المناهج الكلامية حول مشكلة (تأويل القرآن)

الدكتور حسن زرنوشه فراهاني
أستاذ مساعد، قسم اللاهوت والمعارف الاسلامية، جامعة الشهيد رجائي لتدريب المعلمين، طهران، إيران
zarnooshe@sru.ac.ir
الدكتور محمد عترت دوست
أستاذ مساعد، قسم اللاهوت والمعارف الاسلامية، جامعة الشهيد رجائي لتدريب المعلمين، طهران، إيران
Etratdoost@sru.ac.ir

Theological approaches to the problem of (interpretation of the Qur'an)

Dr. Hasan Zarnooshe Farahani
Assistant Professor , Department of Theology and Islamic Studies ,
Shahid Rajaee Teacher Training University , Tehran , Iran
Dr. Mohammad Etrat Doost
Assistant Professor , Department of Theology and Islamic Studies ,
Shahid Rajaee Teacher Training University , Tehran , Iran

الملخص:-

من أكثر الموضوعات تحديًا المتعلقة بفهم القرآن مشكلة «تأويل القرآن» التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالنزاعات الكلامية على مدى قرون عديدة، و قد استخدمتها المدارس الكلامية أو عارضتها بناءً على افتراضاتها المعرفية المسبقة في فهم القرآن. تتجلى ذروة مناقشة هذه المسألة في فهم صفات الله الخبرية التي تعتبرها معظم الطوائف الكلامية متشابهة و تأولها. لكن البعض الآخر يرفض التأويل بالتمسك بظهور الآيات. تتطلب معرفة وتقييم الأساليب المختلفة في هذا المجال وتقييم نقاط القوة والضعف فيها دراسة مقارنة بينها مع بعضها البعض. يهدف هذا المقال إلى تقديم صورة واضحة لمختلف المناهج الكلامية في التعامل مع مشكلة «التأويل» من خلال دراسة المصادر الإسلامية القديمة واستخدام منهج «الوصف والتحليل». تظهر نتائج البحث أن هناك نهجين كلاميين رئيسيين في هذا الصدد:

١) منهج التشبيه
٢) منهج التنزيه الذي يتضمن ثلاث قراءات تنزيهي لأهل التفويض والمعتزلة والإمامية.

الكلمات المفتاحية: التأويل، منهج التشبيه، منهج التنزيه، أهل التفويض، المعتزلة، الإمامية.

Abstract:-

One of the most challenging issues related to understanding the Qur'an is the issue of "interpretation", which has been closely linked to theological disputes for centuries.And theological schools, based on their epistemological presuppositions, have used or opposed it in understanding the Qur'an.The culmination of the discussion of this issue is manifested in the understanding of the news attributes of God that most theological sects consider these attributes as similar and interpret them.But others refuse to interpret by insisting on the appearance of the verses. Recognizing and enumerating different approaches in this field and evaluating their strengths and weaknesses, requires a comparative study of them with each other.This article seeks to provide a clear picture of various theological approaches to the problem of "interpretation" by studying the ancient sources of Islamic difference and using the method of "description and analysis".The results of the research indicate that there are two main theological approaches in this regard:

1) metaphorical approach
2) purgatory approach, which includes three purgatory readings of the delegates, Mu'tazilites and Imamiya.

Key words: Interpretation, metaphorical approach, purgatory approach, delegates, Imamiya, Mu'tazilites.

المقدمة:

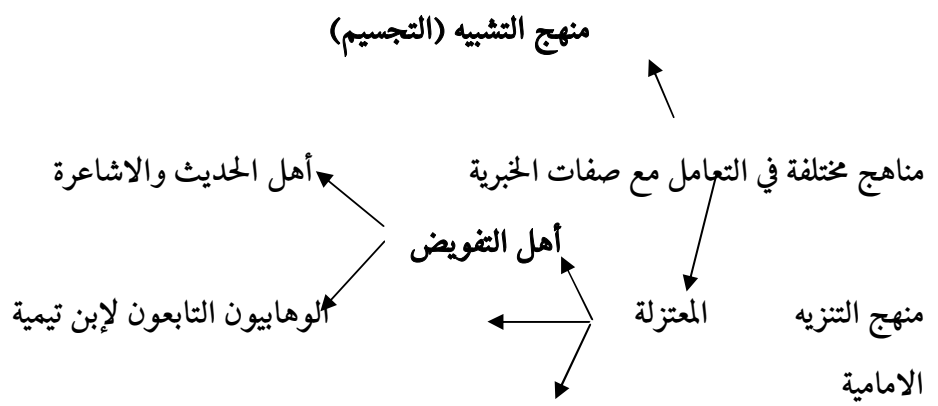
ظاهر بعض الصفات الإلهية المذكورة في القرآن موهم تشبيه الله بالانسان، و ظاهر بعض الصفات الأخرى يدل علي التنزيه المطلق. ولهذا السبب كانت كيفية تفسير الصفات الإلهية من أهم المباحث التي اهتم بها المتكلمون والمفسرون. والدليل على ذلك وجود اختلافات كثيرة بين وجهات النظر الموجودة في هذا المجال. على سبيل المثال هناك اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تحديد الآيات المحكمة والمتشابهة. وهذا يعني أنه عندما يكون ظاهر الآية متوافقًا مع مبادئ إحدى هاتين المدرستين، فإن أتباع تلك المدرسة يعتبرون الآية نصًا، بينما يعتبر أتباع المدرسة الأخرى الآية متشابهة لتبرير تأويلها.

لذلك، في معظم الحالات، يرتبط التفسير ارتباطًا وثيقًا بالإيديولوجيا[١]، وكل طائفة كلامية، بناءً على افتراضاتها المعرفية المسبقة في الحصول على المعنى، تعتبر ببساطة أن تفسيراتها صحيحة و تعتبر الجماعات الأخرى منحرفة عن المسار الصحيح و هذه المبالغة في نتائج العمليات التأويلية، تحول الصراعات التأويلية إلى صراعات المذاهب الفكرية[٢]. لكن من بين آيات القرآن، فإن أبرز مجالات التشابه تتعلق بمبادئ الاعتقاد و تعاليمه، وفي مقدمتها آيات الصفات ومسألة التنزيه الإلهي التي يتفق معظم المفسرين على أنهما متشابهان. ومن بين آيات الصفات الخلاف الرئيسي حول الصفات التي عرفت فيما بعد بالصفات الخبرية عند الأشاعرة. الصفات الخبرية، هي الصفات التي وردت في النصوص الدينية و ليست لدى العقل طريقة لإثباتها بشكل مستقل، مثل يد، وجه، عين و...؛ في المقابل، تشير الصفات غير الخبرية إلى الصفات التي يمكن إثباتها بالعقل مثل علم، قدرة، حياة و...[٣].

وعلى هذا، فإن مشكلة هذا البحث، الإحصاء و التعريف والتقييم النقدي للمناهج الكلامية المختلفة حول مشكلة تأويل القرآن، وفق منهج «الوصف و التحليل». قبل هذا المقال، طرحت بعض الأبحاث مشكلة تأويل القرآن من وجهة نظر بعض المدارس الكلامية، لكن لم يتم العثور على بحث يتناول هذه القضية بنظرة نقدية مقارنة.

وبعد دراسة الأعمال الكلامية المختلفة، يمكن تصنيف وجهات النظر الموجودة في دلالات صفات الله إلى نهجين: التشبيه و التنزيه. من بين مناهج التنزيهي، اختار بعض الناس مثل المعتزلة والإمامية، على الرغم من الاختلاف في أسسهم، طريقة التبرير والتأويل

لحل مشكلة معاني بعض صفات الخبرية التي تتعارض ظهوراتها الأولية مع قواعد العقل القطعية. في المقابل، تجنب البعض الآخر أثناء إثبات الصفات، أي تعليقات حول كيفية الصفات التجسيمة و تركوا علمه لله. النهج الأخير، والذي يعرف بـ «منهج التفويض»، يقوم على قاعدة «بلا كيف». وهذه القاعدة قابلة للتفسير بطريقتين، ينقسم بموجبهما أهل التفويض إلى قسمين. يظهر هذا التقسيم في الشكل أدناه:



في ما يلي، سوف نقدم كل من المناهج المذكورة أعلاه:

١- منهج التشبيه (التجسيم)

يعود تاريخ هذا المنهج إلى أناس مثل كعب الأحبار الذين تحولوا من اليهودية إلى الإسلام. على سبيل المثال، يروي الطبري:

«جاء رجل إلى كعب فقال: يا كعب أين ربنا؟ فقال له الناس: دق الله تعالى، أفتسأل عن هذا؟ فقال كعب: دعوه، فإن يك عالما ازداد، و إن يك جاهلا تعلم. سألت أين ربنا، وهو على العرش العظيم متكئ، واضع إحدى رجليه على الأخرى... والله على العرش متكئ، ثم تفطر السماوات. ثم قال كعب: اقرأوا إن شئتم تكاد السماوات يتفطرن من فوقهن...»[٤].

ومن الأشخاص الذين كان لهم دور كبير في تطوير منهج التشبيه أبو بكر محمد بن إسحاق سُلمي المعروف بابن خزيمة (٢٢٣-٣١١ ق)، الذي أعرب عن آرائه في قضايا التوحيد بالتفصيل في «كتاب التوحيد و إثبات صفات الرب عز وجل». ابن خزيمة كان

سلفياً، ومثل غيره من السلفيين، اعتبر ظهور الآيات والروايات في مسائل التوحيد، وحمل صفات الله علي ظاهرها بغير تأويل و في نفس الوقت حاول تجنب التشبية مع المبررات. على سبيل المثال، أثناء إثبات اجزاء و جوارح الله الظاهرة، لم يذكر سوى التمييز بين الله و الخلق بأن أجزاء الله و جوارحه قديمة و أزلية و أبدية، لكن الأجزاء البشرية عرضية ومتحللة[٥]. أيضًا، بعد إثبات كلام الإلهي بمعناه الظاهر، يشرح التمايز وعدم التشابه ببساطة مع التبرير القائل بأن كلام الله هي كلام مستمر و متواصل، لكن كلام البشري صامت ومتقطع ومقطع بتوقف التنفس أو النسيان و التعب[٦].

من الواضح أن نظرة ابن خزيمة للصفات الإلهية لا تجعل بأي حال من الأحوال توحيداً قرآنيًا خالصًا. يرتبط التوحيد الإلهي في القرآن بنفي أي تشابه بشري وأي شك في النقص والضعف والتبعية والحاجة. وصورة الله بأعضاءه وجوارحه التي لا تختلف عن الاعضاء البشرية إلا في الكمال والنقص والقوة والضعف، لا علاقة لها بالله الواحد. لأن اعتبار الله كمركب من الأجزاء والجوارح يتطلب صفات جسدية وحاجة الله لتلك الأجزاء والجوارح: ﴿سُبحانَهُ وتعالى عَمّا يقولونَ عُلُوًّا كبيرًا﴾ (الاسراء/٤٣) و ﴿سُبحانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمّا يَصِفونَ﴾ (الصافات/١٨٠)[٧].

٢- منهج التنزيه لأهل التفويض

من أقدم أفكار التنزيهي بين المسلمين نظرية التفويض أو التوقف، والتي لها أتباع كثير من الصحابة والتابعين، حتى أن شهرستاني نسبها إلى كثير من السلف ويقول: «ومنهم من توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن اللّه تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾ (طه/ ٥) و مثل قوله: خَلَقْتُ بِيَدَيَ (ص/ ٧٥) ومثل قوله: ﴿وَجاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر/ ٢٢) إلى غير ذلك. ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات و تأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له، وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقينا»[٨]. وذكر مالك بن أنس (١٧٩ ق)، و أحمد بن حنبل (٢٤١ ق)، وسفيان الثوري (١٦١ ق)، وداود بن علي الأصفهاني (٢٧٠ ق) أتباع نظرية التفويض أو التوقف[٩].

وبناءً على ذلك، فإن معظم أهل الحديث يعتبرون من القائلين بالتفويض. كما يرى العلامة الطباطبائي أن أسلوب التفويض وتجنب التأويل يمكن اعتباره أسلوب أغلب الصحابة والتابعين والسلف(١٠).

كما ذكرنا سابقًا، تقوم نظرية التفويض على قاعدة "بلا كيف" وينقسم المفوضون إلى مجموعتين بناءً على نوع قراءتهم لهذه القاعدة: ١) أهل الحديث و الأشاعرة، ٢) الوهابيون التابعون لإبن تيمية.

٢-١- أهل الحديث والأشاعرة

بالعناية علي استخدام قاعدة «بلا كيف» في كلام أصحاب الحديث مثل سفيان بن عيينة (١٩٨ ق)، مالك بن انس، الأوزاعي (١٥٧ ق)، معمر بن راشد (١٥٣ ق)، ليث بن سعد (١٧٥ ق) و احمد بن‌حنبل(١١) نجد أن كل شيوخ أهل الحديث كان لهم المنهج التنزيهي في دلالات صفات الله وكانوا يعتقدون بالتوقف عن فهم معنى الصفات. أي أنها تترك تفسير و تأويل هذه الآيات والروايات ومعرفة معانيها لله. بمعنى آخر، فإن الغرض من قاعدة «بلا كيف» عند معظم أهل الحديث هو إثبات صفات الخبرية لفظياً و تفويض معانيها إلى الله والنبي صلى الله عليه وسلم(١٢).

كما استخدم أبو الحسن الأشعري (٣٢٤ ق) قاعدة «بلا كيف» في تنزيه الله و هو ما يتضح من تعبيراته أنه يقصد «بلا كيف» لتفويض معاني صفات الخبرية و نفي وجود أي كيفية لهذه الصفات. فمثلاً في كتاب «الأبانة عن أصول الديانة» يعتبر أن الله له وجه ويد وعين، لكنه يعتقد أن كيفية هذه الصفات غير معلومة: «وأن له سبحانه وجهاً بلا كيف كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/٢٧) و أن له سبحانه يدينِ بلا كيف كما قال سبحانه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص/٧٥) وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة/٦٤) و أن له سبحانه عَيْنَين بلا كيف كما قال سبحانه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (القمر/١٤)»(١٣).

لذلك فإن الأشعري هو أيضاً من مثبتين الصفات، مثل مفوضين من أهل الحديث الذي يتجنب أي نوع من التأويل بحمل صفات الخبرية على ظاهرها، ويذكر قيد «بلا كيف» لتجنب التشبية. كما يتبين من تعبيرات علماء أهل الحديث وأقوال الأشعري في صفات

الخبرية أنه استعار هذه القاعدة من أهل الحديث دون أن يذكر صحتها و سقمها، مع اختلاف أن علماء الحديث استخدموا أقل من كلمة «بلا كيف» واستخدموا كلمات مشابهة لمضمونها ومقدار استخدام قاعدة «بلا كيف» في آثارهم لم يرق إلى مستوى الأشعري(١٤).

ومع ذلك، فإن نظرية «بلا كيف» لها مشكلتان رئيسيتان: الغموض في التنظير وتعطيل العقل في فهم الصفات؛ الغموض والإجمال في فكرة «بلا كيف» ينبع من حقيقة أن أولئك الذين يؤمنون بها، من ناحية، يؤمنون بظاهر الصفات، و من ناحية أخرى يعتقدون أنهم أنقذوا أنفسهم من السقوط في هاوية التشبية بذكر عبارة «بلا كيف»، بينما في تصريح الأشعري أن تحمل الصفات الخبرية علي المعنى الحقيقي [في مقابل المعنى المجازي]، ولكن ليست لها كيفية [على سبيل المثال، في صفة اليد]، فإن المسألة ليست خارجة من حالتين: إما أن «اليد» لا تحتوي على الخصائص المادية التي لم تعد تسمى «اليد»، أو أنها لا تزال تحتفظ بخصائص «اليد»، والتي تطرح مرة أخرى مشكلة التجسيم(١٥).

في الواقع، معارضة القواعد المنطقية هي إحدى مشاكل هذه النظرية، فلا يخفى انّ فيه استسلاماً للمتناقضين فانّ واقع اليد، حسب اللغة يتقوّم بالهيئة المخصوصة والكيفية المعلومة، فإثبات اليد بالمعنى اللغوي، التزام بالهيئة، والكيفية وإردافها ببلا كيف جمع بين النقيضين(١٦).

لذلك لا يوجد فرق كبير بين نظرية «بلا كيف» للأشاعرة و رأي المجسمة، وفي الحقيقة فإن وجهة النظر الأشاعرة هي الوجه الآخر لعملة تشبيه الله بالخلائق وهذا هو سبب تسمية الأشاعرة بأهل التشبية(١٧).

وبسبب هذه المشاكل، تجنب بعض العلماء الأشعريين المتأخرين مثل الغزالي (٥٠٥ ق) و فخر الرازي (٦٠٦ ق) الظاهرية و تحولوا إلى التأويل في بعض الأمور. على سبيل المثال، يكتب الغزالي: «و اعظم القرائن في زوال الإيهام: المعرفة السابقة بتقديس الله تعالى عن قبول معاني هذه الظواهر...»(١٨).

كما تأول فخر الرازي صفات الخبرية في مواقف مختلفة من تفسيره، مثل تأويل صفة «النفس» بذات الله و رحمته و غضبه و وعده و وعيده(١٩)، تأويل صفة «الوجه» بذات الله وحقيقته(٢٠)، تأويل صفة «الساق» بصعوبة الأمر(٢١)، تأويل «بسط اليد وغلّ اليد» بالجود والبخل(٢٢)، تأويل «الإستواء»، «العين» و «اليد» بـ «الإستيلاء»، «العناية» و«القدرة»(٢٣).

من النقاط التي يجب التنبه إليها في منهج الأشاعرة المتأخرين أنه بالرغم من التأكيد على ضرورة تأويل ظهورات المخالفة للدليل القطعي العقلي، في مسألة رؤية الله وتفسير الآيات التي تحكي عن الرؤية، فقد استخدموا الأدلة النقلية كمعيار للتحليل، وقد بررت الأدلة العقلية لإستحالة رؤية الله، ولم يعتبروها كافية، و في جمع الأدلة علقوا على نفي الرؤية في الدنيا وإثباتها في الآخرة. والواقع أن قضية رؤية الله هي النقطة المشتركة في منهج الأشاعرة والسلفية، مما يدل على أن عقلانيتهم تدخل في نطاق نتائج الأدلة النقلية[٢٤].

٢-٢- الوهابيون التابعون لإبن تيمية

وبتدقيق آراء الوهابيين في صفات الخبرية يتبين أن لديهم وجهة نظر مختلفة عن أهل الحديث والأشاعرة بتأثير أقوال ابن تيمية (٧٢٨ق). إن نهجهم يتوافق تماماً مع رأي أهل التجسيم، مع اختلاف أنه من أجل تجنب شائبة التشبية، فقد استخدموا قاعدة «بلا كيف» حسب قراءة ابن تيمية الذي يعتقد: الكيفية موجودة، لكن ليست واضحة بالنسبة لنا[٢٥].

وعلى هذا فإن الوهابيين يعتقدون بإثبات المعنى الظاهري لصفات الخبرية وتفويض كيفيتها، بينما يعتقد أصحاب الحديث والأشاعرة بتفويض معانيها دون وجود أي كيفية، مع إثبات صفات الخبرية لفظياً ويهربون من لوازم الجسمانية[٢٦].

على سبيل المثال، فإن أهل الحديث و الأشاعرة بخصوص صفة «الإستواء»، مع إثبات لفظ «الإستواء» لله، يفوضون معناها و يقولون: «و أنه مستو على عرشه سبحانه، بلا كيف ولا استقرار»[٢٧]، بينما اعتبر الوهابيون «الإستواء» في المعنى الحقيقي واللغوي للكلمة، و هي إستقرار أو جلوس على العرش، رغم أنهم يعتبرون طريقة الجلوس و الإستواء على العرش مجهولة[٢٨].

٣- منهج التنزية للمعتزلة

سعى المعتزلة في طريقة تأويلهم إلى تجنب أخطاء التيارين الظاهرية و الباطنية في التفسير. إن تيار الظاهرية الذي مثله مقاتل بن سليمان (١٥٠ ق) في عصر واصل بن عطاء، التزمت بصرامة بالمعنى اللفظي للنصوص ولم تقبل التأويل، لدرجة أنها وقعت في التشبية[٢٩]. على ما يبدو، كان العامل الأساسي في ميل تفسير المعتزلة نحو الجوانب الأدبية، وهو ما يتجلى بوضوح في

تفسير الكشاف، هو مواجهتهم لتيار الظاهرية والشعور بالحاجة إلى دراسات أدبية ولغوية لشرح وتبرير أصل التأويل في الآيات المتشابهة[٣٠]. كما تعرض تيار الباطنية الذي يمثله حارث المحاسبي (٢٣٤ ق) لانتقادات شديدة من قبل المعتزلة. كانت المشكلة الرئيسية لهذا التيار من وجهة نظر المعتزلة أنهم اعتبروا النصوص الوحيانية كرموز غامضة يقتصر فهمها على الأشخاص المميزين. أيضًا، وفقًا لعلماء الباطنية، فإن الطريقة العقلانية ليست محصنة ضد الخطأ ولها نصيب من الخيال، بينما يسمح لنا الشهود العرفاني باكتشاف الواقع مباشرة[٣١].

لكن في الأساس الفكري والكلامي للمعتزلة، تحتل التأويل مكانة خاصة و وفقًا للأصل المتطرف لأسبقية العقل على الشريعة، يجب قياس ظهورات القرآن بالأدلة العقلية و تأويلها في حالات التناقض مع العقل. يجب متابعة الوجود الواضح لهذه المسألة في نطاق الآيات التي قد تتعارض ظاهريًا مع الأصول الخمسة للمعتزلة و تعتبر متشابهة في مصطلحاتها. فيما يلي نقدم «أصل التوحيد» للمعتزلة كمثال و نعطي أمثلة على تأويل الآيات التي تتعارض مع هذا الأصل.

٣-١- أصل التوحيد

لقد أولى المعتزلة اهتمامًا خاصًا لأصل التوحيد، و أنهم المعنيون بالتوحيد و الذب عنه من بين العالمين[٣٢]. فالتوحيد هو الأصل الأول من أصول إعتزال المعتزلة الخمسة الذي اتفقوا علي أنه أول ما يلزم المكلف معرفته، لذلك قدموه علي بقية الأصول الخمسة (احمد، ١٩٨٣م: ٢٣). كتب قاضي عبدالجبار عن هذا: «أنه ما لم نعرف الله لا يمكن الإتيان بالشرعيات أصلا، فإن العلم بها موقوف علي العلم بالله جلّ و عزّ، فإذا عرف الله أمكنه فعلها علي الوجه الذي يستحق به الثواب. و كما ثبت هذا الوجه في الشرعيات فكذلك في العقليات، فإذا عرف الله أمكنه أن يأتي بالعقليات علي الوجه الذي يستحق معه الثواب»[٣٣]. تجدر الإشارة إلى أن معرفة الله تعالى لا تنال إلّا بحجة العقل[٣٤].

والآن علينا أن نسأل ما معنى المعتزلة بالتوحيد - الذي يعتبرون أن معرفته مقدمة على كل شيء وواجبة على المكلَّف -؟ يعتبر قاضي عبدالجبار أن علوم التوحيد هو ما يستحقه من الصفات، وكيفية استحقاقه لها[٣٥].

وبناءً على ذلك، اعتقد المعتزلةأن الله واحد و أنه القديم و ما سواه محدث[٣٦]. لقد

عارضوا أي مذهب يتعارض مع الوحدانية، مثل نسب شركاء لله، أو مقارنة الله بالخلق، أو مقارنة الخلق بالله.

إن القضايا والموضوعات التي تناولها المعتزلة في موضوع التوحيد واسعة جداً، وقد تناولت عدداً كبيراً من الكتب من قبلهم وخصومهم، والتي يتجاوز تحليلها التفصيلي نطاق هذا المقال. لذلك، في هذا القسم، سوف ندرس بإيجاز ثلاث قضايا من مسائل التوحيد للمعتزلة: ١) صفات الله، ٢) خلق القرآن، ٣) نفي التشبيه و التجسيم عن الله:

٣-١-١- صفات الله

ورد في القرآن الكريم صفات كثيرة لله اعتبرها المعتزلة منفصلة عن ذات الله القديم. يقول واصل بن عطاء: «و من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»[٣٧].

أنكر أتباع واصل بن عطا، كل حسب قراءة معينة، قدم صفات الله. نفى بعضهم، تحت تأثير الفلاسفة اليونانيين، زيادة الصفات على الذات و قالوا: «إنالله عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، حي بذاته، لا بعلمٍ و قدرةٍ و حياةٍ، هي صفات قديمة و معان قائمة به، لأنه لو شارَكتهُ الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف، لَشارَكتهُ في الإلهية»[٣٨]. كما قبل العديد من المعتزلة نفس التقرير واعتقدوا أن: «إنالله عالمٌ بذاتِه لا بعلمٍ زائدٍ علي ذاته»[٣٩].

ومع ذلك، قدم أبو الهذيل العلاف (المتوفى حوالي ٢٣٠ ق) قراءة أخرى لهذه المسئلة، والتي تأثرت أيضاً بمنهج الفلاسفة. هو قال: «إنّاللهَ عالمٌ بعلمٍ و علمُهُ ذاتُهُ، قادرٌ بقدرةٍ وقُدرَتُهُ ذاتُهُ، حَي بحَياةٍ وحَياتُهُ ذاتُهُ»[٤٠]. معنى هذه الجملة هو أن علم الله هو الله و أن قدرته هي هو[٤١].

فيكون الفرق بين القولين أن الذين قالوا «إنالله عالمٌ بذاته لا بعلمٍ زائدٍ علي ذاته»، قد نفوا الصفة عنه تعالى، بينا أوجد أبوالهذيل صفة هي بعينها ذات[٤٢]. وانتقد المعارضون وجهة نظر أبي الهذيل، لكن أبو الحسين الخياط (المتوفي بعد ٣٠٠ ق) يدافع عنه ضد هذه الانتقادات ويكتب: «إن ابالهذيل لما صَحَّ عندَهُ أنالله عالمٌ في الحقيقة، و فَسَدَ عندَهُ أن يكونَ عالماً بعلمٍ قَديمٍ علي ما قالَتهُ النابتةُ[٤٣]، وفَسَدَ عندَهُ أن يكونَ عالماً بعلمٍ مُحدَثٍ علي ما قالَتهُ الرافضةُ، صَحَّ عندَهُ أنه عالمٌ بنَفسه»[٤٤]. كما يستشهد ابوالهذيل لتأييد رأيه بآية يقبل معناها جميع الموحدين، وهي أن معنى «وجه» في آية ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ (الانسان/٩) هو: «الله»: «و

قد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه- جلّ الله وتعالى عن ذلك - فلم يبق إلّا أن يكون وجهه هو كما يقال: «هذا وجه الأمر» و «هذا وجه الرأي»: هذا الأمر نفسه و هذا هو الرأي نفسه. فلما كان هذا هكذا و فسد أن يقال: إن الله وجه و إن الأمر وجه و إن الرأي وجه، فكذلك قلت أنا: إن علم الله هو الله[٤٥]. وجهة نظر أخرى موجودة لدى المعتزلة هي وجهة نظر أولئك الذين ينكرون صفات الله السلبية و يعتبرون الله عالم بالذات، ورأس هذه المجموعة ابراهيم بن سيار النظام الذي يقول: «معنيالقولِ إنّاللهَ عالمٌ، اثباتُ ذاته و ونَفي الجهلِ عَنهُ، ومعنى قادرٌ اثباتُ ذاته و نَفي العَجزِ عَنهُ، ومعنى حَي اثباتُ ذاتِه ونَفي الموتِ عَنهُ، وهَكذا في سائرِ الصِّفات»[٤٦].

لذلك فإن كل شيوخ المعتزلة يتبعون هدفًا واحدًا رغم اختلاف التعبيرات وهو الدفاع عن وحدانية الله تعالى، اثبات ذات الله الواحد دون التركيب و التقسيم، و نفي قدم و استقلال الصفات عن ذات الله. لأننا إذا نظرنا إلى الصفات على أنها وجود مستقل وراء الذات، فإن هذه المسألة تؤدي إلى تعدد القدماء والشرك بالله.

يقدم قاضي عبد الجبار تقسيمًا للصفات الإلهية في كتاب المغني، مما يساعد في توضيح هذا النقاش وفهمه بشكل أفضل. هو يقول: «منها ما يجب له في كل حال، ككونه عالما وقادرا. ومنها ما يستحيل عليه في كل حال، ككونه متحركا وساكتا، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر والأعراض. و منها ما يستحيل عليه فيما لم يزل ويصح عليه فيما بعد ذلك، كصفات الأفعال أجمع؛ ككونه محسنا ومفضلا ورازقا وخالقا، فلا يجب إذا قلنا إنه يستحيل كونه متكلما فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبدا»[٤٧].

لذلك، وفقًا لهذا البيان وغيره من العبارات السابقة، يمكننا أن نستنتج أنه من وجهة نظر المعتزلة، فإن أربع صفات: العلم والقدرة والحياة والقدم هي صفات ذات الله التي واجبة علي الله في كل حال وهي في الواقع ذات الله. وتوضع أمامهم صفات الفعل التي كانت محرمة على الله في الأزلية ثم جازت فيما بعد، مثل: المحسن، المتفضل، الرازق، الخالق والمتكلم (الكلام)[٤٨].

٣-١-٢- خلق القرآن

يعتبر الحديث عن خلق القرآن أو قدمه من فروع موضوع صفات الله و هو على الدوام

مسرحًا للنقاشات العلمية والخلافات السياسية والاجتماعية عبر التاريخ الإسلامي. ويعتبر زهدي حسن جارالله أن إثارة هذه القضية في المجتمع الإسلامي نتيجة لتأثير اليهود والمسيحيين على المجتمع الإسلامي: «رأينا من قبل أن منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهود الذين يعتقدون خلق التوراة. أما القول بأزلية القرآن فيظهر أنه برجع أيضا إلى أصل أجنبي. و المرجح أنه مستمد من المسيحين الذين يؤمنون بقدم الكلمة»[٤٩].

كما ذكرنا سابقاً، فإن بعض الصفات كانت مستحيلة علي الله فيما لم يزل و يصح عليه فيما بعد ذلك وهي تسمى صفات الأفعال. ومن هذه الصفات كلام الله الذي يعتبره بعض شيوخ المعتزلة من الأجسام (جسم) والبعض الآخر من الأعراض (عرض). و بحسب كلا الرأيين فكلام الله تعالى مخلوق محدث، لأن الأجسام و الأعراض لا يمكن أن تكون إلّا كذلك، و قد أحدثه الله تعالى[٥٠]. اعتبر المعتزلة القول بقدم القرآن مخالف للوحدانية لأنه يقتضي الإعتقاد بوجود قدمين، و تعاملوا مع المعتقدين به بصرامة، مما أدّي إلى «المحنة». في «المحنة» التي بدأت في عهد مأمون واستمرت إبان خلافة معتصم و واثق (٢١٨-٢٣٤ ق)، تم استجواب العلماء والمسؤولين الحكوميين وإجبارهم على الاعتراف بخلق القرآن عن طريق التعذيب، وفي حالة رفضوا، ألقي بهم في السجن[٥١].

٣-١-٣- نفي التشبيه و التجسيم عن الله

يتأول المعتزلة أي صفة تتطلب جسمانيةالله أو شبهه بالبشر و تنسب إلى الله في ظاهر النصوص الدينية، إلى معاني أخرى. ومن أهم الأمثلة على هذه النظرة نفي «رؤية الله بالعيون يوم القيامة». يعتقد أهل السنة أن أهل الجنة سيرون ربهم يوم القيامة، ليس بالقوة في عيني الرأس، بل بقوة أخرى يمنحها الله[٥٢] ويستشهدون بآيات من القرآن مؤيدة لقولهم، مثل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة/ ٢٢و٢٣) و هو أن معني «ناظرة» أنها رائية[٥٣]؛ ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف/١٤٣) ولا يجور أن يكون موسى صلوات الله عليه وسلامه، وقد ألبسه الله جلباب النبيين، وعصمه بما عصم به المرسلين، قد سأل ربه ما يستحيل عليه[٥٤]؛ ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ (الأحزاب/٤٤) و إذا لقيه المؤمنون رأوه[٥٥]؛ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (المطففين/١٥) فحجبهم عن رؤيته ولا يحجب عنها المؤمنين[٥٦].

بالإضافة إلى هذه الآيات، فهم يشيرون أيضًا إلى حديث من النبي يشير إلى رؤية الله؛

روي قيس بن حازم عن جرير قال: «كنّا جُلوساً عند النبي، إذ نَظَرَ إلى القَمَرِ لَيلَةَ البَدر قال إنّكم سَتَرَونَ رَبَّكم كما تَرونَ هذا القَمَرَ لا تُضامّونَ في رُؤيته»[٥٧].

من ناحية أخرى، يرفض المعتزلة رؤية الله بعيون يوم القيامة، ويعتبرون الإعتقاد بذلك تجسيماً لله، ويستشهدون بالآية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام/ ١٠٣) لدعم رأيهم. يرفض المعتزلة الروايات التي تدل علي رؤية الله لضعف سندها و كذب رواتها، فمثلاً لما ذكر أحمد بن حنبل حديث جرير أثناء «المحنة» قال المعتصم العباسي للقاضي أحمد بن أبي دواد: وماذا تقول في حديث ابن حنبل؟ قال القاضي: يا أمير المؤمنين، يَحتج في الرؤية بحديث جَرير، وإنما رواه عنه قيس ابن أبي حازم وهو أعرابي بَوّال على عَقبيه[٥٨].

أيضًا، عند مواجهة آيات يشير ظاهرها إلى رؤية الله، فإنهم يحاولون تأويلها من خلال النظر إلى الآية مجازيًا. علي سبيل المثال، تأولوا آية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة/٢٢و٢٣) بعدة طرق:

١) معنى «ناظرة» نظر الإنتظار وليس نظر الرؤية[٥٩]. ٢) كلمة «ثواب» كمضاف مقدَّر لكلمة «ربّ»، فمعني الآية هكذا: «إلى ثَواب رَبِّها ناظِرَةٌ»[٦٠]. ٣) كلمة «إلى» ليست حرف جر، بل اسم ومفرد لكلمة «الآلاء» التي تعني «النعمة» ودورها مفعول به، فمعنى الآية هكذا: «نِعَمَ رَبِّها منتظرةٌ»[٦١].

٤- منهج التنزية للإمامية

في مذهب الإمامية، بناءً على روايات أهل البيت عليهم السلام، يتم التأكيد على ضرورة تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم والأوصاف البشرية، ونبذ التفاسير الظاهرية. ومن الأمثلة على تأويل صفات الله الخبرية في القرآن الكريم من منظور الإمامية التأويل الذي قدمه العلامة الطباطبائي لقضيتي استواء الله على العرش ورؤية الله[٦٢].

على سبيل المثال، في تعليقه على الآية ٥ من سورة طه: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾، بعد ذكر أحاديث أهل البيت عليهم السلام حول مسألة استواء الله على العرش، يكتب: «فالعرش هو المقام الذي يبتدئ منه و ينتهي إليه أزمة الأوامر و الأحكام الصادرة من الملك وهو سرير مقبب مرتفع ذو قوائم معمول من خشب أو فلز يجلس عليه الملك ثم إن المحكمات من

الآيات كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى/ ١١)، وقوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات/ ١٥٩)، تدل على انتفاء الجسم و خواصه عنه تعالى فينفي من العرش الذي وصفه لنفسه في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/ ٥) وقوله: ﴿وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (المؤمنون/ ٨٦)، كونه سريرا من مادة كذا على هيئة خاصة و يبقى أصل المعنى و هو أنه المقام الذي يصدر عنه الأحكام الجارية في النظام الكوني»[٦٣].

كما ينتقد علامه المناهج اللاهوتية المختلفة فيما يتعلق بموضوع استواء الله على العرش تحت الآية ٥٤ من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...﴾، وبالإضافة إلى انتقاده لمنهج المشبهة، ينتقد نهجين للتأويل: أحدهما يعتبر العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني وهو في الواقع تحميل قواعد مسلك بطليموس على القرآن الكريم، والآخر يعتقد أن استواء الله على العرش كناية عن استيلائه تعالى على عالم الخلق أو أن الاستواء على العرش معناه الشروع في تدبير الأمور كما أن الملوك إذا أرادوا الشروع في إدارة أمور مملكتهم استووا على عروشهم وجلسوا عليه؛ ثم إبطال النهج الأول بإبطال الفرضيات السابقة في الهيئة. واما النهج الثاني وإن كان حقا لكنه لا ينافي أن يكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه العناية اللفظية، والسلطة والاستيلاء والملك والإمارة والسلطنة والرئاسة والولاية والسيادة وجميع ما يجري هذا المجرى. وبالجملة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ في عين أنه تمثيل يبين به أن له إحاطة تدبيرية لملكه يدل على أن هناك مرحلة حقيقية هي المقام الذي يجتمع فيه جميع أزمة الأمور على كثرتها و اختلافها. و لذلك نقول: إن للعرش في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ مصداقا خارجيا، و لم يوضع في الكلام لمجرد تتميم المثل كما نقوله في أمثال كثيرة مضروبة في القرآن[٦٤].

لذلك، فإن منهج الإمامية، على الرغم من استخدام العقل، له مزايا على المناهج الكلامية الأخرى مثل المعتزلة، والسبب في ذلك أنه يستفيد من بحر روايات أهل البيت اللامتناهي عليهم السلام.

النتائج:ـ

بناءً على ما قيل، يمكن ذكر النتائج الآتية:

١. المناهج اللاهوتية الرئيسية في التعامل مع مشكلة التأويل هي: أ) منهج التشبية الذي يقوم علي ظاهر الآيات و الروايات و يحمل صفات الله علي ظاهرها دون تأويل و ب) منهج التنزية الذي يحاول تنزيه الله عن طريق تجنب التعليق على كيفية الصفات أو باستخدام التأويل.

٢. إن التمسك بمنهج التشبية و عدم استخدام التأويل يؤدي إلى إفساد كبير في فهم القرآن، وأهمها ضرورة الإعتقاد بتجسيم الله و تشبيهه بالمخلوقات، و هو ما يتعارض مع محكمات القرآن.

٣. يشمل منهج التنزية القراءات الثلاثة لأهل التفويض و المعتزلة و الإمامية؛ تجنب أهل التفويض أثناء إثبات الصفات و تقديم نظرية «بلا كيف»، أي تعليقات حول كيفية الصفات التجسيمة و تركوا علمه لله، و هم ينقسمون إلى فئتين: أ) أهل الحديث و الأشاعرة، ب) الوهابيون التابعون لإبن تيمية. التدقيق في نظرية «بلا كيف» يدل علي عدم وجود فرق كبير بين نظرية «بلا كيف» للأشاعرة ورأي المجسمة، وفي الحقيقة فإن وجهة النظر الأشاعرة هي الوجه الآخر لعملة تشبيه الله بالخلائق.

٤. في منهج التنزية للمعتزلة، بالإضافة إلى تفسير الآيات التي تتعارض مع مبادئهم الفكرية، مثل عزو «الوجه» و «اليد» إلى الله، فقد أزالوا العديد من الموضوعات من معناها الظاهري والحقيقي من خلال المبالغة في إستخدام التأويل و الاستبعاد العقلاني كإنكار السحر، إنكار تأثير الجن، عذاب القبر، النكير و المنكر، الميزان، الصراط، المعراج و... و أن هذا الإفراط في إضفاء الأصالة على العقل أمر غير مقبول.

٥. في منهج التنزية للإمامية، بالإضافة إلى الاهتمام بالعقل، أدى استخدام روايات المعصومين ﷺ إلى تجنب تطرف المعتزلة. لذلك، لمجرد أن الموضوع يتجاوز العقل، لا يتم تأويله، ولا يتم استخدام التأويل إلا في الحالات التي يتعارض فيها ظاهر الآيات مع محكمات القرآني و العقلي.

هوامش البحث

(١). بوعرفة، عبدالقادر. الخطاب الديني و إشكالية التفسير و التأويل، في الكتاب«التأويل و الترجمة مقاربات لآليات الفهم و التفسير»، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٩م، ص٢٢٨.

(٢). الحسني، محمدعلي حسين. إبستمولوجيا التأويل، بيروت: دارالرافدين، ٢٠١٦م، ص١٢١.

(٣). السبحاني، جعفر. فرهنگ عقايد و مذاهب اسلامي، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٧٨ش، الجزء ١، ص ٢٦٧؛ الجزء ٢، ص ٥٧.

(٤). الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دارالفكر، ١٩٩٥م، الجزء ٢٥، ص١٢.

(٥). ابن خزيمة، ابوبكر محمد بن اسحاق السلمي. كتاب التوحيد و اثبات صفات الرب عزوجل، قاهرة: مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٦٨م، ص ٥٠-٥٢ و ٨٢-٨٥.

(٦). ابن خزيمة، ١٩٦٨م، ص ١٤٥.

(٧). انظر: اسعدي، محمد و طيب حسيني، سيدمحمود. پژوهشي در محكم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٠ش، ص ١٨٧.

(٨). الشهرستاني، عبدالكريم. الملل و النحل، تحقيق محمد بدران، قم: الشريف الرضي، ١٣٦٤ش، الجزء ١، ص ١٠٤و١٠٥.

(٩). الشهرستاني، ١٣٦٤ش، الجزء ١، ص ١٠٥.

(١٠). الطباطبايي، سيد محمدحسين. الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ق، الجزء ١٤، ص ١٣٠.

(١١). وَلما سُئِلَ الإِمَام أَحْمد عَن حَدِيث الرُّؤْيَة وَالنُّزُول وَنَحْو ذَلك قَالَ نؤمن بهَا ونصدق بهَا وَلَا كَيفَ وَلَا معنى (ابن الجماعة، محمد بن ابراهيم بن سعدالله. ايضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، قاهرة: دارالسلام، ١٩٩٠م، ص٤٠).

(١٢). ميراحمدي، عبدالله و الآخرون. «بررسي و نقد ديدگاه صاحبان تفسير المنار درباره‌ي قاعده‌ي بلاكيف»، انديشه ديني، ص ١٣٣-١٥٨، ١٣٩٤ش، ص ١٣٦و١٣٧.

(١٣). الأشعري، ابوالحسن. الإبانة عن أصول‌الديانة، قاهرة: دارالانصار، ١٩٧٧م، ص ٢٢.

(١٤). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ١٣٧-١٣٩.

(١٥). علي‌زاده موسوي، مهدي. سلفي‌گري و وهابيت: مباني اعتقادي، قم: آواي منجي، ١٣٩٣ش، الجزء ٢، ص١٠٣.

(١٦). السبحاني، جعفر. رسائل و مقالات، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥ق، الجزء ٢، ص٣٧.

(١٧). سجادي، سيدجعفر. فرهنگ‌علوم فلسفي و كلامي، تهران: انتشارات اميركبير، ١٣٥٧ش، ص٤٠٢.

(١٨). الغزالي، ابوحامد محمد بن محمد. الجام العوام عن علم الكلام، بيروت: دار المنهاج، ١٤٣٩ق، ص١٢٣.

(١٩). الرازي، فخرالدين. مفاتيح الغيب، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٠١ق، الجزء ٨، ص ١٨؛ الجزء ١٢، ص ١٤٣.
(٢٠). الرازي، ١٤٠١ق، الجزء ٢٥، ص ١٢٧؛ الجزء ٢٩، ص ١٠٦.
(٢١). الرازي، ١٤٠١ق، الجزء ٣٠، ص ٩٤.
(٢٢). الرازي، ١٤٠١ق، الجزء ١٢، ص ٣٩٥.
(٢٣). الرازي، ١٤٠١ق، الجزء ١٧، ص ١٤-١٦.
(٢٤). اسعدي، محمد و طيب حسيني، سيدمحمود. پژوهشي در محكم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٠ش، ص ١٩١.
(٢٥). ابن تيمية، احمدبن‌عبدالحليم. مجموعة الفتاوي، رياض: دارالوفاء، ١٤٢٦ق، الجزء ١٣، ص ١٦٤.
(٢٦). ميراحمدي، ١٣٩٤ش، ص ١٤١و١٤٢.
(٢٧). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ١١٦و١١٧.
(٢٨). ابن عبدالوهاب، عبدالرحمن. كتاب التوحيد، رياض: مطابع الرياض، لا تا، ص ١٩٩.
(٢٩). الشيخ، أبوعمران. مسئله اختيار در تفكر اسلامي و پاسخ معتزله به‌آن، ترجمه بالفارسية اسماعيل سعادت، تهران: انتشارات هرمس، ١٣٨٢ش، ص ٧٣-٧٥.
(٣٠). اسعدي، محمد. آسيب شناسي جريان‌هاي تفسيري(جلد دوم)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٢ش، ص ٢٥.
(٣١). الشيخ، ١٣٨٢ش، ص ٧٥و٧٦.
(٣٢). الخياط، ابوالحسين. الانتصار و الرد علي ابن الراوندي الملحد، قاهرة و بيروت: مكتبة الدارالعربية للكتاب و اوراق شرقية، ١٤١٣ق، ص ١٣.
(٣٣). عبدالجبار (قاضي). المجموع في المحيط بالتكليف، قاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر، ١٩٦٥م-ب، ص ٣٣.
(٣٤). عبدالجبار (قاضي). شرح‌الاصول الخمسة، قاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥م-الف، ص ٨٨.
(٣٥). عبدالجبار (قاضي). ١٩٦٥م-الف، ص ١٢٨و ١٢٩.
(٣٦). الخياط، ١٤١٣ق، ص ٥.
(٣٧). الشهرستاني، ١٣٦٤ش، الجزء ١، ص ٦٠.
(٣٨). الشهرستاني، ١٣٦٤ش، الجزء ١، ص ٥٧.
(٣٩). جارالله، زهدي حسن. المعتزلة، بيروت: الاهلية للنشر و التوزيع، ١٩٧٤م، ص ٦٥.
(٤٠). الشهرستاني، ١٣٦٤ش، الجزء ١، ص ٦٤.
(٤١). الخياط، ١٤١٣ق، ص ٧٥.
(٤٢). جارالله، ١٩٧٤م، ص ٦٥.

(٤٣). اهل الحديث

(٤٤). الخياط، ١٤١٣ق، ص ٧٥.

(٤٥). الخياط، ١٤١٣ق، ص ٧٦.

(٤٦). الأشعري، ابوالحسن. مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ويسبادن(آلمان): فرانس شتاينر، ١٤٠٠ق، الجزء ١، ص ١٦٦ و ١٦٧.

(٤٧). عبدالجبار (قاضي). المغني في ابواب التوحيد و العدل، قاهرة: الدار المصرية، ١٩٦٢م، الجزء ٧، ص ١٣٦.

(٤٨). ابوزيد، نصرحامد. رويكرد عقلاني در تفسير قرآن، ترجمه بالفارسية احسان موسوي خلخالي، تهران: نيلوفر، ١٣٩١ش، ص ٨٨، ٨٩ و ١٠٠.

(٤٩). جارالله، ١٩٧٤م، ص ٧٥ و ٧٦.

(٥٠). جارالله، ١٩٧٤م، ص ٧٧.

(٥١). الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م، ص ٦٥-١١٥.

(٥٢). ابن حزم الآندلسي، ابو محمد علي. الفصل فيالملل والأهواء والنحل، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٦ق، الجزء ٢، ص ٣٤.

(٥٣). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ٣٧.

(٥٤). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ٤١؛ البغدادي، عبدالقاهر. اصول الايمان، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ٢٠٠٣م، ص ٨٢؛ الشهرستاني، عبدالكريم. نهاية الاقدام في علم الكلام، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٥ق، ص ٢٠٦.

(٥٥). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ٤٦.

(٥٦). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ٢٥ و ٤٦.

(٥٧). البخاري، محمد بن اسماعيل. صحيح البخاري، بيروت: دارالفكر، ١٩٨١م، الجزء ١، ص ١٣٩؛ الجزء ٦، ص ٤٨؛ الجزء ٨، ص ١٧٩.

(٥٨). ابن الجوزي، عبدالرحمن. مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهرة، ١٩٣٠م، ص ٣٩١ و ٣٩٢.

(٥٩). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ٣٧.

(٦٠). الأشعري، ١٩٧٧م، ص ٣٩ و ٤٠.

(٦١). ابن حزم الآندلسي، ١٤١٦ق، الجزء ٢، ص ٣٥.

(٦٢). لمزيد من المعلومات حول وجهة نظر العلامة الطباطبائي في قضية رؤية الله، انظر: الطباطبايي، سيدمحمدحسين. الميزان في تفسير القرآن، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم موسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧ق، الجزء ٨، ص ٢٣٧-٢٤١، ٢٥٦-٢٥٨، ٢٦٢-٢٦٨.

(٦٣). الطباطبايي، ١٤١٧ق، الجزء ١٤، ص ١٢٩.
(٦٤). الطباطبايي، ١٤١٧ق، الجزء ٨، ص ١٥٣-١٥٩.

قائمة المصادر والمراجع

إن خير مانبتدىء به القرآن الكريم.

١. ابن تيمية، احمدبن‌عبدالحليم. مجموعة الفتاوي، رياض: دارالوفاء، ١٤٢٦ق.
٢. ابن الجماعة، محمد بن ابراهيم بن سعدالله. ايضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، قاهرة: دارالسلام، ١٩٩٠م.
٣. ابن الجوزي، عبدالرحمن. مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهرة، ١٩٣٠م.
٤. ابن حزم الآندلسي، ابو محمد علي. الفصل فيالملل والأهواء والنحل، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٦ق.
٥. ابن خزيمة، ابوبكر محمد بن اسحاق السلمي. كتاب التوحيد و اثبات صفات الرب عزوجل، قاهرة: مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٦٨م.
٦. ابن عبدالوهاب، عبدالرحمن. كتاب التوحيد، رياض: مطابع الرياض، لا تا.
٧. ابوزيد، نصرحامد. رويكرد عقلاني در تفسير قرآن، ترجمه بالفارسية احسان موسوي خلخالي، تهران: نيلوفر، ١٣٩١ش.
٨. اسعدي، محمد. آسيب شناسي جريان‌هاي تفسيري(جلد دوم)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٢ش.
٩. اسعدي، محمد و طيب حسيني، سيدمحمود. پژوهشي در محكم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٠ش.
١٠. الأشعري، ابوالحسن. الإبانة عن أصولالديانة، قاهرة: دارالانصار، ١٩٧٧م.
١١. الأشعري، ابوالحسن. مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ويسبادن(آلمان): فرانس شتاينر، ١٤٠٠ق.
١٢. البخاري، محمد بن اسماعيل. صحيح البخاري، بيروت: دارالفكر، ١٩٨١م.
١٣. البغدادي، عبدالقاهر. اصول الايمان، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ٢٠٠٣م.
١٤. بوعرفة، عبدالقادر. الخطاب‌الديني و إشكالية التفسير و التأويل، في الكتاب«التأويل و الترجمة مقاربات لآليات الفهم و التفسير»، بيروت: الدارالعربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٩م.
١٥. الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م.

١٦. جارالله، زهدي حسن. المعتزلة، بيروت: الاهلية للنشر و التوزيع، ١٩٧٤م.
١٧. الحسني، محمدعلي حسين. إبستمولوجيا التأويل، بيروت: دارالرافدين، ٢٠١٦م.
١٨. الخياط، ابوالحسين. الانتصار و الرد علي ابن الراوندي الملحد، قاهرة و بيروت: مكتبة الدارالعربية للكتاب و اوراق شرقية، ١٤١٣ق.
١٩. الرازي، فخرالدين. مفاتيح الغيب، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٠١ق.
٢٠. السبحاني، جعفر. فرهنگ عقايد و مذاهب اسلامي، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٣٧٨ش.
٢١. السبحاني، جعفر. رسائل و مقالات، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥ق.
٢٢. سجادي، سيدجعفر. فرهنگ علوم فلسفي و كلامي، تهران: انتشارات اميركبير، ١٣٥٧ش.
٢٣. الشهرستاني، عبدالكريم. الملل و النحل، تحقيق محمد بدران، قم: الشريف الرضي، ١٣٦٤ش.
٢٤. الشهرستاني، عبدالكريم. نهاية الاقدام في علم الكلام، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٥ق.
٢٥. الشيخ، أبوعمران. مسئله اختيار در تفكر اسلامي و پاسخ معتزله بهآن، ترجمه بالفارسية اسماعيل سعادت، تهران: انتشارات هرمس، ١٣٨٢ش.
٢٦. الطباطبايي، سيدمحمدحسين. الميزان في تفسير القرآن، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم موسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧ق.
٢٧. الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دارالفكر، ١٩٩٥م.
٢٨. عبدالجبار (قاضي). شرح الاصول الخمسة، قاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥م-الف.
٢٩. عبدالجبار (قاضي). المجموع في المحيط بالتكليف، قاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر، ١٩٦٥م-ب.
٣٠. عبدالجبار (قاضي). المغني في ابواب التوحيد و العدل، قاهرة: الدار المصرية، ١٩٦٢م.
٣١. علي‌زاده موسوي، مهدي. سلفي‌گري و وهابيت: مباني اعتقادي، قم: آواي منجي، ١٣٩٣ش.
٣٢. الغزالي، ابوحامد محمد بن محمد. الجام العوام عن علم الكلام، بيروت: دار المنهاج، ١٤٣٩ق.
٣٣. ميراحمدي، عبدالله و الآخرون. «بررسي و نقد ديدگاه صاحبان تفسير المنار درباره‌ي قاعده‌ي بلاكيف»، انديشه ديني، ص ١٣٣-١٥٨، ١٣٩٤ش.