

آيات التجسيم بين البلاغيين والمتكلمين

م. د. أحمد عبد الله عذيب

جامعة بغداد - كلية التربية للعلوم الإنسانية (ابن
رشد) للعلوم الإنسانية

ahmed. abd@ircoedu. uobaghdad. edu. iq

الملخص:

يمكننا القول: إن مسألة التجسيم الكلامية قد ألفت بظلالها على الفهم البلاغي حينما حاول البلاغيون تفسير الآيات المتعلقة بالصفات التي توحى بالتجسيم، والعكس صحيح حينما حاول المتكلمون تقوية مذاهبهم بما يؤيده من أساليب كلام العرب.

هذه النظرة المتعكسة خدمة الطرفين للقارئ للنصوص البلاغية يمكنه أن يتلمس الرؤية الكلامية بوضوح، والقارئ للنصوص الكلامية يمكنه أن يصطاد تلك المعاني البلاغية بوضوح أكثر، ولكن البلاغيين في غالب كلامهم قد تأثروا بآراء المعتزلة والأشاعرة بشكل كبير حينما رفضوا القول بظاهر النصوص وآمنوا بالتأويل على نقيض السلفية الذين التزموا ظاهر النصوص بلا تأويل.

الكلمات المفتاحية: التجسيم، علم الكلام، البلاغة.

Anthropomorphism verses Between rhetoricians and speakers
Instructor Dr. Ahmed Abdullah Odhaid
University of Baghdad - College of Education for Humanities
(Ibn Rushd) for Humanities
ahmed. abd@ircoedu. uobaghdad. edu. iq

Abstract:

We can say that the issue of verbal anthropomorphism has cast a shadow on rhetorical understanding when rhetoricians tried to interpret verses related to the attributes that suggest anthropomorphism, and vice versa when the theologians tried to strengthen their doctrines with the methods of speech of the Arabs .

This opposite view serves both parties, as the reader of rhetorical texts can clearly touch the verbal vision, and the reader of the verbal texts can catch those rhetorical meanings more clearly, but the authors in most of their words have been influenced by the views of the Mu'tazila and Ash'ari significantly when they refused to say the appearance of the texts and believed in interpretation, in contrast to Salafism, who adhered to the apparent texts without interpretation .

Keywords: anthropomorphism, theology, rhetoric

المقدمة: في مفهوم التجسيم، والمجسمة:

يمثل التداخل المعرفي بين العلوم في الحضارة الإسلامية وجهًا من وجوه تطور تلك الحضارة، ومسألة التجسيم التي تبدو كلاميةً اختلف علماء الكلام في قبولها وتوجيهها واحدة من أهم المسائل التي تداخلت فيها البلاغة العربية لعلم الكلام ويكفي للاستدلال على ذلك بقول الدكتور عبد المحسن العسكر الذي يعكس رؤية سلفيةً للبلاغة فيما يخص مسألة التجسيم: " لقد تنبه أئمة السلف وعلماء الإسلام من وقت مبكر إلى

استغلال الفرق المنحرفة للمجاز وتوظيفهم له في خدمة مذاهبهم وأنكروا عليهم ونقضوا استدلالهم به" (العسكر، 1435هـ، صفحة 52) بينما يقول الدكتور وليد قصاب في جهود المعتزلة وأثرهم في الدراسات البلاغية: "ففي البيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات البلاغية كمصطلح مراعاة مقتضى الحال، وموافقة المقام للمقال وربما يكون المعتزلة قد استعاروه من أفلاطون أو أرسطو، ومضوا يكثرون من الحديث عنه، ويشرحونه شرحا مستفيضا، حتى أصبح فيما بعد تعريفا شبه جامع مانع للبلاغة كلها. وفي بيئة المعتزلة ولد مصطلح المجاز، وأخذ في التحدد والتبلور" (قصاب، 1985، صفحة 452).

وفي نص مهم للعلوي يكشف بوضوح تلك الجدلية بين علمي البلاغة وعلم الكلام يقول فيه " لا يقال فبأي شيء تكون التفرقة بين تأويل المتكلمين لظواهر هذه الآي وظواهر هذه الأخبار الدالة على الأعضاء والجوارح، وبين تأويل علماء البيان لهذا إذا حملوها على التخييل كما ذكرتم، لأنّ كل واحد منهما يكون تأويلا لا محالة" (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 6/3) ثم يكمل رأيه في التفرقة بين آراء البلاغيين والمتكلمين قائلا: "لأننا نقول التفرقة بينهما ظاهرة، فإنّ المتكلمين حملوها على تأويلات بعيدة، واغتفروا بعدها حذرا من مخالفة الأدلة العقلية، وكان بعدها عندهم أهون من مخالفة العقل، حيث كان دالا على التنزيه دلالة قاطعة" (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 6/3)، وبين رأي علماء البلاغة التي تعكس انتماءهم الكلامي قائلا: "فأما علماء البيان فإنهم وضعوها على معانيها اللغوية في كونها دالة على هذه الجوارح، لكنهم قالوا إنّ الجارحة خيالية غير متحققة، فلا جرم كان تأويلا منهم لها على ذلك، ولهذا كان تأويلهم لها أقرب لما كانت دالة على ما وضعت له في الأصل من غير عدول ولا مخالفة، وإن

جاءت المخالفة من جهة إنّ الجارحة خيالية دون أن تكون حقيقية" (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 6/3).

• التجسيم لغة واصطلاحاً:

التجسيم لغة: "من تجسّم أي صار جسماً، والمُجَسَّم: كل ما له طول وعرض وعمق العدد الحاصل من ضرب طول الجسم بعرضه وعمقه" (معلوف، 1381هـ، مادة جسم).

أما التجسيم في الاصطلاح: "هو نسبة الجسمية إلى الباري (عز وجل)" (محمود، 1425هـ، صفحة 323/1).

والجسمانيات: "هي لوازم ومستتبعات كون الشيء جسماً ومادة مثل المحل والأبعاد والجهة والاتحاد والرؤية وغير ذلك" (العاملي، 1424هـ، صفحة 113).

مذهب المجسمة أو المشبهة:

المجسمة: هم فرقة من فرق المسلمين تسبب التجسيم إلى الله تعالى ووصفه بأوصاف الخلق على صورة إنسان، وله لحم ودم وشعر وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين وما إلى غيرها من الصفات الجسمانية، ومؤسسها مقاتل بن سليمان المجسم وسموا بالمجسمة نسبةً له (العاملي، 1424هـ، صفحة 115).

ومدار كلام أهل الاعتقاد في الصفات الخبرية التي: "هي ما أثبت له (سبحانه وتعالى) القرآن الكريم والأحاديث الشريفة من العلو والوجه واليدين بحسب ما تفيده ظواهر هذه النصوص" (العاملي، 1424هـ، صفحة 123).

واختلف أهل الكلام في تفسير هذه الصفات الخبرية فأهل الحديث والأشاعرة من القائلين بها ولذلك عرفوا بالصفائية، أما المعتزلة فيقولون

بتأويلها ولا يثبتونها بما يتبادر منها في ظواهرها، وأكثر الأشاعرة إثباتها بلا كيفية فيقولون إنه (سبحانه وتعالى) مستوٍ على العرش بلا كيفية وله عين وإنه يرى بلا كيفية... (السبحاني، 1423هـ، صفحة 16/1).

وفصل ابن الجوزي الحنبلي مواقف الفرق الإسلامية بخصوص أخبار الصفات فجعلها على ثلاث مراتب:

أحدها: القائلون بها، من غير تفسير ولا تأويل، إلا أن تقع ضرورة كقوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ) (سورة الفجر، الآية: 22) أي جاء أمره (وهذا مذهب السلف)، والثانية: القائلون بالتأويل، والثالثة: القائلون بإجراء المعنى بحسب الظاهر (الكثيري، 1425هـ، صفحة 538).

المطلب الأول: آيات التجسيم عند البلاغيين

ويلخص الجرجاني مسألة التداخل بين علمي البلاغة والكلام، فقال، وهو يتطرق لقضية التأويل في مثل هذه الآيات: "وَمَنْ قَدَحَ فِي الْمَجَازِ، وَهَمَّ أَنْ يَصِفَهُ بِغَيْرِ الصَّدَقِ، فَقَدْ خَبَطَ خَبْطاً عَظِيماً، وَيَهْرَفُ بِمَا لَا يَخْفَى" (الجرجاني، 2001، صفحة 391)، وبين مدى العلاقة الرابطة، والقيمة الحقيقية لثمرة القول بالمجاز في هذه الآيات، فقال: "ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به، حتى تُحصَلْ ضروره، وتُضَبَطْ أقسامه، إلا للسلامة من مثل هذه المقالة، والخلاص ممّا نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حقّ العاقل أن يتوقّر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدّين حاجةٌ ماسّةٌ إليه من جهات يطول عدّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخلٌ خفيةٌ يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنّوا أنهم يهتدون" (الجرجاني، 2001، صفحة 391) وعليه يمكننا القول: إنّ هذه المسألة لم تكن غائبة عن ذهنية عبد القاهر الجرجاني

فرصد مواقف المتكلمين فيها وانعكاس موقف كل واحد منهم تجاهها من الناحية البلاغية، فأشار إلى أهل الظاهر الذين نفوا المجاز، وأهل التأويل المفرطون فيه من دون رعاية الظاهر.

ويفهم من هذا أنّ الصراع بين المتكلمين؛ الذي جرّهم لتوظيف البلاغة فيه كانوا أمام خيارات صعبة في حوارهم، فاضطروا للمغامرة بنفي الظواهر اللغوية نفسها، لا نفي مصاديقها، فلم يقولوا مثلاً: نعم هناك مجاز، ولكن هذه الآيات ليست منه، وإنما نفوا المجاز أصلاً. أمّا الطرف الثاني ففعلوا العكس، فجعلوا كل لفظ، أو أسلوب في اللغة مجاز لا حقيقية متناسين أنّ الأصل هو الحقيقة، والمجاز فرع عليها.

ويضع العلوي؛ وهو يتحدث عن الآيات الموهمة بالصفات معادلة العلاقة بين ما هو بلاغي من جهة، وما هو كلامي من جهة أخرى، وكونها حتمية التأويل؛ لاستحالة وصف الله تعالى بها تنزيهاً له عن مشابهة الخلق، فقال: "فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها؛ لأنّ مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها" (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 5/3) فهو من جهة لا يتنازل عن التنزيه ونفي التشبيه، ومن جهة لا يتنازل عن سمت العربية، وقواعدها البلاغية، ولكنّ المعادلة تكون بطرح مقدمتين: الأولى: مخالفة العقل غير محتملة. والثانية: حمل الكلام على غير الظاهر - كالمجاز مثلاً - محتمل. وترك غير المحتمل وهو مخالفة العقل إلى ما هو محتمل أي المجاز غير مقبول، وعليه يكون التأويل هو الميزان الحاكم الفيصل في القضية، ولم أجد من البلاغيين، والمتكلمين حسب اطلاعي من سبقه لهذا الترجيح.

ثم يطرح العلويّ بعد ذلك رأيه النقديّ في توجيه التأويل الذي قرّر مسبقاً وجوبه، فذكر أنّ المتأولين على اتجاهاين؛ الأول أهل الكلام من المعتزلة والزيدية "وهو أنهم يتأولون هذه الظواهر على تأويلات وإن بعدت حذرًا عن مخالفة العقل، واغتفر بعدها لأجل مخالفة العقل، ويعضدون تأويلاتهم بأمور لغوية، فيقولون المراد باليد النعمة، وإنّ المراد بالعين العلم، إلى غير ذلك" (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 5/3) وذكر أنّهم على ميلهم للتأويل ابتعدوا عن البلاغة في ترجيحاتهم، واكتفوا بالتأويل الدلاليّ، بمعنى أنّهم لم يعيروا للذائقة الجمالية قيمة، قال: "وحملهم لها على هذه التأويلات لما لم يأنسوا بشيء من علوم البيان، ولا ولعوا بشيء من مصطلحاته، فجاءوا بهذه التأويلات الركيكة التي يأنف منها كل محضّل، ويزدريها نظر أهل البلاغة" (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 5/3)، وبعبارة أكثر وضوحًا مالوا إلى توظيف اللغة في مجالها الدلاليّ دون البلاغيّ.

أما الثاني فقد مال إلى توظيف البلاغة وفنونها في هذا التأويل، "الذي عوّل عليه علماء البلاغة والمحققون من أهل البيان، وهي إنّها جارية على نعت التخيل، فهي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل، لكنّ معناها غير متحقق، وإنما هو أمر خياليّ، فاليد مثلاً دالة على الجارحة، والعين كذلك لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جار على جهة التخيل" (المؤيد بالله، 1423هـ، الصفحات 5/3-6).

ويشرح العلويّ معنى التخيل، فيقول: "كمن يظنّ شبحاً من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيل سواداً أنّه حيوان فإذا هو شجر، إلى غير ذلك من الخيالات"، ويرى أنّ هذا الاتجاه أكثر قبولاً من الاتجاه الدلاليّ، فقال: "فما هذا حاله من التأويلات أسهل على الفؤاد وأجرى وأدخل في

البلاغة من التأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقل، ولا يشهد بصحتها نقل (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 6/3).

• آيات العرش والكرسي:

ومن جملة من رفضوا القول بحمل اللفظ على الظاهر هو عبد القاهر الجرجاني ففي قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ) (سورة طه: الآية 5)، وجب أن يكون من باب المجاز لا محالة؛ لأن الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً والله (سبحانه وتعالى) خالق الأماكن والأزمنة ومنشئ كل ما تصح عليه الحركة والنقلة والتمكن والسكون والانفصال والاتصال والمماسة والمحاذاة (الجرجاني أ.، 1992، صفحة 365/1).

وفي معنى الاستواء يقدم العلويّ معنيين له، قال: "والاستواء فيه وجهان، أحدهما: أن يكون بمعنى الاستيلاء يقال: فلان الملك قد استوى على ملكه، أي استولى عليه وأحاط به فلا يشذ عنه منه شيء، وثانيهما: أن يكون الاستواء على حاله من غير تأويل من قولهم: الأمير استوى على سرير مملكته أي تمكن فيه، وتحقيقه، قعد عليه قعود المتمكن المستقر، لا قعود القلق المنزعج" (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 77/1).

والنقاش كما يذكره العلويّ هنا في دلالة استوى نفسها؛ فهي إما على نحو المجاز كما في القول الأول؛ أي إن تركيب الجملة نفسه (استوى/العرش) يحمل هذه الدلالة المجازية للاستيلاء والتحكم. وعلى القول الثاني فإن استوى يدلّ على الحقيقة لا المجاز، ولكنه لما دخل في هذا التركيب على العرش استوى انتقل من الدلالة الحقيقية المباشرة إلى حيز ما سمّاه هو (التخييل)، قال: "وكلاهما حاصل في حقّ الله تعالى، فعلى المعنى الأول أن الله استولى على العرش وملكه وأحاط به علما واقتدارا، وعلى الوجه الثاني

يكون على جهة التخيل كقوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (الفتح: 10)، وتقرير التخيل، أنّ الحالة الحاصلة للملك في الاستقرار والتمكن على تخت مملكته، وسريره، هي حاصلة لله تعالى على عرشه، كما في قوله تعالى: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (المؤيد بالله، 1423هـ، صفحة 77/1).

ويرى العلامة سعد الدين التفتازاني أنّ قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ)، "من باب التورية فإنّه أراد بأستوى معناه البعيد وهو استولى ولم يقرن به شيء مما يلائم المعنى القريب الذي هو الاستقرار [ومرشفه] عطف على مجردة وهي التي تجامع شيئاً مما يلزم المعنى القريب المورى به عن المعنى البعيد المراد" (التفتازاني، 1424هـ، صفحة 246/6).

ويرى السيد أحمد الهاشمي أنّ الاستواء على العرش في قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ)، هي كناية عن تمام القدرة وقوة التمكن والاستيلاء (الهاشمي، دون تاريخ، صفحة 43).

• آيات الروية:

وذهب البلاغيون إلى تفسير معنى الرؤية على الكناية، قال السبكي (ت773هـ): "والكناية على خلاف الأصل؛ لأنّ الأصل في الكلام أن يراد به ما استعمل فيه وكل خلاف الأصل محتاج إلى القرينة، وقال الزمخشري في قوله تعالى: وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ في سورة آل عمران: وهو مجاز عن الاستهانة بهم، تقول: (فلان لا ينظر إلى فلان) تريد نفي الاعتداد به، فإن قلت: أي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية، فإنّ من اعتدّ بإنسان أعاره نظره ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد، والإحسان وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الإحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر انتهى. فجعله الزمخشري في حق من لا يجوز

عليه النظر مجازاً وفي غيره أصله كناية، ثم كثر فصار مجازاً، فدل على أنه حيث تمكن الحقيقة تصح الكناية، والمجاز جميعاً بحسب الإرادة، فإن أردت نفى النظر ليدل على نفى الاعتداد فكناية، وإن استعملته في نفى الإحسان كان مجازاً" (بهاء الدين السبكي، 2003، الصفحات 207/2-208).

ثم عقّب السبكي على رأي الزمخشريّ قائلاً: وأشار الزمخشري في كلامه السابق إلى أنّ الكناية، والمجاز قد يجتمعان؛ لأنّه جعله في حق من يجوز عليه النظر أصله الكناية، ثم صار مجازاً، واعلم أنّ هذا الكلام من الزمخشري يوهّم أنّ الكناية قد تكون مجازاً، وقد صرح بذلك " (بهاء الدين السبكي، 2003، الصفحات 207/2-208).

ويرى الشيخ محمد حسين علي الصغير في قوله تعالى: (ولا ينظر إليهم يوم القيامة) (سورة آل عمران: الآية 77)، هذا من الكناية للتعبير عن ازدراءهم وعدم رضاه عنهم وليس لله جارحة فينظر بها إليهم فهو بصير بغير عين وسميع بغير أذن وهو على العكس من قوله تعالى: (وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (سورة البقرة: الآية 22-23)، فهؤلاء قد أنعم الله عليهم بنظرة النعيم فنظروا إلى رحمته ورأفته وتطلعوا إلى حسن ثوابه ومجازاته فكان ذلك نظراً إلى عظيم إحسانه وكريم إنعامه إذ ليس لله جسم أو قالب حتى ينظروا إليه فعدم نظره إلى الكافرين متقارب مع نظر المؤمنين إليه من جهة الكناية الهادفة وقد يكون مجازاً مرسلأً بإضافة عدم العناية والرعاية وإرادة الاحتقار والأذلال معنى جديد إلى عدم النظر (علي الصغير، دون تاريخ، صفحة 74).

• آيات الوجه واليد:

والأمر نفسه في الآيات التي وردت فيها ألفاظ الوجه واليد، فمال البلاغيون إلى كونها استعارات اعتادت العرب على استعمالها في المؤلف من كلامهم، قال السكاكي (ت626هـ): "أن يكون الشبه بين المستعار له والمستعار منه جلياً بنفسه أو معروفاً سائراً بين الأقوام وإلا خرجت الاستعارة عن كونها استعارة ودخلت في باب التعمية والألغاز كما إذا قلت رأيت عوداً مسقياً أو أن الغرس وأردت إنساناً مؤدباً في صباه أو قلت رأيت إبلاً مائة لا تجد فيها راحلة وأردت الناس، وأما حسن الاستعارة التخيلية فبحسب حسن الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كما في قولك فلان بين أنياب المنية ومخالبتها ثم إذا انضم إليها المشاكلة كما في قوله عز اسمه (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) كانت أحسن وأحسن وقلما تحسن الحسن البليغ غير تابعة لها" (الخوارزمي، 1987، الصفحات 387-388)، وكذا قال العلوي: "تسميتهم اليد باسم القدرة؛ كقوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (الفتح: 10) أي للقدرة، أو من جهة إنَّ اليد آلة في الفعل، والفعل لا يمكن حصوله إلا بواسطة القدرة، فلأجل هذا تجوزوا في تسمية اليد بالقدرة" (المؤيد بالله، 1423هـ، الصفحات 39/1-40).

وذكر العلامة سعد الدين التفتازاني إنَّ المقصود بالوجه الذات القدسية لله فليس لله وجهاً بالمعنى الحقيقي على حقيقة التجسيم، وهو مجاز على لغة العرب في الاستعمال بإطلاق اسم الجزء وإرادة الكل. وكذلك يرى بخصوص قوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ) في الذاريات الآية 47، من باب التورية فإنَّه أراد بأيدي معناها البعيد أي القدرة، وقد قرن بها ما يلائم المعنى القريب أعني الجارحة المخصوصة (التفتازاني، 1424هـ، صفحة 652).

وبخصوص هذه الآية يقول السيد أحمد الهاشمي: "هذا من باب التورية المرشحة التي اقترنت بما يلائم المعنى القريب، وسميت بذلك لتقويتها به لأنَّ القريب غير مراد فكأنه ضعيف، فإذا ذكر لازمه تقوى به نحو: (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ) فإنه يحتمل الجارحة وهو القريب، وقد ذكر من لوازمه البنيان على وجه الترشيح، ويحتمل (القدرة) وهو البعيد المقصود، وهي قسمان باعتبار ذكر اللازم قبلها أو بعدها" (الهاشمي، دون تاريخ، صفحة 310).

المطلب الثاني: آيات التجسيم عند المتكلمين:

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة وظفها المتكلمون في تأييد آرائهم بالقول بالتجسيم، ومنها:

• آيات العرش والكرسي:

الكرسي: اسم لما يقعد عليه، أمّا في الجذر اللغوي فهو مشتق من "كرس" والكرس أصل الشيء، أي المتلبّد والمجتمع، وكل مجتمع من الشيء كرس ومنه الكراسي للمتكرس من الأوراق، وكُرِسْتُ البناء فتكرس، والكرؤس المتركب بعض أجزاء رأسه إلى بعضه لكبره (ابن منظور، 2005، صفحة مادة كرس).

وأما العرش: فهو في الأصل شيء مسقف، وجمعه عروش، والعرش شبه هودج للمرأة شبيهاً في الهيئة بعرش الكرم، وسمّي مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بعلوه: (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ) (سورة يوسف: الآية 100)، وكقوله تعالى: (أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا) (سورة النمل: الآية 38).

وكنّي به عن العز والسلطان والمملكة، وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلاّ بالاسم، وليس كما تذهب إليه أوهام العامة، فإنه لو كان كذلك لكان حاملاً له - تعالى عن ذلك - لا محمولاً والله تعالى يقول: (إِنَّ

اللَّهُ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) (سُورَةُ فَاطِر: الآية 41)، وقوله تعالى: (ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ) (سُورَةُ الْبُرُوج: الآية 15)، وما يجري مجراه قيل هو إشارة إلى مملكته وسلطانه لا إلى مقرِّ له تعالى عن ذلك.

وقال قوم في العرش هو الفلك الأعلى، والكرسي فلك الكواكب، هذا ما ذكره الراغب الأصفهاني وهو خليط بين الجذر اللغوي والتحديدات العرفية والدينية (الراغب الأصفهاني، 1412هـ، صفحة مادة كرس).

آراء الفرق الإسلامية حول العرش والكرسي:

"وردت لفظة العرش في الذكر الحكيم (22) مرة وأضيف إليه الرب (6) مرات قال سبحانه وتعالى: (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) (سُورَةُ التَّوْبَةِ: الآية 29)، وقال تعالى: (فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (سُورَةُ الْأَنْبِيَاء: الآية 22)، وقال سبحانه تعالى: (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) (سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ: الآية 86)، وقال سبحانه وتعالى: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) (سُورَةُ النحل: الآية 26)، وقال سبحانه وتعالى: (سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (سُورَةُ الزخرف: الآية 82)، وقال تعالى: (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ) (سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ: الآية 116)، وقال تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (سُورَةُ طه: الآية 5).

وأثبت الحنابلة إلى أنَّ لله سبحانه وتعالى عرشاً (السبحاني، مفاهيم القرآن، 1412هـ، صفحة 255/6).

وقد حملوا اللفظ على ظاهر المعنى فهو مخلوق في السماء السابعة والله تعالى مستوٍ ومستقرٍ عليه، وهم يقولون إنَّ العرش والكرسي شيء واحد (كسار، دون تاريخ، صفحة 337/2).

وأما السلفية فيرون "الاستواء على العرش معلوم والكيف مجهول، فإنهم يقرون بأن الله تعالى مستوٍ على العرش، ولكن كيفية الاستواء مجهولة عندهم (الكثيري، 1425هـ، صفحة 518).

أما لفظة الكرسي فإنها لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة في قوله تعالى: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (سُورَةُ الْبَقَرَةِ: الآية 255).

وذكر ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية اختلاف أهل التأويل في معنى الكرسي فهو علم الله تعالى ثم ذكر أحاديث الحشوية الذين قالوا إنَّ العرش هو موضع القدمين من العرش وهو ذات العرش الذي يجلس عليه تعالى (الكثيري، 1425هـ، صفحة 174).

وعضد المتكلمون آراءهم بالروايات، منها:

بما ورد عن الدارمي عن أبي خارجة في قوله تعالى: (طه 1) مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2) إِلَّا تَذَكُّرٌ لِّمَن يَخْشَى (3) (سُورَةُ طه: الآية 1-3)، إلى قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (سُورَةُ طه: الآية 5)، فهل يكون الاستواء إلا الجلوس، وقال أيضاً حدثني أبي حدثنا عبد الرحمن عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة عن عمر قال: إذا جلس على الكرسي سُمِعَ له أطيظ كأطيظ الرحل الجديد (الكثيري، 1425هـ، صفحة 176).

أما الامامية فيلخص العلامة الطباطبائي قولهم، فذكر: "إنَّ الاستواء في قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (سُورَةُ الْأَعْرَافِ: الآية 54)، جارٍ مجرى الكناية بحسب اللفظ وإن كان حقاً لكنه لا ينافي أن يكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه العناية اللفظية.

وبالجملة قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) في عين أنه تمثيل يبين به أنَّ له إحاطة تديرية لملكه يدل على أنَّ هناك مرحلة حقيقية هي المقام الذي يجتمع فيه جميع أزمة الأمور على كثرتها واختلافها ويدل عليه آيات

آخر تذكر العرش وحده وينسبه إليه تعالى كقوله سبحانه وتعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (سُورَةُ التَّوْبَةِ: الآية 129)، وقوله تعالى: (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ) (سُورَةُ غَافِرٍ: الآية 7)، وقوله: (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ) (سُورَةُ الْحَاقَّةِ: الآية 17)، وقوله: (حَاقِقِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ) (سُورَةُ الزَّمَرِ: الآية 75).

ومن ناحية أخرى فالسيد الطباطبائي (قدس سره) يرفض أن يكون المقصود من العرش ظاهر معناه كما ترى بعض الفرق الإسلامية حيث حملوا اللفظة على ظاهر معناها فصار العرش عندهم مصنوعاً كهيئة السرير وإنَّ الله تعالى يجلس ويستقر عليه.

وكذلك يرفض أن يكون هو (العرش) الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني "أو فلك الأفلاك في الهيئة البطليموسية فقد كان بطليموس يفسر العالم في الكرات الأربعة (الماء، الهواء، التراب، النار) ثم الأفلاك التسعة وكل فلك يحمل سيارة إلى الفلك السابع، والثابت في الفلك الثامن ثم الفلك التاسع وهو أطلس لا نجم فيه، ويوصف بمحدد الجهات وليس بعده خلأ ولا ملأ وهو العرش عند بعضهم (السبحاني، مفاهيم القرآن، 1412هـ، صفحة 258/6).

ويرفض كذلك القول الذي يؤدي إلى الانسياق وراء طريقة الفهم التي تلقي المصداق الخارجي للعرش وتحمل استعمال القرآن له على الكناية ليكون معنى قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) هو كناية عن استيلائه (سبحانه وتعالى) على عالم الخلق وحسب (كسار، دون تاريخ، الصفحات 347/2-348)، والباحث من المؤيدين لرأي السيد الطباطبائي (قدس سره). وفي هذا الخصوص يرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي "إنَّ الفعل (استوى)

من الاستواء وهو التسلط والإحاطة الكاملة والقدرة على الخلق والتدبير" (الشيرازي، 2005، صفحة 149/1).

• آيات الرؤية:

وملخص الفكرة يصاغ في سؤال: هل يمكن رؤية الله؟ فاختلف المتكلمون بين القبول والرفض، واستدلوا في هذه المسألة بمجموعة من الآيات منها: ما جاء في محكم كتابه العزيز: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (سُورَةُ الْأَعْرَافِ: الآية 143)، وقال تعالى: (كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (20) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (21) وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23) (سُورَةُ الْقِيَامَةِ: الآية 20-23).

أما المجسمة فيقولون بجواز رؤية الله تعالى في الدارين (الدنيا والآخرة) (السبحاني، مفاهيم القرآن، 1412هـ، صفحة 421/6).

"أما الأشاعرة فهم لا يجوزون رؤيته تعالى في الحياة الدنيا لكن يقولون بالرؤية يوم القيامة فقط، وإنه ينكشف للمؤمنين انكشاف القمر ليلة البدر" (العالمي، 1424هـ، صفحة 185).

أما المعتزلة فقد استدل الحاكم الجشمي (ت494هـ) وهو أستاذ الزمخشري (ت536هـ) على أن لن تفيد التأييد للاستدلال على عدم إمكان رؤية الله تعالى في الآخرة في قوله تعالى: (لن تراني) وهي للتأييد (الحاكم الجشمي، 2019، صفحة 45/3، 2708/4).

وأجاز الأشاعرة ذلك، ومن جملة الأدلة التي قالت بها الأشاعرة حول جواز رؤية الله تعالى الدليل الآتي: قوله تعالى: (كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (20)

وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (21) وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (24) تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (25) (سُورَةُ الْقِيَامَةِ: الآية 20-25).

وقد ميز الأشعري بين معنى كلمة (النظر) بمعنى الاعتبار (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) (سُورَةُ الْغَاشِيَةِ: الآية 17)، وبمعنى الانتظار (مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ) (سُورَةُ يَس: الآية 49)، وبمعنى الرحمة (وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ) (سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ: الآية 77)، وبمعنى الرؤية وقد أختار الأشعري من بين هذه المعاني معنى الرؤية لعدم صحة بقية المعاني فأما الأولى (الاعتبار) فدار الآخرة ليست دار اعتبار بل جزاء وليس بمعنى (الانتظار) لأنها علقت على الوجه كما أَنَّ الانتظار فيه مشقة لا يناسب أهل الجنة، أمّا معنى (الرحمة) فبعيد لعدم جواز تعطف الخلق على الخالق كما هو واضح (أبو الحجاج الأشعري، 2011، صفحة 36/1).

ومن جملة أحاديث أهل التجسيم حول رؤية الله تعالى ما روي: عن أحمد بن حنبل قال: "فبينما يحدثهم إذ شخصت أبصارهم قال ما أشخص أبصاركم عني؟ قالوا القمر، قال: فكيف إذا رأيتم الله جهرة" (الكثيري، 1425هـ، صفحة 175)، وما روي عن أحمد بن حنبل قال: "فبينما يحدثهم إذ شخصت أبصارهم قال: ما أشخص أبصاركم عني؟ قالوا، القمر قال: فكيف إذا رأيتم الله جهرة" (الكثيري، 1425هـ، صفحة 175).

وذهبت الإمامية إلى امتناع الرؤية مطلقاً، فلا يجوز رؤية الله تعالى لا في الدنيا ولا في الآخرة ولو جاز ذلك للزم أن يكون الله تعالى جسماً كباقي الجسيمات والله تعالى منزّه عن ذلك (كسار، دون تاريخ، صفحة 485/2).

ذكر الشيخ المفيد في كتابه المعروف (أوائل المقالات) حيث سجل نصاً: "أقول: إنه لا يصح رؤية الباري (سبحانه وتعالى) بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد (ص) وعليه جمهور أهل الإمامية وعامة متكلميهم إلا من شذ منهم لشبهه عرضت له في تأويل الأخبار، والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامية في ذلك وجمهور المرجئة وكثير من الخوارج والزيدية وطوائف من أصحاب الحديث" (الشيخ المفيد، 1983، صفحة 97).

أما الأدلة التي اعتمدتها الإمامية في امتناع الرؤية هما دليان دليل نقلي ودليل عقلي:

• الدليل النقلي: آية لا تدركه الأبصار:

تظافر الدليل النقلي قرآناً وسنة على إثبات امتناع الرؤية وعدم إمكانها سواء في الدنيا أو في البرزخ والآخرة من ذلك قوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (سُورَةُ الْأَنْعَامِ: الآية 103)، قال الراغب الأصفهاني في المفردات: "البصر يقال للجارحة الناضرة نحو قوله تعالى: (كَلِمَاحِ الْبَصَرِ) (سُورَةُ النحل: الآية 77)، و(وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ) (سُورَةُ الْأَحْزَابِ: الآية 10)، وقوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) حمله كثير من المسلمين على الجارحة، وقيل: ذلك إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والافهام كما قال أمير المؤمنين (ع): التوحيد أن لا تتوهمه، وقال: كل ما أدركته فهو غيره، والباصرة عبارة عن الجارحة الناضرة يقال: رأيته لمحاً باصراً أي ناظراً بتحديق" (الراغب الأصفهاني، 1412هـ، صفحة 487/2).

تعود أهمية التمييز الذي ساقه الراغب وغيره بين الإدراك والبصر إلى مسألة شائكة أخرى ترتبط بالموضوع، فقد استند إليه بعض من قال بجواز

الرؤية وإمكانها مستندلاً على أن ما تنفيه الآية هو الإدراك، والإدراك شيء والبصر أو الرؤية شيء آخر، بيد أن هناك من الشواهد القوية والقرائن القطعية ما يثبت عدم صحة هذا التفسير، يأتي في طليعتها بعض ما جاء عن أئمة أهل البيت (ع) فيما ذكروه من أن المقصود بـ(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) لا تراه الأبصار، وقد مرّ علينا نص الشيخ المفيد من أن الروايات تواترت عن أئمة الهدى في هذا المضمار، وهم عدل القرآن والأولى بتفسيره (كسار، دون تاريخ، صفحة 487/2).

وهناك حشد من النصوص الروائية لأهل البيت (عليهم السلام) التي تؤكد عدم رؤية الله تعالى بالرؤية البصرية ومنها:

1- عن الإمام أمير المؤمنين (ع) "وكلت عن إدراكه طروف العيون" (المجلسي، دون تاريخ، صفحة 488/2).

2- وفي خصوص إن رؤية الله تعالى هي الرؤية القلبية وليست الرؤية البصرية: "عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن (ع) هل رأى رسول الله (ص) ربه عز وجل؟ فقال نعم

بقلمه رآه أما سمعت الله سبحانه وتعالى يقول: (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) (سُورَةُ النجم: الآية 11)، لم يره بالبصر، بل رآه بالفؤاد" (الطباطبائي، 2004، صفحة 270/8).

الدليل العقلي:

واستدلوا على ذلك بمجموعة أدلة، منها:

1- لا بُدَّ لكل مرئي أن يكون مقابلاً بالضرورة العقلية القطعية أو في حكم المقابل وكل مقابل هو في جهة بالضرورة، ومن ثم لو كان الله سبحانه وتعالى مرئياً لكان متحيزاً في جهة؛ لأن الرؤية تستلزم إثبات الجهة له، وهذا محال؛ لأن الله تعالى منزّه عن الجهة والتحيز فتمتنع الرؤية.

2- إنَّ الله تقدست أسماؤه ليس بجسم فضلاً عن أن يكون جسماً كثيفاً، فهو إذن لا يُرى، وإلا للزم الرؤية للعلم والشجاعة، بل الأمور الواقعية كاستحالة المستحيلات وإمكان الممكنات وملازمة الزوجية للأربعة ونحو ذلك، وما دام التالي باطل فالمقدم مثله فتمتنع الرؤية.

• آيات الوجه واليد:

ومدار خلاف المتكلمين في إمكان إثبات صفة الوجه واليد إلى الله تعالى، وقد استدلوا على ذلك بمجموعة من الآيات، منها: قال تعالى في محكم كتابه العزيز: (وَيَقْفَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ) (سورة الرحمن الآية 27)، وقال تعالى: (وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) (سورة الكهف الآية 28)، وكذلك قال تعالى: (قَالَ يَإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ) (سورة ص الآية 75)، وقال تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (سورة الفتح الآية 10).

يرى الأشاعرة ومعهم ابن الجوزي تأويلها ففي دفع شبه التشبيه يذهب ابن الجوزي الحنبلي إلى أنَّ المراد بالوجه الذات وينسب هذا التأويل للإمام أحمد بن حنبل كذلك (ابن الجوزي، دون تاريخ، صفحة 12)، لكن الدكتور الغامدي يردّ عليه قائلاً: "أمّا قول السلف فهو كما قال ابن حزيمة نحن نقول وعلمائنا جميعاً في الأقطار إنَّ لمعبودنا (عز وجل) وجهاً كما أعلمنا الله في محكم تنزيله" (الغامدي، دون تاريخ، صفحة 25)، وقد ذهب علماء أهل السنة في شرح حديث (إنَّ الله خلق آدم على صورته) (النيسابوري، 1955، صفحة الحديث 2612)، إلى أنَّ المقصود إنما هو صورة آدم، ليس هو على صورة الرحمن.

أما الإمامية فتقول بخصوص صفة الوجه: "إنَّ الوجه في اللغة العربية لم ينحصر في الأعضاء المتكونة في مقدمة رأس الإنسان أو الحيوان فللوجه معانٍ كثيرة شائعة الاستعمال وردت في القرآن أكثرها تدل على غير الوجه المعروف من أعضاء جسم الإنسان، منها: الذات كقوله تعالى: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (سورة الانعام الآية 79)، أي وجهت ذاتي وعبادتي للذي فطر السموات والأرض؛ أي لله تعالى.

وإنَّ تسمية الكل بالبعض وتسمية الشيء بالجزء من أشهر الاستعمالات المجازية في لغة العرب، وفي القرآن الكريم الكثير منها كقوله تعالى - فك رقبة - أي عتق عبد، فسمي الإنسان الكامل بعضو منه وهو الرقبة وإطلاق النفس على الإنسان كقوله تعالى - النفس بالنفس - والمراد بالنفس الإنسان وهذا من باب المجاز، ذكر الجزء ويراد الكل.

ومن معاني الوجه: رفعة المقام: كقوله تعالى في عيسى (ع) (وَجِئْنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) (سورة آل عمران الآية 45)، وأصبح فلاناً وجيهاً في قومه، أي له مقام سامٍ ورفيع، وجاء وجوه القوم، أي سادتهم. ومنها: صورة الشيء والاختلاف في حقيقته، كقولك هذا وجه الأمر والموضوع يحتمل وجهين أو ثلاثة وجوه، وكل هذه الاستعمالات لا تدل على أنَّ المقصود في الوجه - أنف الإنسان وفمه وعيناه وجبهته" (الأنصاري، دون تاريخ، صفحة 47/1).

فالوجه في قوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) لا يراد منه أن يكون لله تبارك وتعالى وجهاً كسائر الوجوه وله عينان يبصر بهما وله أنف وفم فإنَّ هذا التصور يستلزم كون الله تعالى جسماً كباقي الأجسام يهلك كله ويبقى الوجه فقط. تعالى الله عما يقول الجاهلون.

إِذْنٍ فَإِنَّ الْوَجْهَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) وقوله تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) هو بمعنى الذات وهو إحدى المعاني المجازية للوجه وتوضيح ذلك هو إن كل شيء هالك وكل شيء فانٍ إلا ذات الله تعالى (الأنصاري، دون تاريخ، الصفحات 47/1-48).

وأما صفة اليد فتقول الشيعة: اليد في اللغة لم تنحصر في معنى - الجارحة - العضو المعروف في الإنسان وغيره وإنما لها معانٍ متعددة منها: القدرة والتمكن والاستطاعة كقولنا: لزيد اليد الطولى في حسم القضية وأن الأمر لم يكن في يدي، وخرج الأمر من يد فلان، ذكروا جملة من المعاني الأخرى؛ منها: الفضل والنعمة والعون، والعلاقة بالأمر، والقدرة، والتمكن. من هذا كله نفهم أن المتكلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم قد اتكأوا على الدليل النقلي في اثبات آرائهم إلا أنهم وطفوا اللغة في توجيه تلك المعاني التي يريدونها، واغلب تلك الآراء اللغوية تعود إلى توجيه الدلالي لمعاني الألفاظ وقد يعود بعضها إلى توظيف البلاغة في توجيه الآراء كما وجدنا ذلك عند العدلية من المعتزلة والإمامية، بينما اكتفى الأشاعرة في موقف محايد على قبول المجاز في ذلك، خلافاً لأهل الحديث الذين نفوا ذلك التوظيف واكتفوا بالوقوف على ظاهر معاني الألفاظ الحقيقية.

الخاتمة:

تمثل مقولة التجسيم واحدة من المقولات التي تعكس التداخل المعرفي بين العلوم اللغوية، وغير اللغوية ولا سيما البلاغة والكلام، وقد حاول البحث إظهار رؤية كل طرف للمسألة من وجهة نظره، ومتبنياته الفكرية التي ينتمي إليها.

ويبدو أنّ القول بظاهر الألفاظ، ودلالاتها المباشرة لم يحض بالقبول الكثير في العلمين، فقد ظهر ميل البلاغيين إلى القول بالتأويل في هذه الآيات سيراً على سنن العرب في كلامهم، وظهر أنّ المتكلمين مالوا في توجيه مبانيهم العقدية للاتكاء على لغة العرب، مع ما للعقل والمنطق من أثر بالغ في ذلك أيضاً.

المصادر:

القرآن الكريم.

ابن الجوزي. (دون تاريخ). دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. دار الإمام النووي.

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. (1955). صحيح مسلم. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفيقي المصري ابن منظور. (2005). لسان العرب (الطبعة 4). بيروت، لبنان: دار صادر.

أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني. (1412هـ). المفردات في غريب القرآن (الطبعة 1). (تحقيق: صفوان عدنان الداودي) بيروت، لبنان: دار القلم.

أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. (1992).
دلائل الإعجاز. (تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر) القاهرة: مطبعة
المدني.

أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني. (2001).
أسرار البلاغة (الطبعة 1). (تحقيق: عبد الحميد هندراوي) بيروت: دار الكتب
العلمية.

أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الحاكم الجشمي.
(2019). التهذيب في التفسير (الطبعة 1). (تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان
السالمي) القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.
أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي.
(1987). مفتاح العلوم (الطبعة 2). (ضبطه وكتب هوامشه وعليه: نعيم
زرزور) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبي الحسن علي بن إسماعيل أبو الحجاج الأشعري. (2011). الإبانة
عن أصول الديانة (الطبعة 1). (حققه وشرح ألفاظه: د. صالح بن مقبل
بن عبد الله العصيمي التميمي)

أحمد بن عطية الغامدي. (دون تاريخ). البيهقي وموقفه من الالهيات.
المدينة المنورة: المجلس الأعلى، مكتبة العلوم والحكم.

أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء الدين السبكي. (2003). عروس
الأفراح في شرح تلخيص المفتاح (الطبعة 1). (تحقيق: د. عبد الحميد
هنداوي) بيروت، لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

السيد أحمد الهاشمي. (دون تاريخ). جواهر البلاغة. (إشراف: صدقي
محمد جميل) طهران: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) للطباعة والنشر.

السيد محمد الكيثري. (1425هـ). السلفية بين أهل السنة والامامية (الطبعة 2). الغدير للطباعة والنشر والتوزيع.

السيد محمد حسين الطباطبائي. (2004). الميزان في تفسير القرآن (الطبعة 1). قم، إيران: منشورات دار المجتمعى للمطبوعات.

الشيخ جعفر السبحاني. (1412هـ). مفاهيم القرآن (الطبعة 1). قم، إيران: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) للدراسات الإسلامية، مطبعة مهر.

الشيخ جعفر السبحاني. (1423هـ). المذاهب الإسلامية (الطبعة 1). مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).

الشيخ عبد الواحد الأنصاري. (دون تاريخ). عقيدتنا. دون ناشر.
الشيخ محمد باقر المجلسي. (دون تاريخ). بحار الأنوار. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

الشيخ محمد جميل محمود. (1425هـ). الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية. دار الفقه للطباعة والنشر، مطبعة كيمي.

الشيخ محمد حسين علي الصغير. (دون تاريخ). مجاز القرآن (الطبعة 1). دار الحكمة.

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي. (2005). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل (الطبعة 1). الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع.

العلامة سعد الدين مسعود بن عمرو التفتازاني. (1424هـ). المطول (الطبعة 1). (تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

جواد علي كسار. (دون تاريخ). التوحيد بحوث تحليلية في مرتبه ومعطياته تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري. مؤسسة الإمام الجواد (عليه السلام).

حسن مكي العاملي. (1424هـ). بداية المعرفة (الطبعة 2). مطبعة سرور.

عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر. (1435هـ). البلاغة في ضوء مذهب السلف في الاعتقاد (الطبعة 1). الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع.

لويس معلوف. (1381هـ). المنجد في اللغة. ايران: انتشارات ذوي القربى، مطبعة الغدير.

محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد. (1983). أوائل المقالات. بيروت، لبنان: دار الكتاب الإسلامي.

وليد قصاب. (1985). التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري. الدوحة: دار الثقافة.

يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي الطالبي المؤيد بالله. (1423هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (الطبعة 1). بيروت: المكتبة العصرية.