهذه ليست حال الفاسق، فإن الخلاف واقع بيننا وبينهم في فاسق أقر بوجوب الحج ولم يفعله. وليس في هذا ذكر حكم هذا"[3].

وقد أجاب **الطبري** عن معنى الآية بقوله: "يعني بذلك جل ثناؤه: ومن جحد ما ألزمه الله من فرض حج بيته فأنكره وكفر به؛ فإن الله غني عنه وعن حجه وعمله وعن سائر خلقه من الجن والإنس". وقد ذكر أقوالا أخرى إلا أن هذا القول هو أجمعها[4].

---

[1] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص723.

[2] سورة آل عمران، الآية: 97.

[3] إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، ص164.

[4] جامع البيان في تفسير آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج4، ص19.

ويقول الأستاذ أبو زهرة في الرد على الخوارج في استدلالهم بهذه الآية: "وآية الحج ليس الكفر وصفا لمن لم يحج، إنما الكفر فيها لمن أنكر فريضة الحج".

وقال في تفنيد تلك الأدلة التي استدل بها الخوارج: "وكل هذه الدلائل تمسك بظواهر النصوص، وأكثرها كان الحديث فيه عن مشركي مكة فهي أوصاف لهم"[1].

-الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَبِيَهْ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَقٍ حِسَابِيَهْ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـًٔا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِي ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَبِيَهْ﴾[2]

ويرد عليهم بأن الله ذكر فريقين ثم وصفهما بهذه الصفات فلا يمنع أن يكون هناك فريق آخر لم يذكره له صفة أخرى وهم الفساق، ثم إن قوله تعالى فيما بعد في شأن من أوتي كتابه بشماله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ﴾[3] ؛ يدل على أنه غير مؤمن وهذا لا شك في كفره، ولا خلاف، وإنما الخلاف في الفاسق المؤمن بالله والذي يعترف بأن الله سبحانه سيجازيه على أعماله ولا يجحد تحريمها وإنما غلبت عليه شهوته، وهذا ما لم تذكره الآية [4]، وهو تحت المشيئة[5].

-الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْأَخِرَةَ وَٱلْأُولَىٰ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾[6]

---

[1] تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ج1، ص73.

[2] سورة الحاقة، الآية: 19-25.

[3] سورة الحاقة، الآية: 33

[4] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص724-725.

[5] الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، 335.

[6] سورة الليل: الآية: 13-17.

أن الله وصف هذا الذي يصلى هذه النار بأنه مكذب ومتول عن أمر الله ونهيه، ولا شك أن من كانت هذه صفته فهو كافر، ولكن هذه الصفة لا تنطبق على فاسق مصدق بآيات الله وهذا ما ننازعهم فيه، بل إن هذا الدليل هو عليهم أكثر مما هو لهم كما يرى القاضي عبد الجبار، حيث يقول جوابا عن الاستدلال بهذه الآية: "وجوابنا لا تعلق لكم بظاهر الآية؛ لأنه قال: ﴿لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[1] ، وليس هذا حال الفاسق فإذا لو كنا مستدلين بها عليكم لكان أولى"[2] .

على أن العصاة وإن دخلوا النار بذنوبهم فإن دخولهم ليس بلازم لهم يقول الشوكاني في معنى قوله تعالى: ﴿لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى﴾ "أي لا يصلاها صليا لازما على جهة الخلود إلا الأشقى وهو الكافر، وإن صليها غيره من العصاة فليس صلية كصلية"[3].

وقد أجاب **ابن أبي الحديد وجعفر بن أحمد** بجواب آخر:

يقول **ابن أبي الحديد:** "وغير ممتنع أن يكون في الآخرة نار مخصوصة لا يصلاها إلا الذين كذبوا وتولوا، ويكون للفساق نار أخرى غيرها"[4] .

ويقول **جعفر بن أحمد:** "وجوابنا أن الآية لا تدل على شيء مما ذهبوا إليه لأنه ذكر النار بلفظ التنكير، فصريح الخطاب يقتضي أن في جهنم نارا مخصوصة لا يصلاها إلا شقي مكذب، فمن أين أنه ليس هناك نار أخرى يصلاها الفاسق، وهذا الكلام لا يقتضي نفيها بل قد ثبت أن في جهنم طبقات ودركات، بعضها يختـ بالكفار وبعضها يختـ بالفساق. على أن الله تعالى وصف هذا الأشقى المذكور بصفة لا توجد في الفاسق وهو كونه مكذبا ومتوليا عن أمر الله، وهذه ليست حال

---

[1] سورة الليل، الآية:15-16

[2] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص283.

[3] فتح القدير، الشوكاني، ج5، ص453.

[4] شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج8، ص115.

الفاسق فإن كلامنا معهم في فاسق مصدق بآيات الله وهو موضع الخلاف. فأما المكذب فلا خلاف بيننا وبينهم في أنه كافر"[1] .

وهذا الجواب منهم قائم على أساس ما يراه المعتزلة من وجود نار خاصة بالفاسقين، والقول في هذا أن الله يعذب الفاسق في أي مكان أراد من النار ثم يعفو إذا شاء عنه ويدخله الجنة ولا يدخله في النار، كما تقول الخوارج ومن يرى رأيهم.

وقد فسر **الطبري** معنى قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[2] "أي الذي كذب بآيات الله وأعرض عنها ولم يصدق بها"[3]. وعلى هذا فإن الفاسق ليس ممن كذب بآيات ربه وأعرض عنها ولم يصدق بها؛ فإن هذا كافر وهو ما وردت الآية فيه بخلاف الفاسق فإنه لا زال تحت كلمة الإسلام وتحت مشيئة الله تعالى.

-الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[4]

وفيه الرد بأمور منها:

1- أن التخصيص لا ينفي ما عدا المخصص وإثبات الصنفين لا يدل على نفي الثالث.

2- أن الآية واردة على سبيل التبعيض بمن أي أن بعضكم كافر وبعضكم مؤمن، وهذا لا شك في وقوعه إلا أن أهل الكبائر لم يذكروا هنا كما يدعي الخوارج[5].

---

[1] إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، ص164.

[2] سورة الليل، الآية:15-16

[3] جامع البيان في تفسير آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج3، ص226.

[4] سورة التغابن، الآية: 2.

[5] الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، ص335-336.

يذكر **جعفر بن أحمد**: "وهذا لا يمنع من أن يكون البعض منهم فاسقا، ألا ترى أنه لو ذكره عقب قوله: وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ لم يكن مناقضا في الكلام. ولو كان تخصيصه لمن ذكره يدل على نفي من عداه لكان متى ذكر الفاسق مناقضا، وهذا مما لا شك في فساده"[1].

ويقول **الملطي** في بيان احتجاجهم بالآية مع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2] وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[3] ، وما ورد من أمثال هذه الآيات إنهم يقولون: "لم يجعل الله بين الكفر والإيمان منزلة ثالثة، ومن كفر وحبط عمله فهو مشرك والإيمان رأس الأعمال وأول الفرائض في عمل، ومن ترك ما أمره الله به فقد حبط عمله وإيمانه ومن حبط عمله فهو بلا إيمان والذي لا إيمان له مشرك كافر"[4] .

وقد رد عليهم **الملطي** بأن الفاسق له منزلة بين الإيمان والكفر، واستدل بآية القذف ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[5]، ثم قال: "فهم فساق لا مؤمنون ولا كافرون – وهو رأي المعتزلة –كما قال الله عز وجل وأجمعت عليه الأمة، مجمعة على اسم الفسق لأهل الكبائر"[6] .

ونود هنا أن ننبه إلى أننا إذا كنا قد رددنا على احتجاج الخوارج بالآيات السابقة بأنها لا تمنع وجود قسم ثالث وهم الفاسقون؛ فنحن لا نقول بقول من نقلنا عنهم في رد الاحتجاج بهذه الآيات بأن هؤلاء الفاسقين في منزلة بين المنزلتين؛ منزلتي الإيمان والكفر، فذلك أصل المعتزلة لا نقول به، وإنما

---

(1) إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، ص165.

(2) سورة المائدة، الآية: 5

(3) سورة الإنسان، الآية:3

(4) إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، ص165.

(5) سورة النور، الآية:4

(6) إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، 165.

نقول بأن هؤلاء الفاسقين فريق غير كاملي الإيمان، فهم مؤمنون غير كاملي الإيمان، بل يقال لأحدهم: إنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأنهم من الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا[1].

-الآية الثامنة: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ﴾[2] ومفهومهم لهذا الدليل مردود عليهم؛ إذ أنه ينتقض بأن الله يجازي الأنبياء والمؤمنين وليسوا كفارا وبأن الآية كانت تعقيبا لبيان ذلك العقاب الذي حل بأهل سبأ وهو عقاب الاستئصال وهذا ثابت للكفار كما أوضحت الآية[3].

يقول **ابن أبي الحديد:** "والجواب أن المراد بذلك: وهل نجازي بعقاب الاستئصال إلا الكفور؛ لأن الآية وردت في قصة سبأ لكونهم استؤصلوا بالعقوبة"[4].

وفي هذا يقول أيضا **جعفر بن أحمد:** "ظاهر الآية يقتضي أن المجازاة لا تثبت إلا لمن هو كافر وقد أجمعنا على خلافه؛ فإن الأنبياء والمؤمنين يجازون وليسوا بكفار" – إلى أن قال: "فمتى قالوا إنا أثبتنا مجازاة الأنبياء والمؤمنين بدلالة أخرى، قلنا: فنحن أيضا نثبت مجازاة الفساق بدلالة أخرى، فأما هذه الآية فإنها محمولة عندنا على عقاب الاستئصال وفيه وردت، فإن الله تعالى ذكرها في آخر قصة سبأ وعقب بها حكاية حالهم وما جرى لهم وعليهم" [5] .

ب- أدلة الخوارج من السنة والرد عليها:

سنستعرض بعض الأدلة من السنة النبوية، وكيف استدلوا بها على تكفير العاصي.

ومن هذه الأحاديث:

---

[1] التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين أحمد بن محمد الملطي، اعتنى بتصحيحه: ديد رينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ط1، 2009م، ص52.

[2] سورة سبأ، الآية:17.

[3] الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، ص333.

[4] شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج5، ص116.

[5] إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، جعفر بن أحمد التميمي اليماني، ص164.

-**الحديث الأول**[1]: فقد فهم الخوارج من هذا الحديث نفي الإيمان عن مرتكبي هذه المعاصي نفيا تاما، وإذا نفي عنهم الإيمان فإنهم يكونون من الكفار ذلك أن الكفر والإيمان نقيضان إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر. والواقع أن **قوله لى الله عليه وسلم**: «لا يزني الزاني حين يزني.. إلخ» – جاء مقيدا لنفي الإيمان بحين مواقعة الزنا، ومقتضاه كما يقول **ابن حجر**: "أنه لا يستمر بعد فراغه" قال: "وهذا هو الظاهر"[2].

ويؤيد هذا ما ورد من روايات كثيرة عن ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهما تفيد رفع الإيمان عن الشخ المقترف لجريمة الزنا في حالة مواقعته له ويكون فوقه كالظلة، فإذا أقلع عاد إليه.

وهذا المعنى على فرض أن الحديث لا كلام في صحته، بينما الواقع أن فيه كلاما كثيرا للعلماء قال الطبري: "اختلف الرواة في أداء لفظ هذا الحديث وأنكر بعضهم أن يكون صلى الله عليه وسلم قاله" [3].

ويرى **ابن حجر** أن الحديث مصروف عن ظاهره وذلك لاختلاف الحكم في حد الزنا وتنوعه، فقال: "ومن أقوى ما يحمل على صرفه عن ظاهره إيجاب الحد في الزنا على أنحاء مختلفة، في حق الحر المحصن والحر البكر وفي حق العبد، فلو كان المراد بنفي الإيمان ثبوت الكفر لاستووا في العقوبة؛ لأن المكلفين فيما يتعلق بالإيمان والكفر سواء"[4] .

ويذكر **النووي** أن "هذا الحديث مما اختلف العلماء في معناه"، ثم يذكر أن الصحيح من هذه المعاني هو نفي أن يكون الفاعل كامل الإيمان ولا عبرة عنده بتلك الاختلافات، "فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان".

---

(1) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، ص339-342.

(2) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج12، ص 59.

(3) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج12، ص 59.

(4) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج12، ص 60.

ثم يذكر أن السبب الحامل له على هذا التأويل ورود نصوص كثيرة تشهد بخلافه فيقول: "وإنما تأولناه على ما ذكرناه لحديث أبي ذر وغيره: من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق. وحديث عبادة بن الصامت الصحيح المشهور: أنهم بايعوه صلى الله عليه وسلم على أن لا يسرقوا ولا يزنوا ولا يعصوا... إلى آخره. ثم قال لهم صلى الله عليه وسلم: فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن فعل شيئا من ذلك فعوقب في الدنيا فهو كفارته، ومن فعل ولم يعاقب فهو إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه. فهذان الحديثان مع نظائرهما في الصحيح، مع قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾[1] ، مع إجماع أهل الحق على أن الزاني والسارق والقاتل وغيرهم من أصحاب الكبائر غير الشرك لا يكفرون بذلك بل هم مؤمنون ناقصوا الإيمان، إن تابوا سقطت عقوبتهم وإن ماتوا مصرين على الكبائر كانوا في المشيئة فإن شاء الله تعالى عفا عنهم وأدخلهم الجنة أولا، وإن شاء عذبهم ثم أدخلهم الجنة. وكل هذه الأدلة تضطرنا إلى تأويل هذا الحديث وشبهه".

وهذا التأويل كما يقول: "ظاهر سائغ في اللغة مستعمل فيها كثيرا"، وهناك أقوال للعلماء في تأويله تلمسوها باجتهادهم وهي محتملة إلا أن بعضها غلط، قال النووي ينبغي ترکه فقد "تأول بعض العلماء هذا الحديث على من فعل ذلك مستحلا له مع علمه بورود الشرع بتحريمه"، وبعضهم قال: "ينزع منه اسم المدح الذي يسمى به أولياء الله المؤمنين، ويستحق اسم الذم فيقال: سارق، وزان، وفاجر، وفاسق".

"وحكي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن معناه ينزع منه نور الإيمان، وقال المهلب: ينزع منه بصيرته في طاعة الله تعالى، وذهب الزهري إلى أن هذا الحديث وما أشبهه يؤمن بها ويمر على ما جاءت ولا يخاض في معناها وإنا لا نعلم معناها. وقال: أمروها كما أمرها من قبلكم".

---

[1] سورة النساء، الآية: 48.

وقال النووي بعد أن أورد تلك الآراء: "وقيل في معنى الحديث غير ما ذكرته مما ليس بظاهر بل بعضها غلط فتركتها، وهذه الأقوال التي ذكرتها في تأويله كلها محتملة والصحيح في معنى الحديث ما قدمناه أولاً"[1].

وقد زاد **ابن حجر** فذكر أقوالا منها:

1- أن هذا الحديث "خبر بمعنى النهي"، والمعنى: لا يزنين مؤمن ولا يسرقن مؤمن. وقد أخرجه الطبري من طريق محمد بن زيد بن واقد بن عبدالله بن عمر.

2- "أن يكون بذلك منافقا نفاق معصية لا نفاق كفر"، ويعزى هذا الرأي إلى الأوزاعي.

3- أن معنى نفي كونه مؤمنا أنه شابه الكافر في عمله.

4- معنى قوله ليس بمؤمن أي ليس بمستحضر في حالة تلبسه بالكبيرة جلال من آمن به.

5- معنى نفي الإيمان نفي الأمان من عذاب الله.

6- أن المراد به الزجر والتنفير ولا يراد ظاهره.

7- أنه يسلب الإيمان حال تلبسه بالكبيرة، فإذا فارقها عاد إليه.

وقد تبين المازري فائدة هذه التأويلات بأنها "تدفع قول الخوارج ومن وافقهم من الرافضة أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار إذا مات من غير توبة، وكذا قول المعتزلة إنه فاسق مخلد في النار؛ فإن الطوائف المذكورين تعلقوا بهذا الحديث وشبهه وإذا احتمل ما قلناه اندفعت حجتهم"[2].

وقد أشار **ابن حجر** إلى الجمع بين حديث: «لا يشرب الخمر وهو مؤمن»، وبين **قوله لى الله عليه وسلم** في رجل يسمى عبدالله ويلقب حمارا كان يشرب الخمر، فلما جلده رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به فقال النبي صلى الله عليه وسلم:

---

[1] شرح النووي على صحيح مسلم، شرف الدين النووي، مؤسسة قرطبة، دون مكان النشر، ط2، 1414هـ-1994م، ج1، ص41-42.

[2] فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج12، ص61-62.

«لا تلعنوه فوالله ما علمت أنه يحب الله ورسوله»[1] : أن المراد به –كما قال ابن حجر– نفي كمال الإيمان لا أنه يخرج عن الإيمان جملة [2].

الحديث الثاني[3]: واستدل الخوارج على تكفير أهل الذنوب بما ورد في الأحاديث التي يدل ظاهرها على تكفير المسلمين المتقاتلين فيما بينهم، وذلك كما جاء في حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أن **النبي لى الله عليه وسلم** قال في حجة الوداع: «لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»، فحملوه على أنه وارد في تكفير الموصوفين بما ذكر.

وللعلماء في معنى هذا الحديث سبعة أقوال وهي:

1– أن ذلك كفر في حق المستحل بغير حق.

2– أن المراد كفر النعمة وحق الإسلام.

3– أنه يقرب من الكفر ويؤدي إليه.

4– أنه فعل كفعل الكفار.

5– المراد حقيقة الكفر، ومعناه لا تكفروا بل دوموا مسلمين.

6– حكاه الخطابي وغيره أن المراد بالكفار المتكفرون بالسلاح، وهذا بعيد فيما يظهر.

7– وهو للخطابي أيضا أن معناه لا يكفر بعضكم بعضا فتستحلوا قتال بعضكم بعضا[4].

وقد رجح النووي من تلك الأقوال القول الرابع وهو أن فعل القتل يشبه فعل الكفار، ويقول ابن حزم أن الحديث على ظاهره وإنما في هذا اللفظ النهي على أن يرتدوا بعده إلى الكفر فيقتتلوا في ذلك فقط، وليس في هذا اللفظ أن القاتل كافر" [1].

---

[1] رواه البخاري، ح 6780.

[2] فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج12، ص76

[3] الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، ص343.

[4] شرح النووي على صحيح مسلم، شرف الدين النووي، ج2، ص55.

وقول الخوارج بتكفير المتقاتلين غير سديد، فقد سمى الله المتقاتلين من المؤمنين إخوانا مع أنهم من أهل الكبائر بتلك المقاتلة، فقال تعالى مخاطبا جميع المؤمنين بما فيهم القتلة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾[2] ؛ فقد خاطب الله الناس بوجوب القصاص واصفا لهم جميعاً بالإيمان بما فيهم القتلة، وقد ن تعالى في هذه الآية على أن القاتل الذي وجب عليه القصاص وولي المقتول أخوان، وقد سمى المتقاتلين مؤمنين بقوله تعالى:﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ﴾[3]، وقوله تعالى:﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾[4].

-الحديث الثالث[5]: واستدلوا أيضاً بحديث عبدالله بن مسعود قال: قال رسول اللهﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر».

يطلق الفسق في الشرع على الخروج عن الطاعة. والسباب من الأمور القبيحة وأقبح ما يكون إذا كان بغير حق فإنه "حرام بإجماع الأمة وفاعله فاسق كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم".

قال النووي: "وأما قتاله بغير حق فلا يكفر به عند أهل الحق كفرا يخرج به من الملة كما قدمناه في مواضع كثيرة إلا إذا استحله، فإذا تقرر هذا فقيل في تأويل هذا الحديث أقوال:

أ- أنه في المستحل.

---

(1) الفصل، ابن حزم، ج3، ص237.

(2) سورة البقرة، الآية: 178.

(3) سورة الحجرات، الآية:9.

(4) سورة الحجرات، الآية:10.

(5) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، ص344.

ب- أن المراد كفر الإحسان والنعمة وأخوة الإسلام لا كفر الجحود.

ج- أنه يؤول إلى الكفر بشؤمه.

د- أنه كفعل الكفار.

الحديث الرابع[1]: واستدل الخوارج بقولهﷺ: «أيما امرىء قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه»، وما ورد في معناه من أحاديث، مذهب السلف أهل الحق أنه لا يكفر المسلم بالمعاصي والسباب نوع من أنواع المعاصي، ولهذا فقد ذكر النووي رحمه الله أن "هذا الحديث مما عده بعض العلماء من المشكلات من حيث أن ظاهره غير مراد". ثم ذكر أوجهاً لتأويله وهي:

1- أن يكون الحديث وارداً في حق من استحل تكفير أخاه المسلم معتقداً ذلك.

2- أن يكون المراد رجوع معصية تكفيره ونقيصته عليه هو.

3- التحذير من أن يسترسل الشخ في مثل هذا القول فيؤول به إلى الكفر؛ لأن المعاصي كما قيل بريد الكفر[2].

الحديث الخامس[3]: واستدل الخوارج على تكفير مرتكبي الكبائر بحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً فيها أبداً، ومن شرب سماً فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً فيها أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً».

قال النووي: "وأما قوله صلى الله عليه وسلم فهو في نار جهنم خالدا مخلداً فيها أبداً فقيل فيه أقوال:

---

(1) المصدر نفسه ص344.

(2) شرح النووي على صحيح مسلم، شرف الدين النووي، ج2، ص50.

(3) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية، غالب عواجي، ص345.

1- أنه محمول على من فعل ذلك مستحلا مع علمه بالتحريم، فهذا كافر وهذه عقوبتهم.

2- أن المراد بالخلود طول المدة والإقامة المتطاولة لا حقيقة الدوام كما يقال: خلد الله ملك السلطان.

3- أن هذه جزاؤه ولكن تكرم سبحانه وتعالى فأخبر أنه لا يخلد في النار من مات مسلماً"[1] .

وأهل السنة على أن قاتل نفسه ليس بكافر كما في حديث جابر رضي الله عنه: «أن الطفيل بن عمرو الدوسي أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، هل لك في حصن حصين ومنعة، قال: حصن كان لدوس في الجاهلية، فأبى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم للذي ذخر الله للأنصار". فلما هاجر النبي عليه السلام إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو وهاجر معه رجل من قومه، فاجتووا المدينة فمرض فجزع فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه، فشخبت يداه حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه فرآه وهيئته حسنه ورآه مغطياً يديه، فقال له: ما صنع بك ربك فقال: غفر لي بهجرتي إلى نبيه عليه السلام. فقال: ما لي أراك مغطياً يديك، قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت، فقصها الطفيل على رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم وليديه فاغفر»[2].

قال **النووي**: إن في الحديث "حجة لقاعدة عظيمة لأهل السنة أن من قتل نفسه أو ارتكب معصية غيرها ومات من غير توبة فليس بكافر ولا يقطع له بالنار، بل هو في حكم المشيئة"، قال: "وهذا الحديث شرح للأحاديث التي قبله الموهم ظاهرها تخليد قاتل النفس وغيره من أصحاب الكبائر"[3].

3.تأويلات الخوارج واستد لهم بالعقل:

من أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة الإيمان بعدم وجود التعارض بين النصوص القطعية الدلالة والثبوت وقطعيات العقل، كما أن من الأصول كذلك عدم جواز التكفير بالعقليات، لأن الكفر هو الخروج من الدين أو مناقضته، ولا يعتبر الخروج عن العقليات ومناقضتها خروجا عن الدين،

---

[1] شرح النووي على صحيح مسلم، شرف الدين النووي، ج2، ص125.

[2] رواه مسلم، ح 116.

[3] شرح النووي على صحيح مسلم، شرف الدين النووي، ج2، ص132.

والمسلمون متعبدون وتابعون للشرع، وعليه فالشرع هو الذي يحدد ويضبط ما يعتبر خروجا عنه وما ليس كذلك.

قال **ابن تيمية:** " الكفر حكم شرعي متلقي عن صاحب الشريعة، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه، وليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفرة في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صوابا في العقل تجب في الشرع معرفته"[1]

وقال **القاضي عياض** في مطلع كلامه عن المكفرات القولية: "اعلم أن تحقيق هذا الفصل وكشف اللبس فيه مورده الشرع، ولا مجال للعقل فيه"[2].

وهذا الذي أوقع الفرق الكلامية في تكفير بعضهم البعض، بسبب خلافات عقلية.

-الدليل العقلي الأول: الإيمان شيء واحد يتجزأ.

بنى الخوارج معتقدهم في التكفير على القياس العقلي التالي الذي يحكيه **ابن تيمية** عنهم بمقالتهم: "إن فعل الواجبات وترك المحرمات من الإيمان، فإذا ذهب بعض الإيمان ذهب كله، فيكون كافرا من كان هذا حاله"[3].

وهذا الأصل الذي بنى الخوارج عليه الحكم بتكفير مرتكب الكبيرة جماع شبهتهم فيه: أن الإيمان كالشيء المركب من أجزاء، متى ذهب منه جزء ذهب كله، كالعشرة فإنه إذا زال بعضها لم تبق عشرة[4]. وهذا التأويل العقلي فاسد للأمور التالية:

أو : أن هذا القول مخالف للنصوص التي تصرح بزيادة الإيمان ونقصانه.

---

[1] درء تعارض العقل مع النقل، ابن تيمية، ج1، ص242.

[2] الشفاء العليل، ابن تيمية، ج2، ص226.

[3] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج18، ص270.

[4] المصدر نفسه، ج7، ص511.

ثانيا: كما أنه مخالف للنصوص التي تصرح بأن الإيمان قد يذهب بعضه ويبقى بعضه كحديث **النبي – لى الله عليه وسلم** –:"يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان" ما ورد في الصحيحين عن **أبي هريرة** – رضي الله عنه – قال: **قال رسول الله** –: " الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"[1] **ثالثا:** أن قولهم أن الإيمان كالشيء المركب من أجزاء متى ذهب منه جزء ذهب كله، غير صحيح، لأن الحقيقة الجامعة الأمور – سواء كانت في الأعيان أو الأعراض إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها، وسواء سميت مركبة أو مؤلفة أو غير ذلك، ولا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها، وما مثلوا به من العشرة مطابق لذلك، فإن الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة، بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب لا يلزم زوال الجزء الآخر، لكن أكثر ما يمكنهم قوله: أن الصورة المجتمعة قد زالت.

وأما دعوى زوال اسم الإيمان بزوال بعض أجزائه، فلا يسلم لهم أيضا، لأن للمركبات في ذلك على وجهين: منها ما يكون التركيب شرطا في اطلاق الاسم، ومنها ما لا يكون كذلك، فالأول كاسم العشرة والآخر ما يبقى الاسم بعد زوال بعض أجزائه، وجميع المركبات المتشابهة الأجزاء من هذا الباب، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء، فالحنطة مثلا بعد النق منها تسمى حنطة أيضا، وكذلك التراب والماء ونحوه.

وكذلك لفظ العبادة، والطاعة والخير والحسنة والإحسان والصدقة والعلم والذكر والدعاء ونحو ذلك مما يدخل فيه أمور كثيرة، ويطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها. وكذلك لفظ البحر والنهر يقال عليه وإن نقصت أجزاؤه، وكذلك المدينة والدار والقرية والمسجد والحيوان والإنسان ونحو ذلك.

فإن كان غالب المركبات من هذا النوع لم يصح قولهم أنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم، وبخاصة وأن اسم الإيمان من هذا الباب الحديث **النبي لى الله عليه وسلم**: " الإيمان بضع وسبعون شعبة".

---

[1] رواه الترمذي، ح 2707.

فإذا زالت الإماطة ونحوها لم يزل اسم الإيمان، وقوله – **لى الله عليه وسلم** –: " يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان". فأخبر– **لى الله عليه وسلم** – أنه يتبعض ويبقى بعضه، وأن ذاك من الإيمان فعلم أن بعض الإيمان يزول ويبقى بعضه، وهذا ينقض أصلهم الفاسد[1].

وإمكان اجتماع المعصية مع الإيمان، هو الأصل الذي فارق به أهل السنة والجماعة، جميع الفرق كالخوارج والمعتزلة وغيرهم. ولذلك قالوا بأن الإيمان يتفاضل ويتبعض.

–الدليل العقلي الثاني: عدم اجتماع الإيمان والكفر في قلب العبد.

من الأصول العقلية التي استدل بها الخوارج على تكفير مرتكب الكبيرة، القطع بعدم اجتماع الإيمان والنفاق في العبد، وطردوا هذا الأصل الفاسد فقالوا: لا يجتمع في الشخ الواحد طاعة يستحق بها الثواب، ومعصية يستحق بها العقاب، ولا يكون الشخ الواحد محمودا من وجه مذموما من وجه، ولا محبوبا مدعوا له من وجه، مسخوطا ملعونا من وجه، ولا يتصور أن الشخ الواحد يدخل الجنة والنار جميعا عندهم، بل من دخل إحداهما لم يدخل الأخرى عندهم[2]."

يذكر ابن تيمية هذا التأويل العقلي عند الخوارج بقوله:" قال هؤلاء ما الناس إلا مؤمن أو كافر، والمؤمن من فعل جميع الطاعات وترك جميع المحرمات، فمن لم يكن كذلك فهو كافر خالد مخلد في النار"[3]

ومبنى هذا التأويل العقلي عند الخوارج قائمة على حقيقة العلاقة بين الإيمان والكفر، وأن التقابل بينهما هو من قبيل تقابل النقيضين، بحيث لا يمكن ارتفاعهما، كما لا يمكن اجتماعهما، فكما أنه لا يمكن أن يكون الشخ مؤمنا كافرا في وقت واحد، لكون ذلك من اجتماع النقيضين فإنه لا يمكن أيضا ألا يكون لا مؤمنا ولا كافرا، بل لا بد أن يكون إما مؤمنا أو كافرا، فإذا ثبت له أحد الوصفين لزم انتفاء الآخر بالضرورة.

---

(1) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص514-517.

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص353-354.

(3) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص482.

وفساد هذا الرأي العقلي في أمرين: **الأول**: إن ما يترك من الإيمان إما أن يكون شرطا في البعض الباقي، أو لا يكون شرطا فيه، فما كان شرطا فيه كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه أو آمن ببعض الرسل وكفر ببعضهم، فهذا كفر ناقض الأصل الإيمان، وهؤلاء هم الذين قال الله – تعالى – فيهم:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾[1].

وقد يكون البعض المتروك ليس شرطا في وجود الآخر ولا قبوله، وحينئذ فقد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق، وبعض شعب الإيمان وشعبة من شعب الكفر كما في الصحيحين عن **النبي – لمى الله عليه وسلم** – أنه قال: " أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا حدث كذب وإذا اؤتمن خان وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر"[2]. وفي الصحيح عنه – **لمى الله عليه وسلم** – أنه قال: " من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة نفاق"[3]. وقد ثبت في الصحيح عن النبي – **لمى الله عليه وسلم** – أنه قال لأبي ذر: " إنك امرؤ فيك جاهلية"[4].وغيرها من النصوص الدالة على هذا المعنى"[5].

الثاني: إن الله تعالى قسم الأمة إلى أصناف ثلاثة: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾[6] فالمسلم الذي لم

---

(1) سورة النساء، الآية:150-151.

(2) رواه البخاري، ح21، رواه مسلم، ح78.

(3) رواه مسلم، ح1517.

(4) رواه البخاري، ح20، رواه مسلم، ح1282.

(5) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص520.

(6) سورة فاطر، الآية: 32.

يقم بواجب الإيمان هو الظالم لنفسه، والمقتصد هو المؤمن المطلق الذي أدى الواجب وترك المحرم، والسابق بالخيرات هو المحسن الذي عبد الله كأنه يراها فالظالم لنفسه إذا هو المسلم الذي معه شعبة من نفاق أو شعبة من كفر، فهو ليس منافقا محضا، ولا مؤمنا كامل الإيمان، لكن عنده التصديق وأصل الإيمان المطلق، إلا أنهم تركوا ما استحقوا ؛ لأجله سلب اسم الإيمان، لأنهم لا يستحقون الاسم المطلق المعلق به وعد الجنة بلا عذاب ، وإن كان ما معه من الإيمان ينفعه الله به، ويخرجه به من النار، ولو كان مثقال حبة من خردل، لذا جعل الظالم لنفسه الذي هو المسلم هنا أحد المصطفين من عباد الله.

وعلى هذا ورد تسمية كثير من الذنوب كفرا ونفاقا مع أن صاحبها قد يكون معه أكثر من مثقال ذرة من إيمان فلا يخلد في النار.[1]

وبهذا يزول الغموض والإبهام إلى ما ذهب إليه الخوارج من الأدلة العقلية التي اعتمدوا عليها بجانب الأدلة النقلية لإثبات كفر مرتكب الكبيرة.

[1] ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص350-357.

الفصل الثّالث:

التّأويل عند فرقة المعتزلة.

- **المبحث الأوّل:** نشأة الاعتزال وأصولهم.
- **المبحث الثّاني:** نماذج من تأويل المعتزلة. (خلق القرآن).
- **المبحث الثّالث:** نماذج من تأويل المعتزلة. (أفعال العباد).

المبحث الأوّل:

نشأة المعتزلة وتعدّد فرقهم.

التّعريف بفرقة المعتزلة لغة واصطلاحا.

- أصل التّسمية بالمعتزلة.
- تعدّد أسمائهم وألقابهم.
- نشأة فرقة المعتزلة.
- أصولهم الخمسة.
- علاقة المعتزلة بالشيعة والخوارج

هي فرقة نشأت أيام **الحسن البصري110هـ**، عندما وقع خلاف بينه وبين **وا ل بن عطاء131هـ** في مسألتي القدر والمنزلة بين المنزلتين وانضم إليه **عمرو بن عبيد143هـ** في بدعته فطردهما **الحسن** عن مجلسه فاعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة فقيل لهما ولأتباعهما معتزلة لاعتزالهم قَوْل الأمّة في دعواها أن الفاسق من أُمَّة الإسلام لا مؤمن ولا كافر [1].

وهي فرقة عقلّانية كلاميّة فلسفيّة تتكوّن من طوائف أهل الكلام الّذين خلطوا بين الشّرعيّات والعقليّات في كثير من مسائل العقيدة، وقد خرجت المعتزلة عن أهل السّنة والجماعة في مصادر التّلقي، ومناهج الاستدلال، ومنهج تقرير العقيدة، وفي أصول الاعتقاد [2].

1.تعريف المعتزلة لغةً وا طلاحاً:

– لغة: "عَزَلَ الشيء يَعْزِلُه عَزِلًا وعَزَلَهُ فَاعْتَزَلَ وانْعَزَلَ وتَعَزَّلَ؛ نحاه جانبا فتنحى، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ**﴾[3] معناه أنّهم لما رموا بالنّجوم مُنعوا من السّمع، ومأخوذ من اعتزل الشّيء وتعزّله بمعنى تنحى عنه، ومنه تعازل القوم بمعنى تنحّى بعضهم عن بعض، وكنت بمعزل عن كذا وكذا أي: كنت في موضع عزلة منه، واعتزلت القوم أي فارقتهم، وتنحّيت عنهم، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ**﴾[4] أراد إن لم تؤمنوا بي فلا تكونوا عليّ ولا معي. ومنه قول الأحوص:

يـا بَـيتَ عـاتِكَةَ الَّذي أَتعزَّلُ ** حَـذَرَ العِـدى وَبِهِ الفُـؤادِ مُـؤَكَّلُ**

وعلى ذلك: فالاعتزال معناه: الانفصال والتنحّي، والمعتزلة هم المنفصلون. هذه في اللغة[5].

---

(1) الفرق بين الفرق، البغدادي، ج3، ص28.

(2) دراسات في الأهواء والافتراق والبدع، ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن، الرياض، ط2، 1423هـ، ج2، ص349.

(3) سورة الشعراء، الآية:212.

(4)سورة الدخان، الآية: 21.

(5) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص440.

–أما ا طلاحا: فهو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثّاني، وسلكت منهجا عقليا متطرّفا في بحث العقائد الإسلاميّة، وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الّذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري.[1]

2. أ ل تسمية المعتزلة:

في أواخر **القرن الأول الهجري** ظهرت مقالات الخوارج خاصة الأزارقة والصّفرية، ومن هذه المقالات الّتي انتشرت بين المسلمين مسألة حكم مرتكب الكبيرة في الدّنيا، ومنزلته في الآخرة، حيث سلكت هاتين الطّائفتين من الخوارج في تكفير مرتكب الذّنب وعده كافراً مرتدّاً في الدّنيا خالداً مخلّداً في نار جهنم.

كان النّاس يسألون عن حكم هذه المسائل، وفي هذه الأثناء بذرت بذرة المعتزلة ونشأة فرقتهم.

فقد دخل رجل على الإمام **الحسن البصري**، وقال يا إمام الدّين لقد ظهرت في زماننا جماعة يُكَفِّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر تخرج عن الملّة ــ وهم وعيدة الخوارج ــ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصيّة كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة هذه الأمّة. فكيف تحكّم لنا في ذلك اعتقاداً.

فتفكر **الحسن البصري** في ذلك، وقبل أن يجيب، قال **وا ل بن عطا الغزّال**: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق الإيمان ولا كافر مطلق؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين.

ثمّ قام واعتزل إلى سارية من سواري المسجد يقرّر ما جاء به على جماعةٍ من أصحاب **الحسن البصري**، منهم **عمرو بن عبيد البصري القدري**، فقال **الحسن**: اعتزل عنّا **وا ل**، فسُمّيَ هو وأصحابه معتزلة[2].

---

[1] المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1409هـ، ص 13.

[2] ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص255.

بل هناك رواية أخرى مفادها أن **الحسن البصري** لما سمع من **وا ل بن عطاء** بدعته في المنزلة بين المنزلتين فطرده من مجلسه، فغلب على **وا ل** وأتباعه وصف المعتزلة لعزل **الحسن** لهم عن مجالسه!

ثم اعتزل إلى سارية من السّواري وانضمّ إليه **عمرو بن عبيد** فقال النّاس: إنّهما قد اعتزلا قول الأئمّة، وسمّي أتباعهما يومئذ معتزلة [1]. فصار سوء أدب **وا ل** مع شيخه أدّاه إلى الاعتزال.

ـ وما دام الحديث عن نشأة هذه الفرقة فلا مانع من التّعريج على قول أحد العلماء في نشأتهم خالف به قول جمهور مؤرّخي المقالات، وهو قول **أبو الحسين الملطي377هـ** فقال:

«وهم سمَّوا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع **الحسنُ بن علي** عليه السلام **معاويةَ** وسلّم إليه الأمر اعتزلوا **الحسن** و**معاوية** وجميع النّاس وذلك أنّهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعبادة فسمّوا بذلك معتزلة» [2].

وقال بعض العلماء المعاصرين أنّ المعتزلة سمّوا بذلك لأنّ جماعة منهم كانوا يحضرون مجلس **الحسن البصري** منهم **معبد الجهني**، فلما سمعوا **الحسن البصري** يصرّح بعقيدة السّلف والرّعيل الأوّل من صحابة رسول الله والتّابعين لهم بإحسان، ويثبت ما أثبته الله لنفسه من الصّفات، اعتزلوا مجلسه، وسُمُّوا معتزلة [3].

أما اختلاف المسمي هل هو **الحسن** أم **قتادة**118هـ ؟؛ فهذا أيضا: لا يقدح في صحة الرّواية؛ لأنّ المسمّي الأوّل هو **الحسن**، أمّا **قتادة** فإنّما قال شيئا قد حصل ومضى، ويدل عليه ألفاظ الرّواية "فأمّهم وهو يظنّ أنّهم حلقة الحسن" ثم قال لقتادة: "إنّما هؤلاء المعتزلة" ففي هاتين الجملتين

(1) الفرق بين الفرق، البغدادي، ج18، ص55.

(2) التنبيه على مبادئ التوجيه قسم العبادات، إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير أبو طاهر، تح: محمد بلحسان، دار بن حزم، 1428هـ-2007م، ط1، ج1، ص41.

(3) عقيدة المسلمين والرد على الملحدين والمبتدعة، صالح بن براهيم البليهي، ط2، 1404هـ، ج2، ص475.

دلالة على أنّ قتادة من مرتادي مجلس الحسن، وأنّه كان يعرف سبب انفصالهم، وأنّ إطلاقه الاسم إنّما كان بعد تكوّن الفرقة، وعلى هذا، فلا تعارض بين الرّوايتين.

ومما يؤكّد ما ذكرناه ما يقوله **المسعودي** 346هـ حيث قال: "وأمّا القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرّابع، فهو أنّ الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمّى فاسقا... إلى أن قال: وبهذا الباب سمّيت المعتزلة؛ وهو الاعتزال.. ".[1]

3-أشهر فرق المعتزلة:

افترقت المعتزلة إلى فرق عدّة، قال **البغدادي**: وأمّا القدريّة المعتزلة عن الحقّ فقد افترقت عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر ستائرها وهذه أسماء فرقها:

واصلية، وعمريّة، والهذيليّة، والنّظاميّة، والاموارية، والثّماميّة، والجاحظيّة، والحايطية، والحمارية، والخياطيّة، والسّحاميّة، وأصحاب صالح قبة، والمويسيّة، والكعبيّة، والجبائيّة، والبهشيميّة المنسوبة إلى أبي هاشم ابن الجبائى، فهي ثنتان وعشرون فرقة ثنتان منها ليستا من فرق الإسلام وهما الحايطيّة والحماريّة. [2]

- **الوا لميّة**: أتباع واصل بن عطاء وأصحابه عمرو بن عبيد صاحب **العمرويّه**.
- **الهذيليّة**: أصحاب أبي الهذيل العلاف.
- **النَّظامية**: أتباع إبراهيم النّظام.
- **الجاحظيّة**: أتباع الأديب المشهور بالجاحظ.
- **الحيَّائية**: أتباع محمد بن عبد الوهّاب الحيَّائي.

---

[1] المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص 83.

[2] الفرق بين الفرق، البغدادي، ج1، ص18.

وكل هذه الفرق التي ذُكِرَت تلتقي في الأصول الخمسة، وتختلف في بعض مسائلها وتفاصيلها، كما بسط ذلك عرضاً ونقداً **أبو الحسن الأشعري** في كتابه "مقالات الإسلاميين" و**أبو محمد بن حزم** في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنّحل".

4.ألقاب المعتزلة[1]:

تعدّدت ألقاب المعتزلة بين ما لقبوه به أنفسهم وبين ما أطلقه الغير عليهم.

أوّ : نذكر الألقاب الّتي أطلقوها على أنفسهم.

1 -**المعتزلة:** أطلقوا هذا اللقب في سياق المدح لا الذّم؛ وأخذوا يبرهنون على فضل هذه التّسمية، وأنّ المراد به الاعتزال عن الأقوال المحدثة والمبتدعة[2].

2 -**أهل العدل والتوحيد**[3]: أطلق المعتزلة على أنفسهم هذا اللّقب، وليس مفهومه مفهوم أهل السّنة والجماعة، كما سنرى ذلك في أصولهم.

3– **أهل الحق:** وهذه من أسمائهم الممدوحة وما شابهها كالفرقة النّاجية والمنزهون الله عن النّقـ . يقول المقبلي: "وتسمّي المعتزلة نفسها.. أهل الحقّ، وأهل الفرقة النّاجية والمنزهون الله عن النّقـ [4]؛ ذلك أنّهم يعتبرون أنفسهم على الحقّ، ومن سواهم على الباطل، ولذا دعوا خصومهم بالمجبرة، القدريّة المجوزة المشبّهة الحشويّة المرجئة، وغير ذلك [5].

ثانيا: الألقاب التي أطلقها غيرهم.

1 -المعتزلة: وهذا بسبب اعتزالهم إلى سارية من سواري المسجد، وهم بذلك أعلنوا الانشقاق.

---

(1) ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص22-26.

(2) المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، أحمد بن يحي المرتضى، تح: توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1316هـ، ص42.

(3) العلم الشامخ في ايثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، ص300.

(4)العلم الشامخ في ايثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، ص300

(5) المصدر نفسه، ص300

2 -الجهميّة: وسبب تلقيبهم بهذا اللقب، هو أنّه لما كانت الجهميّة سبقت المعتزلة في الظّهور واشتهرت ببعض آرائها، إلّا أن سبقها للمعتزلة سبق قريب، ثمّ لما خرجت المعتزلة كانت قد وافقت الجهميّة في مسائل كثيرة، منها: نفيّ الرّؤية والصّفات، وخلق الكلام، فكأن توافق الفرقتين جعلهما كالفرقة الواحدة، وبما أنّ الجهميّة أسبق ومسائلها أكثر وبعض مسائل المعتزلة مأخوذة منها، لذا أصبح يطلق على كل معتزلي جهمي، ولا يطلق على كل جهميّ معتزلي. ولذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهميّة على المعتزلة **فالإمام أحمد** في كتابه **الردّ على الجهميّة** و**البخاري** في الردّ على الجهميّة، ومن بعدهما؛ إنّما يعنون بالجهميّة المعتزلة؛ لأنّهم كانوا في المتأخّرين أشهر بهذه المسائل من الجهميّة[1] .

3 -القدريّة: كذلك يلقّب المعتزلة بالقدريّة. يقول البغدادي – وهو يسوق ما أجمعت عليه المعتزلة: "وقد زعموا أنّ النّاس هم الّذين يقدرون أَكْسَابَهم وأنّه ليس لله – عز وجل – في أَكْسَابَهم وفي أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير. ولأجل هذا القول سمّاهم المسلمون قدريّة[2]. إلّا أنّ المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم؛ ولذا يقولون: إنّه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى[3].

4 -الثنوية والمجوسيّة: يقول **تقيّ الدّين المقريزي845هـ**: «إنّ المعتزلة يدعون الثنوية، لقولهم الخير من الله، والشر من العبد[4] . ولما كان هذا القول يشبه قول الثنوية المجوسيّة، فإنّ المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوسيّة. ولا شكّ أنّ المعتزلة لا يقبلون هذا الاسم، وهم إنّما تنصّلوا من اسم القدريّة وأنكروه بشدّة تخلّصا من وصمة لقب المجوسيّة، إذ كان النّبي صلّى الله عليه وسلّم ذمّ القدريّة بتسميتها مجوس هذه الأمّة[5] .

---

(1) ينظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي الدمشقي، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 1399هـ-1979م، ص44.

(2) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص99.

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص57.

(4) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، تح: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1997م، ج4، ص169.

(5) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص57.

5 -مخانيث الخوارج: من ألقاب المعتزلة مخانيث الخوارج، وسبب التّسمية: أنّ المعتزلة، ولا سيما شيوخهم الأوّلين: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النّار مع قولهم: إنّه ليس بكافر، فهم قد وافقوا الخوارج في التّخليد؛ لكن لم يجرؤوا على تكفيره؛ ولذا سمّوا بهذا الاسم[1].

6-الوعيديّة: من أسماء المعتزلة الوعيديّة، واسم الوعيديّة آت من قول المعتزلة بالوعد والوعيد، وهذا القول أحد الأركان الّتي يقوم عليها الاعتزال، ومعناه: أنّ الله تعالى صادق في وعده ووعيده، وأنّه لا يغفر الذّنوب إلّا من بعد التّوبة[2].

7 -**المعطّلة:** كان أهل السّنة يطلقون على الجهميّة الأولى نفاة الصّفات اسم المعطّلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته[3] . أي تجريده تعالى منها، وكانوا يقصدون من وراء هذه التّسمية ذمّ الجهميّة وهجوها، فإنّ أهل الموصل أخذوا بعد هزيمة مروان بن محمد يسبّونه وينادونه: يا معطل، لأنّ مروان كان على مذهب المعطّلة[4] .

وحين قام المعتزلة واقتبسوا عن الجهميّة الأولى قولها بنفي الصّفات، لزمهم اسم المعطلة. يقول الشّهرستاني: إن من معان التّعطيل تعطيل ظواهر الكتاب والسّنة عن المعاني الّتي تدلّ عليها [5] .

---

[1] مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، تح: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1425هـ-2005م، ج6، ص22.

[2] الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، عبد الرحيم بن محمد ابن الخياط، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1925م، ص126.

[3] الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج1، ص192.

[4] الكامل في التاريخ تاريخ ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري المشهور بـ ابن الأثير، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الأردن، دط، دت، ج5، ص 171.

[5] نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ص123.

3.نشأة المعتزلة الزمان والمكان:

لقد اختلف الباحثون في وقت ظهور المعتزلة كاختلافهم في أصل تسميتهما، وأهمّ الأقوال في ذلك **قو ن:**

القول الأوّل:

ويتزعم هذا القول المعتزلة أنفسهم، حيث يحاولون إرجاع أصل مذهبهم إلى النبي عليه الصلاة والسلام، والخلفاء الراشدين، وعلماء الصحابة، وكبرائهم رضوان الله عليهم، يقول **ابن المرتضى** في تعيين طبقات المعتزلة: "وأما تعيين طبقاتهم فنقول: قد رتب القاضي عبد الجبار طبقاتهم، ونحن نشير إلى جملتها، وقد تضمنتها مسألة مستقلة، وهي أن طبقاتهم على ما فصله القاضي عبد الجبار، من رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى عصره هي عشر طبقات، وإنما ذكر في كل طبقة المشهورين من رجال زمانهم، لتعذر إحصاء ذوي المعارف منهم في كل حين ..."[1].

القول الثاني:

نشأت المعتزلة عندما اعتزل جماعة من أصحاب الحسن بن علي الحياة السياسية ويرى **الملطي** أنهم: " سموا أنفسهم معتزلة؛ وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم الأمر إليه اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع النّاس – وذلك أنّهم كانوا من أصحاب علي – ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة"[2] .

القول الثالث:

قول الأكثريّة من الباحثين. يرى هؤلاء أنّ رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء المولود سنة 80هـ، والمتوفّى سنة 131هـ، وقد كان ممن يحضر مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة[3] ، فثارت تلك

---

(1) المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، أحمد بن يحي المرتضى، ص17.

(2) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين الملطي، ص41.

(3) الخطط، المقريزي، ج2، ص354.

المسألة الّتي شغلت الأذهان في ذلك العصر، وهي مسألة مرتكبي الكبيرة، وذلك أنّه دخل رجل على الحسن البصري في حلقته في مسجد البصرة، وبيّن له مذهب الخوارج في الكبيرة، ومذهب المرجئة، وطلب منه بيان الحكم في ذلك، ففكّر الحسن، وقبل إجابته قال واصل بن عطاء: أنا أقول أنّ صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، ولا كافر بإطلاق، بل هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، فطرده الحسن واعتزل في ناحية من المسجد يقرر ما أجاب به على أصحابه[1] .

والمعتزلة – في كتبهم – يرون أنّ مذهبهم أقدم في نشأته من واصل، فيعدّون من رجال مذهبهم كثيرا من أهل البيت، ولذلك فإنّهم يقولون: إنّ الاعتزال إنّما يعود إلى علي بن أبي طالب، وإنّ ابنه محمّد بن الحنفيّة أخذ عنه هذا المذهب، ثمّ أورثه محمّد لابنه أبي هاشم أستاذ واصل، فهذا ابن المرتضى[2] ينسب علي بن أبي طالب إلى الاعتزال[3] .

وما يقوله المعتزلة هنا مردود؛ لأمور منها:[4]

1 -أنّ الرّوايات الّتي تنسب الاعتزال إلى علي بن أبي طالب لم تردّ في كتب المعتزلة؛ إضافة إلى ذلك أنّ أسانيدها ليست صحيحة؛ ممّا يدلّ على أنّها من وضعهم[5] .

2 -ما أثر عن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – أنّه كان ينهى[6] عن الخوض في القدر، فكيف ينهى عن شيء ينتحله؟!

3 -أنّ ما زعمه المعتزلة – هنا – إنّما هو مجرّد محاولة لإثبات بعض الأصالة لمذهبهم، وأنّه لم يخرج عن عقيدة أهل السّنة والجماعة إذا نسب إلى عليّ أو أحد بنيه[7] .

---

[1] الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص52.

[2] الأعلام قاموس تراجم، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، ط7، ماي1987م، ج1، ص255.

[3] ينظر: نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، ط1، 1982م، ص121.

[4] ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص27–28.

[5] نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد موسى، ص121.

[6] المصدر نفسه، ص121.

[7] مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص224.

والرّأي الأقرب للصواب قول الأكثريّة، وهو أنّ رأس الاعتزال هو واصل بن عطاء، وأنّه نشأ في سنة ما بين 105 إلى 110 للهجرة في البصرة نتيجة للمناظرة في أمر صاحب الكبيرة ثمّ خروج واصل برأيه المخالف لشيخه الحسن البصري؛ وبعد ذلك أضاف إلى رأيه في مرتكب الكبيرة آراء أخرى أصبحت فيما بعد من أصول المعتزلة، ومن ثمّ أخذ كل عالم من علمائهم يأتي برأي حتّى تكوّنت هذه الفرقة.

مصدر مقا ت المعتزلة:

نهل المعتزلة مقالاتهم من البصرة من فرق عصرهم، ففكرة الاختيار ومسئوليّة الإنسان عن أفعاله أخذها المعتزلة عن القدريّة، وعن الجهميّة أصحاب الجهم بن صفوان[1] تلقف المعتزلة القول بنفي الصّفات وخلق القرآن، وعدم رؤية الله بالأبصار في الآخرة، وهذا الالتقاء يفسّر خلط بعض الدّارسين بين الجهميّة والمعتزلة والقدريّة. كما أخذ المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عن الخوارج. كما اتّفقوا مع الشّيعة في كثير من الآراء الخاصّة بالإمامة، كقولهم بوجوب وجود الإمام في كل عصر فضلا عن تجويزهم للتّأويل حتّى إنّ ابن المرتضى يرجع أنّ واصلا وعمرو بن عبيد شيخي الاعتزال تتلمذا على أبي هاشم بن محمد بن الحنفيّة، وباختصار، فإنّ المعتزلة لم يجدوا غضاضة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائي للأفكار والآراء السّائدة في عصرهم؛ وخصوصا آراء الفرق المخالفة[2] .

مكان وتاريخ نشأة المعتزلة :

نشأت المعتزلة في مدينة البصرة بالعراق، في بداية القرن الثاني الهجري، و لم تعين " أصول التاريخ العربي السنة التي ظهر فيها المعتزلة، وكل ما ذكرته أنهم ظهروا في البصرة حول حلقة الحسن البصري، وانشقوا عنها، ونحن نعلم أن الحسن البصري توفي سنة 110هـ، وأن الرجلين اللذين أسسا مدرسة الاعتزال وهما **وا ل بن عطاء وعمرو بن عبيد** ولدا سنة 80هـ، فلا يعقل أن يكونا قد بدءا

---

[1] ينظر: الحركات السرية في الإسلام، محمود إسماعيل، سينا للنشر، القاهرة-مصر، ط5، 1997م، ص90.

[2] التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين الملطي، ص42.

هذه الحركة الفكرية قبل العشرين من حياتهما، وعلى ذلك يكون المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الهجري الثاني، في سنة محصورة بين 100-110هـ، وهذا يوافق ما يذهب إليه المقريزي من أنهم ظهروا بعد المائة الأولى من سني الهجر[1].

الأ ول المشتركة للمعتزلة : " الأ ول الخمسة "

رغم افتراق المعتزلة فيما بينها إلى **عشرين فرقة** ذات اتجاهات فكريّة شتّى، إلّا أنّهم أجمعوا على أصول اعتبروها الجامع، الّذي يجمعهم والحد الذي يمنع الالتباس بهم، وهذه الأصول أطلقوا عليها الأصول الخمسة، حيث قام **القاضي عبد الجبار** بشرحها وتوضيحها في كتاب سمّاه " شرح الأصول الخمسة " .

يقول **أبو الحسن الخياط المعتزلي**: " وليس يستحقّ أحد منهم اسم الاعتزال حتّى يجمع القول بالأصول الخمسة: التّوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي "[2] .

لقد اتفق المعتزلة على هذه الأصول، ولا يعني هذا انعدام الخلاف بينهم، فلقد كان هناك بعض الخلافات في الفروع، التي انبنت على تلك الأصول، ولكن هذه الأصول الخمسة تمثّل الأساس لفكر المعتزلة، وهذه الأصول لم تتكوّن دفعة واحدة بل مرّت بمراحل نشأة المعتزلة وتطوّرها، وأولها من النّاحية التّاريخية هو أصل المنزلة بين المنزلتين الّذي كان السّبب في اعتزال واصل بن عطاء، وسوف نتناول هذه الأصول بالبيان بحسب أهميّتها لا من حيث بدايتها التّاريخية

أوّ ً : التّوحيد :

وهو الأصل الأوّل الذي يعتبر لبّ مذهبهم وأساس نحلتهم، ونظراً لتقديم المعتزلة العقل على النّقل وتأثّرهم بالأفكار الفلسفيّة الغازيّة، ومحاولتهم التّوفيق بين الفلسفة والدّين، أنكروا صفات الله

---

[1] المعتزلة، زهدي جار الله، ص12.

[2] دراسات في الفرق والعقائد، ناصر بن عبد الكريم العقل، ص113

تعالى مخالفين بذلك جمهورالمسلمين، فذهبوا إلى أنّ الله تعالى عالم بدون أن يتّصف بشي اسمه العلم وقادر بدون أن تسند إليه صفة القدرة، فالله عندهم عالم بالذّات بلا علم، قادر بالذّات بلا قدرة، سميع بالذّات بلا سمع، حيث قالوا إنّ القديم ذات واحدة قديمة، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة، قال واصل بن عطاء باتفاق الجميع " على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ومن أثبت معنى وصفة قديمة، فقد أثبت إلهين "[1] .

إنّ الّذي حمل المعتزلة على إنكار الصّفات الذّاتية لله تعالى هو اعتقادهم أنّ ذلك يستلزم تعدّد القدماء بقدر تعدّد هذه الصّفات، وأنّ القول بتعدّد القدماء كفر بالإجماع .

ويَرُد على زعمهم هذا بأن الكفر هو إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات واحدة وصفات قديمة، ثمّ إنّ نفي الصّفات يجعل الألوهيّة فكرة مجرّدة لا مضمون فيها وهي أشبه بالعدم، وقد ردّ الإمام ابن تيميّة عليهم بقوله: " إنّ إثبات حيّ عليم قدير حكيم سميع بصير بلا حياة ولا علم ولا قدرة ولا حكمة ولا سمع ولا بصر، مكابرة للعقل كإثبات مُصلٍ بلا صلاة، وصائم بلا صيام، وقائم بلا قيام "[2] .

كما زعم المعتزلة بأنّ كونه تعالى عالماً قادراً واجباً لذاته لا يحتاج إلى صفة العلم والقدرة، لأنّنا إن قلنا إنّه يحتاج إلى صفة العلم والقدرة كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره وهذا باطل بالإتّفاق، والّذي دفع المعتزلة إلى هذا القول تحميلهم العقل أكثر من طاقته، فالمحال في تعدّد الذّوات القديمة لا أن تتعدّد صفات لذات واحدة، كما أنّ العالمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله تعالى فليس هناك محتاج ومحتاج إليه، فإسناد صفة العلم إلى الله تعالى لا يعني استكماله بغيره[3] .

---

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص41.

(2) أصول الدين الإسلامي مع قواعده الأربع، محمد بن سليمان التميمي، دون ناشر، دون مكان النشر، دط، 1410هـ-1989م، ص128.

(3) ينظر : كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط8، 1417هـ-1997م، ص119.

لقد أراد المعتزلة بإنكارهم صفات الله تعالى البعد عن التّشبيه والتّجسيم، فوقعوا في التّعطيل، ويرجع ذلك إلى قياسهم أفعال الله تعالى على أفعال العباد وهو من أفسد القياس حيث يقول الإمام ابن القيّم: " قياس أفعال الرّبّ على أفعال العباد من أفسد القياس، وكذلك قياس حكمته على حكمتهم، وصفاته على صفاتهم "[1] .

وقد بنى المعتزلة على أصلهم هذا استحالة رؤية الله تعالى في الآخرة، لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة . كما بنوا على ذلك – أيضاً – أنّ القرآن الكريم مخلوق لله سبحانه وتعالى وذلك؛ لأنّهم ينفون صفة الكلام عن الله تعالى خشية تعدّد القدماء[2] وهذا قول باطل مخالف للآيات القرآنية والأحاديث النّبويّة الشّريفة .

ثانياً : العدل :

يحاول المعتزلة في هذا الأصل تنزيه الفعل الإلهي عن كل معاني الظّلم أو ما يخل بالعدل الإلهي، وقد تمسكوا بهذا الأصل، حتّى سموا به وأولوه عناية خاصّة، ولذلك بين القاضي عبد الجبار معنى العدل بقوله : " إن المراد به أنّه لا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يُخِل بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلها حسنة "[3] .

وعلى مقتضى هذا القول فالعدل عندهم هو " أنّ الله تعالى لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة الّتي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وأنّه لا يأمر إلّا بما أراد، ولم ينه إلّا عمّا كره، وأنّه وليّ كل حسنة أمر بها، وبرىء من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم مالا يريدون، ولا أراد لهم مالا يقدرون عليه "[4] .

---

(1) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، تح: أحمد بن صالح الصمعاني، دار الصميعي، الرياض، ط2، 1434هـ-2013م، ص248.

(2) ينظر : الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص39.

(3) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص301.

(4) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص127.

كما ذكر **الشّهرستاني** حقيقة هذا الأصل عندهم بقوله: " واتّفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ... والرّب تعالى منزه أن يضاف إليه شرّ وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظّلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً، كما اتفقوا على أنّ الله تعالى لا يفعل إلّا الصّلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد "[1] .

إنّ حكم المعتزلة على أفعال العباد بأنّها خلق منهم، وإنكار كونها خلقاً لله تعالى راجع إلى جعل العقل هو الأساس لفهم القرآن الكريم، وإذا تعارض النّ مع العقل قدّموا العقل متناسين قصور العقل في بعض المواقف عن إدراك الحكمة والحقيقة، كما أنّ إنكارهم لصفات الله تعالى دفعهم إلى هذا المعتقد، وكان الأولى بهم أن يبحثوا أفعال العباد في جانب الثّواب والعقاب وليس في جانب الخلق والإرادة، حيث إنّهما صفتان من صفات الله تعالى، ولكنّ المعتزلة أخطأوا في هذا الجانب بإثباتهم خلق الأفعال للعبد ونفيه عن الله تعالى، لكونهم أنكروا صفاته تعالى خشية التّشبيه فوقعوا في التّعطيل .

ثالثاً : الوعد والوعيد :

قال المعتزلة في هذا الأصل إنّ الله تعالى صادق في وعده ووعيده، وذلك يوم القيامة ولا مبدل لكلماته، فلا يغفر الكبائر إلّا بعد التّوبة، فإذا خرج المؤمن من الدّنيا على طاعة وتوبة استحقّ الثّواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحقّ الخلود في النّار، لكن يكون عذابه أخفّ من عذاب الكّفار، ولذلك فإنّ المعتزلة أنكروا الشّفاعة يوم القيامة، وتجاهلوا الآيات القرآنيّة الّتي تقول بها، وتمسّكوا بالآيات التي تنفيها؛ لأنّ الشّفاعة حسب اعتقادهم تتعارض مع الوعد والوعيد . فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله ينجو من العقاب، بل تجد كل نفس يومئذ من الثّواب بقدر عملها الصّالح، ومن العذاب بقدر عملها السّيء[2] .

---

[1] الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص40.

[2] ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص621.

والمعتزلة في ذلك يردون على المرجئة الّذين يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، إذ لو صح ذلك لكان وعيد الله في مقام اللّغو تعالى الله عما يقولون[1] .

وهكذا يتبيّن أنّ المعتزلة تنظر في النّصوص التّي تتفق مع منهجها وتعرض عن النّصوص الأخرى أو تأوّلها تأويلاً يتّفق مع أفكارها وأهوائها .

رابعاً : المنزلة بين المنزلتين :

وهذا الأصل هو الّذي أدّى إلى اعتزال واصل بن عطاء، والمعنى أنّ مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان، وهي منزلة الفسق، وهذا الحكم يعتبر وسطاً بين الخوارج الّذين كفّروا صاحب الكبيرة، والمرجئة الّذين اعتبروه مؤمناً، ووجه هذا الحكم يبينه واصل بن عطاء بقوله: " إنّ الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمّي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لمن لم يستجمع خصال الخير ولا استحقّ اسم المدح، فلا يسمّى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً، لأنّ الشّهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنّه إذا خرج من الدّنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النّار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلّا فريقان ﴿**فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ**﴾[2] لكنّه يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار "[3] .

والمعتزلة مع اعتقادهم أنّ العاصي من أهل القبلة في منزلة بين المنزلتين يرون أنّه لا مانع من أن يطلق عليه اسم المسلم تمييزاً له عن الذميين وعابدي الأوثان، لا مدحاً ولا تكريماً، وأنّه في الدّنيا يعامل معاملة المسلمين، لأنّ التّوبة له مطلوبة، والهداية مرجوّة[4] . ومع مخالفتهم للخوارج في تسمية صاحب الكبيرة كافراً إلاّ أنّهم وافقوهم في الحكم عليه بالخلود في النّار .

---

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص128.

(2) سورة الشورى، الآية: 7.

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص42-43.

(4) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص128.

خامساً : الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر :

لقد قرّر المعتزلة هذا الأصل على المؤمنين أجمعين نشراً لدعوة الإسلام، وهداية الضّالين، ودفعاً لهجوم الّذين يحاولون تلبيس الحقّ بالباطل من فلاسفة وملاحدة ليفسدوا على المسلمين أمر دينهم، ولذلك تصدّوا للذود عن الحقائق أمام الزّندقة الّتي اندفعت في أوّل العصر العباسي تهدم الحقائق الإسلاميّة وتفكك عرى الإسلام عروة عروة، ولذلك حتّم المعتزلة على المسلمين – حفاظاً على العقيدة – أن يسارعوا إلى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر . و نقل الإمام الأشعري عنهم الإجماع على وجوب الأمر بالمعروف والّنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللّسان، واليد، والسّيف، كيف قدروا على ذلك[1] .

ولذلك استحلّ المعتزلة الاستعانة بالخلفاء والحكام للقضاء على الزّنادقة والفسّاق، ولكن استطال بهم الأمر حتى استغلوا الخلفاء في نشر مذهبهم بطرق شتّى كانت القسوة والعذاب والقتل بعض وسائلها، وما فتنة خلق القرآن وما وقع بالإمام أحمد بن حنبل إلاّ صورة من صور القسوة التي عمد إليها المعتزلة في إنزال الأذى بخصومهم .

علاقة المعتزلة بالشيعة والخوارج

ابتدأت المعتزلة منذ نشأتها طائفة دينيّة لا دخل لها بالسّياسة على عكس ما كان عليه الخوراج والشّيعة إلاّ أنّها لم تلبث أن خاضت غمار السّياسة فتكلّمت في الإمامة وشروطها . فذهبوا إلى أنّ الإمامة اختيار من الأمّة، لأنّ الله تعالى لم ين على رجل بعينه، وأنّ اختيار ذلك مفوّض إلى الأمّة تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكامه، سواء أقرشياً كان أم غيره من أهل ملة الإسلام، وأهل العدل والإيمان ولم يراعوا في ذلك النّسب ولا غيره، والّذي ذهب إلى أنّ الإمامة قد تجوز في قريش وغيرهم من النّاس هم المعتزلة بأسرها، وجماعة من الزيدية، ويوافق المعتزلة جميع الخوارج إلّا النجدات

[1] ينظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص337.

زعموا أنّ الإمامة غير واجب نصبها، ولكن وافق النّجدات أناس من المعتزلة إلاّ أنهم قالوا إن عدلت الأمّة ولم يكن فيها فاسق لم يحتج إلى إمام[1] .

وأمّا بالنّسبة للصّلة الفكريّة بين المعتزلة والشّيعة فيكاد ينعقد إجماع كتاب الفرق من أهل السّنة على أنّ الشّيعة في القرن الرّابع الهجري اقتبست تعاليم المعتزلة في الأصول وخاصة في مسألتي الصّفات الإلهيّة والقضاء والقدر؛ لأنّهم رأوا أنّ ذلك أقرب إلى المعقول وأبعد عن التّشبيه والحلول . ولذلك فأكثر الشّيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول ولا تخالفها إلاّ في مسائل قليلة أكثرها يتعلّق بالإمامة[2].

وإلى ذلك يذهب **ابن تيمية** بقوله: " فلمّا كان بعد زمن البخاري في عهد **بويه الديلم** فشا في الرّافضة التجهّم وأكثر أصول المعتزلة "[3] .

ويقول **جمال الدّين القاسمي**: " إنّ شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهنديّة والشّامية والبلاد الفارسيّة ومثلهم الزّيدية في اليمن فإنّهم على مذهب المعتزلة في الأصول "[4] .

كما استقر الاعتزال" في مؤلفات الشّيعة حتّى يومنا هذا، ولذا فإنّ من الخطأ الجسيم سواء من ناحية التّاريخ الدّيني، أو التّاريخ الأدبيّ أن تزعم بأنّه لم يبق للاعتزال أثر محسوس ... ويمكن أن تعتبر كتب العقائد الشّيعية كأنّها مؤلفات المعتزلة "[5] .

وهناك أمر آخر هو: " إنّ الشّيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة "[6] .

---

(1) ينظر: تاريخ الإسلام السياسي، حسن إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1968م، ج1، ص431.

(2) ينظر : دراسات في الفرق والعقائد، عبد الكريم ناصر العقل، ص117.

(3) الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1408هـ-1987م، ج5، ص47.

(4) دراسات في الفرق والعقائد، عبد الكريم ناصر العقل، ص118.

(5) العقيدة والشريعة في الإسلام، اغناس غولدتسهير، ص223.

(6) دراسات في الفرق والعقائد، عبد الكريم ناصر العقل، ص118.

وهكذا نلاحظ أنّ المعتزلة تأثّرت بفكر الخوارج في قضيّة الإمامة، فأخذت بآرائهم وأقوالهم، وفي المقابل نجد أنّ الشّيعة تأثّرت بفكر المعتزلة وخاصّة مسألة الصّفات الإلهيّة والقضاء والقدر .

ولكن علماء الشّيعة وعلى رأسهم الشّيخ المفيد – وهو من أعلام الشّيعة الإماميّة في القرن الرّابع الهجري – ينكرون دعوى الاقتباس من المعتزلة وتقليدهم وردّوا على القائلين بذلك[1]، وهذا أمر طبيعيّ منطقيّ أن ينكر الشّيعة ذلك؛ لأنّ مذهبهم قائم على ما رُوي من أحاديث وأخبار الإمام المعصوم، وهذا يقتضي رفض أيّ احتمال للتّأثير الخارجي بل وإنكاره، على اعتبار أنّ المذهب الشّيعي قائم بذاته مستمدّ من تعاليم الإمام .

ويرى **عرفان عبد الحميد** أنّ الشّيعة تأثّرت بمنهج المعتزلة العقلي في الفترة **البويهية** وبصورة خاصّة فترة وزارة **الصّاحب بن عباد** الّتي استمرت ثمانية عشر عاماً 367-385هـ حيث إنّ الصّاحب بن عباد كان يجمع بين التّشيّع والاعتزال، كما أنّه ورث الاعتزال عن أبيه الّذي ألّف كتاباً في أحكام القرآن سلك فيه منهج المعتزلة، كما أنّه تتلمذ على شيوخ المعتزلة حتّى أصبح من ألمعهم[2] .

---

[1] دراسات في الفرق والعقائد، عبد الكريم ناصر العقل، ص117-118.

[2] المصدر نفسه ص119.

المبحث الثّاني: نماذج من تأويل المعتزلة.

خلق القرآن.

- الفات الالهية عند المعتزلة
- تأويلات المعتزلة لتعطيل الصفات
- أصل القول بخلق القرآن.
- إجماع فرق المعتزلة بخلق القرآن.
- أدلة المعتزلة النقلية والعقلية على خلق القرآن

1-الصفات الإلهية عند المعتزلة:

لقد أجمع المعتزلة على نفي الصفات الإلهية[1]، مدّعين أن إثباتها ينافي التوحيد، ولقد صرح بذلك مؤسس الفرقة **وا ل بن عطاء** فقال: "من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين"[2] فهذه العبارة رغم بساطتها وقصرها إلا أنها لخصت عقيدة المعتزلة في الصفات الإلهية، فهي تدل على أن واصل بن عطاء كان يعتبر التوحيد والواحد؛ الذي لا يتجزأ ولا يتبعض، وهذا ما وضحه شيوخ المعتزلة فيما بعد، ويعتبر الصفات؛ أجزاء وأبعاض، يلزم من إثباتها تعدد القدماء وهذا ينافي التوحيد بزعمه، ويصرح بوجوب نفي الصفات حتى يتم التوحيد.

وبقيت أفكار المعتزلة وبحثها لموضوع الصفات الإلهية محصورة على ما قدمه واصل بن عطاء من غير تعمق وتوسع في البحث إلى ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري بقليل، يقول **النجراني** :"اعلم أن شيوخ المتكلمين رحمهم الله إلى زمن الشيخ أبي هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات والأحوال ولا على نفيها إلى أن صرح بإثباتها **أبو هاشم** وصرح بنفيها **أبو القاسم البلخي**، و**أبو علي الجبائي** و**أبو بكر بن الإخشاد** والشيخ **أبو الحسين البصري** ، نفي الأحوال التي يثبتها أبو هاشم في كونه مخالفا وموجودا وحيا وقادرا ومدركا ومريدا وكارها، وقال في كونه عالما أن له مثل هذا الظهور الذي لنا وأنه زائد على ذاته وإن شئت سميته حالا، وإن شئت سميته حكما أو صفة... فإنهم بعد إثبات صفة الذات التي بها يقع فيها الخلاف عندهم يثبتون صفات أخر نحو التحيز للجوهر وصفة الوجود، وكذا هذا في سائر

الذوات ويزعمون أن ذات الله تعالى بعد اتصافه بالصفة التي بها يخالف غيره من الذوات له أربع صفات أخر وهو كونه قديما وحيا وعالما وقادرا، وزعموا أنها مقتضاة عن الصفة الذاتية كالتحيز في الجوهر، ثم لما اتصف بهذه الصفات وجب لكونه على صفة القادرية أن يصح منه الفعل، ولكونه

---

(1) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص244.

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص44.

على صفة العلم أن يصح منه الإحكام ويكون له تعلق بالمعلوم، ولكونه حيا أن يصح منه الإدراك، ويجب عند وجود المدرك."[1]

2-تأويلات المعتزلة لتعطيل الصفات:

بعد إجماع المعتزلة على نفي الصفات الإلهية، لم يجرؤوا على التصريح بذلك. قال أبو الحسن الأشعري: "وزعمت الجهمية أن الله عزوجل لا علم له، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر له، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم، قادر، حي، سميع، بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا لا علم الله، ولا قدرة له، فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل؛ لأن الزنادقة قال كثير منهم: إن الله ليس بعالم، ولا قادر، ولا حي، ولا سميع، ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه، وقالت إن الله عالم، قادر، حي، سميع، بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم، والقدرة، والسمع، والبصر[2]".

فقال بعضهم: نثبت لله تعالى كونه "قادرا، عالما، حيا، سميعا، بصيرا، مدركا للمدركات، موجودا، مريدا، كارها"[3].وعبروا عن ذلك بعبارات فلسفية توهم السامع والقارئ بأنهم يثبتون للباري تعالى هذه الصفات، وأنهم أشد الناس تعصبا للتوحيد، وأكثرهم دقة وتحريا لتنزيهه تعالى، وإليك أهم طرق المعتزلة في نفي الصفات الإلهية:

الطريقة الأولى: قولهم: إن الله تعالى يستحق هذه الصفات لذاته، أو لنفسه. لا لمعنى يقوم بالذات .

الطريقة الثانية: قولهم: إن الله تعالى يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته. أو لحال هو عليه .

الطريقة الثالثة: قولهم: عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو...إلخ

---

[1] الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، مختار بن محمود العجالي الشهير بـ تقي الدين النجراني، تح: السيد محمد الشاهد، لجنة إحياء التراث، القاهرة، دط، 1420هـ، ص217-218.

[2] الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ص41-42.

[3] الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تقي الدين النجراني، ص217-218.

الطريقة الرابعة: قولهم: عالم بمعنى لا يجهل، وقادر بمعنى لا يعجز، وحي بمعنى أنه لا يموت .

الطريقة الخامسة: قولهم: له علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور"[1].

إن الناظر إلى أقوال المعتزلة السابقة، ليجدها مبنية على الغموض وعدم الوضوح، لما فيها من الإجمال وعدم التفصيل، فهي تحتمل أكثر من معنى، وقد يعتقد البعض للوهلة الأولى؛ أن مرادهم إثبات هذه الصفات قادرا، عالما، حيا، سميعا، بصيرا، مدركا للمدركات، موجودا، مريدا، كارها للباري تعالى على معنى ما، وأن المعتزلة لا ينفون جميع الصفات الإلهية، بل يثبتون شيئا منها، وليس هذا مقصدهم؛ وذلك لأن مراد المعتزلة بهذه النصوص، نفي الصفات الإلهية، لا إثباتها.

ولندع **القاضي عبد الجبار** يوضح لنا مقصد شيوخه من هذه العبارات، إذ يقول: "حي لا بحياة: وجملة القول في ذلك، هو أنه تعالى لو كان حي بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربا من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما، وذلك محال. قادر لا بقدرة: وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضربا من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسما محلا للأعراض، وذلك لا يجوز. عالم لا بعلم: وأما العلم فقد يسلك فيه طريقان اثنان :أحدهما، هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وذلك محال"[2].

وقال **عباد:** هو عالم قادر حي، ولا أثبت له علماً ولا قدرة ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً، وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، حي لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره. وكان ينكر قول من قال أنه عالم قادر

---

[1] مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص245.

[2] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص131-132.

حي لنفسه أو لذاته، وينكر ذكر النفس وذكر الذات، وينكر أن يقال: إن لله علماً أو قدرة أو سمعاً أو بصراً أو حياة أو قدماً[1].

3-أ ـل القول بخلق القرآن:

تشير كتب السير والتراجم إلى أنَّ القول بخلق القرآن، اشتهر وشاع لما ظهر جهم بن صفوان وقد تلقى هذا القول عن الجعد بن درهم لكنه يشتهر في أيام الجعد كما اشتهر عن الجهم, فإن الجعد لما أظهر القول بخلق القرآن تطلبه بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة فلقيه الجهم بن صفوان فتقلد هذا القول عنه ولم يكن له كثير أتباع غيره, ثم قتل الجعد على يد خالد بن عبدالله القسري الأمير, قتله يوم عيد الأضحى بالكوفة, وذلك لأن **خالدا** خطب الناس فقال في خطبته تلك: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضحٍ بالجعد بن درهم إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا. ثم نزل فذبحه في أصل المنبر، روى ذلك البخاري في كتابه خلق أفعال العباد، وهو مشهور في كتب التواريخ وذلك سنة أربع وعشرين ومائة.

وقد أخذ الجعد بدعته هذه من بيان بن سمعان، وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت عن خاله لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم وأنزل الله تعالى في ذلك سورة المعوذتين. ثم تقلد هذا المذهب عن الجهم بن غياث بن أبي كريمة، المريسي المتكلم، شيخ المعتزلة وأحد من أضل المأمون وجدد القول بخلق القرآن ويقال أن أباه كان يهوديا صباغا بالكوفة وروي عنه أقوال شنيعة في الدين من التجهم وغيره مات سنة ثماني عشرة ومائتان. ثم تقلد عن بشر ذلك المذهب قاضي المحنة أحمد بن أبي داود، وأعلن مذهب الجهمية وحمل السلطان على امتحان الناس بالقول بخلق القرآن وعلى أن الله لا يرى في الآخرة وكان بسببه ما كان

[1] مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج1، ص245.

على أهل الحديث والسنة من الحبس والضرب والقتل وغير ذلك، وقد ابتلاه الله تعالى: بالفالج قبل موته بأربع سنين حتى أهلكه الله تعالى: سنة أربعين ومائتين.[1]

4-إجماع المعتزلة على القول بخلق القرآن:

تعتبر صفة الكلام صفة ذاتية فعلية فهي ذاتية باعتبار قيامها بذات الباري تعالى وهي فعلية باعتبار تعلقها بإرادته تعالى ومشيئته ولقد أولى المعتزلة صفة الكلام الإلهي وخلق القرآن الكريم عناية خاصة، رغم أنها لا تعدو إلا أن تكون ضمن مسألة الصفات الإلهية التي نفوها، ويبدو أن هذه العناية ترجع إلى محاولة المعتزلة في العصر العباسي في عهد المأمون 218هـ نشر مذهبهم عبر تأييد السلطة الحاكمة، وحمل الناس على معتقداتهم بالقوة، وكانت مسألة خلق القرآن هي الأظهر من بين المسائل التي أثارها المعتزلة؛ لما صاحبها من المحنة التي وقعت على العلماء، وكان تركيز المعتزلة عليها؛ لأنها تتعلق بالأصل الأول عندهم وهو التوحيد؛ ولأنها تعتبر الأكثر وضوحا والأوفر أدلة من غيرها من الصفات.[2]

لقد أجمع المعتزلة على أن القرآن كلام الله؛ أي خلقه الله، فهو مخلوق الله تعالى. يقول **القاضي عبد الجبار**:" ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول؛ لم يكن ثم كان، وأنه غير الله ﷻ ،وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وآمر وناه من حيث فَعله. وكلهم يقول: إنه ﷻ متكلم به.[3]

-مفهوم الكلام عند المعتزلة:

---

[1] معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي، تح: محمد صبحي حلاق، دار ابن الجوزي، الرياض، ط3، محرم 1426هـ، ج1، ص393.

[2] ضحى الإسلام، أحمد أمين، لجنة التأليف والنشر والترجمة، مصر، ط1، 1351هـ-1933م، ج3، ص174.

[3] ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص357.

وضع المعتزلة تعريفا خاصا بصفة الكلام فقالوا:" هو الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، شاهداً وغائباً " [1]. وهنا تعريف آخر للكلام: "هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ماله نظام من الحروف مخصوص"[2] .

قالت **المعتزلة**: إن القرآن كلام الله مخلوق[3] .

و **القاضي عبد الجبار** على أنه كلام مُحدث مخلوق، لأنه من أفعال الله، وأفعاله حادثة ، منها السموات والأرض ، فقال:" هلا قلتم أنه تعالى لم يزل متكلما بكلام قديم أزلي ، أو لذاته كما تقولون انه عالم لذاته؟ قيل له: إن الكلام فعل من أفعاله تعالى، يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب. وإذا بعث الأنبياء وحملهم الشرائع خاطبهم بكلامه وأصحبهم كتبه ليؤدوا عنه ذلك. وما كان من أفعاله تعالى لا يجوز أن يكون قديما، كما لا يجوز ذلك في إحسانه وسائر نِعَمه ".

فإن قال: " أفكل كلام الله تعالى محدث؟ قيل له: نعم، لأن ما ذكرناه من الأدلة يوجب في جميع كتبه وكلامه أنه محدث، فهو كإحسانه ونعمه، لأنه من النعم في الحقيقة، لأنه أمر ونهى، وهَدى وأرشد، فقد أجزل النعم " [4] .

فإن قيل: " أفتقولون: إنه مخلوق؟ قيل له: إن المخلوق هو المقدور من الأفعال، وكما يجب أن نصف السموات والأرضين وسائر أفعاله تعالى بأنها مخلوقة، فكذلك القول في كلامه، لأنه قدره بحسب الحاجة والمصلحة، وقد رُوي في الخبر ما يدل على ذلك وهو أنه صلى الله عليه قال: «كان

---

[1] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص528.

[2] المصدر نفسه، ص529.

[3] مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ص268.

[4] شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص221-222.

الله ولا شيء، ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي». وكل ذلك بيّن" [1]

ونـ على أن القرآن وسائر كلام الله مخلوق مُحدث أحدثه الله تعالى مُقدرا، فهو من أفعاله سبحانه، وبما أن أفعاله مخلوقة فيجب أن يكون القرآن مخلوقا [2].

اختلف **المعتزلة** في الكلام على أقوال، منها:

– أن كلام الله جسم وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

– أن كلام الخلق عرض؛ وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءة؛ والقراءة الحركة، وهي غير القرآن.

– وهو أن الكلام عرض مخلوق[3] .

تبين من هذه الأقوال أن المعتزلة قد اختلفوا في الكلام هل هو جسم أم لا؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه **مخلوق.**

وقد تمسكوا في قولهم هذا بأدلة عقلية ونقلية.

1. أدلة المعتزلة النّقلية والعقليّة على خلق القرآن[4]:

1.3 تأويل المعتزلة للأدلّة النّقلية ومناقشتها:

---

[1] شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص221-222.

[2] ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد جبار، ج7، ص201.

[3] المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص 116.

[4]ينظر: المصدر نفسه، ص116وما بعدها.

– **الآية الأولى:** قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[1] ، أن الله خلق كل شيء، فالآية تدل" بعمومها على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه... ولا دلالة توجب إخراج القرآن من العموم، فيجب دخوله فيه"[2] .

– **الآية الثّانية:** قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[3] ، والشاهد من الاستدلال أن القرآن مجعول "يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة... فدل ذلك على حدوث القرآن" [4].

–**الآية الثّالثة:** وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[5] يقول **القاضي عبد الجبار:** "يوجب حدوث النداء؛ لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجب حدوثه فيها"[6] .

وكان احتجاج المعتزلة عندما استدلوا بهذه قولهم:" إن الله تعالى تكلم بكلام يخلقه في جسم بقوله تعالى: ... **مِنَ الشَّجَرَةِ،** فإن هذا صريح في أن موسى – عليه السلام – سمع النداء من الشجرة والمتكلم بذلك النداء هو الله – سبحانه وتعالى –، وهو تعالى منزه أن يكون في جسم، فثبت أنه تعالى إنما يتكلم بخلق الكلام في جسم"[7] .

---

[1] سورة الرعد، الآية:16

[2] المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد جبار، ج7، ص79.

[3] الزخرف، الآية:3

[4] المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد جبار، ج7، ص79.

[5] سورة العنكبوت: 30.

[6] متشابه القرآن، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، دار النصر للطباعة، دون مكان النشر، دط، 1336هـ-1966م، ج2، ص545.

[7] التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1401هـ-1981م، ج24، ص244.

-الآية الرّابعة: قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[1]

يقول **القاضي**: "الآية تدل على حدوث القرآن، لأنّه تعالى ن على أنّ الذّكر محدث، وبين بغير آية أن الذّكر هو القرآن، كقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَهَـٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَـٰهُ ۚ أَفَأَنتُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾[3]فإذا صحّ أنّه ذكر وثبت بهذه الآية حدوث الذكر، فقد وجب القول بحدوث القرآن" [4].

ولقد احتجت المعتزلة " على حدوث القرآن بهذه الآية فقالوا: القرآن ذكر، والذكر محدث؛ فالقرآن محدث... "[5] .

-الآية الخامسة: قال الله تعالى ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾[6] يقول **القاضي**: "لو كان الله تعالى متكلّماً لذاته؛ لكان يجب أن يكون قائلاً فيما لم يزل ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾[7] ؛ وإن لم يكن قد أرسل وأهلك عادا وثمودا وإن لم يكن قد أهلك... "[8] .

مناقشة الأدلّة:

-الآية الأولى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[9] .

---

[1] سورة الأنبياء، الآية:2.

[2] سورة يس، الآية:69.

[3] سورة الأنبياء، الآية:50

[4] متشابه القرآن، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ج2، 496.

[5] التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ج22، ص140.

[6] سورة نوح، الآية:1.

[7] سورة نوح، الآية:1.

[8] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص554.

[9] سورة الرعد، الآية:16

ذكر **ابن تيمية** فساد تأويلهم :"لا أحسب أن فساد هذا القول خافٍ على من قال به ، ولكنهم أرادوا إدخال الريب والشك على من لا يفهم ، وذلك أن صيغة كل وما يشبهها من صيغ العموم ، عموم كل منها إنما هو بحسبه ، قال تعالى في ريح عاد : ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[1] فالتدمير إنما كان بأمره تعالى ، وأمره تعالى كلامه ، قال : ﴿ فَأَصْبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾[2] فأبان أن مساكنهم لم تدمر ، ومقتضى ذلك أنها لم تدمر الأرض ولا الجبال ولا غير ذلك من سوى أهلها فدل ذلك على أن عموم كل إنما كان في حق الكفار المستحقين للوعيد , لا كلّ شيءٍ حتى من سواهم من الجماد وغيره , وهذا معقول ظاهر .

ولقد أثبت تعالى أن له نفساً، قال: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾[3]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [4] فهل يُدْخِلُ الجهميُ نفسَ اللهِ تعالى في هذا العموم ؟ إن الأنفس التي تموت إنما هي الأنفس المخلوقة ، أما الخالق تعالى بصفته فهو حي لا يموت . فدلت هذه النصوص على أن عموم كلّ إنما هو بِحَسَب الموضع الذي وردت فيه .

فكذلك قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ , فالله تعالى شيء ، وصفته شيء ﴿ **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ** ﴾[5], والمخلوق شيء ، والله هو الخالق وليس بمخلوق ، وصفاتهُ تابعةٌ لذاتهِ ، فليست بمخلوقةٍ ، والقرآن كلامه ، وكلامه صفته ، وصفته غير مخلوقة ، فالله شيءٌ غيُر مخلوقٍ ، وصفتهُ شيءٌ غيُر مخلوقٍ ، والمخلوقُ من وقع عليه فعلُ الخلقِ ، وهو كلُّ شيءٍ سوى الِله تعالى وصفتهِ.

ولكنَّ الجهميةَ المعتزلةَ أوقعهم في ذلك اعتقادُهم أن الله تعالى لا تقوم به الصفاتُ ، فصفاتُهُ عندهم

---

(1) سورة الأحقاف، الآية:25.

(2) سورة الأحقاف، الآية:25.

(3) سورة المائدة، الآية:116

(4) سورة المائدة، الآية: 158.

(5) سورة الأنعام، الآية:19.

غيرُهُ وقد سبق أن الصفة إنما تقوم بالموصوف ، والكلام إنما يقوم بالمتكلم ، ولا تعقل ذاتٌ مجردةٌ عن الصفات ، وهذا من الجهمية المعتزلة هو التعطيلُ لصفات الخالق تعالى ، لأن الصفة إذا قامت بمحل كانت صفةً لذلك المحَلّ ، فباعتقادهم تبطلُ جميعُ الصفاتِ[1].

يذكر شارح الطحاوية عن استدلالهم بالرد الآتي: إن تمسككم بهذه الآية على زعم أن القرآن شيء فيكون داخلاً في عموم كل، فيكون مخلوقاً لمن أعجب العجب!؛ وذلك أن أفعال العباد كلها عندكم غير مخلوق لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها لا يخلقها الله، فأخرجتموها من عموم "كل"، وأدخلتم كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة؛ إذ بأمره تكون المخلوقات. قال تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[2].

ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً، للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل؛ وهو باطل. وطرد باطلكم أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم والقدرة، وغيرهما؛ وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء... فيدخل ذلك في عموم "كل"، فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما تقولون علواً كبيراً.

وأيضاً كيف يصح أن يكون الله متكلماً بكلام يقوم بغيره، ولو صح ذلك؛ للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه، وكذلك – أيضا – ما خلقه في الحيوانات؛ وألا يفرق بين نطق وأنطق... بل يلزم أن يكون متكلماً بكل كلام خلقه في غيره زوراً كان أو كذباً – تعالى الله عن ذلك –. ولو صحّ أن يوصف أحد بصفة قامت بغيره؛ لصحّ أن يقال للبصير أعمى والعكس ولصح أن يوصف تعالى بالصّفات التي خلقها في غيره من الألوان غيرها[3].

---

[1] ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج12، ص48.

[2] سورة الأعراف، الآية: 54.

[3] شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص183-186.

وعلى ذلك؛ فالمراد من قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[1]. أي: كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله، فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى وصفاته، لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة لا يتصور انفصال صفاته عنه [2].

-الآية الثّانية: قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[3] ،

لفظ جَعَلَ يأتي بمعنى خَلَقَ وبغيره. والقاعدة فيه: أنه لا يأتي بمعنى خلق إلا إذا تعدى إلى مفعول واحد ، ومنه قوله تعالى : ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ﴾[5]

وربما تعدى إلى مفعول واحد ولم يكن بمعنى خلق، كقوله تعالى :﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ ﴾[6].

أما إذا تعدى إلى مفعولين فلا يكون بمعنى خلق بأي حال، ومن ذلك :

قوله تعالى :﴿ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ﴾[7].

وقوله :﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[8] .

فكذلك منه قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً ﴾[9].

---

(1) سورة الرعد، الآية:16.

(2) شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص183-186.

(3) الزخرف، الآية:3

(4) سورة الأنعام، الآية:1.

(5) سورة الأنبياء، الآية:30

(6) سورة الأنعام، الآية: 100.

(7) سورة البقرة، الآية:66.

(8) سورة الأنبياء، الآية:73.

(9) سورة الزخرف، الآية:3.

فالمفعول الأول : الضمير ، والثاني : قرآناً ، والمعنى : قلناه قرآناً عربياً ، أو بيناه. فبطل تمويه المعتزلة.

وقد أجاب الإمامُ أحمدُ رحمه الله المعتزليَّ حين احتج عليه بهذه الآية بقوله :" فقد قال الله تعالى :﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴾[1]؛ أفخلقهم؟[2]

فإذا كانت "جعل" ليست بمعنى خلق؛ بل بمعنى صرف، بطل استدلال المعتزلة بهذه الآية.

-الآية الثّالثة: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3].

استدلال المعتزلة بأن الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة، فسمعه موسى منها فاسد؛ ودليل ذلك أول الآية وآخرها. فأما أولها: فقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]. والنداء: هو الكلام من بعد، فسمع موسى – عليه السلام – النّداء من حافة الوادي؛ ثم قال: ﴿فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ أي: أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشّجرة، كما تقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون من البيت ابتداء الغاية، لا أنّ البيت هو المتكلّم، ومثل ذلك قوله تعالى: ... مِنَ الشَّجَرَةِ... الآية لابتداء الغاية؛ لا أن الشّجرة هي المتكلمة.

وأمّا آخر الآية: فقوله تعالى: ﴿أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. فإنّه لو كان الكلام مخلوقاً في الشّجرة، لكانت هي القائلة لهذا الكلام، وهو باطل، وما يؤدّي إلى الباطل مثله،

---

(1) سورة قريش، الآية:5.

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج12، ص48. ينظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص186.

(3) سورة القصص، الآية:30.

(4) سورة القصص، الآية:30.

ولو كان هذا الكلام بدأ من غير الله لكان قول فرعون: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[1]. صدقاً؛ إذ كل من الكلاميّين – عندكم – مخلوق قد قاله غير الله!، وقد فرقتم بين الكلاميين على أصولكم الفاسدة: فزعمتم أن ذلك كلام خلقه الله في الشّجرة، وهذا كلام خلقه فرعون، فحرفتم وبدلتم، واعتقدتم خالقاً غير الله[2] .

وأيضاً: فإنّه لو سمع موسى – عليه السلام – كلام الله تعالى من غير الله، لما كان له – عليه السلام – فضل علينا؛ لأنّنا نسمع كلام الله – عزّ وجل – من غيره [3].

الآية الرّابعة: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[4]

قوله مُحْدَث في الأصل من الحُدوثِ وهو كون الشيء بعد أن لم يكن، والقرآنُ العظيمُ حين كان ينزل، كان كلما نزل منه شيءٌ كان جديداً على الناس، لم يكونوا علموه من قبل، فهو مُحْدَثٌ بالنسبة إلى الناس، ألا تراه قال: ﴿ما يأتيهم ﴾؟ فهو محدث إليهم حين يأتيهم، ومنه قول **النبي لمى الله عليه وسلم** : "إن الله يُحْدِثُ لنبيه ما شاء ، وإن مما أحدث لنبيه : أن لا تَكَلَّمُوا في الصلاة "[5].

وأمر الله : قوله وكلامه ، وهو غير مخلوق ، مُحْدَثٌ بالنسبة إلى العباد ، أي : جَديدٌ عليهم ، فليس المحدث هنا هو المخلوق.

وهذا الجوابُ أحسنُ ما قيل في ذلك، قال أبو عبيدٍ القاسمُ إمامُ العربيةِ: " مُحْدَثٌ حدث عند النبي – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه لمّا علَّم الله ما لم يكن يعلم ".

---

[1] سورة النازعات، الآية:24.

[2] ينظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص185-186.

[3] ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج3، ص5.

[4] سورة الأنبياء، الآية:2.

[5] رواه النسائي19/3.

وقال **ابن قتيبة:** " المحْدَثُ ليس هو في موضع بمعنى : مخلوق ، فإن أنكروا ذلك فليقولوا في قول الله : ﴿ **لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً** ﴾[1]؛ أنه يخلق ، وكذلك﴿ **لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً**﴾[2] ؛ أي يحدث لهم القرآن ذكرا ، والمعنى : يجدد عندهم ما لم يكن .

وكذلك قوله : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْر مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[3] أي ذكر حَدَثَ عندهم لم يكن قبل ذلك "؛ والمراد به في النزول وتلاوة جبريل على النبي – صلى الله عليه وسلم – فإنه كان ينزل سورة بعد سورة، وآية بعد آية، كما كان ينزله الله تعالى في وقت بعد وقت لا أن القرآن مخلوق"[4] .

والمحْدَثُ في الآية ليس هو المخلوق الذي يقوله الجهميُّ ولكنه الذي أُنْزِلَ جديداً، فإن الله كان ينزل القرآن شيئاً بعد شيءٍ، فالمُنْزَل أولاً هو قديمٌ بالنسبة إلى المنْزَل آخراً ، وكلُّ ما تقدمَ على غيرِهِ فهو قديمٌ في لغةِ العربِ [5].

-**الآية الخامسة:** ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[6]

أوّ ً: معلوم أنه تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلق العالم، ثم لما خلقه صار العلم متعلقاً بأنه قد خلقه في الماضي، ولما لم يقتضي هذا حدوث العلم وتغيره، فكذلك الخبر[7].

---

(1) سورة الطلاق، الآية:1.

(2) سورة طه، الآية:113.

(3) سورة الأنبياء، الآية:2.

(4) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، ج11، ص267.

(5) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج12، ص522.

(6) سورة نوح، الآية:1.

(7) الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص184.

ثانيا: لو قلنا: أن كلام الله قديم الآحاد، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: كلام الله قديم النوع حادث الآحاد. وبذلك يتبين فساد شبهتكم؛ وعلى فرض صحتها؛ فإنها لا تلزمنا.

وهناك أدلة أخرى أعرضنا عن ذكرها منها:

-قال الله تعالى:﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً** ﴾[1]؛ ووجه الاستدلال هنا: أمر الله : كلامه ، والمقدور: المخلوق.

وبيان حقيقة الأمر هو: إن لفظ الأمر إذا أضيف إلى الله تعالى يأتي على تفسيرين :

الأول: يُرَادُ به المصدرُ، كقوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[2]. وهو غير مخلوق. وهذا يجمع على: أوامر.

والثاني: يُرَادُ به المفعولُ الذي هو المأمورُ المقدورُ، كقوله تعالى : :﴿ **وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً** ﴾[3] فالأمر هنا هو المأمور ، وهذا يجمع على أمور وهو مخلوق.

قال **ابن تيمية**: "المرادُ به المأمورُ به المقدورُ، وهذا مخلوق ، وأما في قوله : أمر الله فأمره كلامه ، إذ لم ينزل إلينا الأفعال التي أمرنا بها ، وإنما أنزل القرآن ، وهذا كقوله : إلى أهلها فهذا الأمر هو كلامه "[4] .

2.3 أدلة المعتزلة العقليّة ومناقشتها:

– أوّ : يقول **القاضي**: "إنّ العدم مستحيل على القديم تعالى، فلو كان الكلام قديماً؛ لما جاز أن يعدم..." [5].

---

[1] سورة الأحزاب، الآية:38.

[2] سورة الأعراف، الآية: 54.

[3] سورة الأحزاب، الآية:38.

[4] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج12، ص412.

[5] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص549-550.

ومعناه: "إن كلام الله تعالى لو كان قديماً أزلياً لكان باقياً أبدياً، لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه، فيكون قوله تعالى لزيد صل صلاة الصبح باقياً بعد أن صلى زيد صلاة الصبح وبعد أن مات، وبعد أن قامت القيامة، وهكذا يكون باقياً أبد الآباد... ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول، فإنه تعالى إذا أمر عبده بفعل من الأفعال أتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الأمر متوجهاً إليه، وإذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ثبت أنه كان محدثاً لا قديماً"[1].

مناقشة الدّليل الأوّل:

لقد أجاب **الرّازي** على هذه فقال: "والجواب عن هذه الشّبهة؛ هو أنّ قدرته تعالى كانت متعلّقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم، فلمّا أوجد العالم لم يبق ذلك التعلّق، لأنّ إيجاد الموجود محال، فقد زال هذا التّعلق، فلمّا لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى، فكذلك القول في الكلام"[2].

-ثانيا: يقول **القاضي عبد الجبار:** "تجويز كلام قديم من جنس هذا الكلام يوجب تجويز جسم قديم من جنس هذه الأجسام، وتجويز ذلك يبطل طريق معرفة حدوث الأجسام، وذلك يؤدّي إلى ألا تصح معرفة القديم تعالى أصلا فضلا عن كلامه، ويوجب ذلك تجويز حركة قديمة من جنس الحركات المحدثة، وإثبات معان من جنس الأعراض كلّها قديمة معه. وفي هذا فساد الطّريق إلى معرفة حدوث الأعراض والأجسام والقديم"[3].

مناقشة الدّليل الثّاني:

---

[1] الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص183.

[2] الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص184.

[3] المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ج7، ص85.

إن ادعاء المعتزلة السّابق باطل لا أصل له في الكتاب ولا السّنة ولم يعرف عن أحد من الصّحابة ولا علماء التّابعين بل المشهور أنّهم كانوا يثبتون ما أثبته الله تعالى لنفسه وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من الصّفات وفي مقدّمتها صفة الكلام ويقولون القرآن كلام الله تعالى منه بدأ وإليه يعود. ولم يصل المعتزلة إلى نفي الصّفات عامّة وصفة الكلام خاصّة إلا عندما تصوّروا التّوحيد والواحد بأنّه الذي لا يتجزأ ولا يتبعض وأثبتوا التّوحيد بدليل الحدوث وكلا الأمرين بدعة باطلة فإثبات كون القرآن كلام الله تعالى بذاته تكلّم به متى شاء كيف شاء لا يلزم من ذلك التّجسيم؛ لأنا نثبت ذلك لله تعالى من غير تكييف مع فهم ما دلت عليه اللغة فيه فالقول في صفات الباري تعالى كالقول في ذاته أما عن إبطال طريق معرفة حدوث الأجسام فهذا إشارة إلى إبطال دليل الحدوث وهو باطل أصلا من خلال مقدماته ولقد تم مناقشة ذلك فيما سبق فلا وجه للإعادة.[1]

-ثالثا: يقول **القاضي عبد الجبّار**:" قد ثبت أنّ القرآن غير الله تعالى؛ لأنّه يخ بصفات تستحيل على الله؛ لأنّه متجزّئ متبعّض، له ثلث وربع؛ مدرك ومسموع؛ محكم مفصّل، أمر ونهي، وعد ووعيد. وقد تعبّدنا بتلاوته وحفظه؛ وكل ذلك يستحيل عليه تعالى؛ وما يصحّ على القديم سبحانه من كونه قادرا عالما حيّا سميعا بصيرا يستحيل عليه؛ وذلك يوجب كونه مخالفا للقديم؛ فبأن يكون غير إله أولى"[2].

مناقشة الدليل الثّالث:

إن كون القرآن الكريم مركبا من حروف وكلمات وجمل وآيات وسور لا يلزم من ذلك أن يكون مخلوقا؛ إلا من خلال فهم المعتزلة الباطل للتوحيد وطريقة إثباته، فالله تعالى واحد بأسمائه وصفاته والقرآن الكريم كلامه منه بدأ وإليه يعود ولا نقول هو ولا هو غيره. وهذه العقيدة لا تستلزم التشبيه ولا التجسيم فالله تعالى متكلم وكلامه يليق بذاته والقول في كيفية كلام الباري تعالى كالقول في ذاته. قال الإمام أحمد بن حنبل:" ثم إن الجهم ادعى أمرا آخر وهو من المحال فقال: أخبرونا عن

---

(1) المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص185.

(2) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 360.

القرآن أهو الله أو غير الله ... قيل له وإن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن إن القرآن أنا ولم يقل غيري وقال هو كلامي فسميناه باسم سماه الله به فقلنا كلام الله فمن سمى القرآن باسم سماه الله به كان من المهتدين ومن سماه باسم غيره كان من الضالين وقدَ فصل الله بين قوله وبين خلقه ولم يسمه قولا فقال:﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[1] فلما قال: :﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ ﴾[2] لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلا في ذلك ثم ذكر ما ليس بخلق فقال والأمر فأمره هو قوله تبارك الله رب العالمين أن يكون قوله خلقا وقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾[3]، ثم قال:﴿ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ﴾[4]، وقال:﴿ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ﴾[5]،يقول لله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق فالله يخلق ويأمر وقوله غير خلقه"[6]

---

[1] سورة الأعراف، الآية:54.

[2] سورة الأعراف، الآية:54.

[3] سورة الدخان، الآية:3-4

[4] سورة الدخان، الآية:3-4

[5] سورة الروم، الآية:4.

[6] الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، أحمد بن حنبل، تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات، ط1، 1424هـ-2003م، ص105-107.

المبحث الثّالث: نماذج من تأويل المعتزلة

أفعال العباد.

- أفعال العباد عند المعتزلة.
- أدلة المعتزلة النقلية.
- أدلة المعتزلة العقلية.

1. أفعال العباد عند المعتزلة:

سنوضح مذهب الاعتزال في أفعال العباد، من خلال هذه النصوص الآتية:

النّص الأوّل: يقول **القاضي عبد الجبار** – وهو يتكلم عن خلق الأفعال –: "والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها" [1].

النّصّ الثّاني: ويقول في موضع آخر: "اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين"[2].

النّصّ الثّالث: يقول **ابن حزم:** "وذهب أهل السنة كلهم... إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل في الفاعلين لها، ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة ضرار بن عمرو، وحفـ الفرد..." [3].

النّص الرّابع: " إن أفعال العباد من فعل الطبيعة، أي: اضطرارية؛ كفعل النار للإحراق، والثلج للتبريد، وهي إنما نسبت إلى فاعليها مجازاً لظهورها منهم، وأن العباد ليس لهم إلا الإرادة" [4].

من هذه النّصوص، يظهر ما يلي:[5]

أوّ ً: اتفاق أهل العدل على أن الله غير خالق لأفعال العباد، ما عدا ضرار بن عمرو، وحفـ الفرد، فقد وافق أهل السنة والجماعة على أن أفعال العباد مخلوقة فيهم لله تعالى.

---

[1] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص323.

[2] المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، ج3، ص8.

[3] الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج3، ص41.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص41.

[5] ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص 169

ثانياً: اتفاق أهل العدل أيضاً على أن العباد خالقون أفعالهم، وأن الله أقدرهم على ذلك. وشذ عن هذا الإجماع ضرار بن عمرو، وحف الفرد كما ذكرنا آنفاً أنهما يوافقان أهل السنة على أنها مخلوقة لله، كما شذ أيضاً معمر والجاحظ.

وذهب المعتزلة إلى عدم إنكار علم الله بأعمال العباد، رغم اعتقادهم أنها من أفعالهم، حيث يقول **الخياط:** "إن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي، فالله تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً من يؤمن ومن يكفر أو يعصي" [1].

وهناك أمر آخر، حيث نسبوا أن القدرة من الله يمنحها للإنسان الذي يخلق فعله، أي أن الله أقدرهم على الفعل.

يقول القاضي: "... وأن الله – عز وجل – أقدرهم على ذلك..." [2].

ويقول **وا ل بن عطاء:** " العبد فاعل للخير والشر... والرب تعالى أقدره على ذلك كله..." [3].

ومنه إن أفعال العباد المباشرة باتفاق أهل العدل مخلوقة للعباد بقدرة من الله، ما عدا ضرار بن عمرو وحف الفرد، فقد وافقا أهل السنة في أنها من فعل الله، وكذلك معمر والجاحظ اللذين قالا: إنها من فعل الطبيعة.

لقد تمسك المعتزلة في قولهم: إن العباد يخلقون أفعالهم بأدلة نقلية وعقلية، منها ما يلي- :

أوّ : أدلّة المعتزلة النّقليّة[4]:

الدّليل النّقلي الأوّل: قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾[5] .

---

[1] الانتصار والرد على بن الروندي الملحد، ابن الخياط، ص118.

[2] المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، ج3، ص8.

[3] الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص51.

(4) المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص 169.

[5] سورة الملك، الآية:3.

ووجه الاستدلال:" أنّ الله نفى التفاوت عن خلقه. فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة؛ لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره"[1].

الدّليل النّقلي الثّاني: قال تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[2] .

يقول **القاضي عبد الجبار** – بعد أن أورد هذه الآية للاستدلال على أن العباد يخلقون أفعالهم: "... إن الله – سبحانه وتعالى – بين أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً، حتى لو كان محكماً، ولا يكون حسناً لكان لا يوصف بالإتقان، ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن وصف بالإحكام لا يوصف بالإتقان؛ ثم قال: إذا ثبت هذا ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس وليس شيئاً من ذلك متقناً؛ فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها" [3].

الدّليل النّقلي الثّالث:

يقول **القاضي عبد الجبار:** "ومن الأدلة على أن العباد خالقون أفعالهم قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾[4] ثم قال: فقد نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا؛ وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله، فيكون مبطلاً كاذباً – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً" [5].

---

[1] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص355.

[2] سورة النمل، الآية: 88.

[3] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص358.

[4] سورة، ص27.

[5] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص362.

الدّليل النّقلي الرّابع:

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾[1] .

يقول **القاضي عبد الجبار**: "لا تخلو الآية؛ إما أن يكون المراد بها أن جميع ما فعله الله سبحانه وتعالى فهو إحسان أو المراد بها أن جميعه حسن. ولما كان لا يجوز أن يكون المراد بها الإحسان؛ لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب، فليس إلا أن المراد بها الحسن؛ فليس إلا أن المراد بها الحسن على ما نقول. إذا ثبت هذا ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى" [2].

مناقشة الأدلّة النّقلية:

مناقشة الدّليل الأوّل:

يقال لهم: إن استدلالكم بالآية ناتج عن سوء فهم؛ وذلك لأن المقصود بالتفاوت في الآية التفاوت في الخِلقة.

يقول **القرطبي** – عند تفسير هذه الآية –: والمراد "بخلق الرحمن": السماوات، خاصة، أي: ما ترى في خلق السماوات من عيب، وأصله من الفوت، وهو أن يفوت شيء شيئاً فيقع الخلل لقلة استوائها يدل عليه قول ابن عباس "من تفرق" [3].

وإذا ثبت أن المقصود بالتفاوت في الآية، التفاوت من جهة الخلقة؛ بطل قولكم "ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة". وعليه فيبطل استدلالكم بالآية.

---

[1] سورة السجدة، الآية:7.

[2] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص357.

[3] الجامع لأحكام القرآن، أبوعبد الله القرطبي، ج18، ص208-209.

وأيضاً: فإنّ أول الآية حجّة عليكم، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[1] ، وبين الموت والحياة تفاوت؛ وهو خالق الجميع، لا خالق لذلك غيره؛ فكذلك كفر الكافرين، وإيمان المؤمنين، وإن كان بينهما تفاوت في الحكم، فليس بينهما تفاوت في الإيجاد والاختراع، وإحكام الخلق، فصحّ أنّ الآية حجّة عليهم لا لهم" [2] .

مناقشة الدّليل النّقلي الثّاني:

أوّ ً: أنّ الإتقان لا يحصل إلّا في المركبات، فيمتنع وصف الأعراض بها[3]. وإذا لم توصف الأعراض بالإتقان؛ بطل الاستدلال بالآية، لأنّ الاستدلال بها ينبني على أنّ الإتقان يكون في الأعراض.

ثانياً: يقول **ابن حزم**: "إنّ هذه الآية حجّة عليهم، لا لهم؛ لأنّ الله تعالى أخبر أنّه بصنعه أتقن كل شيء، وهذا على عمومه وظاهره، فالله تعالى صانع كلّ شيء، وإتقانه له أن خلقه جوهراً أو عرضاً جاريين على رتبة واحدة أبداً، وهذا عين الإتقان" [4].

مناقشة الدّليل النّقلي الثّالث:

إنّ معنى الآية أنّ الله – سبحانه وتعالى – ما خلق السّماوات والأرض وما بينهما – عبثاً ولعباً – على ما يتوهّمه من زعم أنّه لا حشر، ولا نشر، ولا ثواب، ولا عقاب، بل خلقهما بالحقّ للاعتبار بهما والاستدلال على خالقهما؛ ومن ثمّ إثابة المتقين الطّائعين، ومجازاة المذنبين والكافرين. ولذا قال تعالى – بعدها -: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[5]يعني من إنكارهم الثّواب والجزاء والعقاب [1].

---

[1] سورة الملك، الآية:2.

[2] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الباقلاني، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1344هـ-1925م، ص133.

[3] التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج24، ص220.

[4] الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج3، ص65.

[5] سورة، ص27.

مناقشة الدّليل النّقلي الرّابع:

يقال لهم: ليس "أحسن" من معنى "حسن"؛ وإنّما معناها أنّه يحسن ويعلم كيف يخلق، كما يقال: فلان يحسن الظّلم، ويحسن السّفه، ويحسن فعل الخير والجميل، أي: يعلم كيف يفعل ذلك[2].

يقول ابن الجوزي: "قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾[3]. أي: لم يتعلّمه من أحد كما يقال: فلان يحسن كذا، إذا علمه، قاله مقاتل والسدي"[4].

ثانياً: أدلّة المعتزلة العقليّة:

من الأدلة العقلية التي ارتكز عليها المعتزلة في قولهم: إن العباد يخلقون أفعالهم، ما يلي:

الدّليل العقلي الأوّل:

قالت **المعتزلة:** الدّليل على أنّه لا يجوز أن تكون أفعالنا خلقاً لله تعالى، وأنّ العباد لا فعل لهم؛ أنّه لو كان الخالق لها لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها، وإثابته على الحسن والجميل منها، وذمّه وعقابه على القبيح من جملتها[5].

يقول **القاضي عبد الجبّار:** "لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم؛ لوجب أن لا يستحقوا الذّم على قبيحه، والمدح على حسنه؛ لأنّ استحقاق الذّمّ والمدح على فعل الغير لا يصحّ" [6].

---

(1) تفسير الطبري، ابن جرير الطبري، ج2، 173.

(2) التمهيد، أبو بكر محمد بن الباقلاني، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، دط، 1957م، ص312.

(3) سورة السجدة، الآية:7.

(4) زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن ابن الجوزي القرشي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دون مكان النشر، ط1، 1384هـ-1964م، ج6، ص334 .

(5) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص83-84.

(6) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، ج8، ص193.

ويقول **ثمامة بن الأشرس**: "لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إمّا كلها من الله ولا فعل لهم فلم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً، أو تكون منهم ومن الله، فيجب المدح والذّمّ لهم جميعاً، أو منهم فقط فكان لهم الثّواب والعقاب والمدح والذّمّ" [1].

الدّليل العقلي الثّاني:

قالت **المعتزلة**: وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن تكون خلقاً لنا، وفعلاً لنا؛ قالوا: وبيان ذلك؛ أنّ الواحد منّا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرّك تحرّك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك. فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته، دلّ على أنّ أفعاله خلق له وفعل له [2].

يقول **القاضي عبد الجبّار**: "... طريقة أخرى في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنّهم المحدثون لها. وتحريرها: هو أنّ هذه التصرّفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصرفنا، مع سلامة الأحوال؛ إمّا محققاً أو مقدراً، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا؛ وإلا لما وجب ذلك فيها" [3].

ويقول **ابن منتويه** – وهو يسوق الدّلالة على أنّ الواحد منا فاعل على الحقيقة –: "... إنّ العلم بوقوع تصرّفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النّفس، ومعلوم استمرار ذلك... فكل ما نقض هذه الجملة يجب بطلانه..." [4].

الدّليل العقلي الثّالث: تنزيه الله عن الظلم.

تعتقد المعتزلة بقول أنّ الله تعالى خالق أفعال العباد تجويزاً له تعالى من وجوه، منها:

---

[1] المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ابن المرتضي، ص35.

[2] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص336-337.

[3] المصدر نفسه، ص336.

[4] المحيط بالتكليف، عبد الجبار بن أحمد، جمع: الحسن بن أحمد بن منتويه، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر، دط، دت، ص340.

أو ً: يقول **القاضي عبد الجبّار**: "وأحد ما يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد؛ هو أنّ في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان تعالى خالقاً لها؛ لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً" [1].

ثانيا: يروي شارح الطحاوية أنّ المعتزلة قالوا: "... كيف يستقيم الحكم على قولكم بأنّ الله يعذّب المكلّفين على ذنوبهم، وهو خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم؟!..." [2].

الدّليل العقلي الرّابع: الهدف من إرسال الأنبياء والرسل

إذا كان الله خالق أفعال العباد، وكان العباد لا فعل لهم فأيّ فائدة في إرسال الرّسل [3].

وإذا كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرّسل إليهم؟ وما معنى الاحتجاج عليهم؟ وما معنى تعويضهم لما قد علم أنّهم لا يتعرّضون له؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنّه لا يستوجب له ومن لا يرجو إجابته [4].

مناقشة الأدلّة العقليّة[5]:

مناقشة الدّليل العقلي الأوّل:

أو ً: أنّ العباد لا فعل لهم، بمعنى أنّهم مجبورون على ما يكون منهم من تصرّفات، وهذا باطل لا نقول به. يقول ابن تيميّة: أفعال العباد خلقاً لله وكسباً للعباد بمنزلة الأسباب للمسبّبات، فالعباد لهم قدرة ومشيئة وإرادة، ولكنّها تحت قدرة الله ومشيئته. قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[6]. وكذلك نطق القرآن بإثبات الفعل للعباد. قال تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ

---

[1] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص345.

[2] شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص479.

[3] المعتزلة، جار الله زهدي، مطبعة مصر، القاهرة، دط، 1366هـ-1948م، ص96.

[4] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الباقلاني، ص117.

[5] ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص316. المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص 179

[6] سورة التكوير، الآية:29.

يَعۡمَلُونَ﴾[1]. وأمثال هذه الآية كثير مما يدلّ دلالتها.. إلى أن قال: ولا يلزم قولنا هذا شركاً وإلّا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً. وقد قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ بِأَيۡدِيكُمۡ﴾[2] فبين سبحانه وتعالى أنّه المعذّب، وأنّ أيدينا أسباباً وآلات... وفي وصول العذاب إليهم[3] .

كما لا يلزم قولنا هذا أن يكون العبد مجبوراً على أعماله، فإنّ الجبر الّذي أنكره سلف الأمّة... هو أن يكون الفعل صادراً عن الشّيء من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار مثل: هبوب حركة الأشجار... ولذلك انقسمت الأفعال إلى اختياري واضطراري، واخت المختار منها بإثبات الأمر والنّهي... [4]؛ وعلى هذا فإنه يبطل قولهم: إنّ العباد لا فعل لهم. وإذا بطل الأصل، بطل الفرع.[5]

ثانياً: أن لا نقول: إنّ الله تعالى آمر لأحد من خلقه بخلق شيء من الأفعال، ولا ناه له عن ذلك... لأن الخلق مستحيل من العبد، وإنّما نقول: إنّ الله تعالى إنّما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك[6]. وإذا كان الأمر والنّهي متوجّهاً إلى جهة الاكتساب، فلا منافاة بين الخلق والأمر.[7]

ثالثا: أن لا نقول: إنّ المدح والثّواب ولا الّذمّ والعقاب يحصل بفعل الفاعل منّا حتّى يوجب ذلك كونه خلقاً له واختراعاً، بل نقول: إنّ ذلك يحصل بحكم الله تعالى، ويجب ويستحقّ بحكمه... ألا ترى بالإجماع منّا ومنكم ومن جميع المسلمين، أنّ الدّابّة تجب على العاقلة بقتل غيرها خطأ، وإن لم تفعل العاقلة شيئاً يستحقّ به إيجاب ذلك عليها، وأنّ ذلك الّذي فعلته ليس خلقاً لها، بل هو خلق لغيرها، وهو الله تعالى عند المسلمين، وخلق للقاتل على زعمكم، فصحّ أن الوجوب حصل بإيجاب الله تعالى وحكمه لا بخلق العاقلة وفعلها، وكذلك جميع الأحكام في الدّنيا والآخرة، إنّما تجب بإيجاب

---

(1) سورة الواقعة، الآية:24.

(2) سورة التوبة، الآية:14.

(3) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8، ص389-390.

(4) المصدر نفسه، ج8، ص393-394.

(5) المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص 176.

(6) ينظر: التمهيد، أبو بكر الباقلاني، ص307.

(7) المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص 176.

الله تعالى وإرادته لا بكونها خلقاً للفاعل. ومثل ذلك: الأكل في الصّيام إذا كان العبد ناسياً، يعتبر فعلاً للعبد كما هو فعل له عند تعمّده، لكنّ الله تعالى حكم بأنّ أحدهما مفطر ومبطل للصّوم، ويذمّ ويعاقب عليه، والآخر بالضّدّ من ذلك، وإن كان الجميع فعلا للعبد؛ ممّا يدلّ أنّ ذلك إنّما يكون بحكم الله تعالى، لا بكونه خلقاً للفاعل [1].

فإذا كان الثّواب والعقاب يحصل بحكم الله تعالى، لم يلزم منافاة بين خلق الله تعالى لأفعال العباد وإثابتهم أو عقابهم عليها؛ إضافة إلى هذا: فإنّ الإثابة والعقاب على الاكتساب لا على الخلق[2].

وإذا كان لا منافاة بين خلق الله لأفعال العباد وأمرهم ونهيهم وإثابتهم وعقابهم عليها؛ بطل استدلالهم[3].

وأما قول **ثمامة:** إنّ أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة أوجه: إمّا كلّها من الله ولا فعل لهم، ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً أو منهم فقط كان لهم الثّواب والعقاب، أو منهم ومن الله، وجب المدح والذّمّ لهم جميعاً.

فنقول: إنّ قول ثمامة باطل، وقد بيّنّا بطلان الوجهين الأوّلين من قوله، وهما قوله: "إمّا كلّها من الله ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً، أو كلّها من الخلق."[4].

بينا بطلان هذين الوجهين بقولنا أفعال العباد خلق لله وكسب للعباد. فالوجه المتعلق بالعباد والّذي عليه الثّواب والعقاب؛ غير الوجه المتعلّق بالله، فمن الله خلقها، ويثابون ويعاقبون على كسبها.

أمّا الوجه الثّالث من **قول ثمامة:** وهو قوله: "أو تكون من الخلق ومن الله؛ فحينئذ يستحقون الثّواب والعقاب جميعاً". هذا القول أيضاً باطل؛ إذ يستلزم الشرّكة بين الله وخلقه، ولا يلزمنا؛ بل إن

---

[1] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الباقلاني، ص156.

[2] ينظر: التمهيد، أبو بكر الباقلاني، ص307.

[3] المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص177.

[4] ينظر المصدر نفسه، ص177.

قولكم هذا عائد عليكم لأنّكم تقولون: إنّ العباد يخلقون أفعالهم، وهي بعض الأعراض، وأنّ الله تعالى يفعل سائر الأعراض، فهذا عين الشّرك تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. وأمّا نحن فلا يلزمنا إيجاب الشركة لله تعالى فيما قلنا، لأنّ الاشتراك لا يجب بين المشتركين إلا باتفاقهما فيما اشتركا فيه. وبرهان ذلك: أنّ أموالنا ملك لنا وملك لله عز وجل بإجماع منّا ومنكم، وليس ذلك بموجب أن نكون شركاءه فيها لاختلاف جهات الملك؛ لأنّ الله تعالى إنما هو المالك لها لأنّها مخلوقة له تعالى... وهي ملك لنا لأنّها كسب لنا، وملزمون بأحكامها، ومثل ذلك أفعالنا، فهي مخلوقة لله وكسب لنا، فلسنا شركاء له...[1].

مناقشة الدّليل العقلي الثّاني:

بيان ذلك من وجوه، منها:

أوّ ً: قولكم "إنّ أفعال العباد تحصل بحسب قصودهم.." غير صحيح على إطلاقه، فإنّا نرى من يريد شيئاً ويقصده، ولا يحصل له ما يريده وما يقصده، فإنّه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطئ، وربما أراد أكلا لقوة وصحّة، فيضعف ويمرض؛ وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعه منه إلى غير ذلك، فبطل ما ذكرتموه، وصحّ أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق تعالى، وإنّما يظهر كسبه لذلك الفعل بعد تقدّم المشيئة والخلق من الخالق [2].

ثانيا: إنّ وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم، لا يدلّ على أنّه خلق لهم... ودليل ذلك: أنّ مشي الفرس مثلاً... يحصل على قصد الراكب وإرادته من عدو وتقريب... ووقوف إلى غير ذلك. ولا يقول عاقل: إنّ الرّاكب خلق جري الفرس ولا سرعتها ولا غير ذلك من أفعالها، فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل دليلاً على أنّه خلقه. ومثل ذلك السفن يحصل سيرها وتوجهها في السّير يميناً وشمالاً على حسب قصد الملّاح، ولا يدلّ ذلك على أنّ الملّاح خلق سير

---

[1] الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج7، ص64-65.

[2] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الباقلاني، 153.

السّفن ولا توجّهها. فإن كابروا الحقائق وقالوا: نقول: إنّ ذلك خلقه الملّاح والفارس، فقد خرجوا عن الدّين وسووا بين الخالق والعباد في أنّ قدرة كل واحد منهما تتعلّق بمقدورات، وهذا كفر صريح.

وإن قالوا: حركات السّفن تقع على حسب قصد الملاح، وليست بخلق له قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع – ولا نقول: إنّها تقع في كلّ حال – على حسب قصده، ولا يدلّ ذلك على أنّ خلقها... يؤكد ذلك – أيضاً – أن نمو الزرع يحصل على حسب قصد الزّارع وقيامه عليه بسقيه، وغير ذلك، ولا يقول أحد أن نموّ الزّرع خلقه الزّارع.. وإن كان حاصلاً على حسب إرادة القائم عليه وقصده؛ وكذلك فيما يحصل من الواحد منّا إذا أراد الله تعالى حصوله على حسب قصده لا يدلّ على أنه هو خلقه، بل الخالق له هو الله [1].

ثالثا: نحن لا نقول: إنّ العبد مجبور على أفعاله حتّى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول: إنّ العبد له قدرة ومشيئة لكنّها تحت قدرة الله ومشيئته، كما بيّنّاه عند الرّدّ على الاستدلال الأول.

وإذا كان العبد غير مجبور على أفعاله، وأنّ له قدرة ومشيئة، فإنّ ما يحصل منه من تصرّفات قد تقع على حسب قصده لا يمنع أن تكون بهذه القدرة الّتي أعطاه الله إياها، والتي لا تخرج عن قدرة الله الشّاملة. وعلى ذلك فكون العبد يحصل له بعض التّصرّفات على حسب قصده لا يدلّ على أنّه هو الخالق لأفعاله، وبهذا بطل الاستدلال[2].

مناقشة الدّليل العقلي الثّالث:

أوّ ً: الرّدّ على القسم الأوّل:

وهو قولهم "إنّ في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب... فلو كان الله خالقاً لها لنسبت إليه."

أ- هذا الإلزام غير صحيح؛ لأنّ كون الباري تعالى خالقاً لا يوجب أن يتّصف بما خلق من ظلم وكذب وطاعة ومعصية؛ لأنّ هذه الصّفات؛ إنما هي لمن قامت به، فالظّلم خلق من ظلم وكذب

[1] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الباقلاني، ص153-154.

[2] المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص179.

وطاعة ومعصية؛ لأنّ هذه الصّفات؛ إنما هي لمن قامت به، فالظّلم مثلاً: صفة للظّالم... ألا ترى أنّ الأسود صفة لمن قام به السواد، ولا يكون صفة لله تعالى، وإن كان تعالى هو خالق السّواد، فكذلك الظّلم والكذب والطّاعة والمعصية كلّها صفات لمن حلّت به ولا يوجب ذلك وصف خالقها بها [1].

ب- هذه الصّفات من ظلم وكذب وجور ومعصية وطاعة... إنّما خلقها سبحانه وتعالى لمن حلّت فيه، فالظّلم خلقه تعالى للظّالم به، وخلق الجور للجائر به، وكذلك الكذب والمعصية... كما أنّه خلق الظّلمة للمظلم بها، وخلق الضّوء للمستضيء به... فكما أنّه تعالى خلق الظّلمة للّيل، والضّياء للنّهار... ولم يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء، فكذلك خلق الطّاعة للطّائع بها، والكذب كذباً للكاذب به، والجور جوراً للجائر به؛ ولم يوجب ذلك كونه جائراً ولا ظالماً ولا كاذباً... فصحّ أنّ خلقه تعالى لهذه الصفات لا يلزم وصفه بها [2].

ج- أنّ الظّلم والجور والكذب لا يكون ظلماً ولا جوراً ولا كذباً إلا إذا خالف الأمر... وهذا كلّه يصحّ الوصف به لمن فوقه آمر أمره وناه نهاه وهم الخلق... وأمّا الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصحّ وصفه بشيء من هذا [3] .

فإذا كان لا يلزم من كونه تعالى خالقاً للجور والظّلم وصفه بشيء منها إضافة إلى أنّه لا يصحّ وصفه بهذه الصّفات، لأنّها تستلزم أن يكون فوقه تعالى آمر، والله يتنزّه عن ذلك. إذا كان الأمر كذلك؛ بطل قولكم "إنّ في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب... فلو كان الله خالقاً لها لنسبت إليه"[4].

---

[1] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الباقلاني، ص155.

[2] المصدر نفسه، ص156.

[3] المصدر نفسه ، ص156.

[4] المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص180.

ثانيا: الرّدّ على القسم الثّاني من:

وهو قولهم: كيف يعذّب الله المكلّفين على ذنوبهم وهو خلقهم فيهم، فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم؟."

لقد ردّ شارح الطحاوية على هذا فقال: "إنّ ما يبتلى به العبد من الذّنوب الوجوديّة، وإن كانت خلقاً لله تعالى فهي عقوبة له على ذنوب قبلها، فالذّنب يكسب الذّنب ومن عقاب السّيّئة بعدها، فالذّنوب كالأمراض الّتي يورث بعضها بعضاً. بقي أن يقال: فالكلام في الذّنب الأوّل الجالب لما بعده من الذّنوب. يقال: هو عقوبة أيضاً على عدم فعل ما خلق له وفطر عليه، فإنّ الله سبحانه وتعالى خلقه لعبادته وحده لا شريك له، وفطره على محبّته وتأليهه والإنابة إليه، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾[1]. فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبة الله وعبوديّته عوقب على ذلك بأن زيّن له الشّيطان ما يفعله من الشّرك والمعاصي، فإنّه صادف قلباً خالياً قابلاً للخير والشّرّ، ولو كان فيه الخير الّذي يمنع ضدّه لم يتمكن منه الشّر قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[2] ... وأمّا إذا صادف قلباً فارغاً تمكّن منه بحسب فراغه فيكون جعله مذنباً مسيئاً في هذا الحال عقوبة له على عدم الإخلاص، وهو محض العدل.

فإن قيل: فذلك العدم من خلقه فيه؟ فالجواب: هذا سؤال فاسد. فإنّ العدم كاسمه لا يفتقر إلى التّكوين والإحداث، فعدم الفعل ليس أمراً وجوديّاً حتّى يضاف إلى الفاعل [3].

---

[1] سورة الروم، الآية:30.

[2] سورة يوسف، الآية:24.

[3] شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص497، 498.

مناقشة الدّليل العقلي الرّابع:

والجواب على هذه من وجوه:[1]

الأوّل: هذا الاستدلال ينبني على أنّ العباد لا فعل لهم بمعنى أنّهم مجبورون على ما يكون منهم من تصرّفات، وقد سبق بيان ما هو في هذا القول من لبس وإبطاله عند الرّدّ على الشّبهة الأولى، فإذا بطل الأصل، بطل الفرع.

الثّاني: أنّ في قول هشام ما يشير إلى أنّ الله غير عالم بمن سيؤمن من عباده قبل إرسال الرّسل، وفي هذا إضافة نقﷺ إلى الله تعالى، وأنّه سبحانه غير عالم بما سيكون، وإضافة النّقﷺ إلى الله عزّ وجلّ كفر، فما يؤدّي إليه مثله.

الثّالث: يقول ابن تيمية: القدر يؤمن به ولا يحتجّ به، فمن لم يؤمن بالقدر ضارع المجوس، حيث أثبت خالقاً مع الله، ومن احتجّ بالقدر ضارع المشركين. قال تعالى:﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖ نَّحۡنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ فَهَلۡ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾[2] ومن أقر بالأمر والقدر وطعن في عدل الله وحكمته كان شبيهاً بإبليس، فإنّ الله ذكر عنه أنّه طعن في حكمته وعارضه برأيه، وأنّه قال:﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾[3] وإذا كان الاحتجاج بالقدر باطلاً، فهذه الشّبهة باطلة من باب أولى؛ لأنّ فيها احتجاج بالقدر على إرسال الرّسل [4].

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8، ص114.

[2] سورة النحل، الآية:35.

[3] الحجر، الآية:39.

[4] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8، ص114.

رابعاً: معلوم أنّ الله أرسل الرّسل، وأنزل الكتب، لتصدّق الرّسل فيما أخبرت، وتطاع فيما أمرت. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾[1]. والإيمان بالقدر من تمام ذلك؛ إذ هو من جملة ما أمرت به الرّسل [2].

خامساً: أنّ الرّسل إنّما بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، فإنّ ما أتوا به من أمر لا يعارض القدر، إنّما هو تفصيل له كاشف له، وحاكم عليه، فالقدر أصل للأمر ومنفذ له، وشاهد ومصدّق له، فلولا القدر؛ لما وجد الأمر ولا تحقّق، ولا قام على ساقه، ولولا الأمر، لما تميّز القدر ولا تبيّنت مراتبه وتصاريفه، فالقدر مظهر للأمر، والأمر تفصيل له، والله له الخلق والأمر، أمره تصريف لقدره، وقدره منفذ لأمره، والقدح في القدر إبطال للأمر، وكمال التّوحيد إثباته؛ وبذلك يتبيّن سرّ إرسال الرّسل، وأنّه لا يتعارض مع القدر؛ بل كل منهما يصدّق الآخر [3].

---

(1) سورة النساء، الآية:64.

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8، ص106.

(3) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8، ص93-94.

الفصل الرابع: التأويل الحداثي

- **المبحث الأول**: مفهوم ونشأة الحداثة.
- **المبحث الثاني**: مناهج القراءة الحداثية.
- **المبحث الثالث**: مآلات تطبيق التأويل الحداثي.

المبحث الأول: مفهوم ونشأة الحداثة.

- مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا.
- نشأة الحداثة.
- رواد الحداثة العربية.
- أسس التأويل عند الحداثيين.
- آليات تطبيق هذه الأسس.

أو : مفهوم الحداثة في اللغة: الحداثة مشتقة من الفعل حدث وهي تطلق في اللغة على عدة معان منها:

1- الأمر الجديد " يقال حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث أي جديد وكذلك استحدثه "[1]لأن الحاء والدال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن.[2]

2- ابتداء الأمر أي أوله يقال: ما زال في حداثة سنه أي في شبابه وأول عمره، وكان ذلك في حدثان أمر كذا أي في حدوثه، وأخذ الأمر بحدثانه وحداثته أي بأوله وابتدائه[3].

فللمصطلح جذر عربي له دلالة من حيث مشتقاته فهو يعني:

الجدة – الشباب – أول الأمر وبداءته – حدوث شيء لم يكن – الخبر إلى غير ذلك من المعاني، لكنه عند الترجمة من اللغة الأجنبية إنجليزية كانت أو فرنسية نجد اللبس والغموض والاضطراب والتفاوت واقعا ظاهرا، وهذا ينقل الاضطراب والتفاوت إلى المفهوم والتعريف الاصطلاحي.

وفي **اللغات الأجنبية الإنجليزية والفرنسية** نجد أن كلمة حداثة لفظ أوربي المنشأ، ففي الإنجليزية لفظان: Modernism وmodernity ومثلهما في الفرنسية، والترجمة العربية لهذين المصطلحين تختلف من حداثة إلى عصرية إلى معاصرة.

1- Modernity تعني المعاصرة والعصرية، وتعني المعاصرة في تعريفه أو تعبيره "إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة، والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن.

2- Modernism هو مذهب أدبي أو نظرية فكرية تدعو إلى التمرد على الواقع، والانقلاب على القديم الموروث بكل جوانبه ومجالاته.[4]

---

[1] كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج3، ص177.

[2] ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج2، ص36.

[3] لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص131-132.

[4] ينظر: نظرية تقويم الحداثة، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط1، 1992م، ج3، ص26.

وآخرون يجعلون كلمة Modernism لفظاً دالاً على حب الجديد، كما يدل على العصرية، ثم تطور حتى غدا مصطلحاً له دلالة على مذهب الحداثة المعلوم في الأدب.

أما كلمة Modernity فهي تصف الزمن الثاني لهذه الحقبة كما تصف حداثة الأدب بكونه عصريا".[1]

ثانيا: مفهوم الحداثة في ا طلاح:

عند تعريف الحداثة اصطلاحا نجد كما هائلا من التعريفات، وتعريفها بلسان أصحابها يحوطه الغموض واللبس والاضطراب، وهذا بناء على كثرة اتجاهاتها واختلاف وجهات النظر حولها، نقتصر منها على ما يلي:

1. **التعريف الأول:** " تحرر من ثقل التراث وتثاقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من ربقة التقليد ومن ثقل الماضي وتزوده بحق الاختيار ويقسط أكبر من الحرية ومن المسئولية "[2]، ثم وصف مناهجها في التحرر من التراث بكونها " عنيفة في طريقة حلولها وحصولها وفي العمل التفكيكي الذي تمارسه على كل البنيات الاجتماعية والفكرية التقليدية محدثة شروخا في الواقع، وفي الوعي والذاكرة واللغة والخيال وطرق الإدراك "[3]

2. **التعريف الثاني:** "هي انفتاح دائم على ما يحدث الاستيعاب ما يتشكل من العلاقات، والرؤى والعوالم وتوجه مستمر صوب مناطق جديدة يعاد مع اكتشافها تعريف الأشياء بقدر ما يصار إلى إعادة صوغ أشكال التفكير وأدوات الفهم وأنظمة المعرفة "[4].

---

[1] ينظر: نظرية تقويم الحداثة، عدنان علي رضا النحوي، ص26.

[2] الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2007م، ص42.

[3] الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، ص42.

[4] الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م، ص 146.

3. **التعريف الثالث:** " مذهب فكري يسعى لهدم كل موروث والقضاء على كل قديم – إلا المظاهر الثورية والباطنية والفلسفية – والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات "[1] ، " إذن ليست الحداثة مقتصرة على الأشكال الأدبية والفنية الظاهرة فقط بل هي في الحقيقة ثورة فكرية وعقيدة جديدة لها تصورها الخاص عن الإله والكون والإنسان والحياة "[2].

4. **التعريف الرابع:** " موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة، وهذا الموقف المعرفي يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ومصدر القيم، وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي، وعلي أن مصدر القيم ليس غيبية، وإنما هو إنساني، وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفي الإسلامي بدون تأويل جديد أو قراءة جديدة له وهذه القراءة لما تبدأ بعد..."[3].

–ا طلاحا في المفهوم الغربي:

أما في اللسان الغربي فنجد أن الحداثة عند أهل الغرب تعني: "تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل، وملامح نسق صناعي منظم وآمن وكلاهما يقوم على أساس العقلانية في مختلف المستويات والاتجاهات"[4] وهذا التعريف عند ماركس و**إميل دور كايم**، و**ماكس فيبر**. وهي عند **جيدن:** تتمثل في نسق من الانقطاعات التاريخية عن المراحل السابقة حيث تهيمن التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي"[5].

ويعرف الفيلسوف الألماني " **كانت** " الحداثة في سياق إجابته عن سؤال ما الأنوار فيقول: "الأنوار أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكره دون توجيه من

---

(1) الحداثة في ميزان الإسلام، عوض بن محمد القرني، القاهرة، ط1، 1408هـ-1988م، ص12.

(2) الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، محمد العلي، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام سعود، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، السعودية، ج1، ص136-137.

(3) فاتحة لنهايات القرن، علي أحمد سعيد أدونيس، دار العواودة- المغرب، دط، دت، ص 220-221.

(4) مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، علي وطفة، مجلة فكر ونقد، عدد34، ص2.

(5) مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، علي وطفة، ص1.

غيره".[1]وباعتبار أن **كانت** من آباء الحداثة الغربية فإنه يؤكد "في كل أعماله أن شرط التنوير والحداثة هو الحرية.... بمعنى أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل".[2]

ويعرف **رو ن بارت** الحداثة بأنها "انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه"[3] ويصف لنا **جوس أورتيكا كاسيت** الحداثة قائلا: "إن الحداثة هدم تقدمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي والطبيعي، وأنها لا تعيد صياغة الشكل فقط بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليأس"[4] والحداثة عند**تورين** باختصار كما يقول في كتابه نقد الحداثة "تستبدل فكرة الله بفكرة العلم، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد"[5].

وقفة مع هذه التعريفات[6]:

هذه التعريفات بعض من كل مما ورد على ألسنة أهل الحداثة من الغربيين على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، وهي تشير في جملتها إلى عدة معان تبدو ظاهرة منها:

-أن الحداثة فكرة لا تقتصر على الجانب الأدبي فقط كما تصور البعض، إنما هي نظرية وفلسفة تعم وتشمل كافة الجوانب الحياتية اجتماعية كانت أم معرفية أم صناعية أم غيرها، وبالتالي فالحداثيون يقدمون تصورا هداما لحياة الناس يشمل مختلف نواحيها.

- أن الأساس الذي تقوم عليه فكرة الحداثة هو العقل والعقلانية التي تهدر معها كل ما لا يدركه العقل، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أهل الحداثة بل هو السلطان الحاكم على الأشياء.

---

[1] مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، علي وطفة، ، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص11.

[3] ينظر: نظرية تقويم الحداثة، عدنان علي رضا النحوي، ص35.

[4] المصدر نفسه، ص35.

[5] مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، علي وطفة، ص16.

[6] المقال الأول: ما الحداثة ؟، أحمد محمد زايد، http://www.saaid.net/mktarat/almani/70.htm

-الحداثة معاكسة مع الماضي وانقطاع عنه، فهي انفصال للحديث عن القديم، بل هي ثورة على كل قديم مقدس أو غير مقدس.

- إنها الحرية المطلقة التي لا يقف في طريقها ضابط، ولا يحكمها شيء.

-أن الحداثة لا تتحقق إلا بحركة الإنسان حرا طليقا دون وصاية عليه من أي جهة.

-الحداثة فكرة ضد الله والغيب، وفي ذات الوقت لا تتحقق إلا بعزل الدين عن شئون الحياة، وقصره على الشئون الخاصة بكل فرد.

1. نشأة الحداثة:

الحداثة في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين، ولا شك أن الحداثيين العرب حاولوا بشتى الطرق والوسائل أن يجدوا لحداثتهم جذوراً في التاريخ الإسلامي، فما أسعفهم إلا من كان على شاكلتهم من كل ملحد أو فاسق أو ماجن مثل : الحلاج، وابن عربي، وبشار، وأبي نواس، وابن الرواندي، والمعري، والقرامطة، وثورة الزنج، لكن الواقع أن كل ما يقوله الحداثيون هنا، ليس إلا تكراراً لما قاله حداثيو أوربا وأمريكا، وبذلك فهم مجرد نقلة لفكر أعمدة الحداثة في الغرب مثل: أليوت، وباوند، وريلكة ولوركا، ونيرودا، وبارت، وماركيز، وغيرهم

لقد نمت الحداثة في البيئة الغربية، وكانت إحدى مراحل تطور الفكر الغربي، ثم نقلت إلى بلاد العرب صورة طبق الأصل لما حصل في الغرب، ولم يبق منها عربي إلا الحروف العربية، أما الكلمات والتراكيب والنحو فقد فجرها الحداثيون كما يدعون وفرغوها من مضمونها[1].

واختلفت آراء النقاد في تحديد تاريخ نشوء الحداثة وفي تحديد مكان نشوئها أيضا ، فرأى بعضهم أنها بدأت مع عام 1830م في باريس، ورأى ، وبعضهم يعتبر مؤسسها شاعر المخدرات الفرنسي شارل بودل بعضهم أنها ابتدأت مع إميل زولا في كتابه الرواية التجريبية سنه 1880م .. ، ويعتبر **سيرل كونلي** أن فرنسا هي مهد الحداثة الإنكلوأميركية ، فمنها انتقلت بطيئة إلى انجلترا ، ثم

[1] ينظر: الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني، ص23- 24

ازدهرت في أمريكا ، ويعتقد **ألفير** بأن من يطلب دراسة الحداثة فعليه الرجوع إلى الثلاثين سنة الأولى من القرن العشرين ، وأما **فرانك كيرمود** فيرى بأنها السنوات العشر الأولى ، فهي التي تمثل في رأيه البداية الحقيقية أما **فرجينيا وولف**، فإنها تنتخب سنة1910م كنقطة بداية للحداثة ، فهي تقول: " إنه حدث تغيير كبير في العلاقات بين الناس: بين السيد والمسود ، والزوج والزوجة، والأبن وأبويه "، **و د. هـ. لورنس** يقول:" لقد انتهى العالم القديم في عام 1915م " ويرى المفكرون الإنجليز والأمريكان أن سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى هي سنوات تكوين لهذه الحركة[1].

-ما بعد الحداثة:

ومع اختلاف النقاد حول ميلاد الحداثة فهناك اختلاف آخر نشأ بعد ذلك حول موت الحداثة، ولذلك أخذت تظهر تعبيرات مثل : **ما بعد الحدثة** post Modernism ، ولعل" **المستقبلية**" الروسية كانت تمثل شكل الحدثة التي ظهرت في روسيا حين منح فلاديمير مايا كوفسكي نفسه لقب" زرادشت زماننا الصخاب" الحداثة الروسية تنتهي مع انتحار مايا كوفسكي نفسه، وما بين 1919م و 1922م كانت الدادائية تنتهي كذلك في زيوريخ وبرلين وكولون ، والدادائية نموذج من نماذج الحداثة المتأخرة ويتبع حركة الحداثة ما بين ميلادها وموتها ترى أنه حركة ابتدأت من نقطة في أوروبا ثم انتقلت من بلد إلى بلد، تموت هنا وتولد هناك ، فمرت في رحلتها على معظم دول أوروبا الغربية مثل فرنسا وألمانيا وانجلترا ، وتحركت إلى روسيا وإلى أمريكا، وخلال هذه الرحلة الطويلة قذفت العالم الإسلامي ببعض سمومها ، وتتميز الصورة الحداثية التي غزت بلاد العالم الإسلامي بأنها جمعت سموم النظريات المادية ، كالمادية الجدلية والمادية التاريخية وسموم النظريات الرأسمالية ، جمعت هذا وذاك بأسلوب يبدو محيرة أحيانا، لا تكاد معه تعرف حقيقة اللون والطعم ، إلا أنه لون معتم على كل حال ، وطعم مر، وشر كبير على الإنسان في الأرض كلها[2].

-انتقال الحداثة إلى العالم العربي:

---

[1]ينظر: الحداثة في منظور إيماني، عدنان على رضا النحوي، ص32-33.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص32-33.

وتسللت الحداثة إلى عالمنا على بريق الرغبة في النمو والتطور، والتجديد والتحديث، تسللت وهي تقلب معاني النمو والتطور في ظل دعاوة واسعة قوية، وتعابير غامضة، محيرة، تصيب بالدوار، والضياع والغموض نفسه يكون أحيانا قوة قذ وأداة جذب.

ولم تفد الحداثة إلينا موجة واحدة مفاجئة ولكنها حاولت التسلل إلى ديارنا وعقولنا وقلوبنا على دفعات ومراحل، ولم تأت كذلك بزي واحد ثابت نعرفه ، ولكنها حملت أزياء الوطنية والتقدمية وتزينت بزخرف الحرية والعدالة والإنسانية ، وصبغت نفسها بأصباغ الفكر والفلسفة ، والسياسة والاقتصاد ، والاجتماع والتربية ، وجاءتنا كذلك في أزياء وزخارف وأصباغ الأدب من جميع أبوابه دون أن تفقد صلتها وارتباطها بجذورها الفكرية وفدت إلينا، إلى مجتمعاتنا ، لتحمل في كل مجتمع أيسر المداخل إليه وأسلم النافذ لدياره وأبنائه ، ولم يكن الحديث عن التجديد في الغرب والشرق حديثا مفاجئا ولكنه أمر متصل بتاريخ طويل حتى إنك تشعر بالارتباط بين هذا الفكر وذاك، والاتصال بين داعية قديم وداعية جديد ، فالوجودية والرمزية والسريالية والمادية الجدلية والمادية التاريخية والاشتراكية العلمية، وكثير غيرها من الأفكار والمبادئ ، هي قاعدة لها ومنطلق ، أو هي امتداد وتلون.

من دعاتها في الغرب: **لوي أراجون، هنري لوفيفر، أوجين جرندال، رو ن بارت، رومان ياكوبسون، ليفي شتراوس، بياجه، وغيرهم** "[1].

على الرغم من الاختلاف بين الكثير ممن أرخوا للحداثة الأوربية حول بدايتها الحقيقية وعلى يد من كانت، فإن الغالبية منهم يتفقون على أن تاريخها يبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي على يدي **بودلير**، وهذا لا يعني أن الحداثة قد ظهرت من فراغ، فإن من الثابت أن الحداثة رغم تمردها وثورتها على كل شيء، حتى في الغرب، فإنها تظل إفرازاً طبيعياً من إفرازات الفكر الغربي، والمدنية الغربية التي قطعت صلتها بالدين على ما كان في تلك الصلة من انحراف، وذلك منذ بداية ما

[1] الحداثة في منظور إيماني، عدنان على رضا النحوي، ص32-33.

يسمى بعصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي، حين انفصلت المجتمعات الأوربية عن الكنيسة، وثارت على سلطتها الروحية التي كانت بالفعل كابوساً مقيتاً محارباً لكل دعوة للعلم الصحيح، والاحترام لعقل الإنسان، وحينها انطلق المجتمع هناك من عقاله بدون ضابط أو مرجعية دينية، وبدأ يحاول أن يبني ثقافته من منطلق علماني بحت فظهرت كثير من الفلسفات والنظريات في شتى مناحي الحياة. وطبيعي ما دام لا قاعدة لهم ينطلقون منها لتصور الكون والحياة والإنسان، ولا ثابت لديهم يكون محوراً لتقدمهم المادي، ورقيهم الفكري والحضاري، أن يظهر لديهم كثير من التناقض والتضاد، وأن يهدموا اليوم ما بنوه بالأمس ولا جامع بين هذه الأفكار إلا أنها مادية ملحدة، ترفض أن ترجع لسلطان الكنيسة الذي تحررت من نيره قبل ذلك[1].

2. رواد الحداثة في العالم العربي:

أما عن رواد الحداثة ودعاتها في العالم العربي ، **أدونيس** علي أحمد سعيد ، وزوجته **خالدة سعيد** و أدونيس نصيري سوري، ويعد المروج الأول لمذهب الحداثة في البلاد العربية وقد هاجم التاريخ الإسلامي، والدين والأخلاق في رسالته الجامعية التي قدمها النيل درجة الدكتوراه من جامعة القديس يوسف" في لبنان، وهي بعنوان : الثابت والمتحول ، ودعا بصراحة إلى محاربة الله – عز وجل – وسبب شهرته فساد الإعلام بتسليط الأضواء على كل غريب ، و **يوسف الخال** – الشاعر النصراني وهو سوري الأصل رئيس تحرير مجلة شعر الحداثية ، وقد مات منتحرا أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، و د. **عبد العزيز المقالح** – وهو كاتب وشاعر يماني، وكان مديرا لجامعة صنعاء وذو فكر يساري، **عبد الله العروي** ماركسي مغربي، و **محمد عابد الجابري** مغربي ، و الشاعر العراقي الماركسي **عبد الوهاب البياتي**، و الشاعر الفلسطيني **محمود درويش** – عضو الحزب الشيوعي الإسرائيلي أثناء إقامته بفلسطين المحتلة، و كاتب ياسين ماركسي جزائري ، و **محمد أركون** جزائري كان يعيش في فرنسا، والشاعر المصري **صلاح عبد الصبور** – مؤلف مسرحية الحلاج ، و**نزار قباني**[2] وكذا صلاح عبد

---

[1] الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني ص27– 28.

[2] ينظر: الحداثة في منظور إيماني عدنان علي رضا النحوي ص33–34.

الصبور، ، و**بدر شاكر السياب**، و**بلند الحيدري**، و**يوسف إدريس**، و**يوسف السباعي**، و**أنيس منصور**، و**أمينة السعيد**، و**نوال السعداوي**، و**إقبال بركة**، ، و**نصر حامد أبو زيد** ، و **مد شحرور** ، و**علي حرب** ، و**جابر عصفور** و**حسن حنفي** ، و**جمال البنا** وغيرهم [1].

3. أهم أفكار ومبادئ الحداثة:

نذكر أهم أفكار ومبادئ الحداثة فيما يلي:

1- إعادة قراءة التراث العربي القديم ، وخاصة العلوم الإسلامية ، والإعجازية، وما تعلق بهذه العلوم وهذا بتركه كله أو نقده على ضوء القراءات المعاصرة، وقد قرر هذا كثير من رواد الحداثة ، حيث قال الحداثي **مد عابد الجابري** : "إن الحداثة في جوهرها ثورة على التراث القديم ، تراث الماضي والحاضر من أجل خلق تراث جديد "[2] ، وقال أيضا يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية والرغبات الحاضرة ، يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى الن من ذات الن نفسه ، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه "[3]، وقال **مد أركون** : " فالحداثة مفهومة ومستخدمة في الغرب من أجل الحط من قيمة الفكر والثقافات التقليدية أو العتيقة أو البدائية "[4].

وقال **أدونيس**: " لا قدسية للتراث: ليس كلاما، ولا مقياسا مطلقا، ولا حاكما، غير ملزم، إنه حقل ثقافي عمل فيه وأنتج بشر مثلنا، يصيبون ويخطئون، يبدعون ويبتدعون، والحكم لهم أو عليهم حكماً على نتاجهم المحدد أو له، ولا يعني الحكم على الشخصية العربية ألها "[5].

---

[1] المنهج الحداثي في تأويل القرآن الكريم – عرض ونقد-، عبد المحسن أحمد محمد علي، مجلة كلية البنات الإسلامية، جامعة الأزهر – فرع أسيوط-، العدد 15، 2016، ص335.

[2] حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القوي العربي، حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1990م، ص73-74.

[3] التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، ص32.

[4] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2001م، ص44.

[5] الثابت والمتحول، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقي، بيروت، دط، 1994م، ج3، ص277-278.

2–تجديد العقل العربي الإسلامي، عن طريق التحرر من الدين واللغة العربية، وهذا قول أحدهم، على لسان **الجابري:** " اللغة والشريعة والعقيدة والسياسة في الماضي والحاضر تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية التراثية التي قلنا: إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي إلا بالتحرر منها "[1].

3–تغيير وتعطيل الأحكام الشرعية كالقصاص، حيث دعا **مد الجابري** إلى: " إسقاط الحد في جرائم السرقة والزنا وشرب الخمر والقذف، والاكتفاء فيها بالسجن، لأن الحدود – في نظره – ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لردع وزجر النوازع الذاتية الفردية الهدامة، أي التي تمس مصلحة الجماعة أو الأمة " [2]، و **مد أركون** حيث قال: " سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلية "[3].

4–التحرر من الو ء والبراء في الدين وهذا ب: " تحويل العقيدة إلى مجرد رأي فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية، إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينيا كان أو علمانية وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي "[4]

5– ا نقلاب على القيم ا جتماعية، فالحداثة:" تتحدى نظم القيم الراسخة والمساعدة في كل العصور الاقامة نظام قيم جديد، بل بحثا عن نظام قيمي – شكلي ومضموني معا – مقذوف به – دائما – في المستقبل، نظام ... يفلت من التقنين باستمرار؛ لأنه دائما موضع شك، ودائما موضع

---

(1) نظرات شرعية في فكر منحرف، سليمان بن صالح الخراشي، روافد، بيروت–لبنان، ط1، 1429هـ–2008م، ج1، ص269

(2) نظرات شرعية في فكر منحرف، سليمان بن صالح الخراشي، ج1، ص269

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص21.

(4) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، محمد عابد الجابري، مركز وحدة الدراسات العربية، بيروت، ط4، 2000م، ص374.

سؤال، ودائما متناقض في داخله، ومتناقض مع اطاره الاجتماعي، ودائما قابل للمراجعة بلا انتهاء إلى حل قطعي " [1].

6- تبني تأويلات مستحدثة بغية نقد النصوص الشرعية وبيان تناقضها.

7-الثورة على الأنظمة السياسية الحاكمة لأنها في منظورها رجعية متخلفة أي غير حداثية، وربما استثنوا الحكم البعثي.

8-تبني أفكار ماركس المادية الملحدة، ونظريات فرويد في النفس الإنسانية وأوهامه، ونظريات دارون في أصل الأنواع وأفكار نيتشة، وهلوسته، والتي سموها فلسفة في الإنسان الأعلى السوبر مان

9-أنسنة الدين، في إرجاع الدليل على الإنسان أو إحلال الأساطير محل الدين[2].

11-**تطبيق المبادئ النقدية** الوافدة على النصوص المقدسة[3].

12-العقلانية وسيادة العقل في فهم النصوص التراثية ونقدها: يقول **الجابري:** " وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية ..... ثم قال: والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر خيانتنا - والتراث من أشدها حضورا ورسوخا - هو الموقف الحداثي الصحيح"[4].

ومن خلال هذه المبادئ تعامل أهل الحداثة مع النصوص الشرعية، وانطلقوا في طرح أفكار جديدة وهي في الحقيقة تقليد للغرب.

4. أسس التأويل عند الحداثيين [5]:

وضع الحداثيون عدة أسس وضوابط لتأويل القرآن الكريم، وفيما يلي ملخ هذه القواعد:

---

[1] قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينيات، إداور الخراط مجلة فصول مجلد 4 العدد 4 سنة 1984 م ص: 85.

[2] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ج2، ص867

[3] المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، دط، دت، إشراف: مانع بن محمد الجهني، دار الندوة العالمية، ط4، 1420هـ، ص55.

[4] التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص18

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص3040-3046.

1.1 التأويل هو الأ ل:

ومضمون كلامهم عن هذه القاعدة أن جميع نصوص القرآن الكريم تحتاج إلى تأويل وهو ضرورة لفهم الن ، إذ أن جميعها متشابهة غير واضحة الدلالية ولا يوجد ن في القران محكم واضح الدلالة ولا يوجد ن في القرآن الكريم يحتمل وجهة واحدة إلا نادرا.

حيث قال بعضهم: " إن التأويل لازم من لوازم اللغة، وهو صفة ملازمة لكل خطاب: كل خطاب مسموع أو مكتوب أو مقروء حتى ولو كان واضحا بسيطا لا يحتاج جهدا للنظر فيه والحصول على مغالقه "[1]، " والن المحكم – في نظرهم – الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة لا وجود له في الأرض قد يكون موجودا في السماء، أما أهل الأرض فيريدون الن المتشابه المتعدد الاحتمالات، الذي يلبي حاجات الواقع في كل تغيراته وتطوراته "[2]، ويحتاج إلى تأويل على حسب الثقافة.

ولا شك أن هذه القاعدة تخالف ن القران الكريم الذي دل على أن آياته منها ما هو محكم واضح الدلالة لا يحتاج إلى تأويل، ومنها ما هو متشابه يحتاج إلى تأويل كما قال تعالى :﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3]، وقد قسم ابن عباس – رضي الله عنه – القرآن الكريم من ناحية فهم معانيه وتفسير ألفاظه إلى أربعة أقسام فقال : " التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا

---

(1) سلطة الن قراءات في توظيف الن الديني، عبد الهادي عبد الرحمن، سينا للنشر، ط1، 1998م، ص19.

(2) الن القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، دط، 1998م، ص261.

(3) سورة آل عمران، الآية:7.

يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله[1] ، فليس كله متشابه يحتاج إلى تأويل كما ادعى الحداثيون .

2.1 استعمال اللغة العربية وفق ضوابط معينة هي:

أ- إلغاء الترادف في اللغة العربية.

ب- أن الألفاظ هي خدم المعاني، وأن المعاني هي المالكة سياستها.

ج- أن الأساس عند العرب هي المعاني، فإذا حصنوها تساهلوا في العبارة عنها.

د- لا يفهم أي نـ لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل والمطابقة الموضوعية أو العقل فقط " الاستقراء" فيما يتعلق بالأمور التي ما تزال في الغيبيات.

هـ – الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد في المعاني مثل فعل " عبد " و " خفي " وأفعال الأضداد في المعاني والأصوات مثل " علق – قلع "، " كتب – بتك "،" ضاف – فاض " أي ضرورة معرفة فقه اللغة[2].

3.1 فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل:

حيث إن هذا الفرق يعتبر – عندهم – من أسس نظرية المعرفة الإنسانية أي العلاقة بين الوجود الموضوعي التنزيل والوعي الإنساني لهذا الوجود" الانزال " [3]، أي أن " التنزيل هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني، والإنزال: هو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنسانية"[4].

---

[1] ينظر: تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، ج1، ص14.

[2] الكتاب والقرآن، محمد شحرور، الأهالي، سوريا-دمشق، دط، دت، ص196

[3] الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص196

[4] المصدر نفسه، ص146

ولا شك أن هذه القاعدة تخالف ما ذكره علماء اللغة والتفسير في الفرق بين الإنزال والتنزيل وهو أن الإنزال يطلق على ما نزل جملة واحدة والتنزيل على ما نزل منجما.

يقول الواحدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾[1] ، إنما قال: ﴿نَزَّلَ﴾، وقال: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾[2] ؛ لأن التنزيل للتكثير، والقرآن نزل نجوما، شيئا بعد شيء، والتوراة والإنجيل نزلتا دفعة واحدة " [3]، وقال الزمخشري عند تفسيره للآية: " فإن قلت: لم قيل: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾؟ قلت: لأن القرآن نزل منجما، ونزل الكتابان جملة" [4]، وقال الجرجاني مفرقا بين اللفظتين: "الفرق بين الإنزال والتنزيل، أن الإنزال يستعمل في الدفعة، والتنزيل يستعمل في التدريج "[5]

4.1الترتيل:

حيث قالوا: " بما أن مواضيع القرآن متفرقة في السور، فمثلا موضوع آدم موجود في سورة البقرة والأعراف وطه وسور أخرى، وكذلك قصة نوح موجودة في سورة نوح وهود والأعراف والمؤمنون، وكذلك قصة موسى موجودة في كثير من السور فكيف نفهم هذا الموضوع إذا لم يتم ترتيله؟

والترتيل هنا هو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض، والرتل في اللسان العربي هو الصف على نسق معين، ولا يقصد بالترتيل التلاوة ولا التنغيم.

والله سبحانه وتعالى نزل القرآن على النبي – صلى الله عليه وسلم –على أرتال بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ

---

[1] سورة آل عمران، الآية:3

[2] سورة آل عمران، الآية:3

[3] التفسير البسيط، أبو الحسن، علي بن أحمد الواحدي، طبعة جامعة الإمام، السعودية، دط، دت، ج5، ص15.

[4] الكشاف، الزمخشري، ج1، ص335.

[5] التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1403هـ–1983م، ص68.

تَرْتِيلًا﴾ [1]، أي جاء القرآن إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – على أرتال ولم يأته دفعة واحدة، ونحن الآن نستعملها فنقول رتلا أو ثنائيا، ونقول رتل دبابات.

وهناك موضوع واحد جاء مرتلا في القرآن هو قصة يوسف التي جاءت كلها دفعة واحدة في سورة واحدة.. أما باقي مواضيع القرآن فيجب علينا إجراء عملية الترتيل عليها، فموضوع خلق الكون أو خلق الإنسان لم يأت في مكان واحد دفعة واحدة كقصة يوسف، فوجب علينا ترتيلها أولا ...، إن قاعدة الترتيل لم تتبع إطلاقا في التفاسير التاريخية المتوفرة بين أيدينا.... ووظيفة الترتيل تنحصر في فهم القرآن فقط، أما في فهم أم الكتاب فلا حاجة للترتيل، وإنما تلزم المقارنة فقط مثل مقارنة محارم الزينة مع محارم الزواج، فآية المداينة واحدة وآية الوضوء واحدة وكذلك الصوم جاء متتاليا وآية الإرث وآية المحارم، وآية اجتناب الخمر والميسر وكذلك الوصايا الواردة في سورة الأنعام[2].

وهذا يسمى في عرف أهل التفسير المعتبرين بالتفسير الموضوعي الآيات القرآن الكريم لكن دون الاستدلال بقوله تعالى :﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾[3] على هذا النوع من التفسير لأن معنى الآية عندهم " أي لا تعجل بقراءة القرآن بل اقرأه في مهل وبيان مع تدبر المعان، وقال الضحاك: اقرأه حرفا حرفا، وقال مجاهد: أحب الناس في القراءة إلى الله أعقلهم عنه ، والترتيل التنضيد والتنسيق وحسن النظام، ومنه ثغر رتل ورتل، بكسر العين وفتحها: إذا كان حسن التنضيد "[4] وليس كما فسرها الحداثيون بالترتيب في النظم وجمع الآيات بعضها إلى بعض وتفسيرها .

5.1 عدم الوقوع في التعضية:

[1] سورة الفرقان، الآية:32.

[2] الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص198

[3] سورة المزمل، الآية:4.

[4] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج19، ص39.

لقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾[1] ، والتعضية هي قسمة مالا ينقسم، والتعضية في القرآن تعني أن الآية القرآنية قد تحمل فكرة متكاملة وحدها أو فقرة من موضوع كامل، وبعد الترتيل مثل آيات آدم وخلق الكون، ونظرية المعرفة الإنسانية فإن جمع كل مواضيعها مع بعضها يخرج الموضوع الكلي كاملا[2].

لكن لم يلتزموا بهذا الفهم، بل نجدهم دعوا إلى تطبيق المنهج التفكيكي على الن القرآني عند فهم معانيه، وهو منهج يدعو إلى تفكيك الن وتحليله إلى فقرات متعددة ويعيد القارئ بنائه على حسب فكره وثقافته[3].

6.1 فهم أسرار مواقع النجوم:

لقوله تعالى :﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾[4]إن القرآن قوانين الأحداث موضوعية، والموضوع الواحد جاء في عدة آيات " أي قسم إلى عدة آيات "، " فمثلا﴿وَٱلْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ هَلْ فِى ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِى حِجْرٍ﴾ [5] لنأخذ الآيات الأربع الأولى : كان من الممكن أن تصاغ كما يلي أي آيتين عوضا عن الأربع : ﴿وَٱلْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ فإذا أخذنا قاعدة عدم التعضية وهي أن الآية قد تحمل فكرة متكاملة فكانت الفكرة في آية﴿ وَٱلْفَجْرِ ﴾ ثم

---

[1] سورة الحجر، الآية:90 -91.

[2] الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص198.

[3] المنهج الحداثي في تأويل القرآن الكريم – عرض ونقد-، عبد المحسن أحمد محمد علي، ص3045.

[4] سورة الواقعة، الآية:75-77.

[5] سورة الفجر، الآية:1-5.

﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴾فتصبح ﴿ وَٱلْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴾ لذا قال بعد ذلك ﴿ هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ﴾أي أن هذا التقسيم للآيات مهم جدا لكل ذي حجر[1].

وكما نرى هذه قاعدة مبنية على تفسير مواقع النجوم في الآية الكريمة بمعنى مواقع الآيات في سورها وهذا تفسير مخالف لتفسير السلف والخلف من أن المراد بمواقع النجوم هو نزول القرآن الكريم مفرقة أو مواقع نجوم السماء[2].

7.1 قاعدة تقاطع المعلومات:

تقتضي هذه القاعدة انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله في التعليمات وفي التشريعات، فمن هذه القاعدة تم فهم الإنزال والتنزيل حيث تم مقارنة ومقاطعة المعلومات الواردة في آيات الإنزال والتنزيل، وتم فهم معناهما انطبق على الآيات كلها وتم الفرق بينهما. وكذلك إذا أردنا أن نفهم الآية 31 من سورة النور- ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ إلى آخر الآية – وهي آية الزينة ، فعلينا أن نقاطع المعلومات الواردة فيها مع المعلومات الواردة في آيات المحارم في سورة النساء ، وعند ذلك نفهم معنى الزينة بشكل ينطبق مع العقل والواقع، وبشكل لا يناقض بعض الآيات بعضها الآخر[3].

5. آليات التأويل عند الحداثيين: استعمل الحداثيون هذه الأسس والقواعد، وفق ما ذكره **محمد شحرور** في كتابه:" بعد أن شرحنا قواعد التأويل، نتساءل كيف يمكن أن نطبقها بشكل علمي ونحن

---

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص202-206.

(2) تفسير البغوي، ج8، ص22

(3) ينظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 196-203.

على أبواب القرن الحادي والعشرون الميلادي وفي بداية القرن الخامس عشر الهجري نطبق هذه القواعد طبقا للمنهج[1] التالي:

1. **علينا أن نعتبر أن النبي – لى الله عليه وسلم – توفي حديثا،** وجاءنا الكتاب بالترتيب الذي هو عليه الآن، حيث إن ترتيب الآيات في الكتاب توقيفي، وأن القرآن جاء لنا ولمن بعدنا، هذا إن كنا نعتقد حقيقة لا تشدقا ونفاقا أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأن القرآن حوى الحقيقة المطلقة والفهم النسبي بآن واحد ونعتقد أن الرسالة صالحة لكل زمان ومكان لسبب آخر غير التشابه.

2. **نستنتج نظرية في المعرفة الإنسانية مباشرة وتصاغ،** وصياغة هذه النظرية يعتبر من أهم الأمور إلحاحا بالنسبة للعرب والمسلمين، وصياغة هذه النظرية هي من اختصاص الفلاسفة.

3. **فهم الآيات القرآنية المراد تأويلها من قبل العلماء،** وكل حسب اختصاصه بحيث تصبح ضمن المعقولات أولا، حيث إن القرآن كله قابل لأن يدخل ضمن المعقولات ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [2].

4. **مطابقة ما تو ل إليه العلم الموضوعي من انجازات علمية** ، وكل حسب اختصاصه ، وهذا ما نسميه المدرك من عالم المحسوسات مع الفهم العقلاني للآيات المراد تأويلها ، أي مطابقة المحسوس بالمعقول مطابقة كاملة مثل كروية الأرض ودورانها وحركة الموجودات وقوانين الجدل ، في حال المطابقة الجزئية ، مثل آيات خلق البشر ، فقد تم تأويلها في هيكلها العام من قبل العالم الكبير **تشارلز داروين** ، لكن هذه النظرية غير كاملة لاشتمالها على الحلقة المفقودة ، ففي هذه الحالة يتم التأويل بتصحيح النظرية إن كان فيها أخطاء وإتمامها إن كان فيها نواقص .

5. **النسبة للآيات ذات المواضيع التي لم تدخل حيز العالم الحسي نهائيا،** يمكن تأويلها بوضع نظرية تبقى في عالم المعقول مرحليا، بحيث تنتقل مع الزمن إلى عالم المحسوس.

---

[1] ينظر: المنهج الحداثي في تأويل القرآن الكريم – عرض ونقد–، عبد المحسن أحمد محمد علي، ص3047.

[2] سورة الزخرف، الآية:3.

المبحث الثاني: مناهج القراءة الحداثية.

(إعادة قراءة القرآن الكريم.)

- مفهوم القراءة الحداثية. ،
- التاريخانية (الأرخنة.)
- العقلنة
- الأنسنة

1. مفهوم القراءة الحداثية للنصّ القرآني:

المقصود بالقراءة الحداثية تلك المدرسة التي تبنَّى أصحابُها فلسفات ومذاهب غربيّة حديثة، وحاولوا تطبيقها في تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلمية التفسيرية المسطَّرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم، ومن أبرز أسماء هذه المدرسة الذين تعاملوا مباشرة مع الآيات القرآنية: محمد أركون، ومحمد شحرور، ونصر حامد... وغيرهم.

وقد يعبَّر عن القراءة الحداثية للآيات القرآنية بالقراءة الحديثة أو القراءة المعاصرة أو القراءة الجديدة ، لكن الأقرب إلى مفهوم هذه القراءة بالنظر إلى مضامينها هو نسبتها إلى فلسفة الحداثة؛ لأن عبارة: القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة تفيد التحديد الزمني دون الإشارة إلى أيّة مرجعيات فلسفية، مع العلم أنه لا ينبغي إدانة كلّ تعامل مع القرآن في العصر الحديث أو المعاصر لمجرد أنه حديث أو معاصر، وإلا وقَعْنا من حيث لا نشعر في الحداثة المعكوسة أو القَدامة، بحيث يكون الزمن هو معيار القيمة، ويكون الفرق الوحيد بين فلسفتنا وفلسفة الحداثة هو أن هذه الأخيرة تقدِّس الزمن الآني بينما نقدّس الزمن الماضي، والحقيقة أن قيمة الأفكار ومعيار التفضيل بينها لا يعود إلى الزمن لا ماضيًا ولا آنيًا، وإنما يعود إلى مدى التزامها بالمنهج العلمي الموضوعي المجمَع عليه في حقلٍ معرفي معيَّن[1].

مناهج القراءة الحداثية:

1. التاريخية (أرخنة):

1.1مفهوم التاريخية في المعجم العربي:

من الناحية اللغوية لم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية، شأن المفردات العربية التي كانت محل الدراسات المعجمية، ربما لأنها لم تستعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوروبية مثل

[1] ينظر: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمان، ص 115.

اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة " Historicisme"، فمصطلح التاريخية يأتي في اللغة العربية على معنيين:

الأول: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة " Historique"، وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ، وهي بهذا المعنى لا تدل على أكثر من النسبة إلى التاريخ[1].

الثاني: بمعنى المصدر الصناعي: والمصدر الصناعي يصاغ بزيادة حرفين في آخره هما: ياء مشددة بعد ثاء التأنيث مربوطة ليصبح بعد الزيادة اسما دالا على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة[2].

2.1مفهوم التاريخية في المعجم الأجنبي:

أما بخصوص دلالة كلمة "التاريخية" في اللغات الأوروبية، فيرجع أول ظهور لهذا المصطلح إلى نهاية القرن التاسع عشر، وبالضبط سنة 1872، حسب قاموس، " Larousse" في اللغة الفرنسية، ومن المعلوم أن القرن التاسع عشر عرف ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا اعتبرت "التاريخية" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية.

ومن خلال سياق نشأة هذا المصطلح، أي القرن التاسع عشر وهو قرن الثورة على كل ما له علاقة بالميتافيزيقا والمثالية والطوباوية، والتوجه صوب المادية والواقعية، يتبين بأن مصطلح "التاريخية" اصطبغ بالصبغة المادية للحضارة الغربية، وفي هذا السياق يقول محمد أركون: "التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خياليا أو وهما، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخية ".[3]،وغير بعيد عن هذا التعريف، فالتاريخية يعرفها نصر حامد أبو زيد بأنها: "الحدوث في الزمن"[4].

---

[1] ينظر: أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، عباس أبو السعود، دار المعارف، مصر، م1970، ص 309.

[2] ينظر: النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط5، ج3، ص86.

[3] ينظر: الإسلام التاريخية والتقدم، محمد أركون، مجلة الأصالة، ص 18

[4] الن والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط4، 2000م، ص 71

والتاريخية بهذا المعنى هي آلية من الآليات التي يميز بها بين الواقعي والغيبي، والمشروط والمطلق فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هنا فإن "التاريخية" جاءت للفصل بين ثنائية: المادي والغيبي الواقعي والمتعالي المشروط والمطلق، وإعطاء الأولوية للمادي والواقعي والمشروط، على حساب الغيبي والمتعالي والمطلق.

وفي سياق الحديث عن مصطلح "التاريخية"، نصادف مصطلحا آخرا قريبا منه، وهو مفهوم "التاريخانية:Historisité "، وهو مصطلح متأخر الظهور والاستعمال مقارنة بسابقه: "التاريخية: Historicisme"، فالتاريخانية يرجع أول استعمال له إلى سنة 1937، وتدل على عقيدة معينة تقضي بتطور العلاقة مع التاريخ، وهناك من يعتبرها موقفا أخلاقيا أكثر مما هي فلسفة[1].

ويتضح الفرق بين مصطلحي: "التاريخية" و "التاريخانية"، من خلال ما جاء في معجم أكسفورد على النحو التالي:

"التاريخية": الرأي القائل أن الحتمية التاريخية أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما "التاريخانية" فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة تاريخاني التي هي وصف للشخ الذي يقول بالحتمية التاريخية[2].

نستنج إذا أن الفرق بين المصطلحين، يتجلى في كون التاريخية، مذهب أو نزعة، وكون التاريخانية صفة، وهو التمييز نفسه الذي أشار إليه معجم "روبير"، الذي نجد فيه أن كلمة "تاريخية" تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، أما "التاريخانية"، فهي سمة ما هو تاريخي[3].

---

(1) ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط4، 1997م، ص 16.

(2) قاموس أكسفورد المحيط، جويس هوكنز وآخرون، قاموس إنجليزي عربي، مراجعة وإشراف محمد دبس، أكاديميا بيروت لبنان، دط، دت، ص 494.

(3) le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, nouvelle Edition 1992 p 932

مما سبق –ومن خلال تتبعنا لمصطلح "التاريخية" في اللغة– نستنتج أن التاريخية في مستواها اللغوي، تعني: الزمنية والواقعية والتقابل بين ثنائيات: الغيب والواقع، الميتافيزيقا والمادة، المطلق والمشروط.

3.1التاريخية في ا طلاح العربي:

هي: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي"[1]، وغير بعيد عن هذا التعريف: "تعني دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية"[2].

ويعرف أركون التاريخية بأنها: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ"[3]، ويعرفها نصر حامد أبو زيد بأنها: "لحظة الفصل بين الوجود المطلق والمتعالي– الوجود الإلهي – والوجود المشروط الزماني"[4].

3- مفهوم القراءة التاريخية للقرآن الكريم:

هي محاولة مقاربة الن القرآني، من خلال دراسته بالمنهج التاريخي، باعتباره ظاهرة تاريخية ومنتجا ثقافيا مرتبطا بالزمان الذي حدث فيه القرن السابع الميلادي، والمكان الذي تجلى فيه وهو مكة المكرمة، وكذلك بيان خصائ البيئة الجغرافية والثقافية التي ظهر فيها، ثم دراسة أهم الأشخاص الذين كانوا وراء تلك الحادثة التاريخية، وهم ما يصطلح عليهم من منظور أركون بالفاعلين التاريخيين.

مآ ت تطبيق تاريخية القرآن الكريم:

1–تاريخية الدلالة والمفهوم أي أن الآيات القرآنية عندهم نزلت في ظروف بيئية معينة فتأول طبقا لهذه الظروف التي نزلت فيها فالمقصود : " بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق

---

(1) إشكالية تاريخية الن الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات الضفاف، الرباط، ط1، 1433هـ–2012م، ص25.

(2) le petit Robert, p 932

(3) الإسلام التاريخة والتقدم ،محمد أركون ،ص15

(4) الن والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص 71

ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ، ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي تجاوز التاريخ الأرضي كلية أو يعلو عليه "[1]، ولكن البحث التاريخي الحديث: " يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته ...فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك "[2] ، و يقول نصر حامد أبو زيد : " ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا أسباب النزول أو علم الناسخ والمنسوخ أو غيرها من علوم القرآن .... ثم قال إن البعد التاريخي الذي نتعرض له وهنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[3].

2- تاريخية الأحكام التشريعية التي أمر بها القرآن الكريم و المراد بتاريخية الأحكام " أن أحكام القرآن كانت استجابة لواقع معين، وبالتالي فهي صالحة لذلك العصر بشروطه التاريخية والمعرفية والثقافية، لكن التطور التاريخي نسخ هذه الصلاحية، ولم تعد أحكام القرآن صالحة لهذا الزمان ويتعين تجاوزها وإهمالها"[4]، وهذا يهدف إلى " رفع عائق "الحُكمية" ويتمثل هذا العالي في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة أزلية ، والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأريخ في إزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة[5] ، بمعنى أخر " تجاوز المفاهيم والتشريعات والأحكام التي يدل عليها القرآن "[6].

يقول محمد أركون: " إن التفسير يبقى دائما جائزا بشرط أن يعاد في مسألة التنزيل على ضوء التاريخانية، الحجاب – مثلا كل ما يمت إلى الجنس وإلى وضع المرأة في الإسلام – ينتمي لقانون عربي

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 21

(2) المصدر نفسه، ص 21

(3) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سيناء، القاهرة، ط2، 1994م، ص118.

(4) العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، أبو سفيان مصطفى باحو المغربي، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1433هـ-2012م، ص 157.

(5) روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي،2006، ص184.

(6) العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، أبو سفيان مصطفى باحُو، ص 157.

سابق على الإسلام، الإسلام صادق على تقاليد قديمة متعلقة بأسس قبلية، وأعطاها بعدا مقدسا!! " ويتعلق الأمر اليوم – عنده – بإعادة التفكير في هذه المفاهيم على ضوء التاريخ "[1] " ومعنى ذلك أن ما تضمنته النصوص الشرعية من أوامر ونواه إنما كانت موجهة إلى الناس الموجودين في زمن نزول الوحي، أو كانت حالهم تشبه حال من نزل عليهم القرآن، وأما من جاء بعدهم وعاش واقعا غير واقعهم فلا يشمله الن الشرعي فإذا تغيرت أوضاع الناس في مجمل حياتهما كما هو الأمر في حياة الناس اليوم – فإن تلك الأحكام التي يتضمنها التي ليست متعلقة بهم أمرا ، ولهم أن يتدينوا فهما وتطبيقا بخلافها معتبرين أن ذلك هو الدين الصحيح في حقهم، كما كانت تلك الأحكام هي الدين الصحيح في حق المخاطبين زمن النزول "[2].

3- تاريخية القيم والأخلاق التي دلت عليها الآيات القرآنية وهذا يعني عند أركون " التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان، أما الإيمان فيبقى ولكنه يتخذ تجليات مختلفة ومتحولة – أيضا " [3] " بمعنى أن كل شيء يتغير أو يتطور مع التاريخ أو مع مرور الزمن، ولا شيء ثابتا أو معطي بشكل جاهز مرة واحدة وإلى الأبد كما يتوهم المؤمن التقليدي " [4] ، قال هاشم صالح: "تعني كلمة التاريخية دراسة التغير من خلال الزمن، أي: التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات"[5].

2. عقلنة الآيات القرآنية عند تأويلها:

خطة عقلنة الآيات الكريمة ، أو خطة التعقيل كما يسمونها أحيانا " وتستهدف هذه الخطة رفع عائق الغيبية ، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر

---

[1] نظرات شرعية في فكر منحرف، سليمان بن صالح الخراشي، ج1، ص553.

[2] بدعة إعادة فهم الن ، محمد صالح المنجد، مجموعة زاد، جدة، ط1، 1431هـ، 2010م ص 70.

[3] من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991م، ص26-27.

[4] نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، دار الطليعة، دون مكان للنشر، ط1، 2009م، ص347.

[5] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص80

والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة "[1] كما تستهدف أيضا " إقصاء المقدس ومحاصرته"[2]، وتستهدف كذلك " عقلنة الرموز والمجازات التي كتب بها الوحي وإعطائها تفسيرا دنيويا يخلعها عن انغماسها في الغيبيات وتثبيت ما فيها من قيم مطلقة وذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة التي يرتاح لها العقل وإدراك اليقين الذي يطمئن له القلب والتحرر من أسر عبودية الجهل والوصول إلى شاطئ الحرية[3]، واعتبر **الجابري** هذه الخطة العمود الفقري الذي يجب أن ينتظم في جميع مظاهر الحداثة هو العقلانية والديمقراطية "[4] ، ومن هذا المنطلق " تعامل الجابري مع تفسير القرآن الكريم – في كتابه مدخل إلى القران الكريم – بما يتسق مع العقلانية الوضعية وينسجم معها، ويرى في خاتمة كتابه أن ما قدمه من دراسة تتكئ على العقل، وهي تعد مفتاحا هاما في كشف ضبابية مسائل، كان فيما مضى يحال بينها وبين الدارسين " [5]، وهذا المنهج يرجع إلى " ارتباط الحداثة عموما ارتباطا وثيقا بالعقلنة وكون العقلانية عنصرا لا غنى عنه للحداثة "[6].

هذا "و التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر التي توقرها المنهجيات والنظريات الحديثة من وجهة نظر الحداثيين طبقا لهذا المنهج، يتم بواسطة عمليات منهجية خاصة منها: نقد علوم القرآن، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان: وذلك بنقل مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، معتبرين وضع الكتب المنزلة واحدا ومقتضياتها الدينية واحدة، من هذه العلوم المنقولة "علم مقارنة الأديان " و "علم تاريخ الأديان " ، و التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع مثل اللسانيات " و " السيميائيات " وغير ذلك و استخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة منها "اتجاهات تحليل الخطاب " و " الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي " المتمثلة في البنيويات" و " التفكيكيات " ، و إطلاق سلطة العقل : حيث

---

(1) روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمان، ص 115.

(2) العلمانيون والقرآن، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط1، 1428هـ-2007م، ص241.

(3) هل تؤدي عقلنة الدين إلى تدين العقل، زهير الخويلدي متاح على هذا الرابط:http://www.anfasse.org

(4) ينظر: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص17.

(5) ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز الوحدات المربية، بيروت، ط1، 2006م، ج1، ص429.

(6) نقد الحداثة، ألان تورين، ص30-31.

قرروا أنه لا آية قرآنيه تمتنع على اجتهاد العقل ، بل لا توجد في نظرهم حدود مرسومة يقف العقل عندها ، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها العقل[1]، بل إن بعضهم اعتبر أن : " العقل أساس للنقل.[2]

وبناء على هذا المنهج فسر **الجابري** انشقاق القمر الوارد في قوله تعالى :﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾[3]، بخسوفه وليس انشقاقه حقيقة وعلل ذلك بقوله : " لأن هذا هو الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في هذا العصر " [4]، وفسر الإسراء في قوله تعالى :﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ البصير﴾[5]بالرؤية المنامية "[6]وهذا كله مخالف لما عليه جمهور المفسرين.

3.مفهوم الأنسنة:

من منهج الحداثيين في فهم الن القرآني وتأويله أنسنته، بمعنى أنه ينظر للن القرآني عند فهمه وتأويله على أنه ن إنساني، مثله مثل أي ن من النصوص البشرية، فهو قد تأنسن وتحول من التنزيل الإلهي إلى: –كونه كلاما منطوقا – التأويل – لغة مكتوبة في المصاحف.

---

(1) روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص 181-182.

(2) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط4، 1412هـ-2012م، ج1، ص139.

(3) سورة القمر، الآية:1.

(4) مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، ج1، ص187-190.

(5) سورة الإسراء، الآية:1

(6) مدخل إلى القرآن، محمد عابد الجابري، ج1، ص187-190.

وقال **نصر حامد أبو زيد** " الن القرآني منذ لحظة نزوله تحول من كونه نصا إلهيا، وصار فهما " نصا إنسانية " لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي – صلى الله عليه وسلم – يمثل أولى مراحل حركة الن في تفاعله بالعقل البشري "[1] .

وقال في موضع آخر: " إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها؛ تأنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابته في المنطوق متغيرة في المفهوم "[2]،

ويَقْصِد **أركون** بـ " الأَنْسَنَة "؛ ذلك الموقف الذي يقدِّس الإنسانَ لذاته، ويعتبره مركزَ الكون ومحورَ القيم، ويفرِّقون بذلك بين " المركزيَّة الإنسانية "؛ و " المركزيَّة الإلهية "، ويرون أنَّ مشكلةَ المسلمين اليوم؛ هي في إيمانهم بأن الإله هو مركز الكون، ومصدر التشريع[3].

يقول **محمد أركون**: " إن القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوصٍ أخرى، تحتوي على نفس مستوى التعقيد، والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة والإنجيل، والنصوص المؤسِّسَة للبوذية أو الهندوسية وكلُّ نـ تأسيسي من هذه النصوص الكبرى؛ حَظِيَ بتوسعاتٍ تاريخيةٍ معينة، وقد يحظى بتوسعاتٍ أخرى في المستقبل "[4].

وقال **طيب تيزيني** : والكلمة الإلهية وهي الوحي – ما إن تتحول عبر الرسول المبلغ إلى الناس حتى تصير كلمة إنسانية فهنا تتم عملية فك الارتباط بين الكلمتين إياهما وذلك من موقع أن صاحب الكلمة الأولى وهو الله يتحدد على نحو سلبي :﴿فَلَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ

---

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ص119.

(3) ينظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م، ص10.

(4) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م، ص36.

ٱلۡبَصِيرُ﴾[1]، ثم قال : إن فك الارتباط المذكور إذا يفصح عن نفسه على أساس العجز الفهمي الإنساني عن تلقف الكلمة الإلهية ، من حيث هي بحيث يغدوا مسوغا على صعيد الواقع الإنساني المشخ أن نتحدث عن ن تنزيل ون تأويل ، في هذا الن الثاني تبرز اشكالية فهمه والعمل بمقتضاه "[2]، و قال أدونيس " المتكلم في الن القرآني بوصفة وحيا منزلا هو الله وبوصفه نصا مكتوبا مقروء هو الكلام الإلهي أي اللغة فنحن لكي نفهم الن تطلب إلى لغته أن تحاورنا وأن تكلمنا

فهي بهذا المعنى تتكلم معنا، الله أوحي ولم يكتب، الإنسان هو الذي كتب لكن منذ أن أصبح الوحي موجودا في لغة ومنذ أن تحول إلى ن مكتوب صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة"[3].

إذا فهؤلاء يدعون إلى اعتبار " القرآن الكريم " كتاباً إنسانياً، لا ربانياً، بمعنى أنْ تُنزعَ منه القداسة والإحكام، وأن يكونَ لكلِّ فردٍ حقُّ فهمِه وتفسيرِه؛ بحسب حاجاته الإنسانية، ومقتضيات أحواله، ومن ثم فلا يصح عند هؤلاء الاستناد إلى كتاب الله الكريم في تقرير الفتاوي لعموم الأمة وخصوص الأفراد.

---

(1) سورة الشورى، الآية: 11

(2) الإسلام والعصر تحديات وآفاق، طيب تيزيني، دار الفكر المعاصر، ط2، 1430هـ-1999م، ص 110-111.

(3) الن القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط1، 1994م، ص42.

المبحث الثالث:

آليات تطبيق القراءة الحداثية.

- المنهج البنيوي.
- المنهج التفكيكي.
- المنهج المقاصدي.
- المنهج السيمائي.
- نتائج تطبيق المناهج القرآنية.

أُسقطت مناهج الأنسنة والعقلنة والتأريخية على النصوص القرآنية بغية نزع القداسة عنها وتشبيهها بالنصوص الأدبية، وهذا لتمكين دراستها بآليات أو مناهج أدبية، مثل البنيوية والتفكيكية والسيميائية وغيرها. ونستعرض معكم بعضا من هذه المناهج.

1.المنهج البنيوي:

المنهج البنيوي هو منهج نقدي أدبي، لا يعني دراسة بنية الكلمة وتركيبها للوقوف على معناها وزيادة المبنى والمعنى أو نقصانهما، وإنما يقوم على **عزل النص** عن **قائله** حتى يتصرف **القارئ** في معناه كيفما شاء وعلى دراسة النـ بعيدة عن المؤثرات الخارجية التي تحيط به، وعلى الاهتمام بباطن النـ أكثر من ظاهره« وقد ظهر هذا المنهج لقراءة النصوص في منتصف القرن العشرين، ويقوم على حصر القيمة في النـ ذاته بما هو معطى من دلائل، ومن ثم يدرس هذا النـ، ولا يهم مؤلفه وكاتبه ولا مقاصده ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، المهم هنا النـ الموجود، ندرسه من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه وتراكيبه وجملة»[1] ، فالبنية عندهم « مجموعة من العلاقات الباطنية المكونة لأي موضوع من الموضوعات » [2]، وهو « منهج يجمع –كما قال نصر حامد أبوزيد – بين دراسة النـ من الداخل بوصفه بنية لغوية قائمة بذاتها ، أو تجسدا بنائيا يعيد بناء معطيات الواقع والثقافة العربيتين في نسق جديد ، ودراسة النـ من الخارج بوصفه منتجة ثقافية من نتاج الواقع بكل ما ينتظم هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية » [3]وبناء على هذا المنهج ذكروا أن: « للنـ جانبين أو جهتين، جهة ما قبل الاستظهار البشري وجهة ما بعد الاستظهار ...:ن ظاهر

---

[1] المنهج البنيوي دراسة نظرية، ثامر إبراهيم محمد المصاورة، ص5

[2] مفهوم النـ دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون مكان للنشر، دط، 1991م، ص28.

[3] المعنى القرآني بين التفسير والتأويل – دراسة تحليلية معرفية في النـ القرآني–، عباس أمير، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، دط، 2008م، ص 128-129.

بذاته ليس للمدرك إلا تعيينه ، وآخر غير ظاهر بذاته وإنما يقوم المدرك بتعيين ما يقدر على إظهاره منها ...»[1].

وقد رفعت البنيوية شعارا **موت المؤلف** بصفته مؤسسا للن [2] وهو شعار يدعو إلى التخلي عن المؤلف ونبذ كل ما من شأنه أن يربطنا بأصل ومن أنصار تطبيق هذا المنهج على الآيات **محمد أركون** حيث دعا إلى تطبيقه خاصة على النصوص القرآنية التي تحدثت عن قص الأنبياء حيث قال: " وهذا يفترض أن نقوم مسبقا بتحليل بنيوي لكل الحكايات أو القص الواردة في القرآن وذلك على غرار ما فعله بعض الباحثين الفرنسيين مؤخرا بالنسبة للإنجيل »[3] ، « وينبغي عند أركون القيام بتحليل بنيوي ليتبين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة شكلا ومعنا جديدة أي عملا متكاملا مجهزا بطريق استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية »[4].

ولكي يطبقوا هذا المنهج على النصوص القرآنية دعوا إلى التحرر من التفسيرات السابقة للنصوص القرائية: إذ يقول **الجابري**: «إن القاعدة الذهبية في المعالجة البنيوية هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسابقات التراثية أو الرغبات الحاضرة كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى الن من ذات الن نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»[5].

---

(1) الن القرآني دراسة بنيوية، باب العياط نورالدين، رسالة الماجيستر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم السياسية، جامعة الجزائر، ص155

(2) الن القرآني دراسة بنيوية، باب العياط نورالدين، ص 117.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 108

(4) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م، ص203.

(5) التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص32.

2.المنهج التفكيكي:

مما سلكه الحداثيون في منهجهم لتأويل القرآن الكريم تطبيق المنهج التفكيكي على آياته عند تأويلها وفهم معانيها وهذا المنهج «يقوم على تفكيك الن وتحليله إلى فقرات متعددة، ولا يقوم بهذا التفكيك إلا القارئ، فهو يفك هذا الن ، ويعيد بناءه وفق آليات تفكيره، فالقارئ يوظف الن الديني حسب معطياته وفهمه، والن الديني الواحد له الكثير من القراء، وبالتالي تتعدد القراءات وتتنوع، وتنتج تأويلات متعددة»[1].

وهو منهج قائم – أيضا – على نظرية **موت النص** وبالتالي القارئ هو وحده المتحكم في الن يفسره كيفما يشاء فيعد موت المؤلف على يد البنيوية ، أعلنت التفكيكية لاحقة موت الن ، وبذلك أصبح القارئ بمفرده متحكما في المعنى ، فهو الذي يسهم في إنتاج الن ، ويضفي عليه المعاني دلالات ، ويصبح الن حقل تري بالدلالات المضمرة والمعاني الخفية ومهمة القارئ هي في أن يجري على الن عمليات حفر وتنقيب ضمن سيرورة لا تعترف بحد نهائي يستقر عليه الفهم ، وهذا ما يضفي المشروعية للتأويل باعتباره يعمل في مجال مفتوح غير قابل للاختزال وحينئذ لن يكون هناك أي ن بمنأى عن التأويل بما في ذلك الن القرآني نفسه والذي يحوي على مخزون دلالي هائل وفضاء إيحائي حافل بإمكانيات القراءة إلى جانب كونه نصا متشابها حمال أوجه ، وتنبع مشروعية التأويل من الفراغ الذي أصيب به الن ، وأفقده ثقل المركز وحوله بذلك إلى إشارات ودوال تحتاج إلى مرجعية تضفي عليها المعنى »[2].

---

[1] ينظر: المنهج التفكيكي بين النظرية والتطبيق، محمد أيوب، مجلة مخبر التراث اللغوي والأدبي، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية الآداب واللغات، مجلد ديسمبر2014م، العدد 3، ص158.

[2] الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، عبد الغني بارة، الدار العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، دط، 2008م، ص420.

ومن أهداف هذا المنهج ما ذكره علي حرب حيث قال: «إذا كان التفسير والتأويل ينظران في مراد المؤلف، فإن التفكيك يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته .... وهو يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه، ولا يقوله إلى ما يستبعده ويتناساه.

مثال على ذلك :﴿ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ ﴾[1]فالمؤول يتجه إلى معرفة القصد منها كأن يقول : لا سلطة لأحد على أحد لأن الله هو صاحب السلطة الحقيقية ، وأما المفكك فيرى أن القول المذكور يتأسس على حجب مضاعف إذ هو يخفي سلطته على سامعه بقدر ما يخفي إرادة قائله بالسيطرة على سواه »[2]، وما ذكره محمد أركون حيث قال : « تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة »[3].

3.المنهج المقا دي:

طبق الحداثيون هذا المنهج على الآيات القرآنية عند فهمها وتأويلها وأحيانا يسمونه التأويل المقاصدي وليس المراد بالمنهج المقاصدي عندهم بيان أهداف ومقاصد سور وآيات القرآن الكريم كما بينها علماء التفسير السابقين أو المعاصرين ، أو التي يستنبطها علماء الفقه وأصوله من الأدلة الشرعية وفق ضوابط معينة[4]، والتي هي ثابتة لثبات نصوصها التي دلت عليها، بل مرداهم بذلك أن النصوص القرآنية نزلت لزمن معين ومقصد معين وفق ظروف معينة لتحقيق مصلحة للبشر ينتهي هذا المقصد بانتهاء زمنه و ظروفه ، وقد تكون المصلحة بعد ذلك في العمل بخلاف ما دل عليه الن ، و لا يهتمون في هذا المنهج بتفسير معاني وألفاظ القرآن الكريم وإنما كل همهم بيان المقصد فقط ، ثم تعطيل العمل بالن إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك ، حيث إنهم سعوا إلى البحث عن« مقاصد

---

(1) سورة الأنعام، الآية:57.

(2) الممنوع والممتنع، علي حرب، ص54.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 5.

(4) الموافقات، الشاطبي، ج1، ص516-537-538.

الخطاب الديني من خلال تأويل الن الديني بهدف الوصول لقصد صاحب الخطاب، وفقا لظروف معينة أنتج فيها الخطاب الديني » [1].

وممن اتبع هذا المنهج من الحداثيين **مد المشرفي** حيث قال :« إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية ، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات ، بل لا بد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية ، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصة الإلهية الشاملة ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين لكنها إذا أصبحت بمرور الزمان وتغير الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها »[2]، و**عبد المجيد الشرفي** « حيث دعا إلى ضرورة التخل من التعلق المرضي بحرفية النصوص – ولا سيما الن القرآني – وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في ست التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر»[3] وقال في موضع آخر : « إن القرآن حسب هذا الموقف – يقصد النسخ في القرآن – يبقى سلطة مرجعية رئيسية لكن في مستوى المقاصد لا الأحكام التفصيلية وهو موقف يقبل بالخصوص أن يتعطل العمل بهذه الأحكام على أساس أن هذا التعطيل أكثر وفاء لسياسة الإسلام التشريعية من تطبيقها دون مراعاة اختلاف الظروف التاريخية»[4]، وقد تسارع بعضهم إلى القول في أحكام الشريعة بقول رأوا فيه أن هذه الشرائع إذا حققت مقاصدها، فلا غضاضة من إبطال ما ورد بخصوصها من حدود منصوصة مقيدة بزمن غير زماننا، ويوضع غير وضعنا، فمثلا يحاول عبد المجيد الشرفي أن يدفع تطبيق حد السرقة المنصوص عليه في القران الكريم بأنه حد منافي للقيم الحديثة، ولهذا

---

(1) المناهج المعاصرة لقراءة الن "مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية"، فايزة عبدالله الحربي، تاريخ الإضافة: 2012/7/7 ميلادي – 1433/8/17 هجري، رابط الموضوع https://www.alukah.net/sharia/0/42391/#ixzz7AydWysgW

(2) الإسلام والحرية – سوء تفاهم تاريخي–، محمد الشرفي، دار الجنوب، تونس، دط، دت، ص124.

(3) لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، دط، دت، ص 155-156.

(4) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية، تونس، ط2، دت، ص155-156.

تواصل البحث عن تعليلات مختلفة لتحاشي إقامته، ويذكر أن الأصوات المنادية بالعدول عنه تعددت، لمنافاته لحقوق الإنسان..»[1].

وقد طبق **محمد أركون** هذا المنهج على قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[2] مما جعله يقول بالعقل: «في مثل هذه الحالة الحسابية لا يمكن فعل أي شيء إلا إعادة طرح مسألة التفسير القرآني، لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة!! فعندما يستحيل تكيف الن مع العالم الحالي، عندما يكون علانية منبثقة عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر ينبغي العمل على تغييره»[3].

4. المنهج السيميائي:

سلك الحداثيون في تأويلهم للقرآن الكريم المنهج السيميائي و السيميائي نسبة إلى السيمياء وهي عندهم:« تعني علم أو دراسة العلامات الإشارات دراسة منظمة منتظمة ويسميها الأوروبيون السيميولوجيا ، أما العرب وخاصة أهل المغرب العربي فقد دعوا إلى ترجمتها بـ " السيمياء " محاولة منهم في تعريب المصطلح ، والسيمياء مفردة حقيقية بالاعتبار لأنها كمفردة عربية – كما يقول الدكتور معجب الزهراني[4] – ترتبط بحقل دلالي لغوي ثقافي يحضر معها فيه كلمات مثل السمة والتسمية والوسام والوسم والميسم والسيماء والسيمياء بالمد والقصر العلامة »[5] : وعرفوها أيضا بأنها : «العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة وكيفية هذه الدلالة » [6] ، وقالوا:« إن اللغة نسق من العلامات التي تعبر عن الأفكار ، وإنها لتقارن بهذا مع الكتابة ومع أبجدية الصم

---

(1) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، محمد محمود كالو، ص110.

(2) سورة النساء، الآية:11.

(3)نظرات شرعية في فكر منحرف، سليمان بن علي الخراشي، ج1، ص553.

(4) في المقاربة السيميائية، معجب محمد سعيد الزهراني، مجلة علامات في النقد الأدبي، مجلد 1، عدد 2، ديسمبر1991م، ص143.

(5) دليل الناقد العربي، ميغان الرويلي، وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط3، 2002م، ص177–178.

(6) نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل، ص297.

والبكم »[1]، ومهمة السيميائي عندهم أنه يسعى« إلى اكتشاف ما هي أجناس العلامات وكيف تختلف عن بعضها ، وكيف تعيش في بيئتها الطبيعية ، وكيف تتفاعل مع أجناس أخرى..»[2] وقد دعا **أركون** إلى تطبيق السيميائية على القران الكريم وفائدة ذلك فقال : « ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي أو العلامات الدلالي ينبغي أن يحظى بالأولوية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية ذات الهيبة الكبرى ، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها ، وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات أبستمولوجية ،فهي تتيح لنا – وهنا تكمن أهميتها الحاسمة – أن نترك مسافة طيلة فتية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخ المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني ...ثم قال : وباللغة السيميائية يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة"[3].

وقد فسر **محمد أركون** سورة العلق، وسورة الفاتحة، وبعض آيات سورة التوبة والكهف متبعا هذا المنهج، وذكر علامات وإشارات في الحروف والكلمات تدل على معاني وارتباطات خاصة، خرجت عن ظاهر النصوص ودلالاتها[4].

5. نتائج تطبيق المناهج القرائية:

الألوهية:

وهو أول ما يجب على المسلم أن يقر به ويؤمن به. فهذا **نصر أبو زيد** يقول:" على عكس ما تنطق به المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي متعال ثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا

---

[1] ينظر: معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ص16-17.

[2] دليل الناقد العربي، ميغان الرويلي، وسعد البازعي، ص185.

[3] القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص34-35.

[4] المصدر نفسه، ص31-33، ص152، ص175.

ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان"[1].

وأشار إلى هذا **محمد أركون** بقوله: "لا يمكن أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله أو مناقشة فكرية حول وجود الله، والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره، إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أيه مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله"[2].

وبلغ بهم هذا إلى درجة أن قال **حسن حنفي**: "أنه لا مجال للتحرر والعلمانية إلا بإبطال العقيدة المثبتة لربوبية الله أو ما يسميه الثنائية التي تقسم العالم إلى خالق ومخلوق"[3].

وزعم **حسن حنفي** أن اللغة التقليدية هي سبب إخفاقنا لذا فإن تجاوزها إلى لغة معاصرة هو ضرورة لغوية وفكرية أملتها ظروف العصر وحاجاته وهو يزعم أن لفظ الله يعبر عن مطلب أي شيء مفقود أكثر مما يعبر عن معنى حقيقي يمكن وصفه أو تصوره، وبعبارة أخرى هو إحساس نفسي وليس معنى مقصوداً لذاته فالله قد سيطر على عقليتنا فأصبح الله عندنا تعويضاً عن كل مفقود... حتى إذا أراد أحدنا ضمان شيء ذكر الله، غير أن الله لا يعدو أن يكون مجرد لفظ نعبر به عن صرخات الألم، وصيحات الفرح إنه لفظ متغير يتغير معناه وبنيته بتغير الأماكن والعصور والطبقات الاجتماعية فهو يعني عند الجائعين رغيف الخبز وعند المستعبد الحرية وعند المكبوت الإشباع وهو العلم في مقابل الخرافة، والتقدم في مقابل التخلف وباختصار إنه معنى متشعب يتغير بتغير الحاجة والعصور والأماكن... وكل ذلك راجع إلى أن لفظ الله لا يعبر عن وجود واقعي بل هو مجرد افتراضي ذهني قائم على مجرد التسليم[4].

---

(1) مفهوم الن ، نصر أبو زيد، ص20.

(2) الإسلام والحداثة، محمد أركون، ص344.

(3) المصدر نفسه، ص387- 388

(4) ينظر: التراث والتجديد، حسن حنفي، ص96-110.

وهو أيضاً يرى أن أسماء الله وصفاته هي ألفاظ قديمة لم تعد تقدم ولا تؤخر فيعصرنا الحاضر بل يجب استبدالها بمصطلح **الإنسان الكامل**، يقول: «وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها **فالإنسان الكامل** أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ **الله**» [1].

وإلى نحو هذا ذهب **نصر أبو زيد** حين زعم أن «صورة الله تعالى في القرآن بوصفها ملكاً له عرش وكرسي وجنود هي تعبير أسطوري، وشاهد تاريخي على درجة الوعي، ومستوى المعرفة آنذاك»[2].

الإيمان بالوحي:

وليس الوحي بمفهوم الحداثيين إعلام من الله لأحد أنبيائه بل هو قوة تخييلية لا إعجاز فيها ولا استقلال عن قوانين الإمتياح الثقافي عند سائر البشر[3] يقول **نصر أبو زيد** "إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه: أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر، والنبوة في هذا التصور لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة، وهذا كله يؤيد أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع ، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[4].

فهو هنا يزعم أن الوحي تخييل يراه سائر الناس وهو عند الأنبياء أقوى من غيرهم وعلى هذا فالقرآن ليس من كلام الله بل من ذات محمد ﷺ بل الإسلام كله من ذاته.

---

(1) ينظر: التراث والتجديد، حسن حنفي، ص105.

(2) الن والسلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، ص136

(3) -الن القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، وزارة الأوقاف للشؤون الإسلامية . المغرب ،ط1، 1431هـ-2010م، ص276.

(4) مفهوم الن، نصر أبو زيد ص14-27-28.

وهنا نشعر بخطورة تعريف الوحي الذي وقع فيه بعض من كتب عن الوحي ك **محمد عبده** حين عرف الوحي "بأنه عرفان يجده الشخ من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة والأول بصوت يتمثل لسمعة أو بغير صوت[1]".

وقال عن **محمد رشيد رضا** "بأن الوحي إلهام كان يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج ".

ثم انظر تعليله لذلك بقوله: "ذلك أن منازع نفسه العالية وسريره الظاهرة وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته... يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه ويحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية فيتصور، ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً من السماء بدون وساطة أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك يعتقد أنه ملك من عالم الغيب وقد يسمعه يقول ذلك وإنما يرى ويسمع ما يعتقده في اليقظة"[2].

فالوحي – بزعمهم– ليس حقيقة بل تخيل وتصور واعتقاد يقيني لكنه من نفس النبي لا من خارجه وهو يعتقد أنه صادق لقوة التخيل عنده ويتصوره إرشاداً إلهياً نازلاً من الله ولكن ذلك كله لا حقيقة له بل هو تخيلات وتصورات.

حتى مجيء الملك على صورة رجل ورؤية الصحابة للملك تخيل من النبي واعتقاد " أنه ملك من عالم الغيب بينما هو لا يرى ولا يسمع إلا ما يعتقده ويتخيله في اليقظة، ولهذا ظهر هذا الاعتقاد والمفهوم الخاطئ في تسمية الكتاب بـ «الوحي المحمدي». فالوحي من ذات محمد لا من خارجه"[3].

وقد وصف **علي حرب** ما قاله **نصر أبو زيد** عن الوحي بأنه: ."يسعى جهده إلى تقويض مفهوم الن كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ... ليحل محله مفهوماً آخر قوامه

---

(1) –رسالة التوحيد، محمد عبده، تصحيح : محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط11، 1356هـ،ص108.

(2) الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، ط3، 1354هـ، ص75.

(3) تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن الرومي، الطبعة 1، الرياض، 1424. 2003م .ص35-42.

أن القرآن ن لغوي ومنتج ثقافي أنطلق من حدود مفاهيم الواقع"[1].

ومع أن **حرب** حداثي وعقلاني فإنه يعد هذا القول صريح وجريء جرأة بالغة» وكان أولى به – يعني نصر أبو زيد– أن يسمي هذا كتاب «نقد الن » إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومه تناولاً تحليلياً نقدياً، الحق أن دراسة أبو زيد تصدر عن موقف يتسم بالصراحة والجرأة، أجل إنها الجرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع الن القرآني بوصفه «منتجاً ثقافياً» أنتجه واقع بشري تاريخي"[2].

الإيمان بالملائكة والجن:

وسرى على الملائكة والجن والشياطين ما سرى على تلك العقائد من وصفها بالأسطورية فوجود الملائكة والجن ما هي إلا تصورات أسطورية[3].

ويرى أبو زيد أن الآيات الواردة في الغيبيات كالعرش والكرسي والشياطين والجن ينبغي أن تؤول تأويلاً يعدل بها عن ظاهرها وحرفتيها وإلا صارت أسطورة بمعنى الأباطيل والأحاديث العجيبة[4].

وأوغل في السخرية بالن – يعني به القرآن الكريم– الذي حول الشياطين إلى قوة معوقة جعل السحر أحد أدواتها[5].

وجرى على هذا المنوال حسن حنفي الذي زعم أن الفكر الغيبي أقرب إلى الأساطير منه إلى الفكر الديني وأن قص آدم وحواء والملائكة والشياطين كلها رموز أو جزء من الأدب الشعبي واعتبر إيمان ابن تيمية وابن القيم بوجود الشياطين والجن أحد وجوه الضعف في فكرهما ورأى أن الإنسان لا

---

(1) نقد الن ، علي حرب، ص206.

(2) المصدر نفسه، ص200.

(3) ينظر: الن والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص 135.

(4) ينظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص 7-8.

(5) المصدر نفسه، ص206

يحتاج لكونه مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة بل قال: «يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه»[1].

وعودة إلى نصر أبو زيد الذي قال: «والغيبيات عموماً كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك ليست إلا تصورات أسطورية»[2].

وقال: «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»[3].

حد السرقة:

حتى الحدود والزواجر الردعية للمجرمين لم تسلم من تحريفاتهم وإلحادهم فقطع اليد في قوله تعالى :﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[4] معناه بزعمهم كفوا أيديهما عن السرقة بالسجن مثلاً[5].

ويدعو محمد عابد الجابري إلى ربط الأحكام بأسباب نزولها كي تبدو الشريعة أكثر طواعية وأشد مسايرة لظروف العصر وأحواله المتغيرة «وهذا باب عظيم واسع يفتح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام...» [6]، ويضرب لذلك مثلاً بربط عقوبة السرقة بأسباب نزولها وهي ما كان عليه العرب قبل الإسلام وزمن البعثة النبوية من حيث إقامتهم في مجتمع بدوي صحراوي واعتمادهم على التنقل والترحال طلباً للكلأ فلم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن إذ لا سجن ولا جدران ولا

---

(1) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، القاهرة، دار الفكر العربي، دط، 1976م، ص92-93.

(2) الن السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، ص135.

(3) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص212.

(4) سورة المائدة، الآية: 38.

(5) نحو أصول جديدة، محمد شحرور، ص 99-103

(6) وجهة نظر، محمد عابد الجابري، ص 59.

سلطة تحرس المسجون وأما وقتناً الحاضر وقت التطور العمراني والصناعي فقطع يد السارق غير ملائم لردعه عن تكرار السرقة بل الملائم هو السجن بدل القطع[1].

آية الحجاب:

والذي ذهب فيه إلى أن لباس المرأة المسلمة هو لباس حسب الأعراف، ويتراوح بين اللباس الداخلي وبين تغطية الجسم ما عدا الوجه والكفين " وذلك حسب نظريته في " الحدود ".

وترجمة هذا " الحكم " عنده هو جواز ظهور المرأة المسلمة البالغة أمام محارمها المؤبدين عارية تماما.

" ... قد يقول البعض: هذا يعني أن المرأة المؤمنة يحق لها ان تظهر عارية تماما أمام هؤلاء المذكورين المحارم، أقول: نعم يجوز إن حصل ذلك عرضا، وإذا أرادوا أن يمنعوها فالمنع من باب العيب والحياء " العرف " وليس من باب الحرام والحلال".

وأما غير المحارم فلا يجب عليها ستر شيء من جسدها سوى الجيوب وما هي الجيوب؟ إنها في فهمه ماله طبقتان أو طبقتان مع خرق، حسب معنى الجيب لغويا كما جاء في قوله تعالى ﴿ **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**[2]﴾.

فيكون الواجب عليها ستره هو فقط ما بين الثديين وما تحت الثديين وتحت الإبطين والفرج وما بين الآليتين. وما سوى ذلك فلا حرج في كشفه، فالثديان والبطن والظهر والصدر والآليتان لا حرج في كشفهما وكذلك الفخذان والساق والشعر[3].

---

(1) وجهة نظر، محمد عابد الجابري، ص 59.

(2) سورة النور، الآية: 31.

(3) الكتاب والقرآن ،محمد شحرور ،ص166

خاتمة

ظهر تأثير التّأويل في الفكر والتّشريع والمعارف الإسلاميَّة واللُّغوية، لذلك حظي بالدّراسة والمناقشة من قبل العلماء فاهتمّوا به، ودقّقوا في بيان مفهومه وضوابطه وأنواعه ومجالاته ودراسة نتائجه.

كما حدثت على مرّ العصور معارك فكريّة حامية حول منهج التّأويل، وما أنتجه من فكر ومعرفة، وظهرت مدارس وآراء مذهبيّة مختلفة، وكان لهذا التّعدّد أثره ونتائجه.

وخلاصة الدّراسة نُجْمِلها في ذكر أهمّ النّتائج المستنبطة من هذا البحث المتواضع:

-أكثر موضوعات التّأويل خطورة ما يتعلّق بالنّصوص الاعتقاديّة حيث تضاربت فيه المذاهب ووقع فيه الخلاف، الأمر الّذي استلزم منهجاً دقيقاً في التّأويل يقوم على ضوابط رصينة ومنهجيّة محكمة.

– إنّ فتح باب التّأويل على مصراعيه بدون حذر واحتياط، يؤدّي إلى الزّلل والعبث بالنّصوص ومتابعة الأهواء، كما أنّ ترك التّأويل يؤدّي إلى جمود العقل وتحجّر الفكر والبعد عن روح التّشريع والخروج عن أصوله العامّة وإظهار النّصوص مُتَخَلِّفة، وبين هذين المسلكين يتمثّل مسلك الحقّ ومنهج الصّواب في استعمال التّأويل، متى تحقّق لذلك بواعثه وتوفّرت فيه شروطه وضوابطه التي يتميز بها التّأويل الصّحيح من التّأويل الفاسد.

– إنّ المتتبّع لآثار الرّعيل الأوّل يجد استعمالهم للتّأويل في معناه اللُّغوي، فإمّا تفسير وكشف لمعنى اللّفظ، أو حمله على معنى من معان يحتملها. وأمّا استعمال التّأويل بمعنى صرف اللّفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله بدليل يعضده، فهذا ما اصطلح عليه علماء الأصول أمّا السّلف فإنّهم وإن لم يصرّحوا بهذا المعنى إلّا أنّنا نجد في اجتهاداتهم وفهمهم للنّصوص ما يؤكّد استعمالهم له بهذا المفهوم.

– الأصل في نصوص الشّريعة حملها على ظاهرها وأخذ الأحكام منها حسب دلالتها الظّاهرة ولا يجوز العدول عن الظّاهر إلّا بدليل يقتضي هذا العدول.

– لا يصرف اللّفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى محتمل إلّا بدليل صحيح يدلّ على هذا الصّرف، وأن يكون هذا الدّليل راجحا على ظهور اللّفظ في مدلوله، والدّليل المطلوب للتّأويل يحدّده مستوى

الاحتمال في المعنى الذي يراد صرف الكلام إليه، فإن كان الاحتمال بعيدا فإنه يحتاج إلى دليل في غاية القوّة، وإن كان الاحتمال قريبا يكفي فيه أدني مرجّح، وإن كان الاحتمال متوسط فإنه يحتاج إلى دليل متوسّط في الرّجحان.

-التّأويل ضرب من الاجتهاد في معرفة مدلول اللّفظ وبيان مضمونه لذلك يجب فيمن يقوم به أن يكون مستكملا لعلوم الاجتهاد لكي يتمكّن من التّأويل بشكل صحيح. وأن يكون صحيح الاعتقاد، متمسّكا بهدي الإسلام، متجرّدا عن الهوى ومتحرّرا من التعصب المذهبي، أو الانحياز لرأي معيّن، وأن ينظر في النّصوص متدبّرا لمعانيها ومستخرجا لأحكامها مبتغيا بذلك الوصول إلى الحق الذي أراده الله وضمنه في نصوص وحيه.

-إنّه لا تعارض بين العقل الصّريح والنّقل الصّحيح مطلقا، بل العقل يشهد للنّقل ويؤيّده وقد يتوهّم التّعارض لأسباب هي: أنّ النّقل غير صحيح، أو أنّ العقل غير صريح، أو الخطأ في فهم النّقل، أو عدم التّمييز بين ما يحيله العقل وبين ما يحار فيه.

-تعدُّ فرقة الخوارج أوّل فرقة في الإسلام انحرفت بالتّأويل لجهلها باللّسان العربي وتعاملها مع القرآن تعاملا حرفيّاً.

- أنّ الخوارج من الوعيدية الّذين يقطعون بإنفاذ وعيد من لقي الله من غير توبة من عصاة الموحدين وهم أوّل من أخرج أهل الذّنوب من الإيمان وأجرى عليهم أحكام الكفر في الدّنيا والآخرة.

-جعل الخوارج لهم مستندات نقليّة وعقلية لإضفاء الشّرعية على حكمهم بالكفر على مرتكب الكبيرة، ممّا أدّى بهم إلى ردّ معاني الآيات القرآنية حتّى تتّفق مع ما ذهبوا إليه من تكفير أهل الذّنوب وذلك لتأييد مذهبهم.

-ما تمسّك بها الخوارج لتبرير قولهم بكفر مرتكب الكبيرة هي نصوص الوعيد الواردة في أهل الكبائر، أو الحكم على من فعل بعض الذّنوب بدخوله النّار أو تحريم دخوله الجنّة، أو نفي الإيمان عنه، فقالوا: إنّ تلك الذّنوب فعلها مخرج من الإسلام، وبالتّالي حكمه في الآخرة الخلود في النّار لكفرهم.

– جميع استدلالات الخوارج لا دلالة فيها على تكفير مرتكب الكبيرة، بل هي من باب اتباع المتشابه لأنّ الخوارج تركوا النّصوص المحكمة، وما هو عليه عمل الرّسول صلّى الله عليه وسلّم والصّحابة وإجماع الأمّة، واتّبعوا ما ظنّوا أنّ فيه الدّلالة على مذهبهم.

– أنّ جميع الأدلّة التي احتجّوا بها أدلّة عامّة، وأدلّة أهل السّنّة أدلّة خاصة، والخاص يقدم على العام، كما أنّ هذه النّصوص التي عدّها الخوارج أدلّة على تكفير صاحب الكبيرة ونحوها بين علماء الإسلام معناها والمقصود بها في ضوء غيرها من النّصوص.

–تعتبر المعتزلة أوّل فرقة في الإسلام استطاعت أن تصوغ لنفسها مذهبا علميّا تأويليّا متكامل الأصول، واضح المنهج، على خلاف الفرق الأخرى.

– سبب ضلال المعتزلة يرجع إلى تقديمهم للعقل على النّقل، واعتقادهم أنّ العقل هو المصدر الأساس الأول والوحيد في مسائل العدل والتّوحيد، وأنّ القرآن والسّنّة والإجماع لا يؤخذ بهما إلّا على سبيل الاعتضاد والاستئناس والتّدعيم لا أكثر.

– إنَّ القراءة المعاصرة للنّ ّ القرآني بنيت على ثلاثة أسس: الأرخنة، والعقلنة، والأنسنة، وهذه الأخيرة هي التي تنزل النّ ّ القرآني إلى مرتبة النّ ّ الأدبي، لكي تطبّق عليها مناهج دراسات النّقد الأدبي من التّفكيكية والبنيوية وغيرهما.

-الحداثة مصطلحٌ جذّاب في اسمه خطير المسمّى، يضمّ تحت ردائه نخبة من أصحاب الفكر ومحترفي الأدب الّذين يتّفقون على قطع الصّلة بين الماضي والحاضر، سواء كان هذا الماضي عقيدة، أو تاريخاً أو تراثاً.

-الاجتهاد له في الفقه دلالة خاصّة، وله ضوابط وشروط، ويكون داخل بُنية النّ ّ تعرّفاً على معطياته واستخراجاً لمكنوناته، وليس جهداً مطلقاً من كلّ قيد غير خطرات العقل، وبنات الوهم، وثمرات الهوى.

-الّذي يجمع بين الحداثيين في دراساتهم حول القرآن اقتحام النّصوص بجرأة دون رسوخ علم وتخصّصيّة، حيث تمّ تجاوز الثّوابت العقدية، والاستهانة بالأحكام الشّرعية، وتزييف النّصوص وتحريفها بإخراجها عن سياقها، فاستباحوا المحرّم، ودنّسوا المقدّس، وعبثوا بالشّعائر والمصطلحات، وأسقطوا موازين الحلال والحرام.

-ليس هناك فرق بين إنكار النّصوص وقطع العلاقة معها وبين ادّعاء الإيمان بها مع القول بأنّها نصوص مجازيّة، ورموز خفيَّة، واستعارات تحليلية، وتجلّيات وجدانية، وأساطير غير واقعيّة. فكلاهما إنكار وتكذيب.

-الحداثة العربية ما هي إلاَّ تقليد للحداثة الغربية، فتوظيف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيّات غربيّة وإسقاطها على النّ أو الواقع أمر غير صحيح وغير مجدٍ، فالنّموذج الغربي له ظروف دينية وتاريخية خاصّة، والأخذ بمناهجه يعني مقدّمات فاسدة ونتائج خاطئة.

-الفكر الذي يجب أن يسود، والفلسفة التي ينبغي أن يعلو صوتها هي التي تعالج فكر العصر وأزماته وقضاياه بعمق وموضوعيّة، وتركّز على الواقع المنهار لتحدث فيه التّغيير المطلوب.

تو يات:

وفي الأخير ستبقى هذه الدّراسة مفتوحة على آفاق القراءة المعاصرة للنّ القرآني، وبناء عليه:

-توجيه الطّلبة الباحثين للكتابة حول الاتجاهات الفكرية المعاصرة والآراء الحداثيّة بصورة معمَّقة ومناقشة أفكارها بمنهج علمي رصين.

-العمل على إنشاء مراكز فكريّة خاصّة لمتابعة الأفكار والتّوجّهات الوافدة ومعالجتها، لحماية الهوية العربية والإسلامية.

-الاستفادة من الأنترنت ومواقع التّواصل المختلفة، التي توفّر الجهد وتضاعف العمل وتيسّر التّواصل بين أهل العلم والتّخصّ ، لعقد منتديات فكريّة تعنى برصد ومناقشة الأفكار التي تطرحها النّخب الثّقافية الحداثية.

ولا يسعني في الأخير إلّا أن أحمد الله تعالى أن وفّقني لإتمام هذه الدّراسة.

و لّى اللّهم على سيّدنا ّمد ﷺ على آله و حبه وسلّم.

قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم برواية حفص عن عا م.

-كتب ا حاديث

- صحيح بخاري
- صحيح مسلم
- سنن النسائي
- سنن ابو داوود
- مسند الإمام أحمد

أوَّ : قائمة المصادر والمراجع:

6.إبراهيم بن صالح المحيميد، منهج الاستدلال عند الخوارج في العصر الحاضر عرض ونقد، 1432هـ.

7.إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير أبو طاهر التنبيه على مبادئ التوجيه قسم العبادات، تح: محمد بلحسان، دار بن حزم، 1428هـ-2007م، ط1.

8.ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر الدمشقي، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ.

9.ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تح: أحمد بن صالح الصمعاني، دار الصميعي، الرياض، ط2، 1434هـ-2013م.

10. ابن القيم، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط6، 2006م.

11. ابن تيمية، الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1401،3هـ.

12. ابن تيمية، الرد على البكري ومعه الرد على الأخنائي، الدار العلمية، دلهي الهند، ط2، 1405هـ، ج20.

13. ابن جرير الطبري، مختصر تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الشروق، القاهرة، دط، 1987م.

14. ابن جني، الخصائ ، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1371هـ.

15. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، دط، 1379م.

16. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي المالكي، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام-السعودية، ط1، 1414هـ-1994م.

17. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، القاهرة، المكتبة العلمية، ط3، 1401هـ.

18. أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تح: محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دط، دت، ج1.

19. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تح: مشهور سلمان. دار ابن عفّان، الدمّام -السعودية، ط1، 1417هـ.

20. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط1، 1411هـ- 1990م، ج1.

21. أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1425هـ-2005م.

22. أبو الحسن علي بن محمد الجزري المشهور بـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ تاريخ ابن الأثير، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الأردن، دط، دت.

23. أبو الحسن، علي بن أحمد الواحدي، التفسير البسيط، طبعة جامعة الإمام، السعودية، دط، دت، ج5.

24. أبو الحسين أحمد بن محمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، اعتنى بتصحيحه: ديد رينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ط1، 2009م.

25. أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المسّودة في أصول الفقه، تقديم: محي الدين عبد الحميد. دار المدني، القاهرة، دط، دت.

26. أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، تح: عبد الرحمن بن قاسم، ط2، 1398هـ.

27. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد–العراق، دط، دت.

28. أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن ابن الجوزي القرشي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دون مكان النشر، ط1، 1384هـ–1964م، ج6، ص334.

29. أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ.

30. أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1415هـ، 1994م.

31. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني مفردات القرآن في غريب القرآن، تح: محمد عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1418هـ.

32. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، مقدمة التفسير الراغب الأصفهاني، المكتبة الأزهرية، دط، دت.

33. أبو بكر محمد بن الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، دط، 1344هـ–1925م.

34. أبو بكر محمد بن الباقلاني، التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت–لبنان، دط، 1957م.

35. أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك أو: تاريخ الرسل والملوك، أو المعروف بـ: تاريخ الطبري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الأردن، ط1، دت، ج6.

36. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 200م.

37. أبو حامد الغزالي، المستصفى في الأصول، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ.

38. أبو سفيان مصطفى باحو المغربي، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1433هـ-2012م.

39. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ط1، دت.

40. أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381هـ.

41. أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل المعروف بتفسير البغوي، تح: محمد عبد الله النمر وجماعة، دار طيبة، الرياض، دط، 1409هـ.

42. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.

43. أبي الفداء اسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م.

44. إحسان عباس، شعراء الخوارج، دار الثقافة، بيروت-لبنان، ط2، 1974م.

45. أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن، دار ابن حزم، الرياض، ط1، 1428هـ-2007م،

46. أحمد العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1420 هـ.

47. أحمد أمين، ضحى الإسلام، لجنة التأليف والنشر والترجمة، مصر، ط1، 1351هـ-1933م.

48. أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات، ط1، 1424هـ-2003م.

49. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، تح: عبد الصمد شرف الدين الكتبي وجماعة آخرون، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، ط1، 1426هـ-2005م.

50. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1408هـ-1987م.

51. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، النبوات، تح: عبد العزيز بن صالح الطويان، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1424هـ-2000م.

52. أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط2، 1969م.

53. أحمد بن يحي المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تح: توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1316هـ.

54. أدونيس، الن القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1994م

55. أسماء السويلم، موقف الصحابة من الفرقة والفرق، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، 2005م.

56. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م.

57. اغناس غولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام :تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، وآخرون، دار الكاتب المصري، القاهرة، دط، 1946م.

58. ألان تورين، نقد الحداثة.

59. تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تح: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، دط، دت.

60. تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، تح: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1997م.

61. تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، مكتبة دار الباز، مكة. 1406هـ.

62. الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، القاهرة، ط2، 1967م.

63. جار الله زهدي، المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، دط، 1366هـ-1948م.

64. جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط1، 1982م.

65. جمال الدين القاسمي الدمشقي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 1399هـ-1979م.

66. جمال الدين محمد بن القاسمي، محاسن التأويل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دط، 1957م.

67. جويس هوكنز وآخرون، قاموس أكسفورد المحيط، قاموس إنجليزي عربي، مراجعة وإشراف محمد دبس، أكاديميا بيروت لبنان، دط، دت.

68. حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، تح: محمد صبحي حلاق، دار ابن الجوزي، الرياض، ط3، محرم 1426هـ.

69. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1968م.

70. حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القوي العربي، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1990م، ص73-74.

71. حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط4، 1412هـ/2012م

72. حمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، مدار الفكر العربي، مصر، دط، دت.

73. خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر- دراسة نقدية إسلامية -، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، جدة، السعودية، ط3، 1436هـ-2015م.

74. الخطيب البغدادي، كتاب الفقيه والمتفقه، تح: عادل العزازي. دار ابن الجوزي، الدمام. ط1، 1417هـ.

75. خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط7، ماي1987م، ج1، ص255.

76. درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الدمشقي، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط2، 1411هـ-1991م.

77. زين الدين ابن الحاجب، شرح مختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1402هـ.

78. زين العابدين بن نُجيم مطبعة البابي الحلبي، فتح الغفّار شرح المنار مشكاة الأنوار في أصول المنار، مصر. ط1، 1355هـ.

79. سليمان بن صالح الخراشي، نظرات شرعية في فكر منحرف، روافد، بيروت-لبنان، ط1، 1429هـ-2008م.

80. شرف الدين النووي شرح النووي على صحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، دون مكان النشر، ط2، 1414هـ-1994م، ج1.

81. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط1، ص1403هـ.

82. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود، اعتنى به: بوجمعة عبد القادر، ومحمد شادي، دار المنهاج، جدة، ط1، 1426هـ-2005م، ج2.

83. صالح بن براهيم البليهي، عقيد المسلمين والرد على الملحدين والمبتدعة، ط2، 1404هـ.

84. صالح بن مهدي المقبلي، العلم الشامخ في ايثار الحق على الآباء والمشايخ، ص300

85. طه العلواني، المحصول في علم الأصول، الرياض، جامعة الإمام، ط1، 1399هـ.

86. طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي،2006.

87. طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر المعاصر، ط2، 1430هـ1999م

88. طيب تيزيني، الن القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، دط، 1998م.

89. عباس أبو السعود، أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، دار المعارف، مصر، م1970.

90. عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط5.

91. عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، متشابه القرآن، دار النصر للطباعة، دون مكان النشر، دط، 1336هـ-1966م.

92. عبد الجبار بن أحمد، المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن أحمد بن منتويه، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر، دط، دت.

93. عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1432-1433هـ-2011م، ج2.

94. عبد الرحيم بن محمد ابن الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1925م.

95. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، دط، دت، إشراف: مانع بن محمد الجهني، دار الندوة العالمية، ط4، 1420هـ.

96. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تح: محمد الخشت، دار ابن سيناء، القاهرة، ط1، 1988م.

97. عبد اللطيف بن عزيز البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1413هـ-1993م،

98. عبد اللطيف عبد القادر الحفظي، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 1421هـ-2000م.

99. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، 1997م.

100. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، 1997م.

101. عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة الن قراءات في توظيف الن الديني، سينا للنشر، ط1، 1998م.

102. عبد الحميد بن هبة الله ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله العظمى، إيران، دط، 1406هـ، ج3.

103. عدنان علي رضا النحوي، نظرية تقويم الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط1، 1992م.

104. عطية عامر، قراءة جديدة للقرآن، دائرة المعارف، سوسة-تونس، ط1، 1999م.

105. العلاء البخاري، كشف الأسرار، تح: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1411هـ.

106. العلمانيون والقرآن.

107. علي أحمد سعيد أدونيس، الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، دط، 1994م.

108. علي أحمد سعيد أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار العواودة- المغرب، دط، دت.

109. علي بن أبي العز الطحاوي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي - شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1411هـ-1990م.

110. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.

111. علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 1424هـ-2003م.

112. علي بن محمد الشريف الجرجاني التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1403هـ-1983م.

113. علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، لمركز الثقافي العربي، ط1، 1995م، ص 146.

114. علي حرب، نقد الن ، لمركز العربي الثقافي، الدار البيضاء – المغرب، ط5، 2005م.

115. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 2005م.

116. علي يحي معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، دار الحكمة، ط5، 2001م.

117. عمار الطالبي، آراء الخوارج، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، ط1، 1971م.

118. عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1409هـ.

119. عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، القاهرة، ط1، 1408هـ–1988م، ص12.

120. عيسى بن عبد الله الحميري، الإجهاز على منكري المجاز، ط1، 1418هـ.

121. غالب بن علي العواجي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، دار لينة للنشر والتوزيع، ط3، 1997م، ج1.

122. غالب بن علي عواجي، الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة،1398–1399هـ.

123. الغريبين غريبي القرآن والحديث

124. فاطمة الطّبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1413هـ – 1993م.

125. فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط3، 1434هـ–2014م.

126. فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1986م، ص183.

127. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط1، 1401هـ–1981م.

128. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1401هـ-1981م، ج24

129. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط8، 1426هـ-2005م.

130. محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه، تح: مفيد محمد أبو عشمة، دار المدني، جدة-السعودية، ط1، 1406هـ-1986م.

131. محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، دار ابن الجوزي، الرياض-السعودية، ط1، 1439هـ-2018م.

132. محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي - القاهرة، 1417هـ 19972.

133. محمد أحمد لوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط، 1424هـ.

134. محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ-1994م.

135. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م.

136. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2001م.

137. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. دار الساقي، بيروت، ط1، 1991م

138. محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، دار الطليعة، دون مكان للنشر، ط1، 2009م،

139. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م.

140. محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، السعودية، عكاظ، دط، 1983م.

141. محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر شرح المختصر، تح: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، وزارة الأوقاف السعودية، ط1، 1413هـ-1993م.

142. محمد بن المرتضى اليماني المشهور بـ: ابن الوزير إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1407هـ-1987م.

143. محمد بن الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، تصحيح: زكريا يوسف، مكتبة المتنبي، القاهرة، دط، دت.

144. محمد بن بديع موسى، تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1433هـ-2012م.

145. محمد بن بهادر بن عبد الله الزَّرْكَشِيّ المصري، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد ابو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984م.

146. محمد بن سليمان التميمي، أصول الدين الإسلامي مع قواعده الأربع، دون ناشر، دون مكان النشر، دط، 1410هـ-1989م.

147. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل،تح: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ-1992م، ج1.

148. محمد بن عبد الله السالمي، عُمان تاريخ يتكلم، دار الكتاب المصري، مصر، ط1، 2013م.

149. محمد بن علي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد على صبيح، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ، ج2.

150. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ-2001م.

151. محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، اعتنى به: يوسف الغُوش، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1428هـ-2007م، ج2.

152. محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت، ط2، دت.

153. محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دط، 1410هـ.

154. محمد بن يوسف المشهور بأبي حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد وجماعة آخرون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1413هـ -1993م.

155. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت.

156. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2007م.

157. محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر، دمشق، ط8، 1417هـ-1997م.

158. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي، سوريا-دمشق، دط، دت.

159. محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم الذ ، مجموعة زاد، جدة، ط1، 1431هـ، 2010م

160. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، ص32.

161. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز وحدة الدراسات العربية، بيروت، ط4، 2000م.

162. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز الوحدات المربية، بيروت، ط1، 2006م.

163. محمد علي سلامة، محمد سيد أحمد المسير، منهج الفرقان في علوم القرآن، دار نهضة-مصر، ط1، 2002م.

164. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، دط، 1991م.

165. محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة-مصر، ط5، 1997م.

166. مساعد الطيار، مفهوم التفسير والتأويل، دار ابن ا الجوزي، ط1، 1423هـ.

167. مصطفى عيد الصياصنة، بطلان المجاز، دار المعراج، 1412هـ.

168. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي ج2.

169. ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، تح: محمد حسين، مكتبة الآداب، دط، دت.

170. ناصر بن عبد الكريم العقل، الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام مناهجهم وأصولهم وسماتهم- قديما وحديثا وموقف السلف منهم-، دار الوطن، الرياض، ط1، 1416هـ.

171. ناصر بن عبد الكريم العقل، دراسات في الأهواء والافتراق والبدع، دار الوطن، الرياض، ط2، 1423هـ.

172. نصر حامد أبو زيد، الن والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، 2000م.

173. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية الن الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط.

174. هيا بنت إسماعيل آل الشيخ، التأويل وعلاقته بالإيمان والكفر عند الفرق الإسلامية، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1435هـ-2014م.

175. يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراتي الوارجلاني، الدليل والبرهان لأهل العقول، تح: سالم بن أحمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط2، 1418هـ-1997م.

ثانيا: المجلات

1. إداور الخراط، قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين من السبعينيات، مجلة فصول مجلد 4 العدد 4 سنة 1984 م.

2. عبد المجيد حميد السوسوة، ضوابط التأويل عند الأصوليين، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، العدد22، 1425هـ-2004م.

3. عبد المحسن أحمد محمد علي، المنهج الحداثي في تأويل القرآن الكريم – عرض ونقد-، مجلة كلية البنات الإسلامية، جامعة الأزهر – فرع أسيوط-، العدد 15، 2016.

4. علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، عدد34.

5. محمد أركون، الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة.

ثالثا: الأطروحات

6. محمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام سعود، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، السعودية.

رابعا: المراجع باللغة ا جنبية

7. le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, nouvelle Edition 1992 p 932

خامسا: المواقع ا لكترونية

8. أحمد محمد زايد، المقال الأول: ما الحداثة ؟، http://www.saaid.net/mktarat/almani/70.htm

9. زهير الخويلدي، هل تؤدي عقلنة الدين إلى تدين العقل http://www.anfasse.org

فهرس الآيات

فهرس الآيات

السورة	الآية	رقم الآية	الصفحة
يوسف	﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ وَقَالَ ٱلۡأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾	36	15
النصر	﴿فسبح بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا﴾	03	16
الأعراف	﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾	53	16
الفرقان	﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾	33	17
الإنسان	﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً﴾	20	18
البقرة	﴿حتى يَطْهُرْنَ﴾	222	18
الملك	﴿أَمَّن يَمْشِي سَوِيّاً﴾	22	18
النساء	﴿أَمْ مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾	109	19
البقرة	﴿وَأَقِيمُواْ الصلاة وَآتُواْ الزكاة﴾	43	20
التوبة	﴿إِنَّمَا النّسيء زِيَادَةٌ فِي الكفر﴾	37	20
البقرة	﴿وَلَيْسَ البرّ بِأَن تَأْتُواْ البُيُوت مِن ظُهُورِهَا﴾	189	20
الفجر	﴿إِنَّ رَبَّكَ لبالمرصاد﴾	14	21
النساء	﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾	164	29
البقرة	﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾	187	29
الدخان	﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ الكريم﴾	49	29
الدخان	﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِي لَيْلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾	03	30

القدر	﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ۝٢ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ۝٣﴾	03-01	30
يوسف	﴿مَا كَانَ حَدِيثٗا يُفۡتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ﴾	111	34
الكهف	﴿نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾	13	34
الحجر	﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾	09	36
المائدة	﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ﴾	13	36
ص	﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾	75	36
الأنعام	﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا لَمۡ تَكُنۡ ءَامَنَتۡ مِن قَبۡلُ أَوۡ كَسَبَتۡ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيۡرٗاۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ ۝١٥٨﴾	158	37
الأنعام	﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾	18	37
النحل	﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾	50	37
الأنعام	﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾	77	38
الأعراف	﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾	54	38
ص	﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾	75	39
القيامة	﴿وُجُوه يَومَئِذ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَة ٢٣ ﴾	23-22	39
الحديد	﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ ﴾	13	39
النمل	﴿وَإِنِّي مُرسِلَةٌ إِلَيهِم بِهَدِيَّة فَنَاظِرَةُۢ بِمَ يَرجِعُ ٱلمُرسَلُونَ ٣٥ ﴾	35	39
ص	﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾	75	40
المائدة	﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾	64	41
الحج	﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ﴾	10	41

ص	﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾	75	42
الشورى	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾	11	42
الذاريات	﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾	04	42
النساء	﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾	82	49
النجم	﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾	04-03	49
النساء	﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾	59	49
محمد	﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾	22	52
المائدة	﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾	03	59
النحل	﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾	89	59
الأنبياء	﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾	24	60
الطور	﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾	35	60
الروم	﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾	27	60
يوسف	﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا	03	60

		﴿ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾	
التوبة	46	﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾	71
التوبة	111	﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١١﴾﴾	71
الأنعام	57	﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ﴾	79
المائدة	44	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾	84
الأنعام	01	﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾	85
آل عمران	07	﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾	85
نوح	27	﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾	85
البقرة	81	﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾	91
المائدة	44	﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾	91
آل عمران	106	﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾	92
الحاقة	25-19	﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ	92

	إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـًٔا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِي ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ﴾		
الليل	﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْأَخِرَةَ وَٱلْأُولَىٰ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾	17-13	93
التغابن	﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾	02	93
سبأ	﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْ وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾	17	94
النساء	﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾	82	95
النساء	﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾	116	96
التوبة	﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	05	96
البقرة	﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾	81	96
النساء	﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾	31	96

نووح	﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا﴾	25	97
الشعراء	﴿وَٱلَّذِيٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾	82	97
المائدة	﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾	44	97
آل عمران	﴿يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡفُرُونَ﴾	106	98
النور	﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖۖ فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ رِجۡلَيۡنِ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰٓ أَرۡبَعٖۚ يَخۡلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾	45	99
آل عمران	﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	97	100
الحاقة	﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٖ قُطُوفُهَا دَانِيَةٞ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ﴾	25-19	101
الحاقة	﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ ٱلۡعَظِيمِ﴾	33	101
الليل	﴿وَإِنَّ لَنَا لَلۡأٓخِرَةَ وَٱلۡأُولَىٰ فَأَنذَرۡتُكُمۡ نَارٗا تَلَظَّىٰ لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى﴾	17-13	102

الليل	﴿لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾	16-15	103
التغابن	﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾	02	104
المائدة	﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلۡأَخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾	05	104
المائدة	﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾	03	104
النور	﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾	04	105
سبأ	﴿ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلۡ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ﴾	17	107
النساء	﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾	48	110
البقرة	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِى ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِىَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَىۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾	178	110
الحجرات	﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ﴾	09	110
الحجرات	﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾	10	110

النساء	﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾	-150 151	116
فاطر	﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾	32	118
الشعراء	﴿إِنَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّمۡعِ لَمَعۡزُولُونَ﴾	212	121
الدخان	﴿وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾	21	121
الشورى	﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾	07	135
الرعد	﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾	16	147
الزخرف	﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾	13	147
العنكبوت	﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	30	147
الأنبياء	﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾	02	148
يس	﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾	69	148
الأنبياء	﴿وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُۚ أَفَأَنتُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾	50	148
نوح	﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾	01	148
نوح	﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾	01	148

الرعد	﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾	16	148
الأحقاف	﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا﴾	25	149
الأحقاف	﴿ فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ﴾	25	149
المائدة	﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾	116	149
الأنعام	﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ﴾	119	149
الأعراف	﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	54	150
الرعد	﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾	16	151
الزخرف	﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾	03	151
الأنعام	﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾	01	151
الأنبياء	﴿وَجَعَلنَا مِنَ ٱلمَاءِ كُلَّ شَيءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤمِنُونَ﴾	30	151
الأنعام	﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ ﴾	100	151
البقرة	:﴿ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ﴾	66	151
الأنبياء	﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾	73	151
الزخرف	﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً ﴾	03	151
قريش	﴿ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ ﴾	05	152
القص	﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	30	152
النازعات	﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾	24	153
الأنبياء	﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾	02	153

الطلاق	﴿ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً ﴾	01	154
طه	﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾	113	154
الأنبياء	﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكر مِّن رَّبِّهِم مُّحدَثٍ إِلَّا ٱستَمَعُوهُ وَهُم يَلعَبُونَ﴾	02	154
نوح	﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	01	154
الأعراف	﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾	54	154
الدخان	﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾	04-03	155
الروم	﴿ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ ﴾	04	158
الملك	﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ﴾	03	158
النمل	﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ﴾	88	161
ص	﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ﴾	27	162
السجدة	﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ﴾	07	162
الملك	﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾	02	163
الروم	﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾	30	163
يوسف	﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾	24	173
النحل	﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ	35	173

		﴿فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ فَهَلۡ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾	
الحجر	39	﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾	174
النساء	67	﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾	174
آل عمران	07	﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾	190
آل عمران	03	﴿نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾	190
الفرقان	32	﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا﴾	192
المزمل	04	﴿وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا﴾	193
الحجر	91-90	﴿كَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَى ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ﴾	193
الواقعة	77-75	﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ﴾	194
الفجر	05-01	﴿وَٱلۡفَجۡرِ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ هَلۡ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٞ لِّذِي حِجۡرٍ﴾	194
الزخرف	03	﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾	
القمر	01	﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾	205

الإسراء	﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾	01	205
الشورى	﴿فَلَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾	11	207
النساء	﴿لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾	11	215
المائدة	﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾	38	221
النور	﴿ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾	31	222

فهرس المحتويات

فهرس ا تويات

كلمة شكر

اهداء

الفصل الأول: التّأويل

المبحث الأوّل: دلالات التّأويل. 11

دلالة التّأويل في المعاجم العربيّة. 12

دلالة التّأويل عند المتقدّمين السّلف. 15

دلالة التّأويل عند المتأخّرين أهل الكلام. 22

دلالة التّأويل في الاستخدام المعاصر الحداثة..... 23

المبحث الثاني: أنواع التأويل وضوابطه. 26

التأويل الصحيح المقبول..... 27

ضوابط التأويل الصحيح 28

التأويل الفاسد المردود 35

أنواع التأويل الفاسد..... 36

المبحث الثالث: مسوغات التأويل..... 43

العلاقة بين التأويل والمجاز. 44

شبه تعارض بين النقل والعقل 48

الفصل الثاني: التأويل عند فرقة الخوارج.

المبحث الأول: بيت الخوارج. 64

التعريف بالخوارج لغة واصطلاحا. 65

نشأة الخوارج..... 67
أسماء الخوارج..... 70
فرق الخوارج واختلافهم..... 73
سمات فرقة الخوارج 75
المبحث الثاني: أسس التأويل عند الخوارج. 78
أسس التأويل عند الخوارج 79
أثر التأويل في معتقد فرقة الخوارج 80
العقل والتأويل عند الخوارج 81
الخوارج بين سلطة الذ واجتهاد التأويل 83
المبحث الثالث: نماذج من تأويل الخوارج في مسائل الإيمان–تكفير العصاة– 89
تأويلات الخوارج واستدلالهم بالقرآن الكريم. 91
تأويلات الخوارج واستدلالهم بالسنة النبوية..... 94
الرد المجمل والمفصل على تأويلاتهم. 95
تأويلات الخوارج واستدلالهم بالعقل. 113

الفصل الثّالث: التّأويل عند فرقة المعتزلة.

المبحث الأوّل: نشأة المعتزلة وتعدّد فرقهم. 120
التّعريف بفرقة المعتزلة لغة واصطلاحا..... 121
أصل التّسمية بالمعتزلة..... 122
تعدّد أسمائهم وألقابهم..... 124
نشأة فرقة المعتزلة..... 128
أصول فرقة المعتزلة..... 131

التّوحيد. 131
العدل. 133
الوعد والوعيد 134
المنزلة بين المنزلتين 135
الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر 136
علاقة المعتزلة بالشيعة والخوارج 136
المبحث الثّاني: نماذج من تأويل المعتزلة–خلق القرآن–. 139
أصل القول بخلق القرآن. 143
إجماع فرق المعتزلة بخلق القرآن. 144
أدلة المعتزلة النقلية والعقلية على خلق القرآن 146
المبحث الثّالث: نماذج من تأويل المعتزلة أفعال العباد 159
- أفعال العباد عند المعتزلة 160
- أدلة المعتزلة النقلية 161
- أدلة المعتزلة العقلية. 165
الفصل الرابع: التأويل الحداثي
المبحث الأول: مفهوم ونشأة الحداثة. **177**
- مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا. 178
- نشأة الحداثة. 182
- رواد الحداثة العربية. 185
- أسس التأويل عند الحداثيين. 189

- آليات تطبيق هذه الأسس. 195
المبحث الثاني :مناهج القراءة الحداثية 198
- مفهوم القراءة الحداثية 198
- الأرخنة 198
- العقلية 204
- الأنسنة 206
المبحث الثالث: آليات تطبيق القراءة الحداثية. 209
المنهج البنيوي 210
المنهج التفكيكي 212
المنهج المقاصدي 213
المنهج السيمائي. 215
نتائج تطبيق المناهج القرائية 216
الخاتمة 223
قائمة المصادر والمراجع 229
فهرس الآيات 245
فهرس الموضوعات 258

الملخص:

يُعَدُّ **التأويل** أداةً فاعلةً في تفسير النصوص الدينية المقدسة وبيان معناها سواء وافق ظاهرها أم خالفها، لكن رغم هذه الأهمية العلمية لعلم **التأويل** برزت **مشكلات** التي تولَّدت عنها ظهور فرق وطوائف عديدة سببها جدلية تعارض النقل والعقل وأيهما يقدم عند التصادم، لكون كل واحد منهما طريقا من طرق المعرفة في الفكر الإسلامي، وهذا الأمر ضارب في تاريخ الأمة الإسلامية وخاصة عندما ترجمت العلوم اليونانية إلى اللغة العربية، ولا يزال الإشكال يُطرح في عصرنا الحالي حول تحديد مجال ونطاق عملهما(أي: النقل والعقل)، وطبيعة العلاقة الجدلية بينهما، وطرق وآليات رفع التعارض بين ما تقتضيه دلائلهما.

الكلمات المفتاحية: التأويل، النقل، العقل، القراءة الحداثية.

Abstract:

Interpretation is an effective tool in interpreting the sacred religious texts and clarifying their meaning, whether their appearance agrees or disagrees with them. However, despite this scientific importance of the science of interpretation, problems have arisen that have resulted in the emergence of many sects and sects caused by a dialectic that opposes transmission and reason, and which one is presented at the time of collision, because each of them is a way of Knowledge in Islamic thought, and this matter is striking in the history of the Islamic nation, especially when Greek sciences were translated into Arabic, and the problem is still raised in our time about determining the scope and scope of their work (transmission and reason), the nature of the dialectical relationship between them, and the ways and mechanisms of raising the contradiction between what Evidence required.

Key words: Interpretation, transmission, reason, modernist reading.

Résumé:

L'interprétation est un outil efficace pour interpréter les textes religieux sacrés et clarifier leur sens, que leur apparence soit en accord ou non avec eux Cependant, malgré cette importance scientifique de la science de l'interprétation, des problèmes se sont posés qui ont entraîné l'émergence de nombreuses sectes et sectes causées par une dialectique qui oppose transmission et raison, et laquelle se présente au moment de la collision, car chacune d'elles est une voie de Connaissance dans la pensée islamique, et cette matière est frappante dans l'histoire de la nation islamique, surtout quand les sciences grecques ont été traduites en arabe, et le problème se pose encore à notre époque de déterminer l'étendue et la portée de leur travail (c'est-à-dire : le transport et la raison), la nature de la relation dialectique entre elles, et les voies et mécanismes de soulevant le conflit entre ce qui est requis par leur témoignage.

Mots clés : Interprétation, transmission, raison, lecture moderniste.