

الإلهيات عند الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) من خلال كتبه إثبات اليدين والعينين نموذجاً: دراسة وصفية نقدية

حسن الخطاف*

**Affirmation of Allah Almighty's Hands and Eyes in the
Authored Works of al-Ash'arī (d. 324 AH): A Critical
Descriptive Study of the Divine Attributes in the Theology**

Hasan Al-khattaf*

Abstract

Al-Ash'arī is widely acknowledged as the preeminent figure and undisputed scholar of *Ahl al-Sunnah*. However, there is no scholarly consensus on the content and authenticity of the texts attributed to him. This study concentrates on analyzing the extant texts and accounts transmitted by his followers. Given *Al-Ash'arī's* influential status, the central question arises: Do these texts genuinely reflect his theological stance and that of *Ahl al-Sunnah*? Do they demonstrate consistency with Qur'anic verses and Prophetic traditions, or do they represent a particular developmental stage in his thought, possibly affected by textual alterations or interpolations? The significance of this study lies in its ability to address these questions. The study is structured into two primary sections, using descriptive and critical methodologies. A significant finding of the study is the identification of a

* أستاذ العقيدة والمنطق في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، قطر.

* Professor of Doctrine and Logic at the College of Shariah and Islamic Studies at Qatar University, Qatar.

distinct literalist tendency in *Al-Ash‘arī’s* works, including *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, which frequently contradicts the semantic implications of the Arabic language employed in the Qur’an. This literalism also diverges from the methodological approaches of his followers, particularly regarding the affirmation of Allah’s physical attributes, such as eyes (‘aynayn). Importantly, this literalism is not explicitly anthropomorphic but rather implied within the text. A notable consequence of this trend is the neglect of interpreting verses in the context of their revelatory context and thematic coherence.

Keywords: *Al-Ash‘arī*, Theology, Divine Attributes, Hands, Eyes, *al-Ibānah*, Qur’anic interpretation.

Summary of the article

This research provides a critical and descriptive analysis of theological teachings found in the works of *Abū al-Hasan al-Ash‘arī* (d. 324 AH), with a particular emphasis on his assertion of the Divine attributes of Allah, i.e. "hands" and "eyes." *Al-Ash‘arī* is generally regarded as a central figure among *Ahl al-Sunnah* and a key figure in the transition from *Mu‘tazilite* rationalism to a more traditional Sunni perspective. This study eschews the intricate discussions regarding the veracity of all works attributed to him, concentrating instead on the concepts presented in *al-Ibānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, and other central texts frequently attributed to him and cited by his adherents.

The study examines whether *Al-Ash‘arī’s* views on these Divine attributes align with the Qur’an, Arabic language, and the early Sunni tradition’s approach. This study employs descriptive, analytical, and critical methods to investigate the theological content, commencing with textual sources and expanding to a more comprehensive conceptual and linguistic examination. The central conclusion is that *Al-Ash‘arī* asserts the existence of two hands and two eyes for Allah, while disclaiming any physical shape or characteristics, in accordance with the early *Salaf’s* methodology. Nevertheless, the research posits that this stance exhibits a pronounced

literalist bias and neglects the Quranic contexts and linguistic conventions that imply figurative meanings. *Al-Ash'arī* dismisses figurative interpretations of "hands," like seeing them as a symbol for power or blessing, despite strong evidence in language and scriptural analysis. The research criticizes this as a selective literalism that isolates particular verses from their rhetorical and theological setting.

The study also reveals that *Al-Ash'arī's* assertion of dual eyes is not substantiated by the Quranic language, which varies between singular, dual, and plural forms. The evidence supporting the dual form is limited, and the use of "eyes" in the Qur'an is more suited to metaphors for Divine protection, surveillance, and care. This broader view is in line with several classical exegetes and theologians who understood these attributes as metaphorical expressions of divine qualities like mercy, oversight, and omnipotence.

The study's findings indicate that *Al-Ash'arī's* approach, which aims to establish the idea of Divine transcendence, creates theological and linguistic contradictions by requiring a literal interpretation of dual physical terms without providing sufficient context. This position is also challenged as an accurate representation of the consensus of *Ahl al-Sunnah* and the early community's practices. This underscores the fact that some of his followers diverged from his original ideas, implying the necessity for a more nuanced comprehension of *Ahl al-Sunnah* that can accommodate various interpretive approaches within established theological limits.

The research concludes by advocating for more thorough historical and textual examinations to verify the legitimacy of *Al-Ash'arī's* positions, the potential development of his theological views over time, and the degree to which these texts accurately represent his mature perspectives or are influenced by the polemical environment in which they were composed. Future studies could re-investigate the origins of *Ash'arī* theology by comparing *al-Ghazālī's* writings with pre-Ash'arī customs and early Sunni interpretive methods.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) من أبرز الشخصيات العلمية في التاريخ الكلامي، وتبرز أهميته أنه عاصر مرحلتين: مرحلة الاعتزال التي بقي فيها مدة طويلة على يد أبي علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) والمرحلة اللاحقة التي عُرفت بالمرحلة السُّنية والتي ابتداءً ترأسها بعد انفصاله عن المعتزلة.

ومن المعلوم أنّ الفكر الأشعري لاقى قبولا في العالم الإسلامي منذ انفصال الأشعري عن المعتزلة حتى تاريخنا، فقد تبعه أشخاص لهم وزنهم العلمي كالباقلائي (ت: ٣٠٣هـ) وابن فورك (ت: ٣٠٦هـ)، وإمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨هـ) وأبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) وفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) ... ولا زالت الكثير من الجامعات والمعاهد في العالم الإسلامي تُدرس مناهجها المتعلقة بأصول الدين وفق هذا المنهج، وهي الأكثر من غيرها بلا مدافع.

هذه الشهرة للأشاعرة لم تلق الرضى المقبول من قبل البعض كابن تيمية (٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) ومن سار على هذا النهج، ففي الوقت الذي يرون الأشعري ممثلاً لأهل السلف فإنهم يرون الأشاعرة في الكثير من مباحثهم متأثرين بالمعتزلة، وخاصة في قضية أساسية هي قضية الصفات ومنها اليد والعين، فتأتي هذه الدراسة للتناول قضية من قضايا الإلهيات وهي اليدين والعينين.

أهمية الدراسة

ظهر مما سبق أهمية الدراسة، ولعل أبرز ما يعطي لهذه الدراسة أهمية هي تجلية موقف الأشعري من هذه القضية، فالأشاعرة يرون الأشعري ممثلاً للسلف والمدرسة التيمية تعول على كتبه ومن أبرزها الإبانة، ويرون أن الأشعري في كتاب الإبانة مختلف عما ينقله عنه الأشاعرة، فتأتي

الدراسة لتبين حقيقة الموقف.

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية الدراسة في إيجاد جواب بين تجاذبين: إذا كان الأشعري ممثلاً لأهل السنة باعتراف الجميع وخاصة الأشاعرة، فكيف نوفق بين التدافع الآتي إذا كان الأشعري يثبت اليدين والعينين لله، فكيف نوفق بين هذا وبين بعض النصوص الواردة فيها والتي لا تتوافق مع هذا التوجه؟ فهل التدافع هو تدافع شكلي وهناك توافق بين الآيات وبين توجه الأشعري؟ أم هو تدافع حقيقي؟ وإذا كان التدافع حقيقياً فكيف حصل... هذه ما ستجيب عنه الدراسة.

أسباب الاختيار

تعود أسباب الاختيار إلى أهمية مدارس هذه القضية، فمن الخطأ التصور أنها قضية من القضايا العقدية التي ماتت وانتهت، فهذه القضية من القضايا التي مازالت حيّة ويتدارسها الناس من جهات عدة ومن أبرزها أنها مرتبطة بالعقيدة والثانية أن هناك من يصنف الناس وفق لتوجهات الأشعري، فمن سار على نهجه يراه من أهل السنة، ومن ابتعد عنه يراه بعيداً عن أهل السنة بحجم بعده عن فهم الأشعري. وأيضاً هذه القضايا تُدرّس في الجامعات والمعاهد الدينية.

ووقع الاختيار على قضيتين من حقل الدراسات العقدية، وجعلت الحديث عنهما نموذجاً؛ لأنه لا يمكن الحديث عن كل الصفات، وأيضاً ما تخرج به هذه الدراسة تنطبق على بقية ما يُسمى بالصفات الخبرية كالوجه والاستواء.

هدف الدراسة

هذه الدراسة هي دراسة عقدية وليس الهدف منها الاستمرار في الخلاف في هذه القضية أو تتهيجه، أو تهيج بعض المذاهب على بعضها، بل لبيان وجه الحقيقة في هذه المسألة جهد الاستطاعة، ولتبيان أن فهم هذه المسألة لا يشكل خروجاً عن المنظومة العقدية ولا ابتعاداً عن أهل

السنة، فالباحث يرى أن الخلاف في هذه المسائل هو خلاف لا يُخرج أحداً عن مفهوم أهل السنة، فالقضايا هي من فروع أصول الدين، كما أنَّ المجتهد فيها إذا بذل جهده واستفرغ الوسع وكان مؤهلاً لذلك فهو مأجور - بحول الله تعالى - وإن أخطأ.

فليس الغاية هي المناقشة والوقوف مع جهة ضدَّ جهة، كما أن الغاية ليس البحث في تبيان هل كتاب الإبانة بعضه أو كله محرف أو صحيح النسبة؟ وهل هو يمثل مذهب الأشعري أم لا يمثل باعتباره أن كتاب الإبانة هو أوسع من تحدث عن هذه الصفات؟ فهناك من يرى التحريف في الكتاب، وهناك من يستमित للدفاع عنه، باعتباره هو الكتاب الأخير الذي يمثل مذهب الأشعري ومذهب الأشعري عنده - انطلاقاً من هذا الكتاب - يمثل مذهب السلف^(١).

وإذا كان هدف الدراسة ليس مناقشة ما يصح نسبته أو لا يصح وإنما ما هو موجود في كتبه، فمؤدى هذا أن مناقشة قضية إثبات اليمين والعينين لله تعالى عند الأشعري تنطلق مما هو موجود في الكتاب، وما هو موجود في الكتاب إن كان يمثل مذهبه فإن النقاش سيكون له، وإن لم

١ - هناك أكثر من واحد طعن في الكتاب ومنهم الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على كتاب تبين كذب المفترى حيث قال في مقدمة كتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر: "والنسخة المطبوعة في الهند من الإبانة نسخة مصحفة محرفة تلاعب بها الأيدي الأثيمة، فيجب إعادة طبعها من أصل موثوق تبين كذب المفترى (دار المكتبة الأزهرية للتراث) ص ١٧، وانظر أيضاً وهبي سليمان غاوجي، نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى أبي الحسن الأشعري، وقد خرج بنتيجة عدم صحة نسبة هذا الكتاب له، وهناك من ردَّ على هذا بإثبات نسبة الكتاب للأشعري وخاصة ممن يعتقد بالأخذ بظواهر هذه الصفات، وانظر على سبيل المثال: إبراهيم بن محمد صديق، مواقف الأشاعرة من كتاب الإبانة عن أصول الدين، مركز سلف، وانظر أيضاً: محمد يونس ضيف، الإمام أبو الحسن الأشعري، ومذهبه في الصفات، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ٢٠١٠م، ومفهوم الكتاب كاملاً يُفهم منه تبني القول بأن الإبانة صحيح النسبة للأشعري، وأنه بذلك يمثل عقيدة أهل السنة، وانظر خاصة إلى الصفحتين ١٤٧-١٤٨. وأيضاً انظر: في الخلاف هل الإبانة قبل اللمع أم بعده: إبراهيم محمد خالد بركان، "إشكالية زمن تأليف الأشعري كتابي اللمع والإبانة"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، تاريخ النشر ٢٠٠٨م، ص ١٩٧-٢١٢.

يكن كذلك فإن النقاش سينصب على من يتبنى مضمون ما جاء في الكتاب، ومضمون ما جاء في الكتاب هو محلّ تبين من أشخاص كُثُر وخاصة ممن يعتقدون بسلامة كتاب الإبانة.

افتراضات الدراسة

تفترض الدراسة ابتداء

١. عدم وجود مذهب دقيق محدد حول هذه القضية لأهل السنة في عصر الأشعري.
٢. عدم دقة نقول الأشعري انطلاقاً من كتاب الإبانة في تصويره لمذهب السلف.
٣. فهم إثبات اليمين بالمعنى الذي سنراه عند الأشعري لا يتماشى مع ظواهر الأدلة القرآنية.
٤. لا يمكن الجزم بصحة مضمون كتاب الإبانة في هذه القضية.
٥. قضية الإثبات مع تنزيه الله عن المشابهة أو نفي الإثبات تنزيهاً لله وأخذاً بظواهر الآيات مجموعة وباللغة من القضايا المتعلقة بفروع أصول الدين التي لا ينبغي عليها تكفير ولا تضليل إذا كان الآخذ محل اجتهاد واستفرغ الوسع في ذلك.

منهج الدراسة

تم التعويل على مناهج عدة ومن أبرزها المنهج الوصفي الذي تم استخدامه لرصد ما هو موجود في كتاب الإبانة وفي كتاب مقالات الإسلاميين، كما تم استعمال المنهج التحليلي، ولا غنى للدارس عن المنهج النقدي.

هيكل الدراسة

تم تقسيم الدراسة إلى تمهيد ومبحثين

التمهيد: التعريف بالأشعري

المبحث الأول: الأدلة التي فيها إثبات اليمين ومناقشة الاستدلال

المطلب الأول: الأدلة التي فيها إثبات اليمين

المطلب الثاني: مناقشة الاستدلال

المبحث الثاني: الأدلة التي فيها إثبات العينين ومناقشة الاستدلال

المطلب الأول: الأدلة التي فيها إثبات العينين

المطلب الثاني: مناقشة الاستدلال

طريقة المعالجة في الدراسة

لعل طريقة المعالجة في الدراسة -أسأل الله القبول- هي الفارق الرئيس بين هذه الدراسة وبين غيرها، وهي أنها تبتعد عن التحيز في أي توجه، فهي دراسة لا تنطلق بعصمة كتاب الإبانة ولا بعصمة الأشعري، ولا بعصمة ابن تيمية ولا بالميل نحو أي مذهب.

هي دراسة تتجه بإيراد النصوص التي قدّمها الأشعري في كتاب الإبانة وما دّعمه من كتبه الأخرى، وما نقله الأصحاب عنه فيما اطلعت عليه، ثم النظر في المضمون القرآني المتعلق بهذه النصوص، بحيث تكون مجموع الآيات هاديا وطريقا ومصححا، فالآيات القرآنية لا يمكن لها أن تتصادم في أبرز قضية من قضايا العقيدة، كما أنها لا يمكن أن تُغفل مثل هذه القضية، فمجموعها يمثل منهجا واضحا بعيدا عن التمثيل لأنّها تمثل عقيدة المسلمين جميعا؛ فثمة فرق كبير بين الانطلاق من الآيات القرآنية لفهم نصوص العلماء وبين الانطلاق من نصوص العلماء لفهم نصوصهم، بل لفهم الآيات.

ومما لا شك فيه أن الاتجاه إلى الآيات ابتداء فيه خطورة كبيرة؛ إذ قد ينطلق الشخص من الأفكار التي يتمذهب حولها ثم يدّعي أنها تمثل توجهات الآيات القرآنية، وهذا منزلق خطير نسأل الله السلامة منه، وهو منزلق وارد، والعاصم من هذا المنزلق - بعد توفيق الله تعالى - هو اللغة العربية التي نزل القرآن بها بعد جمع الآيات ذات المضمون الواحد، وهذه اللغة لا يمكن ادّعاؤها مالم نرجع لكتب لسان العرب ولكتب أهل التفسير، وأصل هذه الدراسة جزء من رسالة ماجستير

كنتُ قد أعددتها في جامعة الزيتونة في تونس تحت اسم " الصفات الإلهية عند أبي الحسن الأشعري " ونوقشت سنة ١٩٩٩ م، وقد قمت بالتعديل والنظر والإضافة فيها، وملخص هذا أن طريقة المعالجة ستكون وفق الخطوات الآتية:

أولاً: الاطلاع على نصوص الأشعري وتقليب النظر فيها.

ثانياً: الاطلاع على الآيات وكيف فهمت.

ثالثاً: الاستعانة باللغة في ضبط هذا الفهم.

التمهيد: التعريف بالأشعري

يمكن لنا أن نعرّف بالأشعري تعريفا موجزا فنقول: هو علي بن إسماعيل، بن أبي بشر بن سالم، بن إسماعيل ابن عبد الله، بن موسى بن بلال بن أبي بردة، بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ، وكنيته أبو الحسن^(٢)، والأشعري نسبة إلى قبيلة أشعر اليمنية.

ولد الأشعري في البصرة سنة ٢٦٠ هـ^(٣). ونشأ بها، وتلقى علم الفقه على يد زكريا بن يحيى الساجي (ت: ٣٠٧ هـ)، الذي كان يتعهده بناءً على وصية من أبيه، وأخذ الفقه أيضاً عن أبي إسحق المروزي (ت: ٣٤٠ هـ)، وكان يجلس في حلقاته في جامع المنصور أيام الجمع^(٤)، ومع أنه كان يأخذ العلم عن أساتذته إلا أنه كان يناظر في المسائل التي لا يقتنع بها، حتى صارت له منزلة في الفقه والأصول وكان يسير فيه على نهج الشافعي، ومن المسائل الأصولية التي تكلم فيها مباحث الأمر

٢- انظر: ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٣٤، ٣٥، وهذا الكتاب يُعدُّ أوسع المصادر في الكشف عن شخصية الأشعري، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (المطبعة الحسينية) ج ٢، ص ٢٤٥. ابن خلكان، وفيات الأعيان، (بيروت: دار الثقافة) ج ٣ ص ٢٨٤.

٣- انظر: ابن عساكر، تبين كذب المفترى، ص ١٦٤، السمعاني، الأنساب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ م) ج ١ ص ١٦٧. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتاب العربي) ج ١١، ص ٣٤٦.

٤- انظر: ابن عساكر، تبين كذب المفترى، ص ٣٥.

والنهي وصيغ العموم، والحقيقة والمجاز، والمتواتر والمرسل... وله كتاب في أفعال النبي ﷺ (هـ) أما علم الكلام فتتلمذ فيه على يد أبي علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) رئيس معتزلة البصرة في عصره، وبعد وقت تغيب عن الناس وترك المعتزلة وصار رأساً من رؤوس أهل السنة في علم الكلام.

المبحث الأول: الأدلة التي فيها إثبات اليمين ومناقشة الاستدلال

المطلب الأول: الأدلة التي فيها لفظ اليمين

ذهب الأشعري إلى إثبات اليمين لله تعالى وذلك في كتبه الثلاثة، يقول في مقالات الإسلاميين، ناقلاً مذهب أهل الحديث والسنة: "جملة ما عليه أهل الحديث والسنة الإقرار بالله... وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (٦)، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (٧) (٨)، ثم يقول متبنيًا قولهم: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب" (٩)، وواضح أنه يردُّ بذلك على المعتزلة الذين حملوا اليمين على معنى النعمة، فقد اعترض القاضي عبد الجبار على قول من يقول عن الله تعالى "له يدين لا كالأيدي" ثم يبيِّن أن المراد بذلك "أن نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد به نعمة الدين والدنيا، والنعمة الظاهرة والباطنة، وقد يُعبَّر باليد عن النعمة فيقال: لفلانٍ عندي يديّ وأيادٍ ويد" (١٠).

ويقول في رسالة أهل الثغر: "أجمعوا (أي السلف) ... أن له تعالى (يدان) مبسوطتان

-
- ٥- انظر: ابن فورك، الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جمارية، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م) ص ١٩٢.
 - ٦- سورة ص، الآية: ٧٥.
 - ٧- سورة المائدة، الآية: ٦٤.
 - ٨- علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح: هلموت ريتز (قيسبادن: دار النشر فرانز اشتايز، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م) ص ٢٩٠.
 - ٩- نفس المصدر، ص ٢٩٧.
 - ١٠- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور (القاهرة: دار التراث) ص ٣٠٢.

وأن... السماوات مطويات بيمينه، من غير أن يكون جوازاً" (١١).

١١- محمد السيد الجليلند، رسالة أهل الثغر، ص ٧٢-٧٣، نشرها بصورة مستقلة الدكتور محمد السيد الجليلند سنة ١٤٠٧ هـ، ونشرها قوام الدين في مجموعة كلية الإلهيات سنة ١٩٢٨ م في إستانبول، انظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٥٢١، وأهل الثغر ممر وحصن في الطرف الشرقي من القوقاز، ويعرف في العصر الحديث باسم الباب الحديدي، انظر: محمد السيد الجليلند، رسالة أهل الثغر، ص ١٦. وبعد سنوات من كتابة رسالة الماجستير- والتي يرجع أصل هذا البحث لها- والتي تمت بتاريخ ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩ م، أطلعت على دراسة بعنوان: "تحقيق في نسبة رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب إلى الإمام الأشعري" للدكتور محمد حاج عيسى ونشرت في مجلة المدونة الصادرة عن المجمع الفقهي الإسلامي بالهند، العدد ٢٣ جمادى الأولى ١٤٤١ هـ/ ٢٠٢٠ م من الصفحات ٤٠٢ - ٤٤٦، وذهب صاحب البحث إلى أن الكتاب ليس لأبي الحسن الأشعري وإنما لمحمد بن أحمد بن مجاهد الطائي المتوفى سنة ٣٧٠ هـ على الأرجح، وهو شيخ محمد بن الطيب الباقلاني، وذكر في بحثه الأدلة على أن الكتاب له وليس لشيخه أبي الحسن الأشعري، ومن بين هذه الأدلة تصريح البعض بنسبة هذا الكتاب لابن مجاهد كالقاضي عياض وأبي بكر بن العربي، كما ذكر نصوصاً من الكتاب عند العلماء معزوة لابن مجاهد ومتوافقة مع الكتاب وناقش أيضاً أدلة من نسب الكتاب للأشعري، وما ذكر من أدلة ومناقشات لمن ينسب هذا الكتاب للأشعري هي قوية ولكن الذي أراه معكراً لقوتها أن الدواعي للتثبت من نسبة هذا الكتاب عند ابن عساكر وابن تيمية هي أقوى منها عند غيرهما، فابن عساكر ألّف كتابه بغرض تبيين كذب من افترى على الأشعري، وذكر اسم هذا الكتاب في سياق تعداد أسماء كتبه قائلاً "وجواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر في تبيين ما سأله عنه من مذهب أهل الحق"، ولو شك في نسبة هذا الكتاب له لذكره، وابن تيمية اهتم بكتب الأشعري، ونقل نصوصاً منها لإثبات أنه على منهج السلف، وأن بعض أتباعه ليسوا على منهجه، وأحال ابن تيمية على بعض مواضعها في أكثر من كتاب من كتبه، والحال في مثل هذه أن يتم التثبت، انظر: منهاج السنة النبوية (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) ج ١ ص ٣٠٣، مجموع الفتاوى، (الرباط: مكتبة المعارف) ج ٥ ص ٢٩٠. وخلاصة هذا أن نفي هذا الكتاب أو إثباته ليس مقطوعاً به، وحسبنا هنا أن ما جاء في هذا الكتاب يتوافق مع ما هو موجود في كتبه الأخرى. انظر محمد حاج عيسى، "تحقيق نسبة رسالة أهل الثغر بأبواب إلى الإمام الأشعري"، مجلة المدونة، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، مجلد: ٦، عدد: ٢٣، سنة ٢٠٢٠ م، الصفحات من ٤٠٢-٤٤٦.

أما في كتابه الإبانة فقد ذكر ذلك في عدة مواضع، وأفاض فيها من ذلك أنه قال: "فإن سئلنا أتقولون إن الله يدين؟ قيل نقول ذلك بلا كيف، وقد دل عليه قوله عز وجل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (١٢) وقوله عز وجل: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (١٣) وروي عن النبي ﷺ أنه قال: "خلق الله آدم بيده، فمسح ظهره بيده، فاستخرج منه ذريته" (١٤) فثبت أن له يدين بلا كيف... وقال عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (١٥) وجاء عن النبي ﷺ أنه قال: "كلتا يديه يمين" (١٦). واليدان عنده هما حقيقتان تليقان بذات الله تعالى، وفي هذا يقول: "معنى قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين، ولانعمتين، لا يوصفان إلا بأن يقال ليستا كالأيدي" (١٧).

واعتمد الأشعري على نصوص عدة ليثبت بها إرادة الشئية، وأصرح هذه النصوص التي يوهم ظاهرها إرادة الشئية ثلاثة: آيتان من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (١٨)، وقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (١٩)، والنص الثالث من السنة وهو قوله ﷺ: كلتا يديه يمين.

١٢ - سورة الفتح، الآية: ١٠.

١٣ - سورة ص، الآية: ٧٥.

١٤ - جزء من حديث رواه الترمذي في سننه، كتاب أبواب تفسير القرآن، باب من سورة الأعراف، رقم الحديث: ٥٠٧١.

١٥ - سورة المائدة، الآية: ٦٤.

١٦ - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة، (بيروت: دار القادري، ١٩٩١م) ص ٦١.

١٧ - الإبانة، ص ٦٣.

١٨ - سورة المائدة، الآية: ٦٤.

١٩ - سورة ص، الآية: ٧٥.

وجه الاستدلال عنده ظاهر في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ حيث أثبت الله لنفسه اليدين، وقد تفرّع عن إثبات الأشعري لليدين إنكاره للمجاز الذي قد تحتمله لفظة اليد في اللغة، فقد أنكر أن تؤول اليد في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (٢٠) بمعنى النعمة، ودليله في ذلك اللغة؛ لأن القرآن نزل بها، وليس في لغة العرب أن يقول القائل: بيديّ ويعني نعمتيّ، ولم يبق أمامه إلا الإجماع وليس هناك إجماع .

وقد أصاب الأشعري -رحمه الله- عندما رأى أن اليدين في الآية لا تؤول بمعنى النعمة؛ لأن الآية تذكر قضية الخلق، والنعمة ليست أداة للخلق، وحتى تأويلها بمعنى القوة أنكره الأشعري، ورأى أن الذي يؤولها بذلك يستند على قول الله عز وجل: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ (٢١) أي بقوة (٢٢)، فوجب أن يكون معنى قوله "بيديّ" بقدرتيّ، ويرى أن هذا التأويل فاسد؛ لأن الأيدي في هذه الآية ليس بجمع لليد، لأن جمع يد التي هي نعمة أيادي، وإنما قال الله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فبطل بذلك أن يكون معنى قوله "بيديّ" معنى قوله: ﴿بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ (٢٣).

لا يصح عند الأشعري حمل اليدين في هذه الآية على معنى النعمة، فالسياق يأبى ذلك، فالتعليل بعدم تجويز حملها على النعمة هو السياق وليس اللغة، وأما في اللغة فليس هناك اتفاق بين

٢٠- سورة ص، الآية: ٧٥.

٢١- سورة الذاريات، الآية: ٤٧.

٢٢- تفسيرها بالقوة هو ما ذهب إليه المفسرون وأهل اللغة، انظر: الطبري، جامع البيان، ج ١١ ص ٤٧٢، الماتريدي، تفسير الماتريدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م) ج ٩ ص ٣٠٩، البيضاوي، تفسير البيضاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ) ج ٥ ص ١٥٠، ابن عطية، تفسير ابن عطية، ج ٥، ص ١٨١، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧ ص ١٢، ابن منظور، لسان العرب، مادة "أَيْدٍ" (بيروت: دار لسان العرب) ج ١ ص ١٤٣.

٢٣- انظر: الإبانة، ص ٦٢ - ٦٣.

اللغويين على أن جمع اليد التي هي النعمة تنفرد بلفظ أيادٍ (٢٤)، ويقول الأشعري أيضًا لو أراد باليدين القدرة لأدى ذلك إلى إثبات قدرتين لله، والمعتزلة لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين! (٢٥)، ومن أدلة الأشعري على عدم تأويل اليدين بالقدرة أنه لو أراد القدرة لم يكن لآدم مزية على إبليس؛ لكون الكل مخلوقا بالقدرة (٢٦).

هذا أبرز ما رأينا فيها من أدلة، ونفيه لأن تكون اليدان بمعنى الجارحة طافح في الكتاب، ولا يمكن الوقوف عند كل لفظة ذكرها.

المطلب الثاني: مناقشة الاستدلال

قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ جزء من آية في سورة المائدة، ونص الآية بتتامها:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلُزِذْ بِهِ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَيْنًا وَكُفْرًا وَآلَفَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ كُلَّمَا أَوْفَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٢٧)، والذي يعيننا قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.

والملاحظ أن الأشعري استدل بالنصوص مع أن اليد في النصوص ذكرت مفردة ومثناة

ومجموعة (٢٨)، ومثال الأفراد قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (٢٩) (٣٠) ومثال الثنية، قوله تعالى:

٢٤- انظر: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م) ج ١ ص ١٤٣.

٢٥- انظر: علي بن إسماعيل، الإبانة، ص ٦٣.

٢٦- انظر: نفس المصدر، ص ٦٣.

٢٧- سورة المائدة، الآية: ٦٤.

٢٨- ذهب إلى ذلك: ابن خزيمة، التوحيد وإثبات صفات الرب (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٦م) ص ٥٢،

الباقلائي، تمهيد الأوائل (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٨م) ص ٢٩٥-٢٩٨، أبوبكر الباقلائي، الإنصاف فيما

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (٣١) ومثال الجمع قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيَّ﴾ والآية بتمامها ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيَنَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلَكَوْنَ﴾ (٣٢).

وكأن الأشعري رأى أن القول بالثنائية يصطدم مع النصوص التي فيها لفظ الجمع فأخذ يحاول التوفيق بين هذه النصوص، ووجه التوفيق أن الثنائية هي المرادة بنصوص الجمع، وعزز هذا التوفيق بادعاء الإجماع على ذلك، ويوضح هذا بأنهم أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدياً، فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك، وجب أن يكون الله عز وجل ذكر أيدي، ورجع إلى إثبات يدين؛ لأن الدليل الذي قد دل على صحة ذلك الإجماع، وإذا كان الإجماع صحيحاً وجب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين (٣٣).

فالأشعري شعر بأن القول بالثنائية دون التوفيق بينها وبين الآيات التي فيه ذكر الجمع يؤدي إلى ثلم منهجه الذي وضعه في بداية إبانته عندما أعلن أن منهجه التمسك بكتاب الله عز وجل

يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (دمشق: دار الهجرة، ١٩٨٠م) ص ٢٤، ابن فورك، مشكل الحديث (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف الإسلامية، ١٣٦٢هـ) ص ١٤٢، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ص ٦ ص ٣٦٧-٣٦٩، ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة (مصر: دار الحديث، ١٩٩٤م) ج ٢ ص ٣٧٠.

٢٩- سورة الفتح، الآية: ١٠.

٣٠- الآية بتمامها: ﴿الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِيسُورٌ إِلَيْهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

٣١- سورة المائدة، الآية: ٦٤.

٣٢- سورة يس، الآية: ٧١.

٣٣- انظر: علي بن إسماعيل، الإبانة، ص ٦٤، ويؤكد ابن حزم هذا المعنى بقوله: "قال الأشعري: إن المراد بقوله تعالى "أيدينا" إنما معناه اليدان" ابن حزم، الفصل، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م) ج ٢ ص ٣٤٨.

وبسنة نبیه ﷺ (٣٤).

ونقصد بالثلث هنا أنَّ النصوص متكافئة في إرادة المفرد والمثنى والجمع، وهذا هو ظاهر التمسك بالكتاب والسنة، فالمنهج يقتضي منه أن يقول: إنَّ الله يدًا، وبدين، وأيدًا كما وردت بذلك النصوص من غير تكييف لها فحاول أن يخرج من هذا مؤكدًا أن إرادة التثنية تستند على الإجماع. لم يحدد الأشعري من هم الذين أجمعوا؟ وأغلب الظن أنه يقصد السلف؛ لأنه نقل عنهم أنهم أجمعوا على أن الله "يدان مبسوطتان" ولأنه لم ينقل عن غيرهم أنهم أثبتوا ذلك. قضية الإجماع كثيرًا ما تُذكر في تاريخنا الفقهي والأصولي والكلامي من باب التوسع، وليس بالمعنى الدقيق لمصطلح الإجماع، ويُستبعد الإجماع الحقيقي في ذلك مع ورود الجمع في القرآن الكريم.

وكيف يتم الإجماع وفهم السلف لهذه النصوص ليس متفقًا عليه؛ إذ مثل هذه القضايا لم تكن موطن انتشار ممن سبق الأشعري؛ وحتى لو كانت كذلك؛ لا يصح ادعاء الإجماع في موطن يخالف ظواهر الآيات القرآنية، ثم إنَّ الإجماع لا بد له من مستند يعتمد عليه المجمعون، فما هو مستند هذا الإجماع؟ فنص التثنية لا يصلح أن يكون مستندًا له؛ لأنه يتساوى مع نصوص الأفراد والجمع.

وقد تنبه الأشعري إلى مَنْ يمكن أن يقول إنه تعالى يحتل أنه أراد يدًا واحدة إذا ذكر الأيدي، ويحجب بمثل جوابه السابق - الذي اعترض عليه - بأنهم أجمعوا: على بطلان قول من قال: أيدٍ كثيرة، وقول من قال: يد واحدة، فقلنا: يدان (٣٥).

وفيما يتعلق بنقد الأشعري إرادة قدرتين، يمكن أن يُجاب عنه بأنَّ التثنية هنا لا تدل على

٣٤ - انظر: علي بن إسماعيل، الإبانة، ص ٢٥.

٣٥ - انظر: علي بن إسماعيل، الإبانة، ص ٦٥.

وجود قدرتين، فالعرب قد تُثني الشيء وتريد به الأفراد، واستدل على هذا بقول الوليد بن عتبة:

أَرَى الْجَزَارَ يَشْحَدُ شَفَرَتَيْهِ إِذَا هَبَّتْ رِيَّاحُ أَبِي عَقِيلٍ

وأراد شفرته، ولكنه ثنى على عادة العرب التي تضع المثني مكان المفرد (٣٦)

وأما قول الأشعري بأنه تعالى لو أراد القدرة لم يكن لآدم مزية على إبليس؛ لكون الكل مخلوقاً بالقدرة، فالظاهر ضعف هذا الدليل، فالله سبحانه وتعالى أراد أن يبين لإبليس أن هذا الذي تمتنع عن السجود له تكبراً هو مخلوق من قبلي، وعليه فمآل التكبر هو تكبر على الله وعصياناً لأوامره، وإلا فإن الكل مخلوق بالقدرة، فالمزية لآدم عليه السلام تأتي من هذا المنطلق، وزيادة على ما تقدم فإن الله تعالى خلقه بقدرته لا على مثال له سبق كما ينشأ الفرع من الأصل؛ إذ لم يتكون من نطفة ولم ينتقل من صلب إلى رحم (٣٧).

ومؤدى هذا أن التخصيص بالخلق لا يعطي مزية لأن الجميع موجودة بهذه القدرة، بما في ذلك الأنعام، وأيضاً يعترض على كلام الأشعري بقوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ (٣٨)(٣٩) ووجه الاعتراض أن اقتران الأنعام بذكر الأيدي لا يعطي مزية.

والملاحظ أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فيه بُعد بسبب النزول الذي

٣٦- انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٨٤هـ) ص ٢٢٨، وقد ذكر أيضاً غير هذا البيت. وانظر: الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، شرح المعلقات السبع (دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م) ص ١٦١. وهو مذكور في ديوان لبيد بن ربيعة العامري لبيد بن ربيعة بن مالك، اعتنى به: حمد وطماس (دار المعرفة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م) ص ٩.

٣٧- انظر: البغدادي، أصول الدين، (إستانبول: ١٩٢٨م) ص ١١١.

٣٨- سورة يس الآية: ٧١.

٣٩- انظر: الرازي، أساس التقديس (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م) ص ٩٩، ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه (بيروت: دار الهجرة، ١٩٩٠م) ص ٢٤.

يُبعد احتمال ما يريده الأشعري من ظاهر الآية، فالآية نزلت في اليهود، وقد ذكر المفسرون ثلاثة أسباب لنزولها:

كان اليهود أصحاب مال وثروة، فلما كفروا بمحمد ﷺ قلّ مالهم فقالوا أو قال بعضهم: إن الله بخيل ويده مقبوضةٌ عنا بالعطاء فنزلت .

- أصابت المسلمين شدةٌ ففرض رسول الله ﷺ الصدقات، وربما استعان باليهود في الديات فقالوا: رب محمدٌ فقيرٌ وبخيلٌ، فنزلت (٤٠).

- قال رجل من اليهود: يقال له النباش بن قيس، للرسول عليه الصلاة والسلام: "إن ربك بخيل لا ينفق" فأُنزل الله هذه الآية (٤١).

أيًا كان السبب فهو يكشف عن حقيقة وهي أن اليهود عندما قالوا ذلك ما كانوا يقصدون اليد، وإنما قصدوا التمثيل والكناية عن البخل والإمساك، وهو قول عبد الله بن عباس (ت: ٦٨هـ) ومجاهد (ت: ١٠٤هـ) والضحاك (ت: ١٠٥هـ) وقتادة (ت: ١١٨هـ) والسدي (ت: ١٢٨هـ) (٤٢)، وهذا ينقض الإجماع الذي ذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري، وعندما ردّ الله عليهم أراد تبيان سعة كرمه وجوده، ودحض افتراءات اليهود وأباطيلهم.

وقد ذهب المفسرون إلى أن غل اليد وبسطها مجازٌ عن البخل والجود، فيكون البخل كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطها، ولذلك يقال للبخل جعد الأنامل ومقبوض الكف وكز الأصابع، ومن ذلك قول الشاعر:

٤٠- انظر في سبب النزول: الطبري، جامع البيان، ج ٤ ص ٦٤٠، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦ ص ٢٣٨، ابن

عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦ ص ٢٤٦.

٤١- انظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، ج ٤ ص ١١٢.

٤٢- انظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م) ج ٢ ص ٧٦.

كانت خراسان أرضاً إذ يزيد بها
 فاستبدلت به جعداً أنامله
 وكل باب من الخيرات مفتوح
 كأنها وجهه بالخل منضوح (٤٣)

وعندما تكون اليد بالمعنى المجازي كناية عن البخل والجود لا يقصد بها القائل إثبات يد
 ولا غلّ ولا بسط، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاءً جزياً لقالوا: ما أبسط يده بالكرم، ويؤكد
 هذا المعنى أن العرب نسبوا اليد لمن لا تصح له اليد كقول الشاعر:

جَادَ الْحِمَى بَسْطَ الْيَدَيْنِ بِوَابِلٍ
 شَكَرْتُ نَدَاهُ تِلَاْعَهُ وَهَادُهُ (٤٤).

ويقال أيضاً بسط اليأس كفيه في صدري، فجعل لليأس الذي هو من المعاني كفان،
 واستخدام المجاز في هذا النص فيه تصوير للحقيقة المعنوية بحقيقة حسية، فلما كان الجود والبخل
 معنويين لا يدركان بالחס عبرَ عنهما بالمحسوس وهو بسط اليد للجود وقبضها للبخل، وذلك
 لإثبات المعنى وإرساخه في الذهن (٤٥).

-
- ٤٣ - ذكر القرطبي هذين البيتين ولم ينسبهما، انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦ ص ٢٣٨. ذكر ابن عبد ربه هذا البيت مع بعض الاختلاف في بعض الألفاظ، ونسبه لنهار بن توسعة وقد هجا فيه قتيبة بن مسلم وكان والي خراسان بعد يزيد بن المهلب، انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ) ج ٢ ص ٢٢.
- ٤٤ - ذكر الزمخشري هذا البيت ولم ينسبه، انظر: الزمخشري، الكشاف، (طهران: انتشارات أفتاب) ج ١ ص ٦٢٧، وكذلك ذكره أبو حيان التوحيدي في تفسيره، ج ٤ ص ٣١٥، جاد الحمى أي أمطر فيه وبسط، كناية عن الكرم كما أن منقبض اليدين كناية عن البخل فشبه السحاب بإنسان كريم على سبيل المكنية وإثبات اليدين تخييل. والتلعة: الأرض المرتفعة. والوهدة: الأرض المنخفضة. وشبه أعالي الحمى وأسافله بطلاب الرزق وشكرها تخييل. والندى بمعنى العطاء يقول: أمطر السحاب أرض الحما بمصر، فأثبتت وأزهرت. وهذا معنى شكرها. ويجوز أن التلاع والوهاد مجاز عن أهلها النازلين فيها. انظر حاشية المصدر السابق.
- ٤٥ - انظر: الطبري، جامع البيان، ج ٤ ص ٦٣٩، ج ٦ ص ٦٤٠، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦ ص ٢٣٨، الزمخشري، الكشاف، ج ١ ص ٦٢٧، النسفي، مدارك التنزيل، (دار الكتاب العربي) ج ١ ص ٢٩١، النحاس، معاني القرآن الكريم (جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ) ج ٢ ص ٣٣٤، ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج ٢ ص ٧٦، ابن عاشور،

وما قاله المفسرون عن هذه الآية يتفق مع اللغة، يقول ابن منظور: "يد بسط أي مطلقه ... وفي قراءة عبد الله بل يدها بسطان، جعل بسط اليد كناية عن الجود وتمثيلاً، ولا يد ثم ولا بسط، تعالى الله وتقدس عن ذلك" (٤٦).

ولما كان اليهود قد افتروا على الله واتهموه بالبخل رد الله عليهم بالثنية؛ ليكون الرد أبلغ وأدل على سخاء الله وكرمه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي من ماله أن يعطيه يديه جميعاً، فعبر بذلك كناية عن مدى جوده وسخائه؛ وإلا فإن اليد عندما تستعار للجود أو البخل لا يقصد منها عدد بعينه (٤٧).

تبيّن من قول المفسرين وأهل اللغة في هذه الآيات الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون المثبتون لليدين؛ حيث إنهم اجتزوا كلمة (يدها) من الآية بدون النظر إلى سبب نزولها وسياقها والمعنى اللغوي لها، وأثبتوا يدين لله وحملوا الآية ما لا تحتمله، وكان الأحرى النظر إلى الآيات الأخرى لفهم هذه الآية، ومن نظائرها قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (٤٨)، فالبخل هنا كما هناك ضرب له مثل الغل الذي يمنعه من التصرف باليد، وضرب بسط اليد مثلاً لذهاب المال، فإن قبض الكف يحبسها، وبسطها يذهب ما

التحرير والتنوير، ج ٦ ص ٢٥٠، الإسكندري، الإنصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، ج ١ ص ٦٢٧ - ٦٢٨. ويقول أبو حيان التوحيدي: "والجمهور على أن هذا استعارة عن جوده وإنعامه السابق، وأضاف ذلك إلى اليدين جارياً على طريقة العرب في قولهم: فلان ينفق بـكلتا يديه... ويؤيد أن اليدين هنا بمعنى الإنعام قرينة الإنفاق. ومن نظر في كلام العرب عرف يقينا أن بسط اليد وقبضها استعارة للجود والبخل: التفسير، ج ٤ ص ٣١٥.

٤٦- ابن منظور، لسان العرب، مادة بسط، ج ١ ص ٢١٣.

٤٧- انظر: الزمخشري، الكشف، ج ١ ص ٦٢٨، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٦ ص ٢٥٠.

٤٨- سورة الإسراء، الآية: ٢٩.

فيها (٤٩).

وأما قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ فهذه الآية جزء من آية في سورة "ص" والآية بتمامها: ﴿قَالَ يٰٓإِبْرٰهِيْمُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰلِيْنَ﴾ (٥٠)، وقد اختلف المفسرون في المعنى المراد من اليدين على أقوال: فمنهم من لم يؤول هذا النص كما أنه لم يثبت اليدين (٥١)، ومنهم من رأى أنَّ إضافة خلق آدم ليديه، إنما هو تكريم لآدم وإن كان خالق كل شيء، ومثل ذلك إضافة المساجد لنفسه في قوله: ﴿وَإِنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (٥٢) فخاطب الله الناس بما يعرفونه في تعاملهم، فإن الرئيس من المخلوقين لا يباشر شيئاً بيده إلا على سبيل التكريم (٥٣)، ومنهم من قال: إنَّ ذكر اليد هنا جاء بمعنى التأكيد، ويكون المعنى لما خلقت أنا (٥٤)، ومنهم من قال: إن اليدين بمعنى القوة والقدرة، والتعبير باليد جاء لأن البشر يعتادون القوة والبطش باليد (٥٥)، ومنهم من قال: إن المقصود من ذلك أن الله خلق آدم عليه السلام مباشرة لأمر التكوين، ودون التوقف على الأسباب المعروفة - في إيجاد الموجودات من أصولها - من حمل

٤٩ - انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠ ص ٢٥٠، النسفي، مدارك التنزيل، ج ٢ ص ٣١٣.

٥٠ - سورة ص، الآية: ٧٥.

٥١ - ذهب إلى ذلك الطبري، وفي هذا يقول: "يجز تعالى أنه خلق آدم بيده" الطبري، جامع البيان، ج ١٠ ص ٦٠٦، ثم ساق حديثاً موقوفاً عن ابن عمر فيه ذكر اليد، واكتفاؤه بهذا الكلام وذكره للنص المروي عن ابن عمر لا يفيد الإثبات.

٥٢ - سورة الجن، الآية: ١٨.

٥٣ - وهو قول القرطبي، انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٥ ص ٢٢٨.

٥٤ - وهو قول مجاهد نقله عنه القرطبي، انظر: المصدر السابق، وقد ذهب إلى هذا الزمخشري والنسفي، انظر: الكشف، ج ٣ ص ٣٨٣، مدارك التنزيل، ج ٤ ص ٤٧ - ٤٨.

٥٥ - انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ) ج ٧ ص ٤١٠.

وولادة (٥٦).

بعد الاطلاع على أقوال المفسرين يبدو أقرب الأقوال للصواب قول مَنْ قال: إِنَّ المراد باليدين التأكيد على الفعل، وهذا ما نقله القرطبي عن مجاهد، وذهب إليه الزمخشري والنسفي (٥٧)، وتصبح اليدان بمعنى الذات لتأكيد الفعل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلْتَ آيِدَيْنَا﴾ أي مما عملنا (٥٨).

ومما يؤكد هذا المعنى أَنَّ ذكر اليد في اللغة يأتي للتأكيد على الفعل، ومن ذلك قولهم يداك أوكتا وفوك نفخ حتى لمن لا يدان له (٥٩)، ويقال أيضًا فعلتُ هذا بيديَّ وسمعتَه بأذنيَّ، ونظرت إليه بعينيَّ، ويقصد المتكلم في ذلك التأكيد على إتيان الفعل ومباشرته له بنفسه، وأيضًا: فَإِنَّ اليدين تُذكران لكون أكثر الأعمال التي يقوم بها البشر تُبأشر بهما، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال لأجل ذلك.

وأيضا فَإِنَّ الكثير من النصوص القرآنية ذكرت فيها اليد، والمراد منها التأكيد على إتيان الفعل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَرَهُمْ وَذُفُّوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ٥٠﴾ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتِ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ (٦٠) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا

٥٦- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٣ ص ٣٠٢-٣٠٣.

٥٧- انظر: حاشية رقم (٤) من الصفحة السابقة.

٥٨- انظر: ابن فورك، مشكل الحديث، ص ١١٧.

٥٩- انظر: الرازي، أساس التقديس، ص ٩٧، الزمخشري، الكشاف، ج ٣ ص ٣٨٢-٣٨٣.

٦٠- سورة الأنفال، الآية: ٥٠، ٥١.

أَلَمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٩٥﴾.

فذكر الأيدي هنا يراد منه التأكيد على الأفعال التي قاموا بها وبأشروها، ومن ذلك أيضًا - ما جاء بصيغة التثنية - قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجِدُ فِي اللَّهِ يَغْيِرَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ (٨) ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنَذِيرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَذَابُ الْحَرِيقِ ﴿٩١﴾ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ يَظْلِمَ لِلْعَبِيدِ ﴿٩٢﴾.

ويؤكد هذا أيضًا أن سياق النص يدل على ذلك؛ فإبليس تكبر وأبى أن يسجد لبشر، وكان يظن أنه الأفضل من غيره لكونه مخلوقًا من نار، فاستعظم أن يسجد لمخلوق مثله، وفاته أن الذي خلق آدم هو الذي أمره بالسجود، فأراد الله أن يبين لإبليس مدى معصية الامتناع؛ لكون الأمر هو الله لا غيره، والأحرى بمن كان كذلك أن يطاع، ولذلك قال الله له: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ (٦٣) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿٦٤﴾، ونظير هذا أن يأمر الملك أحد رعيته فيمتنع فيقول له محذرًا: أمتنع وقد أمرتك بنفسي، أي ليس هذا الأمر صادرًا ممن هو من أمثالك حتى تعصيه . وإذا كان المراد من اليدين في هذه الآية التأكيد على الفعل، فليس للأشعري أو غيره أن يشبوا الله اليدين اعتمادًا على هذا النص؛ لأن النص تتجاذبه عدة احتمالات، فإثبات صفة لله لم يردّها، ولم يأت نص قاطع عليها أو غالب الظن، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي إثبات التثنية، فليس نفي صفة دلّ الدليل عليه ثبوتها أقلّ خطرًا من إثبات صفة ليس عليها دليل، وقد ذكر الآمدي مسألة قريبة من هذه، وهو أن إثبات الصفات على نحو مخالف لصفاتنا، وإن كان لا يقود إلى التشبيه -

٦١ - سورة البقرة، الآية: ٩٤-٩٥.

٦٢ - سورة الحج، الآية: ٨، ٩، ١٠.

٦٣ - سورة الأعراف، الآية: ١٢.

كإثباتنا لذات الله المخالفة لذاتنا- إلا أنَّ إثبات الصفات يستدعي دليلاً قطعياً، وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات، فقد أمكن حملها على غيرها من المعاني المجازية، ومع تعارض الاحتمالات فلا قطع، وما لا قطع عليه من الصفات لا يصح إثباته (٦٤).

وإذا كان المرجح أن تكون اليد بمعنى تأكيد الفعل، فليس بمستبعد أن تكون بمعنى القوة، كما ذهب إلى ذلك كثير من المتكلمين (٦٥) ولا سيما إذا علمنا أنَّ الأصل اللغوي في اليد هو القوة (٦٦)، ويدل على ذلك أيضاً أن قضية الخلق لا تقع إلا بالقدرة؛ إذ لا توجد صفة من صفات الله يمكن أن تنوب عن صفة القدرة في قضية الإيجاد والخلق، وهذا هو دليل الأشعري على اتصاف الله بالقدرة كما سبق.

إذن قد يراد باليد القدرة، وليس في حمل النص على ذلك تنقيص من مزية آدم عليه السلام ومساواة بينه وبين إبليس لكون إبليس مخلوقاً بالقدرة كما قال الأشعري سابقاً.

وإذا حملنا النص على معنى القدرة، فتثنية اليدين لا تدل على أن الله قديرين أو قوتين؛ وقد أصاب الأشعري في ذلك؛ ذلك أنَّ العرب قد تثني الشيء وتريد به الأفراد، كما مرَّ معنا، بل استخدمت العرب اليد بصيغة التثنية، وأرادت بها القوة كمفرد، ومن ذلك قول الشاعر:

تحملت من عفراء ما ليس لي به ولا للجبال الراسيات يدان

٦٤- انظر: الأمدي، غاية المرام، (القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي، ١٩٧١م) ص ١٣٨.

٦٥- منهم: الأمدي من الأشعرية، انظر: المرجع السابق، ص ١٤٠، والمعتزلة، انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨،

والماتريدية، انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، تح: كلود سلامة (قبرص: الجفان والجدابي لياسول، ١٩٩٣م) ج ١ ص ١٣٠، وذكر ابن الجوزي أنها بمعنى القدرة والنعمة، انظر: ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، ص ٢٤.

٦٦- يقول ابن فارس: "أيد الهمزة والياء والذال أصل واحد، يدل على القوة والحفظ، يقال أيد الله أي قواه، قال تعالى:

﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ (الذاريات: ٤٧) فهذا معنى القوة"، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: مادة أيد: ١٦٣، وإلى

هذا ذهب ابن منظور، انظر له: لسان العرب، مادة أيد، ج ١ ص ١٤٣.

فقوله (ولا للجبال الراسيات يدان) أي قوة (٦٧)، ومن ذلك قول العرب ليس لي بهذا الأمر يدان، أي ليس لي به قوة (٦٨).

بناءً على ما تقدم نجد ظواهر النصوص ليست مع الأشعري في إثباته اليدين لاحتمال النص أكثر من معنى، كما أنَّها ليست معه في إنكاره حمل النص على المعاني المجازية المترتبة بالسياق والمتأيدة به.

وأما الاستدلال بقوله ﷺ: "كلتا يديه يمين" ففيه بُعد أيضا فهذا النص جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه وتماه: "إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُّوا" (٦٩)، وهو من جملة الأحاديث التي يوهم ظاهرها التثنية، وقد استدل به الأشعري على ذلك، والحديث غير ظاهر الدلالة على ما يريد؛ لقابلية هذا الحديث للتأويل، فقد يراد بهذا الحديث بيان قدرة الله، وأن المقدورات بها على نسبة واحدة لا تتفاوت ولا تختلف في الضعف والقوة، كما يختلف ما يفعله الإنسان بيمينه وشماله (٧٠)، ويدل على هذا أن اليمين في اللغة من الأسماء التي تحتمل أكثر من معنى، ومن معانيها: القوة والقدرة، ومن ذلك الحلف سُمِّي باليمين لأنه يقوي عزم الإنسان على الفعل أو الترك، ومن ذلك قول الشاعر:

-
- ٦٧- ذكره القرطبي ولم ينسبه، انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٥ ص ٢٢٨. وذكر أبو هلال العسكري هذا البيت ونسبه لعروة بن حزام، انظر: جهرة الأمثال، (بيروت: دار الفكر) ج ١ ص ٢١٣.
- ٦٨- انظر: ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، ص ٢٤.
- ٦٩- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، رقم الحديث: ١٨٢٧، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- ٧٠- انظر: المازري، المعلم بفوائد مسلم، (الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧ م) ج ١ ص ١٨-١٩.

إذا ما راية رُفعت لمجدٍ

تلقاها عرابة باليمين^(٧١)

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَكُوتِ مَطْوِيَّتِ يَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٧٢)، أي قدرته تعالى على طيها، وسهولة الأمر عليه في جمعها بمنزلة من جمع شيئاً في كفه،

واستقل بحمله من غير أن يجمع كفه عليه بل يحمله ببعض أصابعه^(٧٣).

ويُلاحظ في الآية أن اليمين جاءت بلفظ الإفراد، مما يدل على أن المراد من هذه النصوص المعنى المجازي، وإلا لو أراد الله الإثبات لاتفق النصان على التثنية.

وقد يراد بالحديث إفادة معنى التمام والكمال لله تعالى؛ لأن كل شيء، مياسره تنقص عن ميامنه في القوة والبطش والتمام، وكانت العرب تحب التيامن وتكره التياسر لما في اليمين من التمام وفي اليسار من النقص، ولذلك قالوا اليُمن والشؤم، فاليمن من اليد اليمنى، والشؤم من اليد الشؤمى وهي اليد اليسرى^(٧٤).

وربما جاء كناية عن عطاء الله وكرمه؛ لأن اليد اليمنى هي المعطية فأراد الرسول ﷺ بذكر التثنية المبالغة في بيان كرم الله وجوده، ويؤيد هذا المعنى قول النبي ﷺ في حديث آخر: "إِنَّ يَمِينَ اللَّهِ

٧١- انظر: ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣ هـ) ج ١ ص ٣٠٧، أساس التقديس، ص ١٠٢، ابن حزم، الفصل، ج ٢ ص ٣٤٩، وقد نسب هذا البيت للشياخ وهو ضرار الديباني، وجاء ضمن الأبيات التي مدح بها عرابة بن أوس الصحابي. انظر: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة على هامش الفصل، ج ٢ ص ٣٤٩، النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١ ص ١٣١. وقد تأتي أيضاً بمعنى الحظ من الخير، انظر ابن فورك، مشكل الحديث، ص ٢٩.

٧٢- سورة الزمر، الآية: ٦٧.

٧٣- انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ١٣ ص ٣٨٩-٣٩٠.

٧٤- انظر: ابن قتيبة، مختلف الحديث، (بيروت: دار الكتاب العربي) ص ١٤٢.

مَلَأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةً سَحَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (٧٥) أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَنْقُصْ مَا فِي يَمِينِهِ" (٧٦)، ففي هذا الحديث أخبر أنه لا ينقصه شيء من الإنفاق، وعبر - عليه الصلاة والسلام - عن قدرة الله على توالي النعم بسح اليمين؛ لأن الباذل يعطي بيمينه (٧٧).

لا يمكن الجزم - مع هذه الاحتمالات - بإثبات يدين الله اعتماداً على هذا النص، وهنا لا نجد مخرجاً من ذلك إلا بطريقة السلف، فنكل تفويض المراء من ذلك إلى الله، ولا ننكر المعاني المجازية، أو نسلط طريق المؤولين، وبذلك يمكن الجمع بين النصوص.

اتضح مما سبق أن الأشعري لم يقدم أدلة مقنعة موصلة إلى اليقين لما أرادته، وخلاصة كلام الأشعري هو القول بتثنية اليدين من غير تكيف أخذاً بظاهر النص مُحْتَجّاً بأنه مذهب السلف ومنكراً في كل ذلك المجاز.

المبحث الثاني: الأدلة التي فيها إثبات العينين ومناقشة الاستدلال

المطلب الأول: الأدلة التي فيها لفظ العينين

أثبت الأشعري لله عينين بعد أن نقل لنا أن أهل السنة والحديث يشتون ذلك، وفي هذا يقول: "جملة ما عليه أهل الحديث والسنة الإقرار بالله وملائكته ... وأن له عينين بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (٧٨)(٧٩) ثم يقول متبنياً قولهم: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب" (٨٠)،

-
- ٧٥ - السَّح هو الصب الدائم الذي لا ينقطع، والليل والنهار في هذه الرواية منصوبان على الظرفية، ومعنى لا يغيبها لا ينقصها، انظر: النووي، في شرحه على صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ج ٧ ص ٨٠.
- ٧٦ - هذا الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، رقم الحديث: ٤٦٨٣، ورواه مسلم في الصحيح، كتاب الزكاة، باب الحث على النفقة وتبشير المنفق بالخلف، رقم الحديث: ٩٩٣.
- ٧٧ - انظر: المازري، المعلم بفوائد مسلم، ج ١ ص ١٨، انظر: ابن قتيبة، مختلف الحديث، ص ١٤٢.
- ٧٨ - القاضي، مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٠.
- ٧٩ - سورة القمر، الآية: ١٤.

ويقول في الإبانة: "قولنا الذي نقول به إن له عينًا بلا كيف كما قال سبحانه: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ (٨١) ويقول: "باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين .. قال الله عز وجل: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ (٨٢) وقال تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٨٣)، وقال عز وجل: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٨٤) وقال تعالى: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنَيَّ﴾ (٨٥)(٨٦).

وهذا الإثبات جاء أخذًا بظاهر اللفظ من غير تكييف، لكن ما الذي يريد أن يثبت الأشعري؟ هل يريد أن يثبت العين مفردة أم مثناة أم جمعاً؟ وقد ذكرها مرةً بالإفراد وأخرى بالتثنية. يظهر أنه أراد أن يثبت التثنية (٨٧)، ويشهد لهذا أن التثنية ذكرت في كتابه مقالات الإسلاميين والإبانة بخلاف الأفراد فقد ذكر في الإبانة فقط، وهذه التثنية نقلها عنه ابن حزم، وفي هذا يقول: "رأيت للأشعري في كتابه المعروف بالموجز أن الله تعالى إذ قال: "إنك بأعيننا" (٨٨) إنما أراد عينين" (٨٩)، ويقول: "قال الأشعري... إن ذكر (الله) الأعين إنما معناه عيناه" (٩٠) وقد أكد

-
- ٨٠- نفس المصدر، ٢٩.
- ٨١- علي بن إسماعيل، الإبانة، ص ٢٥.
- ٨٢- سورة القمر، الآية: ١٤.
- ٨٣- سورة هود، الآية: ٣٧.
- ٨٤- سورة الطور، الآية: ٤٨.
- ٨٥- سورة طه، الآية: ٣٩.
- ٨٦- نفس المصدر، ص ٦٠.
- ٨٧- وهذا ما ذهب إليه الباقلاني، انظر له: تمهيد الأوائل، ص ٢٩٩، الإنصاف، ص ٢٤.
- ٨٨- هذا جزء من آية في سورة الطور، والآية بتمامها ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (الطور: ٤٨).
- ٨٩- ابن حزم، الفصل، ج ٢ ص ٣٢٢.

التثنية الموجودة في الموجز ابن قيم الجوزية، فيقول عن الأشعري: "قال في كتاب المقالات والإبانة والموجز وهذا لفظه فيها" وأن له عينين بلا كيف" (٩١).

ويفهم من قول الأشعري بالتثنية عدم تأويل العين بالمجاز، ومع هذا نقل الإيجي (٩٢) والشيخ زادة (٩٣) أن للأشعري قولين في ذلك: أحدهما أن المراد بالعين البصر، والثاني هو ما نقلناه، لكن الذي نرجحه أن الأشعري يأخذ بظاهر اللفظ وينكر المجاز لتصريحه في إثبات التثنية، وأيضاً منهجه يقتضي ذلك، وقد لاحظنا هذا عند ما أنكر المجاز في اليدين، وجاء استدلال الأشعري في إثبات التثنية بالنصوص؛ لأنه ليس بمقدور العقل إثبات ذلك .

المطلب الثاني: مناقشة الاستدلال

نلاحظ أن الأشعري اعتمد على أربعة نصوص وكلها قرآنية وهي: قوله تعالى: ﴿وَلِصَنَعَ عَلَى عَيْنَيَّ﴾ (٩٤) وقوله: ﴿وَأَصْنَعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٩٥) وقوله: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ (٩٦) وقوله سبحانه: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٩٧).

قوله: ﴿وَلِصَنَعَ عَلَى عَيْنَيَّ﴾ (٩٨) جزء من آية في سورة طه جاءت في سياق عدة آيات، وقد

-
- ٩٠ - المرجع السابق، ج ٢ ص ٣٤٨.
 - ٩١ - ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ج ١ ص ٤٠.
 - ٩٢ - انظر: الإيجي، المواقف، ص ٢٩٨.
 - ٩٣ - انظر: عبد الرحيم بن علي الشيخ زاده، نظم الفرائد وجمع الفوائد (القاهرة: المكتبة الأدبية) ٢٣.
 - ٩٤ - سورة طه، الآية: ٣٩.
 - ٩٥ - سورة هود، الآية: ٣٧.
 - ٩٦ - سورة القمر، الآية: ١٤.
 - ٩٧ - سورة الطور، الآية: ٤٨.
 - ٩٨ - سورة طه، الآية: ٣٩.

جاء الخطاب فيها لموسى عليه السلام، وهذه الآيات هي: ﴿وَلَقَدْ مَنَّا عَلَىكَ مَرَّةً أُخْرَىٰ ﴿٣٧﴾ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ﴿٣٨﴾ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ. وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٣٩﴾ إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ. فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۚ وَقَلَّتِ نَفْسًا فَتَجَوَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفُتْنَاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِتِينَ لَيْلًا مَّدِينًا ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْوَسَّىٰ ﴿٤٠﴾ وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ۚ﴾

يُلاحظ في الآية الأولى أن العين جاءت فيها بلفظ الإفراد، وهي الآية الوحيدة في القرآن التي جاءت العين فيها بلفظ الإفراد .

والاستدلال الثاني والثالث يتحدثان عن موضوع واحد يتعلق بنبي الله نوح عليه السلام، الثاني: هو جزء من آية في سورة هود يخاطب الله فيها نبيه نوحاً عليه السلام أن يصنع سفينة ليركب فيها هو والذين آمنوا معه؛ إذ سيهلك الله قومه بالطوفان، فيخاطبه قائلاً: ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ ۚ﴾ (٩٩).

أما الثالث: فهو جزء من آية في سورة القمر، يبين الله مدى عنايته بالسفينة وركابها، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْوُجْهِ وَدُسِّرَ ﴿١٣﴾ تَجْرَىٰ بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ۚ﴾ (١٠٠).

والاستدلال الأخير جزء من آية يخاطب الله فيها نبينا محمداً ﷺ حاثاً له على الصبر، مثبِّتاً لهما فيقول: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ۚ﴾ (١٠١).

رأى المفسرون أن الأعين في هذه الآيات كناية عن الرؤيا والكلاءة والحفظ والمراقبة،

٩٩- سورة هود، الآية: ٣٧.

١٠٠- سورة القمر ١٣، ١٤.

١٠١- سورة الطور، الآية: ٤٨.

وذلك على حسب موقع الآية، فيكون المعنى فيما يتصل بنوح عليه السلام وصنعه للسفينة أنك بمرأى منا ومنظر، نحفظك ونكلوك، فلا تزيع صنعتك عن الصواب.

ويكون المعنى فيما يتعلق بنبيه محمد ﷺ أنت بمرأى منا ومحل عنايتنا وكلاءتنا، نعلم ما تلاقيه من أعدائك، فنحفظك ونحرسك، وننتقم لك منهم.

أما المعنى الثالث المتعلق بنبيه موسى عليه السلام فيكون المعنى لتربي بمرأى مني، فأنا أحفظك وأراقبك في أحوالك كلها؛ كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به (١٠٢).

وحمل الكثير من المتكلمين من الأشعرية (١٠٣) والماتريدية (١٠٤) العين المضافة لله في هذه الآيات على هذه المعاني، أما المعتزلة فالعين عندهم بمعنى العلم (١٠٥).

١٠٢- انظر: الطبري، جامع البيان، ج ٨ ص ٤١٣، ج ١١ ص ٥٠٠، ٥٥٣، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٩ ص ٣٠، ج ١١ ص ١٩٦، ١٩٧ الزخشري، الكشف، ج ٢ ص ٢٦٨، ٥٣٦، ٥٣٧، النسفي، مدارك التنزيل، ج ٢ ص ١٨٧، ج ٣ ص ٥٣، ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج ٢ ص ٤٤٥، ج ٤ ص ٢٤٦، ٢٦٥، أبو حيان، البحر المحيط، ج ٥ ص ٢٢٠، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٢ ص ٦٦، ج ١٦ ص ٢١٨، ٢١٩، ج ٢٧ ص ٨٣، ٨٤.

١٠٣- انظر: ابن فورك، مشكل الحديث، ص ٨٧، البغدادي، أصول الدين، ص ١١٠، البيهقي، الأسماء والصفات، ص ٣١٣، فقد نقل عن بعض الأشعرية تفسيرها بمعنى الرؤية، ولكنه لم يسمهم، الكستلي على شرح التفتازاني على العقائد النسفية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ) ص ٧٤، وإلى ذلك ذهب ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، ص ٢٢.

١٠٤- انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١، ص ١٣١.

١٠٥- يجب القاضي عبد الجبار عن ظاهر هذه الآية: "والجواب عن ذلك أن ظاهره يقتضي أنه أمره بصنع الفلك بأعينه، ولا يقول أحد من المجسمة إنَّ الفاعل يفعل بعينه تعالى، أو بأعينه، وإنما يفعل بقدرته، وبحسب آلاته وعلومه، وبعد، فإنه يقتضي أن الله أعيننا وليس ذلك مذهب القوم، لأنهم يقولون إن له عيناً واحدة، ومنهم من يثبت له عينين، وهذا يقتضي أن له أعيناً من غير أن يوقف على عدده، لأن لفظة الجمع لا تُخصص، وهذا بخلاف دين المسلمين، فلا بد للقوم من الرجوع إلى أن يتأولوا الآية، ويعترفوا بأنَّ الظاهر لا يدل ولا يشهد بصحة قولهم، والمراد بذلك: أن اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة، والمعونة، وسمى ذلك أعيننا على جهة التوسع، كما يقول القائل لغيره: افعل ذلك بمرأى مني

تبين مما تقدم أن المفسرين والمتكلمين حملوا الآيات على معنى الرؤيا والحفظ والمراقبة، لا على معنى إثبات العين لله، وبالتالي لا تصلح هذه النصوص لإثبات العينين لله، ومما يؤيد قول المفسرين والمتكلمين في ذلك أن العين في اللغة تأتي كناية عن الحفظ والمراقبة والإشفاق، وفي هذا يقول الفيروز آبادي: "وأنت على عيني، أي: في الإكرام والحفظ" (١٠٦) وقال ابن منظور: "وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ فسرته ثعلب فقال: لتربي من حيث أراك... وقال بعض المفسرين (بأعيننا) بإبصارنا إليك، وقال غيره بإشفاقنا عليك، واحتج: لتصنع على عيني، أي لتغذى بإشفاقي، وتقول العرب: على عيني قصدت زيذا يريدون الإشفاق" (١٠٧).

ومما يدل على عدم صحة الاستدلال بهذه النصوص على التثنية أن لفظ العين في هذه النصوص جاء مفرداً وجمعاً فكيف يصح الاستدلال بذلك على إثبات التثنية (عينين)!. وقد يُقال هنا: إن المنهج الذي تسلكه ليس دليلاً ضد الأشعري؛ لأن أقصى ما فيه أنه استدلالٌ بمنهج المتأخرين على منهج المتقدمين؟

والجواب عن هذا أن الأمر ليس مقصوراً على بيان منهج المتأخرين، فاللغة لاتسعف من

ومسمع، وقد قيل: إنه أراد تعالى واصنع الفلك مستعيناً بالملك وما حمله من الوحي في تعريفك كيف تصنعه، فسمى الملك أعياناً له من حيث كان يبيغ ويبين كما يُقال في رسول الله، وقد ورد متعرّفاً: إن هذا عين فلان، يراد بذلك أنه المتعرف عنه الأحوال، أو المبين لغيره ما صدر عنه من الدلالة والبيان "متشابه القرآن، ص ٤٥١-٤٥٢، وهذا لا يختلف كثيراً عما قيل عنهم بأنهم يحملون العين على معنى العلم، أي "على علم مني" ويقولون إن استعمال كلمة "العين" بمعنى العلم شيء معروف في لسان العرب. انظر: أبو ريدة عبد الهادي، في تعليقه على كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد، (مصر: وزارة الثقافة، ١٩٦٥م) ص ٥٩٨، ص ٥٩٩، وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧، ونقل الأشعري ذلك عنهم، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ١٩٥.

١٠٦ - القاموس المحيط: مادة عَيْن، ص ١٠٩٨.

١٠٧ - ابن منظور، لسان العرب، مادة عين، ج ٢ ص ٩٤٦.

يرى الاستدلال بهذه النصوص على إثبات صفات الله تعالى، وأيضاً سياق الآيات يؤيد ما ذهب إليه المفسرون والمتكلمون وأهل اللغة من أن المراد بالعين العناية والحفظ والرؤيا؛ وذلك أن الآية الكريمة التي تتصل بموسى عليه السلام جاءت ضمن نصوص تذكر حوادث جساما، كل حادثة تكفي بمفردها أن تقضي على الطفل الرضيع؛ فإلقاؤه في التابوت، وهو عاجز عن أن يقدم لنفسه طعاماً أو شراباً، وإلقاء التابوت في البحر وما قد يتعرض له من غرق أو إفتراس، ووصوله ليد العدو... كل ذلك يحتاج أن يكون هناك راع يتعهد هذا الطفل ويحميه ويكلؤه، وهو الله القائل: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (١٠٨)، وهذه الصناعة ليكون مؤهلاً للوظيفة المطلوبة منه، وهو القيام بأعباء الرسالة وحمل الأمانة.

وأيضاً يجد المتأمل في الآيات القرآنية المتعلقة بموسى عليه السلام ما يدل على الرعاية والكلاءة، فالله يذكره بالنعم السابقة واللاحقة التي أسداها له عندما قال له: ﴿وَلَقَدْ مَنَّا عَلَىكَ مَرَّةً أُخْرَى﴾ (١٠٩) والنعم من الله تعالى دلالة على الرعاية والاهتمام، ومن هذه النعم التي تدل على ذلك أن الله أرجعه لأمه ونجاه بعد أن قتل نفساً.

وهذه الرعاية والعناية التي لا تنقطع من الله تعالى تشجيعاً له يقوم موسى عليه السلام بأعباء الرسالة، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (١١٠) أي اصطفتيك لرسالتي، وجعلتك محلاً لرعايتي وإحساني (١١١).

ومثل ذلك فيما يتعلق بنبيه نوح ومحمد عليهما الصلاة والسلام، فالله أخبر نوحاً عليه

١٠٨- سورة طه، الآية: ٣٩.

١٠٩- سورة طه، الآية: ٣٧.

١١٠- سورة طه، الآية: ٤١.

١١١- انظر: محمد حسن الحمصي، تفسير وبيان مفردات القرآن، ص ٣٤١.

السلام أنه سيهلك قومه بالطوفان، وأمره أن يركب هو ومن آمن معه السفينة، وهنا تأتي عناية الله للسفينة وركابها باختيار الوقت المناسب لركوبها، والنزول منها، في وسط هدير الأمواج الذي ما استطاع أن يغرق السفينة.

ومثل ذلك عناية الله تعالى بنبیه محمد ﷺ فقومه كفروا به، وصدوا في وجهه، وأخذوا يتآمرون لحربه وقتله، فواساه الله مبيناً له أنه يرعاه ويحفظه ليثبت من همته ويحثه على الصبر فقال له:

﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (١١٢)

وإذا حُمِلت الأعين على ذلك فالجمع يراد به المبالغة في تمثيل الحفظ والكلاءة وديمومة

ذلك (١١٣) أو يراد به العظمة، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ

بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (١١٤)، فالموسع والقادر واحد هو الله، ولكن عبّر بالجمع؛ لإظهار العظمة

لا التكثير (١١٥)، أو جاء الجمع باعتبار تعدد متعلقات عناية الله وملاحظته، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ

لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (١١٦) عناية بالذب عنه، وعناية بتوجيه الثواب ورفع الدرجة، وعناية بنصره

على أعدائه ومجازاتهم، ومثل ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾، فهناك عناية بأهل السفينة

تتعلق بإجرائها، ودفع الغرق عنها، وسلامة ركابها، واختيار الوقت المناسب لإرسالها (١١٧).

١١٢ - سورة الطور، الآية: ٤٨.

١١٣ - انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ٥ ص ٢٢٠، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧ ص ٨٤.

١١٤ - سورة الذاريات: ٤٧.

١١٥ - انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٩ ص ٣٠.

١١٦ - سورة الطور، الآية: ٤٨.

١١٧ - انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧ ص ٨٤. بعد أن رأينا كيف خرج لنا جمع العين في سورتي الطور والقمر، نستغرب منه عند تفسيره لقوله تعالى: (واصنع الفلك بأعيننا) هود: ٣٧ حيث يقول: "وصيغة الجمع في أعيننا بمعنى

ويضاف إلى ذلك أنه نقل عن بعض السلف ما يدل على الكلام السابق، فابن عباس (ت: ٦٨هـ) رضي الله عنه حمل الأعين في قوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ على معنى الحراسة (١١٨هـ)، حملها الضحاك (ت: ١٠٥هـ) وسفيان (ت: ١٦١هـ) على معنى "أمرنا" (١١٩هـ)، ورأى قتادة (ت: ١١٨هـ) قوله تعالى: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنَيَّ﴾، أي تربي وتغذى على مرأى مني (١٢٠هـ).

بعد هذا يصح القول بأنه ليس للأشعري أن يعزو ما تبناه من إثبات العينين لأهل السنة والحديث على أنه منهج عام، وإنما يُعدُّ رأيًا شخصيًا من القائلين به، فالأشعري لم يقدم دليلًا على ذلك سوى ذكره للنصوص المتنازع فيها، والتي خلت من ذكر التثنية أصلاً.

ولم أجد نصًا من آية أو حديث على تثنية العين إلا نصا يوهم ظاهره التثنية، ولعل الأشعري استند عليه في كتبه التي لم تصل إلينا، وهذا النص المروي عن ﷺ: "إنَّ العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن فإذا التفت قال له ربه: إلى من تلتفت إلى خير لك مني!" (١٢١هـ).

وهذا النص المروي لا يصلح دليلًا للقول بالتثنية لضعفه (١٢٢هـ) والحديث الضعيف لا يؤخذ

المثنى، أي بعينينا كما في قوله: واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا" (الطور: ٤٨)، ووجه الاستغراب أنه لا تثنية في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾؟ ثم هو نفسه عندما فسر هذه الآية لم يذكر التثنية.

- ١١٨- انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٩ ص ٣٠.
- ١١٩- انظر: المصدر السابق، وانظر: الطبري: جامع البيان، ج ١١ ص ٥٥٣.
- ١٢٠- انظر: الطبري، المصدر السابق، ج ٨ ص ٤١٣، وانظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ١١ ص ١٩٧.
- ١٢١- ذكره ابن قيم الجوزية، كتابه "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة"، ج ١ ص ٣٩.
- ١٢٢- ذكر سيد إبراهيم في تحقيقه مختصر الصواعق: أن هذا الحديث رواه الهيثمي في مجمع الزوائد من حديث جابر، وقال الهيثمي: رواه البزار، وفيه الفضل بن عيسى الرقاشي، وقد أجمعوا على ضعفه، ورواه البزار -أيضًا- من حديث أبي هريرة، وفيه إبراهيم بن يزيد وهو ضعيف. انظر: إبراهيم (سيد) مختصر الصواعق المرسلة: هامش صفحة: ٣٩ من الجزء الأول. وإبراهيم بن يزيد شديد الضعف وليس ضعيفا، فقد قال فيه يحيى بن معين: ليس بشيء، ومرة قال:

به في الأحكام العملية فضلاً عن الأحكام العقدية (١٢٣)، وعلى افتراض صحة هذا الحديث، فهو قابل للتأويل مما يمتنع معه القطع بأحد احتمالاته، وتأويلات هذا الحديث ذكرها ابن فورك حسب معاني العين في كلام العرب؛ فقد يراد بالعين:

الحفظ والكلاءة: فيكون المعنى أن الله موفقٌ للمصلي وحافظٌ له، وأنه بحفظه وكلاءته - حين وفقه للصلاة وحفظه من المعصية - كان بعينه، أي تحت حفظه ورعايته، ويؤيد هذا المعنى قوله في الحديث (إلى من تلتفت إلى خير لك مني) وفي ذلك زجرٌ من الله عن الإغفال عنه، ودعوة للإقبال عليه، وهذه علامة الحفظ والكلاءة من الله .

الرؤيا والمشاهدة: فيكون المراد بالعين في الحديث البصر؛ إذ هي محله وقد يُسمى محل الشيء باسمه لما بينهما من المجاورة والقرب، فمعنى الحديث: أن المصلي بمرأى من الله ومشهد، يراه ويرى حركاته، فالحديث دعوة للخشوع، وحضور القلب .

الجودة والخيار من الشيء: ويكون المعنى: أن المصلي ممن اختاره الله لعبادته ووفقه للصلاة، فهو مختار من خلقه (١٢٤).

الخاتمة

بعد أن منَّ الله تعالى عليَّ بإتمام هذا البحث يمكن القول إنَّ الأخذ بظواهر الآيات

ضعيف، وقال فيه البخاري: سكتوا عنه، ومرة قال: ليس به بأس، وقال النسائي وأحمد: متروك الحديث، انظر فيما سبق ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م) ج ١ ص ٣٧٠، الذهبي، المغني في الضعفاء، ج ١ ص ٣٠.

١٢٣ - وإنما يعمل به في فضائل الأعمال ضمن شروط، وهذا هو الراجح عند جمهور المحدثين، انظر: محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ص ١١٦، ١١٧، نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص ٢٩٢، ٢٩٣.

١٢٤ - انظر: ابن فورك، مشكل الحديث، ص ٨٨، ٨٢. وانظر: ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ص ٧٦.

والأحاديث للقول بأنَّ الله تعالى أثبت لنفسه اليدين والعينين مع تنزيه الله تعالى عن المشابهة هو استدلال غير موفق؛ ذلك أن هذه النصوص فيها الجمع والتثنية والإفراد فحملها على التثنية موطن إشكال، وفيه ابتعاد عن سياق الآيات ودلالات اللغة، وخاصة في قضية إثبات تثنية العين لله تعالى، فليس هناك أيُّ دليل يدل على ذلك، وهذا الاستدلال بهذا الشكل -انطلاقاً من المكتب الموجودة بين أيدينا- ليس أخذاً بظواهر النصوص بل هو انتقاء لبعضها وجعلها أساساً لغيرها.

وكان الأسلم في هذا أن نفوض مراد هذه الآيات لله تعالى بالإفراد والتثنية والجمع حيث ورد ذلك، ونكمل علمها إلى الله تعالى مع تنزيه الله عن المشابهة مع مخلوقاته سبحانه وتعالى، ولعل هذا هو الأسلم، والأشعري هنا فوّض المعنى بعد إثبات التثنية، وهناك فرق كبير بين تفويض ما جاء في الآية كاملة، وبين تحديد جزء منها وتفويض هذا الجزء، وادّعاء أن هذا يمثل مذهب السلف يحتاج إلى استقراء لمواقف السلف في هذه القضية، ومن هم الذين قالوا بذلك...

أو كان من الممكن للأشعري رحمه الله حمل هذه النصوص على مرادات اللغة والسياق الذي وردت فيه هذه النصوص كما أخذ بذلك جمهرة كبيرة من المتكلمين والمفسرين.

والذي بدا لي -انطلاقاً- مما سبق أن هذا الحمل بهذا الشكل الذي جاء به الأشعري ينتزل في سياق الجدل الكلامي مع المعتزلة.

أما هل يمكن أن نستشف مما سبق صحة نسبة هذه الأقوال للأشعري ومدى نسبة هذه الكتب له... وهل وقع فيها شيء من التحريف، وهل هي تمثل مذهب الأشعري الذي توفي عليه... فالمسألة لاتعالج بالطريقة التي قال البعض بتحريف بعض كتب الأشعري أو التي دافع فيها البعض عن هذه الكتب، وإنما تحتاج إلى التخلي عن التمذهب المسبق، ومحاولة استقراء مذهب الأمة قبل مجيء الأشعري في هذه القضايا استقراء كاملاً، ومن هم القائلون بذلك في حال وجود مثل هذه الأقوال؟ والنظر إلى سياق الآيات التي وردت فيها هذه النصوص والمقارنة بين هذه السياقات وتلك الأقوال... وجمع ما قاله أصحاب الأشعري عن مواقف الأشعري من هذه القضايا موافقة ومخالفة، وإذا كانوا مخالفين له فلم خالفوه؟ وهل ناقشوه في ذلك أم لا؟ وإذا كانوا موافقين له لم

وافقوه مع مخالفة سياق الآيات الواردة كما بدا في هذه الدراسة... وهذا يحتاج فيما أرى إلى دراسة معمقة تصلح أن تكون رسالة ماجستير.

References

1. Al-Qur'an
2. , Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, **al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah** (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1395 AH / 1975 CE).
3. 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, **al-Risālah al-Qushayriyyah** (Cairo: Maṭba'at al-Khayrīyah, 1325 AH / 1907 CE).
4. 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, **Tafsīr al-Bayḍāwī**, ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mara'shlī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st ed., 1418 AH).
5. 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, Ṭawālī' **al-Anwār min Maṭālī' al-Anzār**, ed. 'Abbās Sulaymān (Beirut: Dār al-Jīl / Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah, 1st ed., 1991 CE).
6. 'Abd al-Qādir ibn Ṭāhir al-Baghdādī, **al-Farq bayn al-Firaq**, ed. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1416 AH / 1995 CE).
7. 'Abd al-Qādir ibn Ṭāhir al-Baghdādī, **al-Farq bayn al-Firaq** (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 2nd ed., 1977 CE).
8. 'Abd al-Qādir ibn Ṭāhir al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn** (Istanbul: 1st ed., 1346 AH / 1928 CE).
9. 'Abd al-Raḥmān al-Ājurrī, **al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām** (Beirut: 'Ālam al-Kutub).
10. Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Māzārī, **al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim**, ed. Muḥammad Ḥasan Ḥabīb Allāh (Beirut: Dār al-Fikr, 1st ed., 1410 AH / 1990 CE).
11. Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, **Riwāyat al-Mālikī 'an al-Shāfi'ī**, ed. Aḥmad 'Abd al-Sha'bī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1426 AH / 2005 CE).

12. Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, **al-Faqīh wa al-Mutafaqqih** (Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2nd ed., 1417 AH / 1996 CE).
13. Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, **al-Jāmi‘ li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi‘** (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416 AH / 1995 CE).
14. Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, **Tārīkh Baghdād, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf** (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001 CE).
15. Abū Hilāl al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh, **Jumhurat al-Amthāl** (Beirut: Dār al-Fikr).
16. Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, **al-Asmā’ wa al-Ṣifāt** (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī).
17. Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī, **Sharḥ Ma‘ānī al-Āthār**, ed. Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1st ed., 1399 AH / 1979 CE).
18. ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad al-Khāzin, **Lubāb al-Ta’wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl**, ed. ‘Alī al-Shaykh (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1415 AH / 1994 CE).
19. ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, **Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn**, ed. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400 AH / 1980 CE).
20. ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, **al-Ibānah fī Uṣūl al-Diyānah**, 1st ed. (Beirut: Dār al-Qādirī, 1412 AH / 1991 CE).
21. ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, **al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaygh wa al-Bida‘**, printed with Luma‘ al-Adillah by al-Juwaynī, ed. ‘Abd al-‘Azīz ‘Izz al-Dīn al-Sayrwān (Beirut: Dār).
22. ‘Alī ibn Ismā‘īl, ed. **Muḥammad al-Sayyid al-Jalīnd al-Ash‘arī**.
23. al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh, **al-Irshād ilā Qawāṭi‘ al-Adillah fī Uṣūl al-I‘tiqād**, ed. Muḥammad Yūsuf

- Mūsā and ‘Alī ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1950 CE).
24. al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh, **Luma‘ al-Adillah fi Uṣūl al-Dīn**, ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Sayrwān (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1995 CE).
25. al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid, **al-Lāmadhhabīyyah Ajnabiyyah ‘an al-Islām** (Cairo: Maṭba‘at Anṣār al-Sunnah, 1368 AH / 1949 CE).
26. al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid, **Maqālāt al-Kawtharī** (Cairo: Maṭba‘at Anṣār al-Sunnah, 1952 CE).
27. al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid, **Ta‘līqāt ‘alā al-Tanbīh wa al-Radd** (Cairo: Maṭba‘at al-Anṣār, 1953 CE).
28. al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad, **Adab al-Dunyā wa al-Dīn** (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1416 AH / 1996 CE).
29. al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, **Tamhīd al-Awā’il wa Talkhīṣ al-Dalā’il**, ed. ‘Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar (Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1st ed., 1407 AH / 1987 CE).
30. al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, **al-Inṣāf fīmā Yajibu l-‘tiqāduh wa Lā Yajūzu al-Jahl bih**, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Damascus: Dār al-Hijrah, 1400 AH / 1980 CE).
31. Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar al-Rāzī, **al-Tafsīr al-Kabīr**, ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Khayyāṭ (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1421 AH / 2000 CE).
32. Ibn Abī Ya‘lā, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn Muḥammad, **Ṭabaqāt al-Ḥanābilah**, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (Cairo: Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1371 AH / 1952 CE).
33. Ibn al-Ṣalāḥ, ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān, **‘Ulūm al-Ḥadīth**, ed. Nūr al-Dīn ‘Iṭr (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 AH / 1981 CE).

34. Ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Ḥasan, **Tārīkh Madīnat Dimashq**, ed. 'Umar ibn Gharāmah al-'Amrawsī (Beirut: Dār al-Fikr, 1995 CE).
35. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, **Lisān al-Mīzān** (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1329 AH).
36. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, **Tahdhīb al-Tahdhīb**, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Mu'awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1415 AH / 1994 CE).
37. Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad, **al-Fiṣal fī al-Mīlāl wa al-Ahwā' wa al-Niḥal**, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr and 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah (Beirut: Dār al-Jīl, 1st ed., 1416 AH / 1996 CE).
38. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, **al-Muqaddimah**, ed. 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī).
39. Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, **Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql**, ed. Muḥammad Rashād Sālīm (Riyadh: Jāmi'at al-Imām, 1st ed., 1399 AH / 1979 CE).
40. Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, **Majmū' Fatawā Ibn Taymiyyah**, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim (Riyadh: al-Riyād Press, 1381 AH / 1961 CE).
41. Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, **Minhāj al-Sunnah** al-Nabawiyyah, ed. Muḥammad Rashād Sālīm (Riyadh: Jāmi'at al-Imām, 1st ed., 1406 AH / 1986 CE).
42. Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, **Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī**, ed. Aḥmad Shākir (Beirut: Dār al-Fikr, 1st ed., 1981 CE).
43. Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, **Tārīkh al-Khulafā'**, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Cairo: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1371 AH / 1952 CE).
44. Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, **al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl**, ed. 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407 AH / 1987 CE).

45. Muḥammad al-Khaḍar Ḥusayn al-Miṣrī, **al-Tawḥīd wa al-Tanzīh** (Cairo: Maṭbaʿat al-Taḳaddum, 1350 AH / 1931 CE).
46. Muḥammad al-Munīr al-Iskandarī, **al-Inṣāf fīmā Taḍammanahu al-Kashshāf min al-Iʿtizāl**, in: al-Kashshāf by al-Zamakhsharī (Ṭihrān: Intishārāt Āftāb).
47. Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān al-Dhahabī, **al-Mughnī fī al-Ḍuʿafāʾ**, ed. Nūr al-Dīn ʿIṭr.
48. Muḥammad ibn ʿAlī al-Kastalī, **Ḥāshiyah ʿalā Sharḥ al-Taftāzānī ʿalā al-ʿAqāʾid al-Nasafiyyah**.
49. al-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad, **Tafsīr al-Māturīdī**, ed. Majdī Bāslūm (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1426 AH / 2005 CE).
50. Muḥammad ibn Bahādur al-Zarkashī, **al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān**, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: ʿĀlam al-Kutub, 1971 CE).
51. Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, **Ṣaḥīḥ al-Bukhārī**, ed. a group of scholars (Būlāq: Maṭbaʿat al-Amīriyyah, 1311 AH;
52. Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān, **Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ**, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl (Beirut: Dār al-Fikr, 1403 AH / 1993 CE).
53. Sayf al-Dīn ʿAlī ibn Abī ʿAlī al-Āmidī, **Ghāyat al-Marām fī ʿIlm al-Kalām**, ed. Ḥasan Maḥmūd ʿAbd al-Laṭīf (Cairo: Lajnat Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1391 AH / 1971 CE).
54. Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, **al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj**, ed. ʿIsām al-Ṣabāḥ (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2nd ed., 1392 AH / 1972 CE).
55. Yūsuf ibn ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-Barr, **Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm wa Faḍlihi**, ed. Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī (Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 1st ed., 1414 AH / 1994 CE).