ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

DR. Zohreh Babaahmadi Milani (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadiht Sciences, Faculty of Theology, shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Email: Z.babaahmady@scu.ac.ir

Dr nansi saki

(Assistant professor, Department of Qur'ān and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran)

n.saki@scu.ac.ir

Qasem Kazem Sadej

(Master's student Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz,Iran)

QASMKHADM27@gmail.com

Keywords:

Names, attributes, Al-Zamakhshari, Al-Tusi, Al-Fakhr Al-Raz

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	3 Jan 2024
Accepted	14 Mar 2024
Available online	1 Apr 2024

The influence of Beliefs on the Interpretation of Divine Names and Attributes in the Quran)An Analytical Comparative Study with a Focus on Tafsir Al-Kashaf, Al-Tibyan, and Mafatih Al-Ghaib)

A B S T R U C T

Names and attributes of God are among the topics discussed by Muslim scholars, particularly within the three prominent theological schools of thought: Imami, Mu'tazili, and Ash'ari, each with different approaches and sometimes conflicting perspectives. These approaches are naturally reflected in the interpretations attributed to them. This article adopts a descriptive-analytical method and utilizes library research to investigate the names and attributes of God in three well-known and significant interpretations associated with these three schools: Tafsir al-Tabayan by Tusi from the Imami school, Tafsir al-Kashaf by Zamakhshari from the Mu'tazili school, and Tafsir al-Mafatih al-Ghayb by Fakhr al-Razi from the Ash'ari school. The article explores how these interpretations address the interpretation of the names and attributes mentioned in the Holy Quran and how they perceive these names and attributes.In order to strengthen the findings of this research, additional interpretive and hadith sources related to these three schools have been consulted. Based on the results of this investigation, it can be concluded that Tafsir al-Kashaf, Tafsir al-Tabayan, and Tafsir al-Mafatih al-Ghayb exhibit differences and similarities in interpreting and expressing the divine names and attributes. However, it can generally be stated that none of these interpretations adhere to the concept of God having a physical form.

© 2024 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/lark.Vol1.Iss16.3389

الأثر العقائدي في تفسير الأسماء والصفات الذاتية في القرآن
(دراسة تحليلية تطبيقية بالتركيز على تفاسير الكشاف والتبيان ومفاتيح الغيب)

د.زهرة بابأحمدي ميلاني-الكاتبة المسؤولة (ستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، ايران)
د.نانسى ساكى (أستاذة مساعدة في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، إيران)
قاسم كاظم صادج (طالب ماجستير في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، إيران)

الخلاصة:

الأسماء والصفات الإلهية هي من بين المواضيع التي يناقشها علماء المسلمين، وخاصة في ثلاثة مدارس فكرية رئيسية: المذهب الإمامي، المعتزلي، والأشعري، حيث لكل منها نهج مختلف ومنظورات متضاربة أحيانًا. تتجلى هذه النهجيات بطبيعة الحال في التفاسير المرتبطة بها. تتبنى هذه المقالة منهجاً وصفياً تحليلياً وتعتمد على البحث في المكتبة لاستقصاء أسماء وصفات الله في ثلاثة تفاسير معروفة ومهمة مرتبطة بهذه المدارس الثلاث: تفسير التبيان للطوسي من المذهب الإمامي، تفسير الكشاف للزمخشري من المذهب المعتزلي، وتفسير مفاتيح الغيب لفخر الرازي من المذهب الأشعري. تستكشف المقالة كيفية تناول هذه التفاسير لتفسير الأسماء والصفات المذكورة في القرآن الكريم وكيف يتصورون هذه الأسماء والصفات. لتعزيز نتائج هذا البحث، تم الاستعانة بمصادر تفسيرية وحديثية إضافية تتعلق بهذه المدارس الثلاث. وبناءً على نتائج هذه الدراسة، يمكن الاستنتاج بأن تفاسير الكشاف والتبيان ومفاتيح الغيب تظهر اختلافات وتشابهات في تفسير وتعبير الأسماء والصفات الإلهية. ومع ذلك، يمكن القول بشكل عام أنه لا يلتزم أيٌ من هذه التفاسير بمفهوم وجود شكل مادي لله.

الكلمات الافتتاحية: الأسماء، الصفات، الكشاف، التبيان، مفاتيح الغيب

المقدمة:

أسماء وصفات الله الإلهية هي المفاهيم والمعاني التي تصف الله وتعطي فهمًا عن صفاته وأسمائه العظيمة. تنقسم هذه الأسماء والصفات إلى اسماء وصفات الذات وأسماء وصفات الفعل، وتساهم في تشكيل فهمنا لله وعلاقتنا به. 1- أسماء وصفات الذات: تشير إلى الصفات الأساسية والجوهرية لله وتعبّر عن ذاته الأزلية والأبدية. 2- أسماء وصفات الفعل: تشير إلى الأفعال والعمليات التي يقوم بها الله وتعكس قدرته وإرادته. تتعدد أسماء وصفات الله في القرآن الكريم، وتعطينا فهمًا عميقًا لأسمى صفاته وصفاته الإلهية. تعزز هذه الأسماء والصفات إيماننا بالله وتعطينا ثقة في قدرته وحكمته. إن فهمنا لهذه الأسماء والصفات يساعدنا على تطوير

علاقتنا مع الله والتقرب منه والاستفادة من توجيهاته الإلهية في حياتنا. تتناول هذه الدراسة الموسومة « **الأثر العقائدي في تفسير الأسماء والصفات الذاتية في القرآن**» دراسة شاملة لمفهوم أسماء وصفات الله الذاتية وتحليلها في ثلاثة تفاسير رئيسية هي التبيان، الكشاف، ومفاتيح الغيب. تهدف الدراسة إلى فهم أعمق للمفاهيم اللاهوتية والفلسفية المتعلقة بأسماء وصفات الله في الإسلام وكيفية تفسيرها وتطبيقها في هذه التفاسير. تناقش هذه الدراسة المقاربات والمنظورات المختلفة لثلاثة تفاسير معروفة وهي التبيان للطوسي، الكشاف للزمخشري، ومفاتيح الغيب لفخر الرازي. تحلل الدراسة كيفية تفسير وتطبيق هذه الأسماء والصفات المذكورة في القرآن الكريم وكيف يتعامل المفسرون في هذه الأعمال مع هذه الجوانب الإلهية المهمة. من أهم ضرورة البحث هى بيان أن العقيدة و يؤثر على كيفية التفسير الذى يصل اليه المفسرون التابعون للمكاتب الكلامية و ينتهى الى اختلاف تفسير بينهم لاختلافهم فى الاصول و المبانى الكلامية المؤثرة على التفسير ونتائجه . و ايضا التعرف على مدى الاثر العقائدى على كيفية التفسير خاصة فى تفسير الاسماء والصفات الالهية و ما يؤول هذا الاثر العلم و العمل للمسلمين.

2- خلفية البحث

موضوع الاسماء و الصفات الالهية و بعمرة اخرى الاسماء الحسنى هو من مهمات مباحث و دراسات علم الفلسفة و الكلام ولهذا قد قامت بحوث و دراسات كثيرة عبر التاريخ الاسلامى العلمى لهذا الموضوع و هناک كتب و مقالات و رسائل كثيرة حوله، مثل «الأسماء والصفات» للشيخ محمد أمان الجامى، «الاسماء والصفات» للبيهقى، «أسماء الله وصفاته فى ضوء اعتقاد أهل السنَّةَّ والجماعة» لعمر بن سليمان الأشقر، «معتقد أهل السنة والجماعة فى الاسماء والصفات» لمحمد خليفة التميمى، «قواعد فى الأسماء والصفات» للشنقيطى، «توحيد و الأسماء و الصفات الإلهية»، محمد البيابانى الاسكويى، «اسماء وصفات» لسيد محمد بنى هاشمى ... و ايضا يذكر هذا الموضوع دائما ضمن الكتب الكلامية و الفلسفية. و لكن بما بحثنا هذا يتمحور حول الاسماء و الصفات الالهية فى القرآن على اساس تفاسير محدّدة أى هو بحث تفسيرى قبل كل شىء سنذكر خلفيات تقرب هذا الموضوع و هى خلفيات تفسيرية له : 1- «منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات»، لمحمد الأمين الشنقيطي، تحقيق عطية محمد سالم، طبعة4، الكويت، الدار السلفية، 1404ق. 2- «موسوعة الاسماء الحسنى فى ضوء القرآن والسنة» لمحمد التويجرى، مصر، دار اللؤلؤة، 1443ق. 3- «شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة» لسعيد بن علي القحطاني، الرياض، مطبعة سفير، د.تا. 4- «صفات الله عزوجل الواردة فى الكتاب والسنة» للشيخ علوى السقاف، ط3، د.م، الدرر السنية – دار الهجرة، 1426ق.

3- منهج البحث

لقد اعتمد الباحث فی دراسة وتحقیق موضوع هذه الدراسة علی المنهج الوصفی التحلیلی و الاتکاء علی المکتبة؛ فیتم البحث من خلال عنونت المباحث علی اساس الاسماء و الصفات الالهیة بذکر الآیات التی تشیر للاسماء و الصفات الذاتیة بالترکیز علی ذکر تفاسیر کتب التفاسیر الثلاث الممثلة للمکاتب الکلامیة الثلاث: الکشاف للزمخشری، والتبیان للطوسی، ومفاتیح الغیب لفخر الدین الرازی، ذیل آیات الاسماء و الصفات مع تحلیل و تطبیق تفاسیرهم حولها و ثم المراجعة الی تفاسیر و مصادر اخری عند اللزوم للتوسع فی البحث و قبلهما یذکر مباحث کلیة و مفاهیم عامة و التعرف علی التفاسیر الثلاث و مفسریها فی فصلین بعون الله لمعرفة ما هو متفق فیه وما هو مختلف فیه بین هذه التفاسیر، و سبب الاختلاف و التعرف علی الصحیح من الاقوال.

4-الإسم فی اللغة

اسماء أصله من «السمو»، و یدل علی الارْتِفاعُ و العُلُوّ (ابن فارس، د.ت، ج3، ص98؛ الراغب الإصفهاني، 1412ق، ص428). و یفهم أن الشيء بعد التسمیة یخرج من مرحلة الخفاء إلی مرحلة البروز و الظهور و الرقي، أو إنّه یرتفع بالتسمیة عن مرحلة الإهمال و یکتسب المعنی و العلو(مکارم الشیرازی، 1421ق، ج1، ص31؛ ابن منظور، 1414،ج14، ص397) . و هو الذي به رفع ذکر الْمُسَمَّی فیعرف به(الراغب الإصفهانی، 1412، ص428؛ ابن منظور، 1414، ج14، ص397). و ذَهَبَ البعض أنَّ أَصْلَه «وَسَمٌ» لأنَّه مِن الوَسْم و هو العَلامَةُ، فحذِفَتِ الواوُ، و هي فاءُ الکَلمَة، و عُوِّضَ عنها الهَمْزة، و علی هذا فوَزْنُه اعل. یعتقد البعض أن اصل الإسم لیس «وسم» هذا ضَعِیفٌ لأنَّه لو کانَ کذلكَ لقیلَ في التَّصغیر وُسَیْم و في الجَمْع أَوْسامٌ، و لأنَّك تقولُ سمیته و لو کان من السّمَة لقُلْت و سَمْته (ابن منظور، 1414،ج14، ص397؛ الطبرسی، 1403، ج1، ص90). و أیضا لأن المحذوف الفاء لا تدخله همزة الوصل بل الهاء تضیف إلی آخره، مثل:«وَصْل» و «صِلَه»، «وَعْد» و «عِدَه»، بینما الإسم یبدأ بهمزة الوصل(الطبرسی،1403، ج1، ص90).

5- الصفة فی اللغة

الصفات جمع الصفة الحالة التي علیها الشيء من حلیته و نعته (ابن فارس، د.ت ، ج6، ص115؛ الراغب الاصفهانی، 1412، ص873). و وَصَفَ الشيءَ له و علیه وَصْفاً و صِفَةً: حَلَّاه، و الهاء عوض من الواو، و قیل: الوَصْف المصدر و الصِّفَةُ الحِلْیة، الوَصْف وصفك الشيء بحِلْیته و نَعْته. و تَوَاصَفُوا الشيءَ من الوصف (ابن منظور، 1412، ج9، ص356؛ المصطفوی، 1368ش، ج13، ص122).

6- دراسة الأسماء و الصفات الإلهية فى التفاسير الثلاثة

تتناول هذه الدراسة الأثر العقائدي في تفسير الأسماء والصفات الإلهية في القرآن الكريم، وتركز على ثلاثة تفاسير رئيسية هي التفسير الكاشف للزمخشري، والتبيان للطوسي، والمفاتيح الغيب لفخر الرازي.

6-1 الله

6-1-1 الله فى اللغة: اختلف فى لغة الله و اشتقاقها بنحو التالى:

1- أن «الله» هو لفظ مرتجل وغير مشتق، وحرف اللام الذي يسبقه ليس للتعريف ولا لغيره، ويدخل عليه حرف النداء، وليس له تثنية أو جمع، وليس له اسم معين. وفي هذا الرأي، يُستدل على أن «الله» هو لفظ فريد ومستقل (الدرويش، 1415ق، ج1، ص8).

2- أن «الله» هو لفظ مشتق، والأكثر اتفاقاً بين العلماء هو أنه مشتق. ولكن يختلفون فيما يتعلق بأصل اشتقاقه. هناك عدة اقتراحات لاصل اشتقاقه:

أ) من أَلِهَ يَأْلَهُ إلاهاً وإلاهَة، وأُلوهَة، وأُلوهِيَّةُ (ابن فارس،1367ش، ج1، ص127؛ المكى، 1405ق، ج1، ص66) .

ب) من «لاه» على وزن فعِلَ، ويأتي بعده «ليهاً»، وتعني الاحتجاب والاستتار. و يُعدُّ الألف واللام جزءًا من التعظيم، ولزوم الأدغام يعود إلى سبب سكون الأول من المثلين (العكبرى، د.ت، ج1، ص4؛ المكى، 1405ق، ج1، ص67).

ج) من «وله» و«ولهاً» و«ولهاناً»، وتعني الانصياع والانقياد والولاء (ابن منظور، 1414ق، ج13، ص561؛ العكبرى، د.ت، ج1، ص4).

د) من «ولاهَ»، بمعنى الوله والفزع إلى شيء، واستبدلت الواو بالهمزة كما في «إشاح» و«إجاج»، وتعني أن الله هو الذي ينصرف إليه الخلق في حوائجهم ويفزعون إليه في ما يصيبهم، مثل الطفل الذي ينصرف إلى أمه.

يرجى ملاحظة أن هذه الآراء والاقتراحات هي نتاج دراسات لغوية وتحليلات مختلفة، ولا يوجد اتفاق قطعي حول الأصل الحقيقي لاشتقاق كلمة «الله» (المكى، 1405ق، ج1، ص67؛ الأزهرى، 1421ق، ج6، ص224).

«الله» هو اسم الله الذي يُستخدم للإشارة إلى الله تعالى، وهو الاسم الأعلى والأكمل لله. يُعدُّ «الله» اسماً خاصاً ومحفوظاً لله وحده، ويجب أن يُحترم ويُستخدم فقط للإشارة إلى الله. وفي القرآن الكريم، يشير الله تعالى إلى

نفسه بطرق مختلفة، ويُذكر بأسماء متعددة منها الأسماء الحسنى. (الجرجانى، ١٤٠٣ق، ص34؛ الأزهرى، 1421ق، ج6، ص222).

6-1-2 «الله» فى التفاسير

قال الزمخشرى فى تفسير كلمة «الله» على أنها اسم يشير إلى الإله، وهو المعبود الحقيقي. ويقال أيضاً إن «الإله» هو اسم يمكن أن يُطلق على أي معبود سواء كان بحق أو باطل، ولكن يغلب الاستخدام على المعبود الحقيقي. وتم استنتاج ذلك من حقيقة أن النجم هو اسم يمكن أن يُطلق على أي كوكب، ولكن يغلب استخدامه على الثريا، وكذلك السنة تُطلق على كل عام، ولكن يغلب استخدامها على عام القحط، وهكذا (الزمخشرى، 1407ق، ج1، ص6؛ انظر: الألوسى 1415ق، ج1، ص57) ويقال أيضاً أن صفات الله لا بد لها من موصوف ينطبق عليها، وإذا قمت بجعل كل الصفات صفات مستقلة، ستظل غير متصلة بموصوف ينطبق عليها، وهذا أمر مستحيل. (الزمخشرى، 1407ق، ج1، ص7؛ القونوى، 1422ق، ج1، ص128).

قال الطوسى كلمة «الله» تعود أصلاً إلى كلمة «إله»، حيث تمت إضافة الألف واللام إليها، ثم تم تخفيف الهمزة ودمج إحدى اللامين في الأخرى، وبالتالي صارت «اللَّه». ومعنى كلمة «إله» هو الذي يحق له العبادة، ويحق له العبادة لأنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها وإنعامها، وبهذا يستحق أن يُعبد. ولذلك يتم وصفه دوماً بأنه إله، ولا يمكن أن يكون إلهًا للأشياء العقلية أو الجوهرية، لأنه من المستحيل أن ينعم عليها بما يستحق به العبادة، وهو إله الأجسام بما فيها من الحيوانات والأشياء الثابتة، لأنه قادر على أن ينعم على كل جسم بما يستحق به العبادة. والإله ليس بالشخص الذي يستحق العبادة، فإن كان الأمر كذلك، لما وُصِفَ دوماً بأنه إله، لأنه لم يفعل الإنعام الذي يستحق به العبادة.(الطوسى، 1407ق، ج1، ص28؛ انظر: الطبرسى، 1403ق، ج1، ص92).

الاشتراك: يتفق الطوسي والزمخشري على أن اسم الله يعبر عن وجوده الأزلي والأبدي، وأنه يعكس صفاته الإلهية وكمالاته. يعتبرون أن اسم الله هو مرادف لذاته الإلهية، وأنه يشمل جميع صفاته وكمالاته اللانهائية.

الاختلاف: يرى الطوسي أن اسم الله لا يمكن أن يحصر في مفهوم محدد أو يقتصر على صفة واحدة. بالنسبة له، اسم الله هو مجرد تسمية للواقع الإلهي الذي يتجاوز أي تصور بشري. يُعدُّ أن البشر قادرون فقط على فهم جوانب محدودة من وجود الله وكمالاته، وأن اسم الله يشير إلى هذه الجوانب المحدودة والمفهومة من قبل البشر. يرى الزمخشري أن اسم الله يعبر عن صفاته الإلهية وكمالاته بطريقة محددة. يُعدُّ أن اسم الله يمكن أن يفهم ويقتصر على معانٍ محددة ومعروفة للبشر. يقوم بتحليل الأسماء الإلهية ويفسرها بناءً على المعاني المعروفة والمفهومة من قبل البشر.

6-2 الرحمن، الرحيم

6-2-1 الرحيم فى اللغة

«الرحيم» كاسم فاعل من الجذر «رَحِمَ»، ويعني الشخص الذي يتصف بالرحمة والعطف. يمكن أيضًا استخدامه كاسم مفعول للإشارة إلى الشخص الذي يُرحَم أو يتلقى الرحمة. وفي الأصول اللغوية والصرفية، فإن الوزن «فَعِيل» يشير إلى اسم فاعل، حيث يتم استخدامه لتشكيل أسماء المفعول من الأفعال. فعلى سبيل المثال، «سامع» يعني الشخص الذي يسمع، و«قادر» يعني الشخص الذي قادر. بالنسبة لـ «الرحوم»، فإن استخدامه يمكن أن يشير إلى الشخص المرحوم أو المتوفى. هذا الاستخدام يتأثر بالسياق والتواصل الاجتماعي الذي يحدد المعنى المقصود (ابو عبيدة، 1381ق، ص21؛ ابن سيده، 1421ق. ج3، ص337).

6-2-2 «الرحمن» فى اللغة

«الرحمن» يتألف من جذر فعل «رحم» و يُعدُّ من أسماء المبالغة في اللغة العربية، مثل كلمتي «عطشان» و«ريّان» التي تشير إلى غاية العطش والري. وبالمثل، كلمتي «فرحان» و«جذلان» و«خزيان» تشير إلى غاية الفرح ونهاية الخري (الزجاج، د.ت، ج4، ص73؛ ابن سيده، 1421ق، ج3، ص337). و معنى «الرحمن» يدل على الكثرة والوفرة، وأصل بنائه يشير إلى الضرورة والتفرد، والتمييز عن غيره المتعدين. وحرف «ال» المضاف في «الرحمن» يعبر عن التفوق والغلبة. أما بالنسبة لكلمة «الله»، فهي تشير إلى الرحمة الواسعة والشاملة، ويضيف البعض أنها تشير إلى الرحمة التي لا تنتهي. ويستدل على ذلك من بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى رحمة الله الواسعة وشمولها لجميع الأشياء.

وبناءً على ذلك، قيل أن «الرحمن» محصور بالله تعالى ومخصص له، ولا يطلق على غيره ولا يصف به أحدًا آخر. ولا يجوز لأحد أن يقول «الرحمن» لغيره، بل يعادل «الله». ويستدل على ذلك من قول الله تعالى في القرآن «**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**»(الإسراء/110)، وبهذا يكون «الرحمن» هو الاسم الذي لا يشرك فيه غيره. وبالفعل، يُعدُّ «الرحمن» ثاني اسم من أسماء الله تعالى، كما جاء ايضاً فى هذه الآية:«**وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آَلِهَةً يُعْبَدُونَ**»(الزخرف/45) و حضور «ال» المعرفة وعدم وجود صيغة المضاف في «الرحمن» هو دليل آخر على ذلك(زجاج، د.ت، ص28، الجوهرى، 1407ق، ج5، ص1929).

6-2-3 «الرحمن» و «الرحيم» فى التفاسير

يُعدُّ الزمخشرى «الرحمن» فعلان من «رحم»، مثل «غضبان» و«سكران» من «غضب» و«سكر». وبالمثل، «الرحيم» يُعدُّ فعيلًا من «رحم»، مثل «مريض» و«سقيم» من «مرض» و«سقم». ويقول أن «الرحمن» يحمل مبالغة أكبر من «الرحيم»، ولذلك يقال «رحمن الدنيا والآخرة»، بينما يُستخدم «الرحيم» لوصف الرحمة في الدنيا فقط. ويقول أيضاً أن الزيادة في البناء تزيد من المعنى. ويُشير إلى أنه في اللغة العربية

القديمة، كان الناس يسمون سفنهم الخفيفة بالشقدف، وهو اسم يضاف إلى المركب لزيادة المسمى. ويقدم أمثلة أخرى من اللغة العربية التي تدعم هذا الاستخدام لزيادة المعنى. ويشير إلى أن الصفات المذكورة في هذه النظرية، مثل «الغضبان» و«العيوق» و«الصعق»، لا تستخدم إلا لله تعالى، مما يعزز أهمية هذه الأسماء الإلهية. ومن باب النقد، يشير الزمخشري إلى استخدام بني حنيفة للتعبير «رحمان اليمامة» في وصف مسيلمة الكذاب، و يُعدُّ ذلك تعنتاً في كفرهم. وفيما يتعلق بسؤالك حول إمكانية تصرف أسماء الله، يقول الزمخشري إنه يمكن تصرف أسماء الله بناءً على أخواتها في الباب، مثل «عطشان» و«غرثان» و«سكران». ولذلك لا يتم تصرف «الرحمن» إلى صيغة أخرى(الزمخشرى، ج1، ص7)

وجهة نظر الطوسي حول «الرحمن» و «الرحيم» تركز على أنهما اسمان مشتقان من الرحمة، وهي النعمة التي تستحق العبادة. يُعدُّ الطوسي أن الاسمين يعبّران عن مبالغة، وفي الاسم «الرحمن» بشكل خاص، تكون المبالغة متعلقة بفعل النعمة التي يستحق بها العبادة، ويقال إن هذا الاختصاص لا يشاركه فيه أحدا آخر.(الطوسى، د.ت، ج1، ص29)

وجهة نظر فخر الدين الرازي حول مفهوم «الرحمن» و «الرحيم» تركز على فهم المصطلح باللغة العربية. وفقاً للرازي، يعني «الرحمن» أن الله يحرّر الناس من الآفات والمصاعب المختلفة، بينما يعني «الرحيم» أن الله يجلب الخيرات والنعم لأولئك الذين هم في حاجة إليها. ويشير الرازي إلى أن فهم تحرير الناس من الآفات يتطلب معرفة أنواع الآفات المختلفة، والتي لا يمكن لأحد أن يعرفها إلا الله. وإذا أراد الشخص أن يفهم بعضاً من هذه الآفات، فينبغي عليه أن يدرس كتب الطب ليفهم أنواع الأمراض والمشاكل التي يمكن أن تصيب كل جزء من الأعضاء والأجزاء. ويقدم الرازي أيضاً مثالاً حول كيفية إرشاد العقول البشرية لفهم أنواع الطعام والأدوية المستخرجة من المعادن والنباتات والحيوانات. (الفخر الرازى، 1420ق، ج1، ص25).

الاشتراك: يتفق هؤلاء العلماء على أن كلا اللفظتين «الرحمن» و«الرحيم» تأتيان من جذور عربية تعنيان الرحمة والترحم. وتعبر اللفظتان عن صفة الله تجاه خلقه ورحمته الواسعة.

الاختلاف: يرى الزمخشري أن الفرق بين اللفظتين يكمن في الدلالة، حيث يُعدُّ «الرحمن» أعم وأشمل من «الرحيم». يفسر الرحمة بصفة الرحمن بأنها رحمة عامة وشاملة تشمل جميع الخلق، بينما يفسر الرحمة بصفة الرحيم بأنها رحمة خاصة ومحددة تكون موجهة للمؤمنين والمتقين.

يرى الطوسي أن الفرق بين اللفظتين يكمن في الصيغة والقوة. يفسر «الرحمن» بأنه صيغة تدل على الصفة الأصلية لله في رحمته، بينما يفسر «الرحيم» بأنه صيغة تدل على تجلي وتفعيل الرحمة في التعامل مع الخلق.

يرى الفخر الرازي أن الفرق بين اللفظتين يكمن في المدى والمدة. يفسر «الرحمن» بأنه يشير إلى رحمة الله التي تمتد إلى جميع الكائنات، بينما يفسر «الرحيم» بأنه يشير إلى رحمة الله التي تستمر وتظل مع الخلق في الدنيا والآخرة.

3-6 الأول و الآخر و الظاهر و الباطن

قال الله تعالى:«**هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**»(الحديد/3).

1-3-6 «الأول و الآخر و الظاهر و الباطن»، فی اللغة و الإصطلاح

الأول: يمكن استخدامه في الأشكال: 1- الأولوية الزمنية: يشير إلى الشخص أو الشيء الذي يأتي قبل الآخرين في الزمان. على سبيل المثال، عندما تقول «عبد الملك أولاً ثم المنصور». 2- الأولوية في الرئاسة أو القيادة: يشير إلى الشخص الذي يتقدم في منصب السلطة، ويكون الآخرون يلتحقون به أو يتبعونه. مثال على ذلك هو قولك «الأمير أولاً ثم الوزير». 3- الأولوية في الوضع والنسبة: يشير إلى الشخص الذي يتفوق في المكانة أو النسبة. على سبيل المثال، قد تقول للخارجين من العراق «القادسية أولاً ثم فيد»، وللخارجين من مكة «فيد أولاً ثم القادسية». 4- الأولوية في النظام الصناعي: يشير إلى العنصر الأساسي أو الأولي في النظام الصناعي. على سبيل المثال، يمكن أن يقال «الأساس أولاً ثم البناء». وعندما يُستخدم في وصف الله بأنه «الأول»، يعني ذلك أنه لم يكن هناك شيء قبله في الوجود، وهذا يعود إلى مفهوم أنه لا يحتاج إلى غيره وهو ذاته يكفي ذاته(الراغب الاصفهانی،1412ق، ص100؛ ابن منظور، 1414ق، ج11، ص33).

الآخر:«الآخِرُ و الآخِرَةُ»، نَقِيضُ«المتقَدِّمِ و المتقدِّمَةِ». معنى «آخَرَ»: شيءٌ غيرُ الأَوَّلِ الذي قَبْلَهُ، و في أَسماء الله تعالى: اَلْآخِرُ و هو الباقي بعد فناء خلقِه كله ناطقِه و صامتِه (الحمیری، د.ت، ج1، ص202؛ الأزهری، 1421ق، ج7، ص227). روي عن النبي(ص)، أَنه قال و هو يُمَجِّد الله:«**اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَ أَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ**»(الطوسی، 1407ق، ج3، ص71).

الظاهِرُ: خلاف الباطن؛ ظَهَرَ يَظْهَرُ ظُهُوراً، فهو ظاهر و ظهِير. ظَهَر الشيءُ بالفتح، ظُهُوراً، تَبَيَّن و أَظْهَرْتُ الشيء: بَيَّنْته. و الظُّهور، بُدُوّ الشيء الخفيّ. «اَلظّاهِرُ» من أسمائه تعالى، و هو الظَّاهِرُ بآياته الباهرة الدالة على وحدانيته و ربوبيته، و يحتمل من الظُّهُورِ الذي هو بمعنى العلو، يدل عليه قَوْلُهُ(ص):«**أَنْتَ اَلظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**». و قد يشير أيضاً إلى تجليه أمام أفهام المتفكرين واختفائه عن أعين الناظرين. وقيل أنه يشير إلى العلم بما ظهر من الأمور والاطلاع على ما يختفي من الغيوب.

الباطن: البَطْنُ من كُلِّ شيءٍ، جَوْفُه، و الجَمْعُ كالجَمْعِ. و الباطِنُ، خِلافُ الظَّاهِرِ، و الجمعُ، بَواطِنُ. بَطْنُ الإنسان معروف، و هي ثلاثة أبْطُن إلى العشر، و بطونٌ كثيرة لما فوق العشر، وتصغير كلمة «بطن» هو «بطين». «البطين» هو نجم في منازل القمر بين الشرطين والثريا، وهو مصطلح يستخدم بشكل مصغر بوصف

بطن برج الحمل والشرطان قرناه. قيل فلان بفلان يبْطُن به بُطونا، إذا كان خاصا به، داخلا في أمره. و يقال: إن فلانا لذو بِطانة بفلان، أي، ذو علم بداخلة أمره. الباطِنُ، من أَسماء الله عز و جل. و في التنزيل العزيز«**هُوَ اَلْأَوَّلُ وَ اَلْآخِرُ وَ اَلظّاهِرُ**» (الكلينى، د.ت، ج2، ص504؛ المفيد، ا 1413ق، ص171).

2-3-6 «الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» فى التفاسير

من وجهة نظر الزمخشري، يقوم بتفسير الآية التي ذكرتها من القرآن الكريم (الحديد/3) ويعطي تفسيرًا لكلمة «**الأَوَّلُ**» و«**الآخِرُ**» و«**الظَّاهِرُ**» و«**الْباطِنُ**». ويذكر أن الواو في الآية لها أربعة معانٍ مختلفة.

1- الواو الأولى: يربطها بالدلالة على أن الله هو الجامع بين الصفتين الأولية والأخيرة، أي أنه القديم الذي كان قبل كل شيء والباقي بعد هلاك كل شيء. 2- الواو الثانية: يربطها بالدلالة على أن الله هو الجامع بين الظهور والخفاء، أي أنه الجالب بين الدلائل التي تشير إلى وجوده والخفية التي لا يمكن تحقيقها بالحواس. 3- الواو الثالثة: يربطها بالدلالة على أن الله هو الجامع بين مجموع الصفتين الأولية ومجموع الصفتين الأخيرة، مع التركيز على أنه المستمر في الوجود في جميع الأزمان الماضية والمستقبلية، وأنه ظاهر وباطن في كل هذه الأوقات. 4- الواو الرابعة: يربطها بالدلالة على أن الله هو الظاهر العالي على كل شيء، أي أنه الغالب والمسيطر على كل ما يظهر في الكون، وأن الباطن هو معرفته بالباطن وليس بالتخلي عن المعنى الظاهر المفهوم (الزمخشرى، 1407ق، ج4، ص472؛ انظر: النسفى، 1416ق، ج4، ص329). وبهذا الشكل، يقدم الزمخشري تفسيرًا لمفهوم الله كـ«**الأَوَّلُ**» و«**الآخِرُ**» و«**الظَّاهِرُ**» و«**الْباطِنُ**» ويلقي الضوء على الجوانب المختلفة لكل من هذه الصفات.

قال الطوسى «**الأَوَّلُ والآخِرُ**»: هناك اثنان من الآراء في معناهما. الرأي الأول يقول أنه يعني أن الله هو الذي يحكم ويدير كل الأمور ويتم بها. الرأي الثاني يقول أنه يعني أن الله هو الأول في الوجود والباقي بعد هلاك كل شيء. والآخر بعد زوال الأجسام وما فيها من عوارض. «**الظَّاهِرُ والْباطِنُ**»: هناك اثنان من الآراء في معناهما أيضاً. الرأي الأول يقول أنه يعني أن الله هو العالم بكل ما ظهر وما بطن من الأمور. الرأي الثاني يقول أنه يعني أن الله هو القاهر لكل ما ظهر وما بطن، كما يشير إلى ذلك في بعض الآيات الأخرى من القرآن. وفي الختام، يذكر الطوسي أن الله هو العالم بكل شيء وأنه لا يمكن لأحد أن يعرفه بالكامل، حيث يقول«**وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**»، أي أنه يعلم كل شيء ولكنه لا يمكن أن يُعرف بالكامل لأنه هو العالم بذاته. هذا يعكس الفهم الشيعي للآية ويؤكد على عظمة وعلم الله الذي لا يمكن أن يحصر أو يفهم بالكامل من قبل البشر(الطوسى، د.ت، ج9، ص520؛ انظر: الطبرسى، 1403ق، ج9، ص347).

من وجهة نظر الفخر الرازي، يُعدُّ أن الآية تحمل معاني متعددة. بدايةً، يشير إلى أن الله هو الأول، أي الفرد السابق، وبالتالي يكون الشرط لكونه الأول هو أن يكون فرداً. وبالتالي، فإن الله يكون الفرد الأول الذي لا يسبقه

أحد، وهذا يشير إلى وحدانيته. و يُعدُّ الرازي أن الله هو الآخر أيضاً، أي الفرد الذي يأتي بعد كل شيء. وبالتالي، فإن الله هو النهاية والمصير الأخير لكل شيء في الكون. أما بالنسبة للظاهر والباطن في الآية، فالرازي يشير إلى أن الظاهر يعني الغالب العالي على كل شيء، وهو ما يُظهر ويتجلى بشكل واضح. والباطن يعني العالم بالأمور الخفية والمستورة عن الحواس، وهو ما يعرف بأسرار الأمور. ويرد الرازي على جهم، الذي يؤكد على أن الله الظاهر هو الغالب العالي، بأنه يرى أن هذا التفسير يتكرر في الآية وهو ليس مجرد تكرار بلا سبب. أما التفسير الثاني الذي يشير إلى أن الله الباطن هو العالم بالأمور الخفية، ف يُعدُّ الرازي أنه قد يكون صحيحاً، ولكنه يحتاج إلى مزيد من النظر والتأمل. ويشير إلى أن الجهمة تفسيرها الباطنية بأن الله هو العالم بالبواطن والأسرار. وفي النهاية، يُعدُّ الرازي أن الله هو العالم بكل شيء، حيث يعلم ما في نفوس الناس ولا يعلمون ما في نفسه، وهو يعكس عظمة ومعرفة الله التي لا يمكن للبشر أن يحصروها أو يفهموها بالكامل(الفخر الرازى،1420ق، ج29، ص448؛ انظر: النيشابورى، 1416ق، ج6، ص251).

الإشتراك: يتفق المفسرون على أن الله هو الأوَّلُ والآخِرُ بمعنى أنه القديم والباقي بعد هلاك كل شيء والنهاية والمصير الأخير لكل شيء.

الإختلاف: يختلفون في تفسير الظاهرِ والباطنِ حيث يربطها الزمخشري بالجامع بين الدلائل والخفية، ويربطها الطوسي بالعالم بالأمور المظهرة والمستورة، ويربطها الفخر الرازي بالفرد السابق والنهاية والمصير الأخير.

6-4 الرؤية

قال الله تعالى:«**قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي**»(الأعراف/143)، «**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ**»(القيامة/22)، «**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**»(الأنعام/103).

6-4-1 الرؤية فى اللغة و الإصطلاح

مفهوم «الرؤية» بالعين يمكن أن يشير إلى مفعول واحد، أي رؤية شخصٍ أو شيءٍ بواسطة العين. على سبيل المثال، يمكن أن نقول «رأى زيدًا»، مما يعني أنه رأى زيد بعينيه. أما المفهوم الثاني للرؤية بمعنى العلم، فيمكن أن يشمل مفعولين. يمكن أن نقول «رأى زيداً عالماً»، مما يعني أنه رأى زيدًا وعلمه واطَّلَع على معرفته. ويمكن أيضاً أن نقول «رأى رأيًا ورؤية»، وهذا يشبه معنى الفعل «راعة»، أي أنه رأى واستوعب وتفكر. وقد قيل أيضاً أن «الرؤية» تعني النظر بالعين والقلب، وهذا يشير إلى أنها ليست مجرد رؤية خارجية بالعين وإنما تشمل أيضًا فهم الأمور وتركيز القلب عليها. في النهاية، يمكن أن يكون لكلمة «الرؤية» في اللغة العربية مفاهيم متعددة واستخدامات مختلفة، وقد تتغير تفسيراتها وفقًا للسياق والمصدر الذي يستخدمها الشخص(الراغب الاصفهانى، 1412ق، ص373؛ ابن فارس، د.ت، ج2، ص472؛ ابن منظور، 1414ق، ج14، ص291).

2-4-6 الرؤية فى التفاسير

قال الزمخشرى عند قوله تعالى:«**قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي**»(الأعراف/143)، أن الجملة «**أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**» تعني ببساطة «اجعلني أراك»، أي أن موسى(ع) يطلب من الله أن يتجلى له ويظهر له بحيث يمكنه رؤيته. إذا كان الرؤية تعني الإدراك بواسطة الحواس، فإنه يصعب أن يكون لله جسمًا أو صورة قابلة للرؤية. ويشير الزمخشري إلى أن موسى(ع) كان يعلم بالله وبمحدوديته وعظمته، وكان يدرك أنه لا يمكن رؤية الله بالمعنى الحرفي، ولكنه طلب الرؤية لأسباب أخرى. واستدل الزمخشري على ذلك من سياق الآية، حيث طلب موسى من الله أن يظهر له ليقتنع بحقيقته ويتمكن من إقناع قومه بالحق. وعندما رفض بعض أفراد قومه واصرّوا على رؤية الله جسماً، فإن موسى(ع) رفض طلبهم وبين أن هذا الطلب لا يمكن تحقيقه. وبالتالي، يمكن استنتاج أن موسى(ع) طلب الرؤية لأسباب تتعلق بتبيان الحق وإزالة الشبهات عن قومه، ولكنه كان يفهم تماماً أن الله لا يمكن رؤيته جسماً. ولذلك، رفض الله طلب موسى بقوله «**لَنْ تَرانِي**»، أي أنه لن يتجلى له في صورة جسمية. و قوله«**أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**» في قول الله تعالى لموسى(ع) في القرآن الكريم. يركز التفسير على معنى المقابلة والتجسيم، ويقدم وجهة نظر تفسيرية ترى أن العبارة هي ترجمة لاقتراح قوم موسى وليست واقعية. وفي هذا التفسير، يُذكر أن موسى(ع) كان يطلب من الله تجسيداً ليتمكن من مقابلته ورؤيته بحس النظر، ويُشير إلى أن هذا التفسير قد يكون مجرد حكاية أو ترجمة لمطلب قوم موسى، وليس واقعياً. ويُستشهد في التفسير بعدة شخصيات تاريخية وفقهاء ومفكرين لإظهار أن موسى(ع) كان أعرق في معرفة الله منهم، ولذلك فإن طلب الرؤية لا يمكن أن يكون واقعياً. ويُشرح أيضاً معنى العبارة «لَنْ» في قول الله تعالى «لَنْ تَرانِي»، ويُذكر أنها تأكيد للنفي، وتعني أنه لن يتمكنوا من رؤية الله. و يُعدُّ أن النفي ينفي المستقبل، وبالتالي يتضح أن الله ينفي الرؤية فيما يستقبل. ويُربط التفسير بمواضع أخرى في القرآن الكريم التي تحمل نفياً للرؤية، ويقدم تفسيرًا لاستدراك قول الله «**وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ**»، ويرى أنه يعني النظر إلى الجبل الذي سيرتجف بسبب طلب الرؤية، لتعظيم الأثر وإظهار العظمة. وفي النهاية، يُذكر أن الرؤية تكون محالاً، ويُربط الاستدراك في قول الله «**فَسَوْفَ تَرانِي**» بقوة الرؤية ومدى تأثيرها، وكيفية إظهار العقاب والتحذير من خلالها (الزمخشرى، 1407ق، ج2، ص155؛ انظر: ابوحيان الاندلسى، 1420ق، ج5، ص163).

قال الطوسى«**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ**»(القيامة/22)، «ناضرة» بمعنى «مشرفة» على ثواب ربها، وتعني أنها تنتظر نعمة ربها وثوابها لتصل إليها. ويُوضح أن هذا الانتظار ليس تنغيصاً، بل هو انتظار للخير والثواب، والمؤمنون مستغنون وواثقون من أنهم سيرثون الثواب المنتظر. ويُشرح أيضاً أن المعنى الأساسي للنظر هو تقليب الحدقة نحو المرئي للبحث عن الرؤية، ويمكن أن يُفهم النظر في هذا السياق بمعنى الانتظار. ويُقدم مثالاً آخر من القرآن الكريم لاستخدام الكلمة «ناضرة» في معنى الانتظار، من خلال ذكر قصة

الملكة بلقيس التي كانت «ناظِرَةٌ» لرد الجواب من نبي الله سليمان(ع). و قوله «**وَ لا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ**» معناه لا ينيلهم رحمته. و يكون النظر بمعنى المقابلة، وأيضاً بمعنى الانتظار والأمل. ولكنه لا يعني النظر بمعنى الرؤية الحقيقية. واستخدام حرف «إلى» في الآية لا يشير إلى أن المقصود بالنظر هو الرؤية الحقيقية. وعدم ذكر الوجوه في الآية يدعم هذا المعنى. فالنظر هنا يُفهم بمعنى الانتظار والأمل، وليس بمعنى الرؤية الحقيقية. ولذا يمكن أن يُقال:«نظرت إلى الهلال فلم أره»، وهذا يعني أنهم كانوا يأملون رؤية الهلال وكانوا ينتظرونه. ومن المعروف أن النظر يعني الرؤية، ولكن في هذا السياق القرآني، يُستخدم النظر بمعنى الانتظار والأمل في الثواب. ويمكن أن يكون المراد بالنظر هنا هو رؤية ثواب الله، لأن رؤية الثواب التي تشمل اللذات المختلفة مثل الطعام والشراب والزواج يمكن أن تكون ممكنة. ويمكن أيضاً أن يكون «إلى» حرفاً يدل على نعمة أو في واحدة من لغاتها (ألا) مثل «قفا»، و (ألى) مثل «معى»، و (إلى) مثل «حدى»، و (ألى) مثل«حسى». وعندما يتم إضافتها إلى كلمة أخرى، فإن التنوين يسقط. وليس «إلى» حرفاً في الآية، وكل هذا يُفند أي ادعاء بجواز الرؤية لله تعالى . و ليس لأحد أن يقول أن الوجه الأخير يخالف الإجماع، وهذا يعني أنه ليس هناك اتفاق بين المفسرين حول المعنى المقصود بالآية. وقد قال بعض المفسرين مثل مجاهد وأبو صالح والحسن وسعيد بن جبير والضحاك إن المراد بالنظر هو رؤية الثواب من الله. ويُروى مثل ذلك عن علي أيضاً. وقد قام أهل اللغة بتمييز بين النظر الغاضب والنظر السعيد، فقد يقولون «نظر غاضب» و«نظر سعيد» و نظأعتذر، لقد تم قطع الإجابة بشكل غير متوقع. إذا كان لديك أي أسئلة أخرى، فأنا هنا للمساعدة (الطوسى، د.ت، ج10، ص 200؛ الطبرسى، 1403ق، ج10، ص668).

قال الفخر الرازى فى قوله،«**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**»(الأنعام/103)، مسائل تدور حول تفسير الآية ودلالتها على إمكانية رؤية الله. يستند الرازي في حججه إلى تحليل الآية واستدلاله على جواز رؤية الله.

في المقام الأول، يقترح الرازي أن الآية تمدح الله بقوله «**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**»، وهذا يدعم وجهة نظر المعتزلة الذين ينكرون رؤية الله، ويقول الرازي إن ذلك يعطي الخصم فرصة لاستدلاله. ومن ثم، يقدم حججاً لإثبات أن هذا التمدح يدل على إمكانية رؤية الله، وإذا ثُبت ذلك، فإن المؤمنين سيرون الله في يوم القيامة.

وفي المقام الثاني، يقدم الرازي حججاً أخرى لدعم قدرة الله على حجب رؤيته، ويقول إن هذه القدرة الكاملة تدل على تمجيد الله وعظمته (الفخر الرازى، 1420ق، ج13، ص103).

1- التمسك بقوله:«**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ**» من الوجوه المذكورة.

2- التمسك بقوله تعالى:«**لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى**»(يونس/26).

3- الاستمرار في قول الله «**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ**»، والتأكيد على القول في جميع الآيات المشتملة على اللقاء، حيث يُعدُّ الرازي أن ذلك يدل على إمكانية رؤية الله.

4- الاستمرار في قول الله«**وَ إِذا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكاً كَبِيراً**»(الإنسان/20)، وربطها بالملك الذي يراه المسلمون لله، حيث يُعدُّ الرازي أن هذا الملك هو الله.

5- الاستمرار في قول الله«**كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ**»(المطففين/15)، وتخصيص الكفار بالحجب، حيث يُعدُّ الرازي أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله.

6- الاستمرار في قول الله«**وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى**»(النجم/ 13- 14)، وتأكيده على أنه تعالى يرى الله عند السدرة المنتهى.

7- قد استدل الرازي على إمكانية رؤية الله في يوم القيامة من خلال قول الله تعالى في سورة الكهف«**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا**»(الكهف/107). ويقوم استنتاج الرازي على أن الله جعل جميع جنات الفردوس مسكناً للمؤمنين، وأن الاقتصار على النزل فقط ليس كافياً، بل يجب أن يحصل بعد النزل على تشريف أعظم وهو رؤية الله.

8- واستدل الرازي على إمكانية رؤية الله في يوم القيامة من خلال قول الله تعالى في«**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**»(القيامة/22-23). ويشير الرازي إلى أن كل وجه في ذلك اليوم سيكون مشرقاً ومنيرًا، وسيتمتع بالنظر إلى ربه. ويستشهد الرازي بالأحاديث التي تتحدث عن رؤية الله، مثل حديث النبي(ص):«**كُنَّا عِنْدَ النبيِّ(ص)، فَنَظَرَ إلى القَمَرِ لَيْلَةً - يَعْنِي البَدْرَ - فَقَالَ: إنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كما تَرَوْنَ هذا القَمَرَ، لا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ**» (بخارى، 1401ق، ج1، ص139؛ ابن حنبل، د.ت، ج3، ص16). ويوضح الرازي أن التشبيه هنا يكمن في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح، وليس في تشبيه المرئي بالمرئي. (الفخر الرازى، 1420ق، ج13، ص103).

الإختلاف:

الزمخشري: يرى زمخشري أن رؤية الله غير ممكنة وأنه لا يمكن لأحد أن يروي الله بصورة حقيقية، ويفسر آية «**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**» بأن النظر هنا يعني الانتظار والأمل في الثواب، وليس الرؤية الحقيقية.

الطوسي: يفسر الطوسي أيضاً آية «**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**» بأن النظر هنا يعني الانتظار والأمل في الثواب، وليس الرؤية الحقيقية. ويشدد على أنه لا يوجد اتفاق بين المفسرين حول معنى الآية، وبعض المفسرين يرون أن المقصود هو رؤية الثواب من الله.

فخر الدين الرازي: يعتقد الرازي أن رؤية الله ممكنة وممكنة للنفوس المثالية النقية بعد الحياة الدنيا، ويؤمن بأن النفوس النقية سترون الله وتتمتع برؤيته.

6-5 العين

1-5-6 العين فى اللغة

مفهوم العين هو حاسة البصر والرؤية التي تتواجد عند الإنسان والحيوانات الأخرى. تعتبر العين الأنثى و لها أثر كبير في تمكين الناظر من الرؤية. ويتم استخدام الجمع «أعيان» و «أعين» و «أعينات» للإشارة إلى العين في صيغ مختلفة، حيث يُعدُّ «أعينات» هو الجمع الجمع، ويُستخدم للإشارة إلى عدد كبير من العيون(ابن فارس، د.ت، ج4، ص200؛ الراغب الاصفهانى، 1412ق، ص598).

2-5-6 العين فى التفاسير

قال الزمخشرى«**وَ لِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِي**»(طه/39)«عَلى عَيْنِي» لتربى و يحسن إليك و أنا مراعيك و راقبك، كما يراعى الرجل الشيء بعينيه إذا اعتنى به، و تقول للصانع: اصنع هذا على عينى أنظر إليك لئلا تخالف به عن مرادى و بغيتي. و قال«**وَ لِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِي**»(طه/39)، ويقترح أن المعنى الأساسي لها هو «لتربى ويحسن إليك»، وأنها تعبير عن الاهتمام والمراقبة الدقيقة من الله تعالى للفرد وعن رغبته في أن يتعامل معه وفقاً لمشيئته. ويشير المفهوم المذكور إلى أن العبارة «على عَيْنِي» تعني أن الله تعالى يراعي الشخص ويحسن إليه، مماثلاً للرجل الذي يحرص على رعاية شيء بعينيه إذا كان يهتم به. وبالتالي، عندما يقول الله تعالى للصانع «اصنع هذا على عَيْنَي»، فإنه يعني أن الله يود أن يراقب العمل ويتأكد من أنه يتم بما يتوافق مع مشيئته ورغبته (الزمخشرى، 1407ق، ج3، ص63؛ انظر: النسفى،1416ق، ج3، ص84). و قال«**وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا**»(هود/37)، عبارة «بِأَعْيُنِنَا» هو «اصنعها محفوظة»، أي أن الله تعالى يوجه نوحاً(ع) ببناء السفينة وأن يُحفظها من الضرر، وأن الله سيكون معه وسيحميها. ويشير المفهوم المقدم إلى أن العبارة «بِأَعْيُنِنَا» تعني أن الله تعالى سيكون له عيناً تراقبه وتحميه، وأنه سيكون لله حكمة خاصة في بناء السفينة وتوجيهاته لنوح(ع)(الزمخشرى، 1407ق، ج2، ص392؛ انظر: النسفى، 1416ق،ج2، ص269).

قال الطوسى عند قوله تعالى«**وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا**»(هود/37)، فإن المعنى المقصود هو بحيث نراها وكأنها ترى بأعين، وهذا يُعدُّ تعبيرًا مجازيًا يستخدم للتعبير عن الرعاية والحفظ الإلهي. ويفسر الطوسي هذا التعبير بأن الله يحفظ الشخص ويحميه من كل سوء ومصاعب، وكأنه ينظر إليه ويقوم بحمايته بكل حرص. أما بالنسبة للعبارة «**وَ لِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِي**»، فقد قال الطوسي إن المعنى المراد هو أن تغذى وتعيش على محبة الله وإرادته، وأن يكون أمرك متوافقًا مع ما يريده الله لك، وبهذا المعنى يكون الله يقدم لك الراحة والسعادة في

حياتك، ويعنى أنك تعتمد تمامًا على إرادة الله ومحبته. ويشير الطوسي إلى أن هذه التفسيرات قد تكون مجرد احتمالات، وقد قيل أيضًا بأن المعنى هو بعلم الله ومعرفته (الطوسى، د.ت، ج7، ص173؛ انظر: الطبرسى، 1403ق، ج5، ص241) .

قال الفخر الرازي في تفسيره للآية التي تذكر فيها عبارة «**وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا**»(هود/37)، إنه من الصعب تفسير عبارة «**بِأَعْيُنِنَا**» بمعناها الحرفي، لأن ذلك ينطوي على افتراض أن لله تعالى عيونًا كثيرة، وهذا يتعارض مع ما ورد بصراحة في القرآن بأن الله تعالى غير محدود بأعضاء أو جوارح أو أجزاء.(الفخر الرازى، 1420ق، ج17، ص345؛ انظر: القرطبى،1364ش، ج9، ص30؛ الجصاص، 1405ق، ج4، ص377).

الاشتراك: يتفق الطوسي والفخر الرازي والزمخشري على أن الله يهتم بالفرد ويحفظه ويحميه. و يتفقون على أن الفرد يجب أن يعتمد تمامًا على إرادة الله وأن يعيش وفقًا لمشيئته.

الإختلاف: في تفسير الطوسي، يرى أنّ الله يحفظ الفرد ويحميه من الشر والمصاعب بصفة خاصة.

بينما يقدم الفخر الرازي تفسيراً يرتكز على الاهتمام الإلهي والرعاية الكبيرة التي يوليها الله للفرد.

بالنسبة للزمخشري، يشير إلى الاهتمام والمراقبة الدقيقة من الله للفرد، ورغبته في أن يتعامل معه وفقاً لمشيئته ورغبته.

6-6 النفس

قال الله تعالى:«**وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**»(آل عمران/28)، «**تَعْلَمُ ما فِي نَفْسِي وَ لا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ**»(المائدة/116)، «**كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**»(الأنعام/54).

1-6-6 النفس فى اللغة و الإصطلاح

النَّفْس، الرُّوحُ، و بينهما فرق ليس من غرض هذا الكتاب، و قيل النَّفْس يكون لها اتجاهان رئيسيان في كلام العرب: الاتجاه الأول: يشير إلى الروح أو الجانب الروحي للإنسان. في هذا السياق، يمكن استخدام مصطلح «النفس» للإشارة إلى الروح أو الجوهر الروحي للشخص. على سبيل المثال، يمكن أن نقول «خرجت نفس فلان» للإشارة إلى خروج روحه. الاتجاه الثاني: يُستخدم للإشارة إلى الشخص بأكمله وجميع جوانبه الحقيقية. في هذا السياق، يمكن أن يعني مصطلح «النفس» جملة الشخص وهويته الحقيقية. مثلاً، يمكن أن نقول «قتل فلان نفسه» للإشارة إلى أنه أحدث تدميرًا لنفسه بشكل كامل وحقيقته. ومن المشترك بين هذين الاتجاهين، أنه يتم استخدام الجمع «أنفس ونفوس» للإشارة إلى الأفراد والأرواح (ابن منظور، 1414ق، ج6، ص235؛ الراغب الاصفهانى، 1412ق، ص818).

6 -6-2النفس فی التفاسیر

وفقاً لتفسير الزمخشري، المعنى العام لهذه الآية هو أن الله تعالى يعلم جميع أسرار النفوس وما يدور فيها، ولكننا كبشر لا نعلم أسرار الله وما يحدث في عالمه وقضيته. ومع ذلك، يذكر الزمخشري أن الله تعالى يستخدم لغة المشاكلة في هذه الآية، حيث يقول «**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**»(المائدة/116)، وذلك للإشارة إلى أنه يتحدث بلغة البشر ويقدم لهم المعرفة التي يحتاجونها. ويتميز هذا الكلام بالبلاغة والجمال، حيث يتضمن تناقضاً سطحياً بين معرفة الله الكاملة وعدم معرفتنا الكاملة. ومن هنا جاء السؤال الذي طُرح على الزمخشري حول سبب استخدام عبارة «فِي نَفْسِكَ»، وذلك بناءً على الفرق بين استخدام الآية لعبارة «فِي نَفْسِي» في الجزء الأول منها. وقد أجاب الزمخشري على هذا السؤال بأن استخدام عبارة «فِي نَفْسِكَ» يأتي لتوضيح معنى العبارة السابقة «فِي نَفْسِي»، ويعني أن الله تعالى يعلم ما في نفوسنا وأفكارنا ومشاعرنا بدقة وتفصيل، وهو يراعي ذلك في تعامله معنا(الزمخشری، 1407ق، ج1، ص694؛ انظر: النسفی، 1416ق، ج1، ص445) .

قال الطوسی في قول الله تعالى«**وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**»(آل عمران/28)، أن الله يحذر الناس من نفسه، وهذا يعني أن الله يضع نفسه مكان الناس فيما يتعلق بالعذاب. واستخدم الطوسي هنا تعبير النفس ليشير إلى العذاب. وقد أضاف على وجه الاختصاص للتأكيد على أن الله يحذر الناس بنفسه بشكل خاص وبطريقة مجازية(الطوسی، د.ت، ج2، ص 435). و فی قول الله«**تَعْلَمُ ما فِي نَفْسِي وَ لا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ**»(المائدة/116)، قال إلى أن الله يعلم الغيب وما في داخل نفسه، ولكنه لا يعلم ما في غيبك وما يخفيه عن الناس. واستخدم الطوسي هنا تعبير النفس ليشير إلى الله نفسه بمعنى علمه ومعرفته. يشرح الطوسي أنه يمكن أن يكون للنفس عدة معانٍ، مثل الروح، أو الذات، أو الشخصية. ويعتمد المعنى على السياق الذي يستخدم فيه المصطلح (الطوسی، د.ت، ج4، ص68؛ انظر: الطبرسی، 1403ق، ج2، ص731). و في المفهوم المذكور، يتم التطرق إلى معنى الآية القرآنية التي تقول«**كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**»(الأنعام/54). وتوضح أنه لا يمانع تسمية ذات الله تعالى بالنفس، وأيضاً توضح الآية الأخرى التي تقول«**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**»(المائدة/116)، وتدل على أن النفس هنا تعني الذات والحقيقة. تعتبر النفس هنا في الآية بمعنى الذات الحقيقية لله، وليس بمعنى الجسم أو الدم. إذاً، يُعدُّ الله سبحانه وتعالى مقدساً ومعزولاً عن المفهوم الجسماني. وذلك لأنه إذا كان جسماً، فإنه سيكون مركبًا والمركب قابل للتكوين والتفكيك، وكذلك لا يمكن أن يكون محدودًا. وما لا يمكن أن يكون مركبًا، فإنه لا يمكن أن يكون جسما. كما أن الله سبحانه وتعالى هو الغني. (الطوسی، د.ت، ج4، ص147؛ انظر: الطبرسی، 1403ق، ج4، ص475). و قال «**وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ**»، أن النفس هنا تعني الذات أو العذاب، ويمكن أن يشير أيضاً إلى الشخص نفسه. وقد يعني العذاب الذي ينتظر الناس من جانب الله. و قال تفسير مفهوم «النفس» كما في قول النبي(ص) في رقيا«**بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ وَ اللَّهِ يَشْفِيكَ مِنْ كُلِّ عَاهَةٍ**

فِيكَ مِنْ كُلِّ عَيْنٍ عَايَنَ وَ نَفَّسَ نَافِسْ وَ حَسَدَ حَاسِدٍ» (السيد المرتضى، 1377ش، ص103)، يشير الطوسي إلى أن النفس هنا تشير إلى العين التي تضر الإنسان، وتستخدم أيضاً في معانٍ أخرى مثل الإرادة أو الهم.

الفخر الرازى فى آية «**وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**»(آل عمران/28)، يشير إلى وجود اثنين من الفهم الرئيسي للآية:

1- التفسير الأول: يقول بأن هناك كلمة محذوفة في الآية، والتفسير المقترح هو «**وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ**»، ويعني ذلك أن الله يحذر المؤمنين من عقاب نفسه، أو يحذرهم من التصرف بطريقة تستحق عقابه.

2- التفسير الثاني: يقول بأن النفس في الآية تشير إلى الأفعال التي يقوم بها المؤمنون، بمعنى أن الله يحذرهم من اتخاذ الكفار أولياء وحماة. وبهذا التفسير، يعبر الله عن تحذيره للمؤمنين من هذا السلوك (الفخر الرازى، 1420ق، ج8، ص195؛ انظر: الآلوسى،1415ق، ج2، ص122).

قال الفخر الرازى هذه الآية«**تَعْلَمُ ما فِي نَفْسِي وَ لا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ**»(المائدة/116)، تحمل معانيَ مهمة ، ويمكن فهمها على النحو التالي:

1- المسألة الأولى: بعض المفسرين يرى أن المعنى هو أن الله يعلم ما يكتمه الإنسان ولكن الإنسان لا يعلم ما يكتمه الله، أو يعلم ما هو معروف لديه ولكن الإنسان لا يعلم ما هو معروف لله. وهناك وجهة نظر أخرى ترى أن المعنى هو أن الله يعلم ما في غيبه ولا يعلم الإنسان ما في غيبه. كما يمكن أن يكون المعنى هو أن الله يعلم ما كان منه في الدنيا ولا يعلم الإنسان ما كان منه في الآخرة. وقد يكون المعنى أيضاً أن الله يعلم ما يقوله ويفعله ولا يعلم الإنسان ما يقوله ويفعله. 2- المسألة الثانية: بعض المجسمة اعتقدوا أن النفس تشير إلى الجسم أو الشخص، واستدلوا على ذلك ليدلوا على أن الله جسم من ذلك. ومن الممكن الرد على هذا الاعتقاد من وجهتين: الأولى هي أن النفس هنا تعني الذات أو الشخصية، ويمكن استخدام مصطلح «نفس» للإشارة إلى الذات بشكل عام. والثانية هي أن المقصود هو أن الله يعلم ما هو معروف لديه ولا يعلم الإنسان ما هو معروف لله، ولكن تم ذكرها بهذا الشكل لتعزيز الأسلوب البلاغي والتعبيري في النص (الفخر الرازى، 1420ق، ج12، ص466؛ انظر: القرطبى،1364ش، ج4، ص58).

قال فى تفسير«**كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**»(الأنعام/54) تشير هذه الآية إلى أنه لا يعترض تسمية الله تعالى بـ«النفس». وأيضاً تعبيره تعالى في سورة المائدة«**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**»(المائدة/116)، يدل على ذلك. ويشير التفسير أيضاً إلى أنه إذا فهمنا «النفس» بمعنى الجسم والدم، فإن ذلك يتعارض مع مفهوم الله كونه مقدساً وغنياً. إذا كان الله جسماً، فسيكون مركباً ومحدودًا، وهذا يعارض فكرة الأحدية والغنى التام لله. وأيضاً، إذا كان الله جسماً، فسيكون له مثيل وشبيه، وهذا يتعارض مع مفهوم الله كونه فريدًا ولا شبيه له(الفخر الرازى، 1420ق، ج13، ص7؛ انظر: البيضاوى، 1418ق، ج2، ص164).

و قال فى قول الله:«**وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي**»(طه/41)، معنى قول الله تعالى «**لِنَفْسِي**»، علماً بأن الاصطناع يعني اتخاذ الصنعة أو الافتعال. و الإجابة على هذا السؤال من وجهات نظر مختلفة:

1- أن هذا التعبير هو تمثيل، فعندما أعطى الله موسى(ع) منزلة التقرب والتكريم والتكليم، فإنه يشبه حالة الملوك الذين يختارون بعض الأشخاص ليكونوا أقرب الناس إليهم وأكثرهم قرباً منهم في المنزلة. 2- تقول المعتزلة إنه عندما يكلف الله عباده بمهمة ما، فإنه يكون ملزماً بأن يكون لطيفاً تجاههم، ومن بين اللطائف هو ما لا يعلمه إلا السمع. فإذا لم يكن الله يتصرف مع موسى بالرسالة، فسوف يبقى في واجب الله عليه، ويصبح موسى(ع) كالنائب عن ربه في أداء ما يلزم الله تعالى. لذلك، فمن الصحيح أن يقول «**وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي**»، ويقول القفال أن الاصطناع مشتق من قولهم «اصطنع فلاناً»، ويعني أنه أحسن إليه حتى يُضاف إليه ويقال: هذا صنيع فلان. وقوله «لِنَفْسِي» يعني أنه يُرشدك ويوجهك في أموره لكي لا تشتغل بغير ما أُمرت به، وهو إقامة حجته وتبليغ رسالته، وأن تكون في حركاتك وسكناتك له وليس لنفسك أو غيرك(الفخر الرازى، 1420ق، ج22، ص50؛ انظر: الألوسى، 1415ق، ج8، ص506).

الإشتراك:

يؤكد المفسرون أنَّ معرفة الله تعالى لما في نفس الإنسان، وأنه يعلم أفكاره ومشاعره. ويستخدم هذه الآية لإظهار أن الله يعلم الخفايا والأسرار التي في نفوس البشر ولا يعلم البشر ما في نفوس بعضهم البعض.

الإختلاف:

يركز الزمخشري على التحذير الذي يصدر من الله تعالى للبشر بمعرفته الكاملة لما في نفوسهم، مما يدفعهم لأن يتقوا الله في أفعالهم وأقوالهم، وأن العودة والمصير النهائي للجميع هو إلى الله.

يركز الطوسي على لغة التأكيد والتحذير التي تستخدمها الآية، ويعزز أن الله يحذر البشر بعلمه الكامل لما في نفوسهم، ويدعوهم للتقوى والتوجه إلى الله تعالى، حيث أن المصير النهائي للجميع هو إلى الله.

يركز الفخر الرازي على اللغة والتعبيرات البلاغية في الآية، ويستخدمها لتوضيح أن الله يحذر البشر بمعرفته الكاملة لما في نفوسهم، ويدعوهم للتقوى والتوجه إلى الله تعالى، حيث أن المصير النهائي للجميع هو إلى الله.

6-7النور

الآية التى تشير إلى صفة النور لله تعالى:«**اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ**»(النور/35).

6-7-1 النور فى اللغة و الإصطلاح

النور بمعنى الضياء والإضاءة. و فى القرآن الكريم، يمكن أن يعني النور الضوء بشكل عام، بما في ذلك الشعاع والسطوع. يمكن أن يشير أيضًا إلى الأضواء والنيران. و يستخدم مفهوم النور للإشارة إلى الإضاءة الروحية والإرشاد. يشير إلى النور الإلهي الذي يعبّر عنه في السماوات والأرض. يعبر أيضاً عن نور الإيمان

والهداية الروحية. قد يكون النور مجازياً للإشارة إلى العلم والحكمة في قلب النبي(ص)، وقد يُشبه قلب المؤمن بالمشكاة التي تحتوي على مصباح يضيء. يمكن أيضاً أن يرمز إلى النور الذي يتمتع به علي بن أبي طالب، الذي ي يُعدُّ صدراً مضيئاً مليئاً بالمعرفة والهداية. وفي القرآن الكريم، يُشار إلى الله بأنه النور، كما ذُكر في الآية التي تقول:«**اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ**»(النور/35)، وقد تفسر هذه الآية بأن الله هو المرشد لأهل السماوات وأهل الأرض، ويمكن أن تعنى أيضاً أنه ينير السماوات والأرض بحكمته العظيمة (الراغب الاصفهانى،1412ق، ص828؛ الطريحى، 1375ش، ج3، ص504).

2-7-6 « النور» فى التفاسير

قال الزمخشرى فى قول:«**اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ**»، استخدام المصطلح «نور» هنا في معنى مجازي يرمز إلى الضوء الروحي والمعنوي الذي يمنحه الله للخلق. وتُشبه مشكاة نور الله في ظهوره وبيانه. يُفهم من ذلك أن نور الله لامع ومشرق، ينشر الضوء والهداية في الكون. وقد يرمز النور هنا أيضاً إلى الحقيقة والمعرفة التي تنبثق من الله وتنير الطريق للناس. وبالنسبة لإضافة النور إلى السماوات والأرض، يمكن فهم ذلك بمعنيين. الأول هو أن هذا النور يشير إلى سعة إشراقه وتوهجه حتى ينير السماوات والأرض بأكملهما. والثاني هو أنه يعبر عن أن أهل السماوات والأرض يستضيئون بهذا النور، أي أنهم يشتركون في الاستفادة من هذه الصفة العجيبة لنور الله في الإضاءة والإرشاد (الزمخشرى، 1407ق، ج3، ص241-242؛ انظر: الحقى البروسوى، د.ت، ج6، ص152).

قال الطوسى فى معنى آية «**اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ**» قولان:

التفسير الأول يشير إلى أن الله هادي أهل السماوات والأرض، ويعود هذا التفسير إلى ذكره ابن عباس وأنس في روايتهما، التفسير الثاني يقول أن الله ينير السماوات والأرض بنورها من خلال النجوم والشمس والقمر، ويرتبط هذا التفسير برواية أخرى عن ابن عباس، وذكره أبو العالية والحسن أيضًا(طوسى، د.ت، ج7، ص437). ثم يتحدث عن جزء آخر من الآية الذي يقول «**مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ**»، ويقدم تفسيرين مقترحين للضمير «هي» في كلمة «نوره». التفسير الأول يقول إنه يعود على المؤمن ويرمز إلى النور الذي يتواجد في قلب المؤمن بإرشاد من الله، وذكر آراء أبي ابن كعب والضحاك في هذا التفسير. والتفسير الثاني يقول إنه يعود إلى اسم الله، ومعناه مثل نور الله الذي يهدي المؤمن، وذكر رأي ابن عباس في هذا. هناك أيضاً تفسير يربط النور بطاعة الله، وذكر رواية عن ابن عباس في هذا الصدد. ويقترح أيضاً أن النور قد يشير إلى نور محمد(ص)، وذكر قول سعيد بن جبير في هذا التفسير(الطوسى، د.ت، ج7، ص438؛ انظر: الطبرسى، 1403ق، ج7، ص224).

يرى الفخر الرازي أن النور المطلق هو الله بمعنى أن الله هو مصدر النور والإضاءة في الكون. ويشير إلى أنه عندما يُطلق تعبير «النور» على غير الله، فإن ذلك يكون بمجاز، أي أنها رمزية وليست حقيقية. و يُعدُّ كل ما هو سوى الله من حيث ذاته هو ظلمة محضة، لأنها عدم وعدم الوجود يُعدُّ مظلماً. وعندما ننظر إلى الأنوار من حيثها الذاتي، فإنها تكون ظلمات؛ لأنها ممكنة وغير ذاتية، والممكن من حيث ذاته هو معدوم ومظلم. وبالتالي، يقول الفخر الرازي أنه عندما ننظر إلى النور من منظور أن الله سبحانه وتعالى أفاض عليها نور الوجود، فإنها تكون أنواراً. وبذلك يثبت أن الله هو المصدر الحقيقي للنور، وكل ما هو سواه ليس بنور بالمعنى الحقيقي، بل يكون مجازاً أو رمزياً (الفخر الرازى، 1420ق، ج23، ص384؛ انظر: القرطبى، 1364ش، ج12، ص256).

الإشتراك:

1- يتفق الزمخشري والطوسي والفخر الرازي على استخدام مصطلح «نور» في معنى مجازي.

2- جميع النظريات تشير إلى أن الله هو المصدر الحقيقي للنور والإضاءة.

الإختلاف:

1- الزمخشري يربط نور الله بالضوء الروحي والمعنوي الذي يمنحه الله للخلق، بينما الطوسي يربطه بالهداية والإرشاد التي ينشرها الله في الكون.

2- الزمخشري يشير إلى أن نور الله يشبه مشكاة ينير السماوات والأرض، بينما الطوسي يربط نور الله بالنجوم والشمس والقمر التي تنير السماوات والأرض.

3- الطوسي يقدم تفسيرين مختلفين للضمير «هي» في عبارة «مثل نوره»، بينما الفخر الرازي يركز على أن النور المطلق هو الله نفسه.

4- الفخر الرازي يرى أن كل ما هو سوى الله من حيث ذاته هو ظلمة محضة، بينما الزمخشري والطوسي لا يذكرون هذا الجانب ويركزون على النور المعنوي والروحي.

8-6 الوجه

الآيات التى يشرن إلى صفة الوجه لله تعالى:«**فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**»(البقرة/115)، و «**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**»(القصص/88). و«**وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ**»(الرحمن/27).

1-8-6 الوجه فى اللغة و الإصطلاح

مفهوم «الوجه» يعبر عن الجانب الجارح للشخص، وهو أول ما يستقبله الآخرون منه. ويعبر عن الجزء الأشرف والأكثر بروزًا في ظاهر الجسم. يُستخدم أيضًا في معانٍ أخرى مثل «وجه كذا» و «وجه النهار» للإشارة إلى الخصائص الأساسية والأشرف في شيء ما. قد يُستخدم أيضاً للدلالة على الذات أو الهوية

الشخصية، حيث يشير إلى الجزء الواقع تحت منابت الشعر ويمتد إلى الأذنين والجبينين والذقن(الراغب الاصفهانى،1412ق، ص856؛ ابن منظور، ج13، 1414ق، ص555).

في الاصطلاح، «الوجه» يعبّر عن القدر والمنزلة. قد يُستخدم «وجه الرجل» للإشارة إلى أنه أصبح ذو جاه وقدر. وعلى سبيل المثال، يمكن استخدام تعبير «أوجهه الله»، للإشارة إلى أن الله سمحه وجعله ذا جاه وقدر. وعندما يقال «فأينما تولوا فثم وجه الله» يعني ثم اتجاهكم إلى الله، و«الوجه»، هنا يشير إلى الله تعالى. قيل: «أي فثم وجه الله والعمل لله»، وأحياناً يُفسر معناه بأنه «فثم رضي الله» أي قبول رضا الله. عمومًا، يُلاحظ أن مفهوم «الوجه» له تعابير متعددة وقابلة للتفسير بحسب السياق والاستخدام المحدد (راغب الاصفهانى، 1412ق، ص856؛ الحميرى، د.ت، ج11، ص7070).

6-8-2 صفة الوجه فى التفاسير

قال الزمخشرى فى قوله تعالى:«**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**»(البقرة/115)، أن «وجه الله» يعني الجهة التي أمر بها الله ويرضاها. ويفسر أنه إذا تعذر عليكم الصلاة في المسجد الحرام أو في بيت المقدس، فالأرض كلها تكون مسجداً لكم. يمكنكم الصلاة في أي مكان ترغبون فيه، وعليكم توجيه وجوهكم نحو الله في هذه الصلاة. فإن التوجه ممكن في أي مكان، ولا يكون مقصورًا على المساجد بشكل خاص (الزمخشرى، 1407، ج1، ص180؛ انظر: الحقى البرسوى، د.ت، ج1، ص120) . و قوله تعالى «**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**»(القصص/88)، يشير الزمخشري إلى أن «وجه الله» يعني الذات الإلهية. ويفسر أن كل شيء سيُهلك إلا الله نفسه. ويعبر «وجهه» عن الله بذاته وجماله وكماله(الزمخشرى، 1407ق، ج3، ص437؛ انظر: الزحيلى، 1411ق، ج20، ص179).

يقدم الطوسي تفسيرًا مختلفاً لمفهوم«وجه الله» في الآيات التي ذكرتها بناءً على منهجه الشيعي والتفسير الشيعي. قال فى قوله تعالى«**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**»(البقرة/115)، أن«وجه الله» يعني جهة القبلة، أي الكعبة في مكة. ويفسر أنه يمكن للمؤمنين التوجه نحو الله في أي مكان يكونون فيه، ولكن الكعبة هي المكان الذي يتجهون نحوه بشكل خاص في الصلاة (الطوسى، د.ت، ج1، ص 424-425؛ انظر: الطبرسى، 1403ق، ج1، ص364). و فى قوله تعالى«**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**»(القصص/88)، يفسر الطوسي أن«وجه الله» يعني الذات الإلهية لله. ويعبر عن أن كل شيء سيهلك إلا الله نفسه. ويفسر أن «وجهه» يعني الذات الإلهية لله والتي هي غير هالكة(الطوسى، د.ت، ج8، ص184). و فى قوله تعالى«**وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ**»(الرحمن/27)، يفسر الطوسي أن«وجه ربك» يعني الله بذاته العظمى والمجدية. ويعبر عن أن الله هو الذي يظهر بجلاله وعظمته من خلال آياته وأدلته. ويشير إلى أن الله يستحق الإعظام والإحسان والتقدير بسبب عظمته وجلاله (نفسه، د.ت، ج8، ص184).

الفخر الرازي يقدم تفسيرات مختلفة لمفهوم«وجه الله» في القرآن الكريم بناءً على منهجه الفلسفي والتفسيري. يعرض رأياً يشير فيه إلى أن«وجه الله» قد يكون له عدة معانٍ ممكنة. قد يعني«وجه الله» في هذا السياق:

1. التشريف والإيجاد: يعني أن إضافة«وجه الله» تكون مجرد إضافة تشريفية لتعظيم الخالق والمبدع، وأن القبلة تكون قبلة لتشريفه.

2. القصد والنية: يشير إلى أن«وجه الله» يمكن أن يعني القصد والنية، مشابهاً لقول الشاعر الذي يذكره الفخر الرازي.

3. مرضاة الله: يعني أن«وجه الله» قد يكون رمزًا لمرضاة الله، مشابهاً لقول الله في القرآن«لوجه الله»، وأن طلب مرضاة الله يكون قربًا منها.

4. الصلة والارتباط: يشير إلى أن«وجه الله» يمكن أن يكون صلة أو رابطة، ويستخدم كمصطلح يشير إلى الأمر الذي يجب التركيز عليه أو القصد به (الفخر الرازى، 1420ق، ج4، ص22؛ انظر: القرطبى، 1364ق، ج2، ص80).

هناك بعض الموارد المشتركة والمختلفة بين تفاسير الزمخشري والطوسي وفخر الرازي فيما يتعلق بمفهوم «وجه الله» في القرآن الكريم. هذه هي بعضها:

الإشتراك:

1- تفسير «وجه الله» على أنه يشير إلى الله ذاته وجماله وكماله والذات الإلهية لله.

2- التأكيد على عظمة الله ومجد الله وجلاله من خلال «وجه الله».

3- الربط بين «وجه الله» ومرضاة الله وطلب مرضاة الله.

الإختلاف:

1- تفسير الزمخشري يرتبط «وجه الله» بالجهة التي أمر بها الله ويرضاها، في حين يفسر الطوسي«وجه الله» بجهة القبلة، وفخر الرازي يقترح أن«وجه الله» يمكن أن يكون له معانٍ مختلفة.

2- تفسير الطوسي يرتبط «وجه الله» بالكعبة في مكة ويؤكد على أن الكعبة هي المكان الذي يتجهون نحوه بشكل خاص في الصلاة. في حين لا يذكر الزمخشري أو فخر الرازي هذا التفسير الخاص بالكعبة.

3- فخر الرازي يقترح تفسيرات مختلفة لمفهوم«وجه الله» مستندًا إلى منهجه الفلسفي والتفسيري، مثل التشريف والإيجاد والقصد والنية ومرضاة الله والصلة والارتباط.

النتايج:

يتميز تفسير «الكشاف» بتوجهه المعتزلي ومنهجه الكلامي في فهم الأسماء والصفات الإلهية. يرتبط الزمخشرى بالمذهب المعتزلي الذي يؤكد على تأويل الأسماء والصفات بطريقة تلائم المنطق البشري وتجنب التشبيه والانتقاص. وقد وضع الزمخشري منهجًا مقبولًا للمعتزلة يدمج في تفسيره للقرآن الكريم قدرته البلاغية والفصاحة، مع التركيز على استخدام العقل والمنطق في فهم الله.

يتميز تفسير «مفاتيح الغيب» بتوجهه الأشعري ومنهجه الفلسفي في تفسير الأسماء والصفات الإلهية. و يرتبط بالمذهب الأشعري الذي يؤكد على التفسير اللغوي والفلسفي للأسماء والصفات بما يتوافق مع المنهج العقلي والروحي. وقد جمع الرازي في تفسيره بين التفسير والقراءات واللغة والفقه وعلم الكلام والفلسفة والفلك.

يُعدُّ تفسير «الاتبيان» تفسيرًا شيعياً يرتبط بالإمامية الاثنا عشرية. و يتميز «التبيان» بتوجهه الشيعي ومنهجه الكلامي في فهم الأسماء والصفات الإلهية. و يهدف إلى توضيح الأسماء والصفات الإلهية بمنهج شيعي يتأثر بالتفكير الفلسفي والكلامي للشيعة الاثنا عشرية.

المنابع و المصادر

1.ابن الأثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث و الأثر، تحقيق طناحى، محمود محمد، ط4، قم، موسسه مطبوعاتي اسماعيليان، 1367ش.

2.ابن الجوزي، عبدالرحمن بن على، زادالمسيرفي علم التفسير، تحقيق عبدالرزاق المهدي، ط1، بيروت، دارالكتاب العربي،1422ق.

3.ابن سيده، على بن اسماعيل، المحكم و المحيط الأعظم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421ق.

4.ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، ط1، بيروت، مؤسسه التاريخ، د.ت.

5.ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، د.مك، دار الفكر، د.ت.

6.ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق جمال الدين مير دامادي، ط3، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، 1414ق.

7.أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سزكين، قاهره، مكتبه الخانجى، 1381ق.

8.ابوالفتوح الرازى، حسين بن على، روض الجنان و روح الجنان فى تفسيرالقرآن، تحقيق محمد جعفر ياحقى و محمد مهدى ناصح، ط1، مشهد، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1408ق.

9.ابوحيان الأندلسى، محمد بن يوسف، البحر المحيط فى التفسير، ط1، بيروت، دار الفكر، 1420ق.

10. الأزهري، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1421ق.

11. الألوسى سيد محمود، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى، ط1، بيروت، دارالكتب العلميه، 1415ق.

12. البخارى، محمد بن إسماعيل، الصحيح، د.م، دار الفكر للطباعه و النشر و التوزيع، 1401ق، ج1، ص139؛ ابن حنبل، احمد، مسند، بيروت، دار صادر، د.ت.

13. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القران، تحقيق الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418ق.
14. الجرجانى، على بن محمد، كتاب التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ق.
15. الجصاص، احمد بن على، احكام القرآن، ط1، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405ق.
16. الجوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق.
17. الحائرى الطهرانى، مير سيد على، مقتنيات الدرر و ملتقطات الثمر، ط1، تهران، دار الكتب الاسلاميه 1377ش.
18. الحقى البروسوى، اسماعيل، تفسير روح البيان، ط1، بيروت، دارالفكر، د.ت.
19. الحميرى، نشوان بن سعيد، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، دمشق، دار الفكر، د.ت.
20. الدرويش، محيى الدين، اعراب القرآن و بيانه، ط4، سوريه، دارالارشاد، 1415ق.
21. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق داود صفوان عدنان، ط1، دار القلم - الدار الشامية - بيروت - دمشق، 1412ق.
22. الزجاج، إبراهيم بن السري، تفسير أسماء الله الحسنى، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، د.م، دار الثقافة العربية، د.ت.
23. الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبدالجليل شلبى، بيروت، د.ن، د.ت.
24. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1411ق.
25. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غواض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التاويل، مصحح مصطفى حسين احمد، ط3، بيروت، دارالكتاب العربي، 1407ق.
26. السبزوارى سيد عبد الاعلى، مواهب الرحمان في تفسير القرآن، ط2، بيروت، موسسه اهل بيت(ع)، 1409ق.
27. السيد المرتضى، على بن حسين، تنزيه الأنبياء عليهم السلام، ط1، قم، دار الشريف الرضي، 1377ش.
28. الصابوني، محمد على، صفوة التفاسير تفسير للقرآن الكريم، ط1، بيروت، دار الفكر، 1421ق.
29. الطبرسى، احمد بن على، الإحتجاج على أهل اللجاج، تحقيق خرسان، محمد باقر، ط1، مشهد، نشر مرتضى، 1403ق.
30. الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، تحقيق حسينى اشكورى، احمد، ط3، تهران، مرتضوى، 1375ش.
31. طوسى، تهذيب الأحكام، تحقيق حسن موسوى، ط4، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1407ق.
32. الطوسى، محمد بن الحسن، التبيان فى تفسير القرآن، ط1، بيروت، دار احياء التراث العربى، د.ت.
33. العكبرى، عبدالله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن(أو أملاء ما من به الرحمن)، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي
34. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، ط3، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1420ق.
35. القرطبى، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ط1، طهران، انتشارات ناصر خسرو، 1364ش.
36. القونوى، اسماعيل بن محمد، حاشية القونوى على تفسير الامام البيضاوى، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422ق.
37. الكلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط5، طهران، دار الكتب الإسلامية، د.ت.

38. البیضاوی، عبد الله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل(تفسیر البیضاوی)، ط1، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1418ق.
39. المراغی، احمد مصطفی، تفسیر مراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، د.ت.
40. المظهری، محمد ثناءالله، التفسیر المظهری، ط1، باکستان، مکتبة رشدیه، 1412ق.
41. المفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات في المذاهب و المختارات، تحقیق زنجانی، قم، المؤتمر العالمي لألفیة الشیخ المفید، 1413ق.
42. مکارم الشیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ط1، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب، 1421ق.
43. المکی، ابن ابي طالب، مشکل إعراب القرآن، تحقیق حاتم صالح الضامن، ط2، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1405ق.
44. النحاس، احمد بن محمد، إعراب القرآن، ط2، تحقیق زهیر قاضی زاهد، بیروت، الناشر عالم الکتب، 1409ق.
45. النسفی، عبد الله بن احمد، تفسیر النسفی(مدارك التنزیل و حقایق التاویل)، ط1، بیروت، دار النفائس، 1416ق.
46. النیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ط1، بیروت، دار الکتب العلمیه، 1416ق.