أوجه الدلالة في استنباط المذهب الإباضي في العقيدة على ضوء معياري القصدية والمقبولية لدى روبرت دي بوجراند

Forms of meaning in the Ibadhi Sect's method of deduction of their doctrine of belief in the light of the acceptability and intentionality standards of Robert de Beugrande

Bentuk makna dalam metod merumuskan hukum Mazhab Ibadhi dalam permasalahn aqidah dalam konteks piawaian kesengajaan dan penerimaan mengikut Robert de Beugrande

عاصم شحادة علي*

سعاد بنت سعيد الدغيشية**

ملخص البحث

يعد تطبيق معايير النصية لدى روبرت دي بوجراند في تحليل الخطاب العربي من توجهات قراءة النص قراءة نصية تتعلق بالمتكلم والمتلقي وصياغة النص، والأبعاد الزمانية والمكانية المحيطة به، والمذهب الإباضي من المذاهب الإسلامية التي لم يتناولها الباحثون تناولاً شاملاً؛ ولذا سوف يقوم هذا البحث بالدراسة والتحليل لقضيتين من قضايا العقيدة في المذهب الإباضي؛ وهما: تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، والاستواء، وذلك بتوظيف معياري القصدية والمقبولية لدى روبرت دي بوجراند في الأدلة التي استند إليها علماء المذهب الإباضي للاستدلال على رأيهم العقدي فيها، ويهدف البحث إلى تعريف الآخرين بأهم الركائز التي يرتكز إليها علماء المذهب الإباضي في آرائهم العقدية؛ ما يعمل على تقريب وجهات النظر بين المذاهب الإسلامية، ولا سيما أن البحث لم يسبق بدراسة تأصيلية لتحليل القضايا

* قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

** طالبة دكتوراه، بالقسم، ومدّرسة في كلية العلوم الشرعيّة، مسقط، سلطنة عُمان.

أرسل البحث بتاريخ: ٢٠١٨/٧/٢١م، وقبل بتاريخ: ٢٠١٨/٩/٢٤م.

العقدية في المذهب الإباضي في ضوء معياري القصدية والمقبولية، وقد خلص البحث إلى نتيجة مفادها أن المتلقي الإباضي قد انطلق من معهود الخطاب العربي لفهم قصدية النصوص الشرعية؛ ما كان له الأثر في مقبولية النصوص والتوجيه العقدي لديهم.

الكلمات المفتاحية: المذهب الإباضي–معايير النص –القصدية –المقبولية–التوجيه العقدي.

Abstract

The application of standards of textuality of Robert de Beugrande in analyzing Arabic discourse is one of the trends of reading textually a certain text that is related to the sender, the receiver and the expression of text. This would also include the spatio temporal aspects that surround it. The Ibadhi sect is among the Islamic sects which has not been given comprehensive treatment; therefore, this study will analyze two issues among the issues related to the doctrine of belief of the Ibadhi sect: the dissociation of Allah with any similarity with the creations and the issue of settling on the throne. This will be done by applying the standards of intentionality and acceptability proposed by de Beugrand on the proofs forwarded by the scholars of Ibadhi as arguments of their belief. The study also intends to put forward to the others the most important underpinnings that the Ibadhi scholars committed themselves to. This would help to close the gap between the different sects especially that the study of this nature has not been done by looking at the traditional sources to analyze the issues related to the doctrine of belief of the Ibadhi sect but rather in the context of intentionality and acceptability. The study concludes that the Ibadi receiver has begun to form the norms of the Arabic discourse to understand the intentionality of the religious text that has its influence on the acceptability of the texts and their belief trend.

Keywords: The Ibadhi Sect – Standards of Textuality – Intentionality – Acceptability – Belief trend

Abstrak

Penggunaan piawaian tekstualiti Robert de Beugrande dalam menganalisa wacana bahasa Arab ialah satu daripada trend untuk membaca secara tekstual sesuatu teks itu yang berkaitan dengan penghantar, penerima dan kandungan teks tersebut. Mazhab Ibadhi ialah antara mazhab-mazhab Islam yang masih belum lagi mendapat perhatian akademik yang sepatutnya. Oleh kerana itu, kajian ini akan menumpukan terhadap

dua isu yang berkait dengan masalah akidah iaitu isu tmensucikan Allah daripada sebarang sifat makhluq dan isu bersemayam di atas arasy. Ini akan dilaksanakan dengan menaplikasi piawaian kesengajaan dan penerimaan sebagaimana yang dicadangkan Beugrande ke atas bukti-bukti yang dikemukakan oleh para Ulamak Ibadhi sebagai hujah pegangan aqidah mereka. Kajian ini juga bermatlamat untuk mengemukakan kepada yang lain-lain asas-asas yan gmenjadi landasan mazhab ini. Ini diharap akan dapat merapatkan jurang antara mazhab kerana kajian ini tidak bersandar kepada sumber tradisional tetapi kepada sesuatu yang baharu berkenaan dengan piawaian tekstualiti. Rumusan kajian mendapati mazhab Ibadhi menggunakan norma wacana teks Arab untuk memahami maksudnya dan ini seterusnya mempengaruhi penerimaan teks dan juga kepercayaan aqidah mereka.

Kata kunci: Mazhab Ibadhi – Piawaian Tekstualiti – Kesengajaan – Penerimaan – Aliran Kepercayaan.

مقدمة:

حظي أهم مصدرين للتشريع في الإسلام، القرآن الكريم والسنة المشرفة بعناية كبيرة من المسلمين، كونهما الوعاءين اللذين يستمد منهما المسلمون أصول دينهم وأحكامهم الشرعية؛ ولأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين وكذلك السنة المشرفة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وهو أفصح العرب، اتجهت عناية المسلمين باللغة العربية عربهم وأعاجمهم، بل إن سبب الاهتمام بتقعيد اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة هو للعناية بنص القرآن وحمايته من لحن الناس خاصة بعد امتزاج الشعوب المغلوبة بالمسلمين العرب.[١]

وقد كان التبحر في علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة، وإتقان هذه العلوم من الأدوات التي تعين المفسر والمجتهد في تفسير القرآن واستخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وفي الآونة الأخيرة دعت آراء إلى استعمال علوم الغرب في مجال اللسانيات في تحليل النصوص الدينية واستنباط الدلالات فيها؛ إذ ظهرت دراسات حديثة وظفت معايير النص لدى العالمين؛ روبرت دي بوجراند ودريسلر (Robert De Beaugrand and Dressler) على معهود الخطاب العربي كالأحاديث النبوية الشريفة والقرآن الكريم، فهناك دراسات تناولت معايير النص السبعة؛[٢] وهي: الاتساق (Cohesion)، والانسجام (Coherence)، والقصدية (Intentionality)، والمقبولية (Acceptability)، والموقفية (Situationality)، والإعلامية (Informativity)، والتناص (Intertextuality)، وهي معايير تؤدي دورها في تحليل النصوص العربية القديمة والحديثة، وبيان الدلالات فيها، وربط النص بالمتكلم والمتلقي، وتحليل تراكيب النص والعلاقات القائمة؛ ولأن اللغة العربية واسعة الدلالات والمعاني وغنية بالمفردات والتراكيب؛ لهذا تعد مجالاً خصباً لتوظيف هذه المعايير فيها.

والمذهب الإباضي أحد المذاهب الإسلامية التي تكونت من بعد أحداث الفتنة، بل هو أقدمها، له آراؤه الخاصة في بعض القضايا الفقهية والعقدية التي تميزه من المذاهب الأخرى؛ لذلك رأى الباحثان أن توظيف معياري القصدية والمقبولية لروبرت دي بوجراند يعين على فهم توجهات المذهب الإباضي العقدية؛ ليتسنى الإجابة عن أثر توظيف هذين المعياريين في الكثير من الآراء ومواقف المذهب

في الجوانب العقدية، وخاصةً أن الهدف المركزي للسانيات النصية هو محاولة الوقوف على الدلالة الإجمالية للنص، وجعل المتلقي في سلم الأولويات؛ فهو يتفاعل مع النص ويسهم في إنتاج الدلالات والمفاهيم، ويكون أمراً ذا أهمية حينما يتعلق بالنص القرآني؛ إذ يجعل المفسر والمؤول على قدر كبير من المسؤولية؛ لأنه طرف أساسي في عملية التواصل اللغوي.[٣]

وقد تناول هذا البحث عناصر معياري القصدية والمقبولية؛ للاستعانة بهما على فهم الأسس والمنطلقات اللغوية التي انطلق منها الإباضية، ودلالات الألفاظ والتراكيب لديهم؛ إذ ظهرت العناية الفائقة التي يوليها الإباضية للغة العربية، وقد شُهد لهم بالفصاحة والبلاغة وقوة الألفاظ والبيان.

أولاً: تعريف المذهب الإباضي وأهم آرائه العقدية

يعد المذهب الإباضي من أقدم المذاهب الإسلامية؛ نظرا لأن إمامه الأول جابر بن زيد قد توفى سنة (٩٣هـ)؛ أما المذاهب الأخرى فلم تظهر مدارسها إلا بعد القرن الثاني الهجري، وتعد الإباضية الإمام جابر ابن زيد إمام المذهب وأهم مؤسسيه؛ إذ إنه قام بتنظيم دعوتهم منذ مراحلها الأولى، فكان هو القائد الروحي والمرجع العلمي والتنظيمي للدعوة، وكان عبد الله بن أباض والذي ينسب إليه المذهب الإباضي المدافع والمناظر العلني لهم، ثم أتى بعدهما أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة الذي أنشأ حكومة ثورية سرية في البصرة.[٤]

والإباضية فرقة من فرق المسلمين يقرون بالشهادتين ويؤمنون بأركان الإيمان الستة، ولم تنشأ فرقتهم ولم تتكون إلا بسبب عقيدتها ومبادئها الراسخة في الدين، فإن من خرجوا عن جيش الإمام علي ورفضوا التحكيم لم يكن ذلك منهم إلا لإيمانهم الراسخ بأن الحاكمية لله "فلا حكم إلا لله" شعار رفعوه في ذلك الموقف "لرفض كل منهج دنيوي يحتكم إلى الرجال ويترك كتاب الله، وهم لم يرفعوه نفاقاً أو خذلاناً وإنما رفعوه تعبيراً عن معتقدهم الديني الثابت"،[٥] فهم لا يفصلون بين الدين والدنيا بل يربطون العقيدة بالحياة اليومية والاستقامة الدائمة، فيرجعون أمورهم كلها إلى حكم الله، ويفوضون الأمر كله لله، فلا سلطان، ولا حكم، ولا قوة إلا لله وحده.[٦] وقد أسس الإباضية تصورهم للبنيان العقدي على مجموعة من الأصول والقواعد الكلية المستوحاة من نصوص القرآن الكريم والسنة المتواترة والدلائل العقلية القطعية، والأصل العام في عقيدة الإباضية هو التنزيه المطلق للبارئ جل وعلا، وكل ما أوهم التشبيه من

الآيات القرآنية الكريمة أو الأحاديث النبوية الثابتة يجب تأويله بما يناسب المقام ولا يؤدي إلى التشبيه، ومن آرائهم العقدية أن الإيمان يتكون من ثلاثة أركان لا بد منها وهي الاعتقاد والإقرار والعمل، وأن صفات البارئ جل وعلا ذاتية ليست زائدة على الذات ولا قائمة بها ولا حالة فيها، وأن الله تبارك وتعالى صادق في وعده ووعيده، وأن الخلود في الجنة أو النار أبدي، وأن القرآن كلام الله تعالى نقل بالتواتر وإنكار شيء منه شرك، وأن الميزان ليس حسياً وإنما هو الفصل الحق بين أعمال الخلق، وأن الصراط ليس طريقاً حسياً فوق جهنم وإنما هو طريق الإسلام ودين الله الذي ارتضاه لعباده، وأن الإنسان حر في اختياره مكتسب لعمله ليس مجبراً عليه ولا خالقاً لفعله، وأن شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ثابتة، وهي قسمان، الشفاعة الكبرى يوم القيامة لبدء الحساب ولدخول المؤمنين الجنة، وهي المقام المحمود الذي يختص به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والشفاعة الصغرى ولا تكون إلا للمؤمنين الموفين بزيادة الدرجات.[٧]

ثانياً: تعريف القصدية والمقبولية

يصف روبرت دي بوجراند العمل الأهم للسانيات بأنه دراسة مفهوم النصية من حيث إنه "عمل ناتج عن الإجراءات الاتصالية المتخذة من أجل استعمال النص"،[٨] ولكي يكون النص نصاً لا بد أن يتصف بسمات تميزه من الأشكال اللغوية الأخرى، فجعل روبرت دي بوجراند سبعة معايير للنص وهي: الاتساق والانسجام والقصدية والمقبولية والإعلامية والموقفية والتناص، وتعتمد هذه المعايير على عوامل لغوية ونفسية واجتماعية وذهنية،[٩] وقد صنف هذه المعايير إلى معيارين تبدو لهما صلة وثيقة بالنص وهما معيارا الاتساق والانسجام، واثنان نفسيان وهما معيارا الموقفية والتناص، والإعلامية تركه حسب التقدير من المنتج والمتلقي، أما معيارا القصدية والمقبولية فقد تركهما من غير تصنيف.[١٠]

١. **تعريف القصدية (Intetionality)**: ويعني التعبير عن هدف النص أو تضمن موقف منشئ النص واعتقاده أن مجموعة الصور والأحداث اللغوية التي قصد بها أن تكون نصاً يتمتع بالسبك والالتحام، وأن مثل هذا النص وسيلة من وسائل متابعة خطة معينة للوصول إلى غاية بعينها تلك الغاية هي مقصد المنشئ.[١١] ولهذا يذكر بعض الباحثين ثلاثة شروط في تحقق قصدية النص وهي؛ أولاً: وجود

منتج النص ومبدعه، الذي يعد نصاً متماسكاً له أهداف ومقاصد محددة ورسالة موجهه، ثانياً: متلقٍ يجيد فك شفرات النص، ويصل إلى أهداف النص ومقاصده الخفية، ثالثاً: قناة تواصل تربط منتج النص بمتلقيه.[١٢]

وقد تناول الغربيون هذا المعيار عند دراستهم لنظرية الأفعال الكلامية؛ لعنايتها بقصدية المتكلم متمثلة بالأفعال اللغوية المتعددة، وما يترتب على تلك الأفعال من أفعال إنجازية، فقد قسم المعاصرون الأفعال الكلامية إلى أفعال مباشرة، وأفعال غير مباشرة فأما الأفعال المباشرة (Direct acts): فهي تلك الأفعال الكلامية التي تمثل المقاصد الظاهرة وتعبر صراحة عن الغرض من الكلام سواء أكان إخباراً أم طلباً؛ إذ تدل دلالة صريحة على المعاني المتضمنة في الصيغ والأساليب اللغوية المستعملة بشكل مباشر والقوة الإنجازية فيها متضمنة في صيغ الجمل نفسها.

وأما الأفعال غير المباشرة (Indirect acts): فهي تلك الأفعال الكلامية التي تتكئ على الأفعال الكلامية المباشرة، فيتولد من استعمال الأساليب والصيغ المباشرة دلالات على غيرها؛ فهي تمثل المقاصد الخفية، وتدل على معنى آخر غير الظاهر من الفعل الكلامي، وهذا المعنى يدل عليه السياق.[١٣]

وقدم جون سيرل (John Searle) تصنيفاً جديداً للأفعال الكلامية تضمن خمسة أصناف وهي: الإخباريات (Assertives): وهي التي تحتمل الصدق والكذب، يصف فيها المتكلم واقعة معينة من خلال قضية، والتوجيهات (Directives): الغرض الإنجازي فيها يتمثل في محاولة المتكلم حثَّ المخاطب على القيام بفعل معين، والالتزاميات (Commissives): الغرض الإنجازي فيها هو الالتزام بفعل مستقبلي يتعهد المتكلم القيام به، والتعبيريات (Expressives): الغرض الإنجازي فيها هو التعبير عن الموقف النفسي للمتكلم، وتشمل التعبيرات أفعالاً مثل: الشكر، والتهنئة، والاعتذار، والمواساة، والإعلانيات (Declarations): وتمتاز بأن نجاح أدائها يتمثل في مطابقة محتواها القضوي للعالم الخارجي، فأداء فعل إعلان الحرب بطريقة ناجحة ينتج عنه أن الحرب معلنة، والسمة الأخرى لها أنها تحدث تغييراً في الوضع القائم وأنها تقتضي عرفاً غير لغوي.[١٤]

إذن يتعلق هذا المعيار بإرادة منشئ النص، وتوجيهه للنص نحو أهداف محددة ودلالات معينة، وذلك عن طريق جعل معياري الاتساق والانسجام يسيران وفق خطة معينة لتحقيق الهدف وإيصال

الرسالة؛ فمعياري الاتساق والانسجام يعدان أهم القرائن التي تعين المتلقي على معرفة قصد المنشئ والوقوف على المعنى والرسالة التي يحملها النص.[١٥]

٢. **تعريف المقبولية** (**Acceptability**): يقصد بالمقبولية موقف متلقي النص اتجاه صورة من صور اللغة؛ إذ يجب أن يتمتع كل نص بمقبولية من حيث الاتساق والانسجام.[١٦] ويتحصل بذلك النفع للمتلقي باكتسابه معرفة جديدة، ومن ثم يستجيب لعوامل من مثل: نوع النص، والمقام الثقافي والاجتماعي، ومرغوبية الأهداف.[١٧]

ولأن المتلقي هو أحد أعمدة إنتاج النص التي تتكون من (المنتج والنص والمتلقي) فلا ريب أنه يعطي الحياة للنص بفكه لشفراته وملئه للفراغات الكامنة بين عناصر النص، واستخراجه لمدلولاته، وكل هذا يتنوع بتنوع نوعية القرّاء وثقافتهم وميولهم المعرفي؛[١٨] لهذا اهتم الغربيون أصحاب نظرية التلقي بالقارئ وتنالوا في دراستهم للمقبولية أنواع القرّاء والقراءة ومستوياتها، وكذلك ظهرت نظرية الاستقبال التي تشير إلى تحول عام من الكاتب والعمل إلى النص والقارئ.[١٩]

فقد ميّز تودورف (Todorv) بين ثلاثة أنواع من القراءة، وهي: القراءة الإسقاطية، وهي قراءة تقليدية تهتم بالمؤلف والمجتمع أكثر من اهتمامها بالنص، فتجعل من النص وثيقة شخصية أو اجتماعية أو تاريخية، والقراءة الشارحة، والتي تنصب عنايتها على النص، فتقف على ظاهره بشرح الكلمات عبر استبدالها بكلمات مرادفة للمعاني التي تدل عليها في النص، والقراءة الشعرية التي تعد قراءة عميقة للنص في ضوء سياقه الفني، وتنظر هذه القراءة إلى النص على أنه كائن حي يتفاعل مع النصوص وينمو ويتطور؛ لذا فالقارئ في القراءة الشعرية يتعمق في باطن النص ليكتشفه وليفك شفرته، ففي باطنه ما هو أبعد من لفظه الحاضر.[٢٠]

فهذا المعيار يحقق نوعاً من التكافؤ بين مقاصد منتج النص ومعايير النص ودور القارئ،[٢١]ويعتمد قبول المتلقي للنص على شعوره بمقصد المنتج من النص فيصبح معياري القصدية والمقبولية مرتبطان بعضهما ببعض؛ فلكي يتحقق القصد يجب أن يكون المتلقي له القدرة على استقباله ومن ثم يتحقق الهدف وعكسه صحيح؛ فإذا لم يتحقق القبول لا يتحقق القصد.[٢٢]

ثالثا: عناصر القصدية والمقبولية في التوجيه العقدي في صفات الله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقات والاستواء على العرش

ترتكز الآراء العقدية في المذهب الإباضي إلى آيات القرآن الكريم والأحاديث المتواترة؛ أما أحاديث الآحاد وإن كانت توجب عندهم العمل، فإنها لا توجب الاعتقاد لظنية ورودها، فقد أجمعوا في الاستدلال على صحة معتقداتهم بين صحيح النقل وصريح العقل.[٢٣]

في هذا القسم من البحث سنوظف معياري القصدية والمقبولية في التوجيه العقدي للمذهب الإباضي في القضيتين الآتيتين: الصفات وتنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، والاستواء، والنصوص مأخوذة من كتاب **شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد** لأحمد بن حمد الخليلي.[٢٤] ويتضمن نصين: نفي الأنداد والأشباه عن الله تعالى، والاستواء على العرش.

النص الأول: (نفي الأنداد والأشباه عن الله تعالى:

ندين أن إله العرش ليس له ... ... شبه وليس له ند ولا مثلا

هذا شروع المصنف رحمه الله تعالى في تبيين تفسير الجملة الاعتقادي وقد بدأ بأهم ما فيه؛ وهو ماله صلة بالله تعالى؛ فإن الإيمان بالله هو أصل الإيمان بكل ما يجب أن يؤمن به، ومعنى **"ندين"**: نعتقد ذلك جزماً. و**"إله العرش"**: هو الله ﷻ ، والأصل في الإله إنه بمعنى: مألوه؛ أي معبود، فهو فِعالٌ بمعنى مفعول، ككتاب بمعنى مكتوب، وإنما خصّ في المعبود بحقّ في الاصطلاح الشرعي لعدم الاعتداد بالعبادة الباطلة التي تكون ممن اتخذ مع الله إله آخر، و**"العرش"**: هو أعظم مخلوقات الله ﷻ، وكونه ﷻ **إلها للعرش** يلزم منه أن يكون إله لما دونه من سائر المخلوقات، فلذلك عبَّر بذلك ولم يقل إله الخلق مثلاً، والعرش وغيره من مخلوقاته سبحانه يشرف كل منها بعبادته ﷻ، فإنها جميعاً تسبح بحمده وتخضع لجلال كبريائه قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا٤٤﴾، [٢٥] وقال: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾.[٢٦] **ومعنى البيت**: أننا نعتقد اعتقاداً جازماً أن إله العرش ﷻ ليس له شِبْهٌ ولا نِدٌّ ولا مَثَلٌ، والفرق بين هذه الثلاثة: أن **الشِبْه** – بكسر فسكون ويقال شَبَه: بالتحريك وشبيه كعظيم– وهو المساوي في أغلب الصفات، وأن **النِّدَّ**: هو المساوي المضاد، وأن **المَثَلَ** – بالتحريك،

ويقال مِثْلٌ: بكسر فسكون، ومثيل-: هو المساوي في جميع الصفات، وخلاصة ذلك أن الله ﷻ لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيئاً فهو مباين لمخلوقاته في كل أوصافه، فلا يوصف بشيء من صفات الخلق قط؛ لأنه خالق الخلق، ويستحيل عقلاً وشرعاً أن تشبه الصنعة صانعها، وكيف يكون مثلها وهو الأزلي الأبدي الذي لم يسبق وجوده عدم ولا يعقبه فناء، ولم يتوقف وجوده على وجود غيره، وإنما وجود كل ما عداه ما كان إلا بوجوده، فهو الذي أخرج كل شيءٍ من العدم إلى الوجود، ومعنى هذا أن ما عداه ناقص، وله وحده الكمال المطلق، وما بغيره من مظاهر الكمال فهو من عنده نعمة أسبغها عليه وحلية زيَّنَه بها، وقد عرَّفَنا سبحانه بنفسه عندما قال﴿ لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ١١﴾، [٢٧] وقال:﴿هُوَ ٱلأَوَّلُ وَٱلأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ٣﴾، [٢٨] ولا ينافي ذلك ما نجده في بعض مخلوقاته من الاتصاف ببعض الصفات التي هي مظاهر لكمالاته، كالحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة؛ للتباين العظيم بين صفات الحقّ وصفات الخلق في كل شيء من ذلك، فإن اتصاف المخلوق بأي شيء من ذلك لم يكن إلا فيضاً ربّانيّاً وفضلا لَدُنيّاً اختص به تعالى من شاء من خلقه، بينما اتصاف الحقّ بذلك ذاتي لم يأت من قِبَل غيره ﷻ ،ومع هذا فإن اتصاف المخلوق لا يعدو أن يكون نسبة محدودة تكاد تتلاشى في خضم ما يتصف به من أضداد هذه الكمالات، فهو وإن أُوتي من العلم والقدرة والسمع والبصر ما كان به آيةً بين الخلق؛ ليس له من حقائق هذه الصفات إلا النزر الذي لا يكاد يذكر إذا ما قيس بما يزخر به من أضدادها، فإن ما يعلمه لا يساوي شيئاً بجانب ما يجهله، وما يقدر عليه لا يعد شيئاً بجانب ما يعجز عنه، وما يسمعه من الأصوات لا يكاد يذكر بجانب ما لا يسمعه، وهكذا ما يبصره ما هو إلا نقطة في بحر ما لا يبصره من الكائنات. على أنه لا يدرك إلا ظواهر الأشياء دون خفاياها، والله ﷻ محيط بكل شيء إدراكاً وقدرةً، فهو لا يعجزه شيء، ولا تخفى عله خافية، وهكذا في جميع الصفات.

وإنه ليس جسما لا ولا عرضا لكنه واحد في ذاته كملا
وواحد في الصفات والعبادة والـ أفعال طُرّا، فلا تبغوا به بدلا

أي: وندين كذلك بأنه تعالى ليس جسماً ولا عرضاً؛ لأن الأجسام والأعراض لا تكون إلا حادثة مخلوقة، وكل منها مفتقر إلى غيره، فالجسم لا يخلو من الأعراض، لأنه لا بد له من حركة أو سكون، وهما عرضان، ولا بد له من لون يظهر به، وهو أيضا من الأعراض، والعرض لا بد له من جسم مفتقر إليه.

والجسم هو أيضا بحاجة إلى مكان يحل به وزمان يجري عليه، والزمان والمكان حادثان، وما افتقر إلى الحادث فهو حادث، على أنه لو قيل بعدم حدوث المكان لزم منه تعدد القدماء، وهو مسوغ لتعدد الآلهة، على أنه لو كان مفتقراً إلى مكان لكان المكان أولى منه بالألوهية لكونه مفتقراً إليه، ثم إنه لو كان جسماً لترتب عليه أن يكون محدوداً من جهاته الست، والمحدود إما أن يكون قادراً على الامتداد أو غير قادر عليه، وكل منهما باطل، فإنه لو كان يمتدّ ويزيد لزم من ذلك كونه متغيراً غير ثابت، والتغير من سيمات الحوادث، ثم إن الفضاء الذي يزيد فيه إما أن يكون عينه وإما أن يكون غيره، ويستحيل أن يكون عينه؛ لأن الشيء لا يزيد في عينه، وإن كان غيره لزم افتقاره إليه. وبطلان ذلك كله يتعين بطلان كونه جسماً، وإذا ظهر بطلان كونه جسماً فبطلان كونه عرضاً أظهر؛ لأن العرض مفتقر إلى الجسم، وإذ لا يقوم بنفسه، كنور الشمس ولون الورد وحركة المتحرك وسكون الساكن. وإذا ثبت أنه ليس جسماً ولا عَرَضاً فمعنى ذلك أنه واحد في ذاته، يستحيل عليه التعدد ويستحيل عليه مشابهة شيء من الذوات الأخرى، كما أنه واحد في صفاته لاستحالة أن تكون صفاته كصفات الخلق، وواحد في أفعاله فلا تشبه أفعاله أفعال الخلق؛ لأن أفعالهم لا تكون إلا بمحاولة ومزاولة، وأفعال الله بخلاف ذلك، وإنما يقول للشيء كن فيكون، ولا يستعين على أي شيء بأعوان، فلا يشارك في شيء من أفعاله؛ إذ لا أثر لغيره تعالى في إيجاد الخلق ولا في إفنائهم ولا في بسط رزقه ولا في قبضه، ولا في رفعه ولا في خفضه، ولا في إثابته ولا في معاقبته، ولا في أي شيء مما يحدث في خلقه؛ لأجل ذلك كان واحداً في عبادته فلا يشرك فيها غيره، وذلك معنى لا إله إلا الله، فإن معناها: لا معبود بحق سواه، فكل ما يعبد دونه عبادته باطلة؛ لأنه نفسه مخلوق مفتقر إليه تعالى؛ لذلك لم يكن لأحد أن يبغي به تعالى بدلاً يعبده من دونه أو معه أو يستعين به في أموره ويدعوه في كشف كربه، فإن الله وحده هو الذي يكشف الكروب ويستجيب الدعاء، ولذلك وجب أن يفرد بالدعاء والاستعانة كما يفرد بالعبادة، وهو الذي دل عليه قوله تعالى:﴿إِيَّاكَ نَعبُدُ وَإِيَّاكَ نَستَعِينُ٥﴾؛ [٢٩] أي لا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا إياك. وذلك لا ينافي تعاون الناس فيما بينهم فيما كان التعاون فيه من سنن الحياة التي يقوم عليها نظامها، فإن هذه الاستعانة إنما هي بالله في حقيقتها وإن كانت بمخلوقه في ظاهرها، إذ الله تبارك وتعالى هو الذي أقدر ذلك المخلوق على الرعاية ومكنه منها وساقه إليها. على أن هذه الاستعانة لا تتعدى حدود ما أقدر الله سبحانه عباده عليه إلى ما لم يقدرهم على فعله، كهبة الأولاد، ومنح الحظوظ والسعادة والجاه، ورفع

البلاوَى من الأسقام والأوجاع، ورفع المصائب، فإنه مهما يكن للإنسان من فعلٍ في ذلك فهو لا يتجاوز حدود الطبيعة المشتركة بين الخلق، وما سواه فمرده إلى خالق الخلق وباسط الرزق الذي يؤتي الملك من يشاء وينزعه ممن يشاء، ويعزُّ من يشاء ويذلُّ من يشاء كما يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، ويخرج الحيّ من الميت ويخرج الميت من الحيّ ويرزق من يشاء بغير حساب).[٣٠]

١. المعنى العام:

ينزه الإباضية الله ﷻ أن يكون له ند أو شبيه أو مثل، ويقرون بأن الله ليس بجسم، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي صورة ولا شكل، ولا هيئة ولا مثال إنما هو شيء، هو أعظم الأشياء وأفضلها،[٣١] فهو ﷻ لا يشبه مخلوقاته في صفة ولا فعل، ويستدلون على ذلك بأدلة من القرآن الكريم، أورد الشارح أهمها عند الإباضية في الاستدلال على قضية الذات والصفات وهي قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ١١﴾، [٣٢] وهي عندهم آية محكمة تفيد العموم المطلق في نفي الشبيه عن الله تعالى، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في شيء من كمالاته، وهذا التعميم يجعل تحميلها على وجه الكناية أكثر إلحاحاً، كما ذكر الزمخشري عند تفسيره لهذه الآية بأنها من قبيل الكناية كما في قولك "مثلك لا يبخل"، وهم يريدون نفي البخل عن ذاته بقصد المبالغة في ذلك.[٣٣]

ومن الأدلة الأخرى التي ذكرها الإباضية في هذه المسألة سورة الإخلاص، والتي جاءت محيطة بصفات الله تعالى؛ ففيها نفي أنواع الكثرة عن ذاته تعالى بقوله: "أحد"، ونفي النقص والمغلوبية بقوله: "الصمد"، ونفي المعلولية والعلة بقوله: "لم يلد ولم يولد"، ونفي الأضداد والأنداد بقوله: "لم يكن له كفوا أحد"؛[٣٤] لأنه ليس كمثله شيء، وما تصوره الوهم أو كيفه الفكر لا بد من أن يكون له مثال يرتسم في الذهن؛ فلذلك وجب تنزيهه ﷻ عن كل ما يرد إلى الأذهان من الخيالات والصور.[٣٥]

فهم يردون المتشابه من الآيات التي يدل ظاهرها على تشبيه الله تعالى بخلقه مثل قوله تعالى: ﴿تَجرِي بِأَعيُنِنَا﴾[٣٦] إلى المحكم من الآيات مثل ﴿لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ١١﴾،[٣٧] ويفسرونها بما يليق مع الذات الإلهية، مثل العين، يفسرونها بالحفظ والرعاية والإرادة، والساق باشتداد الأمر وشدة أهوال يوم القيامة، اليد بالقدرة والنعمة، والاستواء بالغلب والقهر، والوجه بالقصد إلى الشيء والعمل فيه، وقول لوجه الله؛ أي لله، وهكذا مع بقية الآيات التي يوهم ظاهرها

بالتشبيه يردونها إلى المحكم من الآيات خاصة هذا الجزء من الآية الحادية عشرة من سورة الشورى، وعدوا صفات الذات هي عين الذات تنزيها لله عن مشابهة المخلوقات في الافتقار إلى شيء زائد عن ذاته؛ لهذا سيكون توظيف معياري القصدية والمقبولية على الدليلين: الآية الحادية عشرة من سورة الشورى، وسورة الإخلاص.

٢. عناصر القصدية والمقبولية في الدليل الأول وهو قوله تعالى: ﴿ لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ ١١﴾:

القصدية: تتضح القصدية من قوله تعالى: "لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيء" في معالجة قضية من قضايا العقيدة وهي تنزيه الله تعالى من أن يكون له مثيل أو شبيه، فأتى بأسلوب يفيد المبالغة في نفي المثل بتكرار أداتي التشبيه عند استعماله لحرف الجر الكاف الذي يفيد التشبيه، ودخوله على كلمة "مثل" التي تعني الشبيه، فلو أراد مجرد نفي التشبيه لقال: "ليس كالله شيء"؛ لكنه سبحانه جاء بكلمة "مثل" فاصلاً للمباعدة بين لفظ الجلالة وكاف التشبيه من أجل المبالغة في استبعاد التشبيه الذي لا يليق بجلاله ﷻ المنزه عن كل تشبيه، ثم ورد وصلٌ إضافي بحرف العطف "الواو" إذ ربطت الجملة الاسمية التي بعدها في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ﴾ بما قبلها في قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيء﴾؛ لتبين حاله تعالى بإثبات صفة العلم له ﷻ، وهي من الصفات الذاتية بوصفه السميع والبصير، وتنبيهاً على أن نفي المماثلة لا يتوهم منه أن الله تعالى منزه عن الاتصاف بما اتصفت به المخلوقات من أوصاف الكمال، مثل العلم والحياة؛ ولكن صفات المخلوقات لا تشبه صفاته تعالى الذاتية؛ فهي واجبة في حقه تعالى لا تجامع أضدادها في الوجود، فلا يجوز أن يقال: علم الله كذا وجهل كذا أو أبصر كذا وعمِيَ عن كذا أو سمع كذا وصمّ عن كذا، بخلاف المخلوقات فالصفات فيهم عارضة تجامع أضدادها وتكون بنسبة محددة لا تصل إلى الكمال، فكونه الله تعالى سميعاً وبصيراً تحمل على قوله المحكم ﴿لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيء﴾ فلم يقتضِ السمع والبصر جارحتين؛ فالله تعالى تنكشف له جميع الكائنات انكشافاً تاماً من غير احتياج إلى واسطة تسمى بصراً أو عيناً، وتتجلى له جميع الأصوات تجلياً تاماً من غير احتياج إلى واسطة تسمى سمعاً فهو سميع بذاته وبصير بذاته؛[٣٨] فلذلك يجب تنزيه الله ﷻ عن كل ما يتصوره الوهم، وما يرد إلى الأذهان من الصور والخيالات؛ منها تشبيهه بالمخلوقات بأن له حواس وجوارح، وتأويل الآيات التي يفيد ظاهرها

التجسيم بما يتناسب مع المحكم؛ كقوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞ﴾ تنزيهاً مطلقاً لله عن التشبيه في ذاته وصفاته وأفعاله.

المقبولية: عند النظر في موقف المتلقي من النص، يتوقع أن يفهم المتلقي أن المقصود بالنص تنزيه الله ﷻ أن يكون له مثل؛ فالسياق الذي جاء في قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞ﴾ يؤكد تنزيهه جلّ في علاه، وقد فهم علماء الإباضية بأن هذا الجزء من الآية يفيد العموم المطلق في نفي الشبيه عن الله ﷻ، وما تأويلهم للآيات التي توهم التشبيه والتجسيم وجعلهم صفات الذات هي عين الذات إلا إمعان في توحيده ﷻ وتنزيهه عن مشابهة غيره والافتقار إلى ما سواه؛ فهو تعالى على سبيل المثال حي حياة حقيقية؛ ولكن بذاته من غير احتياجه إلى صفة زائدة على ذاته قائمة بها تسمى حياة، رافضين بذلك اعتبار أن هذه الصفات معانٍ حقيقية زائدة على الذات؛ فهو –عند القائلين بذلك– عليم بعلم زائدٍ على ذاته، وقدير بقدرةٍ زائدةٍ على ذاته، وهكذا في سائر الصفات؛ وذلك لرفض الإباضية قياس الغائب على الشاهد لما يؤدي إليه من تشبيه الخالق بالخلق؛ وبذلك فإن تفاعل المتلقي الإباضي مع هذا النص جعله يقبل الرأي القائل بأن صفات الذات هي عين الذات، لما يؤدي إليه قياس الغائب على الشاهد من تشبيه الخالق بالخلق، وأن الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم يجب أن تؤول بما يتناسب مع تنزيه الله المفهوم من المحكم من الآيات.

٣. عناصر القصدية والمقبولية في الدليل الثاني وهو سورة الإخلاص:

القصدية: تتضح القصدية في هذه السورة في تبيين صفات الله التي سئل عنها رسول الله ﷺ فتضمنت أهمّ الأركان التي قامت عليها رسالة النبي ﷺ، وهي توحيد الله وتنزيهه، وقد افتتحت السورة بالأمر بالقول وذلك لإظهار العناية والاهتمام بما بعد فعل القول، وله فائدة أخرى أن هذه السورة نزلت على سبب قول المشركين: انسب لنا ربك، فكانت جواباً عن سؤالهم؛ فلذلك قيل له: قل، وذكر له معنى آخر وهو أن بسبب من مجيء هذا الفعل قبل ضمير الشأن "هو" الذي يعني في العربية أن ما يأتي بعده من جملة إنما هي الشأن المطلوب أو القاعدة التي ينبغي أن تتبع، صار معنى "قل" في هذا الموضع "آمن"،

فيكون معنى الآية: آمن إيماناً مطلقاً بأن الله واحد،[٣٩] ثم جاء ضمير الشأن لإفادة الاهتمام بالجملة التي بعده، وإلى جذب عناية المستمعين، فاستعمال ضمير الشأن "هو" هنا للتعبير عن أن وحدانية الخالق إنما هي القاعدة في هذا الكون؛ وأما قوله "الله" فإشارة لهم إلى الخالق الذي يعرفونه؛ فكان الابتداء باسمه تعالى قبل الإخبار عنه ليكون الوسيلة التي تستحضر بها صفاته كلها عند التخاطب بين المسلمين والمشركين، فالعرب كانوا يعرفون اسمه تعالى؛ ولكنهم كانوا يصفونه بصفات لا تليق بجلاله ويشركون معه الآلهة؛ وأما استعماله لفظ "أحد"؛ فلأنه أدق من لفظ "واحد"، فأحد تضيف إلى معنى واحد أن لا شيء غيره معه، وأن "ليس كمثله شيء"، فكلمة "أحد" تفيد العموم فقد قيل: إن الواحد يدخل في الأحد، والأحد لا يدخل فيه، "فأحد" صفة مشبهة تفيد تمكن الوصف في موصوفها بخلاف "واحد" وهي اسم فاعل لا يفيد التمكن، فوصف الله بأنه أحد معناه: أنه منفرد بالحقيقة التي لوحظت في اسمه العلم وهي الإلهية المعروفة، فكان اختيار لفظ "أحد" يناسب إثبات الوحدة الكاملة لله تعالى؛ إذ إن الصفة المشبهة نهاية ما يمكن به تقريب معنى وحدة الله تعالى إلى عقول أهل اللسان العربي المبين.[٤٠] وقوله "الصمد" وصف بأنه السيد الذي لا أحد فوقه؛ أي: أن الله هو المتوجه إليه في كل الحوائج وفي كل ظرف مهما اختلف المقام والزمان والمكان، ويشمل هذا الاسم صفات الله الذاتية الأخرى؛ وهي كونه تعالى حَيًّا، عالماً مريداً، قادراً، متكلماً، سميعاً، بصيراً، فلو انتفت عنه هذه الصفات لانتفى كونه مصموداً إليه، وفي قوله: "لم يلد" تنصيص على إبطال زعم المفترين في حق الملائكة والمسيح وعزير؛ ولذلك ورد النفي على صيغة الماضي بدخول "لم " على الفعل ولم يرد النفي بـ"لن" أو "لا"؛ أي: لم يصدر منه سبحانه ولد فهو لا يجانسه شيء ولا يفتقر إلى ما يعينه، وتعبير "لم يلد" يشير إلى أن الله ثابت مقطوع في ثبوته بكل زمان ومكان فهو لا يتغير، فقدم على عبارة "لم يولد" وكذلك قدم عليها؛ لأن من الكفار من ادّعى أن له ولداً ولم يدع أحد أنه مولود، ويفيد قوله: "لم يولد" أنه هو القديم الذي لا أول له؛ إذ هو لم يتولد من شيء قبله سبحانه عن ذلك، وفي استعمال كلمة "كفواً" فائدة أنها تعم الشبيه والنظير والمثيل فنفى ذلك كله عنه فليس له عديل ولا نظير ولا صاحبة ولا ولد، فتظافرت في النص الكلمات والأساليب التي تعين المتلقي على فهم مقصود الله ﷻ من هذا النص الشريف.

المقبولية: لقد تفاعل المتلقي من الإباضية وغيرهم من المذاهب الإسلامية مع النص ففهموا أن المقصود به هو توحيد الله الذي يقتضي عدم الإشراك به بأي صورة من صور الشرك، وتنزيه الله من كل صفات النقص والعجز والحاجة ومشابهة المخلوقات، فلو كان تَعَالىَ مشابَها في ذاته لجاز عليه أن يَتَّصِفَ بالطول والعرض والقصر ونحو ذلك، وإذا جازت عليه هذه الصفات وجب أن يكون محاطاً به محتاجاً لغيره من المكان ونحوه، والمحتاج المفتقر لغيره ليس بإله، ويقتضي أيضاً نفي الطمع في إدراك ذاته تعالى فيستحيل إدراك كُنْهِ ذاته تعالى؛ لذا فعلى المؤمن أن لا يتفكَّر في ذات الله، وإنما عليه أن يصرف نظره إلى التدبُّر في مخلوقاته الدَّالَّة على كمال صفاته تعالى وقدرته العظيمة، وقبولهم لهذا الرأي جعلهم يوجبون تأويل الصفات الموهمة لتشبيه الذات العلية التي وردت في القرآن والأحاديث الثابتة بما يناسب المقام حسب قواعد اللغة العربية ولا يؤدي إلى التشبيه بوصف الله تعالى بالجوارح وغيرها من صفات الأجسام، وجعلهم يقولون بأن صفات الذات هي عين الذات ليست زائدة على الذات ولا قائمة بها ولا حالة فيها.

النص الثاني: (الاستواء على العرش

وهو على العرش والأشيا استوى وإذا عدلت فهو استواء غير ما عقلا
وإنمـــا الاستواء ملـــك ومقـــــدرة له على كلها استولى وقد عدلا
كما يقال استوى سلطـــانهم فعلا على البلاد فحاز السهل والجبلا

قد أخبر الله في كتابه في العديد من الآيات أنه استوى على العرش، ويجب أن ندرك أن هذا الاستواء لا يعني القعود والاستقرار؛ لأنه تعالى منزهٌ عن الافتقار إلى الغير، ولو كان بمعنى القعود والاستقرار لكان هو بحاجة إلى العرش؛ ولأنه سبحانه سابق على كل شيء في الوجود، لا أول لأوليته، وكل ما سواه حادث عن العدم، وهو الذي أخرجه من العدم إلى الوجود، فوضح لكل ذي عينين أنه يستحيل عليه أن يكون استواؤه على العرش بالمعنى المادي؛ وهو القعود والاستقرار كما أخذت به المشبهة، وتعين أن هذا من باب الكنايات، وذلك معهود في الخطاب العربي وغيره، كما يقال: فلان طويل النجاد؛ كناية عن طول قامته، ولم لم يكن له نجاد، وكما يقال في الكريم بأنه: كثير الرماد، مهزول الفصيل، جبان الكلب، ولو لم توجد حقيقةٌ لشيء مما وصف به، وعليه فإن استواءه على العرش إنما هو بمعنى هيمنته على خلقه وتدبيره

لأمورهم وتصريفه لكل شيء في الكائنات، على أن العرب تطلق الاستواء بمعنى الاستيلاء، كما يقول الشاعر:

قد استوى بشر على العـــراق من غير سيف ودم مُهراق

وهذا المعنى أولى أن تحمل عليه الآيات، لما ثبت من دليل العقل والنقل من استحالة المعنى المادي الظاهر، فإن العرش الجسماني مكان كغيره من الأمكنة، كان بعد أن لم يكن، ولم يكن إلا بخلق الله، فهو المفتقر إلى الله سبحانه، والله غنيٌّ عنه وعن غيره، ولو كان تعالى حالاً بالعرش- كما تقول المشبهة- لترتب على ذلك؛ إما أن يكون العرش سابقاً عليه؛ وهو يقتضي حدوثه تعالى، وإما أن يكون قديماً معه وهو يقتضي تعدد القدماء، وتعدد القدماء يقتضي تعدد الآلهة، وإما أن يكون حادثًا كغيره من المخلوقات، وذلك يؤدي إلى التساؤل عن مكانه تعالى قبل حدوث عرشه، والتنزيه اللائق بجلال الله يقضي باستحالة ذلك كله، فإن الله تعالى كان ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، لم يُحدث خلق الزمان والمكان تغييراً في ذاته ولا في صفاته، فإن التحول من حال إلى حال من سمات مخلوقاته، وهو الغني عن كل شيء القادر على كل شيء، فالعرش وما دونه محمولان بلطف قدرته تعالى، وإنما من تيسير الله تعالى الهداية لعباده أن خاطبهم بالعبارات التي يفهمونها من الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، وقد عُهد في تخاطب الناس قولهم مثلا: اعتلى فلان العرش، بمعنى: توطد ملكه واستولى على أزمة أمور الرعية).[٤١]

١. المعنى العام:

قضية الاستواء من قضايا المتشابه في القرآن الكريم التي حرص فيها الإباضية على تأويلها وفق منهج معين يرمي إلى تنزيه الله تعالى عما يوهم تشبيهه بخلقه، فقد ورد ذكر الاستواء سبع مرات في القرآن الكريم وجاء بصيغتين إحداهما قوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱستَوَىٰ عَلَى ٱلعَرشِۖ ﴾،[٤٢] والصيغة الثانية ﴿ٱلرَّحمَٰنُ عَلَى ٱلعَرشِ ٱستَوَىٰ٥﴾[٤٣] فكان موقف الإباضية معارضة رأي المشبهة الذين فهموا الآية على ظاهرها اللغوي وهو الاستقرار، كما أنهم لم يتوقفوا كما فعل مالك ومن نهج نهجه، وهو القائل: " الْكَيْفُ مِنْهُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالِاسْتِوَاءُ مِنْهُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَأَظُنُّكَ صَاحِبَ بِدْعَةٍ"،[٤٤] وأمر بالسائل فأخرج من حلقته؛ ولكنهم تأوّلوا النص حسب السياق وحسب ما يتماشى

وعظمة الله تعالى، معتمدين على أن خطاب الله للناس يكون حسب ما تعارفوا عليه في لغتهم، وبما أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين فقد خاطب الله ﷻ فيه العرب بما عهدوه من خطاب، ففسروا كل كلمة في الآية حسب قواعد اللغة العربية وبلاغتها وحسب السياق الذي وردت فيه، فعدوا الاستواء في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱستَوَىٰ عَلَى ٱلعَرشِۖ ﴾[٤٥] من باب الكناية فيعني هنا استواء الملك والقدرة والتدبير، وقوله في سورة طه: ﴿ٱلرَّحمَٰنُ عَلَى ٱلعَرشِ ٱستَوَىٰ٥﴾[٤٦] ليس هو على كون الملك على سريره، بل هو على معنى العلم والحفظ والقدرة والإحاطة، والظهور والسلطان،[٤٧] واستندوا أيضا إلى ما جاء عن ابن عباس في الجامع الصحيح للربيع بن حبيب: " قال جابر بن زيد سئل ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحمَٰنُ عَلَى ٱلعَرشِ ٱستَوَىٰ٥﴾،[٤٨] فقال: ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه لا على ما قال المنددون إن له أشباها وأندادا، تعالى الله عن ذلك"،[٤٩]كما أنهم حللوا هذه القضية عقليا بما يبعد الفكر عن تصور تعدد الآلهة وتشبيه الله بمخلوقاته، وسيتضح ذلك من خلال تحليل الصيغة الأكثر وروداً في القرآن الكريم، وهي: ﴿ ثُمَّ ٱستَوَىٰ عَلَى ٱلعَرشِۖ﴾.

٢. عناصر القصدية والمقبولية في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱستَوَىٰ عَلَى ٱلعَرشِۖ ﴾

القصدية: تتضح القصدية من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱستَوَىٰ عَلَى ٱلعَرشِۖ﴾ أنها رمز لاستعلائه وسيطرته على الخلق كله،[٥٠] فهو عالٍ على جميع خلقه بقدرته وقهره وحفظه، فقد جاءت الآية بعد أن بيّن الله تعالى سبب هلاك الكافرين وهو إشراكهم في ألوهيته فابتدأ الآية بتذكيرهم من هو الإله الحق الذي لا معبود سواه بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾؛[٥١] فالرب هو السيد والمالك والمدبر وهو الإله المعبود الذي يتوجه إليه الإنسان بالقصد والدعاء عند شعوره بالعجز، ثم أعقبه بذكر اسم الجلالة الأعظم "الله" فهو اسم لرب العالمين خالق الخلق أجمعين، وكان مشركو العرب يعرفون وجوده؛ ولكنهم يتقربون إليه بعبادة آلهة مختلفة، ثم ذكر خلق السموات والأرض وكان الذين اتخذوا من دون الله أرباباً يعرفون أن خالق جملة العالم واحد هو رب العالمين؛ ولكنهم يجعلون للأرباب أموراً معينة وُكِّلَ إليهم تدبيرها ويسمونهم بأسماء تدل على ذلك، إلا الثنوية الذين قالوا بربين مستقلين،[٥٢] ثم عطف على جملة الخلق بالحرف" ثم" الذي يُؤوّل بمعنى الواو فيكون على معنى الجمع والعطف لا على معنى

التراخي والترتيب؛[٥٣] أي: أنه مع خلقه للسموات والأرض قد استوى على العرش وتنبيهاً على أن خلق السموات والأرض لم يؤثر في تصرفات الله بزيادة ولا نقصان، فكأن المقصد إبطال افتراء اليهود على الله بأنه استراح في اليوم السابع بعد خلق السموات والأرض، فهو كالمقصد من قوله تعالى: ﴿وَلَقَد خَلَقنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّام وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوب٣٨﴾،[٥٤] وقد عُدّي الفعل "استوى" بالحرف "على" الذي يحيل إلى الاستعارة من معنى الاعتلاء، فهو اعتلاء مجازي يدل على معنى التمكن بشأن تصرفه تعالى بتدبير العوالم؛ لهذا وقع في الآيات السبع عقب ذكر خلق السموات والأرض فكان المعنى خلقها ثم هو يدبر أمورها تدبير الملك أمور مملكته،[٥٥] وقد خص العرش بالذكر لتبيين قدرة الله وقهره دون بقية الأشياء؛ لأن العرش هو دلالة على الملك وقوام الأمر كله بما فيه من مخلوقات، فمتى ما أخبر الله تعالى أنه عالٍ على العرش ظاهرٍ عليه، كان ذلك إخباراً منه أنه عالٍ على كل شيء بقدرته وحفظه وقهره، فهو من باب عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى:﴿مَن كَانَ عَدُوّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوّ لِّلكَٰفِرِينَ٩٨﴾،[٥٦] فكان العرش هو شعار أعظم الملوك المدبرين للأمور المتعارفة،[٥٧] وكان استعمال المجاز في معنى الاستواء تقريباً لأفهام الناس بما تعارفوا عليه يقول ابن عاشور: " فَإِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ تَعْلِيمَ مَعَانٍ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ لَمْ يَكُنْ يَتَأَتَّى ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ إِلَّا بِأَمْثِلَةٍ مَعْلُومَةٍ مِنْ عَالَمِ الشَّهَادَةِ، فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنَ التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَعَانِي الْمُغَيَّبَةِ بِعِبَارَاتٍ تُقَرِّبُهَا مِمَّا يُعَبَّرُ بِهِ عَنْ عَالَمِ الشَّهَادَةِ"،[٥٨] وكان قوله تعالى: ﴿ يُغشِي ٱلَّيلَ ٱلنَّهَارَ يَطلُبُهُۥ حَثِيثا وَٱلشَّمسَ وَٱلقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلخَلقُ وَٱلأَمرُ﴾[٥٩] عقب ذكره الاستواء على العرش تنبيه على المقصود من الاستواء وهو تدبير الله وتصرفه في ملكه لذلك جاءت جملة "يغشي الليل النهار في صورة الحال لا في صورة الخبر،[٦٠] وأيد ذلك ما ختمت به الآية من قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلعَٰلَمِينَ٥٤﴾،[٦١] فقد وصف ﷻ ذاته بالربوبية وبالتعالي عن جميع معاني المربوبين،[٦٢] فتظافرت في النص الكلمات والأساليب التي تعين المتلقي على فهم مقصود الله ﷻ من معنى الاستواء بما يبعد الذهن عن تشبيه الله بمخلوقاته.

المقبولية: لقد تفاعل المسلمون مع هذا النص برده إلى القواعد الكلية التي تستند إلى عدم مشابهة الله ﷻ لمخلوقاته، ففهموا وجوب ردّ النص المتشابه إلى المحكم من الآيات التي تنفي كل صفات النقص والعجز ومشابهة المخلوقات عن الله ﷻ؛ لهذا عدوا الاستواء من باب الكناية كما عُهد في كلام العرب؛

ففسروه بالاستيلاء والحفظ والرعاية والتدبير والملك والتصرف في الأمور، وأما عند بعض الطوائف التي تأثرت بامتزاج الفكر الإسلامي الصافي بالتراكمات الثقافية الموروثة عند المسلمين الجدد من أبناء الطوائف والملل الدينية المختلفة، فقد ظهرت لديهم آراء مشوهه لحقيقة الإله جعلت منه جسماً له أعضاء وجوارح وينزل ويصعد ويضحك ويلعب ويمل ويمكر، وأثبتوا التشبيه والتجسيم وغلّفوه برداء فضفاض أسموه: "بلا كيف"، فقالوا: إنَّ الله عالٍ على خلقه علّو مكان وتَحيّز وحدود، وَأَنَّهُ يَرى بعين ذات أنوار، لا تشبه أعين المخلوقين، وأنَّ له وجهاً وصورة وأسناناً ولَهاة ويداً وأصابع وساقاً وجنباً، وَأَنَّهُ يتحرك ويمشي ويصعد وينزل ويفرح ويحزن ويمل، وأن العرش لتئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، كل هذا التشبيه والتجسيم؛ ولكن بدون كيف!.[٦٣]

كل هذا الفكر المشوه عن حقيقة الله جعلت الإباضية وغيرهم من الطوائف الدينية التي تقول بقولهم، تدافع عن عقيدة تنزيه الله عن مشابهة مخلوقاته فترد كل الروايات الموضوعة والأحادية، ولا تقبل بها في الأمور العقدية؛ فلا تأخذ إلا من القطعي والروايات المتواترة الصحيحة، وترد المتشابهة من الآيات إلى المحكم منها وتؤولها بما يتناسب مع قواعد اللغة العربية، وهذا من ثم يجعل المتلقي يتفاعل مع هذه الحقائق حول الاستواء على العرش والمعنى المقصود منه.

الخاتمة:

يعد المذهب الإباضي من أقدم المذاهب الإسلامية التي تكونت من بعد أحداث الفتنة، ونظراً إلى ثراء المذهب العلمي فقهاً وعقيدة، وتميزه ببعض الآراء العقدية من المذاهب الأخرى، ناقش الباحثان قضيتن من قضايا العقيدة في المذهب الإباضي؛ وهما: الصفات وتنزيه الله ﷻ عن مشابهة مخلوقاته، وقضية الاستواء؛ وذلك بتوظيف معياري القصدية والمقبولية لدى روبرت دي بوجراند في الأدلة التي استند إليها علماء المذهب في هاتين القضيتين، وقد تبيّن من التحليل ما يأتي:

١. إن علماء المذهب الإباضي ينطلقون من معهود الخطاب العربي في فهم مقصود النص الشرعي عند استنباطهم الحكم وتأويله دلالياً.
٢. إن فهم قواعد اللغة العربية وبلاغتها لدى المذهب الإباضي، وتبنيه مبدأ التنزيه العام لله ﷻ كان السبب وراء مواقفهم وآرائهم العقدية.

٣. برز أثر معياري القصدية والمقبولية في بيان موقف الإباضية في إبراز وجه الدلالة في قصدية الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة في الموقف من صفات الله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقات، والاستواء على العرش.

هوامش البحث:

١ يقول محمد بنعمر: (فقد اتجهت كل العلوم نحو القرآن الكريم بياناً واستنباطاً واستمداداً وتفسيراً وتأويلاً وتوثيقاً وتحقيقاً وقراءةً ذلك أن القرآن – كما قال ابن جزي الكلبي – كان هو المقصود بذاته وسائر العلوم أدوات تعين عليه أو تتعلق به أو تتفرع عنه؛ إذ شكل القرآن الكريم النص المؤسس للحضارة الإسلامية والمحور المشيد للمعارف والعلوم والمنطلق المشترك والجامع لكل الجهود الفكرية والعلمية في الثقافة العربية الإسلامية)؛ انظر: بنعمر، محمد، **الدرس اللغوي عند الأصوليين**، مركز نماء للبحوث والدراسات، موقع الكتروني:

<http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?Id=35> >شوهد في سبتمبر، ٢٠١٨م.

٢ انظر: الهواوشة، محمود سليمان حسين، **أثر عناصر الاتساق في تماسك النص دراسة نصية من خلال سورة يوسف**، (رسالة ماجستير في النحو والصرف، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، ٢٠٠٨م)؛ علي، عاصم شحادة، **فاعلية علم اللغة النصي في تحليل معهود الخطاب العربي: رقائق صحيح البخاري نموذجا**، ط١، (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠١٣م)؛ البطاشي، خليل بن ياسر، **الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب**، ط١، (جدة: مكتبة جرير، ٢٠١٣م)؛ نوفل، يسري السيد إبراهيم ، **المعايير النصية في السور القرآنية: دراسة تطبيقية مقارنة**، ط١، (القاهرة: دار النابغة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م)؛ ونيس، سميرة ، **آليات الربط وأثرها في تماسك الحديث النبوي الشريف نماذج مختارة**، (رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة الوادي بالجزائر، ٢٠١٤– ٢٠١٥م)؛ الأمين، فتحية مبارك الخضر حاج ، **التّماسك النصّي في القرآن الكريم في ضوء التحليل اللساني للخطاب: دراسة تطبيقية على سورة الأنعام**، (رسالة دكتوراه في اللغة العربية، جامعة الجزيرة بالسودان، ٢٠١٥م).

٣انظر: صبري، خالد حميد، "الخطاب القرآني مقاربة في ضوء لسانيات النص"، **مجلة الأستاذ**، ع (٢٢٢)، ج (١)، ٢٠١٧م، ص١٦٩، ص١٧٣.

٤ انظر: خليفات، عوض محمد، **الأصول التاريخية للفرقة الإباضية**، ط٣، (سلطنة عمان: وزارة التراث، ١٩٩٤م)، ص ١٨–ص٢٢؛ وناصر، ومحمد صالح، **منهج الدعوة عند الإباضية**، ط٦، (الجزائر: دار ناصر، ٢٠١٥م)، ص ١٢٥.

٥ ناصر، محمد صالح، **منهج الدعوة عند الإباضية**، ص٢٠٠، ص٢٠١.

٦ انظر: كوبرلي، بيير، **مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها: بحث مقارن في العقيدة الإباضية في بلاد المغرب وعمان**، ط١، ترجمة: عمار الجلاصي، (سلطنة عمان: مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م)، ص ٣٣.

٧ انظر: معمر، علي يحيى، **الإباضية: مذهب إسلامي معتدل**، (سلطنة عمان: مكتب الإفتاء، د.ت)، ص٣٠– ص٣١.

٨ دي بوجراند، روبرت، **النص والخطاب والإجراء**، ط١، ترجمة: تمام حسان، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨م)، ص٩٥.

٩ انظر: أبو غزالة، إلهام، وحمد، علي خليل، **مدخل إلى علم اللغة**، ط٢، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م)، ص١١.

١٠ انظر: المرجع السابق، ص ١٠٦.

١١ انظر: دي بوجراند، روبرت، **النص والخطاب والإجراء**، ص١٠٣.

١٢ انظر: البستاني، بشرى حمدي، المختار، وسن عبد الغني "في مفهوم النص ومعايير نصية القرآن الكريم"، **مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية**، العراق، ع (١)، ج (١١)، ٢٠١١م، ص١٨٨– ص١٨٩.

١٣ انظر: نحلة، محمود أحمد، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦م)، ص ٥٠– ص٥١.

١٤ انظر: المرجع السابق، ص ٤٧– ص٥٠.

١٥ انظر: ميلود مصطفى عاشور، "القصدية والمقبولية بين التراث النقدي والدرس اللساني الحديث"، **مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)**، ع(١٧)، يوليو ٢٠١٦م، ص٣٥٦.

١٦ انظر: دي بوجراند، روبرت، **النص والخطاب والإجراء**، ص١٠٤.

١٧ انظر: أبو غزالة، إلهام، وحمد، علي خليل، **مدخل إلى علم لغة النص**، ص٣١.

١٨ انظر: شبل، عزة، **علم لغة النص النظرية والتطبيق**، ط١، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٧م)، ص٣٤.

١٩ انظر: الكنج، عثمان جميل قاسم، **تحليل مفاهيم القصدية والمقبولية في نماذج نصية من البيان والتبيين للجاحظ**، (رسالة دكتوراه في اللغة العربية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا،٢٠١٤)، ص ٦٣–٦٧.

٢٠ انظر: محمد، عبد الناصر حسن، **نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي**، (القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ١٩٩٩م)، ص٩٩–١٠٠.

٢١ انظر: سعدية، نعيمة "فاعلية القبول وقصد القراءة لنصوص شعر محمد الماغوط"، **مجلة قراءات**، ع (٤)، ٢٠١٢م، ص١٢٩.

٢٢ انظر: المرجع السابق، ص١٣٣.

٢٣ انظر: الخليلي، أحمد بن حمد، **الحق الدامغ**، ط٣، (لندن: دار الحكمة، ٢٠١٠م)، ص٨.

٢٤ انظر: الخليلي، أحمد بن حمد، **شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد**، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية،٢٠١٠م)، ص٢٣– ص٢٧، ص٤٣– ص٤٤.

٢٥ سورة الإسراء، آية٤٤.

٢٦ سورة الحج، الآية ١٨.

٢٧ سورة الشورى، آية ١١.

٢٨ سورة الحديد، آية ٣.

٢٩ سورة الفاتحة، آية٥.

٣٠ الخليلي، أحمد بن أحمد، **شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد**، ص٢٣–ص٢٧.

٣١ انظر: الجعبيري، فرحات، **البعد الحضاري للعقيدة الإباضية**، (مسقط: مطبعة الألوان، د.ت)، ص٢٠٨.

٣٢ سورة الشورى، آية ١١.

٣٣ انظر: الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط١، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م)، ج٣، ص٤٦٢-٤٦٣.

٣٤ انظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، **التفسير الكبير**، ط٣، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م)، ج٣٢، ص٣٦٥.

٣٥ انظر: الخليلي، أحمد بن حمد، **شرح غاية المراد**، ص٤١.

٣٦ سورة القمر، الآية ١٤.

٣٧ سورة الشورى، الآية ١١.

٣٨ انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، ط١، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ج٢٥، ص٤٨؛ والخليلي، أحمد بن حمد، **شرح غاية المراد**، ص٣٠.

٣٩ انظر: غالب فاضل المطلبي، **اللغة العربية مبادئ وتطبيقات**، ط١، (عمّان: دار كنوز المعرفة، ٢٠١٠م)، ص١٨.

٤٠ انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج٣٠، ص٦١٤.

٤١ الخليلي، أحمد بن حمد **شرح غاية المراد**، ص٤٣-٤٤.

٤٢ سورة الأعراف، الآية ٥٤، ويونس، آية ٣، والرعد، آية ٢، والفرقان، آية ٥٩، والسجدة، آية ٤، والحديد، آية ٤.

٤٣ سورة طه، آية ٥.

٤٤ الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (القاهرة: السعادة، ١٩٧٤م)، ج٦، ص٣٢٥.

٤٥ سورة الأعراف، آية ٥٤.

٤٦ سورة طه، آية ٥.

٤٧ انظر: الكافي، أبو عمار، **الموجز**، ط١، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠م)، ج١، ص١٣٠.

٤٨ سورة طه، آية ٥.

٤٩ رواه الربيع بن حبيب، باب في قوله تعالى:﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾؛ انظر: الفراهيدي، الربيع بن حبيب، **الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بين حبيب**، ط١، (مسقط: مكتبة الاستقامة، ١٩٩٥م)، ص٣٣٣.

٥٠ انظر: قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، ط٢٥، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م)، ج٥، ص ٢٨٠٧.

٥١ سورة الأعراف، آية ٥٤.

٥٢ انظر: رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م)، ج٨، ص٣٩٥-٣٩٦.

٥٣ انظر: السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، **بحر العلوم**، ط١، تحقيق: على محمد معوض وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ج١، ص٥٤٥.

٥٤ سورة ق، آية ٣٨.

٥٥ انظر: ابن عاشور، الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج٨-ب، ص١٦٥-ص١٦٦.

٥٦ سورة البقرة، آية ٩٨.

٥٧ انظر: المحرمي، زكريا بن خليفة، **البلسم الشافي في تنزيه الباري**، ط١، (مسقط: مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م)، ص١١٧-ص١١٨؛ وابن عاشور، الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج٨-ب، ص١٦٦.

٥٨ ابن عاشور، الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج٨-ب، ص١٦٣.

٥٩ سورة الأعراف، آية ٥٤.

٦٠ انظر: المرجع السابق، ج٨-ب، ص١٦٤.

٦١ سورة الأعراف، آية ٥٤.

٦٢ انظر: الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور، **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)**، ط١، تحقيق: مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ج٤، ص٤٥٥.

٦٣ انظر: المحرمي، زكريا بن خليفة **البلسم الشافي في تنزيه الباري**، ص٥٣-٦٧؛ وانظر: الحموي، محمد بن إبراهيم بن سعد الله ، **التنزيه في إبطال حجج التشبيه**، ط١، تحقيق: محمد أمين علي علي، (القاهرة: دار البصائر، ٢٠١٠م)، ص١٢٦؛ والتي ذكر فيها محقق الكتاب سببين لوجود ظاهرة التشبيه في الفكر الإسلامي؛ أولهما: الفهم الخاطئ لبعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وحمل ما ورد فيهما من ألفاظ موهمة للتشبيه على ظواهرها الحقيقة التي تؤدي حتماً إلى التشبيه، وثانيهما: تأثر مشبهة المسلمين باليهودية وأديان الهند وفلسفة اليونان فقد وجد ثمة صلة وثيقة بين الأقوال المنحرفة في التشبيه عندهم وبين التشبيه عند اليهود؛ لأن هناك اشتراكاً في الاستدلال بالنصوص الموهمة للتشبيه في كتب اليهود المقدسة لدى مشبهة اليهود وبالنصوص الموهمة للتشبيه في القرآن والسنة لدى مشبهة المسلمين.

References المراجع

‘ali, ‘āṣīm Sheḥādeh, *Fā’iliyyah ‘Ilm al-Lughah al- Naṣṣi Fī taḥlīl ma‘hūd al-khiṭāb al-‘arabiy: Raqā’eq ṣaḥīḥ al-Bukhāriy namūzgan*, (Kuala Lumpur: al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah al-‘ālamiyyah bi Kuala Lumpur, 2013.

’abū Ghazālh, ’elhām, Wa Ḥamad, ‘ali Khalīl, *Madkhal ’ilā ‘ilm al-Naṣ*, 2nd Edition, (Cairo: al-Haīa’h al-Maṣriyyah al-‘āmmah Li al-Kitāb, 1999).

Al-’aṣbahāniy, ’aḥmad Bin ‘abd Allah, *Ḥiliyat al-’awlīā’ Wa ṭabqāt al-’aṣfīā’*, (Cairo: al-Sa‘adh, 1974).

Al-’amīn, Fatḥīyah Mubark, *al-Tamasuk al-Naṣṣī Fī al-Qur’ān Al-Karīm Fi ḍū’a al-Taḥlīl al-Lisānīy Li al-Khiṭab: Derāsah taṭbīqīyyah ‘alā sūrat al-a’n‘ām*, (Risālah Majistīr: Jami‘ah al-Jaziyrah al-Sūdān, 2015).

Al-Ḥamawiy, Moḥammad Bin Ibrāhīm, *al-Tanzīh Fi ’ebṭāl ḥujaj al-Tashbīh*, 1st Edition, Taḥqīq: Moḥammad amīn ‘ali ‘ali, (Cairo: Dār al-Baṣa’er, 2010).

Al-Baṭāshiy, Khalīl Bin Yāser, *al-Tarābeṭ al-Naṣṣi Fi ḍū’a al-Talīl al-Lisānī Li al-Khiṭāb*, 1rt Edition, (Jaddah: mktabah Jarīr, 2013).

Al-Bustānīy, Bushrā Ḥamdī Wa al-Mukhtār, Wasan ‘abd al-Ghanī, “ Fī mafhūm al-Naṣ Wa ma‘iyyr al-Qur’ān al-Karīm*”, Majallah ’abhath Kuliyyah al-Tarbiyah al-a’sāsiyyah, al-Iraq*, al-‘adad (1), J (11), 2011.

Al-Fakher al-Razīy, Moḥammad Bin ‘umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 3rd Edition, (Bairut: Dār ’iḥīā’ al-Turāth al-‘arabīy, 1999).

Al-Farāhīdīy, al-Rabī’ Bin Ḥabīb, *al-Jāme‘ al-Ṣaḥīḥ musnad al-’imām al-Rabi‘ Bin Ḥabīb*, (Masqat: Matba‘ah al-’esteqāmah, 1995).

Al-Hawāwshah, Maḥmūd Sulaīmān Ḥusaīn, ’athar al-’ettesāq Fi tamāsuk al-Naṣ derāsah naṣṣiyyah min khelāl sūrat Yūsof,(Risālah Majistīr Fi al-Naḥū Wa al-Ṣarf: Qesm al-Lughah al-‘arabiyyah Wa ’Ādābehā, Jami‘ah Mū’tah, 1991).

Al-Ja‘baīrīy, Farḥāt, *al-Bu‘ad al-Ḥaḍārīy Li al-‘aqīdah al-’ebāḍiyyah*, (Masqat: Matba‘ah al-’alwān).

Al-Kāfiy, ‘abū ‘ammar, *al-Mūjaz*, 1st Edition, Taḥqīq: ‘abd al-Raḥmān, (Beirut: Dār al-Jīl, 1974).

Al-Kenj, ‘uthmān Jamīl Qāsem, Taḥlīl mafāhīm al-Qaṣdiyyah Wa al-Maqbūliyyah Fi namāzej *naṣṣīyyah min al-Baiyān Wa Al-Tabiyyin Li al-Jaheẓ*, (Risālah Duktūrah.

Al-Khalīlīy, ʾahmaḍ Bin Ḥamad, *Sharḥ ghāiyah al-Murād Fi naẓm al-ʾeʿtiqad*, (Masqat: Wezārat al-ʾawqāf, 2010).

Al-Khalīliy, ʾaḥmad Bin Ḥamad, *al-Ḥaq al-Damegh,* 3rd Edition, (London: Dār al-Ḥekmah, 2010).

Al-Maḥramīy, Zakriyya, *al-Balsam al-Shāfīy Fi tanzīh al-Bārīy,* 1st Edition, (Masqat: Matbaʿah al-Ḍāmrīy lilnashr Wa al-Tawzīʿ, 2004).

Al-Māturīdiy, Moḥammad Bin Moḥammad, *Tafsīr al-Māturīdiy*, 1st Edition, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005).

Al-Samrqaniy, Naṣr Bin Moḥammad, *Baḥr al-ʿulūm*, 1st Edition, Taḥqīq: ʿali Moḥammad Muʿawwaḍ Wa ʾākharon, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1993).

Al-Zamakhsharīy, Maḥmūd Bin ʿamer Bin ʾaḥmad, *al-Kashshaf* ¸ 1st Edition, Taḥqīq: ʿadel ʾahmad ʿabd al-Mawjūd Wa ʿali Moḥammad Mūʾwwaḍ, (Riyadh: Maktbah al-ʿabīkān, 1998).

Bin ʾumar, Moḥmmad, *al-Dars al-Lughawiy ʿend al-ʾuṣūliyyin*, Markaz Namāʾ Li al-Buḥūth Wa al-Derāsāt, mawqeʿ ʾelektroniy: >http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?Id=35, shūhed Fi September 2018.

De Beaugrand, Robert, *Al-Naṣ Wa al-khiṭāb Wa al-Ijrāʾ*, tarjāmah: Tammām ḥassān, 1st Edition, (Cairo: ʿālam al-kutub, 1998).

Ghāleb, Fādel al-Maṭlebīy, *al-Lughah al-ʿarabiyyah mabadeʾ Wa taṭbīqat*, 1st Edition, (Amman: Dār al-Kunūz al-Maʿrefah, 2010).

Ibn ʿāshūr, Moḥammad al-ṭāher Bin Moḥammad, *Taḥrir al-Maʿnā al-Sadīd Wa Tanwīr al-ʿaqel al-Jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Muḥīṭ*, 1st Edition, (Tunus: al-Dār al-Tunusiyyah lilnshr, 1984).

Kūbarlī, biyyr, *Madkhal ʾilā derāsah al-ʾebāḍiyyah Wa ʾaqiydateha: Baḥth muqāren Fi al-ʾaqiydah al-ʾebāḍiyyah Fi belād al-Maghreb Wa ʾumān*, 1st Edition, (Seltanat ʿumān: Maktabat al-Ḍāmrī Li al-Nashr Wa al-Tawzeʿ, 2010).

Khelīfāt, ʾawaḍ Moḥammad, *al-ʾusūl al-Tārīkhīyaah Li al-Ferqah al-ʾebāḍiyyah*, 3rd Edition, (Seltanat ʿumān: Wezārat al-Turāth, 1994).

Maʿmar, ʿali Yaḥyā, *al-ʾebāḍiyyah mazhab ʾislāmīy muʿatadel*, (Seltanat ʿumān: Maktab al-ʾefta').

Maiylūd, Muṣṭafā ʿāshūr, " al-Qaṣdiyyah Wa al-Maqbūliyyah bīna al-Turāth al-naqdī Wa al-Dars al-Lisānīy al-Ḥadīth*", Majallah Jamiʿah al-Madīnah al-ʿālmīyyah*, al-ʿadad (17), June 2016.

Moḥammad, ʿabd al-Nāṣer Ḥasan, *Naẓariyyah al-Tawsīl Wa qerāʾah al-Naṣ al-ʾadabīy*, (Cairo: al-Maktab al-Maṣrīy litawzʿ al-Matbūʿāt, 1999).

Naḥlah, Maḥmūd ’aḥmad, *’āfāq Jadīdah Fi al-Bahth al-Lughwī al-Mu‘āṣer*, (Cairo: Dār al-Ma‘refah al-Jame‘iah, 2006).

Nūfal, Yesrīy al-saīyd ’ibrāhīm, *al-Ma‘āiyyr al-Naṣīyyah Fi al-Sūar al-Qur’āniyyah: Derāsah taṭbiqiyyah muqārena*, 1st Edition, (Cairo: Dār al-Nabeghah, 2014).

Nāṣer, Moḥmmad Ṣāleḥ, *Manhaj al-Da‘awah ‘enda al-’ebāḍiyyah*, 3rd Edition, (al-Gaz’er: Dār Nāṣer, 2015).

Ṣabrīy, Khāled Ḥamīd, “ al-Kheṭāb al-Qur’nī muqārabah Fi ḍaū’ lisāniyyat al-Naṣ*”, Majallah al-’ustāz*, al-‘adad (222), j(1), 2017.

Quṭub, Saīyd, *Fi Ẓelāl al-Qur’ān*, 25th Edition, (Cairo: Dār al-Shurūq, 1996).

Reḍa, Moḥammd Rashīd, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (Tafsr al-Manār)*, (Cairo: al-Haīa’h al-‘āmmah al-Maṣriayyah, 1990).

Sa‘adiyyah, Na‘iyymaḥ, “ Fā‘liyyah al-Qubūl Wa qaṣd al-Qerā’ah linuṣūṣ Shyi‘r Muḥammad al-Maghūt *”, Majallah Qerā’āt*, al-‘adad (4), 2012.

Shebl, ‘azzah, *‘ilm Lughah al-Naṣ al-Naẓariyyah Wa al-Taṭbiq,* 1st Edition, (Cairo: Maktabah al-’ādāb, 2007).

Wanīs, Samīrah, ’āliyyat *al-Rabṭ Wa ’athruha Fī tamasuk al-Ḥaīth Al-Nabawī al-Sharīf namazej mukhtarah*, (Risālah Majistīr Fi al-Lughah al-‘arbiyyah Wa ’ādabehā: Jamiʿah al-Wādī bi al-Gazā’er, 2014/2015).