Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis – ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e)
Vol. 27, No. 1 (Januari 2026), hlm.1-34, doi: 10.14421/qh.v27i1.6421
https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/qurdis/index
Article History: Submitted: 28-05-25 Revised: 16-08-25 Accepted: 14-10-25

إشكاليّةُ الصفاتِ الربّانيّةِ في التفاسيرِ القرآنيّةِ المبكّرةِ بين النصّ والسياق دراسةٌ في تفسيرِ مقاتلِ بن سليمان البلخي أنموذجا

God's Attributes in Early Qur'anic Exegesis between Text and Context: A Case Study of Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī's Tafsīr.

Mabrouk Chibani Mansouri*([a]), Sharifa Bint Salim Al-Said([a]), Abdulla Ibn Salim Al-Hinaei([a])
(*) Corresponding Author, e-mail: mabroukmansouri@squ.edu.om
([a]) Department of Islamic Sciences, College of Education, Sultan Qaboos University, 123 Muscat, the Sultanate of Oman

ملخص

تتناول هذه الدراسة إشكاليّة الصفات الخبرية في التفاسير القرآنية المبكّرة، مع التركيز على تفسير مقاتل بن سليمان البلخي (ت 150هـ) بوصفه من أقدم التفاسير التي وصلتنا وأكثرها إثارة للجدل في باب التشبيه والتجسيم. وتهدف إلى اختبار فرضيّة تشكّل القراءة التشبيهية خارج البيئة العربية–الإسلامية، عبر وصل النصّ التفسيري بسياقاته التاريخية والجغرافية والثقافية في خراسان وآسيا الوسطى. وتعتمد الدراسة منهجًا استقرائيًا تاريخيًا لاستقراء نصوص التفسير من أصولها، ومنهجًا تفكيكيًا لتفكيك المنظومة التأويلية لدى مقاتل، ومنهجًا تحليليًا نقديًا لتحليل أصولها من خلال نماذج مختارة: الجسميّة، والاستواء، والعرش وحملته، والكرسي، وقصة خلق آدم. وتخلص إلى أن النزعة التشبيهية في تفسير الصفات الخبرية ارتبطت بفضاء شرقي متعدد اللغات والثقافات، وأن أثر التقاليد الدينية المحلية والديانات الشرقية في صياغة بعض التأويلات يبدو أرجح—بوصفه فرضية مدعومة بقرائن نصية وسياقية—من ردّها أساسًا إلى الإسرائيليات والمسيحيات، مع بقاء إمكان التداخل. كما تُبرز الدراسة مواقف القدامى الناقدة لمقاتل في التفسير والحديث، وتقترح إطارًا منهجيًا يدمج مفاهيم النص والسياق والتناص والمثاقفة لفهم مناهج المفسرين الأوائل.

الكلمات المفتاحيّة: النص، السياق، التفسير التشبيهي، الصفات الخبرية، مقاتل بن سليمان.

Abstrak

This article examines debates over the khabarī (scriptural) divine attributes in early Qur'anic exegesis through a case study of Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī (d. 150/767). Framed by the analytical dyad of text and context, it asks how anthropomorphic and corporealist readings emerged in the first/early

© 2026. The Author
Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives BY-NC-ND: This work is licensed under a Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) which permits non-comercial use, reproduction, and distribution of the work whitout further permission provided the original work is attributed as spesified on Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis and Open Access pages.

second century AH and what cultural matrices shaped them. Methodologically, the study combines a historical-inductive reading of Muqātil's tafsīr in its primary textual witnesses, a deconstructive analysis of his interpretive system, and a critical analytical comparison of selected motifs—corporeality, istiwāʾ as "sitting," the throne and its bearers, the kursī, and the Adam-creation narrative. The findings suggest that literalist anthropomorphic exegesis crystallized in the multilingual eastern Islamic lands, especially Khurāsān/Central Asia, where local religious traditions and "Eastern" theological imaginaries plausibly informed the reception of Qur'anic descriptions of God; this influence is advanced as a text- and context-based hypothesis rather than a claim of demonstrable direct borrowing. The article also maps early scholarly critiques that problematized Muqātil's approach in tafsīr and ḥadīth. By foregrounding intertextuality and acculturation, the study offers a methodological pathway for linking early exegetical discourse to its socio-cultural environments and reassessing the genealogy of anthropomorphism in formative tafsīr.

Keywords: Textual interpretation; contextual analysis; anthropomorphic exegesis; divine attributes; Muqātil ibn Sulaymān.

المقدمة

تكتسب دراسة تفسير مقاتل بن سليمان البلخي أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي، نظرا إلى أنه من أقدم التفاسير المبكّرة التي وصلت إلينا مكتملة خلال القرنين الهجريين الأوّل والثاني. وقد اهتمت بعض الدراسات بتحليله من وجهة نظر تأويلية معتمدة على مفهوم التّناص Intertextuality، ومركّزة على حضور الإسرائيليات أساسا.[1] وتفترض هذه الدّراسة أن حضور الإسرائيليات في تفسير مقاتل محدود، مقارنة بأثر الأديان الشرقية التي كانت منتشرة في بلخ تحديدا، وفي إقليم خراسان بصفة عامة، في تلك الفترة المبكّرة من تاريخ الإسلام. وتهتم الدراسة بتحليل المؤثّرات الدّخيلة التي عضدت التفسير التشبيهي والتجسيمي للقرآن الكريم عند مقاتل، مركّزة على الأديان الشرقية، وخاصة المزدكية والمانوية والديصانية، بالإضافة إلى المرقيونية واليهودية والمسيحية باعتبارها المؤثرات الأساسية التي هندست الفضاء العام الذي في إطاره قرأ مقاتل بن سليمان البلخي الخطاب القرآني وفسّره[2]. ثم فكّكت الدراسة مواقف القدامى من تفسير مقاتل برؤية علمية موضوعية تفصل بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، بعيدا عن الإسقاطات غير العلمية أو التوجيهات المذهبيّة التي اصطبغت بها كثير من الدّراسات التي عالجت هذه القضيّة قديما وحديثا.

1 Rahmatullah Rahmatullah, "Hermeneutika Intertekstualitas Muqātil bin Sulaymān," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qurʾān dan Hadis* 20, no. 2 (July 2019): 126-142, https://doi.org/10.14421/qh.2019.2002-01.

2 Isaiah Goldfeld, "Muqatil ibn Sulayman", *Arabic and Islamic Studies* 2 (1978): 1- 18. Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1991- 1997): Vol 3, 516- 532. C. Gilliot, "Muqatil, grand exégète, traditionaliste et théologien maudit". *Journal Asiatique* 279 (1991) : 39- 92. Munim Sirry, "Muqatil b. Sulayman and Anthropomorphism." *Studia Islamica* 107, no 1 (2012): 38-64 DOI: https://doi.org/10.1163/19585705-12341235

وتتجلّى أهميّة البحث في استكشاف مفاصل تشكّل علم التفسير خارج البيئة العربية–الإسلامية التي نزل الوحي بلسانها وقرئ خطابه في إطار رؤيتها الدينية–الثقافية العامة. ويفكّك البحث بنية الخطاب من أجل استكناه أصوله ومستنداته، معتمدا على مفهومي "النصّ Text" و"السياق Context" نظريّتيْ "التناصّ Intertextuality" و"المثاقفة Acculturation" وأثرها في تأويل النص القرآني[٣].

يمثل مصطلح "النص Text" في النقد الأدبي، والتحليل اللساني–الثقافي المعاصر مجموعة مترابطة من العلامات اللغوية Signs التي يمكن "قراءتها" وتفسيرها، في ضوء سياقها اللساني الخاص داخل النص ذاته Internal Context، ولكن أيضا في ضوء سياقها الثقافي الخارجي External Context: الذي يشمل الرؤية الدينية والوجودية للمفسّر. ونحن نحيل هنا على مصطلحات عالم اللسانيات فيرديناند دي سوسير: الدال Le signifiant والمدلول Le signifié والدلالة La signification.[٤] إذ يُنظر إلى النص: أي نصّ كان؛ عادة باعتباره مجالا متعدد الأبعاد ينبثق منه المعنى من التفاعل بين جملة هذه السياقات: البنيوية اللغوية الداخلية، من جهة؛ والفكرية الثقافية الاجتماعية الخارجية من جهة أخرى. ويذهب رولان بارت إلى أن دلالة النص تتولّد عبر اندماج السياقات الداخلية والخارجية، مما يدعو إلى تأويلات لا متناهية[٥]. ويؤكد أومبرتو إكو أن معنى النص يتشكّل من خلال بنيته الداخلية وفهم القارئ له في سياقه الثقافي العام[٦]. بينما يعتبر جاك دريدا النص نسيجا من الاقتباسات المتداخلة من نصوص أخرى، بعضها لفظي وكثير منها تصوّري، أي نصوص متمثّلة في الذهن، تؤثّر في إنتاج المعنى، دون أن تستحضر لفظا[٧]. وقد تم تطبيق هذا الإطار النظري على النماذج المدروسة من تفسير مقاتل لبيان قيمة التحليل النصّي للتفاسير القرآنية المبكّرة، من أجل صناعة المعنى واكتشاف الدلالة.

أما مصطلح السياق Context فيشير إلى الإطار التاريخي والثقافي والاجتماعي والحضاري والديني والجغرافي الذي يحيط بالنص لحظة تقبّله وفهمه وتفسيره. ويعرف ستيفن ليفنسون السياق بأنه المعرفة المشتركة والظروف البيئية اللازمة لفهم المعنى بشكل عملي في

3 Issa J. Boullata, (Ed). *Literary Structures of Religious Meaning in the Quran* (Taylor & Francis, 2013), 67.

4 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Lausanne-Paris, Payot, 1916).

5 R. Barthes, *Image-Music-Text*. Trans. S. Heath. (Hill and Wang, 1977): 155-164.

6 U. Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Indiana University Press, 1979): 3-43.

7 J. Derrida. *Of Grammatology,* Trans. G.C. Spivak (Johns Hopkins University Press. 1976).

البيئة التي أنتج فيها الفهم والتفسير، والتي يمكن أن تختلف في مواضعاتها اللسانية الخاصة والثقافية العامة عن تلك التي أنتج فيها النص ذاته. مما يجعل إنتاج المعنى مرتهنا بالسياقين معا، ولكن بدرجات متفاوتة[٨]. ويؤكد هاليداي ذلك باعتبار أن توليد المعنى مرتبط اجتماعيا بالسياق الذي أنتج فيه فهم النص، وأن ذلك الإنتاج يعتمد على السياقات الثقافية والتاريخية الأوسع، والتي تؤطّر المفسّر لحظة يفكّر وينتج[٩]. والمستخلص من ذلك أن السياق هو الإطار العام الذي يحدّد فهم النص ضمن ظروف زمانية وثقافية معينة، مما يجعل إنتاج النص التفسيري لمقاتل مرتهنا بظروفه السياقية العامة والخاصة، عاكسا للسياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية لعصره.

أما التناص Intertextuality، فهو مصطلح قد صاغته جوليا كريستيفا، ويترجم إلى العربية أيضا ب "الترابط النصي". وهو يستبطن العلاقة الجوهرية بين النصوص المختلفة، سواء كانت شفوية أو مكتوبة. إذ يقوم فهم النص الواحد على استيعاب، أو امتصاص، نصوص وأفكار ومعتقدات سابقة، من أجل إنتاج معنى يمثّل حوارًا وتفاعلا بين النص الأصل المراد تفسيره من جهة، وجملة التقاليد الثقافية العامة التي تكوّن رؤية المفسّر للكون والوجود والمصير، من جهة أخرى. ويقوم مصطلح التناص عند كريستيفا على اعتبار النص–النص التفسيري في سياقنا–قائما على تفاعل نصوص متعددة تشكل المعنى، وأن تلك "النصوص" يمكن أن تكون مكتوبات لفظية، أو مرويات شفوية، أو رؤى وتصورات ومعتقدات تمثّل أطرا ثقافية عامة تحكم المفسّر حين فهمه للنص وتفسيره[١٠]. ويوضح جراهام آلين أن معنى النص يتولد من شبكة ديناميكية من النصوص والآراء والمعتقدات والرؤى والتقاليد الثقافية المترابطة[١١]. ويؤسّس هذا الإطار النظريّ المرتكز على نظريّة التناص لاعتبار أن الأثر المفترض للأديان الشرقية والتوحيدية في تفسير مقاتل يستند إلى تفكيك بنية المنظومة التفسيرية لمقاتل لإبراز إمكان تناصّها مع المنظومات الدينية التي شهدها عصره، أكثر من استناده إلى حقائق تاريخية قطعية تثبت نفاذ مقاتل المباشر إلى نصوص تلك الأديان واقتباسه منها وأخذه عنها.

8 S. C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge University Press, 1983).

9 M. A. K. Halliday, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning* (London, Edward Arnold, 1978).

10 J. Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Trans. T. Gora et al. (Columbia University Press, 1980).

11 G. Allen, *Intertextuality*, 2nd ed. (London: Routledge, 2011), 1-51.

ويقصد بمصطلح المثاقفة Acculturation–والذي يترجم أيضا بالاستيعاب الثقافي–العملية التي من خلالها تتفاعل الثقافات نتيجة الاتصال المباشر، أو غير المباشر، بين مجموعات مختلفة لإنتاج معاني النصوص عبر تبادل الرؤى والتصورات والمعتقدات. وقد عُرّف بأنه ظاهرة التغيير الثقافي الناتجة عن التفاعل المباشر. وحدّد بيري من استراتيجيات المثاقفة: الاندماج الثقافي، والتمثيل المتبادل. وهي استراتيجيات تقوم عادة على آليات التكييف التي تتم في سياق اجتماعي أو ثقافي أو فكري، وينتج عنها فهم النص في سياق ثقافته الأصل التي أنتج فيها وفي سياق ثقافته الفرع التي فسّر في ضوئها. وما من شك في انطباق هذا التصور النظري على تفسير مقاتل، على اعتبار ارتباطه العضوي بالثقافة العربية الإسلامية التي نزل الوحي بلسانها والمثاقفة المحليّة التي فسّر القرآن الكريم على يد مقاتل في إطارها.

وتشكل هذه المفاهيم الأربعة معًا: النص والسياق والتناص والمثاقفة، إطارًا تحليليًا متكاملاً سواء في نظريات النقد الأدبي، أو في الدراسات الدينية المعاصرة. مما يمثّل تنظيرا صلبا لدراسة التفاسير القرآنية في سياقاتها التاريخية والجغرافية والاجتماعية الثقافية المعقدة. ويوظّفها المحلّلون لإبراز مكانة التفاعل بين النصوص والرؤى والمعتقدات والتصورات، سواء كانت كتابية أو شفوية أو تصوّرية، في إنتاج المعنى، وأثرها في المفسّرين لحظة يفكّرون وينتجون فهما مخصوصا للنص القرآني عير الجدل والحوار والتفاعل مع تلك الرؤى والمعتقدات والثقافات. وقد تداخلت جميعها في الأقاليم الشرقية للعالم الإسلامي حيث امتزجت الرؤى العربية الإسلامية باللغات المحلية والتقاليد الدينية التوحيدية والشرقية، وأثّرت بكيفيات متفاوتة في فهم النص القرآني وفي تفسيره على يد أبناء تلك المناطق. وهو ما تجلى بشكل واضح في بعض التفاسير القرآنية المتقدمة في القرنين الهجريّين الأول والثاني[١٢]، مثل تفسير مقاتل بن سليمان، وفي كثير من مصنّفات الحديث وشروحها. واستعان عدد من الباحثين بهذه مصطلحات–الشفرات التحليلية لإبراز استيعاب التفاسير القرآنية لأفكار دينية ورؤى ثقافيّة محليّة مختلفة في التفسير التجسيمي أو التشبيهي لصفات الله سبحانه، كما سيتضح في حينه.

12 Rippin, A. (Ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Gorgias Press, 2013).

وقد بيّنّا في بحث سابق يندرج ضمن هذا المشروع الذي يهتم بالمنهج التكاملي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي[13] أن المسلمين الأوائل خلال الفترة التأسيسيّة قد نزّهوا الله سبحانه عن التشبيه والتجسيم، وفهموا الصفات الخبرية بناء على سليقتهم اللغوية وثقافتهم العربية وضوابط اللسان العربي وبناه التركيبية والدلالية. ولكنّ انتشار الإسلام في محاضن ثقافيّة متنوّعة، ومحدودة الصلة بالتراث العربي–السامي الذي نزل الوحي بلسانه، جعل أولئك المسلمين الجدد ذوي الثقافات المختلفة يفسرون الصفات الربانية في النص القرآني وفق بيئتهم الدينية–الثقافية سواء كان تفسيرا بالنقل أو بالرأي[14]. وكانت الأقاليم الشرقية لبلاد الإسلام في آسيا الوسطى–وخراسان تحديدا بمدنها الشهيرة بلخ وترمذ وبخارى وطشقند وسمرقند ومرو– من بين الأقاليم التي تعاملت مع الصفات الخبرية تعاملا ثقافيا مختلفا، فأثبتتها على ظاهرها، وفسّرت الآيات القرآنية ذات الدلالات الخبرية تفسيرا ثقافيا محليّا مستندا إلى التراث اللغوي الديني الثقافي المحلّي الذي تشرّب كثيرا من المركبات الثقافية للأديان الشرقية، الثاوية في اللغات التي كانت منتشرة في تلك الأقاليم. ورغم أن انتشار الإسلام قد ساعد على نشر اللغة العربية هناك، فإن استعمالها ظل محدودا جدا، ومقتصرا على أعضاء "الطبقة العالمة"، ولم تتحول لا إلى "لغة تخاطب" ولا إلى "لغة ثقافة"، خلال تلك الفترة المبكّرة من تاريخ الإسلام.

واعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التاريخي الذي يسعى إلى استقراء النصوص التفسيرية من متونها الأصلية، ووصلها بسياقاتها التاريخية والجغرافية؛ والمنهج التفكيكي، لتفكيك المنظومة التأويلية التي سعى مقاتل بن سليمان البلخي إلى تأسيسها واستكشاف والمنظومات الدينية الثقافية التي استند إليها؛ والمنهج التحليلي النقدي، لتحليل الأصول التي نبعت منها تلك الرؤى، والتراث الديني الثقافي الذي تتصل به من خلال النماذج التي تم اختيارها للدراسة والتحليل وهي مقومات الملكوت الرباني، كالجسمية والاستواء والعرش وحملته والكرسي؛ وقصّة خلق آدم عليه السلام. ومعيار اختيارها قائم على أنها أكثر القضايا التي تعلّق بها التفسير التشبيهي والتجسيمي للقرآن الكريم، لا عند مقاتل فقط،

13 Mabrouk Chibani Mansouri, A. Al Hinaei, and S. Al Said, "The Descriptive Attributes in Early Islamic Theological Thought and the Problem of Anthropomorphism and Corporealism," *Al-Qanāṭir: International Journal of Islamic Studies* 34, no. 5 (2025): 229–253. DOI: https://doi.org/10.64757/alqanatir.2025.345/1137

14 Muhammad Luthfi Dhulkifli, "To What Extent Can the Diversity of Qur'anic Tafsir Be Described as 'Traditions of Reason'?" *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (2023): 79–96, https://doi.org/10.14421/qh.v24i1.4303.

بل أيضا عند من ساروا على نهجه ممّن جاء بعده، من جهة؛ وعلى أنها أكثر القضايا التي دار حولها الجدل العقديّ في الفكر الإسلامي من جهة ثانية؛ ولكونها أكثر القضايا دلالة على الفرضية التي بني عليها البحث في تفسير مقاتل وهي فرضية الأثر المرجّح للفكر الديني الشرقي والتوحيدي في التفاسير التشبيهية والتجسيمية المبكرة. وتسعى الدراسة إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة المركزيّة التي تنير سبيل البحث العلمي في تشكّل مكوّنات التفسير التشبيهي في الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام. فما السياقات التاريخية والجغرافية التي تشكّل فيها التفسير التشبيهي والتجسيمي للصفات الخبرية في الفكر الإسلامي المبكّر؟

المبحث الأوّل: الصفات الخبرية في التفاسير المبكّرة وسياقاتها التاريخية والجغرافية

لنفهم الإطار التّاريخي والجغرافي لتشكّل آراء المسلمين في الصفات الخبرية اخترنا أن نبني رؤيتنا المنهجية على ثنائية النص والسياق، لنصل عبرها النصّ التفسيري بالسياق التاريخي والجغرافي الذي تشكّل فيه: أي أن نصل بين التّأريخ للفكر والتّأريخ للحدث، من جهة، ونصل بين تاريخ الأفكار وجغرافيا الأفكار، من جهة ثانية؛ باعتبار هذا الوصل أفضل سبيل لفهم السياق التاريخي والجغرافي الذي تشكّل فيه نظر المفسّرين القدامى إلى الصفات الخبرية. قد بيّن الاستقراء أن مبحث الصفات قد تشكّل في أقصى الأقاليم الشرقية لبلاد الإسلام، وأن أغلب الذين تجادلوا فيه في أواخر القرن الهجري الأوّل وبدايات الثاني ينتمون جغرافيا، وفكريا، وثقافيا، إلى تلك الأقاليم: بلخ وترمذ ومرو وطشقند وبخارى وسمرقند وخراسان في آسيا الوسطى: بين شمال أفغانستان وجنوب أوزباكستان وشمال الهند وغرب الصين اليوم[١٥]. وقد كانت أغلب تلك الأقاليم في آسيا الوسطى تعج بالأديان الثنويّة والوثنيّة ذات الطبيعة التجسيدية والتصويرية[١٦] كالسامانية والمانويّة والهندوسية والزرادشتية والمزدكية والديصانية والبوذية. ولم تكن لها بالثقافة العربية ذات الأصول السامية التي نزل الوحي بلسانها أية صلة مباشرة[١٧]. بل كانت ثقافتها الأساسية قائمة على فرع اللغات الهندو–أوروبية: ومن أهمها

15 Clifford Edmund Bosworth, ed., *History of Civilizations of Central Asia*, vol. 4, pt. 2 (Paris: UNESCO, 1992), 100.

16 Hinrich Biesterfeldt, "The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam," in *Kleine Schriften*, ed. J. van Ess, vol. 137 (Leiden: Brill, 2018), 606–630, https://doi.org/10.1163/9789004336483_049.

17 Wesley Williams, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic

السنسكريتية (Sanskrit): اللغة الرسمية للتديّن البوذي والهندوسي، والسغدية (Sogdian): لغة المعاملات التجارية في طريق الحرير، والبخترية (Bactrian) والدارية (Dari Persian): لغة التخاطب اليومي عند عوام الناس. ولم ينتشر الإسلام في هذه الأقاليم إلا انتشارا جزئيا في العقدين الأخيرين من القرن الهجري الأوّل حينما فتح قتيبة بن مسلم خراسان سنة ٦٨ هجرية

ونظرا إلى كثرة الأديان الوثنية والثنويّة في تلك الأقاليم من جهة، ولأهميّتها التجارية الاستراتيجية لوقوعها على طريق الحرير من جهة ثانية، تذكر المصادر التراثية أن أغلب متكلمي الإسلام الأوائل قد عملوا على ترسيخ الإسلام فيها نظرا إلى ما امتلكوه من جهاز جدليّ عقليّ قويّ. فأرسلوا تلاميذهم إلى تلك الأقاليم لمجادلة أتباع الأديان التي كانت منتشرة فيها وألّفوا في الرّد عليهم. فأرسل واصل بن عطاء (٨٠-١٣١) عثمان الطويل إلى أرمينية لمجادلة أتباع الأديان التي كانت منتشرة فيها، كما أرسل حفص بن سالم إلى خراسان. فالتقى حفصٌ بالجهم بن صفوان البلخي فيها، وكان يجادل السّامانية، فدلّه على أستاذه واصل. فراسل الجهمُ واصلاً ليستشيره في بعض القضايا التي أشكلت عليه في جدله معهم. وكان لواصل تآليف في مجادلة أتباع الأديان الأخرى أشهرها "كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية" الذي قال عمرو الباهلي أنّه قرأ الجزء الأوّل منه وأحصى فيه "نيّفا وثمانين مسألة"، بالإضافة إلى "كتاب أصناف المرجئة" — والإرجاء والجبر والإثبات على الظاهر مقالات متعالقة مترابطة فكريا وتاريخيا وجغرافيا وأغلب من دان بأحدها دان بالأخرى-[١٨].

ولحداثة عهد تلك الأقاليم بالإسلام، ومحدودية معرفتها باللغة العربية وبناها التركيبية والدلالية، وقدراتها البلاغية والمجازية، فقد حملت كثرا من ألفاظ القرآن الكريم على ظاهرها، حتى فشا فيها التشبيه والتجسيم معضودا بآفاق فهمها المحليّة وفق تراثها الديني القديم؛ مقارنة بالبيئة العربية الإسلامية التي فهمت متشابه القرآن والصفات الخبرية وفق ضوابط اللسان العربي، وحملته على التنزيه، تفويضا أو تأويلا. وهذا الميسم اللغوي-الثقافي الذي يتشابك مع المرجع الديني-الثقافي يغيب عن كثير من الباحثين الذين عالجوا تشكّل مبحث

Tradition and Early Islam," *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 1 (January–March 2009): 19–44. "Available at [https://www.jstor.org/stable/40593866] (accessed 28/01/ 2025)".

18 Mabrouk Chibani Mansouri et al., "The Integrative Approach in Islamic Thought: Instrumental and Cognitive Irj'a in Early Islamic Thought," *Journal of Alasmarya University: Sharia Sciences* 36, no. 3 (2023): 72–100.

الصفات وتطوّره في الفكر الإسلامي المبكّر[19]. وتميل دراسات التناص والمثاقفة إلى تأكيد أن التراث الديني–المحلّي القديم لتلك الأقاليم قد واصل تأثيره في المخيال الجمعي لتلك الشعوب حتى بعد انتشار الإسلام بينها انتشارا جزئيا في الربع الأخير من القرن الهجري الأول[٢٠]. وكان حمل الصفات على ظاهرها وما استند إليه من تشبيه وتجسيم صريح أحد آثاره المباشرة. فمن المعلوم أن الآلهة المعبودة في مختلف الأديان في تلك الأقاليم كانت إما تجسيدية أو تصويرية. وهي تُرسم بأيد وأعين وأرجل كثيرة، وتجلس على كراس ملكية مزدانة بزبرجد وياقوت، قوائمها من رؤوس حيوانات رمزية، وتحمل تلك الكراسي وعول، أو تكون في عربات ملكية تجرها وعول أو خيول أسطورية. ومن المرجّح أنّ أبناء تلك المناطق حينما كانوا يسمعون ترجمات القرآن الكريم بلغاتهم الأصلية في تلك الفترة المبكّرة من انتشار الإسلام، كانوا يفهمون الوصف القرآني لله سبحانه، وملكوته الرباني–مترجما إلى لغاتهم المحليّة، نظرا إلى محدودية معرفتهم بالعربيّة– من "يد وعين وساق ووجه، وكرسي وعرش ويمين وقبضة"، وغيرها من صفات خبرية، وفق ما رسمته ثقافاتهم الدّينية في الأعيان والأذهان عن آلهتهم المعبودة في أدياتهم المحلية. ومن المرجّح أن صورا دينية–ثقافية محليّة كثيرة قد تسرّبت إلى تفسير الصفات الخبرية في القرآن الكريم، ومنه إلى الفكر العقدي الإسلامي. مع الإشارة إلى أن تأثير الأنظمة الدينية–الثقافية المحليّة قد تجلى لا في تفسير القرآن الكريم والفكر العقدي الإسلامي فقط، بل تجاوزهما إلى باقي التجارب التي عرفتها الحضارة الإسلامية، ومنها التجارب التنبّئية، التي قامت في كثير من مفاصلها التراث المحلي وخاصة في بلاد المغرب[٢١].

وقد أدرك القدامى، قبل المعاصرين، ارتباط تيّار الإثبات على الظاهر بمقاتل بن سليمان البلخي، من جهة، واعتماد هذا التيّار على منهج التجسيم والتشبيه، من جهة ثانية، وكون التجسيم والتشبيه والإثبات قد وفد جميعها إلى جزيرة العرب، من الأقاليم الشرقية لبلاد الإسلام، وليس منهجا عربيا أصيلا، من جهة ثالثة. إذ ينسب الذهبي إلى

19 Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam: Challenge of Traditionalism, 700- 1350.* (Edinburgh University Press, 2018).

20 Issa J. Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān* (London: Routledge, 2013), 67.

21 Mabrouk Chibani Mansouri, "New Lights on Prophecy-Pretending and Mimetic Religions in Medieval Islamic North Africa", Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies 63, no. 1 (2025): 1–33. https://doi.org/10.14421/ajis.2025.631.1-33.

أبي حنيفة قوله "أتانا من المشرق رأيان خبيثان جهم معطّل ومقاتل مشبّه"[٢٢]. ونسب إمام الحرمين الجويني في كتابه الشّامل التجسيم إلى "الجهلة الغلاة من المثبتة"، وأدرج مقاتل بن سليمان ضمنهم، فقال "ثم غلا الجهلة من المجسمة، فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمي وهشام بن الحكم"[٢٣]. ووصل ابن حجر بين الإثبات والتجسيم، وجعل مقاتلا رأسهما، فقال "ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية، فإنهم بالغوا في ذلك حتى شبّهوا الله تعالى بخلقه، تعالى الله سبحانه عن أقوالهم علوّا كبيرا"[٢٤]. ويلخّص علي سامي النشّار ما ورد في متون القدامى قائلا "وأجمعت الكتب على أنه [مقاتل بن سليمان] كان مشبهاً ومجسماً، وأنه أخذ من علم اليهود والنصارى[٢٥] ما يوافقه لتدعيم تفسيره التشبيهي والتجسيمي للقرآن[٢٦]، وأنه كان ضعيفاً في الحديث، وأنه قَبِلَ الحشو وضمّنه مذهبه"[٢٧]. ونصوص هذه الشواهد وسياقاتها تدعونا إلى التنبيه على ثلاثة أمور رئيسة:

أمّا الأوّل فهو التأكيد الصّريح بأنّ رأس تيار الإثبات على الظاهر في الصفات الخبرية الذي يقوم على المنهج التشبيهي في التفسير القرآني، وفي الفكر الإسلامي عامّة، هو مقاتل بن سليمان البلخي، ولا مجال لنسبته إلى الصحابة والتابعين، مثلما تحاول بعض الكتب المذهبيّة المتأخّرة أن تسيّر أفهام المسلمين إليه، متعامية على الحقيقة التاريخية التي

22 Shams al-Dīn Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, ed. 'Alī Abū Zayd et al. (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1985), 7 : 202.

23 Abū al-Maʿālī al-Juwaynī, *al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1999), 132.

24 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī and Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb (Egypt: al-Maktabah al-Salafīyah, 1390 AH), 13:346–347.

25 Yair Lorberbaum, *In God's Image: Myth, Theology, and Law in Classical Judaism* (New York: Cambridge University Press, 2015); Andrew Aucamp, "A Systematic Approach to God's Attributes," *Conspectus: The Journal of South African Theological Seminary* 15, no. 3 (2013): 39–55; Wesley Williams, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam," *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 1 (January–March 2009): 19–44. "Available at [https://www.jstor.org/stable/40593866] (accessed 28/01/ 2025)".

26 استقرأ المستشرق بنيامين إبراهيموف بعض المقاطع من تفسير مقاتل. وحاول تبرئته من التشبيه الذي اعتبره سلاحا تشهيريا مذهبيًا في وجه المخالفين. ولكن هذا الرأي الاستشراقي ضعيف جدا، وربما يرجع إلى محاولة هذا المستشرق جعل المؤثرات اليهودية الدخيلة في تفسير مقاتل. ه الرؤية استشراقية متهافة، وربما سببها محاولة تأصيل رؤية مقاتل وفصلها عن المؤثرات اليهودية. وكتب يقول"
Muqatil was not a *mushabbih* contrary to the reports on him, made by later sources. Very probably, these sources blamed him of *tashbih* on the grounds of his Murjite tendencies. An accusation of *tashbih* seems to have been an efficient weapon in Islamic theological struggles". See: Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qurʾān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm: Kitāb al-Mustarshid* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 5; Gabriel Said Reynolds, *The Qurʾān and Its Biblical Subtext* (London: Routledge, 2010).

27 ʿAlī Sāmī al-Nashshār, *Nashʾat al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1992), 1:289.

تؤكّد أن الصحابة والتابعين قد نزّهوا الله سبحانه عن الأشباه والنظائر، وأنّهم فوّضوا وأوّلوا، ولم يشبّهوا أو يجسّموا، على ما بيّنا أعلاه.

وأمّا الثّاني فهو أنّ ابن حجر يؤكّد أن المثبتة الأوائل "بالغوا" في التمسّك بحرفيّة النصّ القرآني وظاهريّته حتى "شبّهوا الله بخلقه وجسّموه"، أي إنهم أثبتوا لله سبحانه صفات بشريّة. فكانت نتيجة هذا المسلك التجسيم الصِّريح. والتجسيم رأسه المثبتة أيضا. وهذا ما يدعم النتيجة الأولى من كون الإثبات يعدّ عند القدامى من "الآراء المبتدعة التي أتى بها مقاتل". ولم يكن عندهم منهج النبي عليه السلام ولا الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بأية حال من الأحوال.

أما الثالث فهو أن ابن حجر قد جعل مقاتلا أستاذ التشبيه والتجسيم عند المثبتة، ولكن أيضا عند من تبعه على نهجه من ''الرافضة والكرامية''؛ أي إنّ منهجه التشبيهي التجسيمي قد تجاوز إطاره العام المعهود إلى باقي الفرق والمذاهب الإسلامية. فكيف تسرّب التشبيه إلى تفسير القرآن الكريم عند المتقدمين من المفسرين؟ وما مكوّنات منهج التشبيه في تفسير مقاتل بن سليمان؟ وما سياقاته الفكرية وأصوله الثقافية؟

المبحث الثاني: النصوص التفسيرية للصفات الخبرية عند مقاتل: أصولها ومكوّناتها

يرتبط التفسير التشبيهي للصفات الخبرية في الفكر الإسلامي المبكّر بمقاتل بن سليمان البلخي أساسا[٢٨]. واعتماد الثنائية النظريّة: النصّ والسّياق يكشف لنا عن نتائج متميّزة في هذا المجال. ومن محاسن الصّدف أن تفسيره قد وصل إلينا مكتملا، مما يمكّننا من استقراء مكوّنات التشبيه فيه، واستكناه نصوصها وسياقاتها وأصولها استكناها مباشرا– وإن كنّا نشكّ في نسبته، في كلّيته، إلى مقاتل، ونرجّح أنّ أيدي النسّاخ قد تدخّلت في مواطن كثيرة منه بالإضافة أو الحذف–[٢٩].

28 Yūsuf Abū Ṣaghīr, "al-Ṣifāt al-Khabarīyah ʿinda al-Mufassirīn ḥattá Nihāyat al-Qarn al-Sābiʿ al-Hijrī" (master's thesis, An-Najah National University, Faculty of Graduate Studies, Palestine, 2023), under supervision of Dr. Ayman Rayyān.

29 لاحظ بنيامين إبراهيموف الفرق بين المرويات عن مقاتل في كتب الفرق والمقالات وبعض ما احتواه تفسيره. ولكنه لم يستطع الترجيح. والظاهر أنه لم يقرأ التفسير كاملا، ولم يدرك المواطن التي كان فيها مقاتل مؤوّلا على منهج الجهم. وكتب يقول:

The case of Muqatil needs further examination, because it demonstrates the unreliability of the sources where we learn about his views. His exegesis of the Quran, which now available presents him in a different way.

أوّلا: الجسمية في تفسير مقاتل وأصولها المزدكية

أولُ الصفات التي اشتهرت في تفسير مقاتل هي الجسميّة. والمقصود منها إثبات الصفات الخبرية من يد ووجه وساق وعين واستواء وكرسي وعرش على ظاهرها، بشكل يؤدي إلى التجسيم الصريح والمباشر. ومن المعلوم أن البيئة الوثنيّة والثنويّة التي عاش فيها مقاتل في بلخ في أواخر القرن الهجري الأوّل تقوم رؤيتها على أن "لا شيء في الكون إلاّ جسم"، على ما ذكر الشهرستاني. وقد نسب المقدسي في البدء والتاريخ إلى مقاتل أنه "زعم أن الله جسم من الأجسام، لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه"[٣٠]. وجعل الأشعري المقاتليّة أوّل فرق التشبيه والتجسيم الثلاث التي درسها، وأضاف إليها الإرجاء، فقال "والقائلون منهم بالتشبيه ثلاث فرق. فقالت الفرقة الأولى منهم، وهم أصحاب مقاتل بن سليمان: إن الله جسم، وإنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء: من يد ورجل ورأس وعينين، مصمت؛ وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره. وقالت الفرقة الثانية منهم، أصحاب الجواربي، مثل ذلك، غير أنه قال: أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك. وقالت الفرقة الثالثة منهم: هو جسم لا كالأجسام"[٣١]. وفي إطار هذه الرؤية التجسيمية سيفسّر مقاتل خلق آدم عليه السلام، كما سنرى لاحقا.

وعلى الرغم من أن بعض المصنفات قد نسبت التشبيه والتجسيم إلى مضر وكهمس وأحمد الهجيمي الذين ربما عاصروا مقاتلا أو سبقوه في التشبيه، فإن المعلومات التاريخية عنهم محدودة جدا، ولا تسعفنا بمعطيات دقيقة عنهم. ولهذا رجّح علي سامي النشار أن مقاتلا هو الذي أسّس تيّار إثبات الصفات الخبرية على ظاهرها، وبناه على التجسيم الصريح الثابت في تفسيره، وفيما نقلته عنه كتب الفرق والمقالات. فنُسب إليه واشتهر به حتى صار "رأس المثبتة"، على ما ذكر ابن حجر[٣٢].

وكان من آراء المجسّمة الأوائل إجازة ملامسة العباد لله سبحانه في الدنيا والآخرة؛ وأنه،

Abrahamov, *Anthropomorphism and interpretation*, 4.

ويذكر كليفورد بوزوورث وجود نسختين من التحقيق، إجداهن فقط وصلت إلينا. ويرجح مثلنا أن أيدي النساخ ربما تكون قد عدّلت في آرائه الشيء الكثير. انظر:

Bosworth, ed., *History of Civilizations of Central Asia, 1*00.

30 al-Muṭahhar al-Muqaddasī, *al-Badʾ wa al-Tārīkh*, ed. Clément Huart (Paris: Ernest Leroux, 1919), 5:141; Muḥammad al-Tahānawī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm*, ed. ʿAlī Daḥrūj (Beirut: Maktabat Lubnān, 1996), 1:261.

31 Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Naʿīm Zarzūr (Egypt: al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, 2005), 1:128.

32 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī* (Miṣr: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1390 H), 13:346–347.

تعالى الله عن ذلك، على صورة إنسان برجلين ويدين وأنامل وعينين، وأنه ينزل ويجلس ويصافح حتى يحس الإنسان برد أنامله، على ما سيتبين لاحقا. ونقل الأشعري تعليلهم لذلك فقال "قالت المقاتلية– أصحاب مقاتل بن سليمان في تعليل ذلك– لأنا لم نشهد شيئا موسوما بالسمع والبصر والعقل والعلم والحياة والقدرة إلا ما كان لحما ودما"[33]. ويذهب كثير من الباحثين إلى أن هذا التجسيم الصريح، واعتبار الله، سبحانه، جسما على الحقيقة راجع إلى تأثّر مقاتل بوثنية بيئته الدينية–الثقافية التجسيمية المباشرة التي كانت تنتشر فيها البوذية التجسيمية ومركزها دير نوبهار (Nava Vihara) الشهير قرب بلخ، في شمال أفغانستان حاليا، وقد كان لهذا الدير تأثير كبير في الثقافة الدينية لتلك المنطقة التي تقوم أغلب أنظمتها الدينية المحلية على التجسيم والتصوير[٣٤]. بينما تساءل علي سامي النشّار، عن إمكانية أن يكون تجسيم مقاتل ذا أصول فلسفيّة رواقيّة، ذلك أنّ "الرّواقية كانت تقول إن الوجودَ جسمٌ، والإله جسم، وهي منتشرة في الفلسفات الثنويّة وخاصة الديصانيّة[٣٥] ثم المزدكيّة[٣٦]"؟ ولكنّه لم يرجّح، نظرا إلى عدم توفّر مادّة علمية كافية. فقدّم احتمالين اثنين قائلا "من المحتمل أن يكون تأثّره فلسفيّا، ومن المحتمل أنّه قد وصل إلى التجسيم من خلال تفسير قرآني بحت مستعينا في ذلك بالأفكار التي كانت منتشرة في خراسان حينها. فذهب إلى أن الله استوى على العرش استواء ماديّا، واستقر عليه استقرارا محسوسا، لأنه جسم: إما من دم ولحم، أو من دم ولحم لا كالدماء ولا كاللحوم؛ أو لأنه جسم لا كالأجسام"[٣٧].

ورغم أن النشار لم يحسم في المصدر المباشر للتفسير التجسيمي لمقاتل: التأثر المباشر بالفكر الفلسفي الرواقي أو قراءة النص القرآني قراءة بيئية–ثقافية عبر التأثّر بالمزدكية والديصانية، فإنّنا نرجّح المسار الثّاني، لأن الرواقية مدرسة يونانية فلسفية معقّدة ومتشعبّة، ظهرت في

33 Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, 1 :152 ; Nashwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿĪn*, ed. Kamāl Muṣṭafá (Egypt: Maṭbaʿat al-Saʿādah, 1948), 144.

34 Bosworth, ed, *History of Civilizations of Central Asia*, 100.

35 الديصانية مؤسسها ديصان Bardaisan (١٥٤ م – ٢٢٢ م). وهي ديانة ثنوية غنوصية نشأت في القرن الميلادي الثاني في الرها. وهي قريبة في أفكارها من المانوية التي أسسها ماني الفارسي في نفس الفترة. وقد مزجت بين البعد الغنوصي الصوفي اليوناني والزارادشتية الفارسية.

36 المزدكية ديانة فارسية ظهرت في القرن الميلادي الخامس في عهد الملك قباذ الأوّل. أنشأها مزدك بن بامداد. ورغم أنها متفرعة عن الزارادشتية فإنها قد خالفتها في أفكار دينية كثيرة. وأساس عقيدتها ثنوية قواها تألّف العالم من قوّتين اثنتين هما النور والظلمة. وقدا وظّفت رؤى تجسيمية وتصويرية كثيرة عن إله النور. وحاول الملك كسرى أنوشروان (خسرو الأوّل) القضاء على المزادكة، فنزح أتباعها إلى شمال أفغانستان وجنوب أوزباكستان الحالية، حاملين معهم تراثهم الديني والثقافي واللغوي الذي سيكون أحد الروافد التي غذّت تفسير الصفات المتشابهة لدى أصلاء تلك المناطق.

37 Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī*, 1: 291.

بلاد الإغريق في الحقبة الهلنستية، ولا يوجد ما يدعم تأثيرها المباشر في تفسير مقاتل أو في غيره من الآراء التجسيميّة في الإسلام المبكّر. والظاهر أن ما دفع النشار إلى هذا الاحتمال هو إقرار الرواقيين أن العالم كلّه عالم مادي مكوّن من أجسام، وأن كل جسم يتكون من ذرات، وأن لا شيء في الوجود كلِّه غير المادة. ولكن أفكار الرواقية أعمق من هذا بكثير، وهي تعتمد على الاستدلال المنطقي الذي تعتبره السور الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. وقد سبق أن ناقشنا أن هذا الرأي الذي يرجح إمكانية تأثر الأفكار العقدية الإسلامية بالرواقية، وبيّننا أنه قائم على مجرّد الشّبه الظاهري بين المقالات[٣٨]، عكس ما دأب المستشرقون على ترويجه[39]. وكان ممّا توصّلنا إليه أن "لا شيء يدلّ على أن الأعمال المفقودة لزينون أو تلامذته من بعده: كليانش (٣٣٠ ق.م – ٣٠ ق.م) وخريسيبوس(٢٧٩ ق.م – ٢٠٦ ق.م)، أو حتى الأعمال التي وصلت إلينا كمؤلفات سينكا الأصغر(٤ ق.م –٦٥ م) وأبكتاتوس (٥٥م – ١٣٥ م)، وماركوس أروليوس (١٢١ م – ١٨٠ م) قد عُرّبت في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام أو كانت منتشرة في آسيا الوسطى؛ فضلا عن طبيعتها المادية الإلحاديّة التي تتعارض تعارضا صارخا مع الإسلام. وقد شمل الأمر الإمبراطوري في عهد جوستينيان الأول سنة ٥٢٩ م بإغلاق المدارس الإلحاديّة المخالفة للعقيدة النصرانيّة في الإمبراطورية الرومانية المدارسَ الرواقية أيضا مما حد من انتشارها، ومن تأثيرها في الفكر الإسلامي المبكّر".[٤٠]

ولئن أشارت بعض الأبحاث إلى أن الرواقية قد امتزجت بأفكار المدارس الثّنويّة في العهد العباسي الأول، وانتشرت في المعابد الديصانية تحديدا[٤١]، فإن ذلك قد حدث بعد عصر مقاتل. ولا شيء يثبت لدينا أن مقاتلا قد تأثّر في قوله بجسميّة الله سبحانه وتعالى بالرواقية أو الدّيصانية. أمّا تأثّره بالمزدكيّة فمرجّح. والأرجح لدينا أن مقاتلا قد تأثر تأثرا ثقافيا عامّا بالبيئة الوثنية التجسيمية التي كان يعيش فيها، وأغلب آلهتها إما مادية مجسّمة

38 Mabrouk Chibani Mansouri, A. Al Hinaei, and S. Al Said, "The Descriptive Attributes in Early Islamic Theological Thought and the Problem of Anthropomorphism and Corporealism," *Al-Qanāṭir: International Journal of Islamic Studies* 34, no. 5 (2025): 229–253. DOI: https://doi.org/10.64757/alqanatir.2025.345/1137

39 David Santillana, *al-Madhhāhib al-Falsafiyyah fī al-ʿĀlam al-Islāmī*, trans. Muḥammad Sharaf (Beirut: Dār al-Nahḍah, 1981), 134.

40 Mabrouk Chibani Mansouri et al., "Al-Manhaj al-Takamulī fī Dirāsāt ʿIlm al-Kalām al-Islāmī," *Majallat Majmaʿ* 46 (2023): 233–285. "Available at [http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view/4475] (accessed 12/04/ 2025)".

41 Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī, 1: 291.*

أو مصوّرة، ففسّر ما ورد في صفات الله سبحانه تفسيرا ظاهريا. فأدى به هذا إلى التجسيم الصريح. فتجسيم مقاتل، في رأينا، ينبني على قراءة دينية–ثقافية محليّة للنص القرآني، ولم يكن ذا طبيعة فلسفية أو فكرية معمّقة. وممّا يدعم ما صرنا إليه، هو أن التفسير التجسيمي للصفات الرّبانية، وإثبات الجسمية لله سبحانه، باعتبار تعارضه مع تنزيه الله، خرج من الإطار التفسيري إلى الإطار العقدي ودفع أوائل المتكلمين المسلمين للبحث في خصائص الجسم، فتمكّنوا من حصرها في خمس خصائص: وهي المكان، والزمان، والحد (لزوم الجهات الست)، ومشابهته لغيره، والحدوث[٤٢]. فكل جسم، صغر أو كبر، يوجد في مكان، فالمكان حاو والجسم محوي، فيكون المكان أشمل من الجسم وأكبر وأوسع؛ وكل متمكن يحلّ في زمان، فيكون له بدء ومنتهى زمانا؛ وكلّ حال في زمان ومكان محدود بست جهات: فوق وتحت ويمين وشمال وأمام ووراء؛ وكل محدود مشابه لغيره في تركّبه؛ ولذا فكل جسم حادث وجوبا، وكل حادث له محدث أحدثه وليس بأزليّ ولا أبديّ، ولا يمكن أن يكون ربّا.

وقد قاد البحثُ في خصائص الأجسام، المتكلمين الأوائلَ إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسمية مطلقا، ونفي خاصياتها الخمس: الزمان والمكان ولزوم الجهات الست والمشابهة للغير والحدوث عنه تعالى؛ لأنّ الجسميّة تقود إلى الوثنيّة، ولأنّ الكون كله بكل ما فيه حادث مخلوق لله سبحانه، بزمانه ومكانه ومكوناته وجهاته، ولا يحلّ الخالق في المخلوق مطلقا؛ لا على رأي الوثنيين، ولا على رأي اليهود والنصارى، ولا على رأي المشبهة والمجسّمة، ولا على رأي الصوفيّة. وهكذا نزّه المتكلمون الأوائل الله سبحانه وتعالى عن الأجسام، وعن الأشباه والنظائر. وما قادهم إلى هذا التفكير وإلى هذه الاستدلالات هو انتشار الآراء التجسيمية في التفسيرات القرآنية المبكّرة، كتفسير مقاتل بن سليمان، وفي أوائل المقالات الكلامية التجسيمية التي تنسب إلى مضر وكهمس وأحمد الهجيمي. وسيتوضّح هذا الرأي بتحليل تفسير مقاتل لمكونات الملكوت الربّاني.

ثانيا: الاستواء والعرش والكرسيّ في تفسير مقاتل وأصولها الدينية الشرقية

بما أنّ مقاتلا كان يرى الله سبحانه وتعالى جسما، سواء كان من لحم ودم أو جسما لا كالأجسام، وبما أنّه قد أثبت له، سبحانه، الصفات الخبرية على ظاهرها كاليد

42 Nūr al-Dīn al-Sālimī, *Mashāriq Anwār al-ʿUqūl* (Muscat: Maktabat al-Istiqāmah, 2nd ed. 2003), 213.

والساق والعين والوجه وغيرها، فقد حمله هذا إلى إثبات صفة الاستواء على ظاهر الاستواء المادّي، ففسّره بالجلوس، ممّا أدّى به إلى تجسيم الله سبحانه تجسيما صريحا. وهذا ما جعل محقّق تفسير مقاتل، عبد الله شحاته، رغم سعيه الدؤوب إلى الدفاع عنه، لا يجد بدّا من التصريح بأنّ مقاتلا "فسر الاستواء على العرش بالاستقرار، وذكر أن الله تعالى فوق العرش. وهذا يفيد التجسيم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[٤٣]. فاستوى الله سبحانه، عنده، جالسا على العرش، كجلوس الملوك على كراسيّهم. ويضيف عبد الله شحاته قائلا بأنه "قد جسم تجسيما صريحا حين ذكر أن الله استقر فوق العرش"[٤٤]. فقد صوّر مقاتل في تفسيره الله سبحانه جالسا جلوسا بشريا على كرسي ملكي كهيئة جلوس ملوك البشر على كراسيّ ملكهم.

ودعّم مقاتل هذا التفسير التجسيمي للاستواء بتفسير الآية 42 سورة القلم ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، فذهب إلى أن الله سبحانه لما جلس على كرسيه «بانت ساقه، سبحانه وتعالى، فأضاءت الكون من نورها». فحمل لفظ السّاق على الظّاهر، وجعل لله سبحانه، ساقين، كالبشر، ولما انكشفت ساقه اليمنى، أضاء نور ساقه الأرض فذلك تفسير قوله تعالى ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا...﴾ (الزمر: 69) عنده، قائلا "يعنى نور ساقه اليمنى"[٤٥]. فلم يكتف بتفسير الاستواء بالجلوس المادي على هيئة جلوس ملوك الأرض على عروشهم، بل جعله على هيئة إنسان، ذي ساقين، ولما جلس، سبحانه، انكشفت ساقه اليمنى فأضاء نورها السماوات والأرض.

وبعد أن حلّل محقّق التفسير مفهوم الاستواء وأدلّته، لم يجد بدّا من الاستنتاج قائلا "وفى النهاية نرى أن تفسير مقاتل للاستواء–بمعنى الاستقرار والتمكن والقعود والجلوس فوق العرش– تفسير يشعر بالتجسيم: أي بأن الإله جسم. وهو تفسير غريب عن الإسلام، لعل مقاتلا تأثر فيه بالأديان الأخرى التي نشأت في بلدته بلخ، كالزرادشتية والمانوية والبوذية والنصرانية"[٤٦]. ورغم أن جميع هذه الأديان تؤمن بالإله الجسم، إن بكيفيّة أو بأخرى، وترسمه جالسا على كرسي عرشه يدير ملكوته بشكل مادّي مجسّم، فإن الأرجح أن هذا التصوّر

43 Muqātil Ibn Sulaymān al-Balkhī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ed. ʿAbd Allāh Shaḥātah (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1st ed., 1423H), 5:108.

44 *Ibid*., 5:108.

45 *Ibid*, 5:110.

46 *Ibid*, 5:103.

الذي نقله مقاتل أصله مزدكي. فمن المعلوم أن المزدكية يصوّرون معبودهم "قاعدا على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور"[٤٧]. فمن المرجّح تأثر مقاتل بتلك الرؤى الدينية–المزدكية التي كانت منتشرة في بيئته وعكسها على تفسير الصفات الخبرية في القرآن الكريم. فأدّى هذا إلى التجسيم الصريح لله سبحانه.

وفي مقابل هذا التفسير التجسيمي لمقاتل بن سليمان البلخي "رأس المثبتة"، حسب عبارة ابن حجر، كان غريمه الجهم بن صفوان السمرقندي يُنكر عليه "إثبات" صفة الاستواء على الظاهر، بسبب ما تؤدّي إليه من تجسيم صريح، ويؤوّلها بما ينسجم مع تنزيه الله سبحانه عن صفات الأجسام. وبقدر ما تأكّد لدينا تأثّر مقاتل "بالأديان الأخرى التي نشأت في بلدته بلخ، كالزرادشتية والمانوية والبوذية والنصرانية"، على حدّ عبارة محقق تفسيره، واستنادا إلى آرائه، فإنّ الباحثين المعاصرين قد أجمعوا على أنّه لم يكن لآراء الجهم التنزيهية التأويلية أيّة أصول دخيلة، على عكس ما تشيعه عنه كتب المقالات والفرق المذهبيّة قديما وحديثا، بل كان يدعو إلى تنزيه الله سبحانه، وتأويل الآيات التي توهم التشبيه، وينفي إثباتها على الظاهر. ورفض حمل الاستواء على الظاهر هو بالضبط ما أنكره عليه مثبتة القرن الهجري الثالث كالملطي والدارمي.

ويتدعّم هذا التفسير التجسيمي لله سبحانه بما نحا إليه مقاتل في تفسير صفة العرش في الآية 255 من سورة البقرة. فصوّر العرش الرباني كالأسرّة الملكية المعروفة في عصره. وجعل الله سبحانه مستقرّا فوقه، جالسا جلوسا ماديّا تجسيميا يفيد الاستقرار المكاني، بما لا يكون إلا للجسم[٤٨]. فقال مقاتل في الكرسي "وسع كرسيه السماوات والأرض كلها. كل قائمة للكرسي طولها مثل السماوات السبع والأرضين السبع وما بينهما". واقتبس من صور الكراسي الملكية التي كانت معروفة في بيئته تفاصيل "الكرسي الرّباني". فبالإضافة إلى ما أوردناه أعلاه عن "قوائم" هذا الكرسي الرباني، فإنه رسم صورة لحملة الكرسي متطابقة مع ما تُنحت عليه الكراسي الملكية في البيئات الشرقية فقال "يحمل الكرسي أربعة أملاك، لكل ملك أربعة وجوه، أقدامهم تحت الصخرة التي تحت الأرض السفلى مسيرة خمسمائة عام، وما بين كل أرض مسيرة خمسمائة عام. ملك وجهه على صورة الإنسان، وهو سيد الصور،

47 Abū al-Fatḥ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (al-Bābī al-Ḥalabī, n.d.), 2:54.

48 Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil,* 5:103.

وهو يسأل الله الرزق للآدميين. وملك وجهه على صورة سيد الأنعام– وهو الثور– يسأل الله الرزق للبهائم. وملك وجهه على صورة سيد الطير– وهو النسر– وهو يسأل الله الرزق للطير. وملك على صورة سيد السباع– وهو الأسد– وهو يسأل الله الرزق للسباع"[49]. وساق مقاتل هذا الأثر دون إسناد، وكذا فعل في أغلب ما ضمّنه في تفسيره من أحاديث وآثار، إلا في مواضع محدودة.

وقد أورد الملطي هذا الأثر في كتابه "التنبيه والرّد" منسوبا إلى وهب بن منبّه، قال "أربعة أملاك يحملون العرش على أكتافهم. لكل واحد منهم أربعة وجوه: وجه ثور ووجه أسد ووجه نسر ووجه أنسان. ولكل واحد منهم أربع أجنحة. أما جناحان فعلى وجهه ليحفظاه من أن ينظر إلى العرش فيصفق. فيهفو بهما ليس له كلام إلا أن يقول قدوس، الملك القوي، ملأت عظمته السماوات والأرض"[٥٠]. وزاد الملطي في الاستدلال على "صحّة" التفسير التجسيمي لحملة الكرسي الرباني عند مقاتل[٥١]، بما اصطلح عليه القدامى ب "حديث الأوعال" وفيه أن العرش يحمله ثمانية أوعال "ما بين ركبهم وأظلافهم كما بين السماء والأرض"[٥٢]. وقال محقق كتاب الملطي "إن حديث الأوعال أخرجه أحمد في مسنده...وقد تواردت نصوص ابن معين والبخاري ومسلم وإبراهيم الحربي والنسائي وابن عدي وابن العربي وابن الجوزي وأبي حيان على أنه غير صحيح". وأضاف "وحديث الأوعال فيه علل قادحة"[٥٣].

وسياق استدلال الملطي بهذا الحديث متّصل بردّه على الجهم بن صفوان حينما كان يجادل مقاتلا رافضا تفسيره التجسيمي للاستواء والكرسي والعرش. فللنصرة المذهبية لمقاتل، استدلّ الملطي بهذا الحديث "غير الصحيح"، حسب عبارة الكوثري، للرد على الجهم والتشنيع عليه لأنه نفى إثبات هذه الصفات على ظاهرها، كما فعل مقاتل، بل أوّلها جميعا بما يتلاءم وتنزيه الله سبحانه عن التجسيم والتشبيه. فألصق به الملطي، وغيره

49 Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:213.

50 Abū al-Ḥusayn al-Malṭī, *al-Tanbīh wa al-Radd ʿalā Ahl al-Ahwāʾ wa al-Bidaʿ*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (al-Qāhirah, 1949), 66.

51 Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, 5:104.

52 Malṭī, *al-Tanbīh wa al-Radd ʿalā Ahl al-Ahwāʾ wa al-Bidaʿ*, 98; Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, «Fī ʿIlal Uṣṭūrat al-Awʿāl,» *Majallat al-Islām* 41 (1359 H). "Available at [https://alkawtheri.wordpress.com/-مقالات-الكوثري/] (accessed 25/04/2025)".

53 Malṭī, *al-Tanbīh wa al-Radd*, 98.

من المثبتة على الظّاهر: تجسيما أو تشبيها، "تهمة" "نفي الصفات الربانية"، وقالوا إنه كان "ينفي عن الله تعالى العين، والوجه، واليد، والاستواء والتكلم"، على ما نسبه إليه أحمد بن حنبل[٥٤] وردّده عنه غيره لاحقا. ولكنّ النظر المدقّق في الانزياحات الاصطلاحية في الجدل المذهبي يبرز أنّ جهما لم ينف الصفة ذاتها، بل نفى إثباتها على الظاهر، مؤوّلا إياها بما يتلاءم وتنزيه الله سبحانه عن صفات الأجسام.

وقد أدرك المفسرون المسلمون الحصفاء أن هذه الصور التجسيمية التي بثّها مقاتل في تفسيره، وما تستند إليه من أحاديث موضوعة وآثار مكذوبة، لا يمكن أن تكون إسلامية، فأعرضوا عنها. ولم يكلّفوا أنفسهم حتى عناء الرّدّ عليها. فقد قال أبو حيان في تفسير قوله تعالى ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (الحاقة: ٧١) "وذكروا في صفات هؤلاء الثمانية أشكالا متكاذبة ضربنا عن ذكرها صفحا." [٥٥]

أما من جهة أصول هذا التفسير التجسيمي، وبما أن الملطي قد نسبه إلى وهب بن منبّه[56]، فقد اندفع عبد الله شحاته، محقّق تفسير مقاتل، إلى الاستنتاج قائلا: "وهذا يؤكد أنه من الاسرائيليات التي أخذها مقاتل عن أهل الكتاب"[٥٧]. ولكنّنا نتحفّظ على تأكيده بأن الإسرائيليات هي مصدر هذه الصور التجسيمية لمقاتل، فيما يتعلّق بالاستواء والكرسي والعرش وحملته، لأن البحث فيما بين أيدينا من كتب عقائد اليهود لم يثبت مثيلا لها. في حين أننا نجد في المنحوتات البوذية والكونفشيوسية وفي الأساطير الإغريقية كراس إلهية وملكيّة تجمع هذا الرباعي: رأس إنسان، ورأس ثور، ورأس نسر، ورأس أسد، وإن اختلفت رمزياتها ودلالاتها حسب الأديان والثقافات[٥٨]. فرأس الإنسان يرمز إلى الحكمة، ورأس الأسد يرمز إلى المُلْك، ورأس النسر يرمز إلى النظر الثاقب، ورأس الثور يرمز إلى الخصب. وهي جميعا حيوانات مقدسة في الأديان القديمة: من المعتقدات الصينية إلى الآلهة الإغريقية إلى المنحوتات الفرعونية. وربما تكون القوى الأربع في العقيدة المزدكية "قوة التمييز، والفهم،

54 Ibn Ḥanbal, *al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah*, 16.

55 Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. Ṣidqī al-ʿAṭṭār et al. (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), 10:259.

56 Malṭī, *al-Tanbīh wa al-Radd,* 99.

57 Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, 5:105.

58 Mabrouk Chibani Mansouri, "Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism," *Al-Jamiʿah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 121–154, https://doi.org/10.14421/ajis.2018.561.121-154.

والحفظ، والسرور" غير بعيدة عن هذا التصوّر الذي من المحتمل أن يكون قد غذّى تفسير مقاتل.

فالراجح لدينا، على عكس ما ذهب إليه محقق التفسير، أن صورة الكرسي الرّباني التي رسمها مقاتل مصدرها كراسي ملوك الأديان الشرقية وآلهتها. وهذا ما أشار إليه محمد زاهد الكوثري محقق كتاب التنبيه والرّد للملطي قائلا "ومَنْ راجع أساطير اليونانيين الأقدمين في آلهتهم وركوبهم عروشًا ومراكبَ عَلِمَ مصدر تلك الخرافة، ولو لم يكن له نصيب من الصناعة الحديثية أو من علم أصول الدين "[٥٩]. بل إن حسين فضل الله، في تحقيقه لكتاب الزينة لأبي حاتم الرازي[٦٠]، ذكر أن لفظ "الكرسي" في حدّ ذاته ذو أصول صينية، استنادا إلى تحليل لمهدي حسن بيّن فيه أنه لفظ "دخل من الصينية إلى باقي لغات آسيا الوسطى ثم إلى الفارسية فالعربية. ويتكون الأصل الصيني "كو–تسي" من كلمتين: تسي (Tsz-I) وتعني المقعد الكبير، وكوو (K'au) وتعني متكأ الظهر. وهكذا رُسم كرسي بوذا وكراسي عروش الملوك الصينيين القدامى. وقد دخلت الراء إلى الكلمة حينما انتقلت من اللغة الصينية إلى اللغات الهندو–أوروبية، كالسنسكريتية والفهلوية، لتخفيف نطقها. وهذا أمر حدث كثيرا في الكلمات التي استعارتها اللغات الهندو–أوروبية والسامية من الصينية[٦١]. فيكون اللفظ الصيني قد انتقل إلى السنسكريتية والفارسية القديمة: الفهلوية، ثم منها إلى الآرامية، ومن الآرامية أو السريانية أخذته العرب، لا من الصينية مباشرة. بينما يؤكّد المستشرق جيفري أن العرب أخذته من الآرامية.

ورغم أن جيفري رجّح أن يكون مقاتل قد تأثّر في تفسيره المادي للكرسي بالمسيحية، إذ جاء في إنجيل متى الاصحاح الخامس ٤٢– ٥٢ (وأما أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة لا بالسماء لأنها كرسي الله، ولا بالأرض لأنها موطئ قدمه) [٦٢]، فإنه لا دليل قاطعا على هذا التأثر، عدا رغبات المستشرقين في إقحام المسيحية في كل مفاصل الفكر الإسلامي[٦٣].

59 Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, 5:105.

60 Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Zīnah fī al-Kalimāt al-Islāmīyya al-ʿArabīyya*, ed. Ḥusayn al-Ḥamadhānī (Yemen: Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Yamanīyah, 1st ed., 1994), 2:330, note 1.

61 Mahdi Hassan, "Kursi or Throne: a Chinese Word in the Koran," *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society,* n.s., 28, no. 1 (1922): 19–21.

62 Rāzī, *Kitāb al-Zīnah,* 2:330.

63 Mabrouk Chibani Mansouri, "The Deliberation of Occidentalism in Contemporary Global Thought: A Comparative Study of Japanese and Western Thoughts," *Journal of College of Sharia and Islamic Studies* 39, no. 2 (2021): 135–171, https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0304.

وحتى وإن كان من أثر للثقافات التوحيدية في هذا التفسير فإنه سيكون للمرقيونية[٦٤] لا للمسيحية الأم. في حين يذهب المؤوّلة من المسلمين إلى أن الكرسي يعني العلم "يريدون بذلك نفي التشبيه" على ما قال أبو حاتم الرازي محيلا على ابن قتيبة ومستشهدا بأبيات للعرب في ذات المعنى[٦٥].

ويؤكّد علي سامي النشّار على مصدريّة هذا التجسيم في العرش والكرسي من كونها راجعة أولا وبالأساس إلى الأديان الشرقية: المزدكيّة تحديدا، لا إلى المسيحية. ويدعم ذلك بأن تفسير مقاتل للكرسيّ والنزول تفسيرا ماديّا تجسيميا راجعٌ بالأساس إلى تأثّره بالمزدكية قائلا "ومن الواضح أنّ مقاتل بن سليمان تأثّر في تفسيره لهذا الحديث بالمزدكيّة. فإن المزدكيّة تؤمن بأن الإله [في أصل الكتاب: الله] جالس على كرسيه في العالم الآخر على هيئة جلوس الملك خسرو في العالم الأسفل. فمصدر مقاتل بن سليمان إذن في قوله بالمقام المحمود مصدر مزدكي ثنويّ. وكان لمجاهد بن جبر المحدّث الأثر الكبير في نشر حديث المقام المحمود الذي كان له أكبر أثر في الحشويّة والمشبّهة".[٦٦]

وهذا ما يحملنا على الترجيح بأن المصدر الأوّل لتفسير مكونات ملكوت الرحمن عند مقاتل هي الأديان الشرقية: المزدكية والبوذية والكونفشيوسية، وليست الإسرائيليات، كما ذهب إلى ذلك بعض القدامى، ولا المسيحيات كما يشير إلى ذلك بعض المستشرقين. فمصادر مقاتل في إثبات الصفات الخبرية المتصلة بملكوت الله سبحانه على الظاهر هي الأديان والثقافات الشرقية أساسا. وهو استنتاج أقرب إلى الحقيقية التاريخية، نظرا إلى محدودية انتشار الفكر اليهودي والنصراني في آسيا الوسطى في تلك الفترة. ولكن هذا لا يعني انعدام المؤثرات التوحيدية في تفسير مقاتل، وإن كان محدودا. فما ملامح المؤثرات اليهودية والنصرانية في إثبات الصفات الخبرية على ظاهرها في تفسير مقاتل؟

ثالثا: قصة الخلق في تفسير مقاتل وأصولها اليهودية والمسيحية

بالإضافة إلى المؤثّرات الشرقيّة، فإنّ للإسرائيليات والمسيحيات أثرا في تفسير مقاتل

64 المرقيونية Marcionism فرقة مسيحية أسسها مرقيون في القرن الميلادي الثاني، في آسيا الصغرى، وقد مزجت بين معتقدات الثنوية والمسيحية الأولى. ورغم اضمحلالها فقد أثرت في المانوية، وفي كثير من الحركات الغنوصية اللاحقة.

65 Rāzī, *Kitāb al-Zīnah,* 2:331.

66 Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī,* 1:289.

بن سليمان، وإن كان محدودا[٦٧]، على عكس كثير من التفاسير اللاحقة[٦٨]. ويذهب النشار إلى أنّ مقاتلا "تأثّر بالديصانيّة والمرقونيّة والمزدكيّة كما تأثر بالإسرائيليّات والمسيحيّات، وضمّن كلّ هذا في تفسيره"[٦٩]. ورغم أن المفسّرين القدامى لم يدركوا المؤثّرات الدينية الشرقية في تفسير مقاتل بالتفصيل، فأشار إليها بعضهم إجمالا، بينما أغفلها بعضهم الآخر، نظرا إلى محدودية اطّلاعهم على المنظومات العقدية لتلك الأديان، فإنّ الوضع مع الإسرائيليات والمسيحيات كان أفضل[٧٠]، إذ أنّهم تمكّنوا من إدراك الأصول الكتابية لكثير من تفسيراته[٧١]. فحين تفسيره للآيات (112– 114) من سورة المائدة أدرج مقاتل "وصفا تفصيليا للمائدة منقولا عن أهل الكتاب."[72] واقتبس من الاسرائيليّات تفسير "الألواح" في قوله تعالى ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ بأنّها "من زمرد وياقوت"[٧٣]، وفسّر الكتابة تفسيرا تجسيميا فجعلّ لله، سبحانه، "يكتب"، على الظاهر، "بيده"، على الظاهر ككتابة البشر، حتى يُسمَع صرير القلم على الحجر، بما يتوافق مع الرؤية التجسيمية اليهودية[٧٤]. وعلّق محقّق تفسيره قائلا "ويلاحظ في هذا النص تأثر مقاتل بالإسرائيليات، ونقله أفكار المشبهة والمجسمة، عن اليهود[٧٥]. قال الشهرستاني[٧٦]– في الكلام على المشبهة– إنهم أجروا الأحاديث الواردة في ذلك على ما يُتعارف في صفات الأجسام وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأكثرها مقتبس من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا في الله تعالى: اشتكت عيناه

67 Rahmatullah Rahmatullah, «Hermeneutika Intertekstualitas Muqātil bin Sulaymān,» *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qurʾān dan Hadis* 20, no. 2 (July 2019): 126–142, https://doi.org/10.14421/qh.2019.2002-01.

68 Subi Nur Isnaini, „Ibn Atiyya's Method to Revealing Israiliyyat Stories in al-Muharrar al-Wajiz," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qurʾān dan Hadis* 23, no. 2 (July 2022): 261–284, https://doi.org/10.14421/qh.v23i2.3756; Ahmad Atabik, „Infiltration of Israiliyyat Stories and Mawḍūʿāt in Tafsīr Fatḥ al-Qadīr by al-Shawkānī," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qurʾān dan Hadis* 21, no. 2 (July 2020): 389–410, https://doi.org/10.14421/qh.2020.2102-08.

69 Nashshār, *Nashʾat al-Fikr al-Falsafī*, 1:291.

70 Zulfiqar Ali Shah, *Anthropomorphic Descriptions of God: The Concept of God in Judaic, Christian, and Islamic Traditions* (London: International Institute of Islamic Thought, 2012).

71 Wesley Williams, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam," *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 1 (January–March 2009): 19–44"Available at [https://www.jstor.org/stable/40593866] (accessed 28/01/ 2025)".

72 Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, 1:518-19.

73 *Ibid.*, 2:62- 63.

74 *Ibid.*, 2:62- 63.

75 *Ibid*, 1:80- 84.

76 Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:37- 38.

فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد. وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لقيني ربي فصافحني وكافحني، ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله"[٧٧].

وقد نقل ابن كثير تفسير مقاتل لقصة خلق آدم وذريته وتعليمه الأسماء كلها حين تفسيره للآية 30 من سورة البقرة، فذكر أنّ الله سبحانه خلق آدم من الطين «بيده» على الظّاهر، "فمكث آدم أربعين ليلة جسدا ملقى. فكان إبليس يأتيه فيضربه برجله، فيصلصل، أي فيصوت. قال: فهو قول الله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (الرحمن: 14) يقول: كالشيء المنفرج الذي ليس بمصمت. قال: ثم يدخل في فيه، ويخرج من دبره، ويدخل من دبره، ويخرج من فيه. ثم يقول: لست شيئا –للصلصلة–ولشيء ما خُلِقت، ولئن سُلّطت عليك لأهلكنك، ولئن سلطت علي لأعصينك." [٧٨]

ووصف آدم على هذه الهيئة يذكرنا بما أوردناه أعلاه من تجسيم لله سبحانه ووصفه بأوصاف مشابهة لهذه. وعلّق ابن كثير على القصّة قائلا "هذا سياق غريب، وفيه أشياء فيها نظر، تطول مناقشتها"[٧٩]. ثم نقل كلاما منسوبا إلى بعض الصحابة عن ابن عباس من رواية السدّي وكتب "فهذا الإسناد إلى هؤلاء الصحابة مشهور في تفسير السدّي، وتقع فيه إسرائيليات كثيرة. فلعل بعضها مدرج ليس من كلام الصحابة، أو أنهم أخذوه من بعض الكتب المتقدّمة، والله أعلم"[٨٠].

وتحملنا هذه النماذج المدروسة على الترجيح أن تفسير مقاتل التجسيمي للصفات الخبريّة قد تشرّب مصدرين أساسيّين. ولكنّ هذا الترجيح يعتمد على قراءة تفكيكيّة نقديّة للنماذج المدروسة، دون أن نجزم بأنه كان له نفاذ مباشر إلى نصوص تلك الأديان. أما المصدر الأوّل فنابع من الأديان الشرقية التي كانت مزدهرة في خراسان في عصره، وكانت تمثّل الثقافة الدينية العامة التي تشرّبتها اللغات المحليّة التي كانت مستعملة في تلك النواحي كالسنسكريتية والسغدية والبخترية والدارية. وما من شك في أن كل لغة ستكون مشبعة بثقافتها الدينية المحليّة. فتداخل هذا المزيج اللغوي–الديني ليشكّل الثقافة المحلّية لآسيا

77 Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, 1:80-84 ; Maltī, *al-Tanbīh wa al-Radd*, 6–7.

78 Abū al-Fidāʾ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, ed. Sāmī al-Salāmah (Riyadh: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2nd ed., 1999), 1:227–228; Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, 1:96–100.

79 Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān,* 1:72.

80 *Ibid*., 1:76–77.

الوسطى التي امتدت من تركيا غربا إلى تركستان الشرقية في الصين شرقا؛ خاصة أن الإسلام لم ينتشر في هذه الأقاليم إلا انتشارا جزئيا محدودا في العقدين الأخيرين من القرن الهجري الأوّل؛ في صبا مقاتل. فلمّا وصل الإسلام إلى تلك المناطق وبدأ تداول اللغة العربية، بشكل محدود، في الأوساط العالمة تحديدا، امتزج المحليّ بالدّخيل وانعكس على رؤية بعض أبناء تلك المناطق–ومقاتلٌ بلخيٌّ–لتفسير القرآن الكريم. فتطابق إجراؤه للصفات الخبرية على ظاهرها مع ثقافته الدّينية المحليّة، مما أدّى إلى تجسيم وتشبيه صريحين.

ويذهب علي سامي النشار إلى أن انتشار أفكار مقاتل بين جمهور المسلمين، ذوي الأصول الشرقية خاصة، أدى إلى جعل الله سبحانه "كائنا ماديّا ذا وجود جسميّ، وأثبت له كلّ شيء مذكور في القرآن والحديث على الظاهر، وجعله صنما"[٨١]. وبما أن علم الكلام الإسلامي كان في مراحل تشكّله الأولى، فقد كانت مسألة الصفات وإجراؤها على ظاهرها وما يؤدّي إليه ذلك من تشبيه وتجسيم صريح من أوّل ما شغل بال المتكلّمين، فسلكوا في التعامل معها مسلك التأويل تنزيها لله سبحانه وتعالى. فكانت بلاد خراسان محط أنظار المتكلمين المنزّهين، سواء بإرسال الدّعاة المجادلين إليها، أو بإرسال الرسائل، كما هو حال واصل بن عطاء، أو عبر الجهود المحليّة للألمعيين من أبناء تلك المناطق، مثل الجهم بن صفوان، كما بيّننا أعلاه.

فكيف عالج القدامى مسألة إثبات الصفات الخبرية على ظاهرها، وما رافقها من تجسيم وتشبيه؟ وما كانت مواقفهم من مقاتل، ومن تفسيره؟

المبحث الثالث: مواقف القدامى من التفسير التشبيهي والتجسيمي لمقاتل بن سليمان

أجمع القدامى على تضعيف مقاتل بن سليمان في الحديث: رواية ودراية، فقال وكيع بن الجراح "مقاتل بن سليمان كذاب". وقال زكريا الساجي: "كذاب، متروك الحديث". وقال أبو داود: "تركوا حديثه".[٨٢] وقال أبو عبد الرحمن النسائي: "الكذابون المعروفون بوضع الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة: إبراهيم بن أبي يحي

81 Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī*, 1:291.

82 Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Ḍuʿafāʾ wa al-Matrūkīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1998), 2:137.

بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بن سليمان بخراسان، ومحمد بن سعيد بالشام".[٨٣] وقال إبراهيم الجوزجاني "مقاتل كان دجّالاً جسوراً". وقال أحمد بن سيار: "مقاتل مُتهم متروك الحديث، وكان يتكلم في الصفات بما لا يحل الرواية عنه".[٨٤] وقال أبو حاتم الرّازي: "هو متروك الحديث"[٨٥]. ونُقل عن البخاري أن مقاتلا لا شيء البتة. وذكر الذهبي إجماع العلماء على تركه.[٨٦] بل إن من القدامى من ذكر أن أحمد بن حنبل ذاته قد تحاشى مقاتلا، قائلا: "مقاتل بن سليمان صاحب التفسير ما يعجبني أن أروي عنه شيئاً".[٨٧]

وكان موقفهم من "مقاتل المفسّر" هو نفس موقفهم من "مقاتل المحدّث". إذ أجمعوا على تضعيفه في التفسير أيضا. فعدّه الذهبي، فيما نسبه إلى أبي حنيفة، من الآراء الخبيثة التي وفدت على المسلمين بقوله "أتانا من المشرق رأيان خبيثان جهم معطّل ومقاتل مشبّه"[٨٨]. ونسبه إمام الحرمين الجويني في كتابه الشّامل إلى "الجهلة الغلاة من المثبتة" فقال "ثم غلا الجهلة من المجسمة، فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمي وهشام بن الحكم"[٨٩]. أنكر عليه ابن حجر مبالغته في الإثبات إلى درجة تشبيه الله سبحانه بخلقه تشبيها صريحا، فقال "ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية، فإنهم بالغوا في ذلك حتى شبّهوا الله تعالى بخلقه، تعالى الله سبحانه عن أقوالهم علوّا كبيرا"[٩٠]. وأدرج السيوطي تفسير مقاتل ضمن تفاسير طبقة ضعفاء التابعين فقال في الدرّ المنثور: "ومنها تفسير مقاتل بن سليمان وقد نسبوه إلى الكذب. وقال الشافعي رضي الله عنه: مقاتل قاتله الله تعالى. وإنما قال الشافعي رضي الله عنه فيه ذلك لأنه اشتهر عنه القول بالتجسيم".[٩١] ولخّص علي سامي النشّار ذلك قائلا "وأجمعت الكتب على أنه كان مشبهاً

83 Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *al-Radd ʿalā al-Mutaʿaṣṣib al-ʿAnīd al-Mānīʿ min Dhamm Yazīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005), 71–72.

84 Muḥammad al-Banjabārī, *Nayl al-Sāʾirīn fī Ṭabaqāt al-Mufassirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2010), 77.

85 Yūsuf Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān wa Anbāʾ Abnāʾ al-Zamān* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2012), 4:464.

86 Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 6:602.

87 Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2006), 4:301.

88 Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 6:602.

89 Abū al-Maʿālī al-Juwaynī, *al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999), 132.

90 Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī and Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb (Egypt: al-Maktabah al-Salafīyah, 1st ed., 1390 H), 13:346–347.

91 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manẓūr fī al-Tafsīr bi al-Maʾthūr*, ed. Ṭāriq al-Sayyid (Beirut: Dār al-

ومجسماً، وأنه أخذ من علم اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره التشبيهي والتجسيمي للقرآن، وأنه كان ضعيفاً في الحديث، وأنه قَبِلَ الحشو وضمّنه مذهبه"[٩٢].

ولئن اكّد ابن تيميّة ضعف علم مقاتل بالحديث، فإنّه قد شذّ عن إجماع القدامى على تضعيفه في التفسير، بل وأشاد به، وروى في الإشادة بتفسيره قولا منسوبا إلى الشافعي، يناقض ما رواه السيوطي منسوبا إليه في تضعيفه–وقد أوردناه أعلاه– فقال "وقد قال الشافعي: من أراد التفسير فهو عيال على مقاتل، ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة. ومقاتل بن سليمان وإن لم يكن ممن يحتج به في الحديث –بخلاف مقاتل بن حيّان فإنه ثقة– لكن لا ريب في علمه في التفسير وغيره واطلاعه"[٩٣]. ولا نعلم على ماذا استند ابن تيمية في نسبة ما نسبه إلى الشّافعي من كون المفسّرين عيال على مقاتل في التفسير، مع تضعيف أغلب القدامى لتفسيره. ولم يكتف ابن تيمية بذلك بل شكّ فيما نسب إلى مقاتل من تشبيه وتجسيم صريحين، وحاول تلطيفه، منتقدا ما رواه الأشعري فيه فقال "وأما مقاتل فالله أعلم بحقيقة حاله، والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة، وفيهم انحراف على مقاتل بن سليمان، فلعلهم زادوا في النقل عنه، أو نقلوا عنه، أو نقلوا عن غير ثقة، وإلا فما أظنه يصل إلى هذا الحد"[٩٤].

فرأي الأشعري في مقاتل، حسب ابن تيمية، راجع إلى نقله عن المعتزلة، وهم متحاملون على مقاتل حسب تصوّره. ولكن التدقيق يثبت أن ما ذكره الأشعري عن مقاتل ليس منقولا من كتب المعتزلة، من جهة، ولا شيء في كتب المعتزلة يثبت تحاملهم على مقاتل بما لم يكن فيه، من جهة أخرى لأنّ المصادر التراثية قد صرّحت بكونه قد نقل في تفسيره عن اليهود والنصارى ما يوافق مذهبهم. فاستقراء كتب التاريخ والتفسير والمقالات تؤكّد أن التفسيرات التجسيمية والتشبيهية المبثوثة في تفسير مقاتل قد وصلت إلى ابن تيمية، وهذا مضمون عبارته "وإلا فما أظنه يصل إلى هذا الحد". والحدّ المقصود عنده هو التجسيم الصريح. فما الذي حمل ابن تيمية على أن يسلك هذا المسلك في توجيه المنسوبات إلى

Kutub al-ʿIlmiyyah, 2015), 6:727.

92 Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī,* 1:289.

93 Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah fī Naqḍ Kalām al-Shīʿah al-Qadarīyah*, ed. Muḥammad Rashād Sālim (Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmīyah, 1st ed., 1986), 2:618; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Kitāb al-ʿArsh,* ed. Muḥammad al-Tamīmī (Medina: al-Jāmiʿah al-Islāmīyah, 2nd ed., 2003), 1:143; Livnat Holtzman, *Anthropomorphism and Interpretation of Divine Attributes in Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

94 Al-Dhahabī, *Kitāb al-ʿArsh*, 1:143.

مقاتل، وهو أسلوب لم يُعهد عنه حين حديثه عن باقي أرباب الفرق والمذاهب الذين يخالفونه؟ ولِم شذّ عن الإجماع الحاصل حول مقاتل من كونه مشبّها ومجسّما تجسيما صريحا؟

الرّاجح لدينا أن سلوك ابن تيمية هذا المسلك راجع إلى إدراكه بأنّ مقاتلا كان "رأس الإثبات"، وأن الإثبات قُرن في الفكر الإسلامي بالتّشبيه وبالتجسيم الصّريحين من جهة، ولارتباط أعلام الإثبات في الفكر الإسلامي كأحمد بن حنبل بمقاتل بن سليمان من جهة أخرى[٩٥]. إذ يقول الشهرستاني في ذلك "فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السّلف فجروا على منهاج السّلف المتقدّمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان... فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن عُلِم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات"[٩٦]. فمن البيّن من هذا الشّاهد أنّ القدامى كانوا مدركين للصلة الدّقيقة بين الإثبات على الظاهر والتّشبيه والتّجسيم، من جهة، ونفي الظاهر والتنزيه والتأويل، من جهة أخرى، وأنّ مقالات التّأويل التنزيهي الذي اصطلح بعض القدامى على تسميته "بالنفي" أو "التعطيل" قد تشكّل أساسا للرّد على هذا المنزع التشبيهيّ والتجسيميّ في الفكر الإسلامي. ولكن نصّ الشّاهد الذي أوردناه عن الشهرستاني وسياقه يقودنا إلى الإشارة إلى أمرين اثنين:

أمّا الأوّل فهو أنّ الشّهرستاني قد عدّ من "أئمّة السّلف" في الإثبات: أحمد بن حنبل وداود بن علي الظّاهري، وذكر أنّهم جروا في ذلك على "منهاج السّلف المتقدّمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان". فعدّ مقاتلا من "أئمّة السّلف المتقدّمين" من جهة، وجعله، حسب عبارته، من "أصحاب الحديث" من جهة ثانية. وهذا نعت دالّ. إذ تبيّن لنا سابقا أن مقاتلا عُدّ "رأس الإثبات"، وزاد الشهرستاني هنا أنّه "من أئمّة السّلف المتقدّمين". وهذا ما يؤكّد أن مقصود مصطلح "السلف المتقدمين" هنا ليس الصحابة والتابعين، لأن مقاتلا لم يكن منهم. إذ المرجّح أنه ولد في الربع الأخير من القرن الهجري الأوّل. ومن المؤكّد أن الصحابة والتابعين لم يكونوا "مثبتة" على المعنى الذي ذكره الشهرستاني هنا.

95 Wesley Muhammad, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad b. Hanbal: A Study of Anthropomorphism in 9th–10th Century Islamic Discourse," *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002): 441–463.

96 Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:104.

وأمّا الثّاني، فهو أنه، وباستثناء مقاتل الذي عاش في أواخر القرن الهجري الأول والنصف الأوّل من القرن الثاني، فإن باقي الأعلام الذين ذكرهم الشهرستاني ونسب إليهم الإثبات هم من أعلام النصف الثاني من القرن الهجري الثاني (مالك) والنصف الأوّل من القرن الثالث (أحمد وداود). ولم يكونوا من "السلف المتقدمين"، حسب عبارته. وعلى هذا، فالمستخلص من رأي الشهرستاني أن مبتدأ الإثبات الذي صار إليه مالك وأحمد وداود في القرن الهجري الثالث هو مقاتل بن سليمان في أواخر القرن الهجري الأول وبدايات الثاني. وهذه الطبقة من العلماء لاحقة لعصر الصحابة والتابعين: السلف التاريخي والإيماني للأمة. وربّما هذا ما يبرّر سعي ابن تيميّة إلى تلطيف المنسوبات التجسيميّة إلى رأس الإثبات: مقاتل بن سليمان، من جهة، والحملة العظيمة التي قادها أحمد بن حنبل على غريم مقاتل: الجهم بن صفوان، من جهة أخرى. ولكن اللافت للنظر هو أنّ ابن تيميّة قد شكّ فيما كتبه الأشعري بخصوص مقاتل من كونه كان مجسّما ومشبّها، ولكنّه لم ينتقد ما كتبه الشهرستاني حين عدّه من "أصحاب الحديث" حسب اصطلاحه، وجعله في طبقة الإمام مالك، رغم أنّ كلّ القدامى قد خالفوا الشهرستاني في هذا التقييم وأجمعوا على أنّه كذّاب متروك الحديث. فإذا كان هذا رأي القدامى في "مقاتل المحدّث والمفسّر"[٩٧]، فللقارئ أن يتساءل عن أيّ "منهاج للسلف المتقدمين من أصحاب الحديث" يتحدّث الشهرستاني؟ وكيف له أن يعدّ مقاتلا ضمنه؟ وإلى أي مدى يمكن أن نعتدّ بآراء كُتّاب فرق والمقالات والمتمذهبين لنبني حقيقة علميّة؟

الخاتمة والنتائج

بيّن لنا استقراء مبحث الصفات في التفسيرات المبكّرة للقرآن الكريم، من خلال أنموذج تفسير مقاتل بن سليمان، باعتماد الرؤية النظرية التي تصل بين النصّ وسياقه، عبر ثنائيّة التناص والمثاقفة، جملة من النتائج من أهمها:

–أن التفسير التجسيمي والتشبيهي من المرجّح أنّه قد تشكّل في الأقاليم الشرقية لبلاد الإسلام، في الفضاء اللغوي–الثقافي الهندو–أوروبي: السنسكريتي. وهو فضاء مختلف كليّا عن الفضاء العربي–السامي الذي نزل الوحي الإسلامي في إطاره. وتجلّى هذا التيار

97 Bosworth, ed., *History of Civilizations of Central Asia*, 100.

في أواخر القرن الهجري الأوّل وبدايات الثاني في خراسان ومدنها الكبرى ذات الأهميّة الاستراتيجية الدينية الثقافية والتجارية، بحكم وقوعها على طريق الحرير.

–أن التفسير التشبيهي والتجسيمي للقرآن الكريم–مُمثّلا في النماذج المدروسة من تفسير مقاتل– قد تشرّب جانبا كبيرا من التراث الديني للأديان الشرقية: البوذية والهندوسية والمزدكية والديصانية والمرقونية، فَفَهِم القرآن الكريم وفسّره في إطاره. وتجلّى لنا ذلك في صفة الجسمية ومقتضياتها، وفي مكوّنات الملكوت الرّباني: الاستواء والعرش والكرسي، بالإضافة إلى الإسرائيليات والمسيحيات التي غذّت قصّة الخلق وقصص الأنبياء السابقين.

–أن أغلب المسلمين القدامى قد أدركوا أن هذا التفسير التجسيمي والتشبيهي دخيل على الفكر الإسلامي، مما جعلهم يطعنون في تفسير مقاتل ويضعّفونه في التفسير، وفي الحديث: رواية ودراية.

–أن مصطلح "الإثبات على الظّاهر" حُمل، في مبتدإ ظهوره في الفكر الإسلامي، على معناه اللغوي، وكان يعني تفسير القرآن الكريم بإقرار ظاهر اللفظ في الصفات الربانية إقرارا مباشرا، مما أدّى إلى تجسيم الله سبحانه تجسيما صريحا، وتشبيهه بخلقه. وغذّى مقاتل هذا الظّاهر بكثير من المؤثّرات الدّخيلة سواء ما نبع منها من الأديان الشرقية أو من الإسرائيليات والمسيحيات.

–أن مصطلح "التأويل"، قد نشأ في الفكر الإسلامي في هذه الفترة التاريخية ذاتها، سعيا إلى تنزيه الله سبحانه عن الأشباه والنظائر عبر تأويل ما يوهم من صفاته، سبحانه، بالتجسيم، أو بمشابهته لخلقه؛ وعدم إجرائها على ظاهرها.

–أن مصطلحيْ "الإثبات على الظّاهر"، ومقابله: "تأويل الظاهر"، قد عرفا لاحقا انزياحا مفهوميا ودلاليّا، تحوّل بمقتضاه "الإثبات" إلى مرادف "للإقرار" بما تضمّنه القرآن الكريم من صفات، وأُلصِق بالمؤوّلة مصطلح "النفي" و"التعطيل" المرادفين "لإنكار الصفات الربانية ذاتها". فرادف–بهذا الانزياح الدلالي–الإثباتُ الإقرارَ، ورادف التأويلُ النفيَ والتعطيل. وأريد بالمصطلحين معناهما اللغوي لا مضمونهما الاصطلاحي بما يحيلان عليه من تقابلٍ وتضادٍ لغويٍ ودلاليٍ وعقدي.

–أن مدار الجدل في الفترة التأسيسية كان حول مصطلح "الظاهر" رأسا؛ أي إن "إثبات الظاهر" أو "تأويل الظاهر"، كليهما–في مبتدأ تشكّلهما، لا فيما عرفاه من تطوّرات دلالية لاحقة– قد ارتبطا أساسا بمدلول اللفظ: "حمل ألفاظ الصفات على

ظاهرها"، وما يقود إليه هذا الحمل من تشبيه وتجسيم؛ أو "تأويل لظاهر الصفات" بما يليق بتنزيه الله سبحانه. ثم تم إسقاط لفظ "الظاهر" من الكتابات المذهبية في القرون اللاحقة، وصار التناقض بين "الإثبات والنفي"، مطلقا: الإثبات مرادف للإقرار، والنفي مرادف للإنكار والتعطيل؛ لا بين "إثبات الظاهر"، و"تأويل الظّاهر". وهذا هو أساس هذه المفارقة التي مازالت تغذّي النظرة المذهبيّة إلى هذا المبحث إلى اليوم.

–أن البحث قد أثبت الصلة العميقة بين تفسير النص القرآني، وتشكّل الفكر العقدي في الإسلام، عبر مبحث الصفات، بما يفتح الباب أمام الباحثين لتعميق النظر في التشابك بينهما في هذه الفترة التأسيسيّة من تاريخ الفكر الإسلامي في دراسات مستقبلية.

–ويظلّ القول بتأثير الديانات الشرقية في تفسير مقاتل بن سليمان–في النماذج المدروسة– في نهاية المطاف، فرضية علمية قويّة مدعومة بقرائن نصيّة وسياقية، اعتُمد فيها منهج التفكيك وإعادة التركيب، عبر الوصل بين النص التفسيري وسياقه التاريخي والجغرافي، من خلال التناص والمثاقفة، باعتبارها شفرات تحليلية، أكثر من كونها حقائق تاريخية قطعية وثابتة؛ ممّا يفتح الباب أمام دراسات مستقبلية لإثبات هذه الفرضيات جزئيّا أو كليّا؛ أو دحضها، جزئيا أو كليّا، أيضا.

Authors' Contributions

Conceptualization, M.C.M.; Methodology, M.C.M.; Formal analysis, M.C.M.; S.B.S.A. and A.S.A.H; Investigation, S.B.S.A. and A.S.A.H.; Writing - original draft preparation, M.C.M.; Writing - review and editing, S.B.S.A. and A.S.A.H.; Supervision, M.C.M.

Conflicts of Interest

The authors declare no conflict of interest.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

Data Availability Statement

No new data were created or analyzed in this study.

References

Abrahamov, Binyamin. *Anthropomorphism and Interpretation of the Quran in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim: Kitab al-Mustarshid*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Abū Ṣaghīr, Yūsuf. *Al-Ṣifāt al-Khabariyyah ʻinda al-Mufassirīn ḥattá Nihāyat al-Qarn al-Sābiʻ al-Hijrī*. Master's thesis, Jāmiʻat al-Najāḥ al-Waṭaniyyah, Kulliyyat al-Dirāsāt al-ʻUlyā, 2023.

Al-Andalusī, Abū Ḥayyān. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Edited by Ṣidqī al-ʻAṭṭār et al. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

Al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Edited by Naʿīm Zarzūr. Cairo: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 2005.

Al-Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Muḥammad Fu'ād ʻAbd al-Bāqī and Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Egypt: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1390 H.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. *Kitāb al-ʻArsh*. Edited by Muḥammad al-Tamīmī. Median: al-Jāmiʻah al-Islāmiyyah, 2nd ed., 2003.

———. *Siyar Aʻlām al-Nubalā'*. Edited by ʿAlī Abū Zayd et al. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1985.

———. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2006.

Al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī. *Al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999.

Al-Malṭī, Abū al-Ḥusayn. *Al-Tanbīh wa al-Radd ʿalā Ahl al-Ahwāʾ wa al-Bidaʿ*. Edited by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Cairo, 1949.

Al-Muqaddasī, al-Muṭahhar. *Al-Badʾ wa al-Tārīkh*. Edited by Clément Huart. Paris: Ernest Leroux, 1919.

Al-Nashshār, ʿAlī Sāmī. *Nashʾat al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1992.

Al-Rāzī, Abū Ḥātim. *Kitāb al-Zīnah fī al-Kalimāt al-Islāmiyyah wa al-ʿArabiyyah*. Edited by Ḥusayn al-Hamadhānī. Yemen: Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Yamaniyyah, 1st ed., 1994.

Al-Sālimī, Nūr al-Dīn. *Mashāriq Anwār al-ʿUqūl*. Muscat: Maktabat al-Istiqāmah, 2nd ed., 2003.

Al-Shahrastānī, Abū al-Fatḥ. *Al-Milal wa al-Niḥal*. al-Bābī al-Ḥalabī, n.d.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Maʾthūr*. Edited by Ṭāriq al-Sayyid. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2015.

Al-Tahānawī, Muḥammad. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm*. Edited by ʿAlī Daḥrūj. Beirut: Maktabat Lubnān, 1st ed., 1996.

Atabik, Ahmad. "Infiltration of Israiliyyat Stories and Mawdu'at in Tafsir Fath al-

Qadir by al-Shawkani." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 21, no. 2 (July 2020): 389–410. https://doi.org/10.14421/qh.2020.2102-08.

Aucamp, Andrew. "A Systematic Approach to God's Attributes." *Conspectus: The Journal of South African Theological Seminary* 15, no. 3 (2013): 39–55.

Banjabarī, Muḥammad. *Nayl al-Sā'irīn fī Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.

Barthes, R. *Image-Music-Text*. Translated by S. Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

Biesterfeldt, Hinrich. "The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam." In *Kleine Schriften*, by Josef van Ess, vol. 137, 606–630. 2018.

Bosworth, Clifford Edmund, ed. *History of Civilizations of Central Asia*. vol. 4, pt. 2. Paris: UNESCO, 1992.

Boullata, Issa J., ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Quran*. New York: Taylor & Francis, 2013.

De Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Lausanne-Paris: Payot, 1916.

Derrida, J. *Of Grammatology*. Translated by G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

Eco, U. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.

Ess, Joseph van. *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1991–1997.

Gilliot, Claude. "Muqatil, Grand Exégète, Traditionnaliste et Théologien Maudit." *Journal Asiatique* 279 (1991): 39–92.

Goldfeld, Isaiah. "Muqatil ibn Sulayman." *Arabic and Islamic Studies* 2 (1978): 1–18.

Halliday, M. A. K. *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold, 1978.

Holtzman, Livnat. *Anthropomorphism in Islam: Challenge of Traditionalism, 700–1350*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj. *Al-Radd ʿalā al-Mutaʿaṣṣib al-ʿAnīd al-Māniʿ min Dhamm Yazīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005.

———. *Kitāb al-Ḍuʿafāʾ wa al-Matrūkīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1998.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Edited by Sāmī al-Salāmah. Riyadh: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2nd ed., 1999.

Ibn Khallikān, Yūsuf. *Wafayāt al-Aʿyān wa Anbāʾ Abnāʾ al-Zamān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2012.

Ibn Sulaymān al-Balkhī, Muqātil. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Edited by ʿAbd Allāh Shaḥātah. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1423 H.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqḍ Kalām al-Shīʿah al-Qadariyyah*. Edited by Muḥammad Rashād Sālim. Saudi Arabia:

Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyyah, 1st ed., 1986.

Kawtharī, Muḥammad Zāhid. "Fī ʻIlal Ustūrat al-Awʻāl." *Majallat al-Islām* 41, (1359 H). "Available at [https://alkawtheri.wordpress.com/مقالات-الكوثري/] (accessed 25/04/2025)".

Kristeva, J. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Translated by T. Gora et al. New York: Columbia University Press, 1980.

Levinson, S. C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Lorberbaum, Yair. *In God's Image: Myth, Theology and Law in Classical Judaism*. New York: Cambridge University Press, 2014.

Luthfi Dhulkifli, Muhammad. "To What Extent Can the Diversity of Qur'an Tafsir Be Described as 'Traditions of Reason'?" *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (January 2023): 79–96. https://doi.org/10.14421/qh.v24i1.4303.

Mahdi Hassan. "Kursi or Throne: A Chinese Word in the Koran." *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, n.s.,* 28, no. 1 (1922): 19–21.

Mansouri, Mabrouk Chibani. *The Descriptive Attributes in Early Islamic Theological Thought and the Problem of Anthropomorphism and Corporealism*, *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 34, no. 5 (2025): 229–53. https://doi.org/10.64757/alqanatir.2025.345/1137.

———."New Lights on Prophecy-Pretending and Mimetic Religions in Medieval Islamic North Africa" Al-Jāmiʻah: Journal of Islamic Studies 63, no. 1 (2025): 1–33. https://doi.org/10.14421/ajis.2025.631.1-33.

———. "Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 121–154. https://doi.org/10.14421/ajis.2018.561.121-154.

———. "The Deliberation of Occidentalism in Contemporary Global Thought: A Comparative Study of Japanese and Western Thoughts" *Journal of College of Sharia and Islamic Studies* 39, no. 2 (2021): 135–171. https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0304.

———, et al. "The Integrative Approach in Islamic Thought: Instrumental and Cognitive Irj'a in Early Islamic Thought." *Journal of Alasmarya University: Sharia Sciences* 36, no. 3 (2023): 72–100.

———,et al. "Al Manhaj al-Takamuli fi Dirasat Ilm al-Kalam al-Islami." *Majallat Majmaa* 46 (2023): 233–85. "Available at [http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view/4475] (accessed 12/04/ 2025)".

Maqdis, and Rizqotul Luqi Mufidah. "The Dialectics of Text and Reason: Badr al-Dīn al-Zarkashī's Contribution to Qur'anic Interpretive Methodology in the 8th Century Hijriyah." *Basmala: Journal of Qur'an and Hadith* 1, no. 1 (July 2025): 86–114. https://doi.org/10.24260/basmala.1.1.65.

Nursyamsu, Nursyamsu, Muhammad Taufiq, Maliki Maliki, and Hasan Asy'ari

Najmuddin. "Reconciliation of The Theory of Nāsikh - Mansūkh in The Qur'an Version of Sayyid Quthb: An Analysis of the Tafsir of Fi-Zhilalil Qur'an." *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 24, no. 1 (June 2025): 144–68. https://doi.org/10.30631/tjd.v24i1.585.

Rahmatullah, Rahmatullah. "Hermeneutika Intertekstualitas Muqātil bin Sulaymān." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 20, no. 2 (July 2019): 126–142. https://doi.org/10.14421/qh.2019.2002-01.

Reynolds, Gabriel Said. *The Quran and Its Biblical Subtext*. New York: Taylor & Francis, 2010.

Santillana, David. *Al-Madhāhib al-Falsafiyyah fī al-ʿĀlam al-Islāmī*. Translated by Muḥammad Sharaf. Beirut: Dār al-Nahḍah, 1st ed., 1981.

Shah, Zulfiqar Ali. *Anthropomorphic Depictions of God: The Concept of God in Judaic, Christian and Islamic Traditions*. London: IIIT, 2012.

Sirry, Munim. "Muqatil b. Sulayman and Anthropomorphism." *Studia Islamica* 107, no. 1 (2012): 38–64. https://doi.org/10.1163/19585705-12341235.

Subi Nur Isnaini. "Ibn Atiyya's Method to Revealing Israiliyyat Stories in al-Muharrar al-Wajiz." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 23, no. 2 (July 2022): 261–284. https://doi.org/10.14421/qh.v23i2.3756.

Wesley, Muhammad. "Aspects of the Creed of Imam Ahmad b. Hanbal: A Study of Anthropomorphism in 9th–10th Century Islamic Discourse." *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002): 441–463.

Wesley, Williams, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam." *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 1 (January–March 2009): 19–44. "Available at [https://www.jstor.org/stable/40593866] (accessed 28/01/ 2025)".