جامعة المنصورة
كليـة الآداب

التأويلات الأيدولوجية للنص القرآني عند الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)والرازي(ت:٦٠٤هـ)دراسة موازنة

إعـــداد

د/محمود حمزة محمد علي

مدرس بقسم اللغة العربية- كلية الألسن

كلية الألسن- جامعة الأقصر

مجـلة كلـية الآداب – جامعـة المنصـورة
العدد السبعون – يناير ٢٠٢٢

التأويلات الأيديولوجية للنص القرآني
عند الزمخشري(ت:٥٣٨هـ) والرازي(ت:٦٠٤هـ) دراسة موازنة

د/محمود حمزة محمد علي

مدرس بقسم اللغة العربية– كلية الألسن

كلية الألسن– جامعة الأقصر

ملخص البحث

يهدف البحث إلى الموازنة بين تأويل عَالِمَينِ مختلفين في توجههما الفكري، للنص القرآني، وهما جار الله الزمخشري المعتزلي، من خلال كتابه (الكَشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، والفخر الرازي الأشعري، من خلال (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، وبيان أثر اختلاف التوجه الأيديولوجي في توجيه معنى النص القرآني، وكيف استخدم كل منهما اللغة في إثبات رأيه، كما يهدف البحث إلى الإجابة على عدد من الأسئلة مثل: هل للنص القرآني المتشابه دلالة محددة وثابتة ينبغي على المؤول الوصول إليها؟ أم أن هذه الدلالة متعددة بتعدد المتلقين للنص القرآني؟ هل من حق المؤول للنص القرآني أن يجزم بأن ما وصل إليه، هو المعنى المراد، ومن ثم مُصَادرة رأي الآخرين؟ ما هي خطورة التعصب للفكرة على نسيج أمة المسلمين؟ لماذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم أجرين للمجتهد المصيب، وأجرًا للمجتهد إذا أخطأ في اجتهاده؟ ولطبيعة البحث تم الاعتماد على المنهج الموازن الذي تم من خلاله تتبع آراء الزمخشري والفخر الرازي في تأويل بعض الآيات القرآنية، والموازنة بين هذه الآراء وبيان مواطن الاتفاق والاختلاف وأثر ذلك التوجه في تأويل الآيات القرآنية. ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث، أنه لا يمكن الجزم بوحدة المعنى في النصوص التي تحتمل التأويل نظرًا لتعددية الفهم، ومستويات الثقافة، ومجازية اللغة. والإصرار من جانب على صحة ما يرى، يوقع في القطيعة والتسلط، وهو ما يأباه الفكر الإنساني السليم.

الكلمات المفتاحية: *التأويل– الأيديولوجية– النص– القرآن– الزمخشري–الرازي*

Abctract :

The research aims to balance the interpretation of the Qur'anic text by two different scholars in their intellectual orientation, namely Jarallah Al-Zamakhshari Al-Mu'tazili, through his book (Al-Kashf on the Truths of the Revelation and the Eyes of Gossip in the Faces of Interpretation), and Al-Razi Al-Ash'ari, through (The Great Interpretation and Keys to the Unseen), and a statement The impact of the different ideological orientation in directing the meaning of the Qur'anic text, and how each of them used the language to prove his opinion. The research also aims to answer a number of questions such as: Does the similar Qur'anic text have a specific and fixed significance that the interpreter should access? Or is this indication multiple recipients of the Qur'anic text? Does the interpreter of the Qur'anic text have the right to be certain that what he has reached is the intended meaning, and then confiscate the opinion of others? What is the danger of intolerance of the idea on the fabric of the Muslim nation? Why did the Prophet, Peace Be Upon Him, makes two rewards for the rightly hard working person, and a reward for the hard working person if he was not correct in his attempt? The nature of the research was based on the balanced approach through which the views of Al-Zamakhshari and Al-Fakhr Al-Razi were followed in the interpretation of some Qur'anic verses and the balance between these views and the statement of points of agreement and disagreement and the impact of that trend in the interpretation of Qur'anic verses. Among the most important findings of the research, it is not possible to be certain of the unity of meaning in texts that are likely to be interpreted due to the plurality of understanding, levels of culture, and figurative language; On the one hand, insisting on the correctness of what he sees leads to a rupture and domination, which is what sound human thought refuses to accept.

key words: Interpretation - Ideology - Text - Qur'an - Zamakhshari - Al-Razi

مقدمـــة:

تعد الحضارة الإسلامية من الحضارات التي قامت على النص، لاسيما النص القرآني ذلك النص المحوري الذي نشأت حوله العديد من العلوم الإسلامية، وإذا كان النص محورًا في حضارة من الحضارات، كان التأويل من علامات هذه الحضارة؛ وذلك لأن النص والتأويل وجهان لعملة واحدة، فإذا وجد النص وجد التأويل. ولأن النص الديني يعد من المرتكزات الرئيسة في الحضارة الإسلامية، أطلق البعض

عليها (حضارة النص)، ولأن النص القرآني من المصادر المهمة في إنتاج المعرفة، فقد قامت عليه العديد من الدراسات التأويلية، وهي من التأويل المباشر المقصود للنص، الذي يهدف إلى استخراج دلالته ومعناه، وهذا التعدد في التأويل ناتج عن نوع الهدف من هذا التأويل وطريقته، وكذلك تعدد الأفق المعرفي أو أيديولوجية المفسر التي يحاول من خلالها فهم النص.

لقد تم تناول النص القرآني بالتفسير والتأويل من قبل كثير من العلماء، الذين كان لكل واحد منهم توجهه الفكري الخاص، والذي بنى على أساسه رأيه في تأويل النص القرآني، ومن أهم الفرق التي تناولت النص القرآني بالتأويل، المعتزلة والأشاعرة، هاتان الفرقتان اللتان أحدثتا استقطابًا حادًا في المجتمع الإسلامي، لذلك فقد تناولت الدراسة نموذجين من النماذج التي أوَّلت النص القرآني، وهما: الزمخشري المعتزلي، من خلال كتابه: (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)[١]، والفخر الرازي الأشعري من خلال كتابه: (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)[٢]، والدراسة في مجملها محاولة للإجابة على عدد من الأسئلة، مثل: كيف استخدم الزمخشري، والرازي اللغة لإثبات صحة كلامهما؟ هل للنص القرآني دلالة محددة وثابتة في الآيات ظنية الدلالة ينبغي على المؤول الوصول إليها؟ أم أن هذه الدلالة متعددة بتعدد المتلقين للنص القرآني؟ هل من حق أحد المؤولين للنص القرآني أن يعتبر أن ما وصل إليه هو المعنى المراد، ومن ثم مصادرة رأي الآخرين؟ ما هي خطورة التعصب للفكرة على نسيج أمة المسلمين؟ لماذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم أجرين للمجتهد المصيب، وأجرًا للمجتهد إذا أخطأ في اجتهاده؟

أسباب اختيار الموضوع:

من أهم الأسباب الدافعة لاختيار الموضوع، مركزية النص القرآني في التشريع الإسلامي وتكوين العقيدة بشكل عام، وأهمية التأويلات لهذا النص المقدس وخطورتها في تكوين عقائد المؤمنين به، وتوجيه أفكارهم، خصوصًا إذا كانت هذه التأويلات ناتجة عن قطبين مختلفين في التوجه الفكري والأيديولوجي، يمثل كل منهما توجهًا فكريًا كبيرًا في الفكر الإسلامي. فالزمخشري يعد من أبرز المنتسبين للمعتزلة ومن أهم من استخدموا اللغة في عملية تأويل النص القرآني، والفخر الرازي، كذلك يعد من أكثر الأشاعرة ولوعًا بالتأويل القائم على اللغة.

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات التي تناولت التأويل في الدراسات القرآنية، كما أن هناك من الدراسات التي تناولت التأويل عند الزمخشري والرازي كل

١- تم الاعتماد على طبعة دار المعرفة، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة ٢٠٠٩م، بتحقيق: خليل مأمون شيحة، وهي عبارة عن جزء واحد.

٢ - تم الاعتماد على طبعة دار الفكر، بيروت-لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٨١م، وهي عبارة عن اثنين وثلاثين جزءًا.

منهم على حدة، وهناك بعض الدراسات التي تقترب من هذه الدراسة، منها:

١- التأويل بين فخر الدين الرازي وابن تيمية، دراسة مقارنة في الصفات الإلهية، لعلي حسن القرنشاوي، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

٢- أفق الزمخشري التأويلي اللغوي، الصفات الإلهية (السمع، الرؤية، الإدراك، الحياة) أنموذجًا. للباحث. شامل عبد اللطيف، مجلة ديالي ٢٠١٦م، ع٧٠.

٣- الأفعال الإلهية بين الزمخشري والرازي: دراسة مقارنة، للباحث محمد نبيل طاهر العمري، وتهاني عفيف يوسف، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، م١٣، ع٤، ٢٠١٧م. وهذا البحث حدد نقطة للبحث عن أوجه الاختلاف بين العالمين، وهي مسألة (الأفعال الإلهية)، في حين أن بحثي هذا يتناول الموضوع بتوسع أكثر وبشكل مختلف.

٤- التأويل اللغوي في بيئة المفسرين، الكشاف للزمخشري أنموذجًا، رسالة دكتوراه، للباحثة. سماح رواق، كلية الآداب، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ٢٠١٧م.

أهداف الدراسة:

- الموازنة بين الزمخشري، والفخر الرازي من خلال بيان أثر التوجه الأيديولوجي في تأويل كل منهما للنص القرآني وتوجيه معانيه، وأثر اللغة في ذلك.
- استجلاء كيفية تعامل كل منهما مع الفكر المخالف لفكره.
- تحديد مواطن الاتفاق والاختلاف بين كل من الزمخشري، والفخر الرازي.
- الوقوف على أهمية اختلاف التأويل للنص القرآني من عدمه، وأثر ذلك الاختلاف على جموع المتلقين.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الموازن الذي تم من خلاله تتبع آراء كل من الزمخشري والفخر الرازي في تأويل الآيات القرآنية، والموازنة بين هذه الآراء، وبيان مواطن الاتفاق والاختلاف، وأثر ذلك التوجه في تأويل الآيات القرآنية، وقد تم تقسيم الدراسة إلى قسمين: الأول: إطار نظري، والثاني: إطار تطبيقي لموضوع البحث.

تمهيد

التأويل نشاط عقلي وفكري مقصود موجه نحو موضوع محدد، وهو من المسائل التي تقع في قلب المعارف الإنسانية، وذلك لعلاقته بالفهم والإدراك والقراءة والتفسير، كما أنه من الموضوعات شديدة الاقتران باللغة وإنتاج المعرفة والدلالة، فهو نتاج للثقافة وآلية لإنتاجها في الوقت ذاته، والإنسان العاقل بطبيعته يجنح للتفكير والتأويل بشكل فطري، لذلك فليس من

العجيب أن يُعَرِّفَ البعض الإنسان بأنه كائن حي مؤول إحساسًا وفكرًا وفهمًا وتفسيرًا وشعورًا وتعبيرًا. وعلى هذا فإن التأويل ضرورة إنسانية تفرضها طبيعة اللغة والفكر. فاللغة في حقيقتها تخفي أكثر مما تظهر، كما أن الفكر ونسبيته وعدم ثباته أيضًا غارق في الغموض والالتباس لا يتجلى إلا في شكل علامات لغوية لا قيمة لها إن هي بقيت خارج حدود القراءة والتدبر ونطاق الفهم والتأويل. (أدراوي، ٢٠٢٠، صفحة ١٢٧) وقضية التأويل من القضايا التي تمثل سببًا من أهم أسباب الخلافات الدينية، والفكرية والسياسية، والأدبية، في التاريخ العربي والإسلامي، بل وفي واقعنا المعيش. "إن النص ليس مجرد أداة تستعمل للتصديق على تأويل ما، بل هو موضوع يقوم التأويل ببنائه ضمن حركة دائرية تقود إلى التصديق على هذا التأويل من خلال ما تتم صياغته باعتباره نتيجة لهذه الحركة". (إيكو، ٢٠٠٤، صفحة ٧٨)

وقبل الدخول في الإطار التطبيقي للدراسة، فإنه من الضروري أن تبدأ الدراسة بإطار نظري، يتم التعريف فيه بالتأويل، وكل ما يتعلق به من أمور تكون بمثابة العتبة للدخول في صلب الموضوع.

التفسير والتأويل

يقارب ابن فارس بين معاني ألفاظ ثلاثة وهي: المعنى، والتفسير، والتأويل، فيرى أن (المعنى): هو القصد والمراد والإظهار. و(التفسير): هو التفصيل، وأنه مشتق من (الفَسْر)، وهو البيان واشْتُقَّ من فَسْرِ الطبيب للماء أو البول النازل من المريض إذا نظر إليه، وهو ما يسمى بـ(التفسرة)، ومما سبق فإن هناك (فَسْرًا) وهو التشخيص، و(مُفَسِّرًا) وهو الطبيب، و (تَفْسِرَة) وهي المادة التي من خلال فحصها يتوصل إلى العلة والمرض، مما يدل على أن عملية التفسير تستلزم خبرة ومعرفة مسبقة بالمادة وكيفية تحليلها، تسمح بالتفسير للوصول إلى العلة. ويرى آخرون أن التفسير مشتق من (سَفَرَ) التي تدل على الكشف والإظهار، ومنه سفرت المرأة عن وجهها إذا أظهرته وكشفت عنه، وأسفر الصبح إذا أضاء، ومنه السفر الذي تظهر فيه أخلاق المسافرين. (الزركشي(ت:٧٩٤هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ١٤٧/٢) والتفسير كما يُعَرِّفُه الزركشي في الاصطلاح هو "كشف المراد من اللفظ المشكل، وردُّ أحد الاحتمالين إلى المعنى الظاهر" (الزركشي(ت:٧٩٤هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ١٤٩/٢) ومن تعريف الزركشي يظهر أن التفسير يهتم ببيان معاني الألفاظ الغريبة والمُشْكَلَة، وينصب اهتمامه على ظاهر القول، أما التأويل في اللغة فإنه يدل على نهاية الأمر وعاقبته، واشْتُقَّتِ الكلمة من المآل وهو العاقبة والمصير. (ابن–فارس(ت:٣٩٥هـ)، ١٩٩٧م، صفحة ١٤٤) وعند الزركشي هو: "كشف ما انغلق من المعنى" (الزركشي(ت:٧٩٤هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ١٥٠/٢) وعلى ذلك فإن التأويل يهتم بالمعاني، في مقابل التفسير الذي يهتم بالألفاظ، ويرى البعض أن التفسير يعتمد على الاتِّباع والسماع، وهو ما يسمى بـ(التفسير

بالمأثور)، والتأويل يعتمد على الاستنباط والعقل، وهو ما يسمى بـ(التفسير بالرأي). فموضوع التفسير (ظاهر النص) وموضوع التأويل (باطن النص)، والمفسر ناقل، والمؤول مستنبط (الزركشي(ت:٧٩٤هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ١٦٦/٢)، والتفسير يصرف اللفظ إلى المعنى الراجح، أما التأويل فيصرفه إلى المعنى المرجوح لوجود دليل أو قرينة. (الذهبي، د.ت، صفحة ١٥/١)، وهذا النوع من التأويل هو الذي يدور حوله الجدل بين العلماء. وقد علق الإمام الطحاوي على تعريف العلماء للتأويل، ورأي أن البعض يعتبر أن صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ في الجملة تأويلاً، من غير وجود قرينة توجب ذلك، وعدَّ هذا من قبيل التحريف، وبسببه حصل الفساد، لأن التحريف والانحراف في رأيه على مراتب، وقد يصل إلى الكفر. (الطحاوي(ت:٣٢١هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ١٢)

وعلى الرغم من التفريق بين التفسير والتأويل، إلا أنه لا يمكن الفصل بينهما فالمفسر لابد أن يحوز ملكة التأويل، وكذلك من يقوم بتأويل النصوص لابد له من الإلمام بآليات التفسير؛ لأن للنص كما يرى العلماء ظاهر وباطن، كما أن للآية ستين ألف فهم، "ومن أحاط بظاهر التفسير–وهو معنى الألفاظ في اللغة–لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني" (الزركشي(ت:٧٩٤هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ١٥٥/٢)

والتأويل في الأساس ينتج من عدم معرفة القارئ بمقصدية صاحب النص، وذلك لما يحمله النص من غموض، ولما يفصل المتلقي عن الباث، ويمكن أن تمثل القراءة التأويلية موقفين من النص: **الأول:** موقف محدود وهو محاولة المتلقي فهم النص من خلال البحث عن مقصدية صاحبه، وهذا الفهم القائم على اصطناع إجراء التأويل فهم بسيط، لا يجاوز توضيح العلاقة بين الباث والمتلقي، ويظل المعنى فيه طي ضمير المتلقي، وبهذا تكون العلاقة ثنائية بين الباث والمتلقي. **والثاني:** موقف مُعَقَّد يحاول فيه القارئ أن يتحول من متلق إلى باث، فيصطنع مجموعة من الإجراءات التأويلية يحاول من خلالها توصيل ما فهمه من النص إلى غيره، وهي مرحلة أعلى من المرحلة الأولى؛ لأن الفهم فيها لا يظل حبيس ضمير المتلقي بل يتجاوزه إلى متلقين آخرين، وفي هذا الموقف تنشأ سلسلة من العلاقات، تبدأ بعلاقة صاحب النص الأول بالمتلقي الأول، الذي يتحول من متلق إلى باث فينتج نصًا جديدًا قائمًا على التناص مع النص المؤول، يتوزع ضمن شبكة من المتلقين عبر الزمان والمكان. (مرتاض، ٢٠٠٠م، صفحة ٢٦٦)

والتأويل منذ بدايته هو محاولة منهجية هدفها إخراج معان خفية غير ظاهرة من النص، الذي يبدو للبعض أنه ثابت المعنى ولا يتغير، وقد سماه علماء اليونان بالتفسير المجازي allegoris، وطبقوا هذا التفسير المجازي على

أساطيرهم وأشعارهم وفلسفتهم. (مطر، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥م، صفحة ١٣)

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين فرَّق بين مصطلحي (التأويل) و(فن التأويل)، ورأى أن ترجمة المصطلح الفرنسي (hermeneutque) تعني (فن التأويل) في حين ترجمة (interpretation) (التأويل)، ويرجع ذلك إلى أن (hermeneutque) في أصلها الإغريقي (hermeneutike) تتضمن في اشتقاقها اللغوي كلمة (techne) التي تحيل إلى (الفن)، بمعنى الاستعمال التقني لبعض الآليات والمعطيات اللغوية والمنطقية والرمزية والاستعارية في النصوص، وأن هدف هذه الآليات الأول هو الكشف عن حقيقة شيء ما، وهذه الآليات والمعطيات جميعها تنطبق على النصوص بهدف تحليلها وتفسيرها، وإظهار ما تختزنه من قيم ومعايير وغايات تحيل إليها، كما يرى أن الاشتغال على النصوص بإظهار بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة ومطموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية هو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي. (الزين، ١٩٩٩م، صفحة www.aljabriabed.net)

وقد عُرِفَ التأويل في الثقافة الإسلامية منذ أن تُرْجِمَت كتب الفلسفة اليونانية، وخاصة منطق أرسطو، وقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين التوفيق بين آراء الفلاسفة اليونان، وبين عقيدة هؤلاء الفلاسفة الدينية، مما أثار حفيظة بعض علماء المسلمين على الفلسفة، وتكفير الفلاسفة، ومن أشهر من انتقدوا هذا الأمر الإمام أبو حامد الغزالي، فكتب كتابه (تهافت الفلاسفة)، والذي انتقد فيه الفلاسفة انتقادًا حادًا في مسائل متعددة، مثل مسألة العلم الإلهي، وأزلية العالم، والبعث. (مطر، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥م، صفحة ١٤)

وبما أن التأويل منطق اللغة للتعبير والإيصال، فإن من وظائفه أنه يحقق نوعًا من الوئام والاتساق بين العقل والنص، حتى يصبح النص مفهومًا لدى القارئ ومصدرًا للمعرفة عنده. وبوجود التأويل لا يمكن أن يكون للنص معنى ثابت، نظرًا لتعدد الفهم ومستويات الثقافة والأيديولوجيات. كما أن للتأويل وظائف أخرى وهي التنفيذ والتحقيق والممارسة، فالتأويل النظري ليس هدفًا في ذاته ولكنه يعطي معيار السلوك العملي، وهذا معنى المصطلح الأجنبي interpret، ومن وظائفه أيضًا أنه يقوم بتحويل النص إلى معيار للسلوك توفيقًا بين القصد الإلهي ومصالح الناس، خصوصًا في المجتمعات التي يقوم فيها النص بدور الشرعية، كما هو موجود في المجتمعات الإسلامية. (حنفي، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥م، صفحة ٢٧)

أما مصطلح (الأيديولوجيا) فقد اختلفت الآراء في تحديده؛ وذلك لكثرة شيوعه واستخدامه في المجالات الأدبية، وفي ميادين مختلفة سياسية واجتماعية، ويمكن تعريف الأيديولوجيا بأنها نسق من المفاهيم والتصورات الاجتماعية، أو منهجية فكرية يعتنقها مجموعة من البشر

تحدد من خلالها رؤيتهم للعالم، وطريقة مواجهتهم للحياة، مع احتمالية تناقض بعض هذه المفاهيم والمبادئ داخل النسق الاجتماعي، ولكنها تستخدم بطريقة تخفي هذا التناقض عن مستخدميها. (عدمان، ٢٠٠٤م، صفحة ٥٠)

ومن ثم يمكن تعريف (التأويل الأيديولوجي للنصوص) بأنه التأويل الذي يظهر فيه تأثير التصورات الفكرية في توجيه فكر مؤول النص، والذي قد يلجأ-**أحيانًا**- إلى بعض الممارسات التأويلية التي تحجب حقائق النص، وتقحم عليه بعض الدلالات التي يأباها السياق، في محاولة منه لتوجيه القارئ ودفعه للاقتناع برؤيته الفكرية التي يتبناها.

ولأن النص الديني من النصوص ذات السلطة التي يخضع أمامها الإنسان؛ لأنها نصوص مفارقة لباقي النصوص من حيث صدقها، -على الأقل في عين من يؤمنون بها- توجه كثيرون ممن يحملون أفكارًا خاصة بمذهب أو اتجاه فكري إلى هذه النصوص الدينية محاولين تفسيرها وإيجاد ما يتناسب مع توجههم الفكري الخاص، ولو أدى ذلك إلى لي عنق النص والخروج بدلالته عن مسارها الذي ترتضيه اللغة ويؤيده السياق. وبطبيعة الأمور فإنه يوجد بعض التوجهات الفكرية التي تكون هي الأقوى والأكثر سيطرة في مجتمعها، وعادة ما يدعي أصحاب هذه التوجهات امتلاك التأويل الحقيقي للنص الديني، يقول إمبرتو إيكو: "عادة ما تكون هناك سلطة وتقليد ديني يدعيان امتلاك مفاتيح التأويل" (إيكو، ٢٠٠٤، صفحة ٦٣).

ومن خلال ما طرحه علماء أصول الفقه حول الألفاظ التي تعد موضوعًا للمعنى من وجهة نظرهم، فإنها تنقسم إلى أقسام:

أولها: (النص) وهو أن يكون اللفظ دالاً بمنطوقه على معنى لا يحتمل غيره.

ثانيها: (الظاهر) وهو المنطوق الذي يحتمل معنيين، المعنى الظاهر منهما هو الرأي الراجح.

ثالثها: (المؤول) وهو ما يدل بمنطوقه على معنيين، يكون المعنى الظاهر مرجوحًا، وغير الظاهر منهما هو المعنى الراجح.

رابعها: (المجمل) أو (الغامض) وهو الذي يحتمل معنيين على سبيل الحقيقة أو المجاز مع صعوبة تحديد المعنى المراد من المنطوق.

ف(النص والظاهر) يشتركان في حصول الترجيح، إلا أن (النص) راجح مانع لغيره من الاحتمالات، و(الظاهر) راجح غير مانع للاحتمالات، وهما يدخلان في نطاق (المحكم)، أما (المؤول والمجمل) فإنهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليهما غير راجحة، إلا أنهما يختلفان في أن (المؤول) وإن لم تكن دلالة اللفظ عليه راجحة إلا أنها مرجوحة، أما (المجمل) فدلالة اللفظ عليه غير راجحة وغير مرجوحة. ويدخل (المؤول والمجمل) في نطاق (المتشابه)، وهو موضع الإشكال، وقد اختلف العلماء في تحديد (المحكم) و(المتشابه) من القرآن الكريم فجعل كل فريق ما يوافق مذهبه وتأويله من (المحكم) وما سواه من الآيات التي توافق موقف خصومه من (المتشابه) (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٨١/٧)، ولضبط هذه المسألة

يرى الفخر الرازي: "أن اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحًا، وبالنسبة للآخر مرجوحًا، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح، فهذا هو المتشابه فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيًا وإما أن يكون عقليًا." (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٨٢/٧)

وهذا يعني أن التأويل يحتاج إلى دليل خارج عن النص، (لفظي) والدليل اللفظي عند الفخر الرازي من الأدلة التي لا يمكن اعتبارها في المسائل الأصولية؛ لأنه موقوف على نقل اللغات، كالنحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتقديم والتأخير، والتخصيص، والناسخ، والنقل، والمعارض النقلي والعقلي، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون مظنون. أو دليل (عقلي) يفيد صرف اللفظ عن ظاهره، أو عن معناه الراجح؛ لأن الذي يدل عليه ظاهر اللفظ من المعاني المستحيلة. (السيوطي(ت:٩١١هـ)، د.ت، صفحة ١٣٥٢/٤)

كما أن التقسيم لا يقف عند هذا الحد، فالمنطوق اللفظي قد يتجاوز دلالته المباشرة إلى دلالة (ضمنية)، أو ما يسمى بدلالة (المفهوم) الذي ينقسم بدوره إلى (موافقة) و(مخالفة)، والسبب في ذلك مردود إلى اعتماد اللغة على التجريد والتعميم في دلالتها، وهذا من شأنه أن يُحْدِث في النصوص بشكل عام، وفي النصوص الأدبية بشكل خاص، نوعًا من الجدلية بين النص والقارئ؛ لأن اختيار المعنى المرجوح من المعنى الراجح متوقف على أفق القارئ، كما أننا إذا انتقلنا من دلالة (المنطوق) إلى (المفهوم) كانت الدلالة مرتبطة بفعل القراءة الذي لا يفارق التأويل، وهذا يدل على أن فعل القراءة، ومن ثم التأويل لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، وإنما من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص. (أبوزيد، ١٩٩٠م، صفحة ٢٠٥)

في حين يرى الزركشي أن اختلاف الناس في تأويل النص القرآني راجع إلى اختلاف النص ذاته، فيقول: "**وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول بل التغاير إنما يكون في الألفاظ واستعمال المجاز في لغة العرب**" (الزركشي(ت:٧٩٤هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ٨٠/٢)وبذلك يكون سبب اختلاف النص، اختلاف اللغة، وهو اختلاف طبيعي راجع إلى الطبيعة اللغوية للنص، اختلاف مردود إلى آلية النص في تحديد طبيعته الخاصة، هذه الآلية التي تجعل فعل القراءة والتأويل جزءًا من آليات النص. فيعمل العلماء على ممارسة التأويل لإزالة ما يوهم التناقض في النص، وهم على يقين بأنه ليس هناك تعارض بين النص والعقل، وأن هذا التعارض الموهوم سيزول حين يُقْرَأ النص من خلال المعقول، الذي يتعدد بتعدد الأيديولوجيات، فيختلف من جماعة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ويزاد الاختلاف حدة

باختلاف الزمان وتطور المجتمعات، ورغم ذلك يظل الاختلاف في التأويلات نوعًا من التنوع الذي لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص ووحدة مصدره، كما يظل النص من خلال آليات الاختلاف نصًا قابلاً للتأويل. ومن خلال الاختلافات الموجودة في النص يميز نفسه عن غيره من النصوص ويكتسب قابلية للتفسير والتأويل على مستوى الزمان والمكان، مما يخرجه من حيز النصوص الإعلامية المحددة الدلالة، والتي يصل المتلقي إليها من خلال فك الشفرة اللغوية، وبالتالي فهي نصوص غير إبداعية، بخلاف النصوص الممتازة ذات الدلالة المكثفة، وفي القرآن الكريم يوجد العديد من المستويات اللغوية التي تتراوح بين الإعلام الخالص وهي قليلة، وبين الأدبية الممتازة المكثفة الدلالة المبدعة لآلياتها الخاصة. (أبوزيد، ١٩٩٠م، الصفحات ٢١٠-٢١٢)

ولتأويل كلام الله تعالى، يضع الفخر الرازي قانونًا فيقول: "القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٧/٢٢)كما يرى أنه لمجيء آيات القرآن على محكم ومتشابه فوائد عديدة يسوقها في معرض رده على الملاحدة الذين يطعنون على القرآن، وأنه متشابه يتمسك به صاحب كل مذهب على مذهبه ويؤوله بما يتناسب مع رأيه وفكره. ومن هذه الفوائد (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٥٨/٧):

١- زيادة ثواب العلماء الباحثين عن الحق في النص القرآني لزيادة المشقة في ذلك.
٢- إقبال أصحاب المذاهب والتوجهات المختلفة إلى القرآن الكريم للبحث عما يؤيدون به مذهبهم، فلو كان جميع القرآن من المحكم لما كان مطابقًا إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلاً لما دونه من المذاهب.
٣- إعمال العقل في الوصول إلى معنى المتشابه، وبذلك يتخلص المفسر من ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة.
٤- تعلم طرائق التأويل والترجيح بينها، وما يستلزمه التأويل من علوم أخرى كالعلم باللغة والنحو وأصول الفقه وغيرها.

التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي

التفسير بالمأثور هو اعتماد المفسر على المأثورات المروية عن الجيل الأول في قراءتهم وفهمهم للنص الديني، ويشتمل على تفسير بعض الآيات القرآنية لآيات قرآنية أخرى، وما نُقِلَ عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين من بيان وتوضيح للنصوص القرآنية. (الذهبي، د.ت، صفحة ١١٢/١) وقد اعتبر البعض التفسير بالمأثور هو التفسير الموضوعي في مقابل التفسير بالرأي الذي يُعَدُّ في رأيهم تفسيرًا ذاتيًا؛ لأنه يعتمد على اعتقاد المفسر واجتهاده، ويرى د. نصر أبوزيد أن موضوعية التفسير بالمأثور موضوعية تاريخية بمعنى أن

المفسر فيها يتجاوز إطار واقعه وهموم عصره ليفسر النص من منظور المعاصرين له، ويفهمه كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية وقت نزوله، وفي رأيه يعد هذا تناقضًا منطقيًا من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحاب النص، الذين يعدون النص الديني صالحًا لكل زمان ومكان؛ لأنه كلام إلهي يحتوى على كل الحقائق ويعد جِمَاعًا للمعرفة التَّامة، وإن كان لا يخلو هذا النوع من التفسير من موقف اختياري بين آراء السلف، يعتمد على الترجيح الذي يمثل موقفًا تأويليًا نابعًا من موقف المفسر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي، وهذه أمور غاية في الأهمية لا يمكن للمفسر بحال من الأحوال أن يتجنبها مهما ادعى الموضوعية في تفسيره. كما يعتبر أبو زيد أن هناك وحدة مفهومية بين مصطلحي التفسير والتأويل متجاوزًا بذلك التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين المصطلحين على اعتبار أن المفسر في علاقته بالنص لا يستطيع أن يحل نفسه في الماضي للوصول إلى موضوعية مطلقة، كما لا يستطيع أن يجرد النص من موضوعيته ويخضعه إخضاعًا كاملاً لذاتيته لينطقه بما يشاء، هذا الأمر الذي يعتبر إلغاء تاريخيًا للنص لحساب المفسر. (أبوزيد د.، ١٩٨٣م، الصفحات ١١-١٣)

الإطار التطبيقي

في هذا الجزء من الدراسة سيتم تناول بعض الآيات المختلف في تأويلها، عند كل من جار الله الزمخشري المعتزلي، والفخر الرازي الأشعري، لنرى كيف تعامل معها كل منهما، وكيف أولها بما يمليه عليه توجهه وأيديولوجيته الفكرية.

١-إرادة الله

اختلف الزمخشري والرازي في مسألة إرادة الله؛ فالزمخشري ممن يجعلون الإرادة من صفات الأفعال ولذلك جعلها من الأمور الحادثة، لأن أفعال الله تتصل بمخلوقاته التي هي حادثة، ومن الأمور التي تتصل بصفة الإرادة عنده، أفعال العباد، والخير والشر، والحسن والقبيح، وسبب اتصالها بها أنه لا يمكن نسبة هذه الأمور إلى الله تعالى، والأولى أن تنسب لغيره، وفي هذه المسألة يقيس الزمخشري الغائب على الشاهد، فكما أن إرادة الشر سفه في الإنسان، فمن باب أولى أن تكون كذلك بالنسبة لله تعالى، وبذلك ينفي عن الله كل شبه بالإنسان في صفاته الناقصة. أما الرازي والأشاعرة فلم يقيسوا الغائب على الشاهد في هذه المسألة مخالفين منهجهم، ففرقوا تفرقة حاسمة بين الله والإنسان، فالله عندهم صاحب إرادة مطلقة، ويريد كل شيء كالخير والشر والحسن والقبح، وتلك الصفات السيئة كالشر والقبح لا يصح أن يوصف من أجلها الله تعالى بأي نقص، بل هي دليل على عظمته، كما يرون أن أفعال الله التي يريدها بخيرها وشرها ليست موجبة لغاية أو غرض. (ابن-رشد(ت:٥٩٥هـ)، ١٩٦٤م، صفحة ٥٦)

ومن هذا المنطلق اختلف كلاهما في تأويل قول الله تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً آمَرْنَا**

مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فيها فَحَقَّ عَلَيْها القَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[الإسراء: ١٦] **فيرى الزمخشري** أن المأمور به هو الفسق؛ لأن ظاهر الآية في رأيه يدل على ذلك. ولأن ذلك يتنافى مع قولهم بالعدل ووجوب الأصلح على الله، جعل الفسق من المجاز، ورفض أن يكون المحذوف (الطاعة) كما ذهب إليه صاحبه الشريف المرتضى (المرتضى(ت:٤٣٦هـ)، ١٩٠٧م، صفحة ٢)؛ لأنه يرى أنه لا دليل على ذلك المحذوف في الآية، أما تقدير المحذوف بـ(الفسق) فسائغ عنده لوجود الدليل عليه في الآية وهو (ففسقوا). ولأنه لو كان المحذوف (الطاعة)، فإن ذلك يكون كأنك أمرت بشيء وأضمرت خلافه. فقال: "ففسقوا: أي أمرناهم بالفسق ففعلوا والأمر مجاز؛ لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون، فبقي أن يكون مجازًا، ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صبًا فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات فكأنهم مأمورون بذلك...فإن قلت: هلا زعمت أن معناه أمرناهم بالطاعة ففسقوا؟ قلت: لأن حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه؟ وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه." (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٥٩٢)، ويسوق الزمخشري أمثلة على ذلك فيقول: (أمرته فقرأ) لا يفهم منه غير أنني أمرته بالقراءة فقرأ، وأن المستمع لو أراد تقدير شيء آخر فإنه يريد علم الغيب، وفي رأيه لابد أن يكون المأمور به مطابقًا للأمر لا مناقضًا له، كقول القائل: (أمرته فعصاني) (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٥٩٢).

أما الفخر الرازي، فيقدر المحذوف بـ(الطاعة)، ويرى أن المعصية منافية للأمر، وينتقد ما ذهب إليه الزمخشري في تقديره للمحذوف بـ(الفسق) ويرى أن قول القائل: (أمرته ففسق) تدل على أن المأمور به غير الفسق؛ لأن الفسق عبارة عن الإتيان بغير المأمور، وبما أن الأمر فسق فهو ضد المأمور، وأن اللفظ يدل على أن الأمر ليس بفسق، ويتعجب من رأي الزمخشري الذي ذهب إليه، والأمر في غاية الوضوح. كما يؤول الإرادة في الآية بالفعل، ويرى أن الآية حجة للأشاعرة على صحة مذهبهم، وظاهر الآية يدل على أن الله تعالى أراد إيصال الضرر إليهم ابتداءً، وخص المترفين منهم لعلمه المسبق بفسادهم، وذلك يدل على أنه تعالى أراد منهم الفسق، ولكي يقيم عليهم الحجة ويهلكهم، أمرهم بالطاعات والأعمال الصالحة، ففسقوا عنادًا وكفرًا فدمرهم الله تدميرًا. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٢٠/١٧٥،١٧٦)، وهكذا يلجأ كل منهما إلى اللغة ومحاولة إخضاعها لرأيه وتوجهه الفكري.

٢-رؤية الله

من النصوص القرآنية التي اختلف في تأويلها الزمخشري والرازي، الآيات الخاصة برؤية الله تعالى كقوله تعالى:﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [القيامة: ٢٢]

فالزمخشري ينفي رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة، ويرى أن النظر في الآية لا يفيد الرؤية، ولا هي من أحد محتملاته، كما يرى أن في قوله تعالى: ﴿ **إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ اختصاص بتقديم المفعول والاختصاص بالنظر إلي الله تعالى محال، لذلك يجب حمل النظر في الآية على أمور أخرى، مثل: التوقع والرجاء، والمعنى أنهم لا يتوقعون الكرامة إلا من ربهم. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ١١٦٢) كما أوَّل بعض المعتزلة (النظر) بمعنى الرؤية بالعين، ولكن مع اعتبار (إلى) اسمًا بمعنى (النعمة)، وجمعها (آلاء)، وليس حرف جر، فيكون معنى الآية: **(وجوه يومئذ ناضرة، نعمة ربها ناظرة)**، واعتبر أن هذا التأويل لا يحتاج إلى العدول عن ظاهر اللفظ، أو تقدير محذوف كباقي التأويلات؛ لأن (إلى) إذا اعتُبرت اسمًا تعلقت بها الرؤية ولم تحتج لمحذوف، أما إذا اعتُبرت حرف جر ولم تتعلق بـ(رب) فلابد من تقدير محذوف، كما أن هذا التأويل لا يحتاج إلى منازعة القائلين برؤية الله بالعين (يقصد الأشاعرة) في أن النظر يحتمل الرؤية أو لا، كما أن هذا التأويل عنده يصح الاعتماد عليه سواء اعتبر (النظر) بمعنى الانتظار بالقلب، أو بمعنى الرؤية بالعين. (المرتضى(ت:٤٣٦هـ)، ١٩٠٧م، صفحة ٢٨/١)، والزمخشري يرى أن من يقول برؤية الله إنما هو من الملحدين في أسمائه، فيقول عند تأويله لقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ**﴾ [الأعراف: ١٨٠] :"ولله الأوصاف الحسنى وهي الوصف بالعدل والخير والإحسان وانتفاء شبه الخلق، فَصِفُوهُ بها، وذروا الذين يلحدون في أوصافه فيصفونه بمشيئة القبائح وخلق الفحشاء والمنكر وبما يدخل في التشبيه كالرؤية ونحوها" (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣٩٧)، وفي قوله السابق تعريض بخصومه من الأشاعرة. كما يسخر منهم ويهجوهم هجاء مرًّا في موضع آخر فيقول: "ثم تَعَجَّب من المتسمين بالإسلام، المتسمين بأهل السنة والجماعة، كيف اتخذوا هذه العظيمة[٣] مذهبًا، ولا يغرنك تسترهم بالبَلْكَفَةِ[٤] فإنه من منصوبات أشياخهم، والقول ما قال بعض العدلية فيهم (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣٦٨):

لَجَمَاعَةٌ سَمّوا هَوَاهُمْ سُنَّةً...

وَجَمَاعَةٌ حُمُرٌ لَعَمْرِي مُوْكَفَةْ

قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ وَتَخَوَّفُوا ...

شُنَعَ الوَرَى فَتَسَتَّرُوا بِالْبَلْكَفَةْ"

أما الفخر الرازي فيرى أن جمهور أهل السنة يرون أن هذه الآية دليل على رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، ثم يعرض لآراء المعتزلة جميعًا في هذه المسألة ومن ضمنها ما ذكره الزمخشري، ويرد عليه بأن النظر بمعنى الانتظار ورد كثيرًا في القرآن الكريم، ولكنه لم يقرن أبدًا بحرف الجر (إلى)، ويرى أن النظر

---

[٣] – يقصد بها مسألة رؤية الله

[٤] – كلمة منحوتة تعني (بلا كيفية) لا يغرنك قولهم إن الله يرى بلا كيفية.

المقرون بحرف الجر المُعدَّى إلى الوجوه، لا يكون إلا بمعنى الرؤية، فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعًا للاشتراك. ثم يفترض لو أن النظر المُعَدَّى بحرف (إلى) المقرون بالوجوه جاء في اللغة بمعنى الانتظار، فإنه لا يمكن حمل هذه الآية عليه؛ لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في الدنيا، لذلك فلابد أن ما يحدث في الآخرة شيء مختلف تمامًا. أما التأويل الثاني الذي ذهب إليه المرتضى، وهو (أن الوجوه إلى نعم ربها أو ثواب ربها ناظرة) فيعتبره الرازي ترك للظاهر، ويرى أن ما ذهب إليه المعتزلة من أدلة عقلية ونقلية على أن الله لا يُرَى، أدلة ضعيفة واهية. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٢٢٨/٣٠)ومن الآيات التي اختلف فيها الزمخشري والرازي في هذه المسألة قوله تعالى:﴿**لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ**﴾ [يونس: ٢٦] فالزمخشري يؤول (الحسنى) بالمثوبة (والزيادة) بأنه ما يزيد عن المثوبة، ويذكر أن خصومه الأشاعرة أوَّلوا (الزيادة) بالرؤية ويصفهم بالمشبهة والمجبرة. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٤٢٦)أما الرازي فقد أوَّل (الزيادة) بالرؤية وهي– عنده– غير ممتنعة، ويستدل على جواز الرؤية بالنقل والعقل، فيقول: "أما النقل فالحديث الصحيح الوارد فيه، وهو أن الحسنى هي الجنة، والزيادة النظر إلى الله سبحانه وتعالى" (الرازي (ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٨١/١٧)، ولم يذكر الحديث[٥]، وأما الدليل العقلي الذي يستدل به فهو أن الألف واللام الداخلة على (الحسنى) تَصْرِفُ الكلمة إلى معهود سابق وهو (دار السلام) الذي هو اسم للجنة ومن الأسماء المتعارف عليها بين المسلمين، وعليه فإن الزيادة لابد أن تكون مغايرة لكل ما في الجنة، وإلا لزم التكرار، فدل ذلك على أن (الزيادة) هي (الرؤية)، ويستدل بقوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[القيامة: ٢٢]، ويربط بين الآيتين بالمقابلة بينهما، فيعتبر أن الحسنى تقابلها نضرة الوجوه، والزيادة يقابلها النظر، ثم يعرض لرأي المعتزلة الذين ينفون الرؤية، ويرى أنه لا يوجد في العقل ما يمنع رؤية الله. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٨١/١٧، ٨٢)

أما في قوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾[الأنعام: ١٠٣]، فيؤول الزمخشري (البصر) بالحاسة اللطيفة التي ركبها الله في حاسة النظر لإدراك المبصرات، وتأويل الآية عنده أن الله لا تدركه الأبصار ولا تتعلق به؛ لأنه متعال أن يكون مُبْصَرًا في ذاته، ولأن الأبصار لا تتعلق إلا بما كان في جهة أصلاً أو تابعًا كالأجسام والهيئات. (الزمخشري (ت:٥٣٨هـ) ، ٢٠٠٩م، صفحة ٣٤٠) أما الرازي فإنه يرى أن هذه الآية من الآيات الدالة على رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة؛ لأن فيها تمدحًا وتقريرًا للمطلوب وهو ﴿**لا تُدْرِكُهُ**

٥ – رفض المعتزلة الأحاديث التي تدل على إمكان الرؤية واعتبروها من أخبار الآحاد التي لا يصح الاحتجاج بها ضد صريح القرآن.

الْأَبْصَارُ﴾ الذي يدل على جواز الرؤية؛ لأن الشيء الذي تمتنع رؤيته في نفسه لا يلزم من عدم رؤيته مدح ولا تعظيم، كما أنه سبحانه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه وهذا دليل على المدح والعظمة، فثبت بذلك جواز رؤية الله تعالى بحسب ذاته. وحتى يزيد في تأكيد وجهة نظره يؤول قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾ على أن الله تعالى يبصر الأشياء، وعليه يكون تعالى من جملة المبصرين، وذلك يقتضي أنه تعالى مبصر لنفسه، وهذا عنده دليل على أنه تعالى جائز الرؤية في نفسه، وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة. ثم يؤكد رأيه من خلال اللغة فيرى أن كلمة (الأبصار) صيغة جمع دخل عليها (ال) الاستغراقية التي تفيد سلب العموم ولا تفيد عموم السلب، فقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) تدل على أنه سبحانه لا يراه جميع الأبصار، مما يدل على رؤية البعض له سبحانه وهم المؤمنون، كما يرى أن الله يخلق للمؤمنين حاسة سادسة يرونه بها سبحانه غير البصر المعتاد، ويرى أن تخصيص الحكم بالشيء وهو (عدم الإدراك بالأبصار) يدل على أن الحال في غيره بخلافه، مما يوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزًا بالجملة. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، الصفحات ١٣/١٣٠-١٣٢)

وهكذا يظهر الخلاف بين الزمخشري والفخر الرازي في تأويل الآيات المتعلقة برؤية الله تعالى، فينفي الأول جواز الرؤية، والسبب في ذلك أنه يرى أن للرؤية شروطًا وهي: الجهة، وقرب المرئي ومقابلته للرائي، وهذه الشروط إنما تصدق بالنسبة إلى الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، وكل ذلك محال عليه تعالى، ولأن المعتزلة يقدمون العقل على النقل، وينفون التجسيم والجهة، فلا ريب أنهم سيصلون إلى إنكار رؤية الله تعالى ويؤولون النصوص المتعلقة برؤية الله تعالى تأويلاً لا يتصادم مع العقل. أما الرازي فلأنه يثبت الجهة لله تعالى – وفق ما يعتقد– فإنه لا يجد حرجًا في أن يقول بإمكان رؤية الله تعالى في الآخرة.

٣–صفات الله

من الآيات التي تعرَّض لها الزمخشري والرازي بالتأويل تلك الآيات المتعلقة بصفات الله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾[المائدة: ٦٤] **فأوَّل الزمخشري** هذه الآية التي تدل بظاهرها على أن لله يدًا، أن بسط اليد وغلها من المجاز، وليس المقصود بها إثبات يد ولا غل ولا بسط، خاصة وأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للجود والبخل، وذلك كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا**﴾[الإسراء: ٢٩]، التي لا يقصد منها يد ولا غل، بل هي مجاز الاقتصاد والتدبير في المعيشة، ويرى أن الأقطع لو أعطى عطاءً جزيلاً لقال عنه الناس: ما أبسط يده بالنوال، وحتى يتسق هذا التأويل مع ألفاظ باقي

الآية، يفترض الزمخشري أسئلة ويرد عليها، فيقول: "قد صح أن قولهم:﴿**يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ عبارة عن البخل فما تصنع بقوله: ﴿**غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ**﴾ ومن حقه أن يطابق ما تقدمه وإلا تنافر الكلام وزال عن سننه؟" (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٩٩)، ويرى أن ذلك يجوز أن يكون من الدعاء عليهم بالبخل والنكد، أو غل الأيدي، ثم يقول:" فإن قلت: كيف جاز أن يدعو الله عليهم بما هو قبيح وهو البخل والنكد؟ قلت: المراد به الدعاء بالخذلان الذي تقسو به قلوبهم فيزيدون بخلاً إلى بخلهم ونكدًا إلى نكدهم" (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٩٩)، والزمخشري في إجابته عن هذا السؤال يحاول أن ينفي عن الله كل قبيح، وهو أن يدعو عليهم بالبخل، فيؤول النص بما يتوافق مع ما يعتقد، وإن كنت أرى أن تأويله للآية لم يحل الإشكال؛ لأنه يرى أن المراد دعاء الله عليهم بالخذلان، وهو لا يختلف كثيرًا عن الدعاء عليهم بالبخل. ثم يتناول تثنية اليد في قوله تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ ، وإفرادها في قولهم: ﴿**يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ فيرى أن ذلك أبلغ وأدل في الرد على قولهم وإنكاره، وإثبات غاية السخاء له تعالى، ونفي البخل عنه؛ لأن غاية ما يبذله الكريم ما يقدمه بكلتا يديه، فبنى المجاز على ذلك. كما يرى بعض المعتزلة أن قوله تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ أي لا يعجزه شيء، وثَنَّى اليدين تأكيدًا للأمر، وتفخيمًا له، ولأنه أبلغ في المقصود من قوله: (بل يده مبسوطة)، واليد في الآية بمعنى الفضل والنعمة (المرتضى(ت:٤٣٦هـ)، ١٩٠٧م، صفحة ٩١/٣)، أما في قوله تعالي: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾ [المائدة: ١١٦]، فإنه يؤول النفس بالقلب أي: (تعلم معلومي ولا أعلم معلومك)، ولكنه سلك بالكلام طريق المشاكلة، وهذا عنده من فصيح الكلام. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣١٦)، كما يرى الزمخشري أن هذه الآية وما شابهها، الهدف منها تصوير عظمة الله والوقوف على كنهه لا غير، ويرى أن علم البيان من العلوم المهمة، وأن السامع لن يصل إلى حقيقة هذه الآيات إلا إذا أجرى العبارة في هذه الطريقة من التخييل- يقصد التمثيل- (الحوفي، ١٩٦٦م، صفحة ١٢٥)فإنه لا توجد طريقة أدق ولا أرق ولا أنفع ولا أعون على تعاطي تأويل هذه المشتبهات إلا التخييل، وهو من العلوم الدقيقة التي ضل فيها الكثيرون وزلت أقدامهم، وهو علم تفتقر إليه جميع العلوم. وأن كثيرًا من الآيات والأحاديث النبوية قد أُوِّلت تأويلات غثة رثة؛ لأن مؤوليها ليس لهم في هذا العلم عِيرٌ ولا نفيرٌ. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٩٤٧)

أما الفخر الرازي فإنه يرى أيضًا أن غل اليد وبسطها من المجاز المشهور الذي يدل على البخل والجود، ولأن اليد آلة لأعمال كثيرة لاسيما المال والإنفاق أطلقوا اسم السبب على المسبب، فأسندوا الجود إلى اليد والبنان والكف والأنامل، وفي قوله تعالى: ﴿ **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ يرى أنه إذا أَوَّل اليد بالقدرة يكون الجواب أن اليهود

لما قالوا: ﴿**يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ كناية عن البخل، فأُجِيبوا على وفق كلامهم: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ أي أنه جواد على سبيل الكمال، وأما إذا أَوَّل اليد بالنعمة، فإنها تكون نسبة بحسب الجنس، فيكون المقصود بـ(نعمتاه) نعمة الدنيا والدين، أو نعمة الظاهر والباطن، أو نعمة النفع والدفع، أو نعمة الشدة والرخاء، أو يكون المراد المبالغة في وصف النعمة، ويكون معنى ﴿**يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾، بمعنى نعمه متظاهرة متتابعة نعمة بعد أخرى، كما هو الحال في (لبيك) و(سعديك)، التي لا يقصد بها طاعتين ولا مساعدتين، وإنما معناه مساعدة بعد مساعدة (الرازي (ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، الصفحات ٤٤/١٢-٤٦) ومن العجيب أن الفخر الرازي رغم رضاه بهذه المعاني يقول في موضع آخر إن الآية معناها: "أن الله جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط والتفسير بالنعمة والتمحل بالتسمية من ضيق العطن" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٧/٢٢)فيعرِّض بخصومه الفكريين من المعتزلة الذين يُؤوِّلون اليد بالنعمة والفضل ويصف ذلك أنه من ضيق العطن !!، رغم اتفاقه معهم في نفي الجسمية عنه سبحانه بتأويل مثل هذه الآيات. ,في قوله تعالى: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾ [المائدة: ١١٦]، يؤول الرازي (النفس) بتأويلين: الأول: أن النفس عبارة عن الذات، فيقال: نفس الشيء، ويقصد به ذات الشيء. والثاني: أن النفس في الآية بمعنى (المعلوم)، أي: (تعلم ما في معلومي ولا أعلم ما في معلومك)، وإنما ذُكِر هذا الكلام عن طريق المطابقة والمشاكلة، وهو من فصيح القول. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٤٣/١٢)

ومن الآيات التي تأوَّلها الزمخشري والرازي قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾[البقرة: ١١٥]، وكلاهما اعتبر كلمة (وجه الله) من المجاز، فالزمخشري أوَّل الوجه بالجهة التي يرتضيها الله تعالى (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٩٣)، أما الرازي فتوسع في القول كعادته، واعتبر الآية من الآيات الدالة على نفي التجسيم وإثبات التنزيه، بدليل إثبات الله ملكيته للمشرق والمغرب، ومعنى ذلك أنه خالق الجهات، والخالق مقدم على المخلوق، وهو منزه على الأحياز قبل خلق الخلق، فوجب أن يكون كذلك بعد خلقه، كما أن الله تعالى لو كان جسمًا وله وجه جسماني لكانت له جهة معينة، وتأويل كلمة (وجه) المضافة لله تعالى في الآية من قبيل الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف، بمعنى، فثم وجهه الذي وجَّهَكم إليه؛ لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما. أو بمعنى القصد، أو رضا الله، أو فثم قبلته التي يعبد بها. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٢٣/١١)، كما أوَّل الزمخشري (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٧٠٦)والرازي (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٩٤/٢٣)(العين) مضافة إلى الله تعالى بـ(الحفظ والكِلاءة)، في قوله تعالى: ﴿**فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾[المؤمنون: ٢٧]

وهكذا رغم اختلاف الزمخشري والرازي في علاقة الصفات بالذات، ورغم اعتبار الأول أن الصفات هي عين الذات، على عكس ما يرى الثاني الذي يعتبر الصفات غير الذات، إلا أَنَّه يظهر اتفاقهما، على تأويل صفات الله تعالى المذكورة في القرآن، كصفات الجوارح، وأن هذه الآية وما شابهها إنما هي من المجاز في حق الله تعالى، وبذلك يخرجون من ورطة ظاهر اللفظ بالتأويل الذي يعطيهم فرصة لتأكيد معتقداتهم.[٦]. والطبري في تفسيره، يقول إن هناك فريقًا –دون تحديد–يرى أن (اليد) صفة من صفات الله تعالى، وهي (يد) غير أنها ليست جارحة كجوارح بني آدم، ويذكر آراءهم التي يفندون من خلالها ما يخالف رأيهم. (الطبري(ت:٣١٠هـ)، ١٩٩٤م، صفحة ١٣١/٣)، ومن المفسرين من يفضل السكوت عن التأويل في مثل هذه الآيات، حيث يرى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله. (الألوسي(ت:١٢٧٠هـ)، د.ت، صفحة ١٨١/٦)

٤ –كلام الله

اختلف الزمخشري والرازي في تأويل الآيات الخاصة بكلام الله تعالى، وهل هو مخلوق أم قديم، ففي قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي**﴾ [الأعراف:143]، فيؤوّل ﴿**وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ**﴾ بأن الله خلق الكلام منطوقًا به في بعض المخلوقات كالأجرام كما خلقه مخطوطًا في اللوح المحفوظ، وأن موسى–عليه السلام– كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة من غير واسطة. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣٨٤)، كما يُصَرّح بخلق القرآن في أكثر من موضع، ويهاجم من يقول بأنه قديم، ويتعجب ممن يزعمون ذلك مع اعترافه بأنه معجز– ويصفهم بالنوابت–ويرى أن القرآن لا يكون معجزًا إلا إذا كانت هناك قدرة، لذلك يقال: إن الله قادر على خلق الأجسام، والعباد عاجزون عن ذلك، أما الشيء المحال فلا قدرة فيه، لذلك إذا وُصِفَ القرآن بأنه قديم فلا يقال للفاعل: قد عجز عنه كما لا يقال عنه معجز؛ لأنه لو قيل ذلك لجاز وصف الله بالعجز؛ لأنه لا يوصف بالقدرة على المحال، إلا أن يكابروا– يقصد خصومه– فيقولوا هو قادر على المحال، ويتهمهم بأن رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٦٠٨)، كما يشير إلى أن القرآن مخلوق في مقدمة كتابه حيث يقول:" الحمد لله الذي أنزل القرآن كلامًا مؤلفًا منظمًا،...، فسبحان من استأثر بالأولية والقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم" (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٣)، وبذلك يصرح الزمخشري بأن كلام الله مخلوق بعد أن لم يكن، والسبب في ذلك أنه لا يؤمن بكون الكلام صفة أزلية لله

٦ – ومن المفسرين الذين يؤولون صفات الله عز وجل، ابن عطية في المحرر الوجيز ٢/ ٢١٥، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ٨٢/٨، وأبو حيان في البحر المحيط ٥٣٤/٣، وابن عادل في اللباب ٤٢٧/٧، والشوكاني في فتح القدير ٨١/٢، ومحمد أبو زهرة في زهرة التفاسير ص٢٢٧٨

تعالى، حتى لا يشاركه في القدم سبحانه. والذي دفع الزمخشري إلى القول بخلق القرآن هو اعتقاده بمبدأ التوحيد، فالقرآن في نظره وفقًا لهذا المبدأ لا يمكن أن يكون قديمًا؛ لأنه خطاب يحتوي على أوامر ونواه وأخبار، وأي خطاب يتطلب مخاطَبًا يوجه إليه ذلك الخطاب، وعليه فإن القول بِقِدَم الخطاب يقتضي بالضرورة قِدَم المخاطَب، وهذا يفضي إلى تعدد القدماء وبالتالي يؤدي إلى الشرك. وكذلك لأن الخطاب إنما هو حروف وألفاظ ومعان، والقول بأن القرآن قديم يقتضي قدم الحروف والألفاظ والمعاني، مما يؤدي أيضًا إلى القول بتعدد القدماء، القول الذي يؤدي إلى الشرك (الجابري، ٢٠٠٩م، صفحة ٦٤). وفي مسألة خلق القرآن يقيس الزمخشري الغائب على الشاهد من خلال المقايسة بين كلام الله وكلام البشر، ومن أجل ذلك قال المعتزلة بمسألة اصطلاحية اللغة؛ لأن القول بأن القرآن قديم يفضي عندهم إلى أن اللغة توقيف من عند الله تعالى.

أما الرازي فيظهر لي أنه متفق مع الزمخشري في أن كلام الله محدث مخلوق؛ لأنه يقول في سياق تأويله للآية :"والناس مختلفون في كلام الله تعالى فمنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال: كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والأصوات. أما القائلون بالقول الأول **فالعقلاء المخلصون،** اتفقوا على أنه يجب كونه حادثًا كائنًا بعد أن لم يكن" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٢٣٧/١٤)، وفي النص السابق امتداح من الرازي للقائلين بأن كلام الله أصوات مؤلفة منتظمة، ثم ينتقد الحنابلة والحشوية الذين يقولون بأن كلام الله مركب من الحروف والأصوات وفي نفس الوقت يتصف بالقدم، ويصف هذا القول بأنه أخس من أن يلتفت إليه عاقل، ثم يقول: "وذلك أني قلت يومًا إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول: باطل لأن الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية، فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيد ألبته، والثاني: يوجب كونها حادثة" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٢٣٧/١٤) ثم يوضح كيف يكون الكلام المتعاقب محدثًا، ثم يقول: "فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٢٣٧/١٤)، ثم يعرض الرازي القول الثاني القائل بأن كلام الله صفة مغايرة للحروف والأصوات وهي صفة قديمة أزلية، ويذكر أنه مذهب أهل السنة والجماعة، ويذكر أن الأشاعرة يرون أن موسى عليه السلام سمع كلام الله بهذه الصفة الحقيقية الأزلية، وأنهم كما يعتقدون أن الله يرى على الرغم من أنه ليس جسمًا ولا عَرَضًا، كذلك لا يبعد عندهم أن يسمع موسى–عليه السلام– كلام الله تعالى مع أنه ليس حرفًا ولا صوتًا. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٢٣٨/١٤). والأشعري يرى أن كلام الله يطلق إطلاقين: الأول: الكلام النفسي المتعالي عن الحرف والصوت وهو الأزلي

القديم، وهو الذي لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات. والثاني: الكلام المتجلي في الحروف والأصوات وهو القرآن المقروء المكتوب والذي يطلق عليه مجازًا كلام الله، فهو حادث مخلوق؛ لأن كل كلمة تُقْرأ تنقضي بالنطق بما بعدها، وبذلك تكون كل كلمة محدثة. (أمين، ١٩٦٤م، صفحة ٤١)وفي هذا الرأي الذي قاله الرازي في هذا الموضع نلاحظ أنه يتكلم عن النوع الثاني، ولم يتعرض للنوع الأول مما يدل على أنه متفق في رأيه مع الزمخشري.

٥-حرية العباد

يعتقد الزمخشري المعتزلي بمبدأ العدل، ومن العدل عنده أن يختار العباد أفعالهم بحرية مطلقة من دون تدخل من الله تعالى في توجيه هذه الحرية، فلا جبر ولا اضطرار، ولذلك فإن الله تعالى يحاسب هؤلاء العباد على أفعالهم، وما يقومون به من أفعال إنما هو من خلال القدرة التي خلقها الله فيهم. لذلك اختلف الزمخشري والرازي في مسألة حرية العباد في اختيار أفعالهم وما يعملون من أعمال، وهل هي من خلق الله تعالى أم من خلقهم؟ وعلى هذا الاختلاف اختلف تأويلهما للآيات المتعلقة بهذا الأمر، ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [الصافات: ٩٦] **فيرى الزمخشري** أن معنى الآية خلقكم وخلق الذي تعملون من الأخشاب والحجارة التي تتخذونها أصنامًا للعبادة، فإن قيل كيف يكون الشيء الواحد مخلوقًا لله ومعمولاً لهم؟ فإن هذا كما يقال: عمل النجار الباب وعمل الصائغ السوار، والمراد عمل أشكال هذه الأشياء دون جوهرها، وهكذا الأصنام جواهر وأشكال، والله خالق الجواهر والكفار هم من يعملون أشكالها، وينكر الزمخشري أن تكون (ما) في الآية مصدرية كما يدعي المجبرة- يقصد الأشاعرة- فيكون المعنى (**والله خلقكم وخلق أعمالكم**)، ويرى أن معنى الآية يأبى هذا التأويل، إضافة إلى بطلانه بحجج العقل والكتاب، وذلك أن الله احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعًا خلق الله فكيف يعبد المخلوق مخلوقًا مثله. كما يرى أن (ما) في قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ موصولة مثل (ما) في قوله تعالى: ﴿**مَا تَنْحِتُونَ**﴾ [الصافات: ٩٥] وهي ترجمة عنها، ولا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متشدد لمذهبه، ليس له علم بالبيان، وتَبَصُّرٌ بنظم القرآن، لما في ذلك من فك للنظم وتبتير له. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٩٠٩)

وفي المقابل يرى الرازي أن الله هو خالق أفعال العباد، ويستدل بنفس الآية، فيقول: "احتج جمهور الأصحاب بقوله: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾، على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، فقال النحويون: اتفقوا على أن لفظ (ما) مع ما بعده، في تقدير المصدر، فقوله (وما تعملون) معناه وعملكم، وعلى هذا التقدير، صار معنى الآية (والله خلقكم وخلق عملكم)" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٤٩/٢٦)، فيستند إلى اللغة لإثبات ما يرى،

من خلال اعتباره (ما) مصدرية. كما يرى أن قول الله تعالى: ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [الأنعام: 101]دليل على فساد قول المعتزلة بأن الإنسان خالق لأفعاله؛ وذلك لأن الله تعالى بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد، لابد أن يكون عالمًا بتفاصيله، ولو كان العبد خالقًا لأفعاله لكان عالمًا بها وبتفاصيلها في العدد والكمية، والكيفية، وهذا غير موجود للعبد، وبذلك يظهر عنده فساد قول المعتزلة. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٧٣/٢)

وفي هذه المسألة يرى أبو حيان التوحيدي، أنه على الرغم من أن (ما) في الآية موصولة بمعنى الذي، وهو الظاهر عنده، إلا أن معنى الآية: أنَّ كلاً من الصنم وعابده هو مخلوق لله تعالى، وأن العابد ليس له إلا التصوير، فكيف يعبد مخلوق مخلوقًا؟!، وكلاهما خَلْقُ الله وهو المنفرد بإنشاء ذواتهما. كما يرى أن من العلماء من رأى أن (ما) استفهامية استنكارية، أي: (وأي شيء تعملون في عبادتكم أصنامًا تنحتونها؟!)، ومنهم من قال إنها نافية، أي: (وما أنتم تعملون شيئًا في وقت خلقكم، ولا تقدرون على شيء)، وفي النهاية يرى أن كون (ما) مصدرية واستفهامية، ونعتًا، هي أقوال متعلقة خارجة عن طريق البلاغة. (التوحيدي(ت:٧٤٥هـ)، ١٩٩٣م، صفحة ٣٥٢/٧)

ومن الآيات المتعلقة بهذه المسألة قوله تعالى:﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**﴾ [البقرة: ٧]، فالزمخشري يرفض حمل هذه الآية على المنع من الإيمان، بدليل أن الله تعالى كَذَّب الكفار في مواضع كثيرة من القرآن بأن على قلوبهم أكنة تمنعهم من الإيمان، وحمل (الختم) و(الغشاوة) على المجاز لا على الحقيقة، ورجَّح احتمالية أن يكون من كلا نوعيه، وهما الاستعارة والتمثيل، **فإما الاستعارة** كأن جعل قلوبهم كالصناديق المغلقة التي لا يمكن الوصول إلى ما فيها، فلا يصل الحق إليها؛ وذلك بسبب إنكارهم وإعراضهم، وأسماعهم كأنها مستوثق منها بالختم؛ لأنها تمجه وتعاف الإصغاء له. وأبصارهم كأنما غُطِّيَ عليها، وحجبت وحيل بينها وبين الإدراك؛ لأنها لا تبصر آيات الله الظاهرة، ودلائله الواضحة كما يراها المستبصرون. **وأما التمثيل**، فإنه لما خلق الله لهم عقولاً، وأسماعًا، وأبصارًا، ولم ينتفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوا بها وخلقوا من أجلها، ضُرِبَ حجاب بينهم وبين الانتفاع بها بالختم والتغطية. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٤١)

أما الفخر الرازي فيرى أن الآية دليل على أن الله هو الذي يخلق أفعال العباد، كما يراها تتفق مع ظاهر مذهب القائلين بأن أفعال العبادة مخلوقة لله تعالى، ويرى أن لهم في الآية تأويلين: الأول: وهو أن الله تعالى خلق الكفر في قلوب الكفار. والثاني: أنه سبحانه خلق الأمور الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة، صار ذلك سببًا لوقوع الكفر. وبعد تحليل طويل للمسألة يقول الرازي: "إذا عرفت هذا كان خلق الداعية

الموجبة للكفر في القلب ختمًا على القلب، ومنعًا له من قبول الإيمان؛ فإنه سبحانه لمَّا حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عُقَيْبَهُ ما يجري مجرى السبب الموجب له، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله تعالى" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٥٥/٢)وعلى ذلك فهو يرى أن خلق الأسباب الداعية للكفر، ختم على القلب، ومنع من قبول الإيمان، وبذلك يُرْجِعُ ذلك الأمر لله تعالى وليس للعبد، تماشيًا مع معتقده الذي يرى من خلاله أن الله هو خالق أفعال العباد. وقد ذكر الرازي (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ٥٥/٢)، أن المعتزلة حملوا الختم والغشاوة على أمور أخرى، ثم ذكروا للآية وجوهًا منها:

١- أنهم لما تركوا الاهتداء صار ذلك طبيعة فيهم، فأشبه حالهم حال من مُنِعَ من الشيء.
٢- أن الشيطان هو الخاتم في الحقيقة، ولكن لأن الله هو الذي أقدره على ذلك نسب الفعل إلى الله تعالى، كما يسند الفعل إلى السبب.
٣- أنهم لما أعرضوا عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فعلوا إليه سبحانه، أي أنهم هم الذين بدأوا الفعل، فزادهم الله منه.
٤- أن يكون ذلك حكاية عن الكفار وتهكمًا منهم.
٥- أن يكون الختم بمعنى الشهادة من الله بأنهم لا يؤمنون.
٦- أن الختم لقوم مخصوصين عقابًا لهم في العاجل وحتى يعتبر غيرهم.
٧- يجوز أن يختم الله قلوبهم، ويجعل على أبصارهم غشاوة من غير أن يكون ذلك حائلاً لهم عن الإيمان، ولكن يكون كالبلادة في القلب والقذى في العين.
٨- يجوز أن يكون ذلك في الآخرة.
٩- أن يكون ذلك علامة في القلب والسمع يستدل بها الملائكة على هؤلاء الكفار فيلعنونهم، والختم بهذا المعنى لا يمنع، كختم الكتاب الذي لا يمنع من قراءته، وهذا لا يمنع من الإيمان، وبمقدرة الكافر إزالة ذلك بأن يأتي بالإيمان ويترك الكفر.

ومن الآيات المختلف فيها أيضًا قول الله تعالى ﴿**سَأَصْرِفُ عَنْ آياتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾[الأعراف:١٤٦]، فيُؤول الزمخشري الآية بقوله: "بالطبع على قلوب المتكبرين وخذلانهم فلا يفكرون فيها ولا يعتبرون بها غفلة وانهماكًا فيما يشغلهم عنها من شهواتهم" (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣٨٧)، وفي كلام الزمخشري إشارة إلى أن هذا الطبع على قلوب المتكبرين ناتج عن أعمالهم وما قدمت أيديهم، وليس منعًا من الله لهم عن الإيمان بآياته، ثم يذكر بعض التأويلات منها: أن الله سيصرفهم عن إبطال هذه الآيات وإن اجتهدوا في ذلك، أو سأصرفهم عن الطعن

فيها والاستهانة بها وتسميتها سحرًا بإهلاكهم. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣٧٨)

أما الفخر الرازي فيرى أن في الآية دليلاً لأصحابه على أن الله يمنع ويصد من يشاء عن الإيمان به وذلك ظاهر الآية. ثم يذكر أقوال المعتزلة التي تدلل على عكس ما يرى هو وأصحابه، ولا يعلق عليها ولا ينتقدها. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، الصفحات ١٥/٢-٥)

وفي قوله تعالى:﴿**رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا**﴾ [**آل عمران**:٨] يقول الزمخشري: "(لا تزغ قلوبنا) لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا، (بعد إذ هديتنا) وأرشدتنا لدينك أو لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا." (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ١٦٢)كما أولها الشريف المرتضى المعتزلي عدة تأويلات (المرتضى(ت:٤٣٦هـ)، ١٩٠٧م، صفحة ٣/١١٤): أولها: أن يكون معناها ربنا لا تكلفنا من العبادات ولا تشق علينا، فتزيغ قلوبنا بعد الهداية، وعنده لا يمتنع أن يضاف زيغ القلوب إلى الله عند تشديد المحنة والتكليف عليهم، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا**﴾ [**نوح**:٦]، وتشديد المحنة عليهم بأن يقوي شهواتهم لما قبحه في عقولهم، ونفورهم من الواجب عليهم، فيكون التكليف عليهم شاقًا. ثانيها: أن يكون الدعاء للتثبيت على الهداية، والإمداد بالمعونة واللطف الذي يقويهم على الإيمان، فإن قيل كيف يكون مزيغًا لقلوبهم بأن لا يمدهم بالمعونة واللطف؟! فيرى أن من انقطعت عنه ألطاف الله وتوفيقه فقد زاغ عن الإيمان. ثالثها: ما قاله الجبائي: وهو أن معنى الآية: (ربنا لا تزغ قلوبنا عن ثوابك ورحمتك) ومعنى هذا أنهم سألوا الله أن يلطف لهم في فعل الإيمان أن يبقوا عليه، ولا يتركونه في مستقبلهم فيستحقوا بترك الإيمان أن يزيغ الله قلوبهم عن الثواب، وأن يحل بهم بدلا من العقاب. والمقصود بالثواب شرح الصدر وسعته، وضده الضيق والحزن. رابعها: أن يحمل الدعاء على أن لا يزيغ القلوب عن اليقين والإيمان، ولا يقتضي ذلك أنه تعالى سئل ما كان لا يجب أن لا يفعله، وما لولا المسألة لجاز فعله؛ لأنه غير ممتنع أن يدعوه على سبيل الانقطاع إليه والافتقار إلى ما عنده بأن يفعل تعالى ما نعلم أنه لابد من أن يفعله وبأن لا يفعل ما نعلم أنه واجب أن لا يفعله تعالى، إذا تعلق بذلك ضرب من المصلحة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ**﴾ [الأنبياء:١١١].

أما الرازي فإنه يرى أن القلب صالح للميل إلى الإيمان أو إلى الكفر، ولا يميل لأحدهما إلا بداعية وإرادة من الله تعالى، فإن كانت داعية الكفر فهي الخذلان، والإزاغة، والصد، والرين، والطبع، والقسوة، وغيرها. أما إن كانت داعية الإيمان، فالتوفيق، واللطف، والهداية، والرشاد، وغيرها، واستدل على أن ذلك بإرادة الله بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"؛ ولأن الرازي لا يقول بالتجسيم، فإنه يؤول الأصبعين بالداعيتين،

وعنده لا يجوز حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث، وهو الله تعالى، ويعتبر أن قوله تعالى: ﴿**بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا**﴾ دليل صريح في أن الهداية في القلب من خلق الله تعالى. وحتى لا تتعارض هذه الآية عنده مع قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ**﴾ [الصف:٥]، يرى أن الله يزيغهم ابتداء فعند ذلك يزيغون، ثم يترتب على ذلك إزاغة ثانية من الله تعالى، وهذا عنده لا منافاة فيه. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، الصفحات ١٩٣/٧-١٩٦)

ومن الآيات التي اختلفا فيها في هذه المسألة قول الله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**﴾ [الأنفال:٢٤] **فأوَّل الزمخشري** (الحول) بين المرء وقلبه في الآية السابقة بأن الله يحول بين العبد وبين الانتفاع بهذا القلب بالموت، لذلك يجب على العبد أن يستثمر فترة حياته في الاستجابة لله ولرسوله قبل أن يأتيه الموت، وتتعذر عليه التوبة. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٤٠٩)كما أوَّله بعض المعتزلة بأن الله يحول بين المرء وقلبه بإزاله عقله وفقد تمييزه في حياته، وبهذا يخرج الكلام مخرج الإنذار لهم والحث على فعل الطاعات قبل فوات أوانها، فلا فرق بين انقطاع التكليف بالموت، وفقد العقل. أو أن تكون الآية كناية ومبالغة عن قرب الله تعالى من عبده، وعلمه بما يسرون في دواخلهم، وأنه ظاهر له سبحانه، وبهذا تكون الآية كقوله تعالى:﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ [ق:١٦]، ولما أراد الله المبالغة في القرب خاطب عباده بما يعلمون، والقرب هنا ليس قرب مسافة، ولكن اللفظ من قبيل المجاز، كما تقول: (أنت أقرب إلى قلبي من فلان). أو أن الله يحول بين المرء وما يعتريه من خوف؛ وذلك لأن المؤمنين كانوا يفكرون في قله عددهم وكثرة عدد عدوهم فانتابهم الخوف، فأعلمهم الله أنه يحول بين المرء وقلبه فيبدل الخوف أمنًا. أو أن الله يحول بين المرء وما يدعو إليه قلبه من القبائح بالتكليف من خلال الأمر والنهي، والوعد والوعيد. (المرتضى(ت:٤٣٦هـ)، ١٩٠٧م، صفحة ١٦٤/٢)

أما الرازي فيوافق على الرأي القائل بأن الإنسان مجبر، وليس له يد في إيمانه وكفره، وأن كل ذلك بيد الله تعالى، ومعنى الآية عنده، أن الله يحول بين المرء الكافر وطاعته، كما يحول بين المرء المؤمن ومعصيته، وأن السعيد من أسعده الله، والشقي من أشقاه الله. وعلى ذلك فإن فاعل الاعتقادات والإرادات هو الله تعالى، ونص القرآن عنده يدل على ذلك. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٥٢/٢)

وفي قوله تعالى: ﴿**قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾ [الأعراف:89]ظاهر الآية يقتضي أن الله قد يشاء الكفر، مما يدل على أن الأفعال مخلوقة بيد الله تعالى، وليس للعبد فيها إرادة. فالزمخشري يرى أن تأويل

الآية: "إلا أن يشاء الله خذلاننا ومنعنا الألطاف لعلمه أنها لا تنفع فينا وتكون عبثًا، والعبث قبيح لا يفعله الحكيم" (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣٧٤)، بدليل أن الله وسع كل شيء علمًا، وأنه عالم بأحوال خلقه وكيف تتحول قلوبهم وكيف تقسو بعد الرقة وترجع إلى الكفر بعد الإيمان.

أما الرازي فيرى أن لأصحابه في الآية تأويلين: الأول: أن الله يشاء الكفر، بدليل قوله تعالى: ﴿**إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا**﴾ [الأعراف:89]، لأن الآية تشير إلى أن الله هو المنجي من الكفر، ولو كان الإيمان من خلق العبد لكانت النجاة من عنده لا من عند الله وذلك خلاف الآية. والثاني: أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود في ملتكم وهي ملة الكفر إلا أن يشاء الله، وهذا تجويز من نبي الله شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر، بمعنى أن الله قد يشاء رد المسلم إلى الكفر. لكن الرازي يرفض هذا التأويل، ويقول: "وذلك غير مذهبنا" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٨٥/١٤).

وحلاً لهذا الإشكال يحاول الألوسي أن يوفق بين الآراء التي تقول بأن الله هو خالق أفعال العباد، وبين تلك التي تقول بأن العباد هم من يخلقون أفعالهم، فيرى أن العباد مخيرون في اختيار أفعالهم، وأن لديهم استعدادًا أزليًا لقبول الإيمان والكفر، وبعد كلام طويل يقول: "ومن هذا يظهر أن اختيارهم الأزلي بمقتضى استعدادهم متبوع للعلم المتبوع للإرادة مراعاة للحكمة تفضلاً، وأن اختيارهم فيما لا يزال تابعًا للإرادة الأزلية المتعلقة باختيارهم لما اختاروه، فهم مجبورون فيما لا يزال في عين اختيارهم، أي مساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالإكراه والجبر...والعباد كاسبون بالله تعالى إذ لا كسب إلا بقوة، ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والله تعالى خلق أعمالهم بهم؛ لأنه سبحانه أخبر بأنه خالق أعمالهم من نسبة العمل إليهم المتبادر منها صدورها منهم باختيارهم، وذلك يقتضي أن المخلوق لله تعالى بالعبد عين مكسوب العبد بالله تعالى، ولا منافاة بين كون الأعمال مخلوقة لله تعالى، وبين كونها مكسوبة لهم بقدرتهم واختيارهم." (الألوسي(ت:١٢٧٠هـ)، د.ت، صفحة ٣/٨)، كما يرى الشيخ حسن أيوب، أن الله تعالي قد ثبت له العلم والقدرة والإرادة، وكل شيء لابد أن يكون داخلاً تحت علمه، مخصصًا بإرادته، منفذًا وواقعًا بقدرته، وكذلك ثبت للإنسان العلم والقدرة والإرادة، وهي صفات مستمدة من الله تعالى، وأن قضية القضاء والقدر مبنية على ثبوت علم الله تعالى، وقدرته وإرادته. وأن حرية الإنسان في أعماله الإرادية نابعة من علم وإرادة وقدرة وهبها الله تعالى لهذا الإنسان، وتكليف الله تعالى ومجازاته لعباده مترتبة على ذلك. (أيوب، ١٩٨٣م، صفحة ١١٠)

٦-التحسين والتقبيح

اختلف الزمخشري والرازي في نسبة القبائح إلى الله تعالى، فالزمخشري حسب معتقده يرى

أن الله منزه عن فعل أي قبيح، لذلك فإنه يرى في قوله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا*فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا*وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ [الشمس:7-10] أن قوله تعالى: ﴿ **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ يعني أفهمها وأعقلها أن أحد الأمرين حسن والآخر قبيح، مع تمكينه تعالى الإنسان من الاختيار بين الأمرين بدليل قوله تعالى ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا*وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾، ويرى أن فاعل التزكية والتدسية هو الإنسان، بدليل (الضمير) العائد على النفس على اعتبار أن ذكر النفس قد تقدم ظاهرًا، لذلك يكون رد الضمير إليه أولى من رده على ما هو في حكم المذكور (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٩٤/٣١)، وينكر على من جعل (الضمير) في (زكاها ودساها) عائدًا على الله بمعنى (قد أفلحت نفس زكاها الله تعالى). ويرى أن ذلك من تعكيس القدرية الذين ينسبون إلى الله أفعالاً هو برئ منها. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ١٠٢٦)

أما الرازي فيرى أن الآية دليل على أن الله تعالى هو مدبر الأجسام العلوية والسفلية، وأن كل شيء واقع بتخليقه وتدبيره وأنه بقضائه وقدره، وأن كل ما سواه داخل تحت تصريفه وقدره سبحانه وتعالى، وأن معنى قوله تعالى: ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ هو الخذلان والتوفيق الذي يقدره الله للإنسان، ويرى أن (الضمير) في (زكاها ودساها) عائد على الله، مسوي النفس وخالقها ويقول: "إن أهل اللغة اتفقوا على أن عود الضمير إلى الأقرب أولى من عوده إلى الأبعد، وقوله: (فألهمها) أقرب إلى قوله: (ما) منه إلى قوله:(ونفس) فكان الترجيح لما ذكرناه، ومما يؤكد هذا التأويل ما رواه الواحدي في البسيط عن سعيد ابن أبي هلال أنه عليه السلام كان إذا قرأ ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا**﴾ وقف وقال: (اللهم آت نفسي تقواها، أنت وليها ومولاها، وزكها أنت خير من زكاها)" (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٩٤/١)وبهذا يحاول كلاهما الاستدلال على قوله من خلال اللغة.

كما اختلف الزمخشري والرازي في مسألة التحسين والتقبيح هل هي من خلال العقل أو النقل؟ فذهب الزمخشري إلى أن هذا يكون بالعقل لا بالنقل، في حين يرى الرازي أن ذلك التحسين والتقبيح يكون بالنقل، وعلى هذا اختلف تأويلهما لبعض الآيات التي تعرضت لذلك الأمر، ففي قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**﴾ [الإسراء:15]، يرى الزمخشري أن الحجة قائمة على الخلق قبل إرسال الرسل؛ لأن معهم أدلة العقل، ومن ترك النظر في هذه الأدلة قبل ورود الشرع فقد ترك واجبًا يستحق العقاب عليه، ويؤول الآية بأن بعثة الرسل ما هي إلا تنبيه للخلق على النظر والإيقاظ من الغفلة، لئلا يقولوا كنا غافلين فهلا أَرْسَلْتَ إلينا رسولاً ينبهنا ويوقظنا من غفلتنا، ويحثنا على النظر في أدلة العقل. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٧٢، ٥٩٢)، وعلى هذا التأويل يكون العقل

عند الزمخشري كافٍ في إيجاب المعرفة وجميع الأحكام، وما النقل إلا مجرد منبه للقيام بهذه الأحكام. **أما الرازي** فيؤول الآية بأنه لا عقاب قبل الشرع وأن التكليف لا يثبت بالعقل بل بالسمع، وأن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، وأنه لا عقاب قبل الشرع. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٧٤/٢٠)

وهكذا يظهر اختلافهما في تأويل الآيات في مسألة التحسين والتقبيح وفق ما يعتقد كل منهما، فالزمخشري لأنه يعتقد بأن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، فهو لا ينسب القبائح إلى الله تعالى، والشرع عنده يأمر وينهى وفقًا لما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين، والعقل هو الذي يستحسن ويستقبح الأشياء، وليس الشرع، ودليله على هذا أن الناس كانوا يتحاكمون إلى عقولهم قبل الشرع.

أما الرازي فلأنه يؤمن بأن الحَسَنَ ما حسنه الشرع والقبح ما استقبحه الشرع، فإنه لا يرى في الأشياء حسنًا أو قبحًا ذاتيًا، لأن الحسن والقبح قد يختلف في الشيء الواحد بدليل تبدل الأحكام في الشيء الواحد، وبالتالي فإن الشرع عنده مثبت للأشياء وليس مخبرًا عنها.

٧-الشفاعة

اختلف الزمخشري والرازي في المغفرة لأهل الكبائر من أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، الذين ماتوا على كبائرهم، ويظهر ذلك في تأويلهما لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ [النساء:]48 فالزمخشري لأنه يعتقد بالوعد الوعيد، وأن الله لا يخلف وعده ووعيده، وأن الناجي بفعله يستحق الثواب، والخاسر بفعله يستحق العقاب، فإنه يرى عدم المغفرة لأهل الكبائر إذا ماتوا على كبائرهم، ويؤول الآية بما يتفق مع ذلك، فيرى أن الفعل المنفي والمثبت (يغفر) موجهان إلى قوله تعالى ﴿**لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ بمعنى أن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ولم يتب عنه، ويغفر لمن يشاء دون الشرك، وتاب عنه، وضرب مثالاً بقوله: إن الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء، بمعنى أنه لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله، ويبذل القنطار لمن يستأهله. (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٤٠)

أما الرازي فيرى في الآية أن الله لا يغفر الشرك على سبيل التفضل، لأنه بالإجماع لا يغفر على سبيل الوجوب، إلا أن يتوب المشرك عن شركه، ويغفر ما دون ذلك على سبيل الكرم والتفضل على من يشاء، وهم أصحاب الكبائر قبل التوبة، حتى يكون النفي والإثبات متواردين على معنى واحد. كما يلجأ للدليل العقلي، لتفنيد رأي خصومه المعتزلة وتأكيد معتقده، فيرى أنه طالما أن المعتزلة ترى أن غفران الصغيرة والكبيرة بعد التوبة واجب عقلاً، فإن الآية لا تحمل عليه، وتحمل على غفران الكبيرة قبل التوبة. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٢٨/١٧) كما أن قوله تعالى: ﴿**وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ يفيد القطع بغفران ما دون

الشرك ويندرج تحتها الصغائر والكبائر قبل التوبة وبعدها، ليس ذلك لكل الناس بل لمن يشاء الله، كما أن الرازي يعتبر (ما) في الآية تفيد العموم؛ لأنها تفيد الإشارة إلى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك، وهذه الماهية واحدة وقد حُكم قطعًا بمغفرتها، وفي كل صورة تتحقق هذه الماهية وجب تحقق الغفران، كما يرى أنه يصح استثناء أي معصية منها، وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم. كما أن الرازي يتمسك بعمومات الوعد في القرآن الكريم وهي عنده أكثر من عمومات الوعيد، وعنده الترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر في الشرع. (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، صفحة ١٧٠/٣)

كما يذهب الزمخشري إلى أنه لا شفاعة للعصاة يوم القيامة ويستدل بقوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ**﴾ [البقرة:48]، والآية عنده تتضمن نفي أن تقضي نفس عن نفس حقًا، كما نفى أن تقبل منها شفاعة شفيع. (الزمخشري (ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٧٥) وما ذهب إليه الزمخشري من إنكار الشفاعة للعصاة يوم القيامة، يأتي من إيمانه بمبدأ العدل الذي يوجب مجازاة المطيع على طاعته والعاصي على عصيانه إيجابًا عقليًا، والشفاعة للعصاة تنافي عنده هذا المبدأ. ولا تحصل-عنده- إلا بشرطين: الأول: أن يكون المشفوع له مرتضى، وأن يكون الشفيع مأذونًا له. (الزمخشري (ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٩٤٢) وعند تعرض الزمخشري لقوله تعالى:﴿**إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ [المائدة:118] وهي في حق الكافرين الذين اتخذوا سيدنا عيسى-عليه السلام- وأمه إلهين من دون الله، وفيها إشارة إلى أن الله تعالى قد يغفر للكافر إن شاء ذلك سبحانه، ولأنها تعارض بظاهرها ما يقول به من العدل، فيقول:" فإن قلتَ: المغفرة لا تكون للكفار فكيف قال: ﴿**وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ**﴾ ؟ قلت: ما قال إنك تغفر لهم ولكنه بنى الكلام على إنْ غفرت فقال: إن عذبتهم عدلت لأنهم أحقاء بالعذاب، وإن غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة وجه حكمة، لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول، بل متى كان الجرم أعظم جرمًا كان العفو عنه أحسن" (الزمخشري(ت:٥٣٨هـ)، ٢٠٠٩م، صفحة ٣١٧)

أما الفخر الرازي فاستدل بالآية السابقة على أن النبي صلى الله عليه وسلم يشفع لأهل الكبائر، ويرى أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام، لابد أن تكون إما في حق الكافر، أو المسلم المطيع، أو المسلم صاحب الصغيرة، أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة، أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة، والأول وهو الكافر ليس له شفاعة، والمسلم المطيع، وصاحب الصغيرة، وصاحب الكبيرة بعد التوبة، لا يجوز تعذيبه عقلاً عند الخصم، وعلى ذلك تكون الآية قد وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة، وإذا صحت الشفاعة في حق عيسى عليه السلام، فمن الأولى أن تصح في حق النبي

صلى الله عليه وسلم، كما أن قول الله تعالى: ﴿**وَلا يَشْفَعُونَ إِلا لِمَنِ ارْتَضَى**﴾ [الأنبياء:٢٨] من الأدلة على ذلك؛ لأن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله؛ لأنه من الموحدين المؤمنين بالله تعالى. يقول الرازي: "وإنما قلنا إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى؛ لأنه مرتضى عنه بحسب إيمانه وتوحيده، وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف، يصدق عليه أنه مرتضى عند الله، لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: مرتضى عند الله بحسب إيمانه، ومتى صدق المركب صدق المفرد، فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله، وإذا ثبت وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى:﴿**وَلا يَشْفَعُونَ إِلا لِمَنِ ارْتَضَى**﴾ نفي الشفاعة إلا لمن كان مرتضى، والاستثناء عن النفي إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة، وجب دخوله في شفاعة الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم." (الرازي(ت:٦٠٤هـ)، ١٩٩٨م، الصفحات ٣/٦٣-٦٤)

وهكذا يحاول كل مفسر إخضاع الآية لمعتقده وفكره مستخدمًا كل الأساليب اللغوية والعقلية، والسبب في ذلك "أن عدم تحديد أسباب النزول تحديدًا دقيقًا، وبالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد، كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية إزاء نصوص من القرآن ظنوا أنها تعارض نصوصًا أخرى خاصة في مجال حرية الإرادة الإنسانية" (أبوزيد د.، ١٩٩٠م، صفحة ١٢٣)بمعنى أن تحديد أسباب النزول وسياق الآية، يُمَكِّن المفسر من قراءة النص قراءة صحيحة واكتشاف دلالته، ويمنعه من مغبة الوقوع في التأويلات الأيديولوجية التي توجه النص بعيدًا عن التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات. وفي المقابل فإن اضطراب الروايات وعدم القدرة على تحديد أسباب نزول النص القرآني تحديدًا جازمًا، فتح الباب أمام التأويل.

وبهذا يمكن القول بأن تحليل أي نص من النصوص واكتشاف دلالته، عملية صعبة ومعقدة لا يجب أن تسير في اتجاه واحد من الداخل إلى الخارج، أو من الخارج إلى الداخل، بل لابد أن تسير في حركة مكوكية سريعة بين الداخل والخارج. إذ أن بعض المناهج التي تبناها بعض المفسرين القدماء من المتكلمين، كالاعتماد على التحليل الشكلي للغة النص وإغفال ما في أعماقه، وكذلك الاعتماد على (المجاز)، كل ذلك أدى إلى وقوعهم في أخطاء فادحة، تحَوَّل بدوره إلى مفهوم أيديولوجي. (أبوزيد د.، ١٩٩٠م، صفحة ١٢٦)

خاتمـــة:

يحاول المفسر عبر التأويل الاستيلاء على اللغة، ومن ثم الاستيلاء على العالم الذي تنظمه اللغة، وبالتالي الهيمنة على عقل القارئ، وهذا يبين ما لعملية تأويل النصوص الدينية من قدرة على الاستحواذ على الإنسان وإجباره بشكل لا إرادي على الاندماج إلى مجموعة فكرية معينة، ومن خلال البحث يظهر الآتي:

١- أن للعقيدة أثر جلي على اللغة، عند الزمخشري والرازي، حيث وجهت معنى النص القرآني عندهما، فقد تبين –في بعض الأحيان– كيف كان يترك كل منهما ظاهر النص ليؤول المعنى من خلال المجاز اللغوي ليتفق النص مع توجهه الفكري.

٢- استخدام الزمخشري والرازي التأويل آلية ومنهجًا للوصول إلى المعنى القرآني، الأمر الذي ظهر من خلاله بنية التفكير الكلامي لكليهما في أثناء عملية التأويل، وهي بنية تقوم على الاحتجاج والمنافحة والدفاع عن مقولاتها العقدية وانتماءاتها المذهبية وتصورها للمعنى من خلال النص القرآني.

٣- أن الزمخشري ينظر إلى اللغة على أنها اصطلاحية وضعية–رغم تعظيمه لها بوصفه عالمًا من علماء البيان– لذلك فإنه يقدم العقل على النقل، في مقابل الرازي الأشعري الذي يعتبر اللغة توقيفًا وبالتالي فهي عنده مقدسة، وعلى ذلك يقدم النقل على العقل.

٤- اعتماد كل من الزمخشري والرازي في تأويلهما لأغلب المسائل العقدية على القياس، وهو قياس الغائب على الشاهد.

٥- ظهور النزعة الفكرية عند الزمخشري، والفخر الرازي وتشدد كل منهما لأيديولوجيته، وإن ظهر هذا بجلاء عند الزمخشري، فالرازي على الرغم من دفاعه عن معتقده، إلا أنه كان يقوم بعرض آراء خصومه عرضًا يتسم بالأمانة العلمية، وفي بعض الأحيان كان يقول بهذه الآراء.

٦- اعتماد عملية التأويل عندهما –في بعض الأحيان– على الإقصاء والاستهجان، في حين أنه لا يحق لتأويل من التأويلات مصادرة واستبعاد الرأي الآخر من منطلق امتلاكه للحقيقة.

٧- اتفاق الرازي مع الزمخشري في أن كلام الله محدث مخلوق.

٨- عدم إمكانية الجزم بوحدة المعنى في النصوص التي تحتمل التأويل نظرًا لتعددية الفهم، ومستويات الثقافة، ومجازية اللغة؛ والإصرار من جانب على صحة ما يرى من معنى، يوقع في القطيعة والتسلط، وهو ما يأباه الفكر الإنساني السليم.

٩- تبادل التأثير بين الفكر الديني والفكر السياسي والاجتماعي، مما أدى إلى أن أصبح النص الديني مسرحًا للخصومة الفكرية في محاولة من كل طرف من الأطراف إعطاء المشروعية الدينية لأيديولوجيته الفكرية.

١٠- اعتماد الزمخشري على التأويل العقلي، فيؤول آيات التشبيه دفاعًا عن التنزيه، وآيات القدرة إثباتًا لحرية الإنسان، وآيات الإرادة حرصًا على قانون العدل، وفكرة الاستحقاق، والدافع لذلك عنده أن العقل أساس النقل.

المصادر والمراجع

١- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت:٣٩٥هـ) (١٩٩٧م). **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، ط١، علق عليه: أحمد حسن بسج، بيروت–لبنان: دار الكتب العلمية.

٢- أبو زيد، نصر حامد(١٩٨٣م). **فلسفة التأويل دراسة في فلسفة التأويل عند محيي الدين بن عربي**، ط١، بيروت–لبنان: دار الوحدة للطباعة والنشر.

٣- أبو زيد، نصر حامد(١٩٩٠م). **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، مصر: الهيئة العامة المصرية للكتاب.

٤- أدراوي، العياشي (٢٠٢٠م). العلوم الإنسانية وسؤال التأويل من الأبستيمولوجيا إلى التأويلات النصية، **دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، ع١١.

٥- الطحاوي، أحمد بن محمد(ت:٣٢١هـ)(١٩٨٤م)، **أصول العقيدة الإسلامية التي قررها الإمام الطحاوي**، مصر: دار الوفاء للطبعة والنشر.

٦- الألوسي، محمود(ت:١٢٧٠هـ)(د.ت). **روح المعاني**، بيروت–لبنان: إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث.

٧- أمين، أحمد (١٩٦٤م). **ضحى الإسلام**، ط٧، مصر: مكتبة النهضة المصرية.

٨- الأندلسي، ابن رشد(ت:٥٩٥هـ)(١٩٦٤م). **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ط٢، تحقيق: د. محمود قاسم، القاهرة–مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

٩- الأندلسي، أبو حيان(ت:٧٤٥هـ)(١٩٩٣م)، **البحر المحيط**، ط١، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرين، بيروت–لبنان: دار الكتب العلمية.

١٠- إيكو، إمبرتكو(٢٠٠٤م).**التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ط٢**، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي.

١١- أيوب، حسن(١٩٨٣م). **تبسيط العقائد الإسلامية**، بيروت– لبنان: دار الندوة الجديدة.

١٢- الجابري، محمد عابد (٢٠٠٩م). **بنية العقل العربي دراسة نقدية تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط٩، بيروت–لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

١٣- حنفي، حسن (٢٠٠٤–٢٠٠٥م). إشكالية التأويل تحليل فينومينولوجي، **مجلة الفلسفة والعصر ع٣**، مصر: المجلس الأعلى للثقافة.

١٤- الحوفي، أحمد محمد(١٩٩٦م). **الزمخشري**، ط١، القاهرة–مصر: دار الفكر العربي.

١٥- الذهبي، محمد حسين(د.ت). **التفسير والمفسرون**، عابدين-القاهرة-مصر: مكتبة وهبة.

١٦- الرازي، فخر الدين (ت:٦٠٤هـ) (١٩٩٨م). **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط١، بيروت-لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر.

١٧- الزركشي، بدر الدين (ت:٧٩٤هـ) (١٩٨٤م)، **البرهان في علوم القرآن**، ط٣،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة دار التراث.

١٨- الزمخشري، جار الله (ت:٥٣٨هـ) (٢٠٠٩م). **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط٣، علق عليه: خليل مأمون شيحة، بيروت-لبنان: دار المعرفة.

١٩- الزين، ممد شوقي(١٩٩٩م). الفينومينولوجيا وفن التأويل، **مجلة فكر ونقد**، ع١٦، ١٩٩٩، على موقع www.aljabriabed.net.

٢٠- السيوطي، جلال الدين (:٩١١هـ) (د.ت). **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية.

٢١- الطبري، ابن جرير(ت:٣١٠هـ) (١٩٩٤م). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط١، تحقيق: د. بشار عواد معروف، عصام فارس الحرستاني، بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة.

٢٢- عدمان، عزيز(٢٠٠٤م). قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، **عالم الفكر**، م٣٣، ع٢.

٢٣- مرتاض، عبد الملك (٢٠٠٠). التأويلية بين المقدس والمدنس، **مجلة عالم الفكر**، م٢٩، ع١.

٢٤- المرتضى، الشريف (ت:٤٣٦هـ) (١٩٠٧م). **أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب، ط١**، صححه وعلق عليه: محمد بدر الدين النعساني، مصر: مطبعة السعادة.

٢٥- مطر، أميرة حلمي(٢٠٠٤، ٢٠٠٥م). التأويل وجذوره في الفكر القديم، **مجلة الفلسفة والعصر**،ع٣، مصر: المجلس الأعلى للثقافة