

مراتب المتشابه عند الشيخ الطاهر ابن عاشور

Exploring the Levels of "Tashabuh" in the Work of Tahir Ibn Ashur

Mushrraf Baig Ashraf * Dr. Ashraf Abdul Rafay **

*PhD Scholar, Department of Aqeedah and Philosophy, International Islamic University, Islamabad.

** Associate Professor, Department of Aqeedah and Philosophy, International Islamic University, Islamabad.

KEY WORDS

Ibn Ashur
Tafsir al-Tahrir wa'l-
Tanwir
Ranks of Mutashabih
Qur'anic Exegesis

ABSTRACT

The Quran remains an ever-flowing spring of inexhaustible secrets and knowledge. Likewise, the monumental works associated with it, undertaken by interpreters, have somewhat embodied this attribute. These works have become references for those who came after, up to our present day, and it seems that tomorrow will not be different. Among these works is the encyclopedic exegetical work "*Al-Tahrir wa al-Tanwir*" by the eminent scholar Tahir Ibn Ashur, to which he dedicated the essence of his rich life, spanning over four decades. Consequently, numerous studies have delved into various aspects of this exegesis. The *Sheikh's* work embodies discussions that can be considered the cornerstone of his work. Among these discussions are the ten levels of "Mutashabih" that the Sheikh organized when he interpreted the seventh verse of Surah Al-Imran. However, these discussions are very concentrated and "compressed," so to speak, and require unpacking and unfolding in order to understand the Sheikh's intention clearly. This can be achieved by linking the Sheikh's discussions together. A previous study has attempted to address this issue, but it tackled them from a specific angle, and the method it deployed in this regard is also problematic. Therefore, this study, which is before you, revolves around two poles. The first pole examines the ten levels according to a standard comprehensive methodology, explaining each example provided by the scholar under a level, thereby revealing a connection between the example and the level that is often overlooked in most of the Sheikh's examples. The second pole is a critique of the previous study and highlights its shortcomings.

مقدمه

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضللَّ فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدا عبده ورسوله. أما بعد:

الحاجة إلى الموضوع:

فإن معجزة الله الخالدة المستمرة إلى يوم القيامة، وهي القرآن، حملتها اللغة العربية. فلا غنى بنا عن البحث ثم البت في قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى والمصداق. وقد ظل علماء هذه الأمة يقررون ملامحها وبيّنون تفاصيلها في إضبارات التفسير وكتب أصول الفقه ومصنفات علم البلاغة، وكذلك نشب حولها خلافات بينهم. فإن الكلمة وعاء للمعنى الذي هو بدوره انعكاس للحقيقة الواقعة والمصداق.

وأضف إلى ذلك أن علم الكلام يقرر وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله التي منها المعجزة والنبوة قبل أن يعطي عنان البحث لعلماء الأصول والتفسير والحديث، ويمهد لهم قضايا المعرفة والوجود. فهذه العلوم الإسلامية تقوم على الأرضية التي ينشئها علم الكلام. وهنا يحدث علاقة جدلية بين الأصول العقلية التي يقررها الكلام من نحو عدم وقوع الحوادث بذات الله تعالى والوحي الرباني المنجلي في لغتنا التي هي سجل

المعاني لدى أهلها قبل أن يأتي الوحي. فالقرآن لم ينزل في خلاء، وإنما نزل في أمة بلسانها الذي كانت تتحدث به، فخطبها به كي تعيه وتعقله.

لهذا يضطر الدارس الباحث عن مراد الله تعالى بكلامه لأن يضع الأمور في نصابها، ويراعي كلا الطرفين: طرف الأصول الكلامية وطرف الأصول اللغوية. ومن هنا يحدث ما يسمى بظاهرة التشابه التي هي نتاج عدم تطابق اللغة مع المعاني كما قرره قطب هذه الدراسة الشيخ ابن عاشور – رحمه الله تعالى، وسيأتي تفصيل ذلك عن قريب .

ومن هنا تأتي خطورة قضية التشابه في العلوم الإسلامية وأهميتها، ولم يفتأ أئمة هذه الأمة وعلماؤها مشغولين بها مثرين للبحث فيها ولم يتوقف هذا العطاء ولن يتوقف. فإن العلم الحي لا يمكن أن يتوقف العطاء فيه إلا إذا قرر الناس الاستغناء عنه وصار حديثاً يروى.

وممن تعرض لهذه القضية الشيخ المفسر اللغوي المعاصر محمد الطاهر بن عاشور – رحمه الله تعالى – الذي قضى حياته مع كتاب الله تعالى مفسراً له ومبدياً دقائقه، فكان من الطبيعي أن يرد مورد التشابه، ويقرر أطرافه. إلا أنه لم يفصل القول في الأسئلة التي يدور حولها البحث في التشابه، وإن أضاف إلى الموضوع فصلاً جديداً لم يسبق إليه على حسب ما راجعت من المصادر التي كان عليها تعويل الشيخ في تفسيره.

وتأتي الحاجة إلى دراسة هذه المراتب من ناحيتين:

- أن نعرف ما قرره الشيخ في هذه القضية الفكرية اللغوية الدينية المهمة.
- وأن ما أضافه الشيخ إلى البحث في التشابه جدير بأن يفصل ويكشف عنه كي نستفيد منه.

الدراسات السابقة وأسئلة البحث:

من السنن المتبعة في مثل هذه الدراسات الجامعية تقديم أسئلة البحث على الدراسات السابقة، ولكني عكست الأمر وضممتها تحت عنوان للسبب الذي سيتضح في نهاية هذا الحديث.

ثمة دراسة سابقة في الموضوع بالفعل تحت عنوان: "مراتب التشابه عند ابن عاشور وعلاقتها بقاعدة اتساع المعاني القرآنية" للباحثين بالقط عبد الجبار وعبد القادر شكيمة، تناولوا فيها مراتب التشابه من زاوية اتساع المعاني القرآنية، وأبرزت الدراسة ما كان للمتشابه من دور في تعدد المعاني وتنوعها. ولكني مع هذا وجدت الحاجة قائمة لدراسة الموضوع مرة أخرى؛ وذلك لسببين:

• أن الدراسة كان تركيزها على زاوية اتساع المعاني القرآنية، فلم تلتفت إلى باقي النواحي المهمة في الموضوع كما سيأتي.

• وأن المنهج الذي انتهجته هذه الدراسة عليه مآخذ؛ إذ غلب عليها المسحة النقدية بدون إحاطة كافية بكلام الشيخ في الموضوع مما تنأثر في تفسيره. فنتج من ذلك أن هذه الدراسة لم تسطع أن تقرر موقف الشيخ بدقة كافية.

ولعل أهم الأسئلة التي يطرحها هذا البحث تتمثل في ما يلي:

- كيف قرر الشيخ ابن عاشور مراتب التشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران؟ وكيف نستطيع أن نفصل إجمالها بمراجعة ما قرره هو تحت كل مثال في المراتب؟
- ما المآخذ على الدراسة السابقة لهذه المراتب؟

خطة البحث:

بالنظر إلى ما مضى، اختطت لهذه الدراسة بعد المقدمة التي نحن فيها الخطة التالية:

- المبحث الأول في الملامح العامة لفهم مراتب التشابه عند الشيخ. بينت فيه الأمور التي يجب مراعاتها لفهم مبحث التشابه عند الشيخ. وبسبب إغفالها وقع ما وقع في الدراسة السابقة من المآخذ. ويتفرع إلى ثلاثة أفرع،

- المبحث الثاني هو الدراسة المفصلة لجميع المراتب. قمت فيه بدراسة كل مرتبة، وتناول أمثلة كل مرتبة واحدا تلو الآخر بالتفصيل. وكل مرتبة من المراتب العشر تمثل فرعا لهذا المبحث،
- المبحث الثالث مخصص لنقد الدراسة السابقة. وقفت فيه مع ما في الدراسة السابقة من المآخذ بالتفصيل. ويتألف هذا المبحث من ستة عناوين فرعية،
- الخاتمة ينتهي بها هذا المقال ويجد فيها القارئ سرد أهم ما أسفر عنه من النتائج.

المبحث الأول: الملامح العامة لفهم مراتب التشابه عند الشيخ ابن عاشور
نمهد بهذا المبحث لما يأتي في بقية الدراسة بتقديم تعريف ببعض المصطلحات التي تقوم عليها، وبيان مراتب التشابه عند مختلف الطوائف، وتصنيف هذه المراتب لدى الشيخ ابن عاشور.

التعريف بالمصطلحات الأساسية للدراسة:

حري بنا قبل الإقبال على التفاصيل، أن نبين المصطلحات الأساسية التي يجب تقريرها من خلال رؤية الشيخ، وهي أربعة مصطلحات: الإحكام، والتشابه، والمجمل، والتأويل .

الإحكام والتشابه:

وُصف القرآن كله بأنه "متشابه"، ووصف بأنه "محكم"، ووصف بأن بعضه متشابه وبعضه محكم. والتشابه في أصل اللغة تفاعل من الشبه بمعنى المثل، فإذا كان بين شيئين تماثل وتشاكل وتعذر على الذهن التمييز بينهما، يطلق عليه "تشابه". (ابن منظور: ٢٠٠٩) والمحكم في أصل اللغة من الإحكام بمعنى المنع. فحيث وُصف القرآن كله بالإحكام، أريد به الإتقان وبأنه مصون من الباطل ومحمي من الفساد وكما قال الإمام الرازي: «والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الألفاظ صحيح المعاني» (الرازي: ١٣٧). وحيث وصف القرآن بأنه متشابه، فُصد منه أنه يصدق بعضه بعضا، ويشبه بعضه بعضا. فإطلاق التشابه هنا للدلالة على خلو القرآن من التناقض والتضارب. وحيث وصف القرآن بأن بعضه محكم وبعضه متشابه، فهذا هو التشابه الخاص والإحكام الخاص. (الرازي: ١٠٥) وهو موضوع بحثنا هنا. وسنبين فيما يلي المراد من التشابه الذي يدور حوله هذا المقال.

لقد استعرض الشيخ في تفسيره الأقوال المختلفة التي قيلت في تفسير التشابه الخاص والإحكام الخاص، وما توصل إليه يمكن تلخيصه فيما يلي:

- أن التشابه الخاص يتعلق بالخفاء في الدلالة على المعنى، فإذا كان في دلالة الكلمة على معناها خفاء، كانت متشابهة، وإلا فمحكمة. فالأمر يعود إلى تعيين مقدار الوضوح والخفاء.
- وأن هذا الأمر يعود في اللسانيات إلى عدم تواطؤ اللغة مع المعاني.
- وأن عدم التواطؤ هذا يكون على ثلاثة أنحاء: الأول: ضيق اللغة عن المعاني، والثاني: ضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى، والثالث: تناسي الناس بعض اللغة وبُعد العهد بها.
- وأن التشابه إنما يتحقق إذا كان للفظ معنى ظاهر وآخر غير ظاهر، ثم أوجبت القرائن صرفه إلى المعنى غير الظاهر. في هذا يقول الشيخ: ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله، ولكن القرائن أو الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه، فهذا حقيق بأن يعد من المتشابه. (ابن عاشور ١٦٠ - ١٦٧)

من ملامح مبحث التشابه ومراتبه لدى الشيخ أنه حدد ما لا ينبغي أن يعد من المتشابه، فالأمور لا تُعرف بجلاء إلا بأضدادها، فلم يكتف بذكر مراتب التشابه، بل ذكر ما لا ينبغي أن يعد من المتشابه في رأيه. وهذا الأمر يفيدنا في فهم العلاقة بين ما ذكر في مبحث مراتب التشابه الذي هو قطب رحانا هنا، وما قرر في موضعه مما يتصل بالأمثلة التي أوردتها على سبيل الإجمال في هذا المبحث. فذكر أنه لا ينبغي أن يعد من المتشابه أمران:

• الأول ما صرح فيه بأن الله طوى عن الخلق علمه، فهذا ليس من المتشابه في شيء؛ فإنه صريح في عدم إيصال الله تعالى علمه إلى البشر مهما كان سببه، ومنه أمر الروح كما في قول الله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ٨٥) ومنه وقت الساعة كما في قول الله تعالى: ﴿لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ [الأعراف: ١٨٧].

• والثاني ما تعارض ظاهره مع ظاهر آخر، فإنه ليس من المتشابه، فإذا دل ظاهر آية على معنى، واستشعرنا من آية أخرى معنى معارضا للأول، سلطنا مسلك الترجيح، أو درجنا على مدرج التطبيق.

وهذا الأمر الثاني تحديداً يعيننا على حل ما يبدو تعارضاً في كلام الشيخ، فإنه أورد بعض الأمور تحت بعض المراتب على أنها من المتشابه، مع أنه بنفسه صرح في المواضع المتعلقة بتلك الأمور بأنها لا ينبغي أن تعد من المتشابه.

التأويل:

ينبثق من تصور الشيخ ابن عاشور للتشابه تصوره للتأويل؛ فإن التأويل يُلجأ إليه إذا وجد موجب لصرف الكلام إلى معنى غير مشهور ولا ظاهر. وأما ما يطلقه أهل الأصول من أن التأويل هو صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، فلا يرتضيه الشيخ؛ إذ إنه كم من حقيقة طمست وكم من مجاز صار أشهر من حقيقته، فعَدَّ المصير إلى المجاز في مثل هذه الحالات ليس مما ينبغي. (ابن عاشور ١٦٧/٣)

وقد ذكر الشيخ في موضع من تفسيره لسورة البقرة ما يسلب الضوء على التأويل وصلته بالتشابه في سياق صفات الله تعالى، فقال: «إن ما يجري على اسمه تعالى من الصفات والأحكام، وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة؛ أربعة أقسام: قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا، وقسم اتصف الله بلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار المتبادر من المعنى المناسب دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر، وقسم متشابه شديد التشابه. وقوله تعالى: (في ظلل من الغمام) أشد إشكالا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى؛ لاقتضائه الظرفية، وهي مستحيلة على الله تعالى» (ابن عاشور ٢٨٥/٢) أي أنه كما صير إلى تأويل الإتيان في حقه تعالى، فإن العبارة "في ظلل من الغمام" أولى بهذا؛ نفيًا للمكان والحدوث عنه تعالى.

استيعاب مراتب التشابه عند جميع الطوائف وتلاقي هذه المراتب وعدم تباينها:

يلاحظ هنا أن الشيخ لم يرتب هذه المراتب وهو متمش مع كل ما ذكر، بل إنما رتب هذه المراتب ترتيباً موضوعياً مراعيًا فيه كل ما عد من المراتب عند الفرق المختلفة من المسلمين. وكذلك لم يكن كل مثال أورده الشيخ تحت هذه المراتب على أنه يرتضيه. والدليل على ذلك ما يلي:

• المرتبة العاشرة عند الشيخ مختصة بالتأويلات الباطنية التي لا يرتضيهها الشيخ .

• وقد ذكر الشيخ في المرتبة الأولى ما استأثر الله تعالى بعلمه مع تصريحه بأنه لا يقول به. وكذلك عد في المرتبة الثالثة صفة الرحمن مع أنه صرح في تفسير سورة الفاتحة أن نسبة الرحمة إلى الله ليست من المتشابه في شيء. والسبب أن الشرع نقل الرحمة من معناها اللغوي المحاط بسمات الحدوث إلى معنى شرعي تنزيهي، وقد عرفه المسلمون معرفة لم تترك مجالاً لتبادر ذهنهم من إطلاق هذه الكلمة إلى المعنى الحدوثي الذي الله تعالى عنه متقدس. فقد قال حوله: "وبهذا تعلم أن إطلاق نحو هذا الوصف على الله تعالى ليس من المتشابه لتبادر المعنى المراد منه بكثرة استعماله وتحقق تنزه الله عن لوازم المعنى المقصود في الوضع مما لا يليق بجلال الله تعالى كما نطلق العليم على الله مع التيقن بتجرد علمه عن الحاجة إلى النظر والاستدلال وسبق الجهل، وكما نطلق الحي عليه تعالى مع اليقين بتجرد حياته عن العادة والتكون، ونطلق القدرة مع اليقين بتجرد قدرته عن المعالجة والاستعانة." (ابن عاشور ١٦٩/١) وسيأتي تفصيل ذلك تحت المرتبة الثالثة حينما نتناول صفة الرحمن بالدراسة المسهية.

ثم ذكر الشيخ في غير هذه الآية من سورة آل عمران أمثلة لما عد من المتشابه وهي ليست كذلك عنده. ومنها نسبة اليد إلى الله تعالى. فقد قال: **وهذا يُعَدُّ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّ فِيهِ إِضَافَةَ الْيَدِ إِلَى ضَمِيرِ الْجَلَالَةِ، وَلَا تَشَابُهَ فِيهِ لظُهُورِ الْمُرَادِ مِنْ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ.** (ابن عاشور ٢١٣/٣)

ثم هذه المراتب ليست متباينة، بل هي متلاقية في أمثلتها. فالمثال الواحد يمكن أن يندرج تحت أكثر من المراتب. ويدلنا على ذلك:

أن الشيخ ذكر رؤية الله تعالى في الآخرة من المرتبة الأولى، ولكنه حينما فصل الرؤية في الآيات المتعلقة بها وصفها بما وصف به المرتبة الثالثة،

وأنه عد الاستواء على العرش ضمن المرتبة الثانية، ولكنه حينما وجهه في الآيات المتعلقة به، أحاطه بما أحاط به المرتبة الثالثة من الصفة، وسيأتي المثالان في الفصل الثاني.

تصنيف المراتب تحت وجوه التشابه لدى الشيخ:

لم يقم الشيخ بنفسه بنوط كل مرتبة بالوجه الذي ترتد إليه، فعلى الباحث الذي ينصب نفسه لدراسة هذه المراتب أن يسد هذا الخلل كي نستخرج منها الخبايا من العلم ويتعمق فهمنا للشيخ وهذا هو القصد من وراء إجراء الدراسة المعهدة لأعمال مثل هذه الشخصيات فلندرج كل مرتبة تحت الوجه الذي ترتد إليه:

المعاني التي تضيق عنها اللغة:

هذا الوجه يمثل التشابه الحقيقي، ويضم ثلاث مراتب تالية:

فالمرتبة الأولى تشير إلى أن طبيعة المعاني بنفسها فيها من الإجمال ما لا يستطيع البشر معه أن يجربها تجربتهم لمعاني عالم الشهادة.

• والمرتبة الثانية تشير إلى شؤون عظمة الله تعالى التي يختار القرآن للإشارة إليها الإجمال الذي يدل على الروعة والهيبة وأن المخاطبين للقرآن يعلمون جيدا أن المعنى الظاهر غير مراد في حق الباري عز وجل. والمرتبة الثالثة تشير – وهي من توابع المرتبتين الأولى والثانية – إلى أن اللغة الموضوعية تضيق عن تلك المعاني العالية السامية، فالقرآن حينما يؤم أن يلقيها إلى الناس فالطريق إلى ذلك نظرا إلى ضيق عطن المعرفة البشرية أن تخير المواد العربية التي مدلولاتها تشير إشارة ما إلى تلك المعاني السامية.

المعاني التي تضيق الأفهام عن استعمال اللغة فيها:

وهذا الوجه ينتظم التشابه النسبي، وينسحب على ست مراتب تالية:

المرتبة الرابعة: عبارة عن الأمور التي لم تكن معهودة لدى المخاطبين الأولين للقرآن، ولكن أراد الله تعالى أن يودعها فيه كي تكون معجزة للأجيال التالية.

والمرتبة الخامسة: خاصة باستخدام الكنايات والمجازات السائدة في كلام العرب للتعبير عن أمر الله تعالى. وقد تفرق العلماء في شأنها فرقتين: فرقة اكتفت بالتأويل الإجمالي ولم تجاوزه إلى التأويل التفصيلي، وأخرى تخطته إلى التأويل التفصيلي. وسيأتي بنا في المبحث الثاني أن كل مثال أورده الشيخ تحتها هو غير مقتنع بكونه من التشابه. لذا أدرجنا هذه المرتبة هنا.

المرتبة السابعة: عبارة عن المصطلحات الشرعية التي بينها النبي – صلى الله عليه وسلم – ولكن وقع الخفاء في إطلاقها على الحالات غير المنصوصة، فتختلف الأفهام في استعمال المصطلحات الشرعية في تلك الحالات، فتضيق بعضها دون بعض .

المرتبة الثامنة: تحتوي على الأساليب العربية التي ظنها من ظنها من المتشابه وهي ليست كذلك. **المرتبة التاسعة:** تضم الأمور التي خفيت على الأجيال التالية للجيل الأول بسبب البعد عن زمن نزول القرآن وعدم الإحاطة بالسياق الاجتماعي الذي نزلت فيه تلك الأمور.

المرتبة العاشرة: خصها الشيخ للتأويلات الباطلة. والظاهر أن أحد الأسباب التي حدثت إليها هو الخطأ في فهم اللغة العربية التي نزل فيها القرآن.

تناسي بعض اللغة:

وإنما يقع في هذه الفئة مرتبة واحدة وهي:

المرتبة السادسة التي يندرج فيها الكلمات التي خفيت على بعض المخاطبين الأولين للقرآن من قریش والأنصار، وكان السبب أنها كانت معهودة في زمن من الأزمان أو في موطن من المواطن ولكن لم يدركها جميع الناس.

المبحث الثاني: الدراسة المفصلة لجميع المراتب

نشرع الآن في دراسة المراتب العشر التي رتبها الشيخ من التشابه واحدة تلو أخرى في ضوء ما رسمنا أنفاً من الملامح العامة لتلك المراتب. ومنهجي هنا لهذه الدراسة التفصيلية ما يلي:
نقل نص الشيخ الواسف لكل مرتبة. وهو في كل حالة وجيز غير طويل، ثم تفسير ما كان فيه من الإجمال وتوجيه ما كان ظاهره باعث إشكال، مع تناول كل مثال، أورده الشيخ تحت كل مرتبة بالرجوع إلى ما ذكره الشيخ نفسه في تفسيره في موضعه، وإبراز موطن التشابه في ذلك المثال. وهذا أهم ما في الأمر في رأيي لدراسة مراتب التشابه عند الشيخ. فإنه أوجز ولم يفصل هنا، وإنما اكتفى بذكر الأمثلة. فالمسئولية الأولى للباحث أن يفسر تلك الأمثلة في ضوء ما قرره الشيخ بنفسه، ويحلله تحليلاً داخلياً، ثم تأتي مرحلة النقد الخارجي القائم على اتخاذ فكر من غير الشيخ معياراً وعرض كلامه عليه كما فعل الباحثان اللذان تنقداً دراستهما. فإنهما اتخذتا شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - معياراً، عرضاً عليه ما ذكره الشيخ ابن عاشور تحت هذه المراتب. هذا وأحياناً لم نجد في كلام الشيخ ما يطلعنا على موطن التشابه في المثال الذي أورده الشيخ. فأبنا هنالك إلى مصادره في تفسيره من نحو مفردات الإمام راغب الأصفهاني، فعيناً موطن التشابه بمساعدتها.

المرتبة الأولى: عبارة عن عدم قابلية الفهم لإدراك الكنه للمعاني فهي جملة. وعبر عنها الشيخ بقوله:

"معان قصد إيداعها في القرآن، وقصد إجمالها: إما لعدم قابلية البشر لفهمها، ولو في الجملة، إن قلنا بوجود المجمل، الذي استأثر الله بعلمه، على ما سيأتي، ونحن لا نختاره. وإما لعدم قابليتهم لكنه فهمها، فأقيت إليهم على وجه الجملة أو لعدم قابلية بعضهم في عصر، أو جهة، لفهمها بالكنه ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شؤون الربوبية كالإتيان في ظلل من الغمام، والرؤية، والكلام، ونحو ذلك." (ابن عاشور ١٥٨/٣)

فهذا التعبير يمكن فضه إلى أربع مراتب فرعية:

الأولى: المعاني التي لا يستطيع البشر إدراكها نهائياً بوجه من الوجوه والشيخ لا يرى وجودها في القرآن، وهي فرع احتواء القرآن على ما استأثر الله بعلمه. وإنما ذكرها هنا مجازاً للحنفية وغيرهم ممن أقر مثل ذلك في القرآن. ثم إذا كان الشيخ لا يقر بوجود هذه المرتبة الفرعية في القرآن، لم يورد لها مثلاً.
الثانية: المعاني التي لا يدرك البشر كنهها، وإنما يصل إليها وصولاً جملياً غير مفصل. ومثاله في رأيي نسبة الإتيان إلى الله تعالى في ظلل من الغمام وكلام الله النفسي وسيأتي تفصيلهما عن قريب.
الثالثة: عدم قابلية بعض البشر في عصر لإدراك المعاني بالكنه. لقد اشتبهت هذه المرتبة على الباحثين اللذين قد تناولوا هذه المراتب بالدراسة من قبل. ولكننا نظن أنها ناظرة إلى رؤية الله تعالى. فإنها لن تحصل للكافر يوم القيامة. فإنه عنها محجوب. وأما المسلم فإنه وإن لم يستطع أن يرى الله تعالى في هذا العالم، إلا أنه سيراه يوم القيامة. فصح أنها تتحدث عن "عدم قابلية بعض البشر في عصر معين" وهو هذه الدار. وسيأتي معنا كيف تمتاز هذه المرتبة عن المرتبة الرابعة. وسيأتي فيما يلي حيث نتناول رؤية الله تعالى بالدراسة ما يعضد تعلق أمر الرؤية بهذه المرتبة حيث نسوق من كلام الشيخ أن أحوال الأبصار في الآخرة غير الأحوال المتعارفة في هذه الدنيا.

الرابعة: عدم قابلية بعض البشر في "جهة" لإدراك المعاني بالكنه. هذه المرتبة تشبه سابقتها تماماً فيما كون هذه في جهة وكون تلك في عصر. فإن كان المراد بالجهة هو المكان. فيبدو أنها تتعلق بأحوال القيامة. فإن الإنسان لا يستطيع أن يدرك كنهه أحوال يوم القيامة. ولكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أدركها حينما أسري به وعرج به إلى السماء فشهد ما شاهد من أحوال تلك الدار. ومما شاهد ما سيحدث بعد القيامة من دخول الناس جهنم وكيف يعذبون فيها. وهذا يفسر تقييد الشيخ عدم القابلية "ببعضهم". فالعصر

والجهة يعبران عن شيء واحد. فإن نظرنا إلى دار الآخرة من جهة أنها مكان مستقل، فهي جهة. وإن نظرنا إليها من جهة أننا ندركها بعدما ينتهي زمان هذه الدار، فهي عصر. الآن نتناول كل مثال أورده الشيخ لهذه المرتبة بالدراسة فيما يلي:

أحوال القيامة: إذا أردنا أن ندرك وجه إدراج أحوال القيامة تحت هذه المرتبة، فلنراجع ما فسر به الشيخ قول الله تعالى:

"فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (السجدة: ١٧)

لنستمع إلى ما قال:

أي: لا تبلغ نفس من أهل الدنيا معرفة ما أعد الله لهم ... فإن مدركات العقول منتهية إلى ما تدركه الأبصار من المرئيات من الجمال والزينة، وما تدركه الأسماع من محاسن الأقوال ومحامدها ومحاسن النغمات، وإلى ما تبلغ إليه المتخيلات من هينات يركبها الخيال من مجموع ما يعهده من المرئيات والمسموعات مثل الأنهار من عسل أو خمر أو لبن ... فكل ذلك قليل في جانب ما أعد لهم في الجنة من هذه الموصوفات ولا تبلغه صفات الواصفين لأن منتهى الصفة محصور فيما تنتهي إليه دلالات اللغات مما يخطر على قلوب البشر فلذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا خطر على قلب بشر» ... وعبر عن تلك النعم بما أخفي لأنها مغيبة لا تدرك إلا في عالم الخلود. (ابن عاشور ٢١/٢٢٩)

هذا الاقتباس من الشيخ مع ما له من دلالات في مجال المعرفة يبين سبب اندراج أحوال القيامة تحت هذه المرتبة. فإن المنظومة الإدراكية المركبة في البشر محاطة بالسياج الذي يمنعها من الإطلال على ما في عالم الآخرة. وهجيرها أن تعرفه على وجه الإجمال. فلا بد أن ينتظر الإنسان مجيء يوم القيامة فيحبوه الله تعالى بالحواس التي يستطيع معها اكتناه أحواله. هذا بعينه هو السبب الداعي لتصنيفها في المرتبة الفرعية الرابعة. سيأتي شيء من مزيد تفصيل بهذا الصدد في المبحث الثالث.

الإتيان في ظلل من الغمام: مما أدرج الشيخ تحت هذه المرتبة قول الله تعالى:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (البقرة: ٢١٠)

قد مر في المبحث الأول أن نسبة الإتيان إلى الله تعالى فيها تشابه، وقد أضافت الآية إلى ذلك كونه في ظلل من الغمام، فزادت التشابه تشابهاً. وذكر الشيخ تحت هذه الآية أن الله تعالى منزّه عن الإتيان وكونه في ظلل من الغمام، ثم هذا ليس من باب الرحمة حيث شاع عند المخاطبين بالقرآن أن الله تعالى لا يراد في حقه عند نسبة الرحمة إليه الانفعال والعواطف. لذا جزم الشيخ أن هذه النسبة لا محيد من صرفها عن الله تعالى، وتأويل هذه الجملة. وبذلك يتضح كون هذا المثال من هذه المرتبة وخاصة من المرتبة الثانية الفرعية كما أشرت فوق.

رؤية الله تعالى: قد عد الشيخ رؤية الله تعالى من قبيل المرتبة الأولى من المتشابه. لنراجع الشيخ في تفسيره في الموضوع التي فصل فيها هذا الأمر وفاء بالمنهج الذي حددنا في بداية بحثنا، فنجده يقول في موضع:

"ويلحق هذا بمتشابه الصفات وإن كان مقتضاه ليس إثبات صفة، ولكنه يؤول إلى الصفة ويستلزمها لأنه آيل إلى اقتضاء جهة للذات، ومقدار يحاط بجميعه أو ببعضه، إذا كانت الرؤية بصرية، فلا جرم أن يعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه ... ويحسن أن نفوض كيفيتها إلى علم الله تعالى كغيرها من المتشابه الراجع إلى شؤون الخالق تعالى. وهذا معنى قول سلفنا: إنها رؤية بلا كيف وهي كلمة حق جامعة، وإن اشتمأز منها المعتزلة." (ابن عاشور ٢٩/٣٥٤)

فالتركيبية الإدراكية البشرية الراهنة لا تستطيع أن تفهم رؤية الإنسان بأم عينه لذات مقدسة من الجهة والمكان. فواضح إدراج الشيخ لهذا المثال تحت هذه المرتبة. ثم زاد الشيخ الأمر وضوحاً بقوله:

"وقد اتفقنا جميعاً على التنزيه عن المقابلة والجهة، كما اتفقنا على جواز الانكشاف العلمي التام للمؤمنين في الآخرة لحقيقة الحق تعالى، وعلى امتناع ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال الشعاع

الخارج من العين بالمرئي تعالى لأن أحوال الأبصار في الآخرة غير الأحوال المتعارفة في الدنيا." (ابن عاشور ٢١٥/٧)

ثم قوله: "فروية أهل الجنة" يبين أن هذا التشابه سيزول حينما يحل الجنة أهلها ويخوضون هذه التجربة. ويتضح بذلك أن الرؤية تنخرط إلى المرتبة الفرعية الثالثة كما ذكرت ذلك في تلك المرتبة آنفاً. **كلام الله تعالى:** لقد وردت قضية كلام الله تعالى في معرض كلام الله تعالى لموسى، وقرر الشيخ بصدده ما يلي:

• أن الكلام قسمان: كلام لفظي وآخر نفسي: أما الأول فحدث مؤلف من حرف وصوت ومنزه عنه الله تعالى ذاتا وصفة، وأما الثاني فأمر قائم بذات المتكلم وهو قديم إذا نسب إلى الله تعالى وصفة له ذاتية، وأن ما سمع النبي موسى - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام - سمعه بأذنيه وكان كلاماً لفظياً خلقه الله تعالى له عن طريق غير معتاد. ولذا اختص بصفة كليم الله تعالى،
• وأن الكلام النفسي غير معقول أن يسمع، وأنه هو المدلول الذي يدل عليه الكلام اللفظي الذي سمعه سيدنا موسى. (ابن عاشور ١٩٦/١٦)، وقد وضع العلامة مقالا حول هذا الموضوع بعنوان "تكليم الله موسى"، وقد طبع في كتاب "تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة" الذي جمعه جامعه مما تناثر من مقالاته المتعلقة بالقرآن والسنة. وما ذكر فيه هو تفصيل ما أجمله في تفسير سورة طه.)

فالامر الذي يجب اليت فيه هو كيفية إدراج هذا المثال تحت هذه المرتبة. فالكلام النفسي من شئون الربوبية التي لا نستطيع أن ندرکها إطلاقاً. فإنه صفة الله تعالى الذاتية المنزهة عن سمات الحدوث الربوبية عن الإدراك، وإنما أعلمنا الله تعالى بإجمال بأن له صفة اسمها الكلام، وهي متعلقة بالمسموعات. ولا يزيد علمنا على ذلك الإجمال. وبذلك ينطبق عليه وصف هذه المرتبة لاسيما المرتبة الفرعية الثالثة.

المرتبة الثانية: عبر عنها الشيخ بقوله:
"معان قصد إشعار المسلمين بها، وتعين إجمالها، مع إمكان حملها على معان معلومة لكن بتأويلات: كحروف أوائل السور، ونحو الرحمن على العرش استوى (طه: ٥) ثم استوى إلى السماء (البقرة: ٢٩)" (ابن عاشور ١٥٨/٣)

ومن حسن حظنا أن الشيخ قد عمل مقالا كاملاً، عالج فيه موضوع استواء الله على العرش، وخلل كلامه بكلمات، غدت شرحاً لما أجمله في تفسيره هنا، ولنذكره هنا كي نتبين مراد الشيخ به:
"حاصله أن هذا القسم هو من المتشابه الذي نشأ التشابه فيه من القصد إلى إعلام الأمة بمعان من شئون عظمة الله تعالى، تعين إيرادها مجملة لتعظيم وقعها في نفوس السامعين حتى يستحضر كل لب مقداراً من مدلولها على مقدار تفاوت القرائح والأفهام مع الاعتماد على إيمان المخاطبين بها أن لا يحملوها على ما يظهر بادئ الرأي من معان لا تليق بجلال الله تعالى. (ابن عاشور، ١١)

لقد أعطتنا هذه العبارة المفتاح الذي نكف به قفل الفارق بين هذه المرتبة والمرتبة السابقة. فهذه مختصة بشؤون عظمة الخالق وما قبلها مرتبط بشؤون الربوبية كما قد مر. وإذا توخينا المصطلح الكلامي، فهذه المرتبة تتعلق بما يسمى بالصفات الفعلية أو العلاقة بين الخالق والخلق، والمرتبة السابقة تحوم حول شئون الذات والصفات الذاتية. فلنركب من خلال بيانه لهذه المرتبة المزايا التالية لها:

أن الكلمات المرشحة لهذه المرتبة لها ضربان من المعاني: ضرب ظاهر في بادئ الرأي غير مراد وضرب مراد مجمل غير ظاهر، وأن هذا الإجمال ليس سببه عدم قابلية البشر لإدراك كنه المعنى، بل إعظام المعنى في نفوس السامع. فإن الإجمال له وقع في القلوب وموقع من المهابة.

وأن الداعي إلى صرف تلك الكلمات من المعنى الظاهر إلى المعنى المجمل هو ما قد شاع بين المخاطبين للقرآن وتقرر لديهم أن الله تعالى منزّه عن سمات الحدوث. وسيأتي معنا سنتناول كل مثال لهذه المرتبة بالدراسة فيما يلي:

استواء الله على العرش أو إلى السماء: مما ضرب الشيخ مثلاً تحت هذه المرتبة الاستواء على العرش أو إلى السماء. لنر ما ذكره الشيخ فيما يتعلق بذلك في مواضع أخرى من تفسيره، فنجده يقول في موضع: "وهو تمثيل، فمعنى استواء الله تعالى إلى السماء تعلق إرادته بالتنجيزي بإيجادها تعلقاً يشبه الاستواء في التهيؤ للعمل العظيم المتقن" (ابن عاشور ١/٣٨٥) ويقول في موضع آخر:

"فالاستواء يعبر عن شأن عظيم من شؤون عظمة الخالق تعالى، اختيار التعبير به على طريق الاستعارة والتمثيل: لأن معناه أقرب معاني المواد العربية إلى المعنى المعبر عنه من شؤونه تعالى، فإن الله لما أراد تعليم معان من عالم الغيب لم يكن يتأتى ذلك في اللغة إلا بأمثلة معلومة من عالم الشهادة، فلم يكن بد من التعبير عن المعاني المغيبة بعبارات تقرّبها مما يعبر به عن عالم الشهادة، ولذلك يكثر في القرآن ذكر الاستعارات التمثيلية والتخييلية في مثل هذا." (ابن عاشور ٨ ب / ١٤٣) نستخرج من تفصيل الشيخ هذا ما يلي:

أن الاستواء إشارة إلى الاستعداد للعمل العظيم المتقن، فهو عبارة عن شأن عظيم من شؤون عظمة الخالق،

وأن هذا التعبير أقرب ما يؤدي هذا المؤدى في السجل اللغوي مع ما ينطوي عليه من الإجمال الذي ينبثق عنه الروعة والمهابة والجلال. فينطبق وصف المرتبة الثانية على الاستواء تمام الانطباق، وأن الملاحظ هنا أن هذا عين ما وصف به المرتبة الثالثة التي سنأتي. لذلك قد كنا قررنا في الفصل الأول أنها تابعة للمرتبتين الأولى والثانية.

أوائل السور أو الحروف المقطعات: قرر الشيخ أنها من المتشابه في تأويلها ثم ساق ما قيل في تأويلها من الأقوال التي تبلغ الواحد والعشرين. ثم ذكر القول الذي رجحت عنده كفته وهو القول الرابع عشر الذي هو أنها لأجل تبكيك المعاندين. في ذلك يقول الشيخ:

"خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة: وهي كون تلك الحروف لتبكيك المعاندين وتسجيلاً لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها، أو كونها أقساماً أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتنبيه العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها." (ابن عاشور ١/٢١٥)

فإذا نظرنا إلى ما قرره من المعيار لكون الآية من المتشابه، فأوائل السور وافية به. فإنها دلائل على إعجاز القرآن الذي هو شأن من شؤون عظمة الخالق، وأي شأن أعظم من شأن الإعجاز الذي فيه تحد للعالم أجمع! ثم هي لم يكن لها مدلول ثابت معين في اللغة العربية حين نزول القرآن فتصبح من المحكم، ففيها من الإجمال ما ينفخ فيها معاني العظمة والجلال والمهابة. لذلك صرح الشيخ في مستهل سورة البقرة أنها من المتشابه. (ابن عاشور ١/٢٠٦)

المرتبة الثالثة: تضم المعاني التي ضاقت اللغة الموضوعية عن التعبير عن كونها لعدم وجود كلمة موضوعية لذلك بالمطابقة فيتخير الشرع من الكلمات الموجودة ما هو أقصى ما يقرب المعنى المراد إلى الأفهام. وقد أسلفنا وبرهنا أن هذه المرتبة تابعة للمرتبتين السابقتين. لنقرأ ما عبر به عن هذه المرتبة:

"معان عالية ضاقت عن إيفاء كونها اللغة الموضوعية لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله نحو الرحمان، الرؤوف، المتكبر، نور السموات والأرض." (ابن عاشور ٣/١٥٨)

ذكر الشيخ هنا ثلاثة أمثلة، وقد التزمنا بأن نفصل كل مثال ذكره الشيخ تحت هذه المراتب بكلامه أو كلام من كان من مصادره، فلنتناول هذه الأمثلة وفاء بمنهجنا في هذا البحث فيما يلي:

الرحمة: عد الشيخ في دراسة آية سورة آل عمران، الرحمة مثلاً للمتشابه، ولكن لا نستطيع أن نحيط بمراده إلا إذا راجعنا ما ذكره في سورة الفاتحة لتوجيه إثبات صفة الرحمة لله تعالى. وقرر حولها ما يلي:

أن هذه الصفة جاءت " في لسان الشرائع تعبيراً عن المعاني العالية بأقصى ما تسمح به اللغات مع اعتقاد تنزيه الله عن أعراض المخلوقات بالدليل العام على التنزيه." وأن أهل الإيمان لا يتبادر إلى ذهنهم "ذلك الانفعال الملحوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللغة العربية". ذلك بأن الله تعالى أقام في لسان الشرع أدلة ساطعة قاهرة باهرة على أن الله تعالى منزّه عن سمات الحدوث وصفات المخلوق.

لذلك لا يستقيم أن يعد إثبات الرحمة من المتشابه. فإن التشابه يتمخض عنه ما إذا كان المعنى المنزه عنه متبادراً. وليس الأمر كذلك هنا. (ابن عاشور ١/١٧٠)

فكلام الشيخ هذا يفصل إجمال ما في سورة آل عمران. فإن كلام الإنسان يفسر بعضه بعضها فما بالك بعالم كبير في قامة الشيخ. ونستنتج منه ما يلي:

أن صاحبنا الشيخ ابن عاشور يتفق مع الأشاعرة في الصفات وينزه الله عما لا يليق بجنابه من سمات الحدوث، ولكنه يرى أن كثرة الاستعمال لهذه الصفة لله تعالى مع ما أقام الله تعالى من أدلة التنزيه لم تدع المعنى الحدوثي الناقص المنزه عنه الله تعالى يقفز إلى ذهن السامع عند الإطلاق. فالشيخ لا يوردها في سورة آل عمران مثلاً مقتنعاً به وإنما أوردها مجازاً لمن يراها كذلك.

ولكن لا يصح أن يظن بالشيخ أنه ينكر أن يكون تحت هذه المرتبة تشابه. فقد رأينا أن هذا المرتبة يندرج فيها ما يندرج تحت المرتبتين السابقتين اللتين هما من التشابه عند الشيخ يقيناً.

الرؤوف: أما صفة الرؤفة فقد فصلها الشيخ في آية ١٤٣ من سورة البقرة، وذكر أن العلماء نحوها في تفسيرها منحيين:

أن الرؤفة مرادفة للرحمة وهذا رأي جمهور أهل اللغة، وأن الرؤفة أخص من الرحمة. فالرؤفة رحمة قوية وهذا رأي المحققين على حسب الشيخ. (ابن عاشور ٢/٢٥)

عل كل حال، فما جرى في الرحمة يجري في الرؤفة من جهة التشابه التي سوغت له ذكرها مثلاً لهذه المرتبة.

المتكبر: لقد نسبت هذه الصفة إلى الله تعالى في سورة الحشر حيث قال الله تعالى:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ أَلَمُّ الْمُؤْمِنِ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُنَكَّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (الحشر: ٢٣)

وذكر الشيخ تحتها ما يلي:

"وأصل صيغة التفعّل أن تدل على التكلف لكنها استعملت هنا في لازم التكلف وهو القوة لأن الفعل الصادر عن تأنق وتكلف يكون أتقن. ويقال: فلان يتظلم على الناس، أي يكثر ظلمهم" (ابن عاشور ٢٨/١٢٢)

فالذي يبدو أن قوله: "تدل على التكلف" مشير إلى الجهة التي أوجبت التشابه أو إدراجها تحت هذه المرتبة. فإن أصل باب التفعّل فيه من الدلالة ما الله تعالى بريء منه، وهي التكلف وإن كان أصل الكلمة ثابتاً لله تعالى وهو الكبر. فلما كان السياق يقتضي شدة انصاف الله تعالى بالكبر، جيء بهذه الكلمة التي هي أقرب ما يفي بهذا الغرض. فإن العرب حينما أرادت أن تصف واحداً بالكبر، وصفته بما يدل على التكلف، فاقترن بالشدة معنى التكلف. فكانت الكلمة أوفى من غيرها بغرض هذا السياق مع تنزيه الله تعالى من الجزء الذي لا يصح في جناب البارئ عز وجل من مدول الكلمة. من هنا ساع للعلامة أن يتمثل بها.

نور السماوات والأرض: سنفصل القول في هذا المثال في ضوء ما قرره الشيخ في آية النور من سورة النور في المبحث الثالث، بما نحتاج هناك إلى ما قرره الشيخ بنفسه تحت هذه الآية، فحري بنا أن نؤجل القول فيها إلى ذلك الموضوع تجنباً للتكرار وتوخياً للاختصار.

المرتبة الرابعة: إن مما شغل العلماء به منذ بدء تدوين العلوم قضية الإعجاز. وله وجوه شتى. ولكن كان للنظم القدر المعلى منها، وقد تحدى القرآن العرب ببلاغة نظمه ورشاقة معانيه، فأعجزهم. لذلك انصرف اهتمام العلماء إليها أيما انصراف. ولكن كان في علم الله تعالى أن هذا الوجه يضعف إدراكه في العصور التالية التي تفتقر فيها الملكة اللغوية أو يحدث فيها العزوف عن إيلاء الأهمية بالجانب اللغوي البياني. فكان في

القرآن من وجه الإعجاز ما يسد مسد وجه النظم، وهو الإعجاز العلمي. فهذه المرتبة عبارة عن المعاني العلمية التي تقوم مقام الإعجاز النظمي. يقول الشيخ مبينا هذه المرتبة:

"معان قصرت عنها الأفهام في بعض أحوال العصور، وأودعت في القرآن ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمي، نحو قوله: والشمس تجري لمستقر لها) يس: ٣٨) وأرسلنا الرياح لواقح (الحجر: ٢٢) يكور الليل على النهار (الزمر: ٥) وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب (النمل: ٨٨) تنبت بالدهن (المؤمنون: ٢٠) زيتونة لا شرقية ولا غربية (النور: ٣٥) وكان عرشه على الماء (هود: ٧) ثم استوى إلى السماء وهي دخان (فصلت: ١١) وذكر سد يأجوج ومأجوج." (ابن عاشور ١٥٩/٣)

ثم الشيخ فصل بنفسه هذه الجهة - جهة الإعجاز العلمي - في مقدمة تفسيره وبينها بإسهاب. فذكر أن هذه الجهة يدركها الناس شيئا فشيئا مع تطور العلوم وتقدم المعارف ويتعمق فهم البشر للكون وما أودع فيه من الأسرار. وهذا "دليل على أنه من عند الله لأنه جاء به أمي في موضع لم يعالج أهله دقائق العلوم، والجائي به ثاو بينهم لم يفارقه." (ابن عاشور ١٢٧/١) ثم جعل الشيخ هذه الجهة من الإعجاز مما أشار إليه قول الله تعالى:

قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٤٩ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَنبَغُونَ أَهْوَاءَهُمْ (القصص: ٤٩-٥٠)

فالله تعالى على حسب صاحبنا الشيخ ابن عاشور تحدى أهل الكتابين "في هذه الآية بما يشتمل عليه القرآن من "الهدى" ببلاغة نظمه." فليس الإعجاز هنا هو البلاغة والبيان فحسب، بل ما "اشتمل عليه من العلم والحقائق." (ابن عاشور ١٤٠/٢٠)

ولكن لا بد من التنبيه إلى أمر دقيق مهم: وهو أن ظاهر عبارة الشيخ الواصفة لهذه المرتبة مع ما نقلت أنفا من مقدمة التفسير مما يتصل بالإعجاز العلمي قد يفهم منه أن كل مثال في هذه المرتبة يجب أن يكون مما خفي على أهل العصر الذين نزل عليهم القرآن، ثم اتضح مدلوله لعصر من العصور التالية، وليس الأمر كذلك. فهذه المرتبة غير مقصورة على ما ينجلي إعجازه في المستقبل، بل تشمله وغيره مما يتعلق بالإعجاز العلمي. فلا يلزم للاندرج تحت هذه المرتبة أن يكون المثال بالضرورة مستعصيا إدراك الإعجاز العلمي المتقرر فيه على المخاطبين الأولين من العرب. بل كل ما في الأمر أن اعتناء القرآن بمثل هذه الأمور العلمية وظهوره على لسان من لم يقرأ ولم يتلمذ على أحد يعد معجزة علمية خالدة، ويرجى أن ينصرف عناية الناس إليها في الزمان الذي يعزف فيه الناس عن الإعجاز النظمي. ومثاله ما ذكره الشيخ من ذكر سد يأجوج ومأجوج، وسيأتي ذكره بشيء من التفصيل بإذن الله تعالى. لعلك تسأل هنا فتقول: إن لم يلزم أن يكون المثال مما خفي على أهل العصر الأول، فما جهة التشابه فيه حتى أوردته الشيخ هنا؟ فالجواب - والله أعلم - أن قصد الشيخ في مثل هذه الأمثلة أنه يمكن أن يخفى على بعض الناس أو لا يوجه الناس عنايتهم إليها في العصر الأول فيبقى مصداقه ضبابيا وغامضا، ثم يأتي أناس في عصر من العصور التالية، فيتعمقون فيها، فيزدادون بصيرة بالمصداق .

ثم ليكن في بالنا أن هذه المرتبة غير ما مر من قبل حيث ذكر الشيخ أن بعض المعاني تقصر عنها الأفهام في عصر وذكر تحتها رؤية الله تعالى. ذلك أن المراد بالعصر هنا هو دار الدنيا دار التكليف، فلا يستطيع الإنسان أن يصل إليها فهمه ما دام في هذه الدار. أما هذه المرتبة فتحدث عن عصر من عصور هذه الدنيا.

لنوجه الآن كل مثال بكلام الشيخ نفسه في موضعه القرآني:

والشمس تجري لمستقر لها (يس: ٣٨): فجرين الشمس إشارة إلى منازل الشمس التي تسمى بالبروج وتعرف عند علماء الهيئة. في هذا قال الشيخ في تفسير الآية :

"وهذا استدلال بآثار ذلك السير المعروفة للناس معرفة إجمالية بما يحسبون من الوقت وامتداد الليل والنهار وهي المعرفة لأهل المعرفة بمراقبة أحوالها من خاصة الناس وهم الذين يرقبون منازل تنقلها المسماة بالبروج الاثني عشر، والمعروفة لأهل العلم بالهيئة تفصيلا واستدلالا وكل هؤلاء مخاطبون بالاعتبار بما بلغه علمهم" (ابن عاشور ١٩/٢٣)

فأشار القرآن إلى دقائق علم الهيئة التي يعد معجزة علمية ظهورها على يدي رجل أمي من أمة أمية، ربما كان المخاطب الأول من العرب على غير دراية بتلك الدقائق، فصح بهذا الاعتبار عدها من المرتبة الرابعة من المتشابه.

وأرسلنا الرياح لواقح (الحجر: ٢٢): ذكر الشيخ في تفسير هذه الآية أنها تدل على أن الرياح مستمرة الهبوب في الكرة الهوائية. فإنه قال:

"ومعنى الإلقاح أن الرياح تُلَقِّح السحاب بالماء بتوجيه عمل الحرارة والبرودة متعاقبين فينشأ عن ذلك البخار الذي يصير ماء في الجو ثم ينزل مطرا على الأرض وأنها تُلَقِّح الشجر ذا الثمرة بأن تنقل إلى نوره غبرة دقيقة من نور الشجر الذكر فتصلح ثمرته أو تثبت، وبدون ذلك لا تثبت أو لا تصلح. وهذا هو الإبار. وبعضه لا يحصل إلا بتعليق الطلع الذكر على الشجرة المثمرة. وبعضه يكتفى منه بغرس شجرة ذكر في خلال شجر الثمر" (ابن عاشور ٣٨/١٤)

ثم جعل الإمام الرازي في تفسيره الكبير هذه الآية وما فيها من المحتوى نوعا مستقلا من إقامة الدلائل على تقرير التوحيد. فهذه السورة - ومنها هذه الآية - موضوعها إقامة الدلائل العلمية على توحيد ربنا. فهذه الآية أدخل في هذه المرتبة حيث تتعلق بالجهة العلمية. ولكن ما ذكره صاحبنا الشيخ ابن عاشور في تفسير هذه الآية ليس مما كان غائبا عن عقول الذين نزلت الآية فيهم، فإن العرب كانت تعرف التلقيح ولاسيما أصحاب المدينة أصحاب الزرع والغرس. فتوجيه إدراج الشيخ لهذه الآية تحت هذه المرتبة - والله أعلم - أن هذه الأمور لم تكن يعرفها إلا خاصة الناس، وكانت على غيرهم في دائرة الخفاء. ثم لم يكن الناس في ذلك العصر يرون ذكر هذه الأمور من باب الإعجاز لقلة اهتمامهم بهذه الناحية، ولكن جدت في عصر تال الرغبة في التدقيق في معرفة ما يتعلق بالتلقيح، فتوسع العلماء ودققوا، فازدادوا معرفة بالأمور التي أشار إليها القرآن، فأقبلوا إذعانا لإعجاز القرآن وكون مصدره ربانيا.

يكور الليل على النهار (الزمر: ٥): هذه الآية قد صرح الشيخ عند تناوله لها بالتفسير بأن القرآن باختيار كلمة التكوير وتفضيلها على غيرها من الكلمات، دل على كروية الأرض ولم تكن العرب تعرف ذلك آنذاك. فالقرآن بذكره لها أضحت معجزة علمية أشار إليها الشيخ في مقدمات تفسيره. فاندراجها في هذا المرتبة واضح بأنها كانت خافية على العرب، ووجه الإعجاز أن ما أشارت إليه من الحقيقة العلمية لم يكن يعرفها من نزلت فيهم هذه الآية. فكان مصدرها ربانيا لا بشريا. في هذا المعنى يقول الشيخ:

"ومما يزيده إبداعا إثارة مادة التكوير الذي هو معجزة علمية من معجزات القرآن ... فإن مادة التكوير جائية من اسم الكرة، وهي الجسم المستدير من جميع جهاته على التساوي، والأرض كروية الشكل في الواقع وذلك كان يجهله العرب وجمهور البشر يومئذ فأوماً القرآن إليه بوصف العرضين اللذين يعتريان الأرض على التعاقب وهما النور والظلمة، أو الليل والنهار، إذ جعل تعاورهما تكويرا لأن عرض الكرة يكون كرويا تبعا لذاتها." (ابن عاشور ٣٢٨/٢٣)

وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب (النمل: ٨٨): قد ذهب جميع المفسرين في القديم إلى أن هذه الآية تصور ما سيكون يوم القيامة وما يسبقه من مقدماتها. ولكن الشيخ لم يرتض ذلك، ونحا إلى أن هذه الآية فيها إشارة إلى أن الأرض هي المتحركة، وليست جامدة، وقرر أن الله تعالى أطلع نبيه - صلى الله عليه وسلم - على هذه الحقيقة، ولم يأمره بتبليغها، ولكن عرفها الناس حينما نضج علمهم للكون والأجرام السماوية، وأضحت الآية معجزة علمية بعدئذ. في هذا المعنى يقول الشيخ:

"وإنما ناط دلالة تحرك الأرض بتحريك الجبال منها لأن الجبال هي الأجزاء الناتئة من الكرة الأرضية فظهور تحرك ظلها متناقصة قبل الزوال إلى منتهى نقصها، ثم أخذت في الزيادة بعد الزوال. ومشاهدة تحرك تلك الظلال تحركا يحاكي دبيب النمل أشد وضوحا للراصد، وكذلك ظهور تحرك قممها أمام قرص الشمس في الصباح والماء أظهر مع كون الشمس ثابتة في مقرها بحسب أرصاد البروج والأنواء... وادخارا لعلماء أمته الذين يأتون في وقت ظهور هذه الحقيقة الدقيقة. فالنبي صلى الله عليه وسلم أطلع الله على هذا السر العجيب في نظام الأرض كما أطلع إبراهيم عليه السلام على كيفية إحياء الموتى، اختص الله رسوله صلى الله عليه وسلم بعلم ذلك في وقته وائتمنه على علمه بهذا السر العجيب في قرآنه ولم يأمره بتبليغه إذ لا يتعلق بعلمه للناس مصلحة حينئذ حتى إذا كشف العلم عنه نقابه وجد أهل القرآن ذلك حقا في كتابه فاستلوا سيف الحجة به وكان في قرابه" (ابن عاشور ٢٠/٤٩)

كأن موقف الشيخ هذا جواب لمن يعارض التفسير العلمي للآيات القرآنية على أساس أن القرآن نزل في العرب التي لم تكن تعرف مثل هذه الدقائق. فإرادة القرآن مثل هذه الدقائق خطاب الناس بما لا يفقهون، وهذا غير منسجم مع بيانية القرآن. ولكن موقف الشيخ يقرر أنه يمكن أن يأتي القرآن في إشاراته دون عباراته بما لا يعي المخاطبون الأولون، وليس فيه ما ينافي بيانية القرآن، بل فيه تقرير لإعجاز القرآن من ناحية ما قرره الشيخ وقد مر آنفا. ثم يكون الشيخ قد اختار في الآية ما ليس له فيه من سلف.

تثبت بالدهن (المؤمنون: ٢٠): هذا جزء من قول الله تعالى: **وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَصَبْغٍ لِّلْأَكْلِيْنَ (المؤمنون: ٢٥)** وقد أورد الشيخ وجهين لمعنى "تخرج": الأول أن الخروج هنا بمعنى النشأة والتخلق، والثاني أنه بمعنى الظهور، والقصد هنا أن الناس أول ما اهتموا إلى الزيت، اهتموا في طور سيناء. ثم قرر تحت الوجه الأول أن القرآن على هذا التفسير الذي يؤول إلى أن شجر الزيتون نبت أول ما نبت في هذه المنطقة، يربط بين نشأة هذا الشجر وملاءمة المنطقة لتخلقه وترعرعه. فأشار الشيخ إلى «أن الأجناس والأنواع الموجودة على الكرة الأرضية لا بد لها من مواطن كان فيها ابتداء وجودها قبل وجودها في غيرها لأن بعض الأمكنة تكون أسعد لنشأة بعض الموجودات من بعض آخر لمناسبة بين طبيعة المكان وطبيعة الشيء الموجود فيه من حرارة أو برودة أو اعتدال، وكذلك فصول السنة كالربيع لبعض الحيوان والشتاء لبعض آخر والصيف لبعض غيرها فإله تعالى يوجد الموجودات في الأحوال المناسبة لها فالحيوان والنبات كله جار على هذا القانون، (ابن عاشور ١٨/٣٥) فاستفاض الشيخ في تاريخ احتكاك البشر بهذا الشجر وأورد له شواهد من التوراة ومن القصيدة اليونانية الملحمية "الإلياذة" لصاحبها "هوميروس". لم يذكر الشيخ بصريح العبارة وجه اندراج هذه الآية تحت هذه المرتبة. ولكن نستطيع أن ندرك قصده وهو أن القرآن يشير إلى ما بين أول نشوء الأشياء ومواطنها من الصلة وأن العرب لم تكن تدرك ذلك، ولكن حينما تقدم ركب البشرية في العلم وتطور في البحث أدرك ذلك، وقد كان القرآن أشار إليه من قبل، فانطوى بذلك على معجزة علمية لم يتفطن لها المخاطبون الأولون، وأدركها الأجيال التالية. ثم ذكر أن الناس على هذه النظرية يكونون نقلوها إلى مناطق مختلفة. "فلعل جو طور سيناء لتوسطه بين المناطق المتطرفة حرا وبردا ولتوسط ارتفاعه بين النجود والسهول يكون أسعد بطبع فصيلة الزيتون كما قال تعالى: زيتونة لا شرقية ولا غربية (النور: ٣٥) فجعل الشيخ آية سورة النور التي هي المثال التالي من نفس الباب.

زيتونة لا شرقية ولا غربية (النور: ٣٥): قد مر ما يتعلق بهذه الآية في المثال السابق.

وكان عرشه على الماء (هود: ٧): لقد ذكر الشيخ معنيين لكيونة العرش على الماء: معنى حقيقيا ومعنى مجازيا. أما المعنى المجازي فهو "ملك الله وحكمه تمثيلا بعرش السلطان." (ابن عاشور ١٢/٧) وليست الآية على هذا المعنى من هذه المرتبة. أما المعنى الحقيقي فلم تكن العرب تعرف كيفية ذلك آنذاك. ربما يرد في ذهن القارئ هنا أن العرش من المغيبات التي هي خارجة عن طوق الحواس ونظام العلوم التجريبية، فلا قبل للأفهام به أصلا. فكيف يصح عده مما يصبح معجزة في عصر من العصور؟ وقد ذكر الشيخ بنفسه:

والمعنى أن العرش كان مخلوقا قبل السماوات وكان محيطا بالماء أو حاويا للماء. وحمل العرش على أنه ذات مخلوقة فوق السماوات هو ظاهر الآية. وذلك يقتضي أن العرش مخلوق قبل ذلك وأن الماء مخلوق قبل السماوات والأرض. وتفصيل ذلك وكيفيته وكيفية الاستعلاء مما لا قبل للأفهام به إذ التعبير عنه تقريبا". (أيضا)

ولكن سيأتي معنا في المثال الآتي أن الشيخ يرى أن العرش هو سيارة، فيصبح مما في طوق البشر، وليس من المغيبات التي لا يمكن تجربتها مباشرة في هذه الدنيا. بذلك يمكن أن يستدل أرباب العلوم الطبيعية على سبق عنصر الماء للسماوات والأرض وجودا. لذلك جعل الشيخ "تفصيله وكيفيته مما لا قبل للأفهام به" دون نفس سبق عنصر الماء للسماوات والأرض خلقا.

ثم استوى إلى السماء وهي دخان (فصلت: ١١): هذه الآية كما قرره الشيخ تشير إلى العنصر الأصلي الذي تكونت منه السماء. يقول الشيخ في تفسير الآية:

"قول النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن في الوجود من الحوادث إلا العماء، والعماء: سحب رقيق، أي رطوبة دقيقة وهو تقريب للعنصر الأصلي الذي خلق الله منه الموجودات، وهو الذي يناسب كون السماء مخلوقة قبل الأرض. ومعنى: وهي دخان أن أصل السماء هو ذلك الكائن المشبه بالدخان، أي أن السماء كونت من ذلك الدخان ... فتكون مادة السماء موجودة قبل وجود الأرض ... لأن السماء تكونت من العماء بجمود شيء منه سمي جلدا فكانت منه السماء وتكون مع السماء الماء وتكونت الأرض بيبس ظهر في ذلك الماء كما جاء الإصحاح الأول من «سفر التكوين» من التوراة." (ابن عاشور ٢٣٦/٢٣)

فقصده الشيخ بذكر المثال تحت هذه المرتبة أن القرآن أشار إلى المادة التي خلق منها السماوات، ولم يكن الناس يعرفون ذلك حين نزول الآية، ويمكن البشرية أن تصل إلى هذه الحقيقة بالتجربة والكشف العلمي. وقد صرح بذلك في سياق ذكر أحد الاحتمالات الثلاثة في مصداق السماوات السبع بقوله: "ولأن العقول لا تصل إلى فهمه لتوقفه على علوم واستكمالات فيها لم تتم إلى الآن." (ابن عاشور ٢٤/٣)

ثم إدراج هذه الآية تحت المعجزة العلمية مبني على أن المراد بالسماوات السبع ليس شيئا في الغيب، بل في الشاهد الذي يمكن للإنسان الكشف عنه بالآلات العلمية. وهذا هو رأي الشيخ الذي صرح به في تفسيره. ولنسرد رأيه المتكامل فيما يتصل بالسماوات والسماء الدنيا والعرش والكرسي حيث تتحد عند الشيخ:

أن في المراد بالسماوات السبع ثلاثة احتمالات: هي إما الطبقات الجوية التي تسبح فيها الكواكب، وإما نفس الكواكب المرتبطة بالنظام الشمسي من عطارد والزهرة وما إليهما وإما الأفلاك، (ابن عاشور ٢٤/٣)، وأن تفسير بعض الناس لها بالأفلاك غير سديد. مع ذلك فرع الشيخ في موضع على هذا القول، وذكر له وجها مع عدم أخذه به (ابن عاشور ٣٨٤/١)،

وأن الراجح لدى الشيخ فيما يتصل بالسماوات السبع أنها السيارات السبع المرتبطة بالنظام الشمسي (ابن عاشور ٣٨٥/١)،

وأن الراجح عند الشيخ في الكرسي أنه العرش وهو رأي الحسن (ابن عاشور ٢٤/٣)،

وأن العرش أيضا هو سيارة، وعينه بأنه المشتري،

ثم ذكر فيما يتعلق بالسماء الدنيا احتمالين:

أن السماء الدنيا هي واحدة من السماوات السبع وأنها الطبقة التي تلي طبقة الأرض الهوائية. هذا الاحتمال مشيد على الاحتمال الأول مما مر من الاحتمالات الثلاثة في السماوات السبع. عليه فيصح جعل النظام الشمسي جزء من السماء الدنيا.

وأن المراد بالسماء الدنيا هي طبقة الأرض الهوائية نفسها. وعلى هذا تصبح السماء الدنيا من غير السماوات السبع. وهذا الاحتمال مبني على الاحتمال الثاني من المراد بالسماوات السبع. ويبدو فيما ذكره في تفسير آية ١٦٤ من سورة البقرة أن هذا الرأي هو الراجح عنده. هذا الاحتمال هو الذي يرجحه بعض من له اشتغال بعلم الفلك الحديث. (يراجع سليمان بن علي الشعيلي والدكتور صالح بن سعيد الشيداني)

وذكر سد يأجوج ومأجوج:

هذا المثال مما سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المشركون واليهود في حياته لاختباره وظنوا أنهم بالاستفسار عن ذي القرنين وسد يأجوج ومأجوج يتمكنون من إعجازه - صلى الله عليه وسلم - وإسكاته، ولكنه لم يكن ينطق عن هوى، إن هو إلا وحي يوحى. فأخبره الله تعالى بهذه الأمور التي كانت فوق مستوى إدراك الناس في ذلك الزمان. فكان معجزة علمية في عصره كما هو كذلك الآن. لم يذكر الشيخ ما يتصل بهذه الجهة حينما تناول الآية التي فيها ذكر يأجوج ومأجوج، ولكنه علق في سورة الكهف على مجموع ما سألته المشركون في آية من الآيات التالية فقال:

"لأن المشركين لما سألوه عن أشياء يظنونها مفحمة للرسول وأن لا قبل له بعلمها علمه الله إياها، وأخبر عنها أصدق خبر، وبينها بأقصى ما تقبله أفهامهم وبما يقصر عنه علم الذين أغروا المشركين بالسؤال عنها، وكان آخرها خبر ذي القرنين، أتبع ذلك بما يعلم منه سعة علم الله تعالى وسعة ما يجري على وفق علمه." (ابن عاشور ١٦/٥١)

فهذا المثال مما كان معجزة علمية في عصره كما هو معجزة الآن.

المرتبة الخامسة:

عبارة عن استعمال المجازات والكنايات في بيان ما يتعلق بالإلهيات وظاهرها لا يليق بالجناب الإلهي. وليس من هذه المرتبة عدم قابلية الأفهام للمعاني التي أرادها القرآن ولا أنها مجملة. وبهذا تمتاز عن المراتب السابقة. قال الشيخ واصفا هذه المرتبة:

"مجازات وكنايات مستعملة في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معاني لا يليق الحمل عليها في جانب الله تعالى: لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهية، وتوقف فريق في حملها تنزيها نحو: **فإنك بأعيننا** (الطور: ٤٨) **والسماء بنيناها بأيدي** (الذاريات: ٤٧) **ويبقى وجه ربك** (الرحمن: ٢٧)" (ابن عاشور ١٥٩/٣) والملحوظ هنا أن الشيخ يصرح بأن علماء الأمة متفقة كلمتهم على أن ظاهرها غير مراد وإنما اختلفت منازعهم في تعيين ما هو المراد بنوع من الاجتهاد أو الإحجام عن ذلك. فبعضهم حملها، وبعضهم ارعوى وفوض معانيها إلى علم الله تعالى. فجهة التشابه هي ما ورد في شأنها من الخلاف بين علماء الأمة في تعيين المراد. وليس التشابه في صرف الآية عن معناه الظاهر. فإنه باليقين بالاستناد إلى أدلة التنزيه. ثم إنما يقع التشابه فيما إذا كان مختلف الاحتمالات سواسية، وكان حظ الاجتهاد في المصير إلى احتمال واحد كبيرا. وقد أكد الشيخ هذا الأمر في معرض الآية السابعة نفسها حين تناوله بالتأويل والتفسير، وقال:

ومنه ما يعتبر تأويله احتمالا وتجويزا بأن يكون الصرف عن الظاهر متعينا وأما حملة على ما أولوه به فعلى وجه الاحتمال والمثال، ... فمثل ذلك مقطوع بوجوب تأويله ولا يدعي أحد، أن ما أوله به هو المراد منه ولكنه وجه تابع لإمكان التأويل، وهذا النوع أشد مواقع التشابه والتأويل. (ابن عاشور ١٤٧/٣)

ثم المراد بظاهر الآيات هو المعنى الحقيقي "لإشعار تلك المعاني الظاهرة الحقيقية بصفات تخالف كمال الإلهية". فإن المعنى المجازي لا ينبو عنه الجناب الإلهي، وإنما ينبو عن المعنى الحقيقي. ثم ما أورد الشيخ من الأمثلة ترجح من خلالها أنه لا يراها بنفسه من باب المتشابه. وإنما ذكرها كذلك لكونها كذلك عند فريق من العلماء. فهي من المتشابه النسبي لا الحقيقي عند الشيخ.

لنتناول بالتفصيل الأمثلة التي ذكرها الشيخ تحت هذه المرتبة واحدا تلو الآخر:

إنك بأعيننا: قرر الشيخ في تفسير هذه الآية أن المراد بالعين هنا الرعاية والكلاءة وشدة الملاحظة. ففي الآية تمثيل وكناية. لم يتعرض الشيخ لذكر أنها من المتشابه، بل ذكر تفسير الآية بالجزم. وسيأتي في المثال الآتي ما يزيد هذا المثال وضوحا من ناحية إدراجه تحت هذه المرتبة.

وجه الله: إذا كان الشيخ لم يتعرض لجهة التشابه في المثال السابق في موضعه المتعلق به، فإنه عين هذه الجهة بوضوح في هذا المثال وهو نسبة الوجه إلى الله تعالى. ولنستمع إلى ما قاله الشيخ فإنه واضح جلي:

"وقد علم السامعون أن الله تعالى يستحيل أن يكون له وجه بالمعنى الحقيقي وهو الجزء الذي في الرأس. واصطلاح علماء العقائد على تسمية مثل هذا بالمتشابه وكان السلف يحجمون عن الخوض في ذلك مع اليقين باستحالة ظاهره على الله تعالى، ثم تناوله علماء التابعين ومن بعدهم بالتأويل تدريجا إلى أن اتضح وجه التأويل بالجري على قواعد علم المعاني فزال الخفاء، واندفع الجفاء، وكلا الفريقين خيرة الحنفاء" (ابن عاشور ٢٥٣/٢٧)

نستقي من هذا الكلام أيضا سبب جزم الشيخ في المثال السابق بالوجه المراد من التأويل حيث جرى كلامه على "مثل هذا" (قوله: "مثل هذا" يعطي أنه يتحدث عن نوع هذه الآية دون عينها.)، وهو أنه يمكن أن يكون في آية ما من هذا الباب اختلاف في البداية، ثم يخف ذلك الخلاف، ويشرف على الاتفاق مع مرور الزمن بالمناقشة والتحصيص بعدما دونت العلوم والأصول وطبقت على مثل هذه الآيات. وبذلك اتضح ما قال الشيخ في موضع بما صرحه في موضع.

ثم نرجح من خلال قول الشيخ هذا أنه لا يعد نسبة الوجه إلى الله تعالى من المتشابه، وإنما كانت كذلك "قبل اتضاح وجه التأويل بالجري على قواعد علم المعاني".
أما "والسما بنيناها بأيد" فنعود إليه بتفصيل في الفصل الأخير الذي هو مخصص لنقد الدراسة السابقة.

المرتبة السادسة:

عبارة عن كلمات ورد بها القرآن، وقد نسيها العرب الذين نزل فيهم القرآن. فلم تكن معروفة لدى المخاطب الأول من القرآن من قريش والأنصار. فذكرها في القرآن أوجب تشابها لدى المخاطبين بها. فهذه المرتبة قريبة من المرتبة الثامنة. فيما يلي وصف هذه المرتبة بلسان الشيخ:

"ألفاظ من لغات العرب لم تعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم: قريش والأنصار مثل: وفاكهة وأبا (عبس: ٣١) ومثل أو يأخذهم على تخوف (النحل: ٤٧) إن إبراهيم لأواه حلیم (التوبة: ١١٤) ولا طعام إلا من غسلين (الحاقة: ٣٦)" (ابن عاشور ١٥٩/٣)

لننظر ما قال الشيخ بنفسه بصدد كل مثال في تفسيره في موضعه!

الأب: ذكر الشيخ أولا ما روي عن بعض الصحابة مما أوجب عده متشابهها، فقال الكلا الذي ترعاه الأنعام، روي أن أبا بكر الصديق سئل عن الأب: ما هو؟ فقال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا علم لي به» وروي أن عمر بن الخطاب قرأ يوما على المنبر: «فأنبئتنا فيها حبا» إلى «وأبا» فقال: كل هذا قد عرفناه فما الأب؟" (ابن عاشور ١٣٣/٣)

ثم وجه الشيخ عدم علم مثل هذين العلمين للمراد منه، وذكر له وجهين:

الأول أن التشابه كان في المدلول والمعنى. فإن هذه الكلمة كانت تنوسبت بطول العهد، ثم أحياها القرآن لأسباب مختلفة. "فإن الكلمة قد تشتهر في بعض القبائل أو في بعض الأزمان وتنسى في بعضها مثل اسم السكين عند الأوس والخزرج، فقد قال أنس بن مالك: «ما كنا نقول إلا المدية حتى سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر أن سليمان عليه السلام قال: ايتوني بالسكين أقسم الطفل بينهما نصفين» (أيضا)

الثاني أن التشابه كان في المصداق. فإن هذه الكلمة كانت مشتركا، فاشتبه على الصحابة مصداقها المراد هنا. فإنها "تطلق على أشياء كثيرة منها النبات الذي ترعاه الأنعام، ومنها التبن، ومنها يابس الفاكهة، فكان إمساك أبي بكر وعمر عن بيان معناه لعدم الجزم بما أراد الله منه على التعيين، وهل الأب مما يرجع إلى قوله: متاعا لكم أو إلى قوله: ولأنعامكم في جمع ما قسم قبله. (أيضا)

ثم علق الشيخ على وجه ثالث ذكره صاحب الكشاف ولم يرض به. فوجه التشابه هنا واضح. فإنه اشتبه على بعض الصحابة مع تقدمهم في العربية، وكان السبب هو إما بعد العهد بالكلمة وإما التنوع فيما تصدق عليه من الأفراد الخارجية كما يقول علماء المنطق.

يأخذهم على تخوف: نقل الشيخ تحت هذه الآية عن الزمخشري وابن عطية أن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى - سأل عن معنى التخوف على المنبر، فقام شيخ من هذيل وأخبر بأن المراد به التتقص واستشهد له بشعر من العرب. فأقره عليه سيدنا عمر - رضي الله تعالى عنه وقال: أيها الناس عليكم بديوانكم لا يضل، قالوا وما ديواننا؟ قال شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم. (ابن عاشور ١٤٧/١٤)

فعدم معرفة سيدنا عمر - رضي الله تعالى - بمعنى هذه الكلمة أوجب أن يعدها الشيخ من هذه المرتبة. فهذا المثال منسجم تماما مع عنوان هذه المرتبة.
ولا طعام إلا من غسلين: عندما نراجع ما ذكره الشيخ تحت قول الله تعالى: "ولا طعام إلا من غسلين"، نجده قائلا:

"والغسلين: بكسر الغين ما يدخل في أفواه أهل النار من المواد السائلة من الأجساد وماء النار ونحو ذلك مما يعلمه الله فهو علم على ذلك مثل سجين، وسرقين، وعرنين." (ابن عاشور ٢٩/١٤٠)
فأين التشابه هنا؟ لم يعين الشيخ بنفسه جهة التشابه. فاحتجنا للاستنباط. فيبدو - والله تعالى أعلم - أن محل التشابه يعينه قوله: "مما يعلمه الله فهو علم على ذلك مثل سجين". فقد استخدم التشابه هنا بمعنى الاشتباه في المصداق والحقيقة. وقد عد هذه الكلمة مما نسيه العرب، فيبدو أنه يفترض أن العرب كانت في زمن من الأزمان تستخدمها، ولكنها حتى نزول القرآن أماتته، ثم أحياء القرآن ووظفه للدلالة على ما يصب في أفواه أهل النار من الصديد وغيره من السوائل التي يكون اقتراب الإنسان منه عذابا شديدا بله صبه في فمه، والعياذ بالله تعالى! فكانت العرب تعرف أن الغسلين شيء سائل ولكن تخصيص القرآن بما يخرج من أبدان أهل النار حينما يعذبون فيها كان شيئا جديدا للعرب. فهذا الإطلاق كان فيه تشابه من جهة المصداق والحقيقة. ونتبين من ذلك أيضا أن القرآن حينما يريد أن يعبر عن معاني جديدة، فإنه يؤم السجل اللغوي الموجود عند العرب، ثم ينتقي منها ما هو أقرب إلى المعنى المراد دلالة. فقد اختار القرآن من الكلمة ما كانت يعرفه العرب من وجه ويجهله من وجه. وهذا لا يعد طعنا في بيانية القرآن. بل هو من براعة القرآن. وهكذا يفعل البلغاء والمبدعون والشعراء من بيننا. سنتعرض لهذا المعنى بالتوسع في الفصل الثالث المخصص لنقد الدراسة السابقة.

أواه: عد الشيخ - نفعنا الله بعلومه - كلمة "أواه" من مرتبة المتشابه الذي نسيته العرب حين نزول القرآن. ثم كلمة الأواه لم ترد في القرآن إلا في موضعين، وفي كليهما جاءت تنعت خليل الله إبراهيم - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام. أحدهما من سورة التوبة. فحينما راجعنا الشيخ في ذلك الموضع من تفسيره، وجدناه قائلا: "وجملة: إن إبراهيم لأواه حلیم استئناف ثناء على إبراهيم. ولأواه فسر بمعان ترجع إلى الشفقة إما على النفس فتفيد الضراعة إلى الله والاستغفار، وإما على الناس فتفيد الرحمة بهم والدعاء لهم. ولفظ الأواه مثال مبالغة: الذي يكثر قول أوه... وهي اسم فعل مضارع بمعنى أتوجع لإنشاء التوجع، لكن الوصف بالأواه كناية عن الرأفة ورقة القلب والتضرع حين يوصف به من ليس به وجع". (ابن عاشور ١١/٤٦) وكذلك لم نجده في الموضع الثاني - هو من سورة هود - غير متجاوز ما يلي:

"والأواه أصله الذي يكثر التأوه، وهو قول: أوه. وأوه: اسم فعل نائب مناب أتوجع، وهو هنا كناية عن شدة اهتمامه بهموم الناس." (ابن عاشور ١٢/١٢٣) فأين موضع الاشتباه من جهة هذه المرتبة؟ لم يعينه الشيخ بنفسه. فنستعين على ذلك بما ذكره الشيخ في المواضع المتعلقة بالأمثلة السابقة فإنها من باب واحد. فالذي يظهر ما يرشد إليه قوله: "لأواه فسر بمعان ترجع... أن هذه الكلمة لم تكن مشتهرة حين نزول القرآن وكانت قد أميتت فأحيته العرب للتعبير عن سيدنا إبراهيم - عليه السلام واصفا له بصفته التي كان متميزا بها والتي لم تكن الأوصاف الموجودة في السجل اللغوي المعروف الشائع يومئذ وافية بها فاختار من الكلمة ما كانت في دلالاته شيء من الغموض لدى المخاطبين الأولين ليذهب ذهن السامع كل مذهب. فإن الكلمة التي كان معناها متعينا شهيرا، ينتقل ذهن السامع إليها مباشرة، ولكن ذات الغموض في الدلالة تغري السامع

بالاجتهاد والتسريح في وادي المعاني. وفي ذلك من الدلالة على التفخيم ما لا يخفى على المعنتي بأساليب الكلام وأفانين القول. ونحن نعلم أن ذهن الإنسان حينما أحاط بشيء هان عليه، ولكن كلما بقي رابيا عن ذهنه، بقي مصدر دهش له وتطلع وظل مثيرا لتخيله وما فتئ يروي وجدانه تجاه ما أريد من تلك الكلمة من الدلالة وهو نظير ما يذكره البيانين مما في التفصيل بعد الإجمال من التفخيم والتعظيم وشدة الإيقاع في النفس. وقد مر في المبحث الثاني في بيان المرتبة الثانية من كلام الشيخ نفسه ما يعضده. ويؤيد ذلك ما ذكره أبو إسحاق الزجاج - وهو من أهم مصادر صاحبنا في تفسيره التحرير والتنوير - بقوله:

يروى أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الأواه، فقال: الأواه الدعاء، والأواه في أكثر الرواية الدعاء ويروى أن الأواه الفقيه، ويروى أن الأواه المؤمن بلغة الحبشة. ويروى أن الأواه الرحيم الرفيق. قال أبو عبيدة: (الأواه) المتأوه شققا وفرقا المتضرع يقينا، يريد أن يكون تضرعه على يقين بالإجابة ولزوما للطاعة. وقد انتظم قول أبي عبيدة أكثر ما روي في الأواه (الزجاج، ٣٤٣/٢)

فقول الزجاج - رحمه الله تعالى - يعين وجه إدراج الكلمة تحت هذه المرتبة لدى الشيخ. فإن عمر - رضي الله تعالى - مع أصالته في العربية التي نزل بها القرآن إن كان سأل عن معنى الكلمة، فلا شك أنها لم تكن معروفة لديهم .

ويؤخذ من ذلك أن بعض الآفاق من تفسير الشيخ لآية أو كلمة لا تتفتح لنا بغير أن نعقد القران بين مواضع وأخرى من التفسير نفسه قبل ما نروح نزواج بينه وبين غيره من التفاسير. فإن الشيخ ظل يفسر التفسير أربعة عقود إلا نصف عام، وهذه المدة المديدة كفيلا بانتثار المعاني المتحدة في مواضع شتى. لذلك نأخذ على الدراسة السابقة لهذه المراتب أنها لم تعتن بدراستها من خلال تفسير الشيخ الذي تتألف إضباراته من آلاف من الصفحات، بل صرفت معظم عنايتها إلى وضع كلام الشيخ في موازين من غير الشيخ. كأن القطار كاد يفوته فاستدركه بالاستعجال بالحكم عليه من على تلك الموازين. ولكن الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول أهل الميزان وأرباب المنطق. فهذا المنهج لا يرشدنا إلى محجة الكشف عن الحقيقة، بل نضل متعثرين في بنيات الطريق من الأحكام المسبقة والتسرع في إصدار الحكم وما إلى ذلك من عراقيل التحقيق الصحيح. وسيكون هذا أساس نقدنا للدراسة السابقة في المبحث الثالث بإذن الله تعالى.

المرتبة السابعة: مشيرة إلى الاشتباه الواقع بسبب نقل الشرع كلمة من معناها اللغوي إلى معنى شرعي خاص. ومثاله الربا. والمراد بالاشتباه هنا الاشتباه في فهم المراد عن الشرع. لقد اتخذت الشريعة الإسلامية لنفسها مصطلحات لم تكن معهودة لدى العرب. فالصلاة اتخذها الإسلام مصطلحا خاصا به، لم تكن العرب تستخدم هذه الكلمة بهذا المعنى. وكذلك الصوم والزكاة والحج من المصطلحات الشرعية. لذلك يعد ذكرها في القرآن إجمالا تبيينه السنة. من تلك المصطلحات ما بقي فيه نوع من الإشكال. وهذه المرتبة لم يذكر تحتها الشيخ إلا مثال الربا وما ذكر سيدنا عمر - رضي الله تعالى عنه - حوله حيث قال: " نَزَلَتْ آيَاتُ الرَّبِّ فِي آخِرِ مَا أَنْزَلَ فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يُبَيِّنْهَا". وصف الشيخ لهذه المرتبة ما يلي:

"مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه صار حقيقة عرفية: كالتيمم، والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمال كالربا قال عمر: «نزلت آيات الربا في آخر ما أنزل فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبينها» وقد تقدم في سورة البقرة. "(ابن عاشور ١٥٩/٣)

الربا: نلجج إلى ما ذكر الشيخ في تفسير قول الله تعالى: "وأحل الله البيع وحرم الربا ..." (البقرة، ٢٧٥). فإنه ذكر عن ابن رشد من مقدماته ما يلي:

"بل رأى عمر أن لفظ الربا نقل إلى معنى جديد ولم يبين جميع المراد منه فكأنه عنده مما يشبه المجلد ... قال ابن رشد: ولم يرد عمر بذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفسر آية الربا، وإنما أراد والله أعلم أنه لم يعم وجوه الربا بالنص عليها. وقال ابن العربي: بين رسول الله صلى الله عليه وسلم معنى الربا في ستة وخمسين حديثا."

ثم علق الشيخ على هذا الكلام بقوله:

"والوجه عندي أن ليس مراد عمر أن لفظ الربا مجمل لأنه قابله بالبيان وبالتفسير، بل أراد أن تحقيق حكمه في صور البيوع الكثيرة خفي لم يعمه النبي صلى الله عليه وسلم بالتنصيص لأن المتقدمين لا يتوخون في عباراتهم ما يساوي المعاني الاصطلاحية." (ابن عاشور ٨٧/٣)

فليس مراد الشيخ هنا بالمتشابه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يفسر الربا، بل قد فسرها، ولكن قصده أن الصور التي يجري البحث عن تحقق الربا فيها في أرض الواقع والحياة كثيرة غير مقتصرة على ما بينه رسول الله - صلى الله عليه وسلم، بل احتاج الفقهاء إلى النباش عن علة الربا، ثم بسطها على الصور غير المنصوصة، وأدى ذلك إلى اختلاف متوسع فيه بين الفقهاء. فهذه هي جهة التشابه هنا. ومن هنا نعلم أن المراد بالمتشابه هنا عدم تعيين الشرع للعلة بل عدم تبين الشرع قبل ذلك أنه هل الحكم متعلل بعلة أو مقصور على الصور المنصوصة، فاحتاج الفقهاء إلى الاجتهاد فيها حتى وقع الخلاف في بسط رداء الربا على غير الأشياء الستة الواردة في الحديث المشهور: أنقصر عليها كما هو رأي الظاهرية أم نتجاوزها إلى غيرها كما هو رأي جمهور الفقهاء؟

المرتبة الثامنة: قائمة على خطأ الأفهام في درك المراد بسبب الخفاء في بعض الأساليب العربية. قال الشيخ في صدها:

"أساليب عربية خفيت على أقوام فطنوا الكلام بها متشابهها، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ليس كمثله شيء (الشورى: ١١) ومثل المشاكلة في قوله: يخادعون الله وهو خادعهم (النساء: ١٤٢) فيعلم السامع أن إسناد خادع إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازي اقتضته المشاكلة" (ابن عاشور ١٥٩/٣)

فلنتناول بالدراسة المثاليين الذين ذكرهما الشيخ تحت هذه المرتبة في ضوء ما قرره بنفسه في تفسيره تحتها.

ليس كمثله شيء: لم يذكر الشيخ هنا من اشتبه عليه هذا الكلام وما سبب الاشتباه عنده، وقد ذكر بعض المفسرين من قبله أن هذه الآية قد تشبث بها المتشبهة لإثبات مثل الله تعالى، فها الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله تعالى - هذا يذكر في تفسيره قوله:

يستدل بعض أهل التشبيه بأن له مثلاً بقوله - تعالى - (ليس كمثله شيء) يقولون: لو لم يكن مثل لم يذكر كاف التشبيه؛ حيث قال: (ليس كمثله شيء)، لكن نفى مثلية الأشياء عن مثله؛ فيكون فيه إثبات مثل له لا يشبهه سائر الأشياء سواه؛ أو كلام نحو هذا. (الماتريدي: ٣٣٣هـ، ١١٠/٩)

قد استرسل الشيخ راغب الأصفهاني في "مفرداته" في أنواع المتشابه، وعد هذه الآية من المتشابه الذي من جهة اللفظ المركب مما كان سببه بسط الكلام. فإنه قال:

والمتشابه من جهة اللفظ ضربان: أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة، وذلك إما من جهة غرابته ... وإما من جهة مشاركة في اللفظ ... والثاني يرجع إلى جملة الكلام المركب، وذلك ثلاثة أضرب ... وضرب لبسط الكلام نحو: **ليس كمثله شيء** (الشورى/ ١١)، لأنه لو قيل: ليس مثله شيء كان أظهر للسامع. (الأصفهاني، ٤٤٣: ١٤٢٧)

وقول الإمام الراغب: "لو قيل ليس مثله شيء، كان أظهر للسامع" ينطلق عليه تماماً ما عنون به الشيخ هذه المرتبة من أن بعض الأساليب خفيت على بعض الأفهام فظنتها متشابهة وليست كذلك. فالإمام الراغب مصرح هنا بأن ما اختاره القرآن دون الأظهرية وأن ما هو أظهر فتركه. يعضده أن الإمام الراغب مع مفرداته مرجع من مراجع مفسرنا الشيخ الطاهر ابن عاشور. هذا وقد ذكر الشيخ لهذه الآية وجهين: فالوجه الأول أن "مثل" هنا زائدة من باب التأكيد اللفظي. فإنه قال:

"ومعنى ليس كمثله شيء ليس مثله شيء، فأفحمت كاف التشبيه على (مثل) وهي بمعناه لأن معنى المثل هو الشبيه، فتعين أن الكاف مفيدة تأكيداً لمعنى المثل، وهو من التأكيد اللفظي باللفظ المرادف من غير جنسه، ... وإذ قد كان المثل واقعا في حيز النفي فالكاف تأكيداً لنفيه فكأنه نفى المثل عنه تعالى بجملتين تعليماً للمسلمين كيف يبطلون مماثلة الأصنام لله تعالى."

والوجه الثاني أنه ليس من التأكيد بل فيه تأسيس. فذكر هذا الوجه قائلاً:

"وجعله في «الكشاف» وجهاً ثانياً، وقدم قبله أن تكون الكاف غير مزيدة، وأن التقدير: ليس شبيهه مثله شيء والمراد: ليس شبه ذاته شيء، فأثبت لذاته مثلاً ثم نفى عن ذلك المثل أن يكون له مماثل كناية عن نفي المماثل لذات الله تعالى، أي بطريق لازم اللازم لأنه إذا نفى المثل عن مثله فقد انتفى المثل عنه إذ لو كان له مثل لما استقام قولك: ليس شيء مثل مثله. وجعله من باب قول العرب: فلان قد أيفعت لذاته، أي أيفع هو فكني بإيفاع لداغته عن إيفاعه."

ثم ذكر وجهاً ثالثاً، ولم يرتضه وعدّه من باب التكلف. (ابن عاشور ٢٥/٤٦) فالشيخ لم ير فيه تشابهاً رأساً. وبذلك يكون قد أخذ على الإمام الراغب الأصفهاني عده من المتشابه. إذا كان هذا الاشتباه وقع فيه بعض المشبه، فما الفرق بين هذه المرتبة والمرتبة العاشرة التي ادخرها الشيخ لتأويلات الباطنية والمشبّهة الباطلة؟ فالظاهر أن الشيخ لا يقصد تشبث بعض المتشبهة بهذه الآية أو لم يقصد الشيخ هنا بطلان التأويل أو عدمه بل إنما أراد هنا ما كان باعثاً لبعض الناس على عده من التشابه، وقد قررنا في الملامح العامة أن مثلاً واحداً يصلح أن ينسحب عليه أكثر من مرتبة والجهة منفكة.

إسناد خداع إلى الله تعالى:

مما عده بعض الناس من المتشابه وليس منه إسناد خداع إلى الله تعالى في مثل قوله: "يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ" [النساء: ١٤٢] فقد قال الشيخ تحت تفسير هذه الآية:

"كان إمهال الله لهم في الدنيا حتى اطمأنوا وحسبوا أن حيلتهم وكيدهم راجا على المسلمين وأن الله ليس ناصرهم، وإنذاره المؤمنين بكيدهم حتى لا تتطلي عليهم حيلهم، وتقدير أخذه إياهم بأخرة، شبيهاً بفعل المخادع جزءاً وفاقاً. فإطلاق الخداع على استدراج الله إياهم استعارة تمثيلية، وحسنها المشاكلة." (ابن عاشور ٥/٢٣٩)

لم أسطع في حدود ما بحثت فيه من مصادر الشيخ أن أجد من عده من المتشابه. **المرتبة التاسعة:** عبارة عن خطأ الأفهام في درك المراد بسبب بعد العهد بنزول القرآن وعدم الإحاطة بالملايسات التي نزلت الآية معالجة لها. فحملها الناس غير محاملها. قال الشيخ واصفاً لها:

"آيات جاءت على عادات العرب، ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم فلم يفهموها، فظنوها من المتشابه، مثل قوله: فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما (البقرة: ١٥٨)، في «الموطأ» قال ابن الزبير: «قلت لعائشة- وكنت يومئذ حدثاً لم أتفق- لا أرى بأساً على أحد ألا يطوف بالصفة والمروة» فقالت له: «ليس كما قلت إنما كان الأنصار يهلون لمناة الطاغية» إلخ. ومنه: علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم (البقرة: ١٨٧) ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا (المائدة: ٩٣) الآية فإن المراد فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها." (ابن عاشور ٣/١٦٠)

ذكر الشيخ لذلك ثلاثة أمثلة. ويتبين منها أن ليس المراد بالمتشابه هنا اعتقاد المرء عدم التواطؤ بين اللغة والمعنى المراد، بل هو وقوع المرء في الخطأ في نظر غيره. فهي كانت واضحة للجيل الأول من المسلمين، ولكن اشتبهت على من تلاه من الأجيال. لندرسها واحداً واحداً وفاء بالخطأ التي التزمنا بها في صدر هذه المقالة:

إن الصفا والمروة من شعائر الله (البقرة: ١٥٨): فأول ما تمثل به الشيخ لهذه المرتبة ما جرى بين سيدتنا عائشة - رضي الله تعالى عنها - وعبد الله ابن الزبير حول قول الله تعالى:

﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ حَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ١٥٨﴾ (البقرة: ١٥٨)

لقد فهم عبد الله بن الزبير من هذه الآية أن السعي بين الصفا والمروة ليس واجباً، فعرض فهمه على عمته السيدة عائشة - رضي الله تعالى عنهما، فصححته (البخاري: ١٦٤٣) فذكر الشيخ أن عروة بن الزبير لم يكن مخطئاً من جهة ما يراد بمثل هذا الأسلوب في العرف العام، وكيف يعد مخطئاً من هذا الجانب وهو

من صميم العرب، ولكنه لم يكن يعرف السبب الصارف عن هذا العرف العام إلى معنى خاص منبثق من ظروف خاصة، لم يكن يعرفها. فقال:

فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السعي، ولقد أصاب فهما من حيث استعمال اللغة لأنه من أهل اللسان، غير أن هنا سببا دعا للتعبير بنفي الإثم عن الساعي وهو ظن كثير من المسلمين أن في ذلك إثما، فصار الداعي لنفي الإثم عن الساعي هو مقابلة الظن بما يدل على نقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشريعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها، ولهذا قال عروة فيما رواه «وأنا يومئذ حديث السن» يريد أنه لا علم له بالسنة وأسباب النزول. (ابن عاشور ٢/٤٣)

﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧): هذا هو المثال الثاني. لقد اشتبه على بعض الصحابة قول الله تعالى: "الخيطة الأبيض من الخيطة الأسود"، فحمل الخيطة على ظاهره ولم يتفطن للاستعارة التي في الآية من أن الخيطة الأبيض هو ضوء الفجر. لقد استفاد الشيخ في هذه القضية وتناول الروايات التي وردت في شأنها، ويبدو من كلامه أنه يستبعد أن يكون نزل قول الله تعالى: "من الفجر" متأخرا عما قبله، ووجه الآية بما يستقيم معه وقوع بعض الصحابة في الاشتباه، وأثبت كذلك أنه لم يكن عدي بن حاتم - رضي الله تعالى - هو الوحيد في الوقوع في مثل هذا الاشتباه، بل شاركه غيره من الصحابة. وختم كلامه بقوله هذا مما يتصل بموضوعنا موضوع التشابه:

"وأيا ما كان فليس في هذا شيء من تأخير البيان، لأن معنى الخيطة في الآية ظاهر للعرب، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل المجمل، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدر في ظهور الظاهر، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيطة الأبيض والخيطة الأسود، فهموا أشهر معاني الخيطة وظنوا أن قوله: من الفجر متعلق بفعل يتبين على أن تكون (من) تعليلية أي يكون تبيينه بسبب ضوء الفجر، فصنعوا ما صنعوا ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم «إن وسادك لعريض- أو إنك لعريض القفا» كناية عن قلة الفطنة وهي كناية موجهة من جوامع كلمه عليه السلام." (ابن عاشور ٢/١٨٥)

﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾ هذا هو المثال الثالث. يذكر المفسرون في تفسير هذه الآية أن القرآن حينما حرم الخمر، خطر ببعض الناس أن إخوانهم من المسلمين الذين مضوا قبل هذا التحريم كانوا يشربون الخمر. فما يكون حالهم؟ هل يؤخذون بتعاطيهم للخمر قبل التحريم؟ فاشتبه الأمر عليهم. فجلت هذه الآية من المائدة هذا الاشتباه. فليست الآية من محل التشابه، بل هي دالة على ما وقع فيه بعض الناس من التشابه ومزيلة له. فبين الشيخ ما أجابت به الآية وهو أن "المراد فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها." لعلنا ينشأ في ذهن القارئ استغراب من وقوع هذا الاشتباه وقد كان المقرر لدى الناس وفي الإسلام أن الإنسان لا يؤخذ بإتيان ما لم يكن محرما عليه حين مأتيه. فلم هذا الاشتباه؟ أجاب الشيخ عنه بقوله:

"أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا شديدي الحذر مما ينقص الثواب حريصين على كمال الاستقامة فلما نزل في الخمر والميسر أنهما رجس من عمل الشيطان خشوا أن يكون للشيطان حظ في الذين شربوا الخمر وأكلوا اللحم بالميسر وتوفوا قبل الإقلاع عن ذلك أو ماتوا والخمر في بطونهم مخالطة أجسادهم، فلم يتمالكوا أن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن حالهم لشدة إشفاقهم على إخوانهم." (ابن عاشور ٤/٣٢)

ثم بين لذلك مثالين آخرين لهذه الظاهرة ظاهرة أن يخشى الصحابة لشدة حرصهم على الأجر وخوفهم من سخط الله تعالى:

سأل عبد الله بن أم مكتوم لما نزل قوله تعالى: لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم (النساء: ٩٥) فقال: يا رسول الله، فكيف وأنا أعمى لا أبصر فأنزل الله غير أولي الضرر (النساء: ١٤٣)

وكذلك ما وقع لما غيرت القبلة من استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة قال ناس: فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يستقبلون بيت المقدس، فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم (البقرة: ١٤٣)، أي

صلاتكم فكان القصد من السؤال التثبت في التفقه وأن لا يتجاوزوا التلقي من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمور دينهم. (أيضا)

بهذا عزا الشيخ هذه الجهة من التشابه إلى السبب النفسي لها، وعرفنا من ذلك أن الوقوع في مثل هذا التشابه ليس من جانب التقصير العلمي، بل منبثق عن رهف الإيمان.
المرتبة العاشرة:

المرتبة الأخيرة ادخرها الشيخ للأفهام الضعيفة التي ظنت كثيرا من الآيات متشابهة وماهي بالمتشابهة. وذكر تحتها تأويلات الباطنية وتأويلات المشبهة. وتمثل لها بمثال واحد :

يوم يكشف عن ساق: هو مثال للشدة التي تصيب الناس يوم القيامة والهول الذي يذلههم يومئذ، وليس فيه نسبة للساق إلى الله سبحانه وتعالى. ذكر الشيخ ابن عاشور في تفسير هذه الآية:

"والكشف عن ساق: مثل لشدة الحال وصعوبة الخطب والهول، وأصله أن المرء إذا هلع أن يسرع في المشي ويشمر ثيابه فيكشف عن ساقه... كل ذلك تمثيل إذ ليس ثمة ساق." (ابن عاشور ٩٧/٢٩)

أما المشبهة فتأولوا هذه الآية على أنها تتحدث عن ساق الله تعالى. وفي ذلك قال الإمام الرازي في تفسيره:

"والقول الرابع: وهو اختيار المشبهة، أنه ساق الله، تعالى الله عنه." (الرازي، ٦١٣/٣٠)

فالشيخ أخذ عليهم أن الآية تصبح من المتشابهة على حسب قولهم ولكنها بمنأى عن ذلك إذا علمنا المراد بالكشف عن الساق في اللغة العربية. فإنها تتحدث عن أهوال الناس لا عن شيء من شؤون الربوبية .

ثم لم يزد الشيخ على هذا المثال في معرض بيان هذه المرتبة، ولم يذكر مثالا للباطنية. ولكنه ذكر فيما بعد مثالا للقرامطة، يصح اندراجه تحت هذه المرتبة، ويبدو من ذلك المثال أن ما يعد من التشابه في مثل هذه الأمثلة مبني على التعنت. فإنه ذكر أن القرامطة حينما غزوا الكعبة، حصل ما ذكره الشيخ بقوله:

"ومثال تأويل الزنادقة: ما حكاه محمد بن علي بن رزام الطائي الكوفي قال: كنت بمكة حين كان الجنابي- زعيم القرامطة- بمكة، وهم يقتلون الحجاج، ويقولون: أليس قد قال لكم محمد المكي «ومن دخله كان أمنا فأمن هنا؟» قال: فقلت له: هذا خرج في صورة الخبر، والمراد به الأمر أي ومن دخله فأمنوه، كقوله:

والمطلفات يتربصن (البقرة: ٢٢٨)" (ابن عاشور ١٤٢/٣)

ثم علق عليه بما ندرك منه أن هذه المرتبة مخصصة عنده لمن ينحسب عليهم قول الله تعالى: "أما الذين فقلوبهم زيغ فنتبعون ما تشابه منه". فإنه قال:

"والذين شابهوهم في ذلك كل قوم يجعلون البحث في المتشابهة ديدينهم، ويفضون بذلك إلى خلافات وتعصبات. وكل من يتأول المتشابهة على هواه، بغير دليل على تأويله مستند إلى دليل واستعمال عربي." (أيضا)

بذلك انتهينا من تفصيل القول في مراتب التشابه عند العلامة الطاهر ابن عاشور – رحمه الله تعالى – واحدة واحدة. وننتقل الآن إلى المبحث الثالث المخصص لنقد الدراسة السابقة لهذه المراتب.

المبحث الثالث: نقد الدراسة السابقة

وهذا هو القطب الثاني لمقالنا هذا، ونحلل فيه ما قد سبقنا إلى مراتب التشابه لدى الشيخ من الدراسة. فإنها دراسة بعنوان: "مراتب التشابه عند ابن عاشور وعلاقتها بقاعدة اتساع المعاني القرآنية" لصاحبها "بالقط

عبد الجبار وعبدالقادر شكيمة". هذا المقال تناول مراتب التشابه بالدراسة، ونظر إليها من زاوية اتساع المعاني القرآنية، وأبرزت ما كان للمتشابه من دور في تعدد المعاني وتنوعها. ولكن الدراسة فيها مأخذ ثم هي لم

تتطرق إلى أمور، فأوجب ذلك أن أتناولها بالدراسة. وقد أشرت في خلال المبحث الماضي إلى بعض المآخذ، ونبين بعضها مما يتطلب التفصيل. سأذكر أولا الجوانب العامة من النقد، ثم أُنهيها بجوانب خاصة من النقد.

الجوانب العامة من النقد:

أولاً عدم ربط هذا المبحث بسبب التشابه عند الشيخ. فإن الشيخ صرح في بداية هذه المراتب أنها لأحد الأسباب الثلاثة. وقد سدنا هذا الخلل في الفصل الأول .

ثانياً لقد نوعت الدراسة مراتب التشابه إلى تشابه حقيقي وآخر نسبي. وكانت جارية على ما ذكره الشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى، ولكن لم يخبرنا الباحثان بما كان موقف الشيخ ابن عاشور نفسه من تلك القسمة: أكان يرى بنفسه ما كان من نظر الباحث من قسمة التشابه إلى حقيقي ونسبي .

ثالثاً لقد ذكر الشيخ تحت المراتب أمثلة متعددة، ولم يعلق على معظمها بشيء مما يخبرنا بتسوية إدراج المثال تحت مرتبته. ومعلوم أن التصور التجريدي لا ينجلي إلا بالاستناد إلى الأمثلة التي يسلطه عليها صاحب التصور. فهذه الدراسة إنما تناولت قليلاً من الأمثلة. لعل كان ذلك عن قصد، فإنها كانت معتنية بجانب معين هو دور التشابه في اتساع المعاني. ولكن قد رأينا أن تحليل كل مثال تحت مرتبته وكشف اللثام عن مسوغ سحبه تحتها أبرز من بعض خفايا مواقف الشيخ، بل إن بعض الأمور التي ذكرها في الآيات المتعلقة بها لم يتبين منها علاقتها بالتشابه إلا إذا قارناها بما ذكره في مبحث مراتب التشابه

رابعاً هذه الدراسة استرسلت في معرض نقد الشيخ في أمور، ليس لها علاقة بقضية علاقة التشابه باتساع المعنى. فهي تعرضت مثلاً لمبحث المجاز، ومبحث التأويل ومبحث نزول القرآن على سبعة أحرف. ثم لا يتبين للقارئ علاقة مبحث التشابه باتساع المعاني. فالدراسة ذكرت في الخاتمة أن "التعدد في المعاني يفيد الفقهاء نوازل العصور المتجددة"، ولكن لم يرد في المقال من خلال مبحث التشابه ما نتبين منه كيف أفاد هذا المبحث الفقهاء في النوازل المتجددة. بل الدراسة على عكس ذلك ركزت على قضايا نظرية من نحو جواز المجاز والتأويل وما إلى ذلك وحرصت على وضع الشيخ في ميزان شيخ الإسلام ابن تيمية، ولكن لم تبين لنا مثلاً للاستفادة بالتشابه في مجال النوازل المتجددة، حتى إنها لم تذكر كيفية تلك الاستفادة إن طويلاً كشفاً على موضوع المثال.

لم يراجع الباحثان في دراستهم للأمثلة التي درسها - وهي قلة - ما قرره الشيخ بنفسه في المواضيع المتعلقة بها. وقد أشرنا إلى ذلك في خلال الفصل الثاني. ونشير إلى ما ذكر في المرتبة الثامنة من مثال الربا. فإنهما قررا ما قد قرره الشيخ في المراد بالتشابه في هذا المثال، ولكنهما لم يعزوا القارئ إلى ما قرره، بل إلى ما ذكره غيره. وهذا فيما نرى عزوفاً عن المنهج العلمي السوي لدراسة الشيخ.

العلاقة بين اللفظ والمعنى والمصداق (المرتبة الأولى):

مما أخذ الباحثان على الشيخ ابن عاشور في بيانه للمرتبة الأولى أنه جعلها للمعاني التي لا يكتنفها العقل وحظه منها الإجمال. ثم ذكر في ضمن ذلك أحوال الأخرى. هنا يعرج الباحثان على هذا البيان من الشيخ ويقولان:

هذه المرتبة من التشابه العائد إلى خفاء المعنى ... وقد مثل لها بأحوال يوم القيامة ... والسؤال المتبادر إلى الذهن: هل أن يوم القيامة وأحواله غير معلوم المعنى؟ وقد ذكره وأبانه أشد البيان سبحانه في كثير من أي القرآن" (عبدالقادر: ٢٠٢٢)

ثم يتساءلان:

أبعد هذا البيان يقال غير معقول المعنى. كلا، إنما المخفي علينا هو حقيقة وكنه هذه الأحوال والأحوال وما يعقبها من جزاء وحساب وعقاب ونحو ذلك." (أيضاً)

هنا يلاحظ القارئ لعبارة هذا التساؤل أن صاحبه يفضل بين المعنى والمصداق الذي يقال له الكيف أو الحقيقة فصلاً صارماً. وهذا هو مكنم الالتواء عند الباحث ومن لف لفه .

المعنى عبارة عن الصورة الذهنية للأشياء. أما المصداق أو الحقيقة فما عليه تلك الأشياء في نفس الأمر. فالإنسان حينما يشاهد شيئاً ويجربه، يتكون في نفسه له معنى يعبر عنه. وكلما ازدادت مباشرته لذلك الشيء في نفس الأمر، ازداد المعنى لديه اتساعاً ورسوخاً. أحياناً لا يجرب الشيء ولكنه يستدل عليه كما نستدل على الله تعالى بما أودع في أنفسنا وفي الأفاق من الآيات البيّنات، نستدل بها على وجود الله تعالى وصفاته التي تلزم لتفسير هذا الكون من العلم والحياة والقدرة والإرادة. ولكن المؤمنين يوم القيامة حينما يرون ربهم، يزدادون معرفة بربهم وسيجربون هنالك تجربة، لم يكن لهم بها عهد فهل يكون المؤمنون بعد خوض

غمار هذه التجربة ورؤية وجه ربهم مثلهم قبله. كلا! لقد صور رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما عليه سيكون حال المؤمن النفسي عندما يكشف الحجاب عن وجه ربه فيراه، فقال: «فوالله ما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه» (الترمذي: ٤٨٧)

فالمشكلة عند أصحاب الفصل التام الصارم بين المعنى والحقيقة أنهم يعتقدون في شأن الجانب المعرفي والجانب النفسي والجانب اللغوي نظرية، ثم يطبقونها على قضايا الصفات والتشابه والتأويل، ويفسرون أقوال السلف على حسب تلك النظرية نظرية الفصل الحاد بين المعنى والحقيقة. ولكن هذه النظرية ما جاء بها القرآن ولا بينها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا نقلت عن أحد من الصحابة. وإنما هي نتاج ملاحظتهم واجتهادهم. ولا ضير في ذلك فإن تفسير النصوص يحتاج إلى الاجتهاد وينبني على التجربة البشرية المعرفية العامة، وليس بمعزل عنها. ولكن الضير كل الضير أولا في الإصرار على أن ما أدى إليه اجتهادهم هو ما كان عليه السلف الصالحون وما عداه لا يفسح له النصوص بمرة، وثانيا في أن هذا الاجتهاد بغض النظر عن الضير الأول يكون رؤية كأن مكوها في البرج العاجي، بينه وبين الحقيقة بون بائن. نحن نعلم في تجربتنا اليومية أن المعاني في نفوسنا تتكون حيناً بأن يبينها مابين وطورا بأن نشاهد الحقائق التي تلك المعاني انعكاس لها. فالهندي الذي لم يذق مثلاً طبقاً عربياً وأراد مريد أن يصور له كيف طعمه، فهو يلجأ إلى التشبيه والتقريب، فهو يخبره بأن طعمه يشبه طعم كذا، ولكنه يختلف عنه في كذا، وصورته تشبه صورة كذا، ولكنها تختلف عنها في كذا، وكذلك دوايك. ولكن مهما فعل، فإنه حينما يشد الرحال إلى البلاد العربية، ويعرض عليه ذلك الطعام، ويضع لقمة منه في فيه، يكون قد عاش "ذلك المعنى المجمل"، وهناك تترع نفسه من المعنى من ذلك الطبق ما لم يكن أن يحصل له من قبل. فالعلاقة بين المعنى والحقيقة أو المصادق علاقة متجددة مستمرة وليست مثل الإيمان الذي لا يزيد ولا ينقص عند القائلين به، بل المعنى أمر تصوري "مقول بالتشكيك" كما يقول أرباب المنطق.

فها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذا يخبر أصحابه عن نعيم الجنة بقوله: أعددت لعبادي الصالحين: ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر (البخارى: ١١٥)

ولكن كيف - يا ترى - يقول حبيينا المصطفى: "لا أذن سمعت"، وقد سمعنا عنها بإسهاب في القرآن الذي قص علينا دقائق الجنة، وأنى يصح أن يقال: "ولا خطر على قلب بشر" وقد جربنا في هذا العالم من جنس نعيم الجنة شيئا كثيرا من الطعام والأكل.

هذه المقارنة هي التي تهدي إلى قضية العلاقة بين المعنى والحقيقة. لقد تظن علماءنا الكبار من أسلافنا لهذه الحقيقة وبينوا ووضحوا. فقد قال الشيخ زين الدين العراقي:

معناه أن الله تعالى ادخر في الجنة من النعيم، والخيرات، واللذات ما لم يطع عليه أحد من الخلق بطريق من الطرق فذكر الرؤية، والسمع لأنه يدرك بهما أكثر المحسوسات، والإدراك بالذوق، والشم، واللمس أقل من ذلك، ثم زاد على ذلك أنه لم يجعل لأحد طريقاً إلا توهمها بفكر وخطر على قلب فقد جلت وعظمت عن أن يدركها فكر وخطر، ولا غاية فوق هذا في إخفائها، والإخبار عن عظم شأنها على طريق الإجمال دون التفصيل قال أبو العباس القرطبي: وقد تعرض بعض الناس لتعيينه، وهو تكلف ينفية الخبر نفسه إذ قد نفى علمه، والشعور به عن كل أحد. قال ويشهد له ويحققه قوله في رواية الصحيحين بله ما أطلعكم عليه أي ما أطلعكم عليه يعني أن المعد المذكور غير الذي أطلع عليه أحدا من الخلق. (العراقي، ٢٧٣/٨)

إذا تقرر هذا، قلنا: بهذا ينفتح كثير من الاعتراضات التي ترد على علماء الكلام حينما يجعلون الأمور المتعلقة بالأخرة وبالربوبية متشابهة. فإنهم ينظرون إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى والحقيقة رؤية تختلف عن رؤية من يأخذ ذلك عليهم، فيروح ينقد رؤيتهم على حسب تصوره هو لا تصورهم هم. فهناك يظهر عوج منهج النقد لرؤية المتكلمين ومنهم الشيخ ابن عاشور الذي هو موضوع دراستنا هنا.

نقد الباحثين لإقرار الشيخ بالمجاز والتأويل في أي الصفات (المرتبة الثالثة):

لقد انتقد الباحثان المرتبة الثالثة على أساس النظر الذي قدمه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى فيما يتصل باللفظ والمعنى والمصداق. وقد مر أنفاً أن تناولناه بالنقد. ولكن نتعرض هنا لما رتبنا على موقف الشيخ من اللوازم.

عدم مراعاة الباحثين لمثال الرحمة في تفسيره:

قد مر بنا في المبحث الثاني أن إثبات الرحمة لله تعالى ليس من المتشابه لدى الشيخ، فإن هذا الوصف إذا أطلق، لا ينصرف الذهن إلى ما يعرض له موصوفاً به الخلق. ذلك لكثرة ما ورد في النصوص من أدلة التنزيه. وقد فصلنا هذا الأمر هناك فلا نعيده هنا. ولكن عرفنا من ذلك أن كل نقد لا يراعي ذلك بمعزل عن المنهج النقدي السوي. ولم نعثر في الدراسة على ما نستروح - دع التصريح - منه أن الباحثين راعيا هذا الجانب عند تقديمهما لموقف الشيخ. لا أقصد أن يتفقا معه، بل قصدي أن يصوغا نقده موعبا لجميع جوانب موقف الشيخ. فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. ونأتي الآن المشكلات التي أثارها.

خطاب العرب بما لم يفهموا: فالمشكلة الأولى التي أثارها الباحثان تتعلق بوضع موقف الشيخ هذا بين يدي ما جاء في القرآن من أن القرآن خاطب الناس بلسان عربي مبين كي يعقلوه. فموقف الشيخ - في نظرهما - لا ينسجم مع مقتضى مثل هذه الآيات. فإنه يقتضي أن العرب لم تفهم ما أراد الله تعالى من تلك الآيات. غير أن هذا ليس بلازم. فإن الكلام ليس هو المفرد وحده، بل هو المنضود من المفردات. فالقرآن حينما يذكر صفة من صفات الله تعالى التي قد عدها الشيخ - ومن قبله المتكلمة - من المتشابه لا يذكرها إلا في معرض تقرير شيء، كان لتلك الصفة ارتباط به، فالمخاطب يعي مضمون ما يرميه القرآن بأياته. فلا يبقى فيه اشتباه وإن لم يستطع البشر تجاه الكلمة الواردة للإفصاح عن صفة من صفات الله تعالى إلا نوعاً من الشعور دون الإحاطة بالمعنى. فلنأخذ مثلاً "الله نور السماوات والأرض"، ولنحلل ما ذكره الشيخ تحت آية النور. فإنه قرر أولاً أن النور حينما يضاف إلى الله تعالى لا يراد به ما يتبارد منه عند الإطلاق في اللغة، والسبب في هذا الصرف هو عقيدة الإسلام. فيقول:

فالإخبار عن الله تعالى بأنه نور إخبار بمعنى مجازي للنور لا محالة بقريضة أصل عقيدة الإسلام أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لا يتردد في ذلك أحد من أصحاب اللسان العربي ولا تخلو حقيقة معنى النور عن كونه جوهرًا أو عرضًا. (ابن عاشور ٢٣١/١٨)

ولكن هل يقف الشيخ هنا؟ لا، لا يقف هنا. بل يجتاز هذا الصرف الإجمالي إلى التعيين التفصيلي. فيتداول بينان الفكر إمكانات شتى، ويقرر ما يليق بهذا الموضوع فيقول:

"وأسعد إطلاقات النور في اللغة بهذا المقام أن يراد به جلاء الأمور التي شأنها أن تخفى عن مدارك الناس وتلتبس فيقل الاهتداء إليها بإطلاقه على ذلك مجاز بعلامة التسبب في الحس والعقل." (أيضاً) ثم استوثق كلامه بما ذكره الإمام الغزالي في رسالته المعروفة بمشكاة الأنوار قيل أن يذكر أنه لا يراد في كل موضع من الكتاب والسنة مما ورد فيه نسبة النور إلى الله تعالى معنى واحد، بل يحمل في كل موضع على حسبه، فقال:

"وقد أشرنا أنفاً إلى أن للنور إطلاقات كثيرة وإضافات أخرى صالحة لأن تكون مراداً من وصفه تعالى بالنور. وقد ورد في مواضع من القرآن والحديث فيحمل الإطلاق في كل مقام على ما يليق بسياق الكلام ولا يطرد ذلك على منوال واحد حيثما وقع، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ولك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن» فإن عطف «من فيهن» يؤذن بأن المراد ب «السماوات والأرض» ذاتهما لا الموجودات التي فيهن فيتعين أن يراد بالنور هنالك إفاضة الوجود المعبر عنه بالفتق في قوله تعالى: كانتا رتقا ففتقناهما (الأنبياء: ٣٠). والمعنى: أنه بقدرته تعالى استقامت أمورهما." (أيضاً)

فكيف يصح في الاعتبار أن يلزم صاحب هذا الكلام بأن موقفه يستلزم أن العرب خوطبوا بما لم يعوا ولا فهموا. بل هو يقرر أن العرب فهمت ما أراد الله تعالى من هذا الكلام، ولكنه يقرر أن الله تعالى لم يرد به

ما كان يريد العرب حين إطلاق هذه الكلمة على الخلق عند تداولها فيما بينهم، بل الله تعالى علم المسلمين في كثير من آياته أنه منزّه عن سمات الحدوث والخلق، ثم أضاف إلى نفسه من الكلمات ما كان ظاهره منظوياً على سمات الحدوث، فعرف العربي بسجيته أن المتكلم الذي نفى عن نفسه ما كان من لوازم الحدوث ثم أثبت لها ما كان حاوياً لها، لم يرد منها من معناها إلا ما كان مصفى بمصفاة التنزيه. فكلامه لا يستلزم - بغض النظر عن صحته وخطأه - أن العرب خوطبوا بما لم يعوا. هذا وقد عرفنا من ذلك سبب إدراج الشيخ لنسبة النور إلى الله تعالى تحت المرتبة الثالثة. فإن النور هو أقصى ما يقرب إلى الأفهام المعنى المراد منه.

ثم الغريب من أمر الباحثين أنهما سلما أن كلام المفسر العلام مقبول في الحروف المقطعات. فقال: "فيسلمه له في مثاله بالحروف المقطعة أوائل السور، فلا دخل لها في صفات الله عز وجل ولا أسماءه - على الراجح - حتى نجري عليها قواعد السلف في التعامل مع أسماء الله وصفاته".

فلو كان ورود القرآن بما لا يفهمه العرب منافياً للآيات التي ذكرت أن القرآن عربي مبين، كيف ساع ذلك في الحروف المقطعات التي هي من القرآن يقيناً! هنا لا يبقى كلام الباحث متسقاً منسجماً بعضه مع بعضه.

استلزام الصرفة في إعجاز القرآن: المشكلة الثانية التي أثارها الباحثان هنا هي أن الذهاب إلى ما ذهب إليه الشيخ وأصحاب التأويل يرحب بالقول بالصرفة وهو قول مرجوح. واكتفيا بذلك. ولكنهما لم يحاولا أن يقارنا استنتاجهما بما قرره الشيخ بإسهاب في المقدمة العاشرة من مقدمة تفسيره التي جعلها لدراسة وجه إعجاز القرآن، واسترسل فيها، وقرر أنه يرى القول بالصرفة ضعيفاً. فقال وقد اختلف العلماء في تعليل عجزهم عن ذلك فذهبت طائفة قليلة إلى تعليله بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن فسلبهم المقدرة أو سلبهم الداعي لتقوم الحجة عليهم بمرأى ومسمع من جميع العرب، ويعرف هذا القول بالصرفة. (ابن عاشور ١٠٣/١)

ثم ذكر موقف جمهور العلماء وأبدى انصراف نفسه إليه قائلاً:
وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في «المواقف»، فالتعليل لعجز المتحدين به بأنه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغاً تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله، وهو الذي نعتمده ونسير عليه في هذه المقدمة العاشرة". (أيضاً)

فالجلي أنه يذهب إلى القول بغير الصرفة، ولا يراه غير منسجم مع نظريته في الصفات والتأويل والتشابه. فعلى الباحث إذا يراه غير متطابق معها أن يثبت ذلك. فإذا نظرنا إلى كلام الباحث، وجدناه غير مجتاز لقوله:

"ولو جرينا على قول ابن عاشور في كون عدم إدراكهم لمعاني الألفاظ التي خوطبوا بها ما تحقق معنى معجزة القرآن لهم في غير ما آية، وكان للقول بالصرف حظ معتبر." (عبدالقادر: ٢٠٢٢)

هنا لم يطل الباحث في كلامه بل اجتزأ بهذا القول، ويتضح منه أنه يلزم الشيخ بأن الآيات التي يجعلها الشيخ من هذه المرتبة ويذهب إلى تأويلها تخرج أن تكون معجزة بنظمها وتأليفها، وأن على الشيخ أن يقرر أن الله تعالى صرف العرب عن الإتيان بمثل هذه الآيات إن لم يقل به في جميع الآيات. وبنى هذا الإلزام على أنهم خوطبوا بما لم يفهموا. فعرفنا بذلك أن هذا الإلزام ليس إلا فرعاً للإلزام السابق. فإذا زال الأصل، زال الفرع.

عدم سؤال الصحابة للمعاني: المشكلة الثالثة التي أثارها الباحثان أن الصحابة لم يسألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أراده الله تعالى من تلك الكلمات. وهذا في رأيهما ينهض حجة على موقف الشيخ. ولكنه مبني على افتراض أنه قائل بأن الناس لم يدركوا ما أراد الله تعالى من تلك الآيات. ولكن الأمر ليس كذلك كما أسلفنا عند تناولنا للمشكلة الأولى المثارة.

نقد الباحث لتصور المجاز (المرتبة الخامسة):

مما دارت دراسة الباحثين حوله للمرتبة الخامسة نقد تصور المجاز الذي تبناه الشيخ ابن عاشور وأقام صرح تفسيره عليه كما فعله من سبقه من جلة العلماء في الأمة، ولم يقدم الباحثان في نقد تصور المجاز إلا بعض ما قد قدمه الشيخ ابن قيم الجوزية - رحمه الله تعالى - بتفصيل. ولكن ما اختاره من وجوه ضعف القول بالمجاز أضعف ضعيف. وهي ثلاثة أمور، نعالجها فيما يلي:

١: الأول أن "هذا التقسيم ما كانت معهودة في أهل القرون المفضلة، بل هو حادث ابتدئته المعتزلة والجهمية ومن نحى نحوهم من المتكلمين". ولكن هذا ليس من الاعتراض في شيء. فإن من المقرر عند العلماء أن وضع الاصطلاحات وضرب الإطار لفهم الظواهر المختلفة لا يذم بل هو محمود وقد يجب. فإن منظومة أصول الفقه التي منها أصول الحديث لم تكن موجودة بحذافيرها في عصر الصحابة ولا في القرون المفضلة، ولكن نجد لها أساسا في ذلك العصر دون التفاصيل. وكذلك لا يضيرنا أن لم نجد مباحث المجاز برمتها في القرون المفضلة، ولكن استطاع العلماء أن يفسروا ما نقل إليها من كلامهم تحت ضوء نظرية المجاز. في هذا المعنى، يقول الباحث الدكتور عبد العظيم إبراهيم:

عدم ورود المجاز عن السلف في القرنين الأول والثاني الهجريين. وهذا متمسك خفيف الوزن؛ لأن المجاز مصطلح، والمصطلحات لا تواكب نشأة العلوم والفنون. وإنما تأتي متأخرة نتيجة لتطور البحث. فما أكثر المصطلحات التي استجدت بعد القرنين المشار إليهما في أصول الفقه، وفي الفقه وفي علوم القرآن وعلوم اللغة والأدب والنقد والبيان ولم يقل أحد ببطلان تلك المصطلحات لعدم وجودها في القرنين الأولين. (عبد العظيم إبراهيم المطعني، ٥)

وهذا يجرنا إلى الاعتراض الثاني التالي:

وهو أن "كل ما يسميه القائلون بالمجاز مجازا فهو - عند من يقول بنفي المجاز - أسلوب من أساليب اللغة العربية". فإن الباحثين هنا لم يزيدا على تقرير أن غير أصحاب القول بالمجاز يوسعهم أن يؤطروا الكلام العربي في إطار مختلف. وهذا لا ضير فيه. فإنه لم يدع أحد عصمة لمن قال بالمجاز. فإن كان الاعتراض بهذا القدر فقط، فلا يبقى وجه للاعتراض. بل كلام الباحثين هذا يصير الخلاف في صحة المجاز ووقوعه أشبه بالنزاع اللفظي الذي ليس له ثمرة. ثم ذهب عليهما أن المجاز هو أسلوب من أساليب اللغة العربية. فلا يبقى لهذه المقارنة معنى. يقول صاحب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في معرض تعرضه للمذهب المنسوب إلى أبي إسحاق الإسفراييني:

فيخرج مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة، وهو صحيح موافق للجماهير (فالخلاف لفظي) حينئذ. (عبد العلي، ١٤٨/١: ٢٠٠٢)

في هذا المعنى يقول الدكتور عبد العظيم إبراهيم:

هذا السلوك كان يكون مفيدا في النزاع لو كان القائلون بالمجاز يقولون إن المجاز أعجمي وليس بعربي. أما والمجاز عربي أصيل وما عرفت لغة صلتها بالمجاز أقوى من صلة اللغة العربية به ... إن الذي يطلق عليه هو أسلوب من أساليب اللغة، يطلق عليه غيره أنه مجاز والاختلاف في التسمية مع الاعتراف بوجود المسمى لا طائل تحته. (عبد العظيم إبراهيم المطعني، ٥)

والثالث أن المجاز يعرف بأنه ما يصح نفيه ولا يعد نافيه كاذبا في كلامه. "فيقتضي القول بوجود المجاز في القرآن أن في القرآن ما يجوز نفيه". وهذا من أوهى الاعتراضات الثلاثة. فإننا نعرف الجملة الخبرية ما يحتمل الصدق والكذب، ثم قد وقعت الأخبار في القرآن. فهل هذا يعني أن في القرآن ما يحتمل الصدق والكذب؟ كلا! بل المقصود بكلامنا هذا أن طبيعة الجملة الخبرية بغض النظر عن القرائن الخارجية التي تنفي احتمال الكذب تحتمل الصدق والكذب. ولكن هذا لا يمنع أن يتحقق لمضمون جملة سبب حاجز لاحتمال الكذب. إلى هذا أشار صاحب فواتح الرحموت حينما قال:

(والجواب أن النفي للحقيقة) فهي كذب لا للمجاز المراد، فلا يلزم كذب ما هو المراد (عبد العلي، ١٤٩/١) لقد فصل الدكتور عبد العظيم إبراهيم القول في هذا المعنى. فإنه أولا وضح بأن هذه الميزة للمجاز

لم يذكرها علماء البيان والبلاغة، وإنما نقلت عن علماء الأصول، وإنما يؤخذ في هذا المضمار بقول البيانين. فإنهم فرسانه، ولكن مع ذلك قد أجاب علماء الأصول عن هذا الاعتراض جواباً فيه مقنع وكفاية. يقول الدكتور: حين نقول للبليد حمار، وللشجاع أسد يصح أن يقال: ليس هو بحمار وإنما هو إنسان، وليس هو بأسد وإنما هو رجل. وهذا من إمارات المجاز عندنا، ولكنه لا يحيل المجاز إلى كذب؛ لأن هذا النفي منسوب على "إرادة الحقيقة" لا على المعنى المجازي. يعني ليس هو حماراً حقيقة ولا أسداً حقيقة. والمجازي حين يقول عن البليد إنه: حمار، وعن الشجاع إنه: أسد لا يريد لهما حقيقة الحمارية والأسدية، وإنما يكون المجاز كذبا لو صح انصباب النفي على المعنى المراد، فصح نفي البلادة والشجاعة. وهذا غير وارد قطعاً. (عبد العظيم إبراهيم المطعني، ٦)

ومن مواطن الإشكال في كلام الباحثين أنهما لم يدركا أو لم يتبين من كلامهما أنهما راعيا في النقد أن قضية إنكار المجاز وقضية استعمال المجاز في صفات الباري عز وجل منفصلتان، وإنما تتحدان في بعض أمثلة. فمحاولتهما لنفي المجاز رأساً ليست في محلها. فالدكتور إبراهيم مع وقوفه في خيمة المؤيدين للمجاز ناقد للطغيان - في رأيه - في استعمال المجاز في تفسير صفات الباري عز وجل.

موقف الشيخ من قول الله تعالى: "والسماء بنيناها بأيدي" (المرتبة الخامسة):

لا يزال الحديث عن المرتبة الخامسة مستمرا، ولا يزال فيها جانب يجب التعرض له مما جاء في الدراسة التي نحن بصدد نقدها. لقد انخرط الشيخ ابن عاشور - رحمه الله تعالى - بقول الله تعالى: "والسماء بنيناها بأيدي" إلى هذه المرتبة التي عنوانها ما لا يليق ظاهره بجناب الله تعالى. ونحن نعلم أن الراجح من رأي المفسرين في قوله عز من قائل: "بأيدي" أنه مصدر من الأيد بمعنى القوة، ليس بجمع لليد، وقد صرح الشيخ بنفسه في سورة ص في قول الله تعالى: "وانذر عبدنا داود ذا الأيد" أن "الأيد القوة والشدة مصدر آد يئيد إذا اشتد وقوي، ومنه التأييد والتقوية". ثم أحال في تفسير هذه الآية التي هي موضع الإشكال من سورة الذاريات إلى ما في سورة ص، وقال: "ونقدم عند قول الله تعالى: وانذر عبدنا داود ذا الأيد في صورة ص. والمعنى بنيناها بقدرة لا يقدر أحد مثلها". فالشيخ جلي من كلامه أن الأيد هنا بمعنى القوة. ولكن سبقه بقوله: "والأيد القوة، وأصله جمع يد، ثم كثر إطلاقه حتى صار اسماً للقوة وتقدم عند...". فهنا أشكل أمران:

١: إذا كان الأيد بمعنى القوة وليس جمع أيدي، فما معنى قوله: "أصله جمع يد؟"

٢: ثم إذا كان الأيد بمعنى القدرة كما صرح الشيخ بنفسه، فما وجه إدراج الشيخ لهذه الآية من الذاريات مما ظاهره يوجب أن يصرف عن جناب الله تعالى وقد كانت القدرة مما يثبت لله عز وجل لإطباق أهل السنة والجماعة؟

من هنا أخذ الباحثان على الشيخ ضمه لهذه الآية تحت غير المراد ظاهره، ووجها ذلك بقولهما:

كلهم اتفقوا على أن الأيد المذكورة في الآية هي بمعنى القوة، والخلاف وقع في كون الأيد هل هي جمع لليد أم لا. وممن ذهب إلى أنها بمعنى الجارحة ابن عاشور - عليه رحمة الله - في قوله الأنف. وبذلك اشتبهت عليه، فأدرجها في الأمثلة لهذه المرتبة. والتحقيق كما جاء عن أهل العلم باللغة والتفسير خلاف ذلك. (عبدالقادر: ٢٠٢٢)

والمراد "بقوله الأنف" هو قوله: "وأصله جمع يد." ولنا هنا مع هذا الكلام وفتان:

الوقف الأولى: أن الشيخ لم يرد على حسب ما ذكره في متن تفسيره أن الأيد جمع اليد، بل هو مصرح بغير ذلك من أنه مصدر كما رأينا أنفاً. أما قوله: "أصله جمع يد" فليس المراد به أنه جمع يد، بل هو قال أصله جمع يد. والمراد بالأصل هو الإشارة إلى التاريخ الاشتقاقي للكلمات عند أمة العرب. فهو يشير إلى أن العرب أولاً استخدمت اليد وجمعها، ونحن نعلم أن الهمزة في الأيدي هي الهمزة الزائدة لا همزة الأصل، ولكن حينما كثر استعمال اليد وجمعها فيما معناه القدرة، صاغوا مادة جديدة هي الأيد بالنظر إلى ظاهر الجمع، وتناسوا في هذه الصياغة أن الهمزة ليست أصلية. ونظيره اشتقاق الإسنان من السنة. فإن التاء هنا زائدة،

ولكن العرب عاملت التاء المدورة الزائدة معاملة الحرف الأصلي فصاغوا منه فعلا على باب الإفعال. لقد ذكره الشيخ - رحمه الله تعالى - أيضا:

"وهو مثل تحجر الطين، والهاء أصلية لا هاء سكت، وربما عاملوا هاء سنة معاملة التاء في الاشتقاق فقالوا أسنت فلان إذا أصابته سنة أي مجاعة." (ابن عاشور، ٣٧/٣)

والوقف الثانية: أن الإشكال مع التوجيه المذكور في الوقفة الأولى لا يزول. وهو إدراج الشيخ لهذه الآية تحت غير المراد ظاهره وقد رأينا أن المراد بالأيد هنا القدرة وهي صفة من صفات الله تعالى الذاتية التي يثبتها الله تعالى الأشاعرة ومنهم الشيخ. وزاد الطين بلة أن الشيخ ذكر في هامش تفسير هذه الآية: "وتطلق اليد على القدرة والقوة قال: واذكر عبدنا داود ذا الأيد". وبذلك يقع في كلام الشيخ تضارب. فإنه ذكر في متن التفسير رأيا كما أسلفنا ثم عاد وذكر في موضع من حاشية تفسيره رأيا مخالفا له. ومن هنا نعترف بأن للباحثين عذرا في نقد الشيخ هنا، ولكن المأخذ في هذا النقد أنه لم يستوعب هذا الأمر عند الشيخ بجميع جوانبه. فالوجه هنا أن الشيخ إنما ذكر على سبيل الفرض. وهو أنه إن حملنا "الأيد" هنا على جمع اليد، فالسبيل أن يصرف ذلك من معناه الأصلي إلى معنى القدرة. والقرينة على ذلك أن الإمام الرازي في تفسيره الكبير - وهو أحد المراجع التي كانت نصب عيني الشيخ عند كتابة هذا التفسير، وقد كان له في تفسيره القدر المعلى - ذكر هذا الاحتمال بقوله:

يحتمل أن يقال إن المراد جمع اليد، ودليله أنه قال تعالى: لما خلقت بيدي (ص: ٧٥) وقال تعالى: مما عملت أيدينا أنعاما (يس: ٧١) وهو راجع في الحقيقة إلى المعنى الأول» (الرازي: ٢٠٠٠)

ويقرب هذا التوجيه أن العلماء كثيرا ما يفرعون المسائل على سبيل الفرض والتسليم وإن لم يرتضوا أصولها التي بنيت عليها. ومن أمثلة ذلك ما مر آنفا من مراتب التشابه مما استأثر الله تعالى بعلمه. فإن الشيخ قد أدرجه في مراتب التشابه مع أنه صرح هنالك بأنه لم يذهب هذا المذهب. هجيره أنه لم يصرح بذلك. وكذلك نرجح ما جاء في المتن على كل حال، ونوول ما في الهامش على أنه ذكره على سبيل الفرض. وأما التحقيق فما أورده في متن تفسيره. هذا ما عندي والله تعالى أعلم بحقيقة الأمر!

نقد الباحثين لموقف الشيخ من نزول القرآن بالأحرف السبعة ورميه بالتضارب:

لقد جعل الباحثان إقرار الشيخ بالمرتبة السادسة متعارضا مع ما رجحه في قضية نزول القرآن في سبعة أحرف. وهذا من الباحث مبني على ثلث مقدمات:

١: أن الشيخ حينما أقر هذه المرتبة التي هي عبارة عن عدم معرفة من نزل القرآن بينهم بعض الألفاظ كان ناظرا إلى قضية نزول القرآن في سبعة أحرف. "وكانه يعني بها أن في القرآن من لغات العرب ليست من لغة قريش التي نزل القرآن بلسانها" وأن الشيخ اراد باللغات "اللغات المتعددة من لغات العرب" في وصف هذه المرتبة،

٢: وأن الشيخ رجح في الموضوع المتعلق بهذا المبحث من تفسيره أن المراد بالأحرف السبعة "لهجات العرب في كيفيات النطق كالفتح والإمالة، والمد والقصر، والهمز والتخفيف، على معنى أن ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن. وهذا أحسن الأجوبة"

وأن الخلاف في كيفيات النطق ليس من الاختلاف في اللغات في شيء. فنتج عن تلاقح هذه المقدمات الثلاث أن الشيخ متضارب متناقض في كلامه. ولكن هذا الكلام مدفوع بأنه لم يوجد في كلام الشيخ ما يشير إلى أنه يريد في هذه المرتبة قضية نزول القرآن في سبعة أحرف لا بصريح عبارته ولا بإشارته. وإنما أراد أن قريشا والأنصار لم يكونوا يعرفون بعض الكلمات. ثم الغريب من الأمر أن ما هو قرينة لأن الشيخ لم يرد ما فهمه الباحثان، جعلاه طرفا في التناقض. فإن الشيخ يقرر في قضية سبعة الأحرف أن المراد بها الاختلاف في كيفيات النطق دون اختلاف الكلمات الذي يوجد في بعض لهجات دون بعض، ويصف هذه المرتبة بأنها من الكلمات التي خفيت على المخاطبين الأولين من قريش والأنصار بغير اقتصار على قريش. فليس بينهما ما يشير أحدهما إلى أنه مرتبط بالآخر فتحكم بالتناقض.

خاتمة البحث

لقد اقترب مقالنا من الانتهاء، وقبل أن نحط رحاله، يحرى بنا أن نسرّد فيما يلي أهم ما أسفر عنه مقالنا من النتائج:

أن مبحث مراتب التشابه يعد إضافة جيدة من الشيخ إلى مبحث المحكم والتشابه إلى من سبقه من المفسرين وإن كانت جذوره موجودة عندهم. ولسنا ممن يشترط في الإبداع أن يكون مختلفا تماما عما سبقه. فإنه لا يأتي بمثله إلا مجنون. أما العقلاء فالجديد عندهم يكون سلسلة متصلة بما قبله ومرتبطة بما لحقه. وهكذا يسير ركب العلم.

وأن ما صاغه الشيخ من المراتب في الآية السابعة من سورة آل عمران مرّكز جدا، وما أورده تحتها من الأمثلة لم يفسرها الشيخ ولا أوسع القول في توجيه إدراجها تحت مراتبها. ومن هنا مست الحاجة إلى عقد دراسة مفصلة لجميع المراتب مع ما أورد تحتها من الأمثلة، ويجب أن تكون مثل هذه الدراسة طارقة باب الشيخ نفسه قبل أن تعرج إلى غيره من المفسرين لكشف ما أراده. وكانت هذه الدراسة التي بين أيديكم إجابة لهذا المطلب، وحاول صاحبها جهدا أن يسير على هذا المنهج بالتزام. وما توفيقى إلا بالله تعالى،

وأن ما أجمله من الأمثلة من الآيات في سورة آل عمران يفصله ما فسر به الشيخ تلك الآيات في مواضعها من التفسير. هذا معظم الحالات. فرأينا في المرتبة الرابعة المتعلقة بالإعجاز العلمي أنه لا يقصد أن يكون كل مثال تحتها مما خفي على المخاطبين الأولين للقرآن، بل قد يكون هذا وأحيانا يكون غير ذلك. وإنما تبينا ذلك حينما أفردنا كل مثال بالدراسة. وكذلك لاحظنا أن الشيخ حينما وصف كلمة "غسلين" بالتشابه أراد بها المصداق كما أراد الأنواع حينما وصف الربا بالتشابه. ولكن أحيانا يسلب الضوء على تلك المواضع المفصلة ما ذكره الشيخ في الآية السابعة من آل عمران. فقد رأينا في مثال "أواه" من المرتبة السادسة كيف ينبثق معاني جديدة حينما قرأنا ما ذكره الشيخ في تفسيره في ضوء عده لهذه الكلمة من المتشابه.

وأنه قد سبق إلى هذه الدراسة دارسة لباحثين كريمين تناولوا هذه المرتبة بالدراسة، ولكنهما أولا قصداها من زاوية معينة وهي زاوية علاقة التشابه بالتوسع في المعنى، وثانيا لم يسيرا على النهج الذي انتهجناه فأقبلا على نقد ما جاء عند الشيخ قبل أن يكشف اللثام عن كافة أنحاء الموضوع المنقود لدى الشيخ. فأنحرف نقدهما عن المنهج السوي.

وأن هذه المراتب ليست متباينة في أمثلتها، فيمكن أن ينسحب أكثر من رداء مرتبة على مثل واحد ولكن من جهة مختلفة. فرأينا مثلا أن رؤية الباري عز وجل عدها الشيخ من المرتبة الأولى، ولكن قد أجرى عليها في مواضع من تفسيره ما وصف به المرتبة الثانية.

وأن الشيخ في هذه المراتب ليس حاكما فحسب، بل هو واصف أيضا. فهو عد من مراتب التشابه ما لا يراه صوابا. فالمرتبة العاشرة على سبيل المثال محجوزة لتأويلات الباطنية والمشبهة التي يأنف منها الشيخ بنفسه. وكذلك رأينا أنه عد صفة الرحمة في المرتبة الثالثة ولكنه صرح في سورة الفاتحة بأن نعتها بالتشابه ليس مما ينبغي. وكذلك فعل في صفة اليد.

وأن الشيخ قد أقام قضية التأويل على أساس من العلاقة بين المعنى والمصداق، لم يترك منفذا لكثير من الاعتراضات التي تورد على قضية التأويل في صفات الباري عز وجل كما فهمها علماء الكلام. فإنه مثلا قرر أن كثرة ورود أدلة التنزيه صيرت من الصريح أو الحقيقة عدم مراد ما لا ينسجم مع الجنب الإلهي من الكلمات العربية التي استخدمها أهلها قبل مجيء القرآن للدلالة على سمات الحدوث، وأن القرآن حينما أراد أن يدل على شئون الربوبية تخير ما كان في السجل اللغوي لدى العرب من الكلمات، ثم صفى من مدلولها ما ليس مرادا. بهذا قد استخدم القرآن اللغة العربية المبينة في المعاني التي لم يكن العرب مكنتهين بها ولا محيطين، ولم يخرج في الوقت نفسه عن حدود اللغة. وهكذا يفعل البلغاء والفصحاء في كل لغة. بذلك يندري أولا ما يورد على قضية التأويل في الصفات من أنها تستلزم أن ظاهر القرآن كفر وأنه غير مراد وأنها تستلزم أن القرآن خاطب العرب بما لم يعوا.

وأن الشيخ مع مسيره مع علماء الكلام لم يتبعهم في كل شاردة ولا واردة. بل وجدناه مثلا يأخذ على من يعد صرف الرحمة عن سمات الحدوث من التشابه، ويصمه بالجمود،
وأن الشيخ أكمل تفسيره لأربعة عقود إلا نصف عام وأن هذه المدة كفيلة بأن يبقى في مثل هذا السفر مع جلالة اضطراب، سبحان من تقدس كتابه من اختلاف. لقد رأينا ذلك فيما ذكره الشيخ في تفسير قوله تعالى: "والسما بنيناها بأيد" وإن حاولت تلمس وجه لما في ذلك من اختلاف واضطراب،
وأن هذه الدراسة أسفرت عن رأي الشيخ في السماوات السبع والعرش والكرسي. وهو أن السماوات السبع هي السيارات السبع في النظام الشمسي، وأن العرش تعبير عن سيارة ثامنة أكبر من السبع وأن الكرسي هو العرش لا غير. أما السماء الدنيا فتعبر عن الفضاء الواسع الذي تظهر فيه الكواكب سابحة كما أسفرت عن رأيه في الحروف المقطعات وهو أنها للتحدي والتعجيز.

الحواشي

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت،

Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt.

ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر،

Ibn Fāris, Maqāyīs al-Lugha, Dār al-Fikr.

ابن تيمية، التدمرية مكتبة العبيكان، الرياض،

Ibn Taymiyya, al-Tadmuriyya, Maktabat al-‘Abīkān, al-Riyād.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس،

Ibn ‘Āshūr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, al-Dār al-Tūnisiyya lil-Nashr, Tūnis.

ابن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس،

Ibn ‘Āshūr, Taḥqīqāt wa Anzār fī al-Qur’ān wa al-Sunna, Dār Ṣaḥnūn lil-Nashr wa al-Tawzī‘, Tūnis.

ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنتيخ، مطبعة النهضة، تونس،

Ibn ‘Āshūr, Ḥāshiyat al-Tawḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ li Mushkilāt Kitāb al-Tanqīḥ, Maṭba‘at al-Naḥḍa, Tūnis.

أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت،

Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, Ta’wīlāt Ahl al-Sunna, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt.

أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق،

Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Ibn Kathīr, Dimashq.

أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ت شاكر، دار الغريب الإسلامي، بيروت،

Abū ‘Īsā al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, taḥqīq: Shākir, Dār al-Gharīb al-Islāmī, Bayrūt.

بالقط عبد الجبار وعبد القادر، مراتب المتشابه عند ابن عاشور وعلاقتها بقاعدة اتساع المعاني القرآنية، مجلة علوم اللغة العربية، وأدائها، ج ١٢، ع ٢.

Bilqāt ‘Abd al-Jabbār wa ‘Abd al-Qādir, Marātib al-Mutashābih ‘ind Ibn ‘Āshūr wa ‘Alāqatuhā bi-Qā’idat Ittisā‘ al-Ma‘ānī al-Qur’āniyya, Majallat ‘Ulūm al-Lugha al-‘Arabiyya wa Ādābihā, jild ١٢, ‘adad ٢.

الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت،

al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb aw al-Tafsīr al-Kabīr, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt.

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت،

al-Rāghib al-Aṣḥfahānī, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān, Dār al-Qalam, Bayrūt.

الزجاج، معاني القرآن وإعجازه، عالم الكتب، بيروت،

al-Zajjāj, Ma‘ānī al-Qur’ān wa I‘jāzuhu, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt.

زين الدين العراقي، طرح التثريب في شرح التثريب، دار الفكر العربي،

Zayn al-Dīn al-‘Irāqī, Tarḥ al-Tathrīb fī Sharḥ al-Taqrīb, Dār al-Fikr al-‘Arabī.

سليمان بن علي الشعيلي وصالح بن سعيد الشيداني، "السموات السبع بين أقوال المفسرين وعلماء الفلك"، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد: (١٣٠ الجزء الأول)، يونية لسنة ٢٠٠٦م،

Sulaymān ibn 'Alī al-Shu'aylī wa Ṣāliḥ ibn Sa'īd al-Shaydhānī, "al-Samāwāt al-Sab' bayna Aqwāl al-Mufasssīrīn wa 'Ulamā' al-Falak", Majallat Kulliyyat al-Tarbiyya, Jāmi'at al-Azhar, al-'adad: (١٣٠ al-juz' al-awwal), Yūniya li-sanat ٢٠٠٦m.

عبد العظيم إبراهيم المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، مكتبة وهبة، القاهرة،
Abd al-'Azīm Ibrāhīm al-Muṭ'anī, al-Majāz 'ind al-Imām Ibn Taymiyya wa Talamīdhihi bayna al-Inkār wa al-Iqrār, Maktabat Wahba, al-Qāhira.

عبد العلي اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت،
Abd al-'Alī al-Lakhnawī, Fawātiḥ al-Raḥamūt bi-Sharḥ Muslim al-Thubūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt.