

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون - تيارت -

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

جدلية التأويل اللغوي لدى الأشاعرة والمعتزلة

دراسة في التفسير الكبير للرازي

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي

إشراف الأستاذ الدكتور

إعداد الطالب

عرايبي أحمد

طرش لخضر

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة تيارت	أستاذ التعليم العالي	أ.د. شاكر عبد القادر
مشرفا ومقررا	جامعة تيارت	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عرايبي أحمد
عضوا مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. سيب خير الدين
عضوا مناقشا	جامعة تيارت	أستاذ محاضر -أ-	د. بن شريف محمد
عضوا مناقشا	جامعة تيارت	أستاذ محاضر -أ-	د. حدوارة محمد
عضوا مناقشا	م.ج. تيسمسيلت	أستاذ محاضر -أ-	د. بوعرعارة محمد

السنة الجامعية: 1437/1438هـ - 2017/2016

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

-- الإهداء --

إلى الوالدين الكريمين.

إلى تسنيم وأيمن وأنس ورفيدة وأممهم.

إلى كل من تربطني بهم علاقة نسب أو أخوة دين.

إلى كل من علمني أو وجهني أو دعاني.

أهدي هذا العمل المتواضع، راجيا من الله تعالى أن يجعله

في موازين حسناتي، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما

علمنا، وأن يزيدنا علما.

والله من وراء القصد، وهو نعم المولى ونعم النصير.

طرش الخضر

-- شكر وعرفان --

بعد حمدنا لله تعالى بما هو أهله، وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه.

لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى من تفضل بإشرافه على هذا البحث الأستاذ الدكتور: عرابي أحمد، الذي كان نعم الموجه ونعم الناصح.

وإلى الأساتذة والدكاترة الأفاضل الذين تفضلوا بمناقشة هذا العمل وإثرائه.

كما أن شكرنا موصول إلى كل من مدّ لنا يد العون بالقدر الذي يستطيعه.

فشكر الله للجميع، وورزقنا وإياهم الإخلاص في القول والعمل.

والحمد لله في الأولى والآخرة وهو الحكيم الخبير.

حقائق

مقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على المعلم الأعظم، سيدنا محمد النبي الأكرم، الذي أنزل عليه ربه القرآن، وعلمه البيان، وعلى آله وصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى التابعين، ومن سلك سبيلهم، واقتفى آثارهم، واستترّ بسنتهم إلى يوم الدين.

وبعد:

فلقد تضافرت جهود العلماء قديماً وحديثاً على خدمة النص القرآني أداءً وحفظاً، وفهماً ومدارساً، وتعليماً وتبليغاً، ولم يحظ أيُّ كتاب على وجه الأرض بمثل ما حظي به القرآن الكريم، بل إن خدمة النص القرآني هي المحور الأساسي الذي دار حوله ذلك الكم الهائل من مختلف العلوم والدراسات في شتى الميادين عند العرب والمسلمين، ذلك لأنه كلام الله المعجز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإعجازُه متعدد النواحي، كثير المظاهر.

ومن وجوه إعجاز القرآن الكريم إعجازُه بوصفه منزلاً بلسان عربي مبين، لا يصل إليه كلام، ولا يرقى إلى حسن نظمه نظم، وأن نصوصه التبليغية جاءت في منتهى الكمال والجمال، تحمل ثراءً دلاليّاً، هو من صميم هذا الإعجاز.

فقد تحدى الله جلّ وعلا العرب - وهم أرباب الفصاحة والبلاغة والبيان - أن يأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم، أو بسورة من سوره، تحداهم وغيرهم من الإنس والجن، حتى وإن اتفقوا واجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً، فلم يستطيعوا وعجزوا ولن يستطيعوا وسيعجزون، قال تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة: 22، 23]، وقال أيضاً: {قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً} [الإسراء: 88].

والعربية هي اللسان الذي أنزل به هذا القرآن المعجز، الذي تكفل الله بحفظه، فهي محفوظة بحفظ الله تعالى لكتابه، قال جلّ وعلا: {..وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُبَشِّرَ لِّلْمُحْسِنِينَ} [الأحقاف:11]، وقال عزّ من قائل: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر:9]، وهي لسان النبيّ صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق بالضاد، ولسان العرب الخلّص الذين خوطبوا أولاً بالقرآن، وهي وعاء الفكر العربيّ قديمه وحديثه، ومادته الأولى التي دوّن بها، ومرآته التي ينظر بها إليه، فلا مناص لمن يريد بحث مسائل العقيدة والشريعة، أو دراسة التراث العربيّ، من العلم بالعربية، والإلمام بعلمها.

وللعربية خصائص ومميزات، من اتساع في الألفاظ، وإحكام في البيان، وقوّة في الدليل، ودقّة في التعبير، ومرونة في الاستعمال، وقدرة على استيعاب الأفكار والمعاني، ولا اختلاف بين العلماء في شتى العلوم والمعارف - ومنها علم العقيدة - في وجوب العلم بالعربية وأنها أداة أساسية للفهم والاستنباط .

وقد تلقى الرعيل الأول من الصحابة والتابعين النص القرآني، وعرفوا مراميّه ومقاصده، بما تملّيه عليهم سليقتهم النقية، وبحسب ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل:44]، ولم يكن بينهم جدل في شأن من شؤون العقائد، بل كان يشتد منهم النكير على يفتح باباً منه.

ومع مرور الوقت تغيرت الأوضاع من اجتماعية وسياسية وثقافية... واحتك المسلمون بثقافات أخرى، وتنوعت المدارك، وتعددت المذاهب في تفسير النص القرآني وتأويله، ولا سيّما نصوص العقيدة، فظهرت للوجود فرق عدة، اشتغلت بعلم الكلام، واتخذته ديدنها، قصد التصدي للنظريات الفلسفية الوافدة، ثم بغرض إثبات وجودها، والدفاع عن مبادئها، والرد على المخالفين، وكان من أكثر هذه الفرق صدى في المجتمعات الإسلامية المعتزلة والأشاعرة، بدءاً بظهور أصحاب الفكر الاعتزالي في أوائل القرن الثاني الهجري، واعتمادهم المنهج العقلي المفرط في بحث مسائل

العقيدة، ثم بانبثاق المذهب الأشعري ، الذي حاول أصحابه الرد على المخالفين والخصوم بمثل بضاعتهم.

وبحثنا هذا الموسم بـ"جدلية التأويل اللغوي لدى الأشاعرة والمعتزلة . دراسة في التفسير الكبير للرازي . " يسلط الضوء على أهم عنصر من عناصر التلقي للنص ذي الدلالات المتنوعة الذي يحتمل أكثر من وجه، ألا وهو "التأويل اللغوي" بمختلف قضاياها وشتى مسائله، قصد إبراز القضايا اللغوية التي أثارت جدلاً ومنافحات بين المذهبين ووسعت الهوة بينهما، من خلال أهم المسائل العقدية المختلف فيها.

ومن الإشكاليات والأسئلة المطروحة بإزاء هذا الموضوع، والتي سعى هذا البحث للإجابة عنها، بقدر الإمكان، ما يلي: - كيف يفسر جنوح كلٍّ من الفريقين: المعتزلة والأشاعرة إلى الاعتداد بالآلية اللغوية، في نصرة المذهب والرد على المخالف؟ - وإلآم يعود ذلك التباين الواضح في المسائل العقدية المختلف فيها، مادام كل فريق يستند إلى هذه الآلية؟ - وكيف تأتّى لكلٍّ منهما أن يوجه الأدلة التي استدل بها المخالف؟ - وما مدى تقيد كلٍّ منهما بالضوابط الواجب توافرها في التأويل اللغوي حتى يكون صحيحاً ومقبولاً؟ - ثمّ ما أهم سمات الطريقة التي عالج بها فخر الدين الرازي هذه المسائل المختلف فيها، في عرضه لأدلة المعتزلة، والرد عليها، تأييداً للأشاعرة؟

ومن دواعي اختيارنا هذا الموضوع التعرف على المنهج اللغوي في بحث مسائل العقيدة عند المعتزلة والأشاعرة، ومحاولة الكشف عن مدى اعتنائهم بالآلية اللغوية في تأويل النصوص لتأييد آرائهم والرد على الخصوم.

ومن الأهداف المتوخاة من هذا البحث إبراز دور اللغة في الاستدلال على قضايا العقيدة، والتعرف على الطريقة التي عالج بها المعتزلة والأشاعرة مسائل العقيدة، في ضوء النصوص والاحتكام إلى اللغة، وكذا دراسة مختلف التأويلات اللغوية في الإلهيات والسمعيات ومدى قربها من مدلولها اللغوي أو بعدها عنه، وصولاً إلى التعرف على المنهجية الجدلية التي اتبعها فخر الدين الرازي في

تفسيره للرد على المعتزلة وتأييد الأشاعرة، بالارتكاز على مختلف الدلالات والتراكيب اللغوية ومعطيات السياق.

وقد كتبت دراسات وبحوث عدة حول مسائل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، إلا أن أفراد ما يتعلق منها بالتأويل اللغوي يعد قليلاً، ومما اطلعنا عليه في هذا الموضوع كتاب "أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين" للدكتور إبراهيم سليمان سويلم، الذي بحث فيه صاحبه مسائل تتعلق بالإلهيات والسمعيات والنبوات، عند المعتزلة والأشاعرة وكذا أهل السنة من غير المتكلمين، وذلك بالاعتماد على المعنى اللغوي الحقيقي والمجازي، وكذلك كتاب "تأويل النص القرآني وقضايا النحو" للدكتور محمود حسن الجاسم، الذي درس فيه صاحبه نصوصاً تتعلق بالجانب التشريعي، عند أصحاب المذاهب الفقهية، وأخرى تتعلق بالجانب العقدي، عند المتكلمين وأهل السنة، بالاعتماد على قضايا النحو وامتزاجها بالجوانب الدلالية، كما درس أستاذنا الدكتور عرابي أحمد قضايا عدة تتعلق بهذا الموضوع، في كتابه: "جدلية الفعل القرآني عند علماء التراث (دراسة دلالية حول النص القرآني)" و"أثر التخریجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني"، وقد أفدنا من هذه المؤلفات وغيرها مما تقتضيه طبيعة محتويات هذا البحث.

وقد تطلب منا إنجاز هذا البحث وتحقيق ما يتوخى منه من أهداف أن نعتمد كلاً من المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج النقدي، والتي من خلالها تم عرض محتويات هذا الموضوع، هذه المناهج التي تقوم على بسط وجهات النظر والآراء المختلفة، والتعرف على مراميها وكذا تحليلها، والموازنة بينها والحكم عليها، وبيان مدى قربها من الصواب أو بعدها عنه بحسب الإمكان.

أما ما يحتوي عليه هذا البحث فهو مدخل وأربعة فصول وخاتمة.

تحدثنا في المدخل عن مفهوم علم الكلام، وعوامل نشأته، وآراء العلماء في الاشتغال به، وثبتنا ذلك بالحديث عن أهم الفرق الكلامية، فبدأنا بالحديث عن المعتزلة، وفرقهم، وأصولهم

الخمسة، ثم بالحديث عن الأشاعرة، وعقيدة أبي الحسن الأشعري، ومراحل تطور المدرسة الأشعرية،
وختمناه بالحديث عن الماتريدية .

وخصصنا الفصل الأول للحديث عن مناهج البحث في العقيدة عند المتكلمين، فعرفنا
بالمنهج النقلي وأسبقته وأقسامه، وتعرفنا على المنهج العقلي وأهميته وصوره، وفصلنا الحديث عن
المنهج اللغوي، فطرقنا موضوع حجية اللغة ووجوب تعلمها، ثم تحدثنا عن أهمية اللغة في بحث مسائل
العقيدة، وأعقبنا ذلك بموضوع ضوابط الاستدلال باللغة في العلوم الشرعية، ثم تناولنا موضوع المنحى
التأويلي في اللغة عند المتكلمين، لارتباطه بموضوع البحث، فتطرقنا إلى مفهوم التأويل والفرق بينه
وبين التفسير، وكذا أدلة الرافضين للتأويل، ثم تحدثنا عن دواعي التأويل عند المتكلمين وشروطه
ومجالاته، وختمنا ذلك بذكر نماذج تطبيقية على التأويل الذي قال به جمهور السلف والخلف، ثم
بذكر نماذج تطبيقية أخرى على التأويل عند المتكلمين، والذي هو محل خلاف بين المتكلمين
وغيرهم.

وانتقلنا في الفصل الثاني إلى الحديث عن الدلالة اللغوية والعدول عن الحقيقة إلى المجاز،
فتحدثنا عن مفهوم الدلالة وأنواعها ومباحثها، وطرقنا موضوع الدلالة الحقيقية وحمل النصوص على
الظاهر، مع ذكر نماذج على اعتماد المتكلمين على الدلالة الحقيقية للألفاظ، ثم تناولنا موضوع
الدلالة المجازية وأسبابها وضوابطها، وبيننا من خلال ذلك أوجه الخلاف في وقوع المجاز في اللغة وكذا
في نصوص الشرع بين المثبتين والمنكرين، ودرسنا فيه عدة نماذج تطبيقية عند المتكلمين.

وفي الفصل الثالث درسنا موضوع المركبات الإسنادية وقضايا التأويل عند المتكلمين، فتحدثنا
عن المركبات الإسنادية وأنماطها، ثم تناولنا تطبيقياً جدلية إسناد الفعل إلى فاعله ودلالته التبعية، وكذا
جدلية إسناد الفعل إلى فاعله وصرفه عن ظاهره، وأعقبنا ذلك بالحديث عن التقدير المتأول عند بناء
الفعل لما لم يسمَّ فاعله، وكذا حذف المسند إليه وأثره في التأويل، ثم تناولنا جدلية تأويل المسند
الفعلية المؤكدة، وتحدثنا أيضاً عن أثر متعلقات الإسناد في تغير دلالة الألفاظ، كما تناولنا جدلية

التخصيص مع نفي المركب الإسنادي الاسمي، وكذا مع صيغ العموم، وختمنا هذا الفصل بموضوع جدلية مرجعية الضمير المسند إليه، لنبرز علاقة الضمائر باتساق الخطاب في القرآن الكريم .

وأما الفصل الرابع فخصصناه للحديث عن موضوع أثر دلالة السياق في العملية التأويلية عند المتكلمين، فعرفنا بالسياق وأنواعه، وتعرفنا على أهمية السياق القرآني وخصائصه، وتطرقنا أيضاً إلى موضوع ضوابط السياق القرآني، ثم تناولنا موضوع دلالة السياق عند المتكلمين من خلال نماذج تطبيقية مختلفة، فتعرفنا بشيء من التفصيل على معنى الإدراك والفرق بينه وبين الرؤية، وفق مختلف الأدلة السياقية التي اعتمد عليها المعتزلة والأشاعرة، ثم درسنا موضوع نفي الشفاعة، وبيننا أثر السياق في التخصيص والتعميم عند كل من المعتزلة والأشاعرة، وأعقبنا ذلك بالحديث عن عموم "كل" وجدلية التخصيص، ودور العناصر السياقية في هذا التخصيص عند كل فريق، وذلك من خلال دراستنا لمسألة كلام الله تعالى، ومسألة خلق أفعال العباد، وهذه المسائل الأربع من أهم المسائل الخلافية بين الأشاعرة والمعتزلة، وقد أثارت جدلاً واسعاً بين مختلف الفرق الإسلامية.

وأما الخاتمة فحوصلنا فيها ما توصلنا إليه من مجمل النتائج حول محتويات هذا البحث.

وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على مصادر ومراجع عدة قديمة وحديثة، في مجالات شتى منها: علم الكلام، والتفسير، والأصول، والنحو، والبلاغة، وغيرها مما تقتضيه طبيعة مواضيع هذا البحث.

وأهم المصادر التي عوّلنا عليها في تحقيق المسائل المختلف فيها ودراستها، إضافة إلى "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي: "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" للقاضي الباقلاني، وهذا عند الأشاعرة، و"الكشاف" للزمخشري و"شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار، وهذا عند المعتزلة .

ومن جملة الصعوبات التي واجهتنا في مضمار بحثنا هذا صعوبة الإقدام على بحث من هذا النوع، لأنه محفوف بالمخاطر والمزالق، إلا على من عصمه الله، وتمسك بحبله المتين، بفهم السلف

الصالح وأئمة الدين، لذلك فضلنا أحياناً عدم تعميق البحث في بعض المسائل، وكذا صرف النظر عن المباحث ذات الصبغة الفلسفية الصرفة .

ثم نذكر أننا راعينا في إنجاز هذا البحث الإيجاز وشيئاً من التعميم والإجمال أحياناً، لطبيعة الموضوع، ولأن المادة كثيفة، ومسائل الخلاف واسعة ومتشعبة، ومن غير الممكن أن يحتويها هذا البحث المتواضع.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن ألهج بالحمد لله تعالى، الذي بنعمته تتم الصالحات، حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، ثم أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من أفدت منهم، وكل من كان لهم أثر طيب في مختلف مراحل حياتي العلمية: إلى والديّ الكريمين، فلهم مني كل الشكر والتقدير والعرفان، إلى مشايخي ومعلمي وأساتذتي، إلى زوجتي وأولادي وأقاربي وأصهارى، إلى زملائي وإخواني، إلى أستاذي الكريم الدكتور عرابي أحمد، الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث ومتابعته، إلى الأساتذة والدكاترة المحترمين، الذين تفحصوا هذا البحث وناقشوه وأثروه، إلى كل هؤلاء أقول: جزاكم الله خيراً، وشكر الله لكم، وزادكم من فضله ونعمه.

والله نسأل أن نكون قد وفقنا في إنجاز هذا العمل، وأن يعفو عن هفواتنا وهناتنا، وأن يثبت قلوبنا على دينه، إنه وليّ ذلك والقادر عليه، والحمد لله أولاً وأخيراً.

الطالب: طرش لخضر / بريدة - الأغواط في: 01 / 02 / 2017.

المدخل:

علم الكلام والمتكلمون

1 - علم الكلام

2 - أهم الفرق الكلامية

أ - مفهوم علم الكلام

أ - المعتزلة وفرقهم وأصولهم

ب - سبب التسمية

ب - الأشاعرة والأشعري

ج - عوامل نشأته

ج - مراحل تطور المدرسة الأشعرية

د - آراء العلماء في الاشتغال به

ج - الماتريدية

1- علم الكلام :

أ- مفهومه :

هو علم قائم على إظهار البراهين و الاستدلال العقلي، زيادة إلى نصوص النقل، ويقصد به أصحابه إثبات صحة العقيدة، ودفع الشُّبه عنها، والرد على الاعتقادات المنحرفة عنها، أو التي تخالف أصلاً من أصول أصحابها أو مبدأً من مبادئهم، كل بحسب مذهبه الفكري.

وقد تعددت تعريفاته عند المتكلمين وغيرهم، وكلها تتفق في أنه "العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التي تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو السمعيات، من أجل البرهنة عليها، ودفع الشبه عنها"¹.

فمن تعريفات المتكلمين لعلم الكلام ما ذكره الإيجي (ت756هـ)² في توضيحه للمقصود منه بقوله: "والكلام علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"³.

¹ - المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن محمود الشافعي، من منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط2، 2001، ص16، 17.

² - هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي الشيرازي الشافعي، متكلم، كان عالماً بالأصول والمعاني والبيان والنحو، من أهل إيج بفارس، من أبرز تلامذته سعد الدين التفتازاني، ومن أشهر مصنفاته: المواقف في علم الكلام، والفوائد الغياثية، وشرح مختصر ابن الحاجب، مات مسجوناً سنة 756هـ. ينظر طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن علي السبكي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي، الناشر فيصل عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1964، ج10، ص46 وما بعدها، والأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002، ج3، ص295.

³ - المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ص7.

ومنها قول التفتازاني¹ في تعريفه وبيان موضوعه "أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية،

المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية: أي: المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، سواء توقف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين في الواقع، ككلام أهل الحق، أم لا، ككلام المخالفين"².

وتلتقي تعريفات المتكلمين لعلم الكلام في أن الأدلة العقلية لها دور أساس في بحث مسائل العقيدة، بل لقد غالت بعض الفرق حتى جعلت الأسبقية للأدلة العقلية على الأدلة النقلية.

ومن تعريفات علم الكلام عند غير المتكلمين ما وضّحه الفارابي (ت339هـ) في تحديده له وبيان وظيفته بقوله: "وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقويل، وهذا ينقسم جزأين.. جزء في الآراء وجزء في الأفعال"³.

ومنها تعريف ابن خلدون (ت808هـ) الذي وضع مفهومه والغرض منه فقال: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"⁴.

ولقد اضطر علماء الكلام عند الدفاع عن هذه المعتقدات إلى إقامة البراهين العقلية لإثبات صحتها من جهة، ولبيان فساد عقائد غير المسلمين وبطلانها، وإلزام الخصوم بالتسليم والانقياد من جهة أخرى، فألفت المصنفات منذ عصور الإسلام الأولى، وتعددت واختلقت بحسب أفكار

¹ - هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، ولد بتفتازان من بلاد خراسان، سنة 712هـ، من أئمة العربية والبيان والمنطق، ومن متكلمي الأشاعرة، وهو أبرز تلاميذ عضد الدين الإيجي، من أشهر مؤلفاته في علم الكلام: شرح المقاصد، وشرح العقائد النسفية، توفي سنة 793هـ. ينظر الأعلام، الزركلي، ج7، ص219.

² - شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1998، ج1، ص165.

³ - إحصاء العلوم، محمد بن محمد الفارابي، تحقيق علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996، ص86.

⁴ - مقدمة العلامة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2002، ص440.

أصحابها ومعتقداتهم، ومن ثم احتل علم الكلام فضاءً شاسعاً ومهماً داخل الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية، وكان من الضروري أن يحدث تفاعل بينه وبين سائر العلوم الإسلامية، كالحديث والأصول والفقه والتاريخ¹.

ب - سبب التسمية:

تسمية هذا العلم بعلم الكلام إنما كانت في عصر المأمون، إذ "لما تطور الأسلوب عن الإيمان والعقيدة والتوحيد، في العصر العباسي، إلى المحاوراة والمناظرة والمجادلة والحجاج، وألحق به بعض المسائل الجزئية في صفات الله والإمامة والخلافة، سمي علم الكلام"²، ويعود سبب التسمية إلى أن رأس مال أصحاب هذا العلم وسلاحهم هو الإسهاب في الكلام والجدل في العقائد، سواء أكانوا محققين أم مبطلين، وهذا ما يفهم من كلام أبي حامد الغزالي (ت505هـ)³ في حديثه عن التوحيد، حيث قال: "وقد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طريق المجادلة، والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، والقدرة على التشدق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الإلزامات.. مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيء في العصر الأول، بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح باباً من الجدل والمماراة، فأما ما يشتمل عليه القرآن من الأدلة الظاهرة التي تسبق الأذهان إلى قبولها، في أول السماع فلقد كان ذلك معلوماً للكل"⁴، فقد "كان المؤمنون

¹ - ينظر الآراء الكلامية لابن حزم الظاهري، سعد عبد السلام، كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، ط2، 2012، ص50.

² - تعريف عام بالعلوم الشرعية، محمد الزحيلي، دار الكوثر، برج الكيفان، الجزائر، (د.ت)، ص91.

³ - هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، الشافعي، فقيه، أصولي، صوفي، متكلم، من كبار علماء الأشاعرة، كان أفقه أقرانه، وإمام أهل زمانه، وفارس ميدانه، ذا ذكاء مفرط، وعليه مآخذ في بعض الآراء، له مصنفات كثيرة، من أشهرها: إحياء علوم الدين، و الاقتصاد في الاعتقاد، والمستصفي، و الوجيز في الفقه، و تهافت الفلاسفة، توفي سنة 505هـ. ينظر سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص322 وما بعدها، وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ج6، ص191، ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن حلّكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972، ج4، ص216 وما بعدها.

⁴ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، تقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 2003، ج1،

الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان يستقون عقيدتهم من القرآن الكريم، ويعرفون ما يليق بذاته تعالى وما ينزه عنه جلّ وعلا من آياته، تعالت كلماته، ولذلك لم يكن بينهم جدل في شأن من شؤون العقائد"¹.

ويرى آخرون أنه من باب تسمية الكل باسم جزئه، إذ إن أكثر مسأله جدلاً بين المتكلمين هو كلام الله عزّ وجلّ، الذي هو صفة من صفاته، أو أن الكلام مرادف للمنطق عند الفلاسفة، قال الشهرستاني: " ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنّاً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنّاً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"².

ج - عوامل نشأة علم الكلام:

يُعتقد أن علم الكلام أُلجأ إلى ظهوره ابتداءً ضرورة التصدي للنظريات الفلسفية الوافدة المناهضة لحقيقة التوحيد عند المسلمين.

وأول من قام بهذا الدور أصحاب الفكر الاعتزالي، مع ما خالط فكرهم من خروج عمّا كان عليه جمهور المسلمين عقدياً، وتحكيم لسلطان العقل على قضايا دينية خالفوا فيها أهل السنة، فكان للمعتزلة الفضل الأكبر في علم الكلام، لأنهم كانوا أكبر المدافعين عن الإسلام لما كان يثيره اليهود والنصارى الوثنيون من هبوب، حتى لقد كانوا فيما روي يرسلون أتباعهم الكثيرين إلى البلدان الكثيرة لرد هذا الهجوم رداً عقلياً"³.

¹ - تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 2009، ص 103.

² - الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1992، ج 1، ص 23.

³ - ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 2005، ص 247.

ويرى بعض الباحثين أن أهم العوامل التي دعت إلى نشأة علم الكلام وظهوره ما يلي¹:
 - دخول طوائف وخلق كثير من الديانات الأخرى للإسلام، مما أثار بعض النقاشات والجدالات
 حول أوجه التشابه والاختلاف والمقارنة بين ما كان عليه هؤلاء من معتقدات وبين تعاليم الدين
 الإسلامي الذي ارتضوه.

- اتساع السلطان السياسي والفكري والثقافي لدولة الإسلام، وما أثر فيه من اتساع لشتى صنوف
 فروع المعرفة، وما أعقبه من اجتهادات وبحوث في غوامض الأمور والمتشابه.

- ظهور زنادقة أضمرُوا الباطل، وستروه بظاهر الإسلام، وأخذوا يدسون باطلهم، بدعوى العلم
 والمنطق، كلما سنحت لهم الفرصة، مما اقتضى الرد عليهم من قبل علماء المسلمين بشيء من الحجاج
 واعتماد المنطق.

- إحساس كثير من علماء المسلمين بالحاجة إلى الوقوف على المصادر التي يستسقي منها الزنادقة
 وتجار الشبهات حججهم وصناعتهم الجدلية، كي يجادلوهم بمثل حججهم، ويظهروا لهم وللناس
 ثغافتها وبطلانها، فافتضاهم ذلك أن يقرؤوا الفلسفة اليونانية ويطلعوا على المنطق الأرسطاليسي
 وغيره.

- تشبع علماء المسلمين، بدءاً من عصر الصحابة، بالتوجيهات القرآنية التي تدعو إلى بذل كل جهد
 للنهوض بأعباء الدعوة الإسلامية، وتحفظ لهم أصول تلك الدعوة، من مجادلة وحجاج ونظر، وكشف
 عن أحابيل المبطلين، وتعرية مقاصدهم وأهدافهم، كلما دعا الداعي إلى ذلك، فهناك آيات كثيرة
 تدعو إلى ضرورة تجلية الحق وكشفه بمختلف الأساليب وبموجب الظروف والأحوال، ولاريب أن
 المسلمين تمرسوا بهذه الأساليب القرآنية تدريجياً، وحصلوا منها على ملكة أقدرتهم على رسم مناهج

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص33 وما بعدها.

النظر وكيفية الجدل مع المبطلين، ثم إنهم وجدوا فيها الدعوة الصريحة لهم إلى عدم الاكتفاء بما يتمتعون به من نعمة الفطرة الإسلامية الأصيلة، وهذا العامل يمثل روح العوامل الأربعة السابقة والمنهج إليها¹.

د - آراء العلماء في الاشتغال به:

اختلفت آراء العلماء قديماً وحديثاً في علم الكلام والاشتغال به، ما بين مستنكر له ومحذر منه، وبين محبذ له وداع إليه.

فمن المستنكرين له الأئمة مالك والشافعي وأحمد وأبو يوسف، وقد نسب إلى مالك أنه قال: أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد. و نسب إلى الشافعي قوله: لأن يلقي الله عزّ وجلّ العبد بكلّ ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام. وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل. وقال أبو يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقال ابن عبد البر: نهى السلف رحمهم الله عن الجدل في الله جل ثناؤه في صفاته وأسمائه، وأما الفقه فأجمعوا على الجدل فيه والتناظر، لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول، للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقاد كذلك، لأن الله عزّ وجلّ لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أجمعت الأمة عليه، وليس كمثل شيء فيدرك بقياس أو إنعام نظر، وقد نهينا عن

التفكير في الله، وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه².

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص 34 وما بعدها.

² - ينظر المنقذ من الضلال، الغزالي، تعليق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1985، (كلام عبد الحليم محمود على الهامش)، ص 87، 89، 90.

وهذا لا يعني أن جمهوراً كبيراً من أصحاب الشافعي نفسه وأصحاب مالك وأبي حنيفة ذهبوا إلى أن علم الكلام من الفروض الكفائية، وحجتهم في ذلك آيات القرآن الكريم التي تدعو إلى الحجاج والنقاش، وكذلك مجادلة بعض الصحابة كعلي بن طالب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود للمبتدعة والخوارج¹.

وهناك من يوفق بين الرأيين فيرى أن الذين استنكروا علم الكلام، إنما حذروا من اتخاذه صنعة وديناً، بموجب وبدون موجب، وذلك قبل أن تشتد ضراوة المناوئين لحقائق الدين، وأن الذين استحبوه وعدوه من فروض الكفاية، فإنما عدوه كذلك بعد أن شاعت الشبه والمشكلات، وبعد أن تغلب تيار النقاش والجدل في العقائد على الوازع الديني والتسليم لمراد الله تعالى، فاستلزم الأمر إعداد العدة وإفحام الباطل بسلاحه، ويصبح حينئذ الاشتغال به كاستعمال الدواء الخطر، لا يوضع إلا في موضعه، وفي وقت الحاجة وعلى قدرها²، ووفق ما عليه سلف الأمة، وبدون جنوح إلى ما لا تدل عليه حقائق النصوص، وتعززه فهومات أئمة الدين.

وذكر أن بعض المتكلمين أنفسهم في آخر الأمر لم يروا جدوى من علم الكلام، وبخاصة إذا تعلق الأمر بعوام الناس، فقد تحدث أبو حامد الغزالي عن هذا الموضوع في كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام)، "وخرج من هذا إلى نتيجة أن العوام وجمهور الناس ليس لهم من سعة العقل وعمق الثقافة وسعتها ما يستطيعون به الإيمان بناءً على البرهان الصحيح الذي يقتضيه علم الكلام .. بل إن هذه البراهين تضرهم وتشككهم، لأنهم لا يحسنون استخدام البراهين على وجوهها الصحيحة، فلا يعرفون مقدمة صغرى ولا كبرى ولا شروط القياس الصحيح ونحو ذلك"³.

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص42.

² - ينظر إحياء علوم الدين، الغزالي ج1، ص104، والمذاهب التوحيدية، البوطي، ص42،43.

³ - ظهر الاسلام، أحمد أمين، ص161.

وذكر عن فخر الدين الرازي¹ (ت606هـ) أيضاً أنه في آخر عمره قال: "لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}²، {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ}³، وأقرأ في النفي: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}⁴، {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا}⁵، {هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا}⁶، ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي، وكان يتمثل كثيراً:

نهاية إقدام العقولِ عقلاً وأكثرُ سعيِ العالمين ضلالاً
وأرواحنا في وحشةٍ من جُسومنا وحاصلُ دنيانا أذىً ووبالاً

¹ - هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي، الملقب بفخر الدين، والمعروف بابن الخطيب الشافعي، أصولي ومفسر ومتكلم، من كبار علماء الأشاعرة وأذكيائهم، وعليه المعول عند متأخريهم، ولد سنة 544هـ، وتوفي سنة 606هـ، له مصنفات كثيرة، من أشهرها: التفسير الكبير: يقع في 32 جزءاً (وهو موضوع هذه الدراسة)، والمطالب العالية، وأساس التقديس، وكتاب الأربعين في أصول الدين، والحصول في علم الأصول، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، وكان مع غزارة علمه في فن الكلام يقول: من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز. ينظر البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، ط7، 1988، ج13، ص55، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ج21، ص500. وتدل مؤلفاته على أنه جمع كثيراً من العلوم، ونبغ فيها، فكان إماماً في التفسير، والكلام، والعلوم العقلية، وعلوم اللغة، ولقد أكسبه نبوغه العلمي شهرة عظيمة، وقد أخذ العلم عن والده ضياء الدين المعروف بخطيب الري، وعن الكمال السمعاني، والمجد الجيلي، وكثير من العلماء الذين عاصروهم ولقيهم، وله فوق شهرته العلمية شهرة كبيرة في الوعظ، حتى قيل إنه كان يعظ باللسان العربي واللسان العجمي، وحدث المؤرخون أنه كان إذا ركب مشى معه نحو الثلاثمائة مشتغل بطلب العلم، على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والطب والأصول والحكمة، وغير ذلك، وكان له باع طويل في الوعظ وقوة تأثير نفسية، فيبكي سامعوه كثيراً من شدة وقع مواعظه في قلوبهم وسحرها في أفئدتهم، ويقال في سبب وفاته أنه كان بينه وبين الكرامة خلاف كبير، وجدل في أمور العقيدة، فكان ينال منهم وينالون منه سباً وتكفيراً، وأخيراً سُمِّوه على إثر ذلك. ينظر التفسير الكبير الرازي، تحقيق عماد زكي البارودي، تقدمه هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (مقدمة هاني الحاج)، ص08، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجليل، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ط1، 1992، (مقدمة المحقق)، ص6.

² - طه: 4.

³ - فاطر: 10.

⁴ - الشورى: 09.

⁵ - طه: 107.

⁶ - مريم: 65.

ولم نستفد من بحثنا طولَ عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيلَ وقالوا¹

2- أهم الفرق الكلامية:

تكاد تكون عوامل نشأة علم الكلام هي نفسها العوامل التي كانت سبباً لنشأة الفرق الاعتقادية²، وبخاصة إذا علمنا أن السلاح الأبرز الذي تسلح به دعاة الاعتزال، هو الحجاج بالأدلة العقلية، لدحض شبه المنحرفين، وكذلك لمواجهة المخالفين من أهل السنة والرد عليهم، فقد كان الجنوح إلى الاستدلال العقلي هو الغالب في النقاش والمحاورة عند المعتزلة، مما كان له أثر في التعمق والخوض في مسائل وقضايا مسكوت عنها عند السابقين، وهذا ما أدى إلى انبثاق المذهب الأشعري، الذي ناصر أهل السنة، حتى عد هو نفسه مذهباً لأهل السنة، كما حاول أعلامه بعد مؤسسه أن ينهجوا طريقاً وسطاً بين بعض آراء المعتزلة وبين آراء أهل السنة، في بعض المسائل، وعلى هذا النهج نفسه تقريباً سار المذهب الماتريدي.

أ - المعتزلة:

1- التعريف بالمعتزلة:

تعد المعتزلة من أقدم الفرق الكلامية وأهمها، "بل تعد أيضاً مؤسسة علم الكلام الحقيقي، بمعنى أن لها نسقاً مذهبياً متكاملاً في علم الكلام، والمعتزلة هم أصحاب النظر العقلي، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية، بحيث تشمل العقل، ولم يكتفوا بإدخال عنصر العقل في المعرفة الدينية، بل قدّموه على النص، وقالوا بالفكر قبل السمع.. وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل، لأنه أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل"³.

¹- ينظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ص501، والتفسير الكبير، الرازي، (مقدمة هاني الحاج)، ص 13، 14.

²- ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص45.

³- الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل ودراسة)، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995، ص196.

والمعتزلة هو الاسم الذي غلب على هذه المدرسة العقديّة، وهو الاسم الذي أطلقه عليهم غيرهم، كما أنهم هم رضواً به وأطلقوه على أنفسهم، وحاولوا البرهنة على فضله، وأن المراد به عندهم الاعتزال عن الأقوال المحدثّة والمبتدعة، ومن النصوص التي أيدوا بها رأيهم قوله تعالى: ﴿وَأَهْجُرُهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾¹، وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم بحسب زعمهم².

وهناك أسماء أخرى أطلقها عليهم غيرهم ومنها:

- القدريّة: وسموا بهذا الاسم لأنهم زعموا أن الناس هم الذين يقدرّون على أكسابهم، وأنه ليس لله عزّ وجلّ في أكسابهم وفي أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدريّة، إلا أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم، ولذا يقولون: إنه أولى أن يطلق على القائلين بأن القدر خيره وشره من الله تعالى³.

- الجهميّة: ولقبوا بهذا اللقب لموافقتهم الجهميّة في بعض الآراء والمسائل، ويبيّن ابن تيميّة أن كل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزلياً، لأن جهماً أشدّ تعظيلاً، لنفيه الأسماء والصفات⁴.

- مخانيث الخوارج: وذلك لموافقتهم الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار، مع قولهم: إنه ليس بكافر، فالمعتزلة قد وافقوا الخوارج في التخليد، لكن لم يجرؤوا على تكفيره، ولذا سموا بهذا الاسم⁵.

- المعطلة: وذلك لأنهم حين اقتبسوا عن الجهميّة الأولى قولها بنفي الصفات لزمهم اسم المعطلة⁶، وذكر الشهرستاني أن من معاني التعطيل "تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزليّة الذاتية القائمة

¹ المزمل: 09.

² ينظر المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 1996، ص25.

³ ينظر الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن الطاهر بن محمد البغدادي، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، (د.ت)، ص104، والملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص38، والمعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص23.

⁴ ينظر المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، ص22، 23.

⁵ ينظر نفسه، ص24.

⁶ ينظر نفسه، ص25.

بذاته.. ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها"¹.

وبما أن المعتزلة كانوا يلجأون في الآيات التي لا توافق أغراضهم إلى التأويل، فلا يبعد أن يكون هذا سبباً آخر في تسميتهم بالمعتلة، ولذا نجد بعض أهل السنة يستعملون أحياناً في كلامهم عن المعتزلة لفظ المعتلة للدلالة عليهم².

وقد اختلف المؤرخون في أصل نشوء المعتزلة، والأقرب إلى الصواب أنه يعود إلى اعتزال واصل بن عطاء³ (ت131هـ) مجلس أستاذه الحسن البصري (ت110هـ)⁴، وبخاصة إذا كان المقصود هنا هو نشوء الفكر الاعتزالي بأصوله الخمسة، لا المعاني الأخرى التي ذكرها بعض المؤرخين لمفهوم الاعتزال، كاعتزال الفتن، وعدم المحاربة مع أيّ من الطرفين، والخلوة طلباً للتدين والسلامة.

2 - فرقهم :

انقسمت المعتزلة إلى فرق متعددة بحسب نوابع كل فرقة ومقالاتهم، وأبرز هذه الفرق هي:

- الواصلية: نسبة إلى واصل بن عطاء (ت131هـ).
- الهذيلية: نسبة إلى حمدان بن الهذيل العلاف (ت266هـ).
- النظامية: نسبة إلى إبراهيم بن سيار النظام (ت222هـ).
- الخابطية: نسبة إلى أحمد بن خابط (ت232هـ).
- الجاحظية: نسبة إلى عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ).

¹ - نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص118.

² - ينظر المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد المعتق، ص25.

³ - هو واصل بن عطاء الغزال، البليغ الأفوه، كان يلثغ بالراء غيناً، ويتجنب لفظة فيها راء، لاقتداره على العربية، تتلمذ على الحسن البصري، ولم يفارقه إلى أن قال بالمنزلة بين المنزلتين، وهو عمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، توفي سنة 131هـ.

⁴ - ينظر موسوعة الأديان الحية في العالم، عبد الرحمن مارديني، دار المحبة، دمشق، 2009، ص93.

- الجبائية: نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت303هـ).

- البشرية: نسبة إلى بشر بن المعتمر (ت326هـ)¹.

3 - أصولهم الخمسة:

يكاد يجمع بين فرق المعتزلة وتياراتها الأخذ بالأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

1.3- التوحيد:

عرّف القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ)² التوحيد بقوله: "فأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدًا"³.

والتوحيد هو الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة، وهو عندهم يدور حول ما يثبت لله وما ينفي عنه من صفات، وهو أهم الأصول التي ميزتهم، وأبرزت خصائص مذهبهم⁴.

وتوحيد الله دعامة الإسلام والإيمان، وهو القاسم المشترك بين المسلمين عموماً، لا فرق في ذلك بين فريق وآخر، غير أن المعتزلة رتبوا على هذه الدعامة العامة فهوماً وأحكاماً مبتدعة انفردوا بها

¹ - ينظر الملل والنحل، الشهرستاني، ص40 وما بعدها.

² - هو أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد الحمداني الأسد آبادي، قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، له تصانيف كثيرة، من أهمها في الفكر الاعتزالي: شرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، وتنزيه القرآن عن المطاعن، توفي سنة 415هـ. ينظر الأعلام، الزركلي، ج3، ص273.

³ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996، ص128.

⁴ - ينظر المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد المعتق، ص81، والمذاهب التوحيدية، البوطي، ص72.

عن جمهور المسلمين وهي¹:

أولاً: نفي صفات المعاني عن الله تعالى، وهي صفات السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام والحياة، ولكنهم نسبوا إلى الله تعالى آثار هذه الصفات في كونه سمياً بصيراً عليمًا... أي فهو جلّ جلاله يعلم دون أن تتحقق له صفة اسمها العلم، ويقدر دون إسناد صفة إليه اسمها القدرة.

والذي حملهم على ذلك تصورهم بأن نسبة صفات المعاني إلى الله، تستلزم القول بوجود قدماء لا أول لهم، غير الله عزّ وجلّ، وهم هذه الصفات، وذلك مما يناهز توحيد الله عزّ وجلّ، ولا شك أن في هذا تمحلاً يرفضه العقل والعلم.

ثانياً: نفي إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة، حيث قالوا أنه يستلزم صفة الجسمية و كينونته في جهة، وهذا يناهز - على حد فهمهم - مقتضيات توحيد الله تعالى، إذ من معاني توحيد الله تعالى والمشابه له، ولم يعولوا على نصوص تفيد عكس ما فهموا وحكموا به، وأولوها تأويلات بعيدة. ثالثاً: زعمهم أن كلام الله تعالى مخلوق، وهذا من قبيل نفيهم لصفات المعاني، كما مرّ بيانه².

2.3_ العدل:

قال القاضي عبد الجبار: " وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة، وهو: الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القدم³ تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص72.

² - ينظر نفسه، البوطي، ص72 وما بعدها.

³ - مذهب الجمهور من أهل السنة والجماعة أن أسماء الله تعالى توقيفية، ولا يجوز تسميته جلّ وعلا بما لم يرد به السمع، وذلك أن أسماء الله وصفاته من الأمور الغيبية التي لا يمكن أن تعرف إلا عن طريق الرسل الذين يطلعهم الله على ما يشاء من الغيب ثم هم يبلغونه للناس، ولا يجوز القياس فيها أو الاجتهاد، لأن هذا الباب ليس من أبواب الاجتهاد. ينظر شرح أسماء الله تعالى، البيضاوي تحقيق خالد الجندي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2011، (كلام المحقق على الهامش)، ص113. وبذا يتبين أن اسم القدم لا يصح تسمية الله به باعتباره من أسماء الله الحسنى، وإنما يصح إطلاقه على الله من باب الإخبار به، للرد على من قال مثلاً: الله ليس بقدم، فتجيبه: بل الله قديم، وفرق بين الإخبار عنه ودعائه إذ لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى وبين تسميته. ينظر دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر بن عبد الرحمن اليحيى، دار الميمان، الرياض، ط1، 2011، ص497، 498.

في العدل عن الكلام في التوحيد"¹.

وعرفه بتعريف آخر ليؤكد على مقتضيات هذا الأصل عندهم وما يستلزمه فيما ذهبوا إليه من آراء فقال: "والأولى أن نقول: "هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه"².

إن نسبة العدل إلى الله تعالى محل اتفاق من سائر المؤمنين، فحاشا أن ينسب إلى الله تعالى عكسه، ولكن المعتزلة فهموا أن العدل بالنسبة إلى الله تعالى يتوقف على أنه لا يخلق أفعال العباد، ولا يأمرهم بما لا يريد، بل يفعلون ما يشاءون بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وقد استلزم أصلهم هذا القول بأشياء انفردوا بها، على خلاف كبير فيما بينهم في تفصيلها، وأهم هذه الآراء: القول بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، وقولهم بأن الله لا يأمر إلا بما أراد، ولا ينهى إلا عما كره، و بين أمره وإرادته تلازم لا يقبل انفكاً، وبين نهيهِ وكرهيته تلازم مثله، وقولهم بأن الله حكيم لا يفعل إلا ما فيه صلاح وخير، فذلك منه واجب، أما الأصلح ففي وجوبه منه خلاف عندهم³.

وقد رد أهل السنة هذه الآراء، و رأوا فيها نوعاً من التخبط الواضح عند المعتزلة.

3-3- الوعد و الوعيد:

عرّف المعتزلة الوعد بأنه كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل⁴.

وعرّفوا الوعيد بأنه كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل⁵.

¹ - شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار، ص301.

² - نفسه، ص301.

³ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص76 وما بعدها.

⁴ - ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص134.

⁵ - ينظر نفسه، ص135.

وخلاصة ما يقولونه في أصلهم هذا أن كلاً من وعد الله ووعيده نازل لا محالة، فوعده بالثواب واقع، ووعيده بالعقاب واقع أيضاً، ووعدته بقبول التوبة النصوح واقع أيضاً، ويترتب على قولهم هذا أن الله لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة، إذ إنه صادق في وعده و وعيده لا مبدل لكلماته¹.

غير أن مذهب جمهور المسلمين يستند إلى مقتضى جميع ما أخبر به الله عز وجلّ، وعداً ووعيداً، وإخباراً بأنه سبحانه وتعالى إذا شاء تجاوز عن كل الذنوب والمعاصي أيّاً كان نوعها، إلا الإشارك بالله عزّ وجلّ، وواضح أن مجموع ما تتضمنه هذه الإخبارات كلها أن وعد الله تعالى بإثابة الطائعين لا يلحقه خلف، أما وعيده بمعاينة العصاة فعائد إلى مشيئته، وعفو الله عن مرتكبيها مأمول وغير بعيد².

ويبدو أن المعتزلة أرادوا أن يردّوا من خلال أصلهم هذا على المرجئة الذين تطرفوا إلى نقيض هذا الرأي، إذ قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة³.

3-4- المنزلة بين المنزلتين:

إن هذا الأصل هو نقطة البدء في نشأة المعتزلة بسبب الاختلاف بين واصل بن عطاء والحسن البصري في صاحب الكبيرة⁴.

ويقصد به عند المعتزلة أن صاحب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، وهو محلّد في النار، ولكنه يخفف عنه العذاب، إذ دركته فوق دركة الكفار، فهو موافق للمؤمن في الاعتقاد ومخالف له في العمل، وموافق للكافر في العمل ومخالف له في الاعتقاد.

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص 83.

² - ينظر نفسه، ص 84.

³ - ينظر نفسه، ص 85.

⁴ - ينظر المعتزلة أصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد المعتق، ص 255.

وعرّف القاضي عبد الجبار هذا الأصل فقال: "إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً، وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما"¹.

ووجه تقرير هذا الأصل عندهم "أن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان: {فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ}²، لكنه يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار"³، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة كما هو معلوم.

3-5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تحدث القاضي عبد الجبار عن هذا الأصل وحكمه فقال: "واعلم أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو: أن لا يضيع المعروف ولا يقع في المنكر، فإذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقي، فلهذا: قلنا أنه من فروض الكفايات"⁴.

وهو أصل سلوكي أكثر من أن يكون اعتقادياً، ولا ينطوي على خلاف ذي أهمية عن جمهور المسلمين، إذ هو واجب كفائي يلزم به جميع المسلمين على نحو ما وعن طريق عدد يقع موقعاً

¹ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 697.

² - الشورى: 5.

³ - ينظر الملل والنحل، الشهرستاني، ج 1، ص 42، 43.

⁴ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 148.

من الكفاية، وإبلاغ كلمة الحق لمن يستطيع إبلاغهم¹.

إلا أن المعتزلة جعلوا من هذا الأصل أداة لترويج أصولهم الأربعة الأخرى، فقد نشطوا في الدفاع عن الإسلام حقاً، وفي مقاومة الزندقة وأهلها، ولكنهم كانوا يقيمون دفاعهم عنه على أساس من تلك القواعد والأصول التي انحازوا بها عن جمهور الأمة وعامة الأئمة².

هذه هي الأصول الخمسة التي أجمع عليها المعتزلة، بمختلف فرقهم، وكل من جمع القول بهذه الأصول مجتمعة فهو معتزلي، وقد خالفوا طريقة السلف في فهم العقائد، لوثوقهم بالعقل، "وللعقل نزوات وعرة، لذلك وقعوا في كثير من الهنات دفعتهم إليها نزعتهم العقلية الخالصة"³.

ب - الأشاعرة:

1- التعريف بالأشاعرة:

الأشاعرة والأشعرية نسبة إلى الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المولود بالبصرة سنة 260 للهجرة، والمتوفى ببغداد سنة 330 للهجرة، والذي يمتد نسبه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه⁴.

ظهر أبو الحسن الأشعري في وقت كثرت فيه الفرق الصغيرة المتناثرة، التي انشغلت بتكفير بعضها بعضاً، واشتد فيه أمر المعتزلة، فأصبحت أقوى تلك الفرق وأشدّها دعوة لمذهبها وجدالاً في العقيدة، بل إقزاعاً للآخرين لاسيما للمحدّثين والفقهاء، وقد كان أبو الحسن معتزلياً في أول أمره

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص 88.

² - ينظر نفسه، ص 89.

³ - تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص 142.

⁴ - ينظر وفيات الأعيان، ابن خلّكان، ص 284.

تمرس بدراية أفكارهم ومعرفة أساليبهم في الجدل والنقاش، وأقبل مثلهم على علوم الفلسفة، ودرس الكثير منها، ولكنه تبرأ بعد ذلك منهم، وأعلن توبته من اعتناق أفكارهم، ثم انتصر للحق

الذي كان عليه سواد الأمة الإسلامية إلى ذلك العهد، وفي مقدمتهم المحدثون والفقهاء¹.

2 - عقيدة الإمام الأشعري:

لم يخترع الإمام الأشعري لنفسه مذهباً ينادي به، كما فعل أصحاب الفرق الأخرى، وإنما اعتنق ما كان يدين به جمهور المسلمين، "وقد سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل، فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من أوصاف الله تعالى ورسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب، ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، يستدل بها على ما جاء في القرآن والسنة عقلاً، بعد أن وجب التصديق بما كما هي نقلاً، فهو لا يتخذ من العقل حاكماً على النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهرها، بل يتخذ العقل خادماً لظواهر النصوص يؤيدها"²، ومنهجه في بناء العقيدة يقوم على النقاط التالية:

- الأخذ بكل ما جاء به الكتاب، وبكل ما جاءت به السنة، لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وآحاد ما دامت ثابتة صحيحة.

- الأخذ بظواهر النصوص بلا كيف في الآيات الموهمة للتشبيه، مع تنزيه الله تعالى عن الشبيه والنظير، فهو يعتقد أن الله وجهاً لا كوجه العبيد وأن الله يداً لا تشبه يد المخلوقات.

- إثبات جميع الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه، مع اليقين بأنها ليست كصفات المخلوقات، وإن اتفقت التسمية أحياناً.

- إن الإنسان لا يخلق شيئاً، ولكنه يقدر على الكسب، أي يملك اختياراً وإرادة، وعلى هذا الكسب يدور التكليف.

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص 112.

² - تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص 176، 177.

- كل ما وعد الله به واقع ونافذ، ومن جملة وعده تأميله الفاسقين والعاصين بالعمو والمغفرة يوم القيامة إذا شاء ذلك، ومن جملة وعده أن ينكشف لمن شاء من عباده يوم القيامة، فيرونه رؤية صحيحة لا يضارون فيها¹.

وجملة القول أن عقيدة أبي الحسن الأشعري - بعد رجوعه عن الاعتزال الذي قضى فيه أربعين سنة - هي ما عليه سلف الأمة وأئمة المذاهب، وهذا ما تضمنه كتابه "الإبانة في أصول الديانة" وهو آخر مؤلفاته، فقد قال بكل الصفات التي تضمنتها نصوص الكتاب والسنة، من غير تكييف ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل، مع الإيمان بما دلت عليه من المعاني العظيمة التي هي أوصاف الله عز وجلّ يجب وصفه بها على الوجه اللائق به من غير أن يشابه خلقه في شيء من صفاته، كما قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}²، وقال جلّ وعلا: {فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ

إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}^{3 4}. قال أبو الحسن الأشعري: "قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عزّ وجلّ، وبسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نظر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون"⁵.

وذكر ابن القيم في كتابه: (اجتماع الجيوش الإسلامية) أن أبا الحسن الأشعري وأئمة أصحابه متفقون على إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليدين، وعلى إبطال

¹ - ينظر المذاهب التوحيدية، البوطي، ص 113، 114.

² - الشورى: 09.

³ - النحل: 74.

⁴ - ينظر كيف نخدم الفقه المالكي، بن حنيفة العابدين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط 2، 2013، ص 161، 162، وحراسة

التوحيد، عبد العزيز بن باز، تقديم عبد الله الجبرين، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، الرياض، ط 13، 1435هـ، ص 10.

⁵ - الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، ومكتبة المؤيد، الطائف، م.ع. السعودية، ط 3، 1990، ص 43.

تأويلها، وليس للأشعري في ذلك قولان أصلاً، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين، ولكن لأتباعه قولان في ذلك¹، كما ذكر تاج الدين السبكي أن عقيدة الأشعري "هي ما تضمنته عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها علماء المذاهب بالقبول، ورضوها عقيدة"²، وقال الذهبي: "رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول، يذكر فيها قواعد مذهب السلف من الصفات، وقال فيها: تُمَرُّ كما جاءت، ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدين، ولا تؤوّل"³.

3 - مراحل تطور المدرسة الأشعرية:

- المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتأسيس، ويمثلها الإمام أبو الحسن الأشعري، وهي عبارة عن تبنيّه لمعتقد أهل السنة والجماعة، وفق النطاق المذكور آنفاً.

- المرحلة الثانية: مرحلة صياغة المذهب، ويمثلها القاضي الباقلاني⁴ (ت403هـ) وغيره من أعلام الأشاعرة، وهي المرحلة التي تم فيها صياغة المذهب وبناء منهجياً، وفق مقدمات عقلية وشيء من التأويل والتفصيل⁵، وهو الأمر الذي لم يرتضه علماء السنة من غير المتكلمين.

ومن أعلام الأشاعرة في هذه المرحلة، إضافة إلى الباقلاني، عبد القاهر البغدادي⁶ (ت429)

¹ - ينظر كيف نخدم الفقه المالكي، بن حنيفة العابدين، ص161 .

² - معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1986، ص62.

³ - سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج15، ص86.

⁴ - هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني البصري البغدادي، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة في زمنه، له تصانيف عديدة في فنون شتى، منها: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وإعجاز القرآن، والتمهيد، توفي سنة 403هـ. ينظر الأعلام، الزركلي، ج6، ص176، ووفيات الأعيان، ابن خلكان، ج4، ص269، 270.

⁵ - ينظر في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت ط5، 1985، ص90.

⁶ - هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، فقيه، أصولي، أديب، كان يدرّس في فنون عدة، من متكلمي الأشاعرة، له مؤلفات متنوعة، منها: الفرق بين الفرق، وأصول الدين، والتكملة في الحساب، توفي سنة 429 هـ. ينظر وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج3، ص203، ص309، والأعلام، الزركلي، ص48.

وإمام الحرمين الجويني¹ (ت478هـ).

- المرحلة الثالثة: مرحلة اكتمال أسس المنهج، ويمثلها من أعلام الأشاعرة حجة الإسلام الغزالي²، والشهرستاني³ (ت548هـ).

- المرحلة الرابعة: مرحلة علم الكلام الفلسفي، وهذه المرحلة امتداد للمرحلتين السابقتين وبأنظار فلسفية، ويمثل هذه المرحلة فخر الدين الرازي وعضد الدين الإيجي⁴.

- المرحلة الخامسة: مرحلة التقليد: وهي المرحلة التي دخل فيها الفكر الأشعري دور التقليد والشروح والحواشي⁵.

ج - الماتريدية:

هي فرقة كلامية تنتسب إلى أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي الحنفي، المتوفى سنة 333 للهجرة، صاحب كتاب "تأويلات أهل السنة"⁶، وذلك أنه لما اشتدت الملحمة بين الفقهاء والمحدثين وبين المعتزلة، كانت المناظرات تجري في علم الكلام، كما كانت تجري في الفقه وأصوله، وقد عاش الماتريدي في تلك الحلبة التي كان السباق فيها لنتائج الفكر والعقل.. فكانت له جولات في الفقه

¹ - هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الشافعي، المعروف بإمام الحرمين، فقيه، أصولي، من كبار متكلمي الأشاعرة، تفنن في العلوم من الأصول والفروع وغير ذلك، من مؤلفاته: نهاية المطلب في دراية المذهب، والشامل، والرسالة النظامية، والشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، توفي سنة 478هـ. ينظر وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج3، ص167 وما بعدها، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ج18، ص468 وما بعدها.

² - ينظر في علم الكلام، أحمد صبحي، ج2، ص178.

³ - هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، شيخ أهل الكلام والحكمة، وعليه مآخذ، فقيه، من متكلمي الأشاعرة، من أشهر مؤلفاته: الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، توفي سنة 548هـ. ينظر وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج4، ص273، 274، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ج20، ص286 وما بعدها.

⁴ - ينظر في علم الكلام، أحمد صبحي، ص277 وما بعدها.

⁵ - ينظر نفسه، ص375 وما بعدها، وأثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2013، ص277.

⁶ - ينظر الأعلام، الزركلي، ج7، ص19.

وأصوله، كما كانت له جولات في أصول الدين، وفيها ناظر الفقهاء والمحدثين، ولكن بمنهاج غير منهاج الأشعري، وإن تلاقيا في كثير من النتائج، لا كلها¹.

والماتريدية هي الأخرى قد مر مذهبها الكلامي بمراحل وأطوار، وإن لم تكن متميزة كما هو الحال في المدرسة الأشعرية².

وقد "عاش أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري في عصر واحد، وكلاهما كان يسعى للغرض الذي يسعى إليه الآخر، بيد أن أحدهم كان قريباً من معسكر الخصم، وهو الأشعري، فقد كان بالبصرة موطن الاعتزال، والمنبت الذي نبت منه، وكانت المعركة بين الفقهاء والمحدثين وبين المعتزلة بالعراق الذي كانت البصرة إحدى حواضره، أما أبو منصور الماتريدي فقد كان بعيداً عن موطن المعركة، ولكن تردد صداها في أرجاء الأرض التي يسكنها، فكان في بلاد ما وراء النهر معتزلة يرددون أقوال معتزلة العراق، وقد تصدى لهم الماتريدي"³.

وإذا كان الأشاعرة في خط بين المعتزلة وأهل الفقه والحديث فإن الماتريدية في خط بين المعتزلة والأشاعرة، لأن الماتريدية أعطوا العقل سلطاناً أكثر مما أعطاه الأشاعرة، وأنهم يرون أن للأشياء قبلاً ذاتياً يمكن أن يدركه العقل⁴، وهذا لا يمنع من أن هناك تقارباً بين آراء الإمام الماتريدي وأتباعه وآراء أصحاب المدرسة الأشعرية في معظم مسائل العقيدة.

¹ - تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص 182.

² - ينظر دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر اليحجي، ص 30.

³ - تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص 184، 185.

⁴ - ينظر نفسه، ص 187.

الفصل الأول:

مناهج البحث في العقيدة عند المتكلمين

1- المنهج النقلي

2- المنهج العقلي

3- المنهج اللغوي

4- المنهج التأويلي في اللغة عند المتكلمين

5 - نماذج تطبيقية على التأويل اللغوي في بحث مسائل العقيدة

أولاً: نماذج تطبيقية على التأويل الذي قال به جمهور السلف والخلف

ثانياً: نماذج تطبيقية على التأويل عند المتكلمين

المنهج والمنهج والمنهاج في اللغة: الطريق الواضح، والجمع مناهج.

قال ابن فارس: "المنهج: الطريق، ونهَجَ لي الأمر: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضاً، والجمع المناهج"¹.

قال تعالى: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا}²، أي: طريقاً بيّناً واضحاً³.

والمنهج في الاصطلاح: عبارة عن "خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر، ويتبّعها للوصول إلى نتيجة"⁴.

وهو "علم قائم بذاته يهتم بالتفكير في الدرجة الأولى، ولهذا عرفه بعض العلماء بعلم التفكير، وعرفه آخرون بطريقة كسب المعرفة، أو الطريقة المعيّنة التي يتبّعها الباحث في دراسة مشكلة معرفية معيّنة، بهدف اكتشاف حقيقة أو استنباطها، وأطلقه فريق ثالث على الخطوات المنظمة التي يقطعها فكر الباحث في معالجة موضوعات الدراسة، وأطلقه فريق رابع على فن التنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار العديدة، سواء أكان القصد منها كشف حقيقة عندما نكون جاهلين بها، أو الاستدلال والبرهنة على حقيقة عند الآخرين عندما نكون عارفين بها"⁵.

وقد اعتمد المتكلمون في بحثهم للمسائل العقديّة مناهج عدة، يتداخل بعضها مع بعض في الجانب النظري للدراسة، وكذا في الجانب التطبيقي على النصوص، ومن أبرزها: المنهج النقلي بأصوله الثلاثة، والمنهج العقلي بمختلف مكوّناته وصوره، والمنهج اللغوي بأسسه وقواعده، إذ لكل فرقة من

¹ - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979، ج5، ص361.

² - المائدة: 50.

³ - ينظر صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني، القاهرة، ط9، ج1، ص346.

⁴ - معجم المصطلحات العلمية والفنية، يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، (د.ت)، ص690.

⁵ - منهج البحث في العلوم الإسلامية، محمد الدسوقي، نقلاً عن (منهج الاستدلال على العقيدة، عمار جيدل، (مقال)، مجلة الموافقات، دار الحكمة للنشر، تيبازة، الجزائر، العدد2، 1993، ص22).

الفرق الإسلامية أصول تعتمد عليها في تعاملها مع النص القرآني، وكل هذه الفرق متفقة على أن كلام الله حجة في إثبات الشرائع والعقائد ومعرفة الأوامر والنواهي، ولكنهم يختلفون في الأدوات والأصول والآليات المساعدة على الوصول إلى مقاصد الشارع الحكيم من هذا الخطاب¹. وستتطرق في هذا الفصل إلى الحديث عن المنهجين النقلي والعقلي بإيجاز، ونحاول التفصيل بعض الشيء في التعريف بالمنهج اللغوي وضوابطه وبخاصة فيما يتعلق منه بالجانب التأويلي عند المتكلمين.

1- المنهج النقلي:

لا اختلاف بين المتكلمين في الاعتماد على الأدلة النقلية (السمعية)، إذ لا غنى لدارس العقيدة والشريعة عنها، ولكن الاختلاف يظهر في موضوع الترتيب بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، وبخاصة بين المعتزلة والأشاعرة .

أ- تعريفه : هو عبارة عن " الطريقة التي يتبعها المتكلمون اعتماداً على الأدلة السمعية، بهدف الوصول إلى نتيجة ما إثباتاً أو نفياً، ومعنى ذلك أن المتكلمين يعتمدون على الأدلة النقلية في كل مسألة من المسائل الكلامية التي يمكن أن يستدل عليها بالأدلة السمعية، سواء في إثبات ما يريدون إثباته أو نفي ما يريدون نفيه، وهذا أمر في غاية الوضوح نراه عند المتكلمين حين يستدلون على آرائهم، أو على نفي آراء خصومهم بالآيات والأحاديث"².

ب - أسبقية الأدلة النقلية وأهميتها:

إن للأدلة النقلية أهميتها القصوى عند المتكلمين وغيرهم من دارسي العقيدة والشريعة، لأن الأدلة النقلية هي مناط الأصول والأحكام وميدان البحث والدراسة، أما غيرها من الأدلة والمناهج فلا

¹ - أثر التخرجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني، عرابي أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2010، ص71.

² - أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص42.

يعدو أن يكون وسائل بحث وأدوات للدراسة، إلا أن الاختلاف وارد عند المتكلمين، في الترتيب بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، وفي أيهما أسبق على الأخرى كما ذكرنا.

فمتكلمو الأشاعرة يصرحون بأسبقية الأدلة النقلية وأحقيتها في التقدم.

قال الباقلاني في بيانه لمصادر الأدلة: "وأن يعلم أن طرق الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه: كتاب الله عزّ وجلّ، وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، وما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول"¹.

أما متكلمو المعتزلة فمع أنهم يؤكدون على أن أصل الأدلة هو الكتاب، إلا أنهم يرون أن الأسبق في التقديم هو حجة العقل، والترتيب المنطقي عندهم أن يكون ما تحصل به معرفة الله وحكمته (أي العقل) هو المقدم على غيره.

قال القاضي عبد الجبار: "فاعلم أن الدلالة [الأدلة] أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل"².

ج - أقسام المنهج النقلي :

اتفق المتكلمون على أن أقسام المنهج النقلي (أدواته) التي عليها العمدة في بحث المسائل العقديّة ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع.

1- الكتاب: وهو اسم للقرآن الكريم، الذي هو كلام الله المعجز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، بلسان عربي مبين، المتعبد بتلاوته، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، الذي تكفل الله بحفظه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ

¹ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر الباقلاني، دار مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 2011، ص126، 127.

² - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص88.

لِحَافِظُونَ¹.

ولم يشتهر كتاب على وجه الأرض كما اشتهر القرآن الكريم. وكل من الكتابة في المصاحف والنقل إلينا بالتواتر لا يدخل في حقيقة القرآن، وإنما ذكرا في التعريف، لأن المقصود تعريف القرآن لأمثالنا ممن لم يدرك زمن النبوة، والقرآن لا ينفك عن الكتابة في المصاحف ولا عن النقل بالتواتر ضمناً، لحفظه ونقله إلى الأجيال المتعاقبة².

ومعلوم أن إعجاز القرآن متعدد النواحي، كثير المظاهر، ومن إعجازه نظمُه البديع الذي خرج عن طاقة العرب البلغاء أهل البيان، وأعجزهم عن معارضته، والذي لا يصل إليه نظم آخر، مهما أوتي صاحبه من علم وفصاحة وبلاغة وبيان، "وإنك لتحار إذا تأملت تركيب القرآن ونظم كلماته في الوجوه المختلفة التي يتصرف فيها، وتعتقد بك العبارة إذا أنت حاولت أن تمضي في وصفه، حتى لا ترى في اللغة كلها أدل على غرضك، وأجمع لما في نفسك، وأبين لهذه الحقيقة، غير كلمة الإعجاز.. فتراه يتخير من الألفاظ على درجات ليس معنى العجب فيها أن يقع التخيير عليها، ولكن العجب أن تستجيب ألفاظه على هذا الوجه المعجز الذي لا يكون في اللغة إلا عن قدرة هي عين القدرة التي أهدمت أهلها الوضع والتعبير وتشقيق الكلام، حتى حصلت لغتهم كاملة في كل ذلك، أي معنى أعجب من أن تتجاذبك معاني الوضع في ألفاظ القرآن، فترى اللفظ قارراً في موضعه، لأنه الأليق في النظم، ثم لأنه مع ذلك الأوسع في المعنى، ومع ذلك الأقوى في الدلالة، ومع ذلك الأحكم في الإبانة، ومع ذلك الأبدع في وجوه البلاغة، ومع ذلك الأكثر مناسبة لمفردات الآية مما يتقدمه أو يترادف عليه"³.

¹ - الحجر: 9.

² - ينظر لطائف البيان في علوم القرآن، مصطفى أكرور، دار الخلدونية، ط2، 2013، ص6.

³ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار صبح، بيروت، ط1، 2007، ص233، 234.

وقد تعددت الدراسات حول القرآن وعلومه وتنوعت، ولا يوجد كتاب اعتنى به الناس واحتفوا به مثل اعتنائهم واحتفائهم بالقرآن الكريم، بل لقد كان السبب الحقيقي لنشأة علوم اللغة عند العرب "إنما هو السعي لفهم النص القرآني، باعتباره مناط الأحكام التي تنتظم الحياة، وفرق كبير بين علم يسعى لفهم النص، وعلم يسعى لحفظه من اللحن، ولو كانت الغاية منه حفظ النص من اللحن لما أنتج العرب هذه الثروة الضخمة في مجال الدرس اللغوي، ومحاوله الفهم هذه هي التي حددت مسار المنهج، لأنها ربطت درس اللغة بكل المحاولات الأخرى التي تسعى لفهم النص"¹.

وللجانب العقدي والاستدلال على أصوله وأساسه في القرآن الكريم نصيب وافر، فقد اشتمل القرآن على ما يتعلق بحقيقة التوحيد ومقتضياته وقضاياه، قال ابن القيم مبيناً هذا الموضوع وأهميته: "ومن علوم القرآن مجادلة المبطلين، ودفع شبه الظالمين، وإقامة البراهين العقلية الموافقة للأدلة النقلية، وهذا الفن من علوم القرآن من خصوص العلماء الربانيين، والجهابذة الراسخين، والعقلاء المستبصرين، وقد اشتمل القرآن من الأدلة العقلية، والقواطع البرهانية، ما لو جمع ما عند جميع المتكلمين من حق، لكان بالنسبة إليه كنفرة عصفور بالنسبة لماء البحر، ذلك بأن القرآن هو الحق، وقد اشتمل على الحق والصدق والعدل والميزان العادل والقسط والصلاح والفلاح، فإن ذكر التوحيد والشرك، وأمر بالأول ونهى عن الثاني، أقام من البراهين القاطعة على صحة التوحيد وحسنه وتعيينه طريقاً للنجاة، وقبح الشرك وبطلانه، وكونه هو الطريق للهلاك، ما يجعل ذلك للبصيرة كالشمس في نحر الظهيرة"².

2- السنة: وهي ما أضيف إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، وصح سنده، والنصوص الدالة على وجوب الأخذ بالسنة كثيرة معلومة، منها قوله تعالى: **{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}**³، وقوله جلّ وعلا: **{فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ**

¹ - فقه اللغة في الكتب العربية، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، 1972، ص34،35.

² - بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، في مقدمة تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، تحقيق عبد الرحمن اللويحي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002، ص37،38.

³ - الحشر: 7.

تُصِيبُهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ¹.

وأخبار السنة الصحيحة عند جمهور المحدثين والمتكلمين والأصوليين على قسمين: قسم متواتر، وقسم آحاد.

فالمتواتر ما نقله جمع عن جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب، ولا خلاف بين أهل العلم في أنه حجة قطعية، موجبة للعلم².

والآحاد ما لم يبلغ حد التواتر، وهو نوعان: مستفيض، وغير مستفيض³.

ومما اختلف في حكمه خبر الواحد، وهو أحد أقسام النوع الثاني للآحاد، أي غير المستفيض. فذهبت طائفة من العلماء إلى أن خبر الواحد يجب العمل به بشروط، ولا يوجب العلم واليقين، بل يفيد الظن. وذهب آخرون ومنهم جماعة من أهل الحديث إلى أنه يوجب العمل، ويوجب العلم واليقين. وذهب بعضهم ومنهم الجبائي المعتزلي إلى أنه لا يفيد العلم واليقين، ولا يوجب العمل⁴.

والصواب في هذه المسألة - بحسب رأي بعض المحققين - أن خبر الواحد يوجب الإيمان والعمل، وهو علم أو درجة من درجات العلم، والعلم متفاوت في درجاته، فليس الواحد كالمتواتر⁵.

والسنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع، وهي وحي من الله لنبيه صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ}⁶، وقال صلى الله عليه وسلم: >>ألا إني

¹ - النور: 61 .

² - ينظر تحقيق الوصول إلى علم الأصول، مراد شكري، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط1، 1998، ص29.

³ - ينظر علم أصول الفقه، جمعة سمحان لباوي، دار الهدى، عين ميله، الجزائر، ص150.

⁴ - ينظر نفسه، ص155.

⁵ - ينظر تحقيق الوصول إلى علم الأصول، مراد شكري، ص31.

⁶ - النجم: 3، 4.

أُوتِيَتْ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ >>¹.

ولا تخلو السنة إما أن تكون مستقلة في حكم من الأحكام، فيكون الحكم ثابتاً بالسنة، والأخذ به واجب، وإما أن تكون مقترنة بالقرآن الكريم وهي كما يلي:

- أن تكون موافقة لحكم من أحكام القرآن الكريم، فيصير ذلك الحكم ثابتاً بأصلين هما الكتاب والسنة، كقوله تعالى: {وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً} ²، وقوله صلى الله عليه وسلم: >> إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ عَذَابًا أَصَابَ الْعَذَابُ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ ثُمَّ بُعِثُوا عَلَى أَعْمَالِهِمْ >>³.
- أن تكون مخصّصة، ومن ذلك قوله تعالى: {الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} ⁴، وورد في السنة أن المقصود بالظلم الشرك.

- أن تكون مقيّدة، مثل تقييد السنة قطع اليد بأنها اليمين في قوله تعالى: {فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} ⁵.

- أن تكون موضحة لمشكل، مثل قوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} ⁶، حيث وضّحت السنة أن المقصود بياض النهار وسواد الليل ⁷.

¹ - سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ح(4604).

² - الأنفال: 25.

³ - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ح(2879)، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، عن الطبعة التي حقق أصلها عبد العزيز بن عبد الله بن باز، عناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار الرشيد، الجزائر، (د.ت)، ح(7108)، بلفظ >> إِذَا أَنْزَلَ اللَّهُ... >>.

⁴ - الأنعام: 83.

⁵ - المائدة: 40.

⁶ - البقرة: 186.

⁷ - ينظر حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، أحمد الصاوي، (مقدمة طه عبد الرؤوف سعد)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، ص23، 24.

3- الإجماع:

عرف الآمدي الإجماع بأنه "اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع"¹.

والإجماع المعتدّ به ما كان منبثقاً عن الكتاب والسنة، ويشمل المعلوم من الدين بالضرورة، والاستقرائي، والإقراري².

ومن الأدلة على كون الإجماع حجة قوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا}³، وقوله صلى الله عليه وسلم: >>إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَىٰ ضَلَالَةٍ، وَيُدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ<<⁴.

2- المنهج العقلي:

كرّم الله تعالى بني آدم بجميع وجوه التكريم، وفضلهم على كثير من مخلوقاته، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا}⁵، ومن تكريمه لهم وتفضيله إياهم أن جعلهم يعقلون ويعلمون، حتى يقدرُوا بما أنعم عليهم - على التمييز والإدراك، وأرسل إليهم رسله مؤيدين بالوحي والحجة الواضحة، وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تنوّه بشأن النظر والتفكير والاعتبار، وتدعو إلى إعمال العقل، كي ينتفع

¹ - الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003، ج1، ص262.

² - ينظر دعاوى الإجماع، ياسر اليحيى، ص45، 48.

³ - النساء: 114.

⁴ - رواه الترمذي، ينظر صحيح الجامع الصغير، ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، (د.ت)، ح(1848).

⁵ - الإسراء: 70.

الناس بما سخر الله لهم، وبما أنعم عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة، ويدركوا الضروري من العلوم، ويميزوا بين الخير والشر، والنافع والضار، فيعرفوا ربحهم حق المعرفة، ويفهموا عن الله شرعه، ولذا كان للمنهج العقلي دور في معرفة الحق، وفقه نصوص العقيدة والشريعة.

أ- تعريفه :

هو عبارة عن خطوات منظمة، تقوم على إعمال العقل، بالقدر المستطاع، قصد الوصول إلى نتائج معيّنة.

وعرّف إمام الحرمين الجويني الأدلة العقلية بقوله: "هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات، وهي التي تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة، كالفعل الدال على القادر، والتخصيص الدال على المرید، والإحكام الدال على العالم، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة"¹.

ب - أهميته:

لا خلاف بين المتكلمين في أهمية المنهج العقلي ودوره في بحث مسائل العقيدة إلى جانب المنهج النقلی، بل لقد عُرف المتكلمون - وبخاصة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية - باستخدامهم للعقل في قضايا عقدية كان مسكوتاً عنها عند سلف الأمة.

قال أبو منصور الماتريدي عن أهمية العقل بجانب السمع: "ثم أصل ما يعرف به الدين - إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه، وأصل يلزمهم الفزع إليه - وجهان أحدهما

¹ - البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق عبدالعظيم الديب، طبعة على نفقة سمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، 1399هـ، ج1، ص155.

السمع والآخر العقل"¹.

وقد تحدثنا من قبل عن اعتماد المعتزلة والأشاعرة على أدلة العقل، وتنويههم بدور حجج العقول في إدراك الحق.

ج - صورته:

من أهم الصور العقلية التي اعتمد عليها المتكلمون في بحث المسائل العقدية ما يلي:

1- القياس: وهو عند المتكلمين عبارة عن قياس الغائب على الظاهر، قال الإيجي: "وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله تعالى، فيقيسون على الممكنات، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى، لكونه غائباً عن الحواس، ولا بد في هذا القياس من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه"².

2- السبر و التقسيم: وهو يقوم على الاختبار والتجزئة للقضية المستدل عليها بقصد إبطال بعض الأجزاء، وإثبات الحكم للبعض الآخر، وبين الغزالي بأن المقصود منه أن نحصر الأمر في قسمين، ثم إن بطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه لا محالة أنه حادث، وهذا الإلزام هو مطلوبنا، أو هو النتيجة³.

وذكر السيوطي من الأمثلة في القرآن الكريم على (السبر والتقسيم) قوله تعالى: {ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعَزِ اثْنَيْنِ قُلْ -الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ -الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ

¹ - كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، تحقيق بكر طوبال الوغلي، ومحمد آرويشي، دار صادر، بيروت، ومكتبة الإرشاد، استنبول، (د.ت)، ص 66.

² - المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص 190.

³ - ينظر الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، عناية أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، (د.ت)، ص 80.

الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا¹، "فإن الكفار لما حرموا ذكور الأنعام تارة وإناتها أخرى، ردّ تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم، فقال: إن الخلق لله، خلق من كل زوج مما ذكر ذكراً وأنثى، فمما جاء تحريم ما ذكرتم؟ أي: ما علتة؟

لا يخلو: إما أن يكون من جهة الذكورة أو الأنوثة، أو اشتمال الرحم الشامل لهما، أو لا يدرى له علة، وهو التعبدي، بأن أخذ ذلك عن الله تعالى، والأخذ عن الله تعالى: إما بوحى وإرسال رسول، أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه، وهو معنى قوله تعالى: {أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّكُمْ اللَّهُ بِهَذَا} ، فهذه وجوه التحريم، لا تخرج عن واحد منها.

والأول: يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حراماً.

والثاني: يلزم عليه أن يكون جميع الإناث حراماً.

والثالث: يلزم عليه تحريم الصنفين معاً، فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة، لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم، والأخذ عن الله بلا واسطة باطل ولم يدعوه، وبواسطة رسول كذلك، لأنه لم يأت إليهم رسول قبل النبي صلى الله عليه وسلم.

وإذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى، وهو أن ما قالوا افتراء على الله وضلال².

3- الاستدلال بالشبيه أو المثل: وهو "أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه، وباستحالة الشيء على استحالة مثله وما كان في معناه"³.

¹ - الأنعام: 143، 144.

² - الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق فؤاد أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2011، ص 744.

³ - المواقف في علم الكلام، الإيجي، ج 1، ص 187.

3 - المنهج اللغوي :

القرآن الكريم كلام الله المعجز، الذي من إعجازه إعجازه بوصفه منزلاً بلسان عربي مبين، لا يصل إليه كلام، ولا يرقى إلى أسلوبه أسلوب، والعربية¹ هي لسان النبي صلى الله عليه وسلم، أفصح من نطق بالضاد، لذا كانت جديرة بذود أهلها عنها، وخدمتهم لها عبر العصور، فهي اللسان الذي اختاره الله تعالى لدينه، الذي أكمله، وتكفل بحفظه، ولا غناء لعلم من علوم الدين عنها، وهي لسان العلم الذي أمرنا بالاستزادة منه، وهي وعاء التراث العربي، بمختلف مجالاته، وشتى أنواعه.

وللعربية خصائص ومميزات، من قدرة على استيعاب الأفكار والمعاني، وسعة في الألفاظ، ودقة في التعبير، وكذا مرونة في الاستعمال... فاللفظ العربي يؤدي فروع المعاني أو جزئياتها بدقة متناهية تثير الدهشة² ولا اختلاف بين العلماء في شتى العلوم والمعارف في وجوب العلم بالعربية، وأنها أداة أساسية للفهم والاستنباط، "وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية: فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها، إلا وافتقاره إلى العربية بين لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع"³.

أ- حجية العربية ووجوب تعلمها:

اللغة "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"⁴.

والعربية هي اللسان المنسوب إلى العرب، وليس ببعيد أن سموها عربياً، لأن لسانهم أعرب الألسنة، وبيانهم أجود البيان⁵.

¹ - آثرنا استعمال لفظ: (العربية)، أو (اللسان العربي)، بدل (اللغة الربية)، تفادياً للإشكال المصطلحي...

² - العربية لغة العلم والحضارة، محمد الصالح الصديق، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، 2009، ص 43.

³ - المفصل في علم العربية، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق فخر صالح قدارة، دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص30.

⁴ - الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، ج1، ص33.

⁵ - ينظر معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ص300.

وللعلم بالعربية أهمية كبرى في العلوم الشرعية، فما من علم من العلوم الشرعية إلا وله صلة وثيقة بالعربية، "ولذلك وجدنا العلماء في كل تخصص يدعون إلى تعلمها والإحاطة بها، وجعلوا ذلك من أولويات كل علم"¹.

فنصوص الشريعة من قرآن وسنة عربية، جاءت على وفق لسان العرب وأساليبها في الخطاب، والذين خوطبوا بها أولاً عرب خلّص، فلا مناص لمن يريد بحث مسائل علوم الشريعة من الإمام بها، إذ "الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رتيباً من النحو واللغة"²، قال تعالى: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} ³، وقال جلّ وعلا: {وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ} ⁴، وقال أيضاً: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} ⁵.

من هذه الآيات البيّنات الواضحات وغيرها من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية استنبط العلماء حجية العربية في أحكام الشرع، وتعاليم الدين، ووجوب تعلمها على من يروم دراسة علوم الشريعة، بل على كل مسلم بالقدر المستطاع.

فقد ورد عن الإمام مجاهد أنه قال: لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله عزّ وجلّ إذا لم يكن عارفاً بلغات العرب، وعن الإمام مالك أنه قال: لا أوتى برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغات العرب إلا جعلته نكالا⁶، وعن الإمام الشافعي أنه قال: يجب على كل مسلم أن

¹ - أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص 57.

² - البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج 1، ص 169 .

³ - الشعراء: 192-195.

⁴ - الزخرف: 43.

⁵ - النحل: 44.

⁶ - ينظر البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د.ت)، ج 1، ص 292.

يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه، وعن الماوردي أنه قال: ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم، من مجتهد وغيره¹.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن الله تعالى أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، ولم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط اللسان، وصارت معرفته من الدين"².

ب - أهمية العربية في بحث مسائل العقيدة:

إن لإتقان علوم اللسان العربي أهمية كبرى في بحث مسائل العقيدة، وبخاصة المسائل التي وقع فيها خلاف بين المتكلمين وغيرهم، وكذا بين المتكلمين أنفسهم على اختلاف فرقهم، ذلك أن علم العقيدة، كغيره من العلوم الشرعية، له صلة وثيقة وطيدة بالعربية، وأن كثيراً من القضايا العقدية المختلف فيها، مرده إلى اعتبارات لغوية، فعلم اللسان العربي أصل الاستدلال بالنصوص، قال الرازي: "اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص"³.

وبين الآمدي مناحي الدلالات وجهاتها التي ترد عند الأصوليين والمتكلمين، وكلها تعود إلى العلم بالعربية، فقال: "وأما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه، والإيماء، وغيره، مما لا يعرف في غير علم العربية"⁴.

¹ - ينظر إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000، ج2، ص1032.

² - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، أحمد بن تيمية، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، (د.ت) ج1، ص402.

³ - المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص212.

⁴ - الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج1، ص21، 22.

وقد كان الإمام بعلم العربية هو السمة الغالبة على المشتغلين بالعلوم الشرعية، بل إننا نجد الأصوليين والمتكلمين قد طرّقوا مباحث لغوية، وأولوها اهتماماً أكثر من اهتمام اللغويين أنفسهم، لارتباط هذه المباحث بعلم الشرع، كما نجد إسهامات معتبرة لكثير من اللغويين القدامى في أصول الدين، وأصول الفقه، ونجدهم ينبهون على دور العلم بالعربية في فهم الشريعة، ويحذرون من خطورة الجهل بها على الشريعة والمعتقد، قال ابن تيمية: "ولابد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي حوطينا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الدلالة حقيقة، وهذه مجازاً"¹.

ج - ضوابط الاستدلال بالعربية في العلوم الشرعية:

اشترط علماء الشريعة وكذا أهل اللغة في المنقول عن العرب الذي يستدل به في تعديد القواعد واستنباط الأحكام ضوابط ينبغي أن تتوافر في هذا المنقول، حتى يعتد به ويصلح لأن يكون دليلاً يحتج به، وإلا اعتبر لاغياً وصرفوا النظر عنه، إلا ما قد يلاحظ أحياناً من ابتعاد البعض عن هذه الضوابط نصرة للرأي، وتعصباً للمذهب، ومن هذه الضوابط ما يلي:

1 - ثبوت اللفظ بالنقل الصحيح:

ويقصد به أن يكون اللفظ الذي يستدل به ثابتاً بالنقل الصحيح عن العرب الخالص الذين يحتج بكلامهم، فقد كان دأب جماع اللغة التحري في السماع عن العرب الفصحاء، والتثبت في النقل عن الثقات. وهل يشترط في ناقل اللغات ما يشترط في ناقل الحديث النبوي؟ خلاف بين العلماء .

¹ - مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، عناية عامر الجزار، وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 2005، ج7، ص78.

قال ابن الأنباري: "ويشترط في نقل اللغة ما يشترط في نقل الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لأن بها معرفة تفسيره وتأويله، فاشترط في نقلها، لتعلقها به، ما اشترط في نقله، وإن لم تكن في الفضيلة مثله"¹.

وقال السيوطي: "إن أهل اللغة والأخبار لم يهتموا بالبحث عن أحوال اللغات ورواتها جرحاً وتعديلاً، بل فحصوا عن ذلك ويئنه"².

وهناك من يرى أنه لا يشترط أن يكون منهج علماء اللغة والنحو في نقل اللغة كمنهج علماء الحديث في نقل الحديث، لاختلاف الدواعي والظروف والزمان، ثم إن ما نقل عن العرب في زمن الفصاحة كان معروفاً ومتداولاً بين الناس، والتحريف فيه أو الكذب أو الغلط لا يخفى على أهل اللغة والنحو³. ومع ذلك فإن أكثر اللغة - كما يرى المتكلمون - منقول بالتواتر، وما سوى ذلك فهو قليل، وهو منقول بنقل الآحاد الموثوق بهم وبعدهم وتمكنهم في علم العربية⁴، قال الرازي: "طريقة معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال، وإما النقل المتواتر أو الآحاد وهو صحيح، وإما ما يتركب عنهما.. والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر، وبهذا الطريق يسقط الطعن"⁵ (أي دعوى سقوط أكثر اللغات عن درجات القبول).

فباللغويون يختلفون عن المحدثين فيما يتعلق بقبول المرويات، إذ الصحيح أنه لا يشترط في نقل اللغات ما يشترط في نقل الحديث.

¹ - الإعراب في جمل الإعراب وملح الأدلة في أصول النحو، ابن الأنباري، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1957، ص66.

² - المزهري في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، عناية محمد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمد البحاي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1986، ج1، ص120.

³ - ينظر مبادئ في أصول النحو، بن لعلام مخلوف، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، ص36 وما بعدها.

⁴ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص76.

⁵ - التفسير الكبير، الرازي، ج1، ص39،40.

وقد نص بعض اللغويين على أن الشاهد المجهول قائله وتمتمته، إن أنشده ممن وُثق في اللغة، كسيبويه، فإنه مقبول يعتمد عليه¹، ولذا لما تعجب فخر الدين الرازي من عدم اعتناء الأصوليين بالبحث عن أحوال رواة اللغات والنحو، كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار، مع شدة الحاجة إلى ذلك²، رد القرافي فقال: ليس في ذلك عجب، فإن العلماء رضي الله عنهم رأوا أن الدواعي متوفرة على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصرفوا عنايتهم للتحرز عن ذلك الكذب.. وأما اللغة فالدواعي على الكذب فيها في غاية الضعف³.

وبهذا يتبين أن القيود التي ذكرها ابن الأنباري و السيوطي وغيرهما لإثبات اللغة مجرد تنظير، فالواقع اللغوي يخالف هذا، فإن اللغة ثبتت عند اللغويين، وإن لم تتوافر فيها بعض تلك القيود، ولعل الذي دعا ابن الأنباري والسيوطي إلى وضع مثل هذه القيود أنهما لم يجدا لأهل اللغة المتقدمين قواعد مدونة تكون معياراً للمقبول من المردود من اللغة، فأخذوا قواعد المحدثين وأرادوا تطبيقها على اللغة، وغاب عن أذهانهما أن لكل أهل فن معاييرهم الخاصة، فأهل السير لهم معايير في قبول السير تختلف عن معايير أهل الحديث، وكذلك أهل اللغة لهم معاييرهم الخاصة في نقد المرويات اللغوية⁴.

2 - فصاحة المنقول وعدم غرابته:

يرى جمهور الأصوليين والمتكلمين أنه يشترط في المنقول الذي يستدل به في مسائل العقيدة والشريعة أن يكون فصيحاً، لا غرابة فيه ولا شذوذ.

قل الجويني: " مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع على جهة ركيكة

¹ - ينظر خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997، ص16.

² - ينظر المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ج1، ص212.

³ - نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1995، ج2، ص527،528،529.

⁴ - ينظر استدلال الأصوليين باللغة العربية، ماجد بن عبد الله الجوير، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 2011، ص86،87.

تنأى عن اللغة الفصحى"¹.

وقد رد الجمهور قول من رأى أن الإناث لا يدخلن في لفظة (مَنْ) استدلالاً بأن العرب وضعوا (مَنْ) للذكر، و(مَنْه) للأنثى، و(مُنُون) لجماعة الذكور، و(مَنَات) لجماعة الإناث، وقد استدلوأ بقول الشاعر:

أتوأ ناري فقلت مُنُون قالوأ سُراهُ الجنُّ قلت عِموأ ظلاماً²

قال الجمهور: إن هذا التفريق وارد عن العرب، لكنه ليس هو اللغة الفصيحة الغالبة³.

وقد اعتنى المتكلمون والأصوليون، مثلهم مثل اللغويين، بالتنبيه على أهمية فصاحة اللفظ الذي يؤخذ به ويعتمد عليه في الفهم والاستنباط، وبينوا الشروط الواجب توافرها في اللفظ لكي يكون فصيحاً مشهوراً.

فقد اشترط الرازي في الدلالة اللفظية أربعة أوجه وهي:

- أن تكون الكلمة عربية أصيلة ليست مما أحدثه المولدون ولا مما أخطأت فيه العامة.
- أن تكون أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها.
- أن تكون متسقة مع قوانين النحو والإعراب ، وأن يحتز فيها عن اللحن.
- أن يحتز فيها عن الألفاظ الغريبة الوحشية⁴.

وذكر السكاكي الشروط نفسها لفصاحة اللفظ، "وهو أن تكون الكلمة عربية أصلية، وعلامة

¹ - البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج1، ص545.

² - البيت لشَمير بن الحارث الضبي. ينظر كتاب النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، بيروت، ط1، 1981، ص380.

³ - ينظر استدلال الأصوليين باللغة العربية، ماجد الجوير، ص85، 86.

⁴ - ينظر نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط1، 2004، ص71.

ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعريبتهم أدور، واستعمالهم لها أكثر، لا مما أحدثها المولدون، ولا مما أخطأت فيه العامة، وأن تكون أجرى على قوانين اللغة، وأن تكون سليمة عن التنافر¹.

ومن الأمثلة على الألفاظ الغريبة والشاذة من المعاني اللغوية التي أهملها اللغويون وجمهور المتكلمين الفعل "يُكْرَسِي" في قول الشاعر:

مَا لِي بِعِلْمِكَ كُرْسِيٌّ أَكَاتِمُهُ وَهَلْ يُكْرَسِي عِلْمَ اللَّهِ مَخْلُوقُ

فقد ذكر ابن قتيبة أن من أعاجيب تفاسير فريق من المؤولين للقرآن الكريم: تفسيرهم للكرسيّ بالعلم، في قوله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ}²، توحشاً منهم أن يجعلوا لله كرسيّاً، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف، ويختلف عن كلمة (كرسيّ)، لأنه مهموز، والكرسيّ غير مهموز³، وهذه إشارة منه إلى غرابته، وبطلان الاحتجاج به.

وقال أبو حاتم الرازي: "وقد أنشدني هذا البيت محمد بن عمر الصيمري ببغداد، وكان من مشايخ المعتزلة، وكان أميناً، وذكر أنه يرويه عن مشايخهم.. وقال: كرسيه: هو العلم، واحتجّ بهذا البيت، وهو مذهب المعتزلة، يريدون بذلك نفي التشبيه"⁴.

فالاستدلال بهذا الشاهد المجهول القائل والغريب لا يصحّ، إلا أن فريقاً من المعتزلة استندوا إليه، نصره لمذهبهم.

¹ - مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987، ص416.

² - البقرة: 254.

³ - ينظر تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق سليم عيد الهلالي، دار ابن القيم، الرياض، ودار ابن عفران، القاهرة، ط2، 2009، ص150، 151.

⁴ - كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، عناية حسين بن فيض الله الحمدان، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 1994، ص331.

3 - حمل المنقول على الحقيقة:

الأصل في بحث مسائل العقيدة والشريعة الاعتماد على ظاهر اللفظ والتركيب، أي حمل النصوص على الحقيقة التي تفهم من إطلاق اللفظ دون قرينة، ولا يترك هذا الظاهر إلا إذا قام دليل على أنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره.

والحديث عن الحقيقة والمجاز عند المتكلمين هو موضوع الفصل الثاني من هذا البحث.

4 - مراعاة الاعتبار الشرعي:

لا خلاف بين علماء الشريعة في تقديم الحقائق الشرعية على المعاني الوضعية أو العرفية لدلالة الألفاظ، ويَرِدُ هذا الموضوع بهذا الاعتبار حين تكون هنالك خطابات شرعية تخالف اللغة أو العرف. لذلك فإن العلم بالاستعمال الشرعي أمر ضروري.

فالأصل أن تحمل ألفاظ الشارع على مقتضى اللغة والعرف، وذلك أن الشارع قد خاطبنا بلسان العرب، ففهم خطاب الشارع إنما يكون بفهم لسان العرب، غير أن الخطابات الشرعية قد تأتي على خلاف اللغة والعرف، وتعد المخالفة الكلية حينها مانعاً من موانع العمل بمقتضى الوضع والعرف اللغويين مطلقاً¹.

والفرق بين الاستعمال اللغوي والاستعمال الشرعي أن الأول يشترك في إدراكه العرب، لأن القرآن نزل بلسانهم، أما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل، إذ ليس الحديث العهد بالإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمنتهي².

¹ - ينظر استدلال الأصوليين باللغة العربية، ماجد الجوير، ص 143، 146.

² - ينظر الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، شرح وتعليق، عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، ج3، ص230.

ويمكن معرفة الاعتبار الشرعي بإحدى طرق ثلاث: دلالة النص الشرعي، أو النظر إلى مقاصد الشريعة وأصولها العامة، أو الاستقراء¹.

5 - مراعاة العرف اللغوي:

العرف اللغوي الذي يتعلق بالمفردات والتراكيب على نوعين:

النوع الأول: العرف اللغوي المقرر للوضع اللغوي، حيث يستدل بشيوع استعمال لفظ في معنى من المعاني، على أن ذلك اللفظ هو الوضع الأصلي لذلك المعنى، إذ الأصل عدم النقل عن الوضع وعدم التغيير فيه. وهذا النوع ليس هو المراد هنا، وإنما هو عرف دال على الوضع، وليس مخالفاً له².

النوع الثاني: العرف اللغوي المخالف للوضع اللغوي الأصلي، وهذا النوع هو المراد هنا، حيث أن الوضع اللغوي في هذا النوع معروف، غير أن عرف الاستعمال يخالفه، وهذا بخلاف النوع الأول³. فالعرف اللغوي مقدم على الوضع الأصلي (الحقيقة اللغوية) ومانع من موانعه، إذ الأصل أن اللفظ يحمل "على الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك"⁴.

قال الجويني: "كل ظهور يُتلقى من وضع اللسان فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به، ما لم يمنع مانع"⁵.

¹ - للمزيد ينظر استدلال الأصوليين باللغة العربية، ماجد الجوير، ص151 وما بعدها.

² - ينظر نفسه، ص132.

³ - ينظر نفسه، ص132.

⁴ - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني، عناية مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 2004، ص93.

⁵ - البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج1، ص251.

فالقول باعتبار الحقيقة العرفية وتقديمها على اللغوية يشبه أن يكون إجماعاً¹.

والقول بالعرف اللغوي وتقديمه على الوضع مضبوط بضوابط نصّ عليها الأصوليون أو تؤخذ

من كلامهم وهي²:

أ - مقارنة العرف لزمن الخطاب الشرعي: فقد تتغير دلالات الألفاظ من عصر لآخر، فالعرف المتقدم على الخطاب الشرعي وكذلك المتأخر عنه غير معتبر، وعدم اعتبار هذا الضابط يؤدي إلى جعل الخطاب الشرعي عرضة للتغيير تبعاً لتغير الأعراف ودلالات الألفاظ.

ب - أن يكون العرف عامّاً بين أهل اللغة وكثير الاستعمال: وهو أن يسبق إلى ذهن أكثر أهل اللغة معنى معين عند إطلاق لفظ معين، ويمثل لهذا في المفردات بلفظ "الدابة" وفي التراكيب بإضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان، وهي في أصل وضعها مضافة للأفعال، وكلام العلماء في تقديم العرف على الوضع إنما هو في العرف الذي كثر استعماله عند العرب أي وصل إلى حد النقل.

ج - ألا يخالف العرف اللغوي الاعتبار الشرعي: فإذا تعارض العرف اللغوي مع العرف الشرعي فإن العرف الشرعي يقدم، وهذا يؤخذ من كلام العلماء في مسألة تعارض الحقائق.

¹. ينظر استدلال الأصوليين باللغة العربية، ناصر الجوير، ص133.

². ينظر نفسه، ص135 وما بعدها.

4 - المنحى التأويلي في اللغة عند المتكلمين:

العربية بغنى ألفاظها، وما تحمله هذه الألفاظ من معان، ميدان فسيح، تتعدد فيه أوجه الفهم، بحسب تعدد التراكيب، وبتنوع مختلف السياقات التي ترد فيها، وقد جنح أهل الكلام على اختلاف مذاهبهم إلى الجانب التأويلي الذي تتيحه هذه الفسحة، واتخذوه متكافئاً للاستدلال على أصولهم، وتأييد ما ذهبوا إليه من رؤى وأفكار، كلٌّ بحسب انتمائه، وقد أسهمت هذه القضية (قضية التأويل اللغوي) بنصيب وافر في توسيع دائرة الخلاف بين المذاهب الإسلامية، حتى وإن حاول أصحابها تقييدها بضوابط وشروط.

والتأويل اللغوي الذي يدور حول صرف اللفظ عن ظاهره منه ما هو محل اتفاق بين علماء السلف والخلف، ومنه ما هو مختلف في اعتباره وعدم اعتباره، أو في أصالته وتبعيته، ومنه ما هو مرفوض، وهو الذي يفتقر إلى دليل يعضده.

أ- مفهوم التأويل والفرق بينه وبين التفسير:

ترد كلمة "تأويل" في اللغة بمعانٍ متعددة، يكاد جملها يدل على رجوع الشيء ورده، أو على تغييره وتحويله من حال إلى أخرى، أو على التحكم في الشيء وتدبر أمره¹.

يقال: آل الشيء يؤول أولاً ومالاً إذا رجع، وأول الحكم إلى أهله: أرجعه ورده إليهم، والأيلولة: الرجوع، والموئل: الموضع الذي يرجع إليه، ولعل الأيّل² سمي بذلك لماله إلى الجبل، أي رجوعه، والأول الرجوع، وأول الشيء: رجعته، وألت عن الشيء أي ارتددت، وفي الدعاء للمضل: أول الله عليك: أي رد عليك ضالتك، ويقال: تقوى الله أحسن تأويلاً: أي عاقبة، وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: تدبره وفسره، وتأويل الكلام: عاقبته وما يؤول إليه، وألت الإبل إذا

¹ - ينظر تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود حسن الجاسم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص24.

² - الأيّل: الذكر من الأوعال، وهي الحيوانات ذات القرون المتشعبة والأذنان القصيرة، التي تسكن أعالي الجبال.

سقتها، وألت الإبل إذا صررتها، وإذا بلغت إلى الحلب حلبتها، وآل ماله يؤوله إذا أصلحه وساسه، وألنا وإيل علينا أي سسنا وسيس علينا أو ولىنا ووي علينا، وآل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة: أي سائس محتكم، والإيالة: السياسة، وألت الشيء أووله إذا جمعته وأصلحته، فكأن التأويل جمع معانٍ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه¹.

والتأويل بهذا هو حركة بالشيء أو الظاهرة، إما باتجاه الأصل المألوف (بالرجوع)، وإما باتجاه الغاية والعاقبة (الأمر المفترض المتوقع الذي ينتهي إليه المؤول)، وهذه الحركة بالشيء هي تغير في هيئته لذلك استعملت الكلمة بمعنى التغير أيضاً، ولا يخفى أن الرعاية والسياسة أو التحكم والتدبر سمة أساسية من سمات هذه الحركة بالشيء، فكان أن استعملت الكلمة بهذا المعنى أيضاً².

ويرد لفظ (التأويل) في كتب التراث بمعنى التفسير، قال أبو العباس ثعلب (ت291هـ):
التأويل والمعنى والتفسير واحد³، وهو قول أبي عبيدة القاسم بن سلام (ت223هـ) وطائفة⁴.

ويأتي مختلفاً عن التفسير، ذلك أنه "لم يكن بين المسلمين اختلاف في مفهوم التأويل، إلا حين هبت ريح الفلسفة اليونانية التي نقلت إلى العربية، فتمسك بها أصحاب الفرق، ونبت بينهم نابتة علم الكلام الذي من أظهر سماته علم التأويل"⁵، وقد اختلفوا في الفروق بين التفسير والتأويل، من جهة العموم والخصوص، وكذا من جهة الموضوع.

¹ - ينظر معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج1، ص159 وما بعدها، ولسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، دار صادر، ودار الفكر، بيروت، ط6، 1997، ج11، ص32، وأساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص39.

² - ينظر تأويل النص القرآني، محمود الجاسم، ص24.

³ - ينظر لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص33.

⁴ - ينظر الإتقان، السيوطي، ص848.

⁵ - دلالة التناص في القرآن الكريم (دراسة تطبيقية)، عرابي أحمد، (مقال)، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، العدد23، 2009، ص173.

قال الراغب الأصفهاني (ت502هـ): "التفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل"¹، أي أن التفسير أعم، وقال غيره: التفسير: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة، وقال الماتريدي: التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل: ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله².

وقال قوم: ما وقع مبيّناً في كتاب الله ومعيناً في صحيح السنة سمي تفسيراً، لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض له باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه، والتأويل: ما استنبطه العلماء العالمون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم³.

فالتفسير معناه الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله تعالى لا يُجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم، وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب واستعمالها، بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من ذلك كله⁴.

¹ - المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة

نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 2009، ج2، ص491.

² - ينظر الاتقان، السيوطي، ص848.

³ - ينظر نفسه، ص849.

⁴ - ينظر التفسير الفقهي، مصطفى أكرور، دار المعرفة، الجزائر، ص10.

إن مفهوم التأويل بالمعنى الذي يختلف عن التفسير قد أخذ بعداً دينياً صريحاً وتنوعاً واضحاً، حيث أخضعه كل فريق لمذهبه الفكري، ولهذا نجد بعض العلماء يؤكدون على ضرورة ربطه بما يوافق الكتاب والسنة، ويجعلونه مقيداً بقيود تمس الدلالة وكذا الشخص المؤول¹.

قال ابن حزم: "التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنه باطل"².

وقال البغوي والكواشي: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط³.

في حين نجد بعضهم الآخر توسع في مفهومه، وذلك إذا عضده دليل، فقد عرفه الغزالي بأنه "عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً عن الحقيقة إلى المجاز"⁴.

وخصصه الرازي أكثر فقال: "إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره"⁵.

¹ - ينظر تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود الجاسم، ص29.

² - الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم، طبعة محققة قوبلت على النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ج1، ص42.

³ - ينظر الإتيان، السيوطي، ص848.

⁴ - المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (د.ت)، ج3، ص88.

⁵ - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص235.

فالتأويل يلجأ إليه، بحسب فهم الرازي، إذا تبين أن حمل الكلام على ظاهره محال، ويؤدي إلى فساد المعنى.

وهناك من ترخصوا في هذه القيود بحسب ما يظهر في تفاسيرهم، فكان الوقوف عند تحديد المصطلح لا جدوى منه، لأنهم كانوا أكثر حرية في الإجراءات التأويلية، فتوسعوا في المفهوم، ولم يحرصوا في الإجراءات التأويلية على حدود معينة وقوانين مجمع عليها¹.

ويتضح من خلال التعريفات السابقة أن معنى التأويل في الاصطلاح يدور حول صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يرد في أصول الفقه ومسائل الخلاف، وهو الذي يتنازع فيه المتكلمون ودارسو العقيدة في مسائل الصفات وغيرها من المباحث العقدية في سائر أبواب علم الكلام².

ب - التأويل في مسائل العقيدة بين الرفض والقبول:

تعد قضية التأويل في مباحث العقيدة من أكثر القضايا التي وقع فيها الخلاف، فإذا كان مذهب السلف هو التوقف في نصوص المسائل التي توهم التشبيه أو المحال على الله، وإمرارها كما جاءت بدون زيادة عليها ولا نقص وبدون تعرض لكيفية، مع الإيمان بأن الله جلّ وعلا {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}³ فإن علماء الخلف اختلفوا بشأن التأويل في هذه المسائل مابين رافض له، ومؤيد له وفق ضوابط .

¹ - ينظر تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود الجاسم، ص31،32.

- ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص172.

³ - الشورى: 09.

أولاً - الراضون للتأويل وأدلتهم:

رفض أهل السنة من غير المتكلمين التأويل في مباحث العقيدة، واعتبروه تحريفاً للكلم عن مواضعه، ومخالفة لمنهج السلف، ومحاولة للبيّ أعناق النصوص صرفاً لها عن ظاهرها، ومقصودهم بالتأويل هنا التأويل المشهور عند المتكلمين، الذي يعني إخراج اللفظ عن مقتضى ظاهره إلى معنى آخر يحتمله بدليل يعضده.

قال ابن قدامة (ت620هـ): " ومذهب السلف - رحمة الله عليهم - الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف نفسه في آياته وتنزيله أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمرّوها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها"¹.

وقال ابن تيمية (ت728هـ) عن الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه: "القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو بما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يتجاوز القرآن والحديث.. من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث مقصود المتكلم بكلامه.. وهو [تعالى] ليس كمثل شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله"².

ومن أهم أدلة الراضين للتأويل قوله تعالى: **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ**

¹ - ذم التأويل، الإمام موفق الدين بن قدامة المقدسي، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط1، 1994، ص9.

² - الفتوى الحموية الكبرى، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1998، ص271، 272.

ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ¹.

ووجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة أن الله تعالى ذم المبتغي تأويل المتشابه، وقرنه بالمبتغي الفتنة، وجعل هذا علامة على زيغ القلوب، وأسند جلّ وعلا العلم بتأويل المتشابه إليه وحده، وحينئذ يكون الوقف على لفظ الجلالة واجباً كما هو مذهب جمهور السلف .

قال ابن تيمية عن جمهور السلف الذين وقفوا على اسم الجلالة {الله} أنهم "كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص، وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلاً إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، [و] ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم.. [فإن السلف] يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه"².

ومسألة ترجيح الوقف على لفظ الجلالة لا تختص بالرافضين للتأويل فحسب، بل هناك من المتكلمين كذلك من يرى أن الصحيح هو الوقف على لفظ الجلالة، ويكون حينئذ معنى التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي اختص الله بها، أي التأويل التفصيلي للمتشابه، أما التأويل الإجمالي فلا مانع منه عندهم .

وممن ذهب إلى هذا من المتكلمين فخر الدين الرازي، فقد ذكر القولين معاً: القول الأول الذي يرى أصحابه أن الواو في قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} واو الابتداء (الاستئناف)، وهو مروى عن ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء ومن المعتزلة الجبائي، والقول الثاني

¹ - آل عمران: 7.

² - دره تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط2، 1991، ج1، ص206، 207.

الذي يرى أصحابه أن الواو عاطفة وأن الكلام إنما يتم عند قوله تعالى: **{وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}**، وهو مروى عن ابن عباس أيضاً ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين، ثم رجح هو القول الأول واختاره، وساق الوجوه التي تؤيده، ومنها¹:

- أن ما قبلها يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال: **{فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ}**، ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك .

- وأن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، وقال في أول سورة البقرة: **{فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ}**²، فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل ما كان لهم في الإيمان به مدح، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به .

- وأن عطف **{وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}** على لفظ الجلالة، والابتداء بقوله تعالى: **{يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ}** بعيد عن ذوق الفصاحة كما يرى الرازي إذ لو كان المعنى هذا مقصوداً لكان الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به أو يقال: ويقولون آمنا به.

- وأن قوله تعالى: **{كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا}** يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة .

وفي آخر هذه الوجوه دعم الرازي اختياره هذا بما نسبه لابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يسع أحداً جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله .

¹ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج7، ص171، 172.

² - البقرة: 25.

وأضاف إلى هذا ما روي عن الإمام مالك رحمه الله من أنه لما سئل عن الاستواء قال:
الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة¹.

ومن أدلة الرافضين للتأويل كون القرآن ميسراً للذكر، إذ التأويل يكلف المشقة في طلب أنواع
الاستعارات وضروب المجازات، ليحملوا عليه آيات الصفات وأخبارها، فيصرفوا قلوبهم وأفهامهم عما
تدل عليه، وهذا مناف لتيسير القرآن للذكر.

أشار ابن القيم (ت 751هـ) إلى هذا بقوله: "أنزل الله سبحانه الكتاب شفاء لما في الصدور
وهدى ورحمة للمؤمنين، ولذلك كانت معانيه أشرف المعاني وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها وأعظمها
مطابقة لمعانيها المرادة منها، كما وصف سبحانه به كتابه في قوله: {وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ
بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا}²، فالحق هو المعنى والمدلول الذي تضمنه الكتاب، والتفسير الأحسن هو
الألفاظ الدالة على ذلك الحق فهي تفسيره وبيانه..

ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له، بل كان معسراً عليه،
فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني، أو يدل على خلافه،
فهذا من أشد التعسير، وهو مناف للتيسير³.

ومن أدلتهم أيضاً ما ذكره ابن قدامة من "أنه لو كان تأويل ذلك (أي: المتشابه) واجباً لبيته النبي
صلى الله عليه وسلم لأمته، فإنه لا يجوز تأخير البيان عن وقته، ولأنه لو وجب علينا التأويل لوجب
عليه صلى الله عليه وسلم، فإنه صلى الله عليه وسلم مساوٍ لنا في الأحكام، ولو وجب عليه لما أخلّ

¹ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج7، ص172.

² - الفرقان: 33.

³ - الصواعق المرسل على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، (د.ت)،
ج1، ص330، 332.

به، ولأنه صلى الله عليه وسلم حريص على أمته لم يكتف عنهم شيئاً أمره الله به، وقد قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتِهِ} ¹ ².

ثانياً - التأويل عند المتكلمين :

عُرف المتكلمون على اختلاف مذاهبهم أنهم يؤولون الصفات التي يرون أن حملها على ظاهرها لا يليق بالله تعالى، أو أن فيه التباساً ويؤدي إلى محذور، كما تطرق التأويل عندهم إلى مسائل أخرى من العقيدة، وكان التأويل من أهم سماتهم وأبرز خصائص منهجهم، وقد تباينت آراؤهم ومواقفهم وتنوعت من مذهب إلى آخر، في شتى المسائل العقديّة: الإلهيات والنبوات والسمعيات، ورأوا أن الجأهم إلى التأويل دواع عدة .

1 - دواعي التأويل:

من أهم الدواعي التي اضطرت المتكلمين إلى التأويل دفع الالتباس الذي قد يقتضيه ظاهر النص؛ إذ يرى المتكلمون أن هناك نصوصاً قد يفهم منها - إذا حملت على ظاهرها - نسبة أمر لا يليق بالله تعالى ويؤدي إلى محذور، وهذا ما ذكره الرازي من أن "جميع فرق الإسلام مقرّون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار"³، وهو يقصد التأويل الذي نجده عند جمهور السلف والخلف في بعض الإجراءات التطبيقية على بعض النصوص، حيث "توجد في القرآن الكريم موضوعات لا يجوز حمل النص فيها على ظاهره، لأنه لو حمل على ظاهره لفسد المعنى، وعليه فلا مفر من التأويل إلى ما يناسب مقاصد النصوص، ويتعلق الأمر بتحديد دلالة اللفظ داخل النص

¹ - المائدة: 69.

² - تحريم النظر في كتب الكلام، موفق الدين بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1990، ص50.

³ - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص105.

على أساس مجموعة من القرائن¹.

فقد بيّن الرازي هذا المعنى باستناده إلى بعض النصوص، ومنها قوله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}²، وقوله سبحانه: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}³، وقوله تبارك وتعالى: {هُدًىً لِلْمُتَّقِينَ}⁴، وقوله عزّ من قائل: {حِكْمَةٌ بِاللِّغَةِ}⁵، وقوله جلّ وعلا: {شِفَاءً لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ}⁶، فقد أمر الله الناس بتدبر القرآن، ولا يكون هذا إلا إذا كان القرآن مفهوماً، وأنزله سبحانه بلسان عربي مبين، وإذا كان كذلك وجب أن يكون معلوماً، ووصفه بأنه هدى وحكمة وشفاء ورحمة، وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم⁷.

ومثال التأويل الذي قال به السلف والخلف المعية العامة في قوله تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}⁸، التي تعني العلم والإحاطة عند المفسرين سلفاً وخلفاً، وهذا التأويل هو الذي جعله الرازي منطلقاً إلى التأويل في آيات الصفات، وهو الأمر الذي لم يرتضه علماء السنة من غير المتكلمين، ورأوا أن فيه نوعاً من التمحل .

ومن دواعي التأويل أيضاً إعمال العقل في فهم النص، والابتعاد عن التقليد، ذلك أن النظر العقلي في فهم النصوص المتعلقة بالمسائل العقدية يؤدي بالمكلف إلى الارتقاء من التقليد والظن إلى العلم واليقين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه لما كان الالتجاء إلى أدلة العقل في فهم النصوص العقدية مترتباً عليه مزيد من المشقة كان ذلك أدخل في باب الثواب، وإذا تبين أن المتكلمين

¹ - أثر التخریجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني، عرابي أحمد، ص52.

² - محمد صلى الله عليه وسلم: 25.

³ - الشعراء: 195.

⁴ - البقرة: 1.

⁵ - القمر: 5.

⁶ - يونس: 57.

⁷ - ينظر أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص224، 225.

⁸ - الحديد: 4.

يولون أهمية لأدلة العقل، وثبت أنه لا تناقض بين أدلة النقل وأدلة العقل كان من الضروري أن تقبل أدلتها معاً، وأن يجمع بينهما إذا بدا هنالك تعارض في الظاهر، وهذا الجمع هو طريقة التأويل الصحيح الذي يراه المتكلمون¹.

وقد نص القاضي عبد الجبار على هذا المعنى بقوله: "إنه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد، ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً، وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد"².

وهو الذي عناه الرازي بقوله: "إن القرآن إذا كان مشتتماً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد"³.

كما أشار الرازي إلى ما يراه وجهاً من أوجه الفوائد التي لأجلها كان بعض القرآن محكماً وبعضه متشابهاً فقال: "إنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ}⁴".⁵

وجدير بالذكر أن المعتزلة قد غالوا في اعتبار الأدلة العقلية وتقديمها على الأدلة النقلية كما رأينا، وأن الأشاعرة ربما بالغ بعضهم كذلك في الاعتداد بالأدلة العقلية في إجراءاتهم التأويلية على

¹ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص 206، 202.

² - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 600.

³ - التفسير الكبير، الرازي، ج 7، ص 166.

⁴ - آل عمران: 142.

⁵ - التفسير الكبير، الرازي، ج 7، ص 166.

النصوص، وكذا في بعض نظرياتهم وتقييداتهم لمنهجهم، قال الغزالي: "ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل"¹.

2 - شروط التأويل :

اشترط المتكلمون شروطاً لعملية التأويل في الألفاظ التي يراد صرفها عن ظاهرها وفهمها فهماً صحيحاً ومقبولاً، ومن ثم يحكمون على التأويل بأنه صحيح وقريب، وإذا فقدت هذه الشروط أو بعضها حكماً على التأويل بأنه فاسد وبعيد، ومن أهم هذه الشروط ما يلي:

1- أهلية القائم بالتأويل : بأن يكون ملماً بكثير من العلوم التي لها صلة بمباحث العقيدة، فيحصل من اللغة والنحو "القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال..[أي] القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد منه"²، "لأن القرآن الكريم جاء بكلام منظوم مما هو متعارف عليه عند العرب، ومما هو من صميم خطابهم، ولذلك يجب على المتأمل في الكتاب أن يعود إلى خاصية هذا الخطاب العربي، لأن هذا من شأن الأمور العرفية التي تفترض علينا الإحاطة بجوانب الوضع والاصطلاح اللغوي، التي لا دخل للقياس العقلي فيها، لأن اللغة تثبت بالعرف والتوقيف والسماع لا بالقياس والاستنباط، وحتى إذا قلنا بالقياس فإنه يخضع هو الآخر للعرف"³، وعليه أن يتبحر في علوم التفسير، والأصول، ومصطلح الحديث، ومذاهب السلف والخلف، ومسائل الخلاف، وكذا المعرفة بطرق الترجيح، وهذا ما عناه الغزالي بقوله: "من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر"

¹ - قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ط1، 1940، ص9.

² - المستصفي، الغزالي، ج4، ص12.

³ - أثر التخريجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني، عرابي احمد، ص30 .

بتأويلات قريبة"¹، ومن ثمّ "افتقر (الناظر فيه) إلى تعلم طريق التأويلات، وترجيح بعضها على بعض، وافتقر في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة، من علم اللغة والنحو، وعلم أصول الفقه، ومعرفة طرق الترجيحات"².

ويضاف إلى هذه الشروط والمقومات التي ينبغي أن تتوفر في القائم بالتأويل المعرفة بظروف النص وملابساته وسابقه ولاحقه وما يحيط به من قرائن، وهو ما يعرف بدلالة السياق بنوعيه المقالي والمقامي، وهذا الشرط لا يختص بالمؤؤل فحسب، بل ينسحب على المفسر والأصولي والفقهاء وكل دارس لأي نص مهما كان نوعه.

وعلى من يتصدى لتفسير كلام الله، أو حتى تأويله، إن جاز له ذلك، أن يتحلى بتقوى الله تعالى في السر والعلانية، ذلك "أن فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به، فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر، ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً"³.

2 - أن يكون اللفظ المراد تأويله محتملاً للتأويل قابلاً له على جهة اللغة، وأن يكون المعنى المصروف إليه مما يجوز في اللغة، فمن شروط التأويل الصحيح أن يكون متوافقاً مع قواعد اللغة وأصولها وأساليبها، ويستوي في ذلك الظاهر المراد تأويله، الذي لا بد أن يكون محتملاً للتأويل قابلاً له في اللغة، والمعنى الذي أول إليه هذا الظاهر، الذي لا بد أن يكون جارياً على فصيح اللغة ومشهورها، وأن ما خرج عن ذلك يكون مردوداً وغير مقبول⁴.

¹ - قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، ص 10 .

² - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص 219.

³ - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج 2، ص 155.

⁴ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص 214، 216.

فقد وضع ابن رشد هذا الشرط، في بيانه للمقصود من التأويل الذي يلجأ إليه عند الحاجة، والذي ينبغي ألا يخرج عما اعتاده العرب في مجازاتهم، فذكر أن التأويل المقبول هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة [المجازية] من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"¹.

أما إذا حمل اللفظ المؤول على غير الفصيح وغير السائع في اللغة من الألفاظ فإنه لا يقبل ويرد، وهذا ما صرح به الجويني حيث قال: "مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصيحة، فقد لا يتساهل فيه إلا في مضايق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله أو لفظاً من ألفاظ رسول الله على أمثال هذه المحامل وأزال الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده فهذا لا يقبل"².

3 - أن يتوافر في العملية التأويلية دليل قوي واضح يعضد صرف اللفظ عن ظاهره: فوجود الدليل القاطع الذي تؤيد به العملية التأويلية هو الذي يبيح صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، ويجعل التأويل صحيحاً مقبولاً، قال الرازي: "إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره"³، وقال الآمدي: "وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له، بدليل يعضده"⁴.

¹ - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تقديم ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، ص35.

² - البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج1، ص545، 544.

³ - أساس التقديس، الرازي، ص235.

⁴ - الإحكام، الآمدي، ج3، ص66.

وتجدر الإشارة إلى أن الأصوليين و المتكلمين يشترطون في الدليل الذي يعضد صرف اللفظ عن ظاهره أن يكون أقوى من دلالة الظاهر الذي عدل عنه، لكي يتحقق الغرض من التأويل، وهذا ما وضحه الجويني حيث قال: "إن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به"¹.

وبين الأمدي الأحوال التي يكون عليها الدليل مع الظاهر، ومن بينها الحالة التي يستساع فيها العدول باللفظ عن ظاهره فقال: "وأن يكون الدليل الصارف للفظ مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً، وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح فغايبته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية.. وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل"².

3 - مجالات التأويل:

جاء في القرآن الكريم ما يدل على أنه كله محكم، قال تعالى: {الر كتابٌ أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير} ³، وجاء فيه ما يدل على أنه كله متشابه، قال تعالى: {الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني} ⁴، وجاء فيه ما يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه كما قال جلّ وعلا: {منه آياتٌ مُحكماتٌ هنَّ أم الكتاب وأخر متشابهات} ⁵.

ولا تنافي بين كون القرآن كله محكماً، وبين كونه كله متشابهاً، وبين كون بعضه محكماً وبعضه متشابهاً .

¹ - البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج1، ص561.

² - الإحكام، الأمدي، ج3، ص67.

³ - هود: 1.

⁴ - الزمر: 22 .

⁵ - آل عمران: 7.

فمعنى إحكامه كله أنه منظم رصين متقن لا يلحقه تناقض ولا خلل، لا في ألفاظه ولا في معانيه، ومعنى كونه كله متشابهاً أنه يشبه بعضه بعضاً في النظم والحسن والتناسب والحق والصدق والإعجاز، بدون تعارض ولا تناقض، ومعنى كون بعضه محكماً وبعضه متشابهاً أن منه الواضح الدلالة الذي يفهم المراد منه، ولا خفاء في معناه ولا غموض، وهو معظم آي القرآن وأمه وأصله، ومنه الذي خفيت دلالاته¹، قال الزرقاني: "فالقرآن كله محكم، أي متقن، لأن الله صاغه صياغة تمنع أن يتطرق إليه خلل أو فساد في اللفظ أو المعنى، والقرآن متشابه، لأنه يماثل بعضه بعضاً في هذا الإحكام مماثلة مفضية إلى التباس التمييز بين آياته وكلماته في ذلك، والقرآن منه محكم، أي واضح المعنى المراد وضوحاً يمنع الخفاء عنه، ومنه متشابه، فيه وجوه مختلفة من المماثلة مستلزمة لخفاء هذا المعنى المراد"²، وهو مجال التأويل عند المتكلمين، على اختلاف بين العلماء في تعيينهما.

ومن الأقوال التي ذكرها العلماء في معنى كل من المحكم والمتشابه ما يلي³:

وقيل: المحكم ما عرف المراد منه، إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وخروج الدجال، والحروف المقطعة في أوائل السور.

وقيل: المحكم ما وضع معناه، والمتشابه نقيضه.

وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً.

وقيل: المحكم معقول المعنى، والمتشابه بخلافه، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام برمضان دون شعبان.

وقيل: المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره.

وقيل: المحكم ما تأويله تنزيهه، والمتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل.

¹ - ينظر أقوال العلماء الأثبات في آيات وأحاديث الصفات، توفيق الواعي، دار بدر، المنصورة، مصر، ط2، ص14.

² - مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق فوز أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995، ج2، ص214.

³ - ينظر الإتيان، السيوطي، ص475، 476.

وفسر البيضاوي الآيات المحكمات والآيات المتشابهات فقال: "محكمات: أحكمت عبارتها بأن حفظت من الإجمال والاحتمال، وهذه المحكمات هن أم الكتاب أي أصله الذي يرد إليها غيرها .. متشابهات: أي محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو لمخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر"¹.

وضرب الرازي مثلاً لكل من المحكم والمتشابه بحسب رأيه فقال: "مثاله (أي: المتشابه) قوله تعالى: {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا}²، فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمنون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ}³، رداً على الكفار فيما حكى عنهم: {وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا}⁴5.

ويتضح من خلال أقوال المفسرين والمتكلمين في تعيين كل من المحكم والمتشابه أن المتشابه الذي يدور حوله التأويل عند المتكلمين هو ما أشكل تفسيره لمشابته بغيره، وكانت دلالة خفية.

ويمكن، وفق وجهة نظر المؤولين، أن يقسم المتشابه إلى قسمين:

الأول: المتشابه الذي استأثر الله بعلمه ولم يُطلع عليه أحداً، وذلك مثل وقت قيام الساعة وأحوال اليوم الآخر، وكذلك الحروف المقطعة والأقسام، في أوائل بعض سور القرآن، وهذا النوع من المتشابه يمكن أن يطلق عليه: المتشابه الحقيقي، لأنه ليس في مقدور أحد أن يصل إلى حقيقته، فمعرفة غير ممكنة، ولذلك تبقى دلالة غامضة لا يعلمها إلا الله، وهذا القسم من المتشابه هو الذي ذم الله تعالى من يطلب تأويله ووصفه بأنه زائغ القلب مبتغي الفتنة، لأن هذا النوع لا يعلمه إلا الله، وقد حجب الله علمه عن سائر خلقه⁶.

¹ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاضي ناصر الدين البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ، ج1، ص318.

² - الإسراء: 16.

³ - الأعراف: 27.

⁴ - الأعراف: 27.

⁵ - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص232، 233.

⁶ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص237.

الثاني: المتشابه الذي جعل الله تعالى لبعض عباده الراسخين في العلم سبيلاً إلى معرفته - بحسب رأي المؤولين - وهذا النوع يمكن أن نسميه المتشابه النسبي، لأنه وإن كان غامضاً مشكلاً بالنسبة إلى بعض الناس، فهو ممكن العلم والمعرفة بالنسبة إلى البعض الآخر منهم¹، كما يرون.

وقسمه السيوطي (ت911هـ) إلى ثلاثة أضرب:

- "ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه، كوقت الساعة، وخروج الدابة، ونحو ذلك.
- وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته، كالألفاظ الغريبة والأحكام الفلقة.
- وضرب متردد بين الأمرين، يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم، وهو المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس: >>اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل<<².

ج - الحكمة من اشتغال القرآن الكريم على المتشابه:

ذكر المتكلمون وغيرهم من العلماء لوقوع المتشابه بأنواعه الثلاثة في القرآن الكريم فوائد وحكماً، منها رحمة الله تعالى بعباده، فهم ضعفاء لا يطيقون معرفة كل شيء، وإذا كان الجبل حين تجلى له ربه جعله دكاً، وخر موسى صعقاً، فكيف لو تجلى سبحانه بذاته وحقائق صفاته للإنسان؟ ومن هذا القبيل أخفى الله على الناس معرفة الساعة، رحمة بهم، كي لا يتكاسلوا ويقعدوا على الاستعداد لها، وكي لا يفتك بهم الخوف والهلع لو أدركوا بالتحديد شدة قربها منهم، ومثل هذا حجب الله عن العباد معرفة آجالهم، ليعيشوا في بجمحة أعمارهم، فسبحانه من إله عليم حكيم،

¹ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص237.

² - قال ابن حجر: وذكر الحميدي في الجمع أن أبا مسعود ذكره في أطراف الصحيحين، وهي رواية البغوي في معجم الصحابة. ينظر فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج1، ص207. وفي صحيح البخاري بلفظ: >>اللهم علمه الكتاب<<، ح(75)، ولفظ: >>اللهم فقهه في الدين<<، ح(143).

³ - الإتقان، السيوطي، ص482.

رحمن رحيم¹.

ومنها ابتلاء العباد بالوقوف عنده والتوقف فيه، والتفويض والتسليم والتعبد بالاشتغال به من جهة التلاوة كالمسوخ، وإن لم يجز العمل بما فيه، وإقامة الحجّة عليهم، لأنه لما نزل بلسانهم، وعجزوا عن الوقوف على معناه، مع بلاغتهم وأفهامهم، دل على أنه نزل من عند الله، وأنه هو الذي أعجزهم عن الوقوف على معناه، فالذين اهتدوا يقولون آمنا به، وإن لم يعرفوا على التعيين، والذين في قلوبهم زيغ يكفرون به، وهو الحق من ربهم، ويتبعون ماتشابهه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله².

ومنها أنه يوجب مزيد المشقة في الوصول إلى المراد، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، فمتى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب³.

ومنها إقامة دليل على عجز الإنسان وجهالته، مهما عظم استعداده وغزر علمه، وإقامة شاهد على قدرة الله الخارقة، وأنه وحده هو الذي أحاط بكل شيء علماً، وأن الخلق جميعاً لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وهنالك يخضع العبد ويخشع، ويظامن من كبريائه ويخضع، ويقول ما قالت الملائكة: {سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ}^{4 5}.

ومنها أن القرآن لما كان مشتتلاً على المحكم والمتشابه، افتقر في فهمه، إلى العلم بطرق التأويلات، وترجيح بعضها على بعض، وافتقر في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة، من علم اللغة، والنحو، والمعاني، والبيان، وأصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك لم يحتج إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان في إيراد المتشابه هذه الفوائد الكثيرة⁶.

¹ - ينظر أقوال العلماء الأثبات في آيات وأحاديث الصفات، توفيق الواعي، ص 17، 18.

² - ينظر الإتيان، السيوطي، ص 499، وأقوال العلماء الأثبات، توفيق الواعي، ص 18.

³ - ينظر الإتيان، السيوطي، ص 500، وأساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص 248.

⁴ - البقرة : 31.

⁵ - ينظر أقوال العلماء الأثبات في آيات وأحاديث الصفات، توفيق الواعي، ص 18.

⁶ - ينظر أساس التقديس، الرازي، ص 249، والإتيان، السيوطي، ص 500.

ويُذكر أن من العلماء والدارسين من يرى أن الرازي وغيره يستخدمون بعض وجوه الحكمة من المتشابه ويوظفونها سعيًا منهم لاستساغة تأويل آيات الصفات وأحاديثها، ولا يظهر هذا الأمر إلا بعد التفصيل في بعض الألفاظ الجملة التي ذكروها¹.

5 - نماذج تطبيقية على التأويل اللغوي في بحث مسائل العقيدة:

أولاً - نماذج تطبيقية على التأويل الذي قال به جمهور السلف والخلف:

1 - تفسير صفة الوجه:

ورد لفظ "الوجه" مضافاً إلى الله تعالى في أحد عشر موضعاً في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} ²، وقوله: {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} ³.

وأول جمهور المفسرين سلفاً وخلفاً هذه الصفة بما يوافق موقع كل آية مع إثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه، وأنه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} ⁴.

قال ابن كثير في تفسيره لقوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}: "إخبار بأنه الدائم الباقي، الحي القيوم الذي تموت الخلائق، ولا يموت، كما قال تعالى: {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}، فعبر بالوجه عن الذات، وهكذا قوله ههنا: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} أي إلا إياه" ⁵.

¹ - ينظر الإتقان، السيوطي، ص500، (كلام المحقق).

² - القصص: 88.

³ - الرحمن: 24، 25.

⁴ - الشورى: 09.

⁵ - تفسير القرآن العظيم، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج3،

وأيد هذا المعنى بحديث النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين¹: >>أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا

شَاعِرٌ كَلِمَةً لَبِيدٍ:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ²

وذكر قولاً آخر مرويّاً عن مجاهد والثوري، وهو أن المقصود بقوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

وَجْهَهُ}: ما أريد به وجهه، وحكاة البخاري في صحيحه كالمقرر له، وقال ابن جرير: ويستشهد من

قال ذلك بقول الشاعر:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْباً لَسْتُ مَحْصِيَهُ رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهَ وَالْعَمَلَ³

ووفق ابن كثير بين القولين فقال: "وهذا القول لا ينافي القول الأول، فإن هذا إخبار عن كل

الأعمال بأنها باطلة إلا ما أريد به وجه الله عزّ وجلّ من الأعمال الصالحة المطابقة للشريعة، والقول

الأول مقتضاه أن كل الذوات فانية وهالكة وزائلة إلا ذاته تعالى، فإنه الأول والآخر الذي قبل كل

شيء وبعد كل شيء"⁴.

ونسب ابن الجوزي تفسير الوجه بالذات إلى المفسرين فقال: .. قال المفسرون: يبقى ربك،

وكذا قالوا في قوله تعالى: {يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}⁵: أي يريدونه، وقال الضحاك وأبو عبيدة {كُلُّ شَيْءٍ

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}: أي إلا هو⁶.

¹ - صحيح البخاري: ح(3841)، وصحيح مسلم: ح(2256).

² - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج3، ص389.

³ - ينظر نفسه، ج3، ص389.

⁴ - نفسه، ج3، ص389.

⁵ - الكهف: 28.

⁶ - ينظر أقوال العلماء الأثبات في آيات وأحاديث الصفات، توفيق الواعي، ص80.

واستدل الزمخشري على القول الأول (وهو تفسير الوجه بالذات) بالمسموع عن مساكين أهل مكة فقال: " .. والوجه يعبر عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذي من الهوان"¹.

وبيّن الرازي في تفسيره حسن الانتقال من اللغة إلى العرف في مثل هذه المواضع من إطلاق الوجه على الذات، وربط هذه الدلالة بالحس والحدس فقال: "فما السبب في حسن إطلاق لفظ الوجه على الذات؟ نقول: إنه مأخوذ من عرف الناس، فإن الوجه يستعمل في العرف لحقيقة الإنسان، ألا ترى أن الإنسان إذا رأى وجه غيره يقول: رأيت، وإذا رأى غير الوجه من اليد والرجل مثلاً لا يقول رأيت، وذلك لأن اطلاع الإنسان على حقائق الأشياء في أكثر الأمر يحصل بالحس، فإن الإنسان إذا رأى شيئاً علم منه ما لم يكن يعلم حال غيبته، لأن الحس لا يتعلق بجميع المرئي، وإنما يتعلق ببعضه، ثم إن الحس يدرك والحدس يحكم، فإذا رأى شيئاً بحسه يحكم عليه بأمر بحدسه"².

وعلق محقق التفسير على ما أورده الرازي ابتداءً من إشكالية التقيد بظاهر اللفظ في الموضوع نفسه، وهذا دفعاً منه لما قد يتوهمه البعض من نفي وتعطيل، فبيّن أن أهل السنة مثبتون ما أثبتته الله عزّ وجلّ لنفسه دون تعطيل أو تأويل أو تشبيه أو تمثيل، أما على بقاء الوجه فقط فلم يقل به أحد من العقلاء، لأن العقل يدل على أنه عبّر بالجزء وأراد به الكل، وهذا موجود في القرآن واللغة ولاغرابة³.

وجاء في كتاب (أيسر التفاسير) في تفسير آية سورة الرحمان: "ذاته ووجهه سبحانه وتعالى

¹ - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، ضبط وتوثيق أبي عبد الله الداني بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2012، ج4، ص336.

² - التفسير الكبير، الرازي، ج29، ص104 .

³ . نفسه، ج29، ص104، (تعليق المحقق).

.. [فالله] حي لا يموت والإنس والجن يموتون"¹ .

وجاء في هامشه: "أطلق لفظ الوجه وأريد به ذات الرب تعالى جرياً على عرف العرب في كلامهم، إذ يطلقون الوجه على الذات والوجه معاً"² .

2 - تفسير المعية عامة وخاصة:

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن معية الله جلّ وعلا، بلفظها وبمفهومها، وهي على نوعين:

النوع الأول: معية عامة، كقوله تعالى: { وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ }³، وقوله: { مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا }⁴، وقوله: { فَلَنَنْقِصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ }⁵، وفسر العلماء سلفاً وخلفاً هذه المعية بالإحاطة التامة والعلم ونفوذ القدرة.

والنوع الثاني: معية خاصة، كقوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ }⁶، وقوله: { إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ }⁷ وقوله أيضاً: { إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى }⁸، وهذه المعية تعني عند سلف الأمة وخلفها الإعانة والنصر والتوفيق.

ويعدّ هذا التفسير للمعية بنوعيتها نوعاً من التأويل عند من يرتضي ذلك، وهو حمل على

¹ - أيسر التفاسير لكلام العليّ الكريم، أبو بكر جابر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ودار الحديث، القاهرة، 2006، ج3، 435.

² - نفسه، ج3، ص435، (الهامش).

³ . الحديد: 4 .

⁴ - المجادلة: 7 .

⁵ . الأعراف: 6 .

⁶ . البقرة: 152 .

⁷ . النحل: 128 .

⁸ . طه: 45 .

الظاهر المتبادر إلى الذهن عندما تطلق هذه المعية بحق الله تعالى، وهذا عند من لا يرتضي التأويل، فالاختلاف هنا لفظي بعد الاتفاق على المعنى عند الطرفين.

روي عن ابن عباس أنه فسر قوله تعالى: { وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ } بقوله: هو عالم بكم أين ما كنتم¹، وروي عنه أيضاً أنه ذكر سبباً لنزول آية المجادلة فقال: نزلت هذه الآية في ربيعة وحبيب ابني عمرو وصفوان بن أمية، كانوا يوماً يتحدثون، فقال أحدهم: أترى أن الله يعلم ما نقول؟ وقال الثاني: يعلم بعضاً ولا يعلم بعضاً، وقال الثالث: إن كان يعلم بعضاً فهو يعلم كله².

وفسر ابن كثير هذه المعية كذلك بالعلم، وتطرق إلى بعض مقتضياتها من رقابة وشهادة وإحاطة تامة فقال: " أي رقيب عليكم، شهيد على أعمالكم، حيث كنتم وأين كنتم، من بر أو بحر، في ليل أو نهار، في البيوت أو القفار، الجميع في علمه على سواء، وتحت بصره وسمعه، فيسمع كلامكم، ويرى مكانكم، ويعلم سركم ونجواكم"³.

وذكر ابن كثير أنه حكى غير واحد الإجماع على أن المراد بهذه المعية معية علمه تعالى، وأكد هذا المعنى⁴.

ويرى فخر الدين الرازي أن انعقاد الإجماع على التأويل هنا يسوّغ تجويزه في سائر المواضع⁵، وإلى هذا يميل محمد علي الصابوني، في مواضع ذكرها⁶.

¹ - ينظر صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، ج3، ص321.

² - ينظر الكشاف، الرمخشري، ج4، ص368، والتفسير الكبير، الرازي، ج29، ص255.

³ - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج4، ص305.

⁴ - ينظر نفسه، ج4، ص323.

⁵ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج29، ص208.

⁶ - ينظر صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، ج3، ص321، (الهامش).

وقد اتفقت أقوال المفسرين سلفاً وخلفاً أيضاً في تفسير المعية الخاصة، التي تعني النصر والتأييد والمعونة والتسديد والتوفيق، وعن معنى النوعين معاً قال محمد الأمين الشنقيطي: "وهذه المعية بعباده المؤمنين، (أي الخاصة)، وهي بالإعانة والنصر والتوفيق.. وأما المعية العامة لجميع الخلق فهي بالإحاطة التامة والعلم ونفوذ القدرة وكون الجميع في قبضته جلّ وعلا، فالكائنات في يده جلّ وعلا أصغر من حبة خردل.. فهو جلّ وعلا مستو على عرشه كما قال، على الكيفية اللاتقة بكماله وجلاله، وهو محيط بخلقه، كلهم في قبضة يده، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين"¹.

ثانياً - نماذج تطبيقية على التأويل عند المتكلمين :

1 - تأويل صفة الاستواء :

وردت نسبة صفة الاستواء إلى الله تعالى بتعددية الفعل فيها بعلَى في سبعة مواضع في القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}².

ويتفق علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم على إثبات صفة الاستواء لله تعالى، ويكاد يُجمع المتكلمون بمختلف فرقهم على تأويل هذه الصفة، وحملها على غير ظاهرها، وإن اختلفوا بعض الشيء في المعنى الذي يحملونها عليه، وذلك لتعدد المعاني اللغوية للاستواء، ويرون أنه لا مندوحة من تأويل هذه الصفة لدواعٍ عدة.

أما غير المتكلمين من أهل السنة فيرفضون هذا التأويل، ويكتفون بما ورد عن السلف في

¹ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، ضبط وتصحيح محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص511.

² - طه: 4.

كلامهم عن هذه الصفة، وغيرها من صفاته جلّ وعلا، بوجود الإيمان بها، وإمرارها كما جاءت، بلا كيف.

أول أكثر المتكلمين صفة الاستواء على العرش بالاستيلاء عليه، ورأوا أنه يستحيل نسبة هذه الصفة بمعناها الظاهر إلى الله تعالى، والاستيلاء هو أحد المعاني اللغوية للاستواء.

قال الغزالي: "أما الاستواء فهو نسبة العرش إليه لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه: معلوماً، أو مراداً، أو مقدوراً عليه، أو محلاً مثل محل العرض، أو مكاناً مثل مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً، وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة له، فإن كان في جملة هذه النسب - مع أنه لا نسبة سواها - نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم أنها المراد"¹.

واستدل الغزالي في دعم صلاح اللفظ لهذا المعنى بقول الشاعر:

استوى بشرٌ على العراق
من غير سيفٍ ودمٍ مُهراق²

وإلى هذا التأويل نفسه ذهب القاضي عبد الجبار، مع تبينه لسبب تخصيص العرش بذكر الاستيلاء عليه، فقال: "إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفة على العراق.. ومتى قيل: فلماذا خص العرش بالذكر، وهو مقتدر على كل شيء؟ فجوابنا: لعظم العرش"³.

وذكر الرازي أيضاً أن من المعاني التي يفهم منها الاستواء: الاستيلاء الذي يعني في حق الله تعالى: الاقتدار⁴، ذكر ذلك ضمن الوجوه التي أوردتها في تفسيره، في كل موضع من المواضع التي وردت فيها هذه الصفة، ونجده يطيل الحديث في ذكره للبراهين، ودفع المطاعن، والرد على الشبهات

¹ - الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص 125.

² - ينظر نفسه، ص 126 .

³ - تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار بن أحمد، دار النهضة الحديثة، بيروت، (د.ت)، ص 175.

⁴ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج 22، ص 9.

في هذا الموضوع، كما يجيل من أراد الاستقصاء أكثر إلى كتابه (أساس التقديس)، والذي جاء فيه: "إن مرادنا بالاستيلاء: القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع"¹.

وفي مقابل هذا، يرى غير المتكلمين من أهل السنة أنه يجب إثبات هذه الصفة لله تعالى كما أثبتتها لنفسه، كغيرها من الصفات، إثباتاً يليق بجلاله تعالى، دون تكييف ولا تمثيل ولا تأويل.

ويستدلون بما روي عن ربيعة بن عبد الرحمن أنه سئل عن قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}، فقال: الاستواء غير مجهول، والتكييف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين، وعلىنا التصديق، وعن مالك أيضاً أنه سئل عن هذه الآية، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة².

2 - تأويل صفة اليد:

وردت صفة اليد منسوبة إلى الله تعالى في القرآن الكريم في تسعة مواضع، منها ستة مواضع بصيغة المفرد كقوله تعالى: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}³، وموضعان بصيغة المثني، وهما قوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}⁴، وقوله جلّ وعلا: {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي}⁵، وموضع واحد بصيغة الجمع، وهو قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا}⁶.

¹ - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص 203.

² - ينظر الإتيان، السيوطي، ص 483، 484.

³ - الفتح: 10.

⁴ - المائدة: 66.

⁵ - ص: 74.

⁶ - يس: 70.

ويضاف إلى هذا ما ورد بلفظ اليمين في القرآن الكريم مضافاً إلى الله تعالى، وهو قوله تعالى:

{وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} ¹.

وقد تقاربت أقوال المتكلمين في التعبير عن معنى صفة اليد، وهي تدور في معظمها حول معاني النعمة، أو القدرة، أو العطاء والإحسان ².

وهذه المعاني تدخل ضمن الاستعارة، التي هي نوع من أنواع المجاز، وقد شاع استخدام اليد في هذه المعاني المجازية، إلا أن المعاني المجازية لا تنفي المعنى الحقيقي.

قال الشاعر:

يَدَيْتُ عَلَى ابْنِ حَسْحَاسٍ بِنِ وَهْبٍ بِأَسْفَلِ ذِي الْحِذَاةِ يَدَ الْكَرِيمِ
ويديت: أي أنعمت ³.

لذلك أول القاضي عبد الجبار اليد، في آية سورة المائدة، بهذا المعنى فقال: "اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة" ⁴.

والمعنى نفسه ذكره الشريف المرتضى من المعتزلة كذلك، حيث قال: "واليد ههنا الفضل والنعمة، وذلك معروف في اللغة، متظاهر في كلام العرب وأشعارهم" ⁵، ومن ذلك أيضاً قول آخر:

له عليّ أيادٍ لستُ أكفُرُها وإنما الكفرُ ألا تُشكّرَ النعمُ ⁶

¹ - الزمر: 64.

² - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، 291.

³ - ينظر أساس البلاغة، الزمخشري، ج2، ص388.

⁴ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص228.

⁵ - أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954، ج2، ص4، 3.

⁶ - ينظر لسان العرب، ابن منظور، ج15، ص423.

ومن المعاني اللغوية لليد القوة، تقول: ما لي بفلان يدان: أي طاقة، ومنه قول الشاعر:

فاعمد لما يغلو فما لك بالذي لا تستطيع من الأمور يدان¹

وتقول: لي عليه يد أي قدرة²، ومالي على هذا الأمر يد: أي قوة³.

ومن المعاني اللغوية لليد أيضاً الجود والعطاء، والتي اعتمد عليها المتكلمون في تفسيرهم لقوله

تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}.

قال الزمخشري: "غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ

مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ}"⁴، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط،

ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه، لأنهما كلامان متعقبان على حقيقة واحدة،

حتى أنه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها

وقبضها، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزياً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد

وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود"⁵.

والتأويل نفسه نجده عند الرازي، مع توضيحه لسبب الانتقال من الحقيقة إلى المجاز في هذا

المعنى، حيث قال: "غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ

يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ}"، قالوا: والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال،

لاسيما لدفع المال ولإنفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان

والكف والأنامل، ف قيل للجواد: فياض الكف، مبسوط اليد، وبسط البنان تراه الأنامل، ويقال

¹ - ينظر لسان العرب، ابن منظور، ج15، ص422.

² - ينظر نفسه، ج15، ص423.

³ - ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص228.

⁴ - الإسراء: 29.

⁵ - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص503.

للبخيل: كز الأصابع، مقبوض الكف، جعد الأنام"¹.

وقد أشار الرازي في تفسيره إلى مذهب أبي الحسن الأشعري في هذه المسألة مع تضعيفه له، أو تشكيكه في نسبه إليه، ومذهب الأشعري أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى، وهو قول أهل السنة من غير المتكلمين، بل وقول بعض المتكلمين، وذلك بدون تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، قال أبو الحسن الأشعري: "فإن سئلنا أتقولون أن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك بلا كيف"²، أما المعاني المستلزمة عن هذه الصفة، فتفهم بحسب السياق الذي وردت فيه.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج12، ص35.

² - الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص106.

الدلالة اللغوية والعدول عن الحقيقة

إلى المجاز

1- الدلالة: مفهومها وأنواعها ومبادئها

2- الدلالة الحقيقية وحمل النصوص على الظاهر

3- نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على الدلالة الحقيقية للألفاظ

4- الدلالة المجازية: أسبابها وضوابطها

5- الدلالة المجازية عند المتكلمين

6 - نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على الدلالة المجازية

أدرك العلماء والدارسون قديماً أن الواجب على من يتصدى لبحث منطوق النصوص ومفهومها أن يدرس دلالات الألفاظ، بمختلف أنواعها ومستوياتها، وشتى قرائنها، وما يطرح بإزائها من ملاحظات ونتائج وقواعد، وبخاصة إذا ما تعلق الأمر بنصوص العقيدة والشريعة، التي قد تحمل أكثر من وجه في دلالتها الأصلية أو التبعية.

وقد نال البحث الدلالي النصيب الأوفر من العناية من لدن كثير من الطوائف من متكلميها وأصوليين ولغويين وغيرهم، باعتباره مستوى هاماً من مستويات البحث اللغوي، ومعتمداً أساسياً في فهم النصوص واستنباط الأحكام واستخلاص المقاصد.

ومن المباحث التي حظيت بالدرس والتحليل، وأولها المتكلمون واللغويون عناية كبيرة، في دراستهم لدلالة الألفاظ موضوع "المعنى اللغوي" بشقيه الحقيقي والمجازي، على اختلاف بينهم في وقوع المجاز وعدم وقوعه، ثم على اختلاف بين المثبتين للمجاز في أيهما أكثر استعمالاً، الحقيقة أم المجاز؟ وهل التسليم بوقوعه في اللغة يثبت وروده في القرآن الكريم؟ ثم كيف يتم توجيه المسائل الخلافية في هذه المسألة؟

1- الدلالة: مفهومها وأنواعها ومباحثها:

أ- مفهوم الدلالة:

الدلالة لغة: من دلّ، يدل، دلاً ودَلاً، والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال، وقد دله على الطريق يدلّه دَلالةً ودِلالَةً، والفتح أعلى، والجمع أدلة وأدلاء، والاسم الدلالة، والدلالة بالكسر والفتح والدولة والدليلي، ودلّلت بهذا الطريق: عرفته، ودللت به وأدلت دلالة، وأدّلتُ بالطريق إدّلالاً، والدّليّة: المحجة البيضاء، وهي الدلّي، والاسم الدلالة، والدّلالة ما جعلته للدليل أو الدّلال¹.

وقال الراغب: "الدلالة: ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز الكتابية والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حيّ، قال تعالى: {مَادَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ} ² ³.

ولأن الصورة المعجمية لأيّ لفظ في العربية تمثل المرجعية الأولى لهذا اللفظ في القاموس الخطابي، باعتبار دلالاته الأولى، فإنه يترتب على هذا التصور المعجمي للفظ "دل" توفر عناصر الهدي والإرشاد والتسديد، أي توفر مرشد ومرشد، ووسيلة إرشاد، وأمر مرشد إليه، وحين يتحقق الإرشاد تحصل الدلالة، وتقابل اللسانيات الحديثة هذا التصور، بتعيين الباث والمتقبل ووسيلة الإبلاغ والتواصل وشروطها، ثم المرجع المفهومي الذي تحيل عليه الرسالة الإبلاغية، وبناءً على ذلك فالعمل المعجمي عمل دلالي⁴.

¹ - لسان العرب، ابن منظور، ج 11، ص 249.

² - سيأ: 14.

³ - المفردات، الراغب الأصفهاني، ص 246، 247.

⁴ - ينظر علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، منقور عبد الجليل، من منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق،

2001، ص 14.

أما علم الدلالة اصطلاحاً: فهو فرع من علم اللغة العام، يعنى بدراسة الدلالات، ويقابل علم الصوتيات الذي يُعنى بدراسة الأصوات اللغوية¹، وكما هو معلوم فإن الصوت والمعنى أو الرمز والصورة الذهنية والعلاقة بينهما هي الأسس التي تقوم الدراسات اللغوية على بحثها ودراستها، وقد كانت قضية الدال والمدلول والعلاقة بينهما من أهم القضايا التي انصرفت إليها جهود علماء الإسلام والعربية في وقت مبكر، ويظهر ذلك جلياً في مقدمات الأصوليين²، "وتأكيداً على الفهم المعمم والمستفيض الذي خُصَّ به العرب القدامى: لغويون، ومفسرون، وبيانون، وأصوليون، ومناطقية، وفقهاء، نجد هؤلاء قد حدّوا الدلالة، بتعريفات كثيرة، بحسب تصوراتهم واهتماماتهم العلمية والمعرفية، التي يمكن من خلالها الوقوف على انعقاد مفهوم الدلالة، وحدودها، وأصنافها"³.

فقد عرّف الشريف الجرجاني الدلالة بقوله: "الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، و الثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص"⁴.

وعرّف الدارسون المحدثون علم الدلالة بأنه "ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى، أو هو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز، حتى يكون قادراً على حمل المعنى"⁵.

¹ - ينظر علم الدلالة العربي (النظرية والتطبيق)، فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط2، 1996، ص6.

² - ينظر علم الدلالة بين النظر والتطبيق، أحمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص81.

³ - علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008، ص15، 16.

⁴ - التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت)، ص91.

⁵ - علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988، ص11.

ب - أنواع الدلالة:

تنقسم الدلالة اللفظية بحسب مصدرها إلى الأنواع التالية¹:

1- الدلالة الصوتية: وهي التي تستمد طبيعة بعض الأصوات، أو ترتبط بتغير الوحدات الصوتية، فيتغير المعنى تبعاً لتغيرها.

2 - الدلالة الصرفية: وهي التي تستمد من طريق الصيغ وبنيتها، ومن أمثلة ذلك: معاني صيغ الزوائد والمشتقات، ودلالة فعل الأمر عند الأصوليين.

3 - الدلالة النحوية: وهي ما يستفاد من النظام التركيبي في الجملة، ومن العلاقات القائمة بين مواقع الكلمات، وتغير مواقع مكونات الجملة.

4 - الدلالة المعجمية: وهي المعاني الأساسية (الأصلية) التي يوردها المعجم للألفاظ المفردة المرتبة ترتيباً معيناً.

5 - الدلالة الاجتماعية أو السياقية: وهي تلك الدلالة التي يقصدها المتكلم، ويفهمها السامع، من خلال الموقف الكلامي، تبعاً للظروف المحيطة، فحين تتركب الجملة من عدة كلمات يتخذ الكلام موقفاً معيناً بحسب السياق الذي يرد فيه.

ولم تعد الدلالة - تبعاً لاتساع مجالات البحث الدلالي الحديث - حكراً على النظام اللغوي فحسب، وإنما شملتها أنظمة سيميولوجية صارت معها في البحث جنباً إلى جنب، ومع ذلك بقيت اللغة إحدى أجمع وسائل نظام الإبلاغ والتواصل والخطاب، وأقدرها على الإطلاق على التحديد والتطور والتكيف، بل لا مندوحة من القول أن الأنظمة السيميولوجية التي تتخذ العلامة المطلقة

¹ - ينظر دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1984، ص46 وما بعدها، وعلم الدلالة بين النظر والتطبيق، أحمد نعيم الكراعين، ص95 وما بعدها.

مدخلاً أساسياً لأي مستوى من مستويات الدراسة الدلالية لا تستغني في الأحوال الغالبة عن اللغة، وبخاصة على مستوى القراءة التعليلية التبيينية¹

ج - مباحث علم الدلالة:

يشتمل علم الدلالة على مباحث عدة، نذكر منها على سبيل المثال: دلالة السياق (النظرية السياقية)، والحقول الدلالية، والعموم والخصوص.

1- النظرية السياقية: "اقتزنت باسم اللغوي الإنجليزي (firth).. وقد أكدت هذه النظرية على أهمية الوقوف على السياقات المختلفة، التي ترد فيها الكلمة، من أجل الوقوف على معناها ووقفاً صحيحاً، ويتكون سياق الحال، كما يرى (فيرث) من مجموع العناصر المكونة للحدث الكلامي، وتشمل هذه العناصر التكوين الثقافي للمشاركين في هذا الحدث، والظروف الاجتماعية المحيطة به، والأثر الذي يتركه على المشاركين فيه"².

وقد أولى علماء العرب القدامى على اختلاف ميادين بحثهم - ومنهم الأصوليون والمتكلمون - السياق بقرائنه المتنوعة اهتماماً بالغاً في دراسة دلالات الألفاظ، وكانت لهم إسهامات معتبرة تتوافق مع فكرة سياق الحال الحديثة، بل تفوقها أحياناً، وبخاصة إذا ما تعلق الأمر بدراسة نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، واستنباط الأحكام من هذه النصوص.

2 - نظرية الحقول الدلالية: وتعنى بدراسة الأسس التي يمكن من خلالها التعرف على دلالة ألفاظ اللغة، وذلك بتقسيمها إلى حقول (مجالات) دلالية، بحيث يربط بين مفردات كل حقل دلالي علاقات ووصلات مختلفة، وتكون مبنية على معايير معينة، وتصنيف المدلولات إلى قوائم تشكل كل قائمة

¹ - ينظر علم الدلالة، منقور عبد الجليل، ص 21، 22.

² - في علم الدلالة (دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفصليات)، عبد الكريم محمد حسن جبل، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1997، ص 22.

حقلًا دلاليًا يتيح استعمالاً أمثل لمفردات اللغة، وفي سبيل ذلك اتخذت معايير معينة، منها استنباط العلاقات الأساسية بين الأدلة اللغوية، فقد تكون هذه العلاقة مبنية على أساس التضاد أو التقابل، أو على أساس التماثل أو الترادف، أو على أساس التدرج أو التعاقب، أو غير ذلك من العلاقات التي يتشكل على أساسها الحقل الدلالي¹.

وقد تفتن اللغويون العرب في وقت مبكر إلى فكرة الحقول الدلالية تطبيقاً وممارسة، على الرغم من أنهم لم يعرفوا النظرية بالمفهوم المتداول الحديث، ومن أدلة ريادتهم في هذا المجال تأليفهم الرسائل، ومعاجم المعاني، والفروق في اللغة²، وما يلاحظ هو أن الدراسات اللغوية العربية الحديثة لم تعرّف المصطلح (أي: مصطلح الحقول الدلالية)، إلا بعد اطلاعها على الدراسات اللغوية الغربية، بل يمكن القول أن التعاريف المتناثرة في تلك الدراسات متماثلة ومتشابهة ومترجمة³.

3 - العموم والخصوص:

العموم لغة: الشمول .

جاء في لسان العرب: "وعمّهم الأمرُ يعمّهم عموماً: شملهم"⁴.

وحدّ العموم اصطلاحاً هو: "شمول الحكم لكل فرد من أفراد الحقيقة، والعام: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي، بشرط شمول الحكم لكل فرد من أفراد، فهو من الكليّة لا من الكل"⁵.

¹ - علم الدلالة، منقور عبد الجليل، ص42 .

² - ينظر أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، أحمد عزوز، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص16، 22.

³ - نفسه، ص12.

⁴ - لسان العرب، ابن منظور، ج12، ص426.

⁵ - تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزّي الغرناطي، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط1، 1990، ص 75.

أي أن العام هو "اللفظ المستغرق لجميع أفراده بلا حصر، مثل قوله تعالى: {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ}¹.

فخرج بقولنا: المستغرق لجميع أفراده: ما لا يتناول إلا واحداً، كالعلم، والنكرة في سياق

الإثبات، كقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}²، لأنها لا تتناول جميع الأفراد على وجه الشمول، وإنما تتناول واحداً غير معين.

وخرج بقولنا: بلا حصر: ما يتناول جميع أفراده مع الحصر كأسماء العدد: مئة وألف ونحوهما³.

و ألفاظ العموم كثيرة، منها: كل، وجميع، وكافة، وقاطبة، وعامة، وأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام، وأسماء الموصول، والنكرة في سياق النفي.

و الخصوص لغة : الانفراد.

جاء في اللسان: "خصه بالشيء يخصه خصّاً وخصوصاً .. أفرده به دون غيره"⁴.

والخاص اصطلاحاً: هو "اللفظ الدال على محصور بشخص أو عدد، كأسماء الأعلام، والإشارة، والعدد.

فخرج بقولنا: على محصور: العام.

والتخصيص لغة: ضد التعميم.

واصطلاحاً: إخراج بعض أفراد العام.

¹ - الانفطار: 13.

² - المجادلة: 3.

³ - الأصول من علم الأصول، ابن عثيمين، دار السلفية، الجزائر، (د.ت)، ص 29.

⁴ - لسان العرب، ابن منظور، ج 07، ص 24.

و المخصّص بكسر الصاد: فاعل التخصيص، و هو الشارع، ويطلق على الدليل الذي حصل به التخصيص.

ودليل التخصيص نوعان: متصل ومنفصل.

فالمتصل: ما لا يستقل بنفسه.

والمنفصل: ما يستقل بنفسه¹.

وعرّف ابن جزّيّ التخصيص ويبيّن أنواع المخصّصات بقوله: "أما التخصيص: فهو إخراج بعض ما يتناوله العموم، قبل تقرر حكمه، وتحرزنا بهذا القيد من (النسخ)، لأنه بعد تقرر الحكم الأول.

وأما المخصّصات للعموم فضريان: متصلة، ومنفصلة.

فالمتصلة: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية.

والمنفصلة: العقل، والحس، ومنطوق الكتاب والسنة، ومفهومهما، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم، وإقراره، والإجماع، والقياس على خلاف فيه، كل هذه تخصّص الكتاب والسنة².

وقد بحث اللغويون والأصوليون مسألة العموم والخصوص، وكانت بحوث الأصوليين - ومنهم المتكلمون - أكثر عمقاً وتفصيلاً، لارتباطها الوثيق بنصوص الشريعة، وكذا نصوص العقيدة، فقد درسوا دلالة ألفاظ العموم، وبيّنوا حدودها، كما تطرّقوا إلى بيان وسائل التخصيص بنوعيه: المتصل والمنفصل.

¹ - الأصول من علم الأصول، ابن عثيمين، ص33.

² - تقريب الوصول، ابن جزّيّ الغرناطي، ص76.

ومن الأمثلة على التخصيص المتصل: الاستثناء، الذي فصل فيه الأصوليون وتعمقوا في دراسته.

والاستثناء نوع من المخصّصات، وله أقسام وأحكام، وأدواته (إلا) وأخواتها، و المقصود بإلا في الاستثناء غير الصفة، كما في قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}¹، فالإلا هنا صفة بمعنى غير، وليست استثناء²، "ولا يجوز أن تكون أداة استثناء، لا من جهة المعنى، ولا من جهة اللفظ، أما الأول فلأنه يلزم منه نفي التوحيد.. وأما الثاني: فلأن المستثنى منه يشترط أن يكون عاماً، و(ألهة) جمع منكر في الإثبات، فلا عموم له"³.

وعرّف الآمدي الاستثناء بأنه: "عبارة عن لفظ متصل بجملة، لا يستقل بنفسه، دال بحرف (إلا) أو إحدى أخواتها على مدلوله، غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط ولا صفة ولا غاية"⁴.

فمن شروط صحة الاستثناء: الاتصال، إذ المستثنى يعتبر جزءاً من الكلام، فإذا انفصل عنه لا يكون الكلام تاماً، كما أن الخبر جزء من الجملة، فكلاهما متم للفائدة، فلو قيل: (اقتلوا المشركين)، ثم قيل بعد مدة: (إلا فلانا)، لم يفهم هذا الكلام، وما لو قيل: (زيد)، ثم قيل بعد مدة: (قام)، لم يعد هذا خبراً، ففي حالة الانفصال لا يعد الكلام صحيحاً، إلى جانب ما ينشأ عن ذلك من إبطال وتلاعب في التصرفات الشرعية، ومفهوم الاتصال هنا هو عدم تأخر المستثنى عن المستثنى منه⁵.

وهناك مسائل أخرى في موضوع الاستثناء عني بها الأصوليون وكانت لهم فيها إسهامات جادة و آراء ذات أهمية.

¹ - الأنبياء: 22.

² - ينظر التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د.ت)، ص 84.

³ - حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، الصاوي، ج 3، ص 122.

⁴ - الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج 2، 351.

⁵ - ينظر التصور اللغوي، السيد عبد الغفار، ص 121.

ومن الأمثلة على التخصيص المنفصل قوله تعالى: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا}¹، فقد دل الحس على أنها لم تدمر السموات والأرض، وقوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}²، فقد دل العقل على أن ذاته وصفاته غير مخلوقة.

"ومن العلماء من يرى أن ما خصص بالحس و العقل ليس من العام المنصوص، وإنما هو من العام الذي أريد به الخصوص، إذ الخصوص لم يكن مراداً عند المتكلم ولا المخاطب من أول الأمر، وهذه حقيقة العام الذي أريد به الخصوص"³.

وقد ناقش المتكلمون مسائل العموم والخصوص، في بحثهم لنصوص العقيدة، واختلفت آراؤهم في فهمها، بحسب مختلف السياقات التي وردت فيها، وكان للتوجه الفكري عند بعضهم دور في توجيه هذه المسائل.

¹ - الأحقاف: 24 .

² - الزمر: 59.

³ - الأصول عن علم الأصول، ابن عثيمين، ص36.

2- الدلالة الحقيقية وحمل النصوص على الظاهر:

أ - مفهوم الحقيقة وأنواعها:

الحقيقة لغة: "فعيلة من حقّ الأمر: إذا ثبت، بمعنى فاعلة.. والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية.. لا للتأنيث.

وفي الاصطلاح: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب¹.

وتنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: لغوية وشرعية وعرفية.

أ- الحقيقة اللغوية: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة، ومثال ذلك الصلاة، فإن حقيقتها اللغوية الدعاء، فتحمل عليه في كلام أهل اللغة².

والحقيقة اللغوية (العقلية) باعتبار الاعتقاد وعدمه ومطابقة الواقع وعدم مطابقتها أربعة أضرب³:

1- ما يطابق الواقع والاعتقاد، كقول المؤمن: شفى الله المريض.

2- ما يطابق الواقع دون الاعتقاد، كقول المعتزلي لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه: خالق الأفعال كلها هو الله تعالى.

3- ما يطابق الاعتقاد دون الواقع، كقول الجاهل: شفى الطبيب المريض، ومنه قوله تعالى حكاية عن بعض الكفرة: {وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ}⁴.

4- ما لا يطابق شيئاً منهما، كالأقوال الكاذبة التي يكون قائلها عالماً بحالها دون المخاطب.

¹ - التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، ص 79.

² - ينظر الأصول من علم الأصول، ابن عثيمين، ص 17.

³ - ينظر الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، عناية إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 32.

⁴ - الجاثية: 23.

ب - الحقيقة الشرعية: وهي "اللفظ المستعمل فيما وضع له في الشرع.. ومثال ذلك (الصلاة)، فإن حقيقتها الشرعية الأقوال والأفعال المعلومة المفتحة بالتكبير، المختمة بالتسليم، فتحمل في كلام أهل الشرع على ذلك"¹.

ج - الحقيقة العرفية: وهي "اللفظ المستعمل فيما وضع له في العرف"²، ومثال ذلك (الدابة)، "فهي في اللغة حقيقة في كل حيوان، وفي عرف أهل مصر حقيقة في الحمار لا غير، وفي عرف أهل المغرب حقيقة في المركوبات كلها"³.

والحقيقة العرفية إما أن تكون عامة كلفظة (دابة)، وهي (أي الحقيقة العرفية العامة) تختلف باختلاف البيئة والزمان والعادات والتقاليد، وإما أن تكون خاصة كمصطلحات العلوم والفنون، و"سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف، بخلاف الأولى عامة، مثل: (الجوهر والعرض) للمتكلمين، و(النقض والكسر) للفقهاء، و(الفاعل والمفعول) للنحاة، و(السبب والوئد) للعروضيين"⁴.

ب - أسبقية الدلالة الحقيقية وأهميتها:

تكتسي الدلالة الحقيقية لأي نص أهمية كبرى، لا ينبغي تجاوزها أو الإغفال عنها إلا عند التعذر أو أن يترتب على اعتبارها محال، إذ الأصل أن توضع الألفاظ بإزاء معانيها الحقيقية، وأن تكون المدلولات الحقيقية هي الأصل، وهي المقصودة من وضع الدوال.

وقد اتفق العلماء في كل المجالات على أسبقية المعنى الحقيقي للنصوص وأهميته، كما أكد

¹ - الأصول من علم الأصول، ابن عثيمين، ص18.

² - نفسه، ص18.

³ - تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزى الغرناطي، ص73.

⁴ - شرح تنقيح الفصول، القراني، ص42.

جلّهم على أن أكثر الكلام ما كان محمولاً على الحقيقة في لغة العرب، ومن باب الأولى في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، لأن المتبادر إلى الذهن أولاً هو حقائق معاني الألفاظ لا مجازاتها، ولأن "الأصل في الكلام هو الحقيقة، ولا ينصرف الكلام عن حقيقته إلى مجازه إلا بقريضة"¹، فالجواز تبع للحقيقة ومسبوق بها دائماً، ولا يصح أن يكون مجاز بدون أن تكون له حقيقة سابقة عليه.

قال السيوطي: "الحقيقة لا بد من تقديمها على المجاز، فإن المجاز لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة"²، وأكد على أن حقائق القرآن هي أكثر الكلام³، وقبله أشار الزركشي إلى قاعدة من قواعد التفسير واستنباط الأحكام فقال: "فيجب الحمل على الظاهر، إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفيّ دون الجليّ، فيحمل عليه"⁴.

وقد تمسك علماء الشريعة على اختلاف ميادينهم بهذا الأصل، ودرجوا عليه في تععيدهم للقواعد ودراستهم للنصوص، ورأى بعضهم أن ترك ظاهر النصوص وحقائق الألفاظ يترتب عليه مفسد ربما تلحق الشرعيات بل والعقليات بل والحقائق ذاتها.

فظاهر النصوص الذي يتبادر إلى الذهن والمعنى الحقيقي الذي يسبق إلى الفهم أولى بأن تحمل عليه النصوص، إذا لم يقدّم دليل على إرادة غيره، فلا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلا بدلالة قوية، فالأصل هو المعنى الحقيقي الظاهر⁵، إذ "لما كان الأصل في الكلام الحقيقة والظاهر كان العدول به عن حقيقته وظاهره مخرجاً له عن الأصل، فاحتاج مدعي ذلك إلى دليل يسوّغ له إخراجه عن أصله"⁶.

¹ - الكافي في البلاغة، أمين عبد الغني، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، ص126.

² - المزهري، السيوطي، ج1، ص365.

³ - الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي، ص551.

⁴ - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج2، ص167.

⁵ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة، إبراهيم سويلم، ص141، 142.

⁶ - الصواعق المرسلّة، ابن القيم، ج1، ص288.

وقد نص كثير من علماء الكلام، وبخاصة الأشاعرة منهم، على أصالة المعنى الحقيقي وأسبقيته في فهم الكلام، وعلى أنه لا يلجأ إلى حمل الكلام على المجاز إلا بدليل قوي، قال أبو الحسن الأشعري: "حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة"¹.

ويظهر التمسك بهذا المبدأ، في الغالب، عند أتباع الأشعري، إلا في المسائل التي رأوا أن حملها على ظاهرها يترتب عليه فساد أو محال، بحسب رأيهم.

قال الباقلاني: "وأن يعلم أن كلام الله تعالى صفة لذاته، لم يزل ولا يزال موصوفاً به .. على الحقيقة لا على المجاز"².

ومع أن أصحاب الاتجاه الاعتزالي اشتهروا بحمل النصوص على المجاز، والتوسع في التأويل، إلا أنهم أعطوا الاستعمال الحقيقي للألفاظ كذلك أهمية في تنظيرهم، وكذا في بعض تطبيقاتهم على النصوص.

أشار الشريف المرتضى في أحد تأويلاته، إلى أولوية المعنى الحقيقي المؤيد بالدليل، فقال: "لأن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية"³.

فالأصل في الكلام أن يحمل على حقيقته وظاهره، وألا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لداع مقنع وبحجة قوية، لأن المدلول الحقيقي هو الأصل، وهو المقصود من وضع الدال.

¹ - الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص112.

² - الإنصاف، الباقلاني، ص134.

³ - أمالي المرتضى (غمر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى، ج2، ص171.

3 - نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على الدلالة الحقيقية للألفاظ:

1 - التوحيد:

قال الله تعالى: {وَالْهَكُّمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} ¹.

تناول المتكلمون على اختلاف مذاهبهم مسألة توحيد الله تعالى ووصفه لنفسه جلّ وعلا بالواحد، فعرفوا التوحيد، ولفظ (الواحد)، تعريفات لا تخرج عن حد المعنى اللغوي العام، الذي نص عليه أهل اللغة، إلا في بعض التفريعات التي جنح إليها بعضهم، والتي أكثرها اختلافات لفظية لا تتطرق إلى المعنى.

فالمعجم اللغوية تتفق في بيان معنى التوحيد ومعنى الواحد، فالواحد "هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسام، ولا نظير له ولا مثل، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عزّ وجلّ.. في أسماء الله تعالى الواحد.. هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر" ².

وقال ابن فارس: "الواو والحاء والذال أصل واحد، يدل على الانفراد، من ذلك الوحدة، وهو واحد قبيلته: إذا لم يكن فيهم مثله" ³.

ويلتقي المتكلمون في تعريفهم للتوحيد، وفي وصفهم لله تعالى بأنه واحد، مع اللغويين في أصل الوضع، وبدون خروج عن أصل اللفظتين، موافقة للمعنى اللغوي العام، وهو المعنى الذي يتبادر مفهومه إلى الذهن.

أشار القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى معنى التوحيد بقوله: ".. العلم بأن الله تعالى واحد لا

¹ - البقرة:162.

² - لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص451.

³ - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج6، ص90.

يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به¹.

وفسر الزمخشري قوله تعالى: **{وَالْهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ}**، فقال: "فرد في الإلهية لا شريك له فيها ولا يصح أن يسمى غيره إلهًا، و**{لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}**: تقرير للوحدانية بنفي غيره وإثباته"².

والمعنى نفسه نجده مقررًا عند الأشاعرة، "فالتوحيد عبارة عن الحكم بأن الشيء واحد، وذلك قد يكون بالتقليد، وقد يكون بالتحقيق.. والتوحيد ثلاثة: توحيد الحق بالحق، وهو علمه سبحانه وتعالى بأنه واحد، وتوحيد الحق للخلق، وهو حكمه تعالى بأن العبد موحدٌ، وتوحيد الخلق للحق، وهو علم العبد وإقراره بأنه تعالى واحد"³.

وقد درس فخر الدين الرازي هذه المسألة (مسألة التوحيد) بشيء من التفصيل، ضمن مسائل عدة، ثم أورد إشكالات مفترضة حول المسألة وحاول الرد عليها، وحاصل ما طرحه يدور كله حول المعنى الأصلي لكلمة "الواحد"⁴.

ويبدو أن ما ذكره الرازي من بحث وتفريع لهذه المسألة لا يخرج عن إطار ميله ومنهجه النابعين من مقتضى المنطق وطابع الفلسفة، هذه التفريعات التي قد لا يكون لها جدوى إلا بالقدر الذي يفرضه الرد على معتقدات المخالفين.

ويتلخص ما بحثه الرازي في مسألة التوحيد في قوله: "وقال أصحابنا إنه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له"⁵.

¹ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص128.

² - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص161.

³ - شرح أسماء الله الحسنى، أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق ودراسة خالد الجندي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2011، ص305.

⁴ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج4، ص165 وما بعدها.

⁵ - نفسه، ج4، ص168.

2 - الميزان:

قال تعالى: {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا} ¹.

أقوال المتكلمين في تبيينهم للمقصود من (الموازين) تكاد تجتمع على المعنى الحقيقي والمتعارف عليه للفظ، مع شيء من التأويلات للحقائق الملحقة بهذا الموضوع عند بعضهم.

فالموازين لغة: جمع ميزان أو موزون.

والميزان اصطلاحاً فيما هو متعارف عليه بين الناس في الدنيا: آلة لها كفتان ولسان يعرف بها مقدار ثقل الموزون.

ولا يرى المتكلمون، مثل غيرهم، بأساً في أن يحمل معنى الميزان الذي ستوزن به أعمال العباد يوم القيامة على الحقيقة، مع اختلاف حقائق المسميات بين الدنيا والآخرة، ومنهم من يرى أن المقصود بوضع الموازين يوم القيامة هو إقامة القضاء السوي والحكم العادل بين العباد، وهذا على طريق التوسع والمجاز.

قال القاضي عبد الجبار في رده على من يحملون معنى الميزان على المجاز دون الحقيقية: " .. يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى، فدل على أن المراد به الميزان المعروف، الذي يشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا" ².

ومال الزمخشري إلى هذا الرأي في حمل الميزان على المعنى الحقيقي، مع حكايته للرأي الآخر الذي يحمل معنى الميزان على المجاز، وهو العدل والنصفة، وهو مستلزم عن المعنى الحقيقي فقال: " فإن قلت: ما المراد بوضع الموازين؟ قلت: فيه قولان: أحدهما: إرصاد الحساب السوي والجزاء على حساب

¹ - الأنبياء: 47.

² - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 735.

الأعمال بالعدل والنصفة من غير أن يظلم عباده مثقال ذرة، فمثل ذلك بوضع الموازين لتوزن بها الموزونات، والثاني: أنه يضع الموازين الحقيقية ويزن بها الأعمال"¹.

وأيد الزمخشري الدلالة الحقيقية للميزان بالقول المأثور عن الحسن البصري أنه ميزان له كفتان ولسان، وبرواية عن داود أنه سأل ربه أن يريه الميزان، فلما رآه غشي عليه ثم أفاق فقال: يا إلهي من ذا الذي يقدر أن يملأ كفته حسنات؟ فقال: يا داود إني إذا رضيت عن عبدي ملأتها بتمرة².

ولا يبتعد الأشاعرة في هذه المسألة عن المعتزلة في اعتبارها حقيقة تحمل على ظاهرها.

قال الإيجي عن السمعيات التي ورد بشأنها نصوص، ومنها الميزان: "إن جميع ما جاء به الشرع من الصراط، والميزان، والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورد، وشهادة الأعضاء حق.. وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف، ونطق به الكتاب"³.

وذكر الرازي في بيانه للمقصود من وزن الأعمال القولين معاً، وأدلى برأيه في المسألة، فرجح ابتداءً القول بمجازية اللفظ، وذلك عند تفسيره لآية سورة الأعراف، وهي قوله تعالى: {فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}⁴، وحكى هذا القول عن مجاهد والضحاك والأعمش، وذكر أن كثيراً من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول، الذي جعل الوزن كناية عن العدل، ورأى أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة، فوجب المصير إليه⁵، إلى أن قال: "إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يكون المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط (أي جعل الوزن كناية عن العدل)، والدليل عليه أن الميزان إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء، ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان، لأن

¹ - الكشاف، الزمخشري، ج3، ص90.

² - ينظر نفسه، ج3، ص90.

³ - المواقف، الإيجي، ص383.

⁴ - الأعراف:7.

⁵ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج14، ص21،22،23.

أعمال العباد أعراض، وهي قد فنيت وهدمت، ووزن المعلوم محال، وأيضاً فبتقدير بقائها كان وزنها محالاً¹.

ثم عاد إلى الموضوع عند تفسيره لآية سورة الأنبياء، فذكر القولين معاً كذلك، إلا أنه تراجع، فرجح القول بوضع الموازين على الحقيقة، الذي هو قول أئمة السلف، واستدل عليه بما استدل عليه الزمخشري، ثم أضاف ردوداً على بعض الاعتراضات المتعلقة بالموضوع، وأكد وجوب حمل اللفظ على الحقيقة مادام ممكناً²، وخلص إلى القول: "إذا ثبت هذا فنقول: الدليل على وجود الموازين الحقيقية أن حمل هذا اللفظ على مجرد العدل مجاز، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز من غير ضرورة غير جائز، لاسيما وقد جاءت الأحاديث الكثيرة بالأسانيد الصحيحة في هذا الباب"³.

¹ - التفسير الكبير، ج14، ص23 .

² - ينظر نفسه، ج22، ص169.

³ - نفسه، ج22، ص169.

4 - الدلالة المجازية: أسبابها وضوابطها:

أ- تعريف المجاز:

المجاز لغة: على وزن مَفْعَل من جاز يجوز وجاوز يجاوز.

جاء في لسان العرب: "جزت الطريق، وجاز الموضع جَوْزاً أو جُؤُوزاً، وجوازاً، ومجازاً، وجاز به وجاوزه جِوازاً، وأجازه وأجاز غيرَه، وجازَه: سار فيه وسلكه، وأجازَه: خلفه وقطعه، وأجازَه: أنفذه.. والمجاز والمجازة: الموضع.."¹.

وعرّف ابن فارس المجاز في اللغة بقوله: "المجاز مأخوذ من جاز يجوز إذا استرّ ماضياً.. تقول: يجوز أن تفعل كذا: أي: ينفذ ولا يردّ ولا يمنع.. فهذا تأويل قولنا: مجاز، أي أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أن فيه من تشبيهه واستعارة وكفّ ما ليس في الأول، وذلك كقولك: "عطاء فلان مُزُنٌ واكف"، فهذا تشبيه، وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثير واف"².

وحده الشريف الجرجاني لغة كذلك فبيّن أنه: "اسم لما أريد به غير ما وضع له، لمناسبة بينهما.. وهو مفعّل بمعنى فاعل، من جاز إذا تعدى.. [فالمجاز:] ما جاوز وتعدى عن محله الموضوع له إلى غيره لمناسبة بينهما، إما من حيث الصورة، أو من حيث المعنى اللانم المشهور، أو من حيث القرب والمجاورة، كاسم الأسد للرجل الشجاع، وكألفاظ يكتن بها الحديث"³.

والمجاز اصطلاحاً: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب،

¹ - لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص326 .

² - الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد بن فارس، تعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص149، 150.

³ - التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، ص169، 170.

على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادته، أو هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي¹.

والعلاقة وهي المناسبة بين المعنى الحقيقي (المنقول عنه) والمعنى المجازي (المنقول إليه)، قد تكون المشابهة بين المعنيين، وقد تكون غيرها، فإذا كانت العلاقة المشابهة فالمجاز استعارة، وإلا فهو مجاز مرسل، وباشتراط العلاقة (أو قولنا: على وجه يصح) يخرج الغلط².

والقرينة وهي المانعة من إرادة المعنى الحقيقي نوعان:

- 1- قرينة حالية: و"هي التي تفهم من حال المتكلم، أو من الواقع"³. "وقرائن الأحوال غير مضبوطة"⁴.
- 2 قرينة مقالية: أ - لفظية: وهي عبارة عن اللفظ الذي يصرف المعنى عن الحقيقي إلى المجازي. ب - معنوية: وهي غير لفظية، وتظهر من خلال معنى الكلام، وعلاقة أجزائه، بعضها ببعض. "وبوجود القرائن تلك يثبت وجود المجاز في الكلام بأنواعه"⁵.

وهذا المفهوم للمجاز بعناصره نجده كذلك عند المتكلمين، ولا نكاد نجد فرقا بينهم وبين اللغويين إلا في بعض التفصيلات.

فقد عرف القاضي عبد الجبار المجاز بقوله: "التجوز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل، فمتى لم يجز استعمال اللفظ إلا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً"⁶.

¹ - ينظر الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، عناية إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003،

ص204، وجواهر البلاغة، السيد أحمد الهاشمي، تحقيق وشرح محمد التونجي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط4، 2008، ص318.

² - ينظر الإيضاح، القزويني، ص204، وجواهر البلاغة، الهاشمي، ص319.

³ - جواهر البلاغة، الهاشمي، ص319، (كلام المحقق والشارح: محمد التونجي).

⁴ - أصول البلاغة، كمال الدين ميثم البحراني، تحقيق عبد القادر حسين، دار الشروق، القاهرة، 1981، ص60.

⁵ - أثر المجاز في فهم الوظائف النحوية وتوجيهها في السياق، خديجة محمد الصافي، دار السلام، القاهرة، ط2، 2012، ص39.

⁶ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص436.

وعرفه الرازي فقال: "المجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع، التي وقع التخاطب بها، لعلاقة بينه وبين الأول"¹.

ب - أنواع المجاز:

المجاز باعتبار العقل والوضع نوعان: مجاز عقلي ومجاز لغوي .

1. المجاز العقلي: ويسمى الإسنادي أو الحكمي: وهو إسناد الفعل أو ما في معناه (المشتقات) إلى غير ما هو له في الظاهر (أي ملابس له) بتأول، لعلاقة، مع قرينة تمنع من أن يكون الإسناد إلى ما هو له، وقولهم: (بتأول): يُخرج نحو قول الجاهل بالأمر: شفى الطبيب المريض، فإن إسناد الشفاء إلى الطبيب ليس بتأول².

وأشهر علاقات المجاز العقلي الإسناد إلى³:

1. الفاعلية: كقولنا: بيتك عامر، والمراد معمور.
 2. المفعولية: كقولنا: هذا الحجاب مستور، أي: ساتر.
 3. السببية: كقولنا: شيد الأمير القصور، فالأمير هو الأمر (السبب).
 4. المصدرية: كقولهم: جد جدّهم، أي الجادون .
 5. الزمانية: كقولهم: سرني هذا الزمن، أي: ما يحدث فيه .
 6. المكانية: كقولنا: جرت الأنهار، أي: مياهها.
- 2. المجاز اللغوي:** ويتمثل في المجاز المرسل المفرد والمركب.

¹ - المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ص 286.

² - ينظر الإيضاح، القزويني، ص 32، 33، وجواهر البلاغة، الهاشمي، ص 324.

³ - ينظر جواهر البلاغة، الهاشمي، ص 324، 325، وفنون البلاغة العربية، عبد العليم بوفاتح، مطبعة ابن سالم، الأغواط، الجزائر ط 1، 2009، ص 253، 254.

1. مجاز المرسل المفرد: و"هو الكلمة المستعملة قصداً في غير معناها الأصلي، لملاحظة علاقة غير المشابهة، مع قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الوضعي"¹.

"وسمي هذا الضرب من المجاز مرسلًا، لأنه لم يقيد بعلاقة واحدة مخصوصة، وإنما تتنوع علاقاته بحسب استعمال الكلمة، وهو مطلق في مقابل الاستعارة المقيدة بالاشتراك والاتحاد المتضمن في علاقة المشابهة"².

وللمجاز المرسل المفرد علاقات كثيرة أهمها: 1- السببية، 2- والمسببية، 3- والكلية، 4- والجزئية، 5- واللازمة، 6- والملزومية، 7- والآلية، 8- والتقييد ثم الإطلاق، 9- والعموم، 10- والخصوص، 11- واعتبار ما كان، 12- واعتبار ما يكون، 13- والحالية، 14- والمحلية، 15- والبديلية، 16- والمبدلية، 17- والمجاورة، 18- والتعلق الاشتقاقي³.

2 - المجاز المرسل المركب: و"هو الكلام المستعمل في غير المعنى الذي وضع له، لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة معناه الوضعي. ويقع في المركبات الخبرية المستعملة في الإنشاء وعكسه.. كما في قول الشاعر:

ذهب الصِّبا وتولت الأيام فعلى الصِّبا وعلى الزمان سلام

فإنه وإن كان خبراً في أصل وضعه، إلا أنه في هذا المقام مستعمل في إنشاء التحسر والتحزن

على ما فات من الشباب.. [كما يقع] في المركبات الإنشائية كالأمر، والنهي، والاستفهام، التي خرجت عن معانيها الأصلية، واستعملت في معانٍ آخر"⁴.

¹ - جواهر البلاغة، الهاشمي، ص 319، 320.

² - فنون البلاغة العربية، عبد العليم بو فاتح، ص 255.

³ - ينظر جواهر البلاغة، الهاشمي، ص 320 وما بعدها.

⁴ - جواهر البلاغة، الهاشمي، ص 357، 358.

كما "قد يكون (أي: المجاز) بنقل مَثَلٍ من أجل وصف حالة معينة، ومثال ذلك قول الشاعر:
ومن أخذ البلاد بدون حرب يهون عليه تسليم البلاد

فالمراد ليس استيلاء القائد على البلاد بدون قتال، وتسليمها بدون دفاع عنها، وإنما المراد أن الذي يرث ثروة وافرة لم يتعب في تحصيلها بيعتها غير آسف عليها، وهذا استعمال مجازي، فالمعنى الحقيقي هو ذلك المعنى المقصود الذي لم يصرح به، والمجاز هو هذا المعنى الظاهر بما يتبدى منه"¹.

ج - وجود المجاز واستعماله وما يشترط له:

أشرنا من قبل إلى أهمية المدلول الحقيقي للنصوص وقيمته، وأنه هو الأصل الذي لا يجوز العدول عنه إلا لضرورة وبمجة معتبرة، إلا أن هذا لا يمنع من أن للمدلول المجازي كذلك أهميته وقيمته، وإن كانتا أقل رتبة من أهمية المدلول الحقيقي وقيمته، ذلك "أن كل مجاز له حقيقة، لأنه لم يطلق عليه لفظ مجاز إلا لنقله عن حقيقة موضوعه، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز"².

وقد وقع الاختلاف في وقوع المجاز في اللغة ونصوص الشرع، ما بين مثبت لوقوعه، ومنكر له، وجمهور العلماء من المتكلمين والأصوليين واللغويين على وقوعه في اللغة، وجلّ القائلين به في اللغة يجيزون إطلاقه في القرآن، ولكن بدون تعسف وإفراط، ووفق ضوابط وشروط.

ومن ينسب إليهم إنكار المجاز في العربية ومن تمّ في نصوص الدين: الإسفراييني، وابن تيمية وابن القيم، وتابعهم في ذلك محمد الأمين الشنقيطي.

يرى المانعون لوجود المجاز أن ما يسميه غيرهم مجازاً يعد أسلوباً من أساليب العربية يحتاج إلى

¹ - فنون البلاغة العربية، عبد العليم بوفاتح، ص 258.

² - الكافي في البلاغة، أمين عبد الغني، ص 126.

قيد، قال الشنقيطي: "وعلى هذا فلا يمكن إثبات مجاز في اللغة العربية أصلاً كما حققه العلامة ابن القيم رحمه الله في الصواعق، وإنما هي أساليب متنوعة، بعضها لا يحتاج إلى دليل، وبعضها يحتاج إلى دليل يدل عليه، ومع الاقتران بالدليل يقوم مقام الظاهر المستغني عن الدليل، فقولك: رأيت أسداً يرمي: يدل على الرجل الشجاع، كما يدل لفظ الأسد عند الإطلاق على الحيوان المفترس"¹.

وذكر الشنقيطي أن من المجيزين لوقوع المجاز في اللغة الذين يمنعون جواز إطلاقه في القرآن: ابن خويز منداد من المالكية، وابن القاص من الشافعية، وأهل الظاهر، وأكد أن التساهل في إطلاق المجاز على بعض نصوص القرآن كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة في القرآن العظيم²، ثم قال: "والذي ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقاً على كلا القولين"³ (أي: القول بعدم وقوع المجاز في اللغة والقول بوقوعه فيها)، وبرهن على هذه المسألة من خلال فصول بحثه.

وأما القائلون بوجود المجاز في اللغة وكذا في نصوص الدين فيرون أن كل لفظ استعمل في غير ما وضع له، واحتاج إلى قيد (قرينة) فهو مجاز، ووفق هذا الاعتبار فإن الدلالة المجازية في نظر الكثير موجودة في استعمالات اللغة بالضرورة.

قال السيوطي: "ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطل محاسن لغة العرب"⁴.

وقال عبد القاهر الجرجاني: "ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً، ويهرف بما لا يخفى"⁵.

¹ - منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين الشنقيطي، في آخر كتاب "أضواء البيان" للمؤلف، ص 2153.

² - ينظر نفسه، ص 2153.

³ - نفسه، ص 2153.

⁴ - المزهري، السيوطي، ج 1، ص 364.

⁵ - أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001، ص 275.

ولم يرتضِ المثبتون لوجود المجاز من ابن جني مبالغته وتوسعه في المجاز تمشياً مع ميله الاعتزالي حين قال: "إن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة"¹، لأن المجاز خلاف الأصل.

ولذا فإن الاتجاه العام لدى اللغويين والأصوليين هو إثبات وقوع المجاز في اللغة والشرع، وتوجيه اللوم لمن ينكر ذلك، ويبدو الخلاف في كثير من الأحيان لفظياً، حيث يثبت المنكرون وقوع النقل من اللغة إلى الشرع، أو بسبب العرف، ولكنهم لا يسمون ذلك مجازاً، فهم معترفون بحقيقة الظاهرة وجوهرها، مخالفون في التسمية فقط، وبسبب من وضوح الظاهرة شكك الجويني والغزالي في صحة ما نسب إلى الإسفراييني من إنكار المجاز، كما بين ابن برهان أن الجهل بتاريخ التغير الدلالي لا يقوم دليلاً على إنكار المجاز².

ولذا فإن ما يسميه القائلون بوقوع المجاز بتوافر الدليل والاشتهار³ مجازاً يسميه المنكرون لوجوده حقيقة في محله، أو أسلوباً من أساليب العربية، وبهذا نرى أن الاختلاف في إثبات المجاز ونفيه في كثير من الأحيان يعد اختلافاً لفظياً، كما ذكرنا.

¹ - الخصائص، ابن جني، ج2، ص447.

² - ينظر دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، دار الجامعة، الإسكندرية، مصر، ص108، 109.

³ - شرط استعمال المعنى المجازي وقبوله: الدليل والاشتهار. ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص166، 167.

5 - الدلالة المجازية عند المتكلمين:

أولى المتكلمون أهمية كبرى للمعاني المجازية المشهورة في اللغة في تأويلهم للصفات، وفي دراستهم لسائر المسائل العقديّة الأخرى التي دخلها التأويل، وقدموا هذه المعاني - وإن اختلفوا أحياناً في الوجه الذي يحملونها عليه - على المعاني الحقيقية، ورأوا أن حمل بعض النصوص على ظاهرها وحقيقتها في بحث مسائل العقيدة يؤدي إلى المحال والتناقض.

واستندوا في نهجهم هذا على المجازات المشهورة في كلام العرب¹، وبخاصة الشعر منه، والتي أيدوا بها آراءهم، لذلك لم تخل كتبهم من الكثير من الشواهد الشعرية كغيرهم من العلماء والدارسين في شتى العلوم الإسلامية، لأنهم رأوا أنها أولى ما يستعان به في التأويل اللغوي، وشأن التأويل في ذلك شأن العلوم الأخرى من تفسير، وفقه وغيرها.

روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "إذا سألتكم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب"².

وبيّن ابن خلدون أهمية الشعر في العلوم العربية فقال: "واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم"³.

وقال السيوطي: "وليعتن بحفظ أشعار العرب، فإن فيه حكماً ومواعظ وآداباً، وبه يستعان على تفسير القرآن والحديث"⁴.

¹ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص 123.

² - المزهر، السيوطي، ج 2، ص 302.

³ - المقدمة، ابن خلدون، ص 588.

⁴ - المزهر، السيوطي، ج 2، ص 309.

كما استند المتكلمون في منهجهم التأويلي على التخريجات البلاغية¹، التي أثارها اللغويون واشتهرت فيها أقوالهم، ومن ذلك ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني، وهو يتحدث عن ضرورة الالتفات إلى المعاني المجازية في دراسة نصوص القرآن، حيث قال: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهماً أبدأً في الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أنها على ظاهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف"².

وهذا ما نبه عليه بعض المفسرين حيث اعتبر الألوسي أن "الحمل على المجاز الشائع في كلام العرب والكناية البالغة في الشهرة مبلغ الحقيقة أظهر من الحمل على معنى مجهول"³.

ومن أسباب عدول المتكلمين عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي - إضافة إلى ما ذكرناه من قبل في موضوع دواعي التأويل - ما يوهمه الظاهر من التجسيم أو التشبيه وإزالة اللبس، كما يرون. فمما حملهم على هذا العدول "وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته، لقيام الأدلة على استحالة التشابه والجسمية في حق البارئ تعالى"⁴.

وبناءً على هذا رأى المتكلمون أنه لا مناص من هذا العدول، ويكون المطلوب حينئذٍ "صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له، وما دام في الإمكان حمل كلام الشارع على معنى سليم، فالنظر قاض بوجوبه، انتفاعاً بما ورد عن الحكيم العليم"⁵.

¹ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص 112.

² - دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، عناية ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2002، ص 305.

³ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1985، ج 4، ص 193.

⁴ - البرهان، الزركشي، ج 2، ص 80.

⁵ - مناهل العرفان، الزرقاني، ج 2، ص 228.

وقد وضع الرازي هذا السبب، بحسب رأي المتكلمين، وأفصح عنه، وضرب أمثلة على ذلك فقال: "إنه ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص، له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وأيدٍ كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة"¹.

ولم يكتف الرازي، كغيره من المتكلمين، بتقرير هذا الحكم، بل ساق الأدلة على تأييده وتثبيتته، هذه الأدلة التي يرى بعض الدارسين أنها أدلة عقلية محضة، ولا تصلح أن يثبت بها إجماع شرعي².

ومن الأدلة التي ساقها الرازي على تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحيز والجهة ما يلي:

1- قوله تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ}³.

ووجه الدلالة "أن قوله تعالى: {أَحَدٌ} يدل على نفي الجسمية ونفي الحيز والجهة، أما دلالة على أنه تعالى ليس بجسم، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة، ولما كان قوله: {أَحَدٌ} مبالغة في الواحدية، كان قوله أحد منافياً للجسمية"⁴.

"وأما قوله سبحانه وتعالى: { اللَّهُ الصَّمَدُ }، فالصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج، وذلك يدل على أنه ليس بجسم، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة، أما بيان دلالة على نفي الجسمية فمن وجوه:

¹ - أساس التقديس، الرازي، ص 105.

² - ينظر دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر اليحيى، ص 525.

³ - الإخلاص : 1، 2.

⁴ - أساس التقديس، الرازي، ص 30، 31.

الأول: أن كل جسم فهو مركب، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى الغير لا يكون غنياً محتاجاً إليه، فلم يكن صمداً مطلقاً.

الثاني: لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين، وفي الفعل إلى اليد وفي المشي إلى الرجل، وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً¹.

وأكد على هذا المعنى في تفسيره، وبين المقصود من الأحدية وما تقتضيه من نفي أنحاء التركيب والحيز والجهة فقال: "وذلك لأن المراد من الأحدية كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أحياء التركيب، وذلك لأن كل ماهية مركبة فهي مفتقرة إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته، فالإله الذي هو مبدأ لجميع الكائنات ممتنع أن يكون ممكناً، فهو في نفسه فرد أحد، وإذا ثبتت الأحدية وجب أن لا يكون متحيزاً، لأن كل متحيز فإن يمينه مغاير لياسره، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، فالأحد يستحيل أن يكون متحيزاً، وإن لم يكن متحيزاً لم يكن في شيء من الأحياء والجهات"².

2 - قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}³.

ووجه الدلالة - كما يرى الرازي - "أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية، وعليه فلو كان تعالى جسماً لكان ذاته مثلاً لسائر الأجسام، وذلك مخالف لهذا النص"⁴.

¹ - أساس التقديس، الرازي، ص32،33.

² - التفسير الكبير، الرازي، ج32، ص181.

³ - الشورى: 9 .

⁴ - أساس التقديس، الرازي، ص37.

وزاد الرازي هذا الأمر وضوحاً، وألمح إلى أنه إجماع لدى الموحدين، ودرس هذا الدليل باعتبارين: باعتبار نفي المماثلة في الذات، وباعتبار نفيها في الصفات، فأبطل الثاني، وعوّل على الأول فقال: "احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا لو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}، ويمكن إيراد هذه الحجة على وجه آخر، فيقال إما أن يكون المراد: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} في ماهيات الذات، أو أن يكون المراد ليس كمثلته في الصفات شيء، والثاني باطل، لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين وقادرين، كما أن الله تعالى يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله تعالى يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية، فلو كان الله تعالى جسماً لكان كونه جسماً ذاتاً لا صفة، فإذا كان سائر الأجسام مساوية له في الجسمية، أعني في كونها متحيزة طويلة عريضة عميقة، فحينئذ تكون سائر الأجسام مماثلة لذات الله تعالى في كونه ذاتاً، والنص ينفي ذلك فوجب أن لا يكون جسماً¹.

ولم يفتر الرازي في ثنايا حديثه عن هذا المعنى التطرق إلى الاعتراضات المسوقة بشأنه، ومنها ما ذكره ابن خزيمة (ت311هـ) في كتابه (التوحيد)، الذي اعترض فيه على استدلال الأشاعرة على هذه المسألة .

فوصف الرازي ابن خزيمة بأنه مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل، وجاهل، ونسب كتابه إلى الشرك، في إشارة منه إلى عبارته التي توحى بالتحسيم، بحسب رأيه، ورد على اعتراضه، بعد أن أثبت كلامه حول صفة الوجه، وكانت ردوده وفق صور عدة تتعلق بآيات الصفات²، إلى أن قال في الأخير: "فأما الأجسام من حيث إنها أجسام فهي متماثلة متساوية، فثبت أن الكلام الذي

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج27، ص133،134.

² - ينظر نفسه، ج27، ص133،134.

أورده إنما ذكره لأجل أنه كان من العوام، وما كان يعرف أن المعتبر في التماثل والاختلاف حقائق الأشياء وماهياتها، لا الأعراض والصفات القائمة بها¹.

3- قوله تعالى: {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ}².

استدل الرازي بهذه الآية على نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى فقال: "دلت هذه الآية على كونه تعالى غنياً، ولو كان جسماً لما كان غنياً، لأن كل جسم مركب، وكل مركب محتاج إلى واحد من أجزائه، وأيضاً لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجاً إلى الجهة، وذلك يقدر في كونه غنياً على الإطلاق"³.

إن هذه الألفاظ التي حكاها المتكلمون من مثل: الجسم والحيز والجهة وأيضاً الجوهر واللذة والحركة والسكون... ألفاظ محدثة في الدين، لم يتكلم بها لا نفيّاً ولا إثباتاً سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، الذين اتفقت طوائف الأمة على إمامتهم واتباعهم، ولم ترد على ألسنتهم، وهذا أمر معلوم وظاهر، يعلمه الموافق والمخالف، وإنما حدث الكلام فيها في زمن متأخر عن زمانهم، وذلك حين ظهر أهل الأهواء المضلة في هذه الأمة، كالجهمية والمعتزلة، فتكلموا بذلك، ومن المعلوم والمقرر أن مسائل العقيدة، وبخاصة ما يتعلق منها بحق الله تعالى، مسائل محسومة غير متجددة، حسم أمرها في العصر الأول، فهي غير قابلة للاجتهاد والرأي، وإنما الواجب فيها الاتباع والقبول والتسليم، ثم إن كثيراً من هذه الألفاظ اختلف أهل الكلام في تحديد المراد منها على أقوال عدة⁴.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج 27، ص 134، 135.

² - محمد صلى الله عليه وسلم: 39.

³ - أساس التقديس، الرازي، ص 38.

⁴ - ينظر دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر اليحيى، ص 536 وما بعدها.

ولما كانت هذه الألفاظ مجملة، ولا يتضح المراد منها إلا عند التفصيل، وجدنا علماء السنة من غير المتكلمين - وممن ينتسبون إلى المتكلمين أحياناً - يمتنعون عن إطلاق هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا. قال ابن أبي العز: "إن للناس في إطلاق مثل هذه الألفاظ ثلاثة أقوال: فطائفة تنفيها، وطائفة تثبتها، وطائفة تفصل، وهم المتبعون للسلف، فلا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا بُيّن ما أثبت بها فهو ثابت، وما نُفي بها فهو منفي، لأن المتأخرين قد صارت هذه الألفاظ في اصطلاحهم فيها إجمال وإبهام كغيرها من الألفاظ الاصطلاحية، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي، ولهذا كان النفاة ينفون بها حقًا وباطلاً، ويذكرون عن مثبتها ما لا يقولون به، وبعض المثبتين لها يُدخل فيها معنى باطلاً مخالفاً لقول السلف، ولما دل عليه الكتاب والميزان، ولم يرد نص من الكتاب ولا من السنة بنفيها ولا إثباتها، وليس لنا أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه، ولا وصفه به رسوله نفيًا ولا إثباتًا، وإنما نحن متبعون لا مبتدعون.

فالواجب أن ينظر في هذا الباب، أعني باب الصفات، فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يُعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفتته نصوصهما من الألفاظ والمعاني.

وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها، لا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان معنى صحيحاً قُبِل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد والحاجة، مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك¹.

¹ - شرح العقيدة الطحاوية، محمد بن علي بن أبي العز الدمشقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1990، ص260، 261.

6 - نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على الدلالة المجازية:

اعتمد المتكلمون في تأويلهم لنصوص الإلهيات والسمعيات على الدلالة المجازية للألفاظ، وفق مختلف السياقات التي وردت فيها، ولم يروا بأساً من حمل هذه النصوص على غير ظاهرها، ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك آيات الصفات وأحاديثها.

1- صفة الإتيان والمجيء:

قال تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ}¹، وقال جلّ وعلا: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا}².

مذهب جمهور السلف في صفة " الإتيان والمجيء " في حق الله تعالى الإيمان بها، وإثباتها لله تعالى على الوجه الذي يليق بجلاله وكماله، بدون تكييف ولا تمثيل، أما المتكلمون فيكادون يجمعون على تأويل هذه الصفة، لأنهم يرون أن حملها على ظاهرها في حق الله تعالى محال، ولكنهم اختلفوا في الوجه الذي يحملونها عليه.

رفض القاضي عبد الجبار ما يدل عليه ظاهر صفة المجيء، لأن المجيء لا يتصور إلا من الأجسام، ويبيّن أن المراد بالآية: وجاء أمر ربك، من باب حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه³.

وأول الزمخشري كذلك هذه الصفة على تقدير الحذف في الموضع الأول استناداً على دلالة السياق في مواضع أخرى، وهو عنده إما من باب حذف المضاف (أمر أو بأس)، أو حذف المفعول

¹ - البقرة: 208.

² - الفجر: 24.

³ - ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 229، 230.

به المأتي (بأسه أو بنقمته)، فقال: "إتيان الله إتيان أمره وبأسه كقوله: {أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ} ¹، و{فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا} ²، ويجوز أن يكون المأتي محذوفاً بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته للدلالة عليه بقوله: {أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ} ³، وأولها في الموضوع الثاني بظهور آيات الاقتدار والقهر والسلطان، على سبيل التمثيل، فقال: "فإن قلت: مامعنى إسناد الجيء إلى الله، والحركة والانتقال إنما يجوزان على من كان في جهة؟ قلت: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم" ⁵.

أما الرازي فقد ذكر لأهل الكلام في فهم صفة الإتيان الواردة في آية سورة البقرة وجوهاً عدة في التأويل، وسار على نهجهم في ذكر الدلائل على تنزيه الله تعالى عن الجيء والذهاب، فبيّن - بطريقة السبر والتقسيم - أن ما يصح عليه الجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك، وأن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو إما جزء لا يتجزأ، وذلك باطل، وإما شيء كبير مركب من الأجزاء، وكل جزء مفتقر إلى غيره، فيكون محدثاً مخلوقاً مسبوقاً بالعدم، والإله القديم يمتنع أن يكون كذلك، ثم إن هذا يدل على أنه محدود ومنتهى، فيكون مخصوصاً بمقدار معين، ويدل هذا على أنه فعل لفاعل مختار، وهذا ممتنع عن الإله القديم الأزلي، وأن تجويز الجيء والذهاب يشارك المخلوقات في هذه الصفة، كالشمس والقمر، فمن جوز الجيء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم

¹ - النحل: 33.

² - الأنعام: 44.

³ - البقرة: 207.

⁴ - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص194.

⁵ - نفسه، ج4، ص565.

بإلهية الشمس¹.

هذا بإيجاز بعض ما ذكره الرازي من وجوه تمنع من أن يتصف الله تعالى بصفة المجيء والذهاب على ظاهرها وحقيقتها، ومن ثم يبين أنه يجب صرف هذه الصفة إلى المجاز.

ويظهر بعد دراسة هذه الوجوه أنها أدلة عقلية محضة، كان المتقدمون في غنى عنها، ولكن مع ذلك استند الرازي إلى نصوص نقلية رأى أنها تصب في هذا الموضوع، وهو تنزيه الله تعالى عن المجيء والذهاب على الحقيقة.

فاستدل بقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام: {لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ}²، "ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور، فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام، وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك"³.

كما استدل بجواب موسى عليه السلام في قوله تعالى: {قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ}⁴، و{قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ}⁵، و{قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ}⁶، لما سأله فرعون فقال: {وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ}⁷، "وطلب منه الماهية والجنس والجوهر، فلو كان تعالى جسماً موصوفاً بالأشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال، ليس إلا بذكر الصورة والشكل والقدر"⁸.

¹ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج5، ص190، 191.

² - الأنعام: 77.

³ - نفسه، ج5، ص191.

⁴ - الشعراء: 23.

⁵ - الشعراء: 25.

⁶ - الشعراء: 27.

⁷ - الشعراء: 22.

⁸ - نفسه، ج5، ص191.

وقسم الرازي العدول عن حقيقة صفة الإتيان والمجيء إلى المجاز إلى وجهين، مع تفصيله في الوجه الثاني، الذي هو مذهب المتكلمين.

أما الوجه الأول فهو مذهب السلف الصالح، وهو "أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال، علمنا قطعاً أنه ليس المراد من الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر، إن عيّننا ذلك المراد لم نأمن الخطأ، فالأولى السكوت عن التأويل، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى، وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس أنه قال: نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لا يعرفه أحد لجهالته، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه، ووجه نعرفه من قبل العربية فقط، ووجه لا يعلمه إلى الله"¹.

وعند تتبعنا لأقوال السلف في آيات الصفات وأحاديثها يبدو أن ما قرره الرازي مذهباً للسلف في فهم هذه الآية فيه نظر ويحتاج إلى تفصيل وفق النقاط التالية:

1- أن ما ذكره الرازي عن مذهب السلف بهذا المفهوم لهذه الصفة يعدّ تأويلاً، والمعلوم المتقرر أن جمهور السلف لا يؤولون آيات الصفات وأحاديثها.

2- أن تفويض معاني صفات الله تعالى ليس منهج السلف²، بل من العلماء من وصف القول بالتفويض بأنه من شر أقوال أهل البدع والإلحاد³، وهو يتعارض مع ما أمرنا به من فهم القرآن وتدبره، قال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ}⁴.

وبيّن ابن تيمية هذا التعارض وما يقتضيه فقال: "وأما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج5، ص192.

² - ينظر دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر اليحيى، ص628.

³ - ينظر درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1، ص205.

⁴ - ص: 28.

أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟

وأيضاً فالخطاب الذي أريد به هدايتنا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطب بما بين فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر، وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: أنه لم يبين الحق ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه، لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا ألا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه، وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد¹.

واعتبر شارح الطحاوية التفويض طريقاً من طرق الفرق الضالة بقوله: "وأما أهل التحهيل والتضليل (يقصد أصحاب التفويض) الذين حقيقة قولهم أن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء، ويقولون: يجوز أن يكون للنص تأويل لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه جبرائيل، ولا محمد، ولا غيره من الأنبياء، فضلاً عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يقرأ: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} ²، {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ} ³، {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ} ⁴، وهو لا يعرف معاني هذه الآيات، بل معناها الذي دلت عليه لا يعرفه إلا الله تعالى، ويظنون أن هذه طريقة السلف.

ثم منهم من يقول: إن المراد بها خلاف مدلولها الظاهر المفهوم، ولا يعرفه أحد، كما لا يعلم

¹ - درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص101، 102.

² - طه: 4.

³ - فاطر: 10.

⁴ - ص: 74.

وقت الساعة، ومنهم من يقول: بل تُجرى على ظاهرها، وتحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا: إنها تحمل على ظاهرها، وهؤلاء مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعله الفريق الآخر مشكلاً.. وكل ذلك ضلال وتضليل عن سواء السبيل"¹.

3- أن إطلاق لفظ التفويض يكون صحيحاً إذا قصد به تفويض العلم بكيفية الصفة، وهذا معنى قولهم: "والكيف غير معقول"، وقولهم: "أمروها كما جاءت بلا كيف"، فالنفي مسلط على العلم بكيفية الصفة، أما حقيقة الصفة فهي ثابتة، ويكون صحيحاً كذلك فيما يتعلق بمعاني الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، وهي تدخل ضمن المتشابه الحقيقي - كما يسميه بعضهم - الذي استأثر الله بعلمه، ولذا فإن جمهور المفسرين لا يتعرضون لتفسير هذه الحروف أو تأويلها، وإنما يصرحون بقولهم: "الله أعلم بمراده بذلك"².

وقد استخرج بعض أهل العلم من الحروف المقطعة في أوائل بعض السور فوائد، منها أنه لما كان المشركون يمنعون سماع القرآن مخافة أن يؤثر في نفوس السامعين كان النطق بهذه الحروف {حم}،³ {طس}،⁴ {ق}،⁵ {كهيعص}،⁶ وهو منطوق غريب عنهم، يستميلهم إلى سماع القرآن، فيسمعون فيتأثرون وينجذبون فيؤمنون ويسمعون، ومنها أنه لما أنكر المشركون كون القرآن كلام الله أوحاه إلى رسوله محمد صلى الله عليه وسلم كانت هذه الحروف بمثابة المتحدي لهم، كأنها تقول لهم:

¹ - شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الدمشقي، ص 802، 803.

² - أيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، ج 1، ص 16.

³ - غافر: 1.

⁴ - النمل: 1.

⁵ - ق: 1.

⁶ - مريم: 1.

إن هذا القرآن مؤلف من مثل هذه الحروف، فألفوا أنتم مثله، ويشهد لهذه الفائدة لفظ القرآن بعدها غالباً، نحو: {أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ} ¹، {الْمَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ} ²، {طَس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ} ³، كأنها تقول: إنه من مثل هذه الحروف تألف القرآن فألفوا أنتم نظيره، فإن عجزتم فسلموا أنه كلام الله ووحيه وآمنوا به تفلحوا، وروي عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما وعن عامر الشعبي وسفيان الثوري أنهم قالوا: "الحروف المقطعة هي سر الله في القرآن، والله في كل كتاب من كتبه سر". فهي من المتشابه الذي انفرد الله بعلمه، فلا ينبغي أن نتكلم فيها ولكن نؤمن بها ⁴.

4- أن مذهب السلف في آيات صفات الله تعالى وأحاديثها هو عدم تجاوز ما جاء به القرآن والحديث من صفات الله عز وجل، فيثبتون لله تعالى ما أثبتته لنفسه، وإن حارت العقول فيه، وينفون ما نفى الله عن نفسه، وإن توهمت العقول ثبوته، ولهذا قال بعضهم: إن القرآن والسنة أتى فيهما بما تحار فيه العقول، لا بما تحيله العقول، فالواجب علينا في أسماء الله وصفاته تصديقها والإيمان بها، وأنها حق، وإن حارت عقولنا في كفيتهما، فمعتقد أهل السنة والجماعة أن كل ما سمي الله به نفسه، سواء في القرآن أو في السنة، فإنه يجب الإيمان به وتصديقه، ومنه قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} ⁵، يجيء على الكيفية التي أرادها الله، فالكيف مجهول، ويجب الإيمان بهذا، حتى لو حارت العقول فيه، ولذلك ضل قوم حكماً عقولهم في أسماء الله وصفاته، فأنكروا ما أثبتته لنفسه وحرفوا به نصوص الكتاب والسنة ⁶.

¹ - البقرة: 1.

² - الرعد: 1.

³ - النمل: 1.

⁴ - ينظر أيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، ج 1، ص 16 (المتن والهامش).

⁵ - الفجر: 24.

⁶ - ينظر توحيد الأسماء والصفات، ابن عثيمين، ضمن كتاب: 500 جواب في العقائد، لجمع من العلماء، إعداد أحمد بن عبد

الله، دار ابن حزم، القاهرة، ط 1، 2010، ص 33، 34.

وأما الوجه الثاني الذي هو قول جمهور المتكلمين، فهو أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل، ثم ذكروا فيه وجوهاً:

منها أن المراد من قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} ¹ آيات الله، فجعل مجيء

الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات، كقولهم: جاء الملك: إذا جاء جيش عظيم من جهته ².

واستند الرازي في تعيين المحذوف إلى سياق الآية السابقة لهذه الآية، وهي قوله تعالى: {فَإِنْ

زَلَلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} ³، "ثبت أن مجرد الحضور لا

يكون سبباً للتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد وجب أن يضم في

الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية ⁴، وهذا - كما يرى

الرازي - تأويل حسن مواقف لنظم الآية ⁵.

ومن وجوه التأويل التي ذكرها الرازي لصفة الإتيان أن يكون المراد بقوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ} أمر الله، واستدل عليه بمراعاة الحمل على المجاز في قوله تعالى: {يُحَارِبُونَ اللَّهَ} ⁶،

والمراد أولياء الله، وقوله: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} ⁷، والمراد أهل القرية، بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه

مقامه، كما يقال: ضرب الأمير فلاناً، وصلبه، وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك، لا أنه تولى ذلك العمل

بنفسه ⁸.

¹ - البقرة: 208 .

² - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج5، ص192.

³ - البقرة: 207 .

⁴ - نفسه، ج5، ص192.

⁵ - ينظر نفسه، ج5، ص192.

⁶ - المائدة: 35.

⁷ - يوسف: 82.

⁸ - ينظر نفسه، ج5، ص193.

كما استدل على هذا الوجه في التأويل بالسياق المنفصل من آية سورة النحل، وهي قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ} ¹، لأن الآيات وردت في واقعة واحدة في الإخبار عن حال يوم القيامة، وكذا بسياق الآية نفسها، وهي قوله تعالى: {وَقُضِيَ الْأَمْرُ} ²، والألف واللام في (الأمر) للعهد ³.

وأشار في ختام حديثه عن هذا الوجه التأويلي إلى الخلاف الحاصل بين أهل السنة والمعتزلة في صفة أمر الله، فهي صفة قديمة عند أهل السنة، وأصوات عرضية عند المعتزلة، وعلى الوجهين فالإتيان عليها محال. فأجاب على هذا الإشكال بأن الأمر له معنيان في اللغة، أحدهما: الفعل والشأن والطريق، كقوله تعالى: {وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ} ⁴، وقوله: {وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ} ⁵، ومنه المثل: "الأمر ما جدع قصير أنفه"، فالمقصود بالأمر هنا الفعل، وعليه يحمل التأويل المذكور، ثم ذكر بعض التقديرات التي تنسجم - بحسب رأيه - مع معنى الأمر إذا حمل على الأمر الذي هو ضد النهي، وهو المعنى الثاني للأمر في اللغة ⁶.

ومن وجوه التأويل - والتي مبناها على المجاز أيضاً - حذف المأتي (المفعول به) تهيؤاً لشأنه، وهذا استناداً إلى نظائر أخرى من القرآن الكريم، والمعنى: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي به تهيؤاً عليهم، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد، وإذ لم يذكر كان أبلغ، لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه، ومثله قوله تعالى: {فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي

¹ - النحل: 33.

² - البقرة: 208.

³ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج 5، ص 193.

⁴ - القمر: 50 .

⁵ - هود: 97 .

⁶ - ينظر نفسه، ج 5، ص 193.

المؤمنين¹، والمعنى أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا، وكذلك قوله تعالى: {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ}²، فقوله: {وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ} كالتفسير لقوله تعالى: {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ}، ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور³.

ونجد من غير المتكلمين من قال ببعض هذه الوجوه من التأويل اعتداداً بالسياقات التي وردت فيها هذه الصفة، قال الشوكاني في تفسير قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ}: "والمعنى هل ينتظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعدهم من الحساب والعذاب في ظلل من الغمام والملائكة"⁴، وقال أيضاً في قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ}: "أي جاء أمره وقضاؤه، وظهرت آياته.. وقيل: جاء قهر ربك وسلطانه وانفراده بالتدبير، من دون أن يجعل إلى أحد من عباده شيئاً من ذلك"⁵. وروي عن ابن عباس أنه قال: أمره وقضاؤه⁶.

ومن وجوه التأويل التي لم يفت الرازي ذكرها ما رأيناه عند الزمخشري في تأويله لصفة المجيء في سورة الفجر، وهو أن هذا تمثيل لظهور آيات الله وتبيين آثار قهره وسلطانه، وذلك "أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبه، فهؤلاء

¹ - الحشر: 2.

² - النحل: 26.

³ - التفسير الكبير، الرازي، ج5، ص193.

⁴ - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، عناية يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، ط4، 2007، ص136.

⁵ - نفسه، ص1621.

⁶ - ينظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998، ج3، ص641.

المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره، لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع"¹.

يتبين من خلال ما سبق أن المعتزلة يؤولون مثل هذه الصفات - ومنها صفة الإتيان والمجيء - ويرفضون حملها على ظاهرها أو تفويض المراد منها، أما الأشاعرة فإنهم - إلى جانب تأويلهم لهذه الصفات التي يرون أن حملها على ظاهرها في حق الله تعالى محال - يذكرون مذهب السلف في الصفات.

ومنهم من يقتصر عليه أحياناً ولا يتجاوزهُ إلى غيره، ومنه قول الألوسي في تفسيره للإتيان، في آية سورة البقرة: "بالمعنى اللائق به جلّ شأنه، منزهاً عن مشابهة المحدثات والتقييد بصفات الممكنات"².

مع التنبيه على أن أقوال الأشاعرة في تقرير مذهب السلف في هذه المسألة تحتاج أحياناً إلى مزيد بيان وتفصيل.

ويمكن الرد على نفي المعتزلة لصفة الإتيان والمجيء وتشبثهم بتأويلها، وكذا الرد على من قصر مفهوم هذه الصفة على المعنى المجازي من الأشاعرة، وفق النقاط التالية³:

أ - أن في سياق الآية ما يبطله، وهو عطف مجيء الملك على مجيء الرب تعالى، مما يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه تعالى حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة، بل إن مجيئه تعالى أولى بأن يكون حقيقة من مجيء الملك.

ب - أن اطراد نسبة المجيء إليه تعالى دليل على الحقيقة، ومن علامات الحقيقة الاطراد.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج5، ص194.

² - روح المعاني، الألوسي، ج2، ص98.

³ - ينظر الصواعق المرسلّة، ابن القيم، ج1، ص188، 196، وج2، ص711، 712، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، عواد المعقّق، ص141.

ج - أن إضمار ما لا دليل عليه يرفع الوثوق بالخطاب، ويفتح الباب لكل ملحد أو زنديق أو صاحب بدعة في ادعاء إضمار ما يحتج به لمذهبه.

د - أن صحة اللفظ واستقامة التركيب لا تتوقف على هذا المحذوف، بل الكلام مستقيم بدونه، فإضماره خلاف الأصل، فلا يجوز¹.

وقال ابن كثير في قوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ} "يعني لفصل القضاء بين خلقه.. فيجيء الرب تبارك وتعالى لفصل القضاء كما يشاء، والملائكة يجيئون بين يديه صفوفاً صفوفاً"².

فالأصل في هذا الباب - كما قال ابن تيمية - "أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله، نفيًا وإثباتًا، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه.

وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.

وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبتته من الصفات من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله تعالى ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}³، وقال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ}⁴.

¹ - ينظر الصواعق المرسله، ابن القيم، ج1، ص188، 196، وج2، ص712، 711، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، عواد المعتق، ص141.

² - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج4، ص511.

³ - الأعراف: 180.

⁴ - فصلت: 39.

معنى العين في اللغة:

المعنى الأصلي للعين في اللغة هو الجارحة الباصرة المعروفة، قال ابن فارس: "العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدل على عضو به يبصر وينظر، ثم يشتق منه، والأصل في جميعه ما ذكرنا"¹. وهناك معان أخرى كثيرة للعين استعملها العرب، وتفهم بحسب إضافتها، وكذا بالنظر إلى السياق الذي وردت فيه، وهذه المعاني محمولة على المجاز.

صفة العين عند المتكلمين:

نظر المتكلمون إلى النصوص التي تتحدث عن صفات الله تعالى - ومنها صفة العين - على أنها من المجازات المعروفة عند العرب، التي يراد منها معان على غير ظاهرها، ورأوا أن فهم هذه النصوص في حق الله تعالى على ظاهرها محال على الله ويعد تجسيمياً، والله منزّه عن الجوارح والأعضاء والأبعض، قال الباقلاني وهو يتحدث عن حقيقة التوحيد ويورد صفات الله تعالى: "وأخبر أنه ذو الوجه الباقي .. واليدين .. والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال عز وجل: {وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي}، و {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}²، وأن عينيه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس"³.

ومن أشهر المعاني التي حمل عليها المتكلمون صفة العين ما ذكره الزمخشري من أن المراد من قوله تعالى: {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا} في خطابه لسيدنا نوح هو الحفظ والكلاءة على سبيل التشبيه التمثيلي فقال: "اصنعها محفوظاً، وحقيقته ملتبساً بأعيننا، كأن الله معه أعيناً تكلؤه أن يزيغ في صنعه

¹ - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج4، ص199.

² - القمر: 14.

³ - الإنصاف، الباقلاني، ص132.

عن الصواب، وأن لا يحول بينه وبين عمله أحد من أعدائه¹، واستدل على هذا المعنى في تأويله لآية سورة المؤمنون بالمسموع من كلام العرب، وهو قولهم: عليه من الله عين كائلة².

وصرح الرازي في بيانه للمقصود من آية سورة هود أنه لا يمكن إجراء {بِأَعْيُنِنَا}³ على

ظاهره، ومن ثم يجب المصير إلى التأويل، وذلك - بحسب رأيه - من وجوه: "أحدها: أنه يقتضي أن يكون لله تعالى أعين كثيرة، وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى: {وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي}⁴، وثانيها: أنه يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل، وثالثها: أنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض⁵.

وذكر من وجوه تأويلها المعنى نفسه الذي ذكره الزمخشري، مع الاختلاف في الوجه البياني الذي يرد في مثل هذه التخريجات، إذ اعتبر الرازي أنه من قبيل الكناية عن المبالغة في الاحتياط والعناية، وما يقتضي ذلك من منع للسوء وعلم بالصنع، فقال: "إن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه، فلما كان وضع العين على الشيء سبباً لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط، فلهذا قال المفسرون: معناه بحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك، وحاصل الكلام أن إقدامه على عمل السفينة مشروط بأمرين: أحدهما: أنه لا يمنعه أعداؤه عن ذلك العمل، و الثاني: أن يكون عالماً بأنه كيف ينبغي تأليف السفينة وتركيبها ودفع الشر عنه⁶.

¹ - الكشاف، الزمخشري، ج2، ص292.

² - ينظر الكشاف، الزمخشري، ج3، ص140.

³ - هود: 37.

⁴ - طه: 39.

⁵ - التفسير الكبير، الرازي، ج17، ص184.

⁶ - نفسه، ج17، ص185.

وشرح هذا المجاز أكثر في بيانه للمراد من قوله تعالى لسيدنا موسى عليه السلام: {وَلْتُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي}، وأضاف إليه وجهاً آخر من وجوه المجاز - كما يرى - وهو المجاز المرسل الذي علاقته السببية، فقال: "وفي كيفية المجاز قولان: الأول: المراد من العين العلم، أي: ترى على علم مني، ولما كان العلم بالشيء يحرسه عن الآفات، كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات، أطلق لفظ العين على العلم، لاشتباههما من هذا الوجه، الثاني: المراد من العين الحراسة، وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه، فالعين كأنها سبب الحراسة، فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً"¹.

لذلك نجد الألوسي أيضاً قال: "العين مجاز عن الحفظ، ويتجاوز بها أيضاً عن الحافظ، وهو مجاز مشهور"².

واستدل الرازي على هذا النوع من المجاز بقولهم: عين الله عليك: إذا دعا لك بالحفظ والحياطة، مستأنساً بقول القاضي عبد الجبار أن تفسير المتشابه هنا هو قوله تعالى: {إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ} ³ ⁴.

كما أشار الرازي إلى الفرق بين ورود هذه الصفة بصيغة الإفراد في موضع واحد وورودها بصيغة الجمع في المواضع الأخرى، في حديثه عن آية سورة الطور، فبين أن الجمع يدل على زيادة الحفظ وشدة العناية، "لأن الصبر مطية الرحمة بالنبي صلى الله عليه وسلم، حيث اجتمع له الناس وجمعوا له مكاييد وتشاوروا في أمره، وكذلك أمره (أي نوح عليه السلام) بالفلك وأمره بالاتخاذ عند عدم الماء، وحفظه من الغرق، مع كون كل البقاع مغمورة تحت الماء تحتاج إلى حفظ عظيم في نظر

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج22، ص56.

² - روح المعاني، الألوسي، ج27، ص40.

³ - طه: 40 .

⁴ - ينظر نفسه، ج22، ص56.

الخلق فقال: {بَأَعْيُنِنَا} ¹.

ويذكر أن بعض علماء السلف وكذا من هم أشد تمسكاً بمذهب السلف لم يروا غضاضة من تأويل صفة العين، قال ابن عباس في قوله تعالى: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} ²: بحراستنا، وقال الربيع بن أنس: بحفظنا إياك حفظ من يراك ³.

وقال الطبري في قوله تعالى: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} ⁴: "معناه: ولتغذى وتربى على محبتي وإرادتي" ⁵.

وجاء في تفسير الشوكاني: "أي: ولتربى وتغذى بمراى مني" ⁶.

ولعل الفرق بين التأويل عند السلف وكذا من سار على نهجهم والتأويل عند المتكلمين هو أن جمهور السلف يرون أن النصوص الواردة بشأن هذه الصفات لا تعد بالضرورة من المتشابهة، وبعضهم لا يرتضي أن يصنفها ضمن المجاز، كما رأينا، وأن تأويلهم لبعض هذه الصفات يعتبر من مقتضيات دلالة هذه النصوص ومستلزماتها، أو من الدلالة التبعية لها، ولا يعني إطلاقاً نفي حقيقة هذه الصفات، ومن ثم يجب إثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه بلا كيف، أما جمهور المتكلمين - وبخاصة المعتزلة منهم - فإنهم يرون أن هذه النصوص من المتشابهة، ولا مناص من تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وأن فهمها على حقيقتها يعد تجسيماً في حق الله تعالى، ومن ثم فإن تأويلهم لهذه الصفات أدى بهم

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج28، ص254.

² - القمر: 14 .

³ - ينظر الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006، ج11، ص108، 109.

⁴ - طه: 39.

⁵ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق بشار عواد معروف، وعصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994، ج5، ص195.

⁶ - فتح القدير، الشوكاني، ص909.

إلى النفي والتعطيل.

ويمكن الرد على المعتزلة في نفيهم لصفة العين وفق ما يلي¹:

- 1- أن الأصل في الكلام الحقيقة، وصرفه عن الحقيقة إلى المجاز يحتاج إلى دليل، ولا دليل لديكم، إذ يبقى المعنى الظاهر فيلزم إثباته بلا تكييف، وهو أن الله تعالى عيناً على ما يليق بجلاله.
- 2- أن إثبات العين لله تعالى صفة كمال، ونفيها عنه صفة نقص، ولما كان سبحانه وتعالى هو الأحق بالكمال المنزه عن النقائص وجب إثبات هذه الصفة كما وردت.
- 3- ورد في الكتاب والسنة اطراد هذه الصفة، ومن علامات الحقيقة الاطراد، فيلزم إثباتها.
- 4- ورد في الحديث الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: >>.. وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ..<<²، فنفي صلى الله عليه وسلم صفة العور، وهذا يدل على ثبوت العينين له تعالى حقيقة.
- 5- ثم إنه لا يلزمنا من إثبات العين لله تعالى حقيقة تجسيم أو تشبيه، لأننا لم نقل كعين المخلوق، بل نقول إن له تعالى عيناً على ما يليق بجلاله، وأيضاً فإننا وإياكم اتفقنا على أن الله تعالى قدرة ولم يستلزم ذلك تجسيماً.
- 6- أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفياً فيكون له النفي.

يتبين من خلال النماذج التي ذكرناها أن الدلالة الحقيقية للألفاظ تكتسي أهمية بالغة، إذ الأصل أن توضع الألفاظ بإزاء معانيها الحقيقية، إلا أن المتكلمين - وبخاصة المعتزلة - رأوا أن حمل الألفاظ على حقائقها إذا ترتب عليه محال في حق الله تعالى فلا مناص من العدول عن هذه الحقائق إلى المجازات، ومن هنا تطرق التأويل إلى آيات الصفات وأحاديثها، ولعل هذا الأمر من أهم الدواعي

¹ - ينظر الصواعق المرسله، ابن القيم، ج1، ص254 وما بعدها، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، ص145، 146.

² - صحيح البخاري: ح(7131)، وصحيح مسلم: ح(2933).

التي جعلت بعض العلماء ينفون وقوع المجاز في اللغة، ومن باب الأولى في القرآن الكريم، سداً للذريعة، ولم يقتصر التأويل على هذا، بل انسحب على مسائل عقدية أخرى، وقد أثار هذا الأمر جدلاً متشعب الاتجاهات، بين الأشاعرة والمعتزلة، وذلك بالاستناد إلى دلالة التركيب، وكذا دلالة السياق، إضافة إلى دلالة الألفاظ، كما سيتضح من خلال الفصلين المواليين.

الفصل الثالث:

المركبات الإسنادية وقضايا التأويل

عند المتكلمين

1. أقسام المركبات الإسنادية وأنماطها
2. إسناد الفعل إلى فاعله وجدلية دلالاته التبعية
3. إسناد الفعل إلى فاعله وجدلية صرفه حقيقته عن ظاهرها
4. بناء المسند الفعلي لما لم يسم فاعله والتقدير المتأول
5. حذف المسند إليه وأثره في التأويل
6. توكيد المسند الفعلي وجدلية تأويله
7. تعاور معاني الألفاظ ومتعلقات الإسناد
8. نفي المركب الإسنادي الاسمي وجدلية الاختصاص
9. صيغ العموم وجدلية التخصيص
10. الضمير المسند إليه وجدلية مرجعيته

1- أقسام المركبات الإسنادية وأنماطها:

المركبات في اللغة أنواع، منها: المركب الإسنادي، والمركب الإضافي، والمركب البياني، والمركب العطفى... وأهم هذه المركبات شأناً في الدراسات النحوية واللغوية المركب الإسنادي، باعتباره قيد الجملة، والركيزة الأساسية للكلام، والمحور الذي ترتبط به مختلف المعاني والأغراض.

وشرط الكلام الإفادة، والإفادة قد يكتفى فيها بالركنين العمدة، وقد تفتقر إلى متممات وقرائن، إذ قد لا يجني المخاطب فائدة إذا لم يُستكمل البناء اللغوي بأركانه ومتعلقاته، وبمختلف قرائنه وسياقاته، وقد اختلفت أنظار النحويين والبلاغيين وكذا المتكلمين، من أصوليين ومفسرين، بهذا الشأن في بحثهم لطبيعة الإسناد، وعلاقة المركبات الإسنادية بمتمماتها ومقتضى أحوالها، ذلك "أنّ النظام النحوي ليس نظاماً نظرياً مجرداً، وإنما هو نظام تمكّناً في ضوئه من تصنيف المعاني النحوية من خلال الركنين الأساسيين: (المسند و المسند إليه) وما يستتبع هذين الركنين من وسائل تخصيص، تقوم بالوظائف النحوية الأخرى"¹.

والمركب الإسنادي ما ائتلف معنى ومبنى من كلمتين أو ما يؤوّل بهما، بأن تحكم بإحداهما على الأخرى بطريق التعليق إثباتاً أو نفيّاً.

والإسناد "نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى، أي ضمها إليها، وتعلقها بها، فالمنسوب يسمى مسنداً، والمنسوب إليه مسنداً إليه"²، والإسناد قرينة معنوية تربط بين المبتدأ والخبر، أو ما أصله مبتدأ وخبر، وبين الفعل والفاعل أو نائبه.

¹ - علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نحر، ص 218.

² - موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص 196.

فالتركيب الإسنادي هو تعليق المسند بالمسند إليه، والمسند إليه هو المحكوم عليه أو المخبر عنه أو المحدث عنه، ويشمل: الفاعل، ونائب الفاعل، والمبتدأ، واسم إن وأخواتها، واسم كان وأخواتها، والمفعول الأول لظن وأخواتها... أما المسند فهو المحكوم به أو المخبر به أو المحدث به، ويشمل: الفعل، واسم الفعل، وخبر المبتدأ، وخبر إن وأخواتها، وخبر كان وأخواتها، والمفعول الثاني لظن وأخواتها... والإسناد باب كبير من أبواب النحو، أكد سيبويه على أهميته في حديثه عن المسند والمسند إليه بقوله: "هما ما لا يَغْنَى واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدأ.. فلا بد للفعل من الاسم، كما لم يكن للاسم الأول بد من الآخر في الابتداء"¹، كما يعدّ أساس التعليق بين الكلم، بعضها ببعض، معنى ومبنى، وهو ما عناه عبد القاهر الجرجاني بقوله: "...أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك"²، إذ "هناك تفاعل بين العناصر النحوية والعناصر الدلالية، فكما يمد العنصر النحوي العنصر الدلالي بالمعنى الأساسي في الجملة الذي يساعد على تمييزه وتحديده، يمد العنصر الدلالي العنصر النحوي كذلك ببعض الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه، فبين الجانين أخذ وعطاء وتبادل تأثيري مستمر"³.

وقد قسم النحاة المركبات الإسنادية إلى قسمين: مركبات إسنادية فعلية، ومركبات إسنادية اسمية، ولكل قسم من هذين القسمين أنماط متعددة، كما قسموا الإسناد إلى أصلي، وغير أصلي، وفي بحثنا لقضايا الإسناد لا نولي الاهتمام لهذه التقسيمات إلا من خلال تنوع الدلالات بين مختلف التراكيب، وما يتبعه من آراء ووجهات نظر لدى المتكلمين والنحويين.

¹ - كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج1، ص23.

² - دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، عناية ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2002، ص106.

³ - النحو والدلالة (مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي)، محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2000، ص113.

ومن أنماط المركبات الإسنادية ما يلي:

- بناء المسند الفعلي للمعلوم .
- بناء المسند لما لم يسم فاعله (للمجهول).
- حذف المسند إليه في الجملة الفعلية.
- حذف المسند إليه في الجملة الاسمية.
- حذف المسند الاسمي.

وقد يجتزأ من هذه الأنماط الإسنادية كذلك أنماط أخرى، وسنسلط الضوء في المباحث التالية من هذا الفصل على ما له صلة من هذه الأنماط بموضوعنا، أي مما ورد في القرآن الكريم، وكان له أثر في تنوع التأويل عند المتكلمين.

2- إسناد الفعل إلى فاعله وجدلية دلالاته التبعية :

ورود هذا النمط في الكلام أكثر من أن يحصى، بل إنه يشمل أنماطاً عدة، بحسب المبنى والمعنى، وقد خاض المتكلمون في بعضها مما يتعلق بمسائل العقيدة في القرآن الكريم، "وقد رأينا المعتزلة يستفيدون في تفسيراتهم وتأويلاتهم من الملابس القائمة بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي الذي أسند إليه الفعل، فأولوا كثيراً من الآيات المتشابهات، إلا أن أخذهم به لم يكن دائماً على نفس القدر بينهم جميعاً"¹.

ومن أمثلة هذا النمط قوله تعالى: {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}²، حيث أسند الله تعالى في هذه الآية وغيرها من الآيات الرزق الذي ينفق منه المتقون أهل الإيمان إليه، فهل معنى هذا أن غير الحلال

¹ - البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دوبرايح، نقلاً عن (العلاقات الإسنادية في القرآن الكريم)، دراسة نحوية بلاغية) المبروك زيد الخير، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2011، ص68.

² - البقرة: 2.

لا ينسب إلى الله تعالى أصلاً، أم لا ينسب - إن لم ينسب - أدباً مع الله تعالى فقط ؟

قال الزمخشري: "وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الطلق، الذي يستأهل أن يضاف إلى الله، ويسمى رزقاً منه"¹.

وهذه الجزئية متفرعة عن مذهب المعتزلة في خلق أفعال العباد، وسيأتي الحديث عنها لاحقاً. أما أهل السنة والأشاعرة فمع اتفاقهم مع المعتزلة على منطوق الآية، وهو وجوب الإنفاق من الحلال الطيب، إلا أنهم لا يتفقون معهم في دلالتها التبعية، وهي قصر الرزق المنسوب إلى الله تعالى على الحلال دون سواه، بل يرون أن ذلك أعم.

قال ابن المنير الإسكندري بعد أن أثبت كلام الزمخشري: "فهذه بدعة قدرية، فإنهم يرون أن الله تعالى لا يرزق إلا الحلال، وأما الحرام فيرزقه الإنسان لنفسه، حتى يقسمون الأرزاق قسمين: هذا لله بزعمهم، وهذا لشركائه، وإذا أثبتوا خالقاً غير الله، فلا يأنفون عن إثبات رازق غيره، أما أهل السنة فلا خالق ولا رازق في عقدهم إلا الله سبحانه، تصديقاً بقوله تعالى: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ}² أيها القدرية"³.

وقال الباقلاني: "ويجب أن يعلم أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله تعالى، فلا رازق إلا الله، حالاً كان أم حراماً"⁴، وساق الدليل النقلي والعقلي على ذلك.

كما رد فخر الدين الرازي على المعتزلة بقوله: "واعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا: الحرام لا يكون رزقاً، وقال أصحابنا: الحرام قد يكون رزقاً، فحجة الأصحاب من وجهين:

¹ - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص46.

² - فاطر: 3.

³ - الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير الإسكندري، بهامش الكشاف، ج1، ص46.

⁴ - الإنصاف، الباقلاني، ص158.

الأول: أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظاً ونصيباً، فوجب أن يكون رزقاً له.

والثاني: أنه تعالى قال: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا}¹، وقد يعيش الرجل طول عمره، ولا يأكل إلا من السرقة، فوجب أن يقال: أنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئاً².

فالأرزاق التي يكتسبها الإنسان بطرق غير مشروعة هي بمشيئة الله وإرادته الكونية، ولا تعلق لها بإرادته الشرعية، لأنه جلّ وعلا لا يرضاها ولا يجبها، "فالمسلم تعلق به في طاعته حين يطيع الإرادة الكونية - التي هي المشيئة - والإرادة الشرعية، والمعاصي حين عصى أو الكافر تعلق به الإرادة الكونية دون الإرادة الشرعية"³، ومن المعاصي اكتساب الرزق الحرام، والانتفاع به.

ومع أن رأي أهل السنة والأشاعرة مؤيد بالأدلة النقلية والعقلية، كما رأينا، إلا أن الرازي تطرق إلى أدلة المعتزلة فيما ذهبوا إليه، ثم أجاب عنها، ورد على شبهاتهم، ووجه الأدلة التي تمسكوا بها، وفق ما عليه أهل السنة والجماعة في هذه المسألة.

فبين أن المعتزلة استدلوا بأدلة أخرى أسند فيها الرزق إلى الله، إضافة إلى الآية السابقة، ومنها قوله تعالى: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ - اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ}⁴، "فبين (تعالى) أن من حرّم رزق الله فهو مفتر على الله، فثبت أن الحرام لا يكون رزقاً"⁵.

¹ - هود: 6.

² - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج2، ص34.

³ - شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، شرح صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار أعلام السنة، الرياض، 2010، ص424.

⁴ - يونس: 59.

⁵ - التفسير الكبير، الرازي، ج2، ص35.

وأجاب عن هذا الوجه من الاستدلال وغيره من الوجوه الأخرى عند المعتزلة " بأنه وإن كان الكل من الله، لكنه كما يقال: ياخالق المحدثات والعرش والكرسي، ولا يقال: يا خالق الكلاب والخنازير"¹. أي تشریفاً لبعض مخلوقاته تعالى وتأدياً معه جلّ وعلا.

3- إسناد الفعل إلى فاعله وجدلية صرفه عن ظاهره:

ومن أمثله قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ}².

فالمعنى المتبادر إلى الذهن - وبحسب ما ذكره جمهور المفسرين - أن الله تعالى ختم على قلوب الكفار وعلى أسماعهم، فلا يدخل قلوبهم إيمان، ولا ينفذ إليها، ولا يعون ما ينفعمهم، ولا يسمعون ما يفيدهم، فطرق العلم والخير سدت عليهم، فلا مطمع فيهم، ولا خير يرجى منهم، وذلك لمضي سنة الله فيهم بالختم على قلوبهم حتى لا تفقهه، وعلى آذانهم حتى لا تسمع، أما أسباب هذا الختم ودواعيه فهي استفادة من الآية قبلها، وكذلك من نصوص أخرى، تبين أن ذلك كان نتيجة مكابرتهم وعنادهم وإصرارهم على الكفر³.

وقد أول المعتزلة هذه الآية ومثيلاهما، وصرفوا معناها عن ظاهره، فذهبوا إلى أن الختم المذكور غير جائز على الله، وذلك وفق معتقدتهم في خلق أفعال العباد، ومبادئهم في العدل، ونفي القبح عن الله، إذ "اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً"⁴.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج2، ص 36.

² - البقرة : 6 .

³ - ينظر تيسير الكريم الرحمن، عبد الرحمن السعدي، ص42، وأيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، ج1، ص19

⁴ - الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص39.

وتعد قضية خلق أفعال العباد أساس العدل عند المعتزلة، وكذا أساس الوعد والوعيد عندهم، ذلك أن كون الله عادلاً يقتضي منه أن يعاقب المسيء، وأن يثيب المحسن، أي أن يحقق وعده للمؤمن ووعيده للكافر، ولكي يتحقق هذا العدل لابد من أن يكون الإنسان حرّاً مختاراً في فعله، ومسؤولاً عنه، ومن ثم يستحق الثواب أو العقاب، وهي تتصل كذلك من جوانب أخرى بباقي أصول الفكر الاعتزالي، ذلك أن إثبات فاعل قادر في الشاهد يعد مقدمة ضرورية يبنى عليها إثبات فاعل قادر في الغائب، وأن الحكم على الفاسق، لديهم، يفرض سلفاً مسؤولية الإنسان عن فعله وحرته في اختياره، وأن الأمر والنهي يهدفان إلى التأثير في تغيير السلوك الإنساني عن طريق الإقناع، وهو مبدأ يستند بالضرورة إلى إمكانية التعديل في السلوك الإنساني، وهي إمكانية تتم بناء على رغبة الإنسان، أي أنها تتم بناءً على اختياره وحرته¹.

فقد تعرض الزمخشري إلى تفسير هذه الآية، وحاول أن يوجه تلبس الفعل بالفاعل، وأن يجب على هذا الإسناد ودلالته، فأولها تأويلات عدة، كلها تصب في صرف دلالتها عن ظاهرها.

والتأويلات التي وجّه بها مفهوم الإسناد في هذه الآية هي التنبيه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقى غير العرضي، أو التمثيل لحال قلوبهم وأسماعهم بحال من ختم الله على قلوبهم نحو قلوب البهائم، أو أن هذا من قبيل الإسناد المستعار من أحد المشتقات²، إلى أن قال: "فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب"³، أو أن هذا الإسناد من باب التعبير عن ترك القسر والإلجاء بالختم، أو هو نوع من التهكم بالكفار حكاية لما كانوا يقولونه: {قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا

¹ - ينظر الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003، ص215، 216.

² - ينظر الكشاف، الزمخشري، ج1، ص52، 53.

³ - نفسه، ج1، ص53.

تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي ءَاذَانِنَا وَقُرْ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ¹ .²

وكل هذه التأويلات التي ذكرها الزمخشري تصب في حمل إسناد الختم إلى الله تعالى على غير حقيقته، "وإذا كان المعتزلة قد حاولوا رد إسناد الظاهر وتأويله للتخلص من أن يهدم أحد أصولهم، وهذا في كل الأفعال التي تسند إلى الله، والتي ظاهرها القبح من الله في نظرهم، فإن الأشاعرة قد استغلوه أيضاً من حيث الظاهر على إسناد هذه الأفعال إلى الله، وأثبتوا بذلك أنه يجب أن يثبت لله ما أثبتته لنفسه"³.

فقد تحدث الرازي عن معنى الختم المنسوب إلى الله تعالى، وعن الألفاظ القريبة من معنى الختم، التي ذكرت في القرآن، وهي: الطبع، والكنان، والرین على القلب، والوقر في الآذان، والغشاوة على الأبصار، وتطرق إلى اختلاف الناس بشأن إسنادها إلى الله، ثم بين "أن هذه المسألة من أعظم المسائل شعباً وأشدها شغباً"⁴، وأشار ضمن ما ذكره إلى السبب الذي جعل كلا الفريقين يحمل مثل هذه النصوص على ما حملها عليه فقال: "إلا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجد، ولا موجد سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا: لا يليق بجلالة حضرته هذه القبائح"⁵.

والملاحظ في مناقشته لأدلة الفرق ومذاهبهم في هذا الموضوع أنه لم يول اهتماماً كبيراً لمذهب أهل السنة والأشاعرة، ولم يسهب في تأصيله لأدلتهم، ولعل السبب في ذلك هو أن مذهبهم في أفعال العباد أنها مخلوقة لله، والآيات بهذا الصدد محمولة على ظاهرها. وهذا مقارنة مع إسهابه في

¹ - فصلت: 04.

² - ينظر الكشاف، الزمخشري، ج1، ص53.

³ - جدلية الفعل القرآني عند علماء التراث (دراسة دلالية حول النص القرآني)، عرابي أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، 2010، بن عكنون، الجزائر، ص96.

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج2، ص55.

⁵ - نفسه، ج2، ص55.

الحديث عن أدلة المعتزلة والوجوه التي احتجوا بها في هذه المسألة، كما أنه لم يفصح عما يتعلق بمسألة الحقيقة والجزاز في هذا الموضوع، التي يذكرها بعض الأشاعرة، ولعله اكتفى بما تطرق إليه مفصلاً في جوانب من هذه المسألة في مناقشته لموضوع التئيس من إيمان الكفار الذين يستوي إنذارهم وعدمه، وهو موضوع الآية السابقة للآية التي ذكر فيها الختم.

أما ما يبدو للبعض من تعارض بين النصوص، في هذا الموضوع، فقد أجاب عنه بعض العلماء، ومنهم محمد الأمين الشنقيطي، الذي بين ما يستفاد من علاقة إسناد الفعل إلى الفاعل في كل موضع، فقال: "هذه الآية تدل بظاهرها أنهم مجبورون، لأن من ختم على قلبه وجعلت الغشاوة على بصره سلبت منه القدرة على الإيمان، وقد جاء في آيات أخر ما يدل على أن كفرهم واقع بمشيئتهم وإرادتهم، كقوله تعالى: {فَاسْتَحِبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} ¹.

والجواب أن الختم والطبع والغشاوة المفعولة على أسماعهم وأبصارهم وقلوبهم، كل ذلك عقاب من الله على مبادرتهم للكفر، وتكذيب الرسل باختيارهم ومشيتهم، فعاقبهم الله بعدم التوفيق جزاءً وفاقاً، كما بينه تعالى بقوله: {بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ} ² ³.

4- بناء المسند الفعلي لما لم يُسمَّ فاعله والتقدير المتأول:

الأصل في المركب الإسنادي الفعلي الإفصاح عن الفاعل، أو استتاره إذا تقدم له ذكر، وبناء فعله للمعلوم، وقد يحذف الفاعل فيبنى فعله لما لم يسمَّ فاعله (للمجهول) لدواعٍ عدة.

وهذه الدواعي قد تكون لفظية، وقد تكون معنوية، فمن الدواعي اللفظية مثلاً رغبة المتكلم في الاختصار نحو: تهاون التلميذ فعوقب، أي: فعاقبه الأستاذ، ومن الدواعي المعنوية العلم بالفاعل

¹ - فصلت: 16.

² - النساء: 154.

³ - دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، في آخر كتاب أضواء البيان للمؤلف، ص 2045.

وعدم الحاجة إلى ذكره، كقوله تعالى: **{وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا}**¹، ومنها الجهل به، والخوف منه، والخوف عليه، نحو: قُتِلَ فلان: إذا لم تعرف القاتل، أو إذا عرفته ولم تذكره خوفاً منه، أو خوفاً عليه².

وقد يراعى في عدم ذكر الفاعل الحقيقي، وبناء فعله لما لم يسمَّ فاعله، مع العلم به "تركيز الذهن على الأفعال نفسها وعلى الأحداث.. وقد يكون من باب الأدب مع الفاعل كما في قوله تعالى: **{وَإِنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ}**³، فنسب الجن الشر إلى ما لم يسم فاعله تأدباً مع ربهم، وهو ما يطلق عليه النحاة (المبني للمجهول)، فإنهم نسبوا الرشد إلى ربهم، ولم ينسبوا إليه الشر، مع أن الله خالق كل شيء من الخير والشر"⁴.

وقد يشكل على البعض العلم بالفاعل الحقيقي المحذوف، فيرد الاختلاف في تقدير هذا المحذوف، وذلك بناءً على اعتبارات شتى، منها أفكار المتلقي السابقة وتصوراته ورؤاه الفكرية.

ومن الأمثلة على ذلك عند علماء الكلام قوله تعالى: **{زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا}**⁵، وقوله أيضاً: **{كَذَلِكَ زَيْنٌ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}**⁶.

فمن الذي زَيْن للكفار الحياة الدنيا، وزين لهم أعمالهم؟ أو بمعنى آخر: ما المسند إليه الأصلي المحذوف في مثل هذه التراكيب، قبل أن يسند الفعل إلى ما كان مفعولاً به في الأصل؟

¹ - النساء: 28.

² - ينظر نحو اللغة العربية، محمد أسعد النادري، المكتبة العصرية، بيروت، 2011، ص 355.

³ - الجن: 10.

⁴ - أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة، صلاح ابن فتيحي كنتوش العدني، الميراث النبوي للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ط1، 2013، ص 346.

⁵ - البقرة: 210.

⁶ - الأنعام: 123.

إننا نجد في آيات أخرى ضمن هذا المعنى تصريحاً بالفاعل، فيسند الفعل إلى الله تعالى، كقوله

جلّ وعلا: {كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ} ¹، كما يسند إلى الشيطان، كقوله تعالى: {وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} ².

لذلك وجدنا اختلاف المعتزلة والأشاعرة في تقدير الفاعل المحذوف للفعل قبل أن يبنى لما لم يسمّ فاعله، في مثل هذه المواضع، أهو الله جلّ وعلا أم غيره؟ وأي التقديرين يحمل على الحقيقة؟ ولاشك أن هذا المنحى التأويلي في هذا الموضوع له علاقة بمسألة خلق أفعال العباد.

ذهب المعتزلة إلى أن المزين الحقيقي للأعمال هو الشيطان أو غواة الجن والإنس، أو الأنفس بعينها، وإذا نسب التزيين إلى الله فإنما يؤوّل عندهم بالخذلان أو الإهمال.

قال الزمخشري: "المزّين الحقيقي هو الشيطان، زين لهم الدنيا وحسنها في أعينهم بوساوسه، وحببها إليهم، فلا يريدون غيرها، ويجوز أن يكون الله قد زينها لهم، بأن خذلهم حتى استحسوها وأحبوها، أو جعل إهمال المزّين له تزييناً" ³.

وحكى الرازي عن الجبائي المعتزلي أنه نسب التزيين إلى غواة الجن والإنس، زينوا للكفار الحرص على الدنيا، وقبحوا أمر الآخرة في أعينهم، وأوهموها أن لا صحة لما يقال من أمر الآخرة، فلا تنغصوا عيشتكم في الدنيا، وبين رد الجبائي على المجبرة الذين ينسبون التزيين إلى الله، ليستخلص الجبائي أن المزّين هو الشيطان ⁴.

¹ - الأنعام: 109 .

² - الأنعام: 44.

³ - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص194، 195.

⁴ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج6، ص5.

وذهب الأشاعرة إلى القول بأن التزيين ينسب إلى الله إرادة وقدرة وخلقاً، وينسب إلى الإنسان كسباً واختياراً، ومنهم من فرق في هذه المسألة، فأضاف الفعل إلى قدرة الله حقيقةً، وإلى غيره مجازاً. قال ابن المنير: "وردت إضافة التزيين إلى الله تعالى، وإضافته إلى غيره، في مواضع من الكتاب العزيز، وهذه الآية تحتمل الوجهين، لكن الإضافة إلى قدرة الله تعالى حقيقة، والإضافة إلى غيره مجاز، على قواعد السنة، والزخشي يعمل على عكس هذا، فإن أضاف الله فعلاً من أفعاله إلى قدرته جعله مجازاً، وإن أضافه إلى بعض مخلوقاته جعله حقيقة، وسبب هذا هو التعكيس باتباع الهوى في القواعد الفاسدة"¹.

كما تولى الرازي الرد على الجبائي والزخشي وغيرهما من المعتزلة، فبيّن أن المزيّن لا بد أن يكون مغايراً للمزيّن له، وغواية الجن والإنس داخلون في الكفار، فثبت أن هذا التأويل ضعيف، أمّا تفسير المزيّن بالأنفس فهو عدول عن الحقيقة إلى المجاز، وهو غير ممكن، لافتقاره لدليل واضح يعضده، كما ناقش وجوه التأويل عندهم في نسبة التزيين إلى الله، وحاول إبطال هذه الوجوه بأدلة عقلية وأخرى نقلية².

إلا أنه لم يهتم بتوجيه نسبة التزيين إلى الشيطان، وكأنه رأى فيما بسطه من تعليقات وردود كفاية، إلى أن وصل إلى تقرير معتقد الأشاعرة في الموضوع، بدون أن يتطرق إلى مسألة الحقيقة والمجاز، فقال: "وأما أصحابنا فإنهم حملوا التزيين على أنه تعالى خلق في قلبه إرادة الأشياء والقدرة على تلك الأشياء، بل خلق تلك الأفعال والأحوال، وهذا بناءً على أن الخالق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه، وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية"³.

¹ - الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير الإسكندري، بحامش الكشاف، ص 194، 195.

² - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج 6، ص 5 وما بعدها .

³ - نفسه ، ص 7.

5- حذف المسند إليه وأثره في التأويل:

يحذف المسند إليه الفاعل إذا سبق الحديث عنه، ولم تكن لذكره مرة أخرى فائدة، وحينئذٍ يقدر بضمير مستتر يعود على الفاعل المذكور آنفاً، وقد يختلف في تقدير الفاعل المحذوف بناءً على ما يتبادر إلى ذهن المتلقي من فهم، أو تأييداً لفكره المذهبي ودفعاً لما يتوهمه مخالفوه، وقد يكون في هذا التقدير نوع من التكلف أحياناً.

ومن أمثله قوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} ¹.

فما الفاعل المسند إليه كلٌّ من الفعلين "زكَّى" و"دسَّى"؟ أهو الله جلّ وعلا، أم هو الإنسان نفسه؟

يتناول هذا النص أيضاً إشكالية الفعل الإنساني أيضاً، فالمعتزلة "يعتقدون أن الله سبحانه مكّن الإنسان من القدرة على الفعل، فيكون فعله من صنعه، ليكافأ أو يعاقب، كما ذكرنا، أما الأشاعرة فيعتقدون أن الأفعال الإنسانية تكون خلقاً من الله وكسباً من العبد، أي إن الفعل الإنساني من خلق الله، ويكتسب من جهة العبد بالقدرة الحادثة التي خلقها الله فيه، ويبدو أن لهذا الاختلاف أثراً في تشكل المعنى، وفي التجاذب بين الآراء التي دارت حول النص" ².

يرى المعتزلة وعلى رأسهم المهتمون بتأويل آي القرآن أن الضمير المستتر في الفعلين (زكَّى) و(دسَّى) يعود على الإنسان نفسه، فهو فاعل التزكية والتدسية حقيقة بإيجاده لهما، ويرى الأشاعرة أن فاعل التزكية والتدسية خلقاً هو الله وحده، وما ينسب إلى الإنسان هو الكسب والاكْتساب، توفيقاً بين قوله تعالى: {وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} ³، وقوله جلّ وعلا:

¹ - الشمس: 09، 10.

² - تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود حسن الجاسم، ص 378.

³ - النحل: 93.

{لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}¹.

فالمعتزلة ينطلقون في فهمهم للنص السابق من الفكرة التي أشرنا إليها، ومؤداها أن الله تعالى عادل، بيّن للناس الخير والشر، والناس هم الذين يخلقون أفعالهم من إيمان وكفر، وخير وشر. ولا يرتضي هؤلاء في مثل هذه النصوص أن يسند الفعل إلى الله، وإذا ووجهوا بنصوص أخرى تسند الفعل صراحة إلى الله، فإنهم يعملون على تأويلها، حتى لا تقدح في أصولهم، كقوله تعالى: {وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}.

فقد أول الزمخشري (الإضلال) بخذلان الله لمن علم أنه يختار الكفر ويصمم عليه، وأول (الهداية) بلطفه تعالى بمن علم أنه يختار الإيمان².

ورد أهل السنة والأشاعرة على هذه الفكرة المرفوضة عندهم، معتمدين مختلف الأدلة العقلية والنقلية، إلا أنهم لا يعولون في مجملهم على ما يتعلق بمسألة تقدير المسند إليه الفاعل في الآية السابقة، إذ إنه يحتمل الوجهين، ولا دلالة قطعية فيه لأيٍّ من الفريقين، وإنما يرفضون التكلف فيما ذهب إليه المعتزلة من توجيه لبعض النصوص، خدمة لما يعتقدونه، وتعريضاً برأي المخالف مهما كانت حجته.

فقد ذكر الرازي القولين معاً، لاحتمال اللفظ لهما، ونسب إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي أنه قبل الاحتمالين، وأول (أي القاضي عبد الجبار) الاحتمال الثاني الذي يسند التزكية والتدسية لله بالحكم والتسمية لا الخلق، حتى يتمشى مع معتقده، ثم رجح الاحتمال الأول، ورأى أنه الأقرب، لأن ذكر النفس قد تقدم ظاهراً، فردُّ الضمير عليه أولى من رده على ما هو في حكم المذكور، لا أنه مذكور³.

¹. البقرة: الآية الأخيرة.

². ينظر الكشاف، الزمخشري، ص 463.

³ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج 31، ص 192.

ثم رد على ترجيح القاضي عبد الجبار بتضعيف تأويله، وحقيقة مؤداه عقلياً إن سلم به، ثم بنقيض ما استدل به، مؤيداً رأيه بما اتفق عليه أهل اللغة عموماً في عود الضمير، فقال: "وأما قوله بأن هذا محمول على الحكم والتسمية فهو ضعيف، لأن بناء التفعيلات على التكوين. ثم إن سلمنا ذلك، لكن ما حكم الله به يمتنع تغييره، لأن تغيير المحكوم به يستلزم تغيير الحكم من الصدق إلى الكذب، وتغيير العلم إلى الجهل، وذلك محال، والمفضي إلى المحال محال. أما قوله: ذكر النفس قد تقدم، قلنا: هذا بالعكس أولى، فإن أهل اللغة اتفقوا على أن عود الضمير إلى الأقرب أولى من عوده إلى الأبعد، وقوله تعالى: **{فَاللَّهُمَّهَا}**¹ أقرب إلى قوله: **{مَا}**² منه إلى قوله: **{وَنَفْسٍ}**³ فكان الترجيح لما ذكرناه"⁴.

ودعم الرازي ترجيحه لهذا التأويل في نسبة التزكية إلى الله بدليل المقام المتمثل في الحديث الصحيح، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: **>> اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكِّهَا أَنْتَ خَيْرٌ مَنْ زَكَّاهَا، أَنْتَ وَلِيِّهَا وَمَوْلَاهَا <<**^{5 6}.

وكما تطرق الرازي إلى تأويل المعتزلة لمعنى التزكية تطرق أيضاً إلى تأويلهم لمعنى التدسية على ما يوافق مقالاتهم، فذكر خمسة أوجه لهم في التأويل، ثم رد بقوله: "وأما أصحابنا فقالوا: المعنى (معنى: **{وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا}**): خابت وخسرت نفس أضلها الله تعالى وأغواها وأفجرها وأبطلها وأهلكها"⁷، و عزز هذا المعنى وما قبله بقول الواحدي: فكأنه سبحانه أقسم بأشرف مخلوقاته على

¹ - الشمس: 8.

² - الشمس: 7.

³ - الشمس: 7.

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج31، ص192.

⁵ - صحيح مسلم: ح (2722).

⁶ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج31، ص192.

⁷ - نفسه، ج31، ص153.

فلاح من طهره وخسار من خذله، حتى لا يظن أحد أنه هو الذي يتولى تطهير نفسه وهلاكها بالمعصية من غير قدر متقدم وقضاء سابق¹.

والتقدير الذي تتضح لنا وجاهته في دراستنا للنص السابق هو القول بأن كلاً من "التزكية" و"التدسية" مسندان إلى الإنسان نفسه، على سبيل الفعل والاختيار، لا الخلق والإيجاد، وهذا التقدير يتلاءم ونظم آيات السورة، ومثله إسناد "التكذيب" إلى ثمود، و"الانبعاث" إلى أشقى القبيلة، ومما يؤيد هذا الترجيح قوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى}².

ولذا نرى أن المعتزلة جانباً الصواب في تكييفهم لمعاني هذه التراكيب الإسنادية حتى تخدم مقالاتهم ومبادئهم، لأن نصوصاً أخرى كثيرة تسند الفعل الإنساني صراحة إلى خالقه جلّ وعلا تقديراً ومشية، ولا مجال لصرفها عن ظاهرها، كما نرى أن الرازي قد تكلف بعض الشيء في توجيهه لقضية الإسناد في هذا الموضوع، وذلك بعد الاتفاق على تأصيل إشكالية أفعال العباد عند الأشاعرة، وهي أنها "كسب لهم، وهي خلق لله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى أنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد أنه خالق"³.

ومما يعزز التقدير الذي رجحناه ما ذكره بعض علماء السنة والأشاعرة وكذا المهتمين بإعراب القرآن حول الآيتين السابقتين .

قال ابن قيم الجوزية: " .. المعنى: قد أفلح من كبرها وأعلها بطاعة الله وأظهرها، وقد خاب وخسر من أخفاها وحقرها وصغرها بمعصية الله .. فالعاصي يدس نفسه بالمعصية، ويخفي مكانها، ويتوارى من الخلق، من سوء ما يأتي به، قد انقمع عند نفسه، وانقمع عند الله، وانقمع عند

¹ - ينظر التفسير الكبير، الراي، ج31، ص153.

² - الأعلى: 14.

³ - الإنصاف، الباقلاني، ص154.

الخلق"1.

وقال ابن خالويه: "ومعنى {زَكَّاهَا}2: أي زكاها بالصدقة ودفع الزكاة، وقيل: من قال لا إله

إلا الله"3.

وجاء في كتاب تفسير جزء "عم" لمحمد عبده: "أي قد ربح وفاز من زكى نفسه، ونماها

وأعلاها، حتى بلغ بها ما هي مستعدة له من كمال القوى العقلية والعلمية، وأثمرت بذلك ثمراتها

الطيبة له، ولمن حوله من الناس.. التدسية النقص والإخفاء، ومن سلك سبيل الشر وطاوع داعي

الشهوة البهيمية فقد فعل ما يفعل سائر البهائم"4.

وعند تتبعنا لآيات القرآن التي تتناول أفعال العباد نجد أنها تسند إلى الله تعالى أحياناً، وتسند

إلى الإنسان أحياناً أخرى، كما أنها تبنى للمجهول في مواضع أخرى، كما رأينا، والنص الذي تناولناه

يحمل الوجهين: الإسناد إلى الله، والإسناد إلى الإنسان، لأن الفاعل مقدر، ومن ثمّ اختلف في

تقديره، وهذا بحسب ما يتبادر إلى الذهن من فهم مبني على قرائن نحوية سابقة، وبمقتضى مختلف

السياقات والأحوال، ولا شك أن في اختلاف الأنماط الإسنادية أغراضاً ومعاني إضافية، وليس هذا

مجال بحثها.

1 - التفسير القيم، ابن قيم الجوزية، جمع محمد أويس الندوي، تحقيق محمد حامد الفقهي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2004، ص511.

2 - الشمس : 9.

3 - إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص120.

4 - تفسير جزء عم، محمد عبده، شركة الشهاب، الجزائر، 1991، ص97،98.

6 - توكيد المسند الفعلي وجدلية تأويله:

المعهد والمتعارف عليه عند النحاة أن المفعول المطلق يؤتى به توكيداً لعامله، نحو: جلستُ
جلوساً، أو بياناً لنوعه، نحو: جلستُ جلوس طالب العلم، أو لعدده، نحو: جلستُ جلستين.
ومن خلال علاقة التحديد بين الفعل والمفعول المطلق يتبين الحدث الكامن في الفعل، ويزال
عنه الإبهام، وذلك بوصفه، أو بإضافته، أو ببيان عدد مرات حدوثه، والمفعول المطلق المؤكّد لفعله،
الذي يصفونه بالمبهم، يدخل ضمن علاقة الارتباط بطريق التأكيد، كما في قوله تعالى: **{وَمَا بَدَلُوا**
تَبْدِيلًا}^{1 2}.

والمفعول المطلق هو المفعول الحقيقي لفعل الفاعل، أما سائر المفعولات فليس الفاعل هو
الذي أوجدها، وإنما سميت مفعولات باعتبار إصاق الفعل بها، أو وقوعه فيها، أو معها، أو لأجلها.
وسمي هذا المفعول بالمطلق، لأنه غير مقيد بذكر شيء بعده، كحرف جر وغيره، بخلاف سائر
المفعولات³.

والمفعول المطلق المؤكّد لعامله يستفاد منه وقوع الحدث على حقيقته لا على المجاز.

ومن هذا النوع قوله تعالى: **{وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}**⁴.

إلا أن أكثر المعتزلة خالفوا هذا المعهد المتعارف عليه عند النحاة، وحملوا هذا النص
على المجاز، وصرّفوه عن حقيقته، دفعاً منهم، بزعمهم، للتجسيم والتشبيه.

¹ - الأحزاب: 23.

² - ينظر نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة، القاهرة، ومكتبة
لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997، ص176.

³ - ينظر نحو اللغة العربية، محمد أسعد النادري، ص445.

⁴ - النساء: 163.

فقد اعتبر ابن جني إسناد التكليم إلى الله تعالى في هذه الآية من قبيل الإسناد المجازي لا الحقيقي، واستدل عليه بالمسموع من كلام العرب، إذ إن العرب قد تؤكد الاستعمال المجازي، كما تؤكد الحقيقي، وضرب أمثلة على ذلك¹. والظاهر أن ما ذكره من أمثلة مطرد في الحقيقة لا المجاز، فالأولى إبقاؤه على أصله إلا بديل.

وذكر في موضع آخر قبل هذا الموضع أن تكليم الله عز وجل لموسى على الحقيقة، وأن المقصود به هو أن الله خلق لموسى كلاماً في الشجرة، فكلمه به². وهذا تأويل بعيد، كما سيتضح.

ولعل ابن جني استند في تأويله هذا، هو وغيره ممن قال بهذا، على آية سورة القصص، وهي

قوله تعالى: { فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا

مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ }³، فقد ذكر الرازي أن المعتزلة يستدلون على تأييد مذهبهم بهذه

الآية فقال: "احتجت المعتزلة على قولهم إن الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم بقوله: { مِنْ

الشَّجَرَةِ }، فإن هذا صريح في أن موسى عليه السلام سمع النداء من الشجرة، والمتكلم بذلك النداء

هو الله سبحانه، وهو تعالى منزه أن يكون في جسم، فثبت أنه تعالى إنما يتكلم بخلق الكلام في

جسم"⁴.

أما الزمخشري فلم يعطِ للقراءة الصحيحة المتواترة في آية سورة النساء اهتماماً في تفسيره،

وأشار فقط إلى قراءة أخرى مغايرة بنصب لفظ الجلالة⁵، وكأنه يأخذ بها من غير أن يصرح بذلك،

ومال الزمخشري إلى هذه القراءة، لأنها تقتضي أن يكون موسى هو الفاعل المتكلم صاحب الكلام،

¹ - ينظر الخصائص، ابن جني، ج2، ص456.

² - ينظر نفسه، ج2، ص454.

³ - القصص: 30.

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج24، ص221.

⁵ - ينظر الكشاف، الزمخشري، ج1، ص221.

ولفظ الجلالة "الله" هو المفعول به الموجه إليه الكلام، ومن المنطقي أن من يتوجه إليه الكلام ليس بالضرورة أن يكون متكلماً، وبذلك جعل الزمخشري من القراءة القرآنية دليلاً نقلياً، يصل من خلاله إلى تنزيه الله عن التجسيم والتشبيه بنفي الكلام عنه، حتى يحافظ على أصل التوحيد الذي يقول به المعتزلة¹.

ومذهب أهل السنة والأشاعرة هو الإيمان باتصاف الله تعالى بصفة الكلام على الحقيقة، وهذا ما يؤيده التوكيد بالمفعول المطلق في آية سورة النساء، و تؤيده نصوص أخرى أكثر من أن تحصى، قال أبو الحسن الأشعري: " والتكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالاً في غيره مخلوقاً في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم"²، وقال القرطبي: "وقد أجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً، وإنما هو على الحقيقة، فوجب أن يكون المتكلم في الآية الكريمة السابقة من باب الكلام على الحقيقة من المتكلم الذي يعقل"³.

كما استدل الباقلاني على إثبات صفة الكلام لله تعالى على حقيقتها. إضافة إلى الآية السابقة. بنصوص أخرى نقلية من القرآن والسنة، وأردفها بدليل عقلي فقال: "ويجب أن يعلم أن الله تعالى متكلم، وأن كلامه غير مخلوق ولا محدث.

والدليل عليه قوله تعالى: { مِنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ }⁴، وقوله تعالى: { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا }، وقوله تعالى: { وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ }⁵، وقوله صلى الله عليه وسلم: >> فَضَّلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى كَلَامِ

¹ - ينظر تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود الجاسم، ص 357.

² - الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص 77.

³ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 1، ص 250.

⁴ - البقرة: 251.

⁵ - هود: 118.

الْخَلْقِ كَفَضْلِ الْخَالِقِ عَلَى الْمَخْلُوقِ»¹، ولا يتصف ببداية ولا نهاية، لأنه صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين فيقول: «أَعِيدُكُمْ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ الْعَامَّةِ»²، ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق، فثبت أنه عوذ مخلوقاً بغير مخلوق، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

ولأنه لو لم يكن متكلماً لوجب أن يوصف بضد الكلام، من الخرس والسكوت والعي، والله يتعالى عن ذلك³.

وفهم التكليم من الله لموسى على الحقيقة هو ما عناه صاحب الرسالة ابن أبي زيد القيرواني بقوله: "كلم الله موسى بكلامه الذي هو صفة ذاته، ولا خلق من خلقه، وتجلي للجبل فصار دكاً من جلاله"⁴.

واستدل شارح الرسالة على هذا القول بآية سورة النساء، وبآية سورة الأعراف وهي قوله تعالى: {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ}⁵، ثم قال: "فالرب هو المتكلم، وموسى المتلقي لكلام الله جلّ وعلا، فأكد الله في الآية الأولى الكلام بالمصدر المثبت النافي للمجاز، وأنه كلام الله حقاً لا غيره، ولا خلق كلامه في غيره، ولا عبارة عن كلامه، بلا كيفية، منه بدا، وإليه يعود، وقد قال بعض المعتزلة الضالين لأبي عمرو بن العلاء، أحد القراء السبعة، رحمه الله تعالى: أريد أن تقرأ {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى} بنصب اسم الجلالة (الله)، ليكون موسى هو المتكلم لا الله، فقال أبو عمرو: هب أني قرأت

¹ - رواه الدارمي في فضائل القرآن، باب فضل كلام الله على سائر الكلام، ولفظه: «> فَضَّلُ كَلَامَ اللَّهِ عَلَى كَلَامِ خَلْقِهِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ» . ينظر الإنصاف، الباقلائي، (تخریج المحقق)، ص 145 .

² - صحيح البخاري: ح(3371)، بلفظ «> أَعِيدُكُمْ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ، مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ» .

³ - الإنصاف، الباقلائي، ص 145.

⁴ - المناهل الزلالية في شرح وأدلة الرسالة، ابن أبي زيد القيرواني، شرح المختار بن العربي الجزائري ثم الشنقيطي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2014، ص 217.

⁵ - الأعراف: 143.

هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: **{وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ¹}** فبهت المعتزلي..
وكم من دليل في الكتاب والسنة على تكلم الله تعالى لأهل الجنة وغيرهم².

وقد أجاب أهل السنة عن شبهة بعض المعتزلة، في استدلالهم بآية سورة القصص، من أن الله تعالى خلق كلاماً في الشجرة كلم به موسى عليه السلام، بأدلة من داخل النص وخارجه، فبينوا أن استدلالهم بهذه الآية على أن الله تعالى خلق الكلام في الشجرة، فسمعه موسى منها لا يصح وباطل، ودليل ذلك أول الآية وآخرها.

فأما أولها فقوله تعالى: **{فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ³}**، والنداء: هو الكلام من بُعد، فسمع موسى عليه السلام النداء من حافة الوادي، ثم قال: **{فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ⁴}** أي أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما تقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون من البيت لابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم، ومثل ذلك قوله تعالى: **{مَنْ الشَّجَرَةَ⁵}** لابتداء الغاية، لا أن الشجرة هي المتكلمة³.

وأما آخر الآية فقوله تعالى: **{يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ⁶}**، فإنه لو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة، لكانت هي القائلة لهذا الكلام، وهو باطل، وما يؤدي إلى باطل باطل مثله، ولو كان هذا الكلام بدا من غير الله لكان قول فرعون: **{أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى⁷}** صدقاً، إذ كل من الكلامين عندكم مخلوق قد قاله غير الله، وقد فرقتم بين الكلامين على أصولكم الفاسدة، فزعمتم أن ذلك كلام خلقه الله في الشجرة، وهذا كلام خلقه فرعون، فحرفتم وبدلتم، واعتقدتم خالقاً غير الله⁵.

¹ - هاء الضمير الغائب إذا اتصلت بالفعل كانت في محل نصب مفعولاً به .

² - المناهل الزلالة في شرح وأدلة الرسالة، ابن أبي زيد القيرواني، (كلام الشارح المختار بن العربي)، ص 218.

³ - ينظر شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الدمشقي، ص 182، 183.

⁴ - النزاعات: 24.

⁵ - ينظر نفسه، ص 183، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، عواد المعتق، ص 121، 122.

7 - أثر متعلقات الإسناد في تغيير دلالة الألفاظ:

قد ترد في اللغة العربية ألفاظ تتعدد معانيها بحسب ما أسند إليها (المسند)، أو بحسب المسند إليه، إذا صلح اللفظ الواحد لأن يكون ركناً للإسناد بطرفيه، فيكون لهذا اللفظ أكثر من معنى، وكذا الحال إذا استعمل هذا اللفظ مسنداً فعلياً، فإنه قد يتوقف معناه على نوع تعديده.

ومن الأمثلة على ذلك لفظ (النظر)، فإنه يرد بمعنى الانتظار، وبمعنى التدبر والتأمل، وبمعنى الرحمة، وبمعنى النظر بالعين، بحسب نوع لفظ المسند، وكذا بحسب نوع تعدي فعله.

قال أهل اللغة: إذا تجرد النظر عن الصلة بحرف من الحروف فإن معناه الانتظار، يقال: "نظرت فلاناً وانتظرته بمعنى واحد"¹، ومنه قوله تعالى: {انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ}²، وقوله: {فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ}³.

وإذا كان لفظ (النظر) موصولاً بحرف من حروف الجر فإن معناه يختلف باختلاف الحرف الموصول به.

- فإذا وصل بحرف (في) كان معناه التدبر والاعتبار والتفكير، ومنه قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ}⁴، وقوله: {فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ}^{5 6}.

- وإذا وصل بحرف (إلى) كان معناه النظر بالعين الذي هو الرؤية، قال الثعالبي: "وتعدية النظر

¹ - لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص216.

² - الحديد: 13.

³ - النمل: 36.

⁴ - الأعراف: 185.

⁵ - الصافات: 88.

⁶ - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج2، ص259، وح4، ص14.

بـ (إلى) إنما هو في كلام العرب لمعنى الرؤية لا لمعنى الانتظار¹.

ومن أمثلة القسم الأخير قوله تعالى: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}².

ذهب المعتزلة وبعض المفسرين إلى أن قوله تعالى: {إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} بمعنى منتظرة، أي تنتظر من الله الثواب والرحمة، أو تنتظر رزقه وفضله، لأنه تعالى، بحسب فهمهم، لا يراه من خلقه أي مخلوق، وبذلك افتراضاً أصلاً تركيبياً مقدرًا مخالفًا للظاهر، حين جعلوا المشتق (ناطرة) بمعنى مشتق آخر (منتظرة)، أي جعلوا اسم الفاعل من النظر بمعنى اسم الفاعل من الانتظار، ولكل منهما دلالة مغايرة³.

قال القاضي عبد الجبار: "قد قيل: إن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة، لثواب ربها منتظرة"⁴.

و حاول الاستدلال على هذا التأويل ببعض الشواهد من القرآن، ومن المنظوم من كلام العرب، وإن كانت الشواهد التي ذكرها لا تسعفه في تأييد ما أراد.

فذكر أن النظر يأتي بمعنى الانتظار، ومنه قوله تعالى: {فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ}.

ومن ذلك قول الشاعر:

فإن يك صدرُ هذا اليوم ولَّى فإنَّ غداً لناظره قريب

وقول آخر:

¹ - الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي المالكي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ج2، ص503.

² - القيامة: 21، 22.

³ - ينظر تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود الجاسم، ص337.

⁴ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص245.

تراه على قرب وإن بُعد المدى بأعين آمالٍ إليك ناظر¹.

وذهب الزمخشري إلى أن النظر هنا بمعنى التوقع والرجاء، ويؤيد هذا المعنى الاختصاص المستفاد من تقديم الجار والمجرور: **{إِلَى رَبِّهَا}** على **{نَاطِرَةٌ}**، لأن المؤمنين، بحسب فهمه، لا يختصون بنظرهم إلى الله، وإنما ينظرون إلى أشياء عدة في ذلك المشهد، واستدل على هذا الوجه كذلك بالمشور والمنظوم من كلام العرب، فقال: "... ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر، ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم، لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء، ومنه قول القائل:

وإذا نظرتُ إليك من ملكٍ
والبحرُ دونك زدني نِعَمًا

وسمعت سرورية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم، تقول: عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم. والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من رهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه"².

وحكى الرازي مذهب المعتزلة في الرؤية، وفي فهمهم لقوله تعالى: **{إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}**، وقسمه إلى مقامين، ليرد، بعد تقريره لمذهبهم، على تأويلاتهم وشبههم في هذا الموضوع.

أما المقام الأول فهو أنهم بينوا أن ظاهر النص لا يدل على رؤية الله تعالى، وقالوا أن النظر المقرون بحرف (إلى)، على عكس ما نص عليه أهل اللغة، ليس اسماً للرؤية، كنظر القلب بالنسبة

¹ - ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 245.

² - الكشاف، الزمخشري، ج 4، ص 499.

للمعرفة، وكالإصغاء بالنسبة للسمع، فكما أن نظر القلب مقدمة للمعرفة، والإصغاء مقدمة للسمع، فكذا نظر العين مقدمة للرؤية، مستدلين بقوله تعالى: **{وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ}**¹، حيث أثبت النظر حال عدم الرؤية، فدل على أن النظر غير الرؤية².

كما استدلوأ على الفرق بين النظر والرؤية بأوجه من معهود الكلام، ومنها أن النظر يوصف، فيقال: نظر إليه نظراً شزراً، ونظر غضبان، أو نظر راض، بينما الرؤية لا توصف، ومنها أن الرؤية تعقب النظر، فهي غاية له، فيقال: انظر إليه حتى تراه، ونظرت إليه فرأيت، كما استدلوأ على التفريق بين النظر والرؤية بقول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدرٍ إلى الرحمن تنتظرُ الخلاصاً³

و أما المقام الثاني فهو مقام التأويل المفصل، وهو عندهم من وجهين: الأول: أن تكون ناظرة بمعنى منتظرة، كما أسلفنا، أي أنهم ينتظرون ثواب الله، والثاني: أن يضم المضاف والمعنى: إلى ثواب ربها ناظرة، و الذي دعاهم إلى هذا التأويل هو أن رؤية الله تعالى عندهم ممتعة⁴.

أما مذهب أهل السنة والأشاعرة فهو إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، كما بينت ذلك الأدلة النقلية الصريحة من آيات القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية، ومنها قوله تعالى: **{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}**.

فقد بيّن أبو الحسن الأشعري إبطال قول المعتزلة بأن المقصود من النظر في الآية الانتظار بقوله: "ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله (إلى)، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر

¹ - الأعراف : 198.

² - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج30، ص211.

³ - ينظر نفسه، ج30، ص211.

⁴ - ينظر نفسه، ج 30، ص212،213.

الانتظار (إلى)، ألا ترى أن الله عزّ وجلّ لما قال: {مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً} ¹ لم يقل (إلى) إذا كان معناه الانتظار، وقال عزّ وجلّ مخبراً عن بلقيس: {فَنَازِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ}، فلما أرادت الانتظار لم تقل (إلى) ².

كما أجاب الرازي عن شبه المعتزلة، وذلك في ثنايا حديثه عن مذهبهم في مسألة الرؤية وبعده وفصل بعض الشيء في تقريره لمذهب أهل السنة، فبين "أن النظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن، ولكنه لم يقرن بحرف (إلى)" ³، وهب أننا "سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته، لكننا نقول: لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار، لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية، ولا تعلق بينه وبين الانتظار، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار" ⁴.

وأما الأبيات الشعرية السابقة التي استدلوأ بها فلا تؤيد وجهة نظرهم فيما ذهبوا إليه، من أن النظر بمعنى الانتظار، بل تثبت عكس مدعاهم ⁵، ومنها ما يدخل ضمن الشعر الموضوع، وهو قول الشاعر:

وجوهٌ ناظراتٌ يومَ بدرٍ إلى الرحمنِ تنتظرُ الخلاصا

فإن هذا الشعر - كما قال الرازي - موضوع، والرواية الصحيحة هي:

وجوهٌ ناظراتٌ يومَ بكرٍ إلى الرحمنِ تنتظرُ الخلاصاً ⁶

¹ - يس: 48.

² - الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص 59.

³ - التفسير الكبير، الرازي، ج 30، ص 213.

⁴ - نفسه، ج 30، ص 213.

⁵ - ينظر أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص 326.

⁶ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج 30، ص 213، 214.

" والمراد من هذا الرحمن مسيلمة الكذاب، لأنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة، فأصحابه كانوا ينظرون إليه، ويتوقعون منه التخلص من الأعداء"¹.

ومما يلاحظ في ردود الرازي أنه حاول استيعاب كل الشبهات الواردة بشأن هذه المسألة والإجابة عنها، إلا أنه لم يتطرق إلى موضوع الاختصاص المستفاد من تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}، والذي حاول الزمخشري - كما رأينا - دعم وجهة نظره به، وقد حكاها الرازي كذلك عن المعتزلة، ولعله رأى في ذكره لمختلف الوجوه والأدلة النقلية والعقلية غناء وكفاية. و قد تولى إيضاح معنى الاختصاص ابن المنير الإسكندري فقال: " .. وما يعلم أن المتمتع برؤية جمال وجه الله تعالى لا يصرف عنه طرفه، ولا يؤثر عليه غيره، ولا يعدل به عزّ وعلا منظوراً سواه، وحقيق له أن يحصر رؤيته إلى من ليس كمثلته شيء، ونحن نشاهد العاشق في الدنيا إذا أظفرتة برؤية محبوبه لم يصرف عنه لحظة، ولم يؤثر عليه، فكيف بالمحب لله عزّ وجلّ إذا أحظاه النظر إلى وجهه الكريم"².

كما بين ابن عثيمين الفائدة من تقديم الجار والمجرور بقوله: " تأمل كيف قال: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}، ولم يقل: ناظرة إلى ربها، فقدم المتعلق على المتعلق لفائدتين: الأولى: مراعاة الفواصل، والثانية: الحصر، يعني: كأنها لا تنظر إلا إلى الله، لأن جميع ما تنظر إليه ليس شيئاً بالنسبة للنظر إلى الله"³.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج30، ص214.

² - الانتصاف، ابن المنير الإسكندري، بهامش الكشاف للزمخشري، ج4، ص499.

³ - شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، محمد بن صالح بن عثيمين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 2011، ص146.

ويمكن إجمال الردود على شبهات المعتزلة وتأويلهم للرؤية وحقيقة النظر، بحسب ما بيّنه

العلماء والدارسون من أهل السنة، بالنظر إلى مختلف السياقات المستند إليها، وكذا بحسب نوع متعلقات النظر التي وردت في القرآن الكريم، والتي يختلف معناها من تركيب إلى آخر، وفق النقاط التالية¹:

أ - أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة، وهي النعمة، فإذا حصلت لها النعمة فبعيد أن تنتظر ما قد حصل لها، وإنما تنتظر ما لم يقع بعد.

ب - تواتر الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم ببيان أن المراد من النظر هو الرؤية، لا ما تأوله المتأولون.

ج - أن النظر في الآية لا يخرج على أربعة معان:

إما أن يكون بمعنى الانتظار، وهذا لا يجوز لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، والآخرة لا يكون فيها ذلك، لأن الجنة دار نعيم، وليست دار تنغيص وتكدير.

أو يكون بمعنى نظر الاعتبار، وهذا مردود، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار، بل دار ثواب أو عقاب.

أو يكون بمعنى نظر القلب، وهذا مردود أيضاً، لأن الله ذكر النظر مع الوجه.

وإذا بطلت هذه المعاني الثلاثة لم يبق إلا نظر الرؤية .

ويضاف إلى هذا أن حمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة لا يجوز تعديده إلا بنص

أو إجماع، ولم يرد ما يصرفه عن هذا الظاهر فيتعين، ومما يؤيد أن المراد بالنظر في الآية نظر الرؤية أن

الله أضافه إلى محله، وهو الوجه، وعداه بـ(إلى) الصريحة في نظر العين، وأحلى الكلام من قرينة

تدل على خلافه.

كل هذا يدل على أن المراد هو النظر الحقيقي وهو نظر العين.

¹ - ينظر الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص58 وما بعدها، وشرح العقيدة الطحاوية، شرح علي بن أبي العز الدمشقي، ص208 وما بعدها، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، عواد بن عبد الله المعتق، ص135.

8 - نفي المركب الإسنادي الاسمي وجدلية الاختصاص:

تتقدم أداة النفي المركب الإسنادي الفعلي تارة، وتتقدم المركب الإسنادي الاسمي تارة أخرى وتكون دلالة الكلام في كل منهما مختلفة عن الأخرى.

فإذا قلت: (ما فعلت): كنت نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت: (ما أنا فعلت): كنت نفيت عنك فعلاً ثبت أنه مفعول، تفسير ذلك أنك إذا قلت: (ما ضربت زيداً): كنت نفيت عنك ضربه، ولم يجب أن يكون قد ضرب، بل يجوز أن يكون قد ضربه غيرك، وأن لا يكون قد ضرب أصلاً، وإذا قلت: (ما أنا ضربت زيداً): لم تقله إلا وزيد مضروب، وكان القصد أن تنفي أن تكون أنت الضارب، ومن هذا الوجه قول الشاعر:

وما أنا أسقمت جسمي به ولا أنا أضمرت في القلب ناراً

والمعنى أن السقم ثابت موجود، وليس القصد بالنفي إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له، ويكون قد جرّه إلى نفسه¹.

وانطلاقاً من هذا التأصيل نجد المفسرين والمتكلمين يبينون أن النفي إذا سلط على المسند إليه المبتدأ، بأن تقدم عليه فإنه يفيد الحصر والاختصاص، ومنه قوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ}².

ومن المتكلمين من لم يعتدّ بإفادة الحصر في هذا الموضع، وإنما أوّله بإفادة التأكيد والتقوية فقط تمثيلاً مع مبادئه وخدمة لميوله، في حين أنه قد ينص على هذه الإفادة(الحصر) في مواضع أخرى مماثلة.

¹ - ينظر دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص160، 161.

² - البقرة: 166.

تحدث هذه الآية والآيتان قبلها عن المشركين الذين اتخذوا من دون الله آلهة نظراء لله تعالى، يجوبونهم مساوين لهم في العبادة والخضوع لله، فأخبر تعالى أنهم حين يشاهدون العذاب المعد لهم جزاء شركهم يعلمون أن القوة كلها لله وحده، وأن أندادهم ليس فيها من القوة شيء، وأن عذاب الله شديد، ويتبرأ المتبعون من المتبعين، وتتقطع بينهم الوصل التي كانت في الدنيا، وتزول المودات، ويتمنى المتبعون الرجوع إلى الدنيا ليتبرؤوا من هؤلاء الذين أضلوهم السبيل، كما تبرأ المتبعون منهم، في ذلك اليوم العصيب، ويتبين لهم أن أعمالهم التي كانوا يؤملون نفعها وحصول نتيحتها انقلبت عليهم حسرة وندامة، وأنهم خالدون في النار لا يخرجون منها أبداً¹، قال جلّ وعلا: {وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ}.

استدل أهل السنة بقوله تعالى عن المشركين: {وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ} على أن أصحاب الكبائر من أهل القبلة يخرجون من النار ولا يخلدون فيها، لأن أسلوب النفي بهذه الصيغة يفيد الحصر والتخصيص، أي أن المشركين محصورون ومخصوصون بعدم الخروج من النار دون سواهم، فدل على أن أصحاب الكبائر من الموحدين لا يخلدون في النار.

أما متكلمو المعتزلة فرفضوا هذا الاستدلال أولم يعرجوا عليه أصلاً، لأنه يخالف ويهدم أصلاً من أصولهم، وهو "المنزلة بين المنزلتين"، هذا الأصل الذي كان نقطة البدء في نشوء المعتزلة، كما أسلفنا، حيث يرون أن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن، ولا هو كافر، فهو دون المؤمن، وخير من الكافر، وبذلك فلا يأخذ حكم المؤمن ولا حكم الكافر، وإنما يحكم له بمنزلة مستقلة بين المنزلتين: منزلة المؤمن ومنزلة الكافر، فيسمى فاسقاً، ويخلد في النار، ولكن عذابه أخف من عذاب الكافر.

وقد فصلّ واصل بن عطاء - كما نقله عنه أتباعه - في الاستدلال على حكم صاحب الكبيرة، واستحقاقه هذه المنزلة، فقال: "وجدت أحكام الكفار اجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة

¹ - ينظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، ص 80.

عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم، كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضربين:

قال الله عز وجل: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} ¹، فهذا حكم الله في أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة.

وقال: {فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً} ²، فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة، ثم قد جاءت السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون، ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة.

وحكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه، فلم يعلم به، وكان ظاهره الإسلام، فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، وإن أظهر كفره استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة.

وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة، قال الله جل ذكره: {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا} ³ .. وقال: {وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا} ⁴، وقال: {وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} ⁵ ..

¹ - التوبة: 29

² - محمد: 4.

³ - البقرة: 256.

⁴ - الأحزاب: 47.

⁵ - التوبة: 73.

وحكم الله في صاحب الكبيرة، في كتابه، أن لعنه، وبرئ منه، وأعد له عذاباً عظيماً، فقال: **{أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ¹}**، وقال: **{وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ²}**، وما أشبه ذلك من القرآن، فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن، بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر، بزوال أحكام الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق، في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووجب أنه فاسق فاجر، لإجماع الأمة على تسميته بذلك، وبتسمية الله له به في كتابه³.

حاول واصل بن عطاء من خلال ما ذكره أن يؤصل للحكم بالمنزلة بين المنزلتين على صاحب الكبيرة، بالنظر إلى تسميته في الدنيا، وكذا بواسطة السبر والتقسيم المبني على الأدلة النصية، إلا أنه لم يعرج على نصوص أخرى من القرآن والسنة، وهي صريحة في إطلاق لفظ الإيمان على مرتكب الكبيرة، وأن الله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، واكتفى بعمومات الوعيد، التي ينبغي أن تفهم بحسب سياقها.

وقال القاضي عبد الجبار: "والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ..عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات.. إلا وفيها ذكر الخلود والتأييد أو ما يجري مجراها"⁴.

ومن أدلتهم قوله تعالى: **{وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُذِخْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا}**

¹ - هود: 18.

² - الانفطار: 14.

³ - الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، عبد الرحيم بن الخياط المعتزلي، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيزج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، وأوراق شرقية، بيروت، ط2، 1993، ص165،166،167.

⁴ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص666.

وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ¹، فمعنى هذه الآية - كما يرون - "أن الله أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب حمله عليهما، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه"².

ومن أدلتهم أيضاً قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا}³، وقوله: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّهِينٍ خَالِدُونَ}⁴.

فالآية الأولى، كما يرون، لم تفرق بين من هو كافر وبين من هو مؤمن عاص، وشملهما جميعاً حكم واحد، هو دخول النار والخلود فيها أبداً، ووجه الاستدلال من الآية الثانية هو أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار⁵.

وقد ذكر المعتزلة أدلة أخرى، أرادوا بها تأييد معتقدهم في هذه المسألة، وكل ما حشدوه من أدلة مجاب عنه عند أهل السنة، ومردود عليه، بصريح الآيات والأحاديث الصحيحة.

أما بخصوص آية البقرة وهي قوله تعالى: {وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ}، والتي رُذِّبَ بها على المعتزلة، فإن الزمخشري أولها وصرفها عن حقيقة مؤداها وما تفيده من تخصيص، وهذا عكس ما نراه في تفسيره لآيات أخرى مماثلة نص على إفادة حكم التخصيص منها، مثلما نص على ذلك بعض أهل اللغة والمفسرين .

فيين أن تقديم الضمير المبتدأ في هذه الآية هو من باب التقوية، لا الاختصاص، فقال: "هم

¹ - النساء: 14.

² - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 657.

³ - الجن: 23 .

⁴ - الزخرف: 74.

⁵ - ينظر نفسه ، ص 658، 660.

بمنزله في قوله:

هم يفرشون اللبّد كلّ طِمْرَةٍ.

في دلالة على قوة أمرهم فيما أسند إليهم، لا على الاختصاص¹، أي تأكيد نسبة الخلود إليهم لأنهم أحق به.

وإذا كان الزمخشري قد صرف مفهوم التخصيص والحصر إلى إفادة التقوية والتأكيد فقط في هذه الآية، سعيًا منه لدعم معتقده، فإن أهل السنة وبخاصة متكلمي الأشاعرة منهم قد استدلوأ بها على دعم مذهبهم في مرتكب الكبيرة، إضافة إلى الأدلة الأخرى.

فقد صرح الرازي باحتجاج الأشاعرة بقوله تعالى: **{وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ}** "على أن أصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار"²، لأن قوله: **{وَمَا هُمْ}** بتقدم المسند إليه الضمير "تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر، فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصاً بهم"³، وبيّن بدلالة السياق أن هذه الآية تكشف عن المراد بقوله تعالى: **{وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ}**^{4 5}.

كما رد ابن المنير على الزمخشري، ووضح استدلال أهل السنة بهذه الآية وبيّن أن ما ذكره الزمخشري في هذا الموضع هو خلاف ما يذكره فيما بعد في مواضع أخرى، فقال: "ووجه الدلالة منها على ذلك أنه صدر الجملة بضمير مبتدأ، ومثل هذا النظم يقتضي الاختصاص والحصر لغة، وستمّر للزمخشري مواضع يستدل فيها على الحصر بذلك، فقد قال في قوله تعالى: **{أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنْ**

¹ - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص163.

² - التفسير الكبير، الرازي، ج4، ص204.

³ - نفسه، ج4، ص204.

⁴ - الانفطار: 14، 15، 16.

⁵ - ينظر نفسه، ج4، ص204.

الأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ¹ أن معناه لا ينشر إلا هم²، وأن المنكر عليهم ما يلزمهم من حصر الألوهية فيهم، وكذلك يقول في أمثال قوله: {وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ}³ أن معناه الحصر أنه لا يوقن بالآخرة إلا هم⁴.

فإذا ابتنى الأمر على ذلك لزم حصر نفي الخروج من النار في هؤلاء الكفار دون غيرهم من الموحدين، لكن الزمخشري يأبي ذلك، فيعمل الحال من معارضة هذه الفائدة بفائدة تتم له القاعدة فيجعل الضمير المذكور يفيد تأكيد نسبة الخلود إليهم لاختصاصه بهم، وهم عنده بهذه المثابة، لأن العصاة، وإن خلدوا على زعمه، إلا أن الكفار أحق بالخلود، وأدخل في استحقاقه منهم، فسبحان من امتحنه بهذه المحنة على حذقه وفطنته⁵.

وعاد الرازي إلى مسألة مرتكب الكبيرة ثانية، وإلى استدلال من النوع نفسه، في تفسيره لقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ}⁶.

فبين أن في قوله تعالى عن الكفار: {وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} دليلاً على خروج غيرهم من النار فقال: "احتج أصحابنا بهذا الآية على أنه تعالى يخرج من النار من قال (لا إله إلا الله) على سبيل الإخلاص، فقالوا: لأنه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار، وأنواع ما خوفهم به من الوعيد

¹ - الأنبياء: 21.

² - ينظر الكشاف، الزمخشري، ج3، ص82.

³ - النمل: 3.

⁴ - ينظر نفسه، ج3، ص263.

⁵ - الاتصاف، ابن المنير الإسكندري، بهامش الكشاف، ج1، ص163.

⁶ - المائدة: 39، 38.

الشديد، ولولا أن هذا المعنى مختص بالكفار، وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى، والله أعلم¹.

واستدل أيضاً في هذه الآية على المسألة نفسها بتقديم المسند (الجار والمجرور) على المسند إليه

في قوله تعالى: **{وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِمٌ}**، الذي يفيد الحصر، "فكان المعنى: ولهم عذاب مقيم لا

غيرهم، كما أن قوله: **{لَكُمْ دِينُكُمْ}**² أي لكم لا لغيركم، فكذا ههنا³.

ولم ينص الزمخشري على إفادة الحصر في هذا الموضع، ولم يشر إليه، مع أنه ذكره في موضع آخر

في قوله تعالى: **{إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ}**⁴، حيث قال: "فإن قلت: ما معنى تقديم الظرف (أي الجار

والمجرور)؟ قلت: معناه التشديد في الوعيد، وأن إيابهم ليس إلا إلى الجبار المقتدر على الانتقام"⁵.

وذكر القرطبي أثراً مروياً عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، يبين أن نفي الخروج من النار

مختص بالكفار دون غيرهم، أي: يدل على استثناء أصحاب الكبائر الذين ماتوا على التوحيد من

الخلود في النار، فقد ذكر القرطبي أن يزيد الفقيه قال: "قيل لجابر بن عبد الله: إنكم يا أصحاب

محمد تقولون: إن قوماً يخرجون من النار، والله تعالى يقول: **{وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا}**، فقال جابر:

إنكم تجعلون العامّ خاصّاً والخاصّ عامّاً، إنما هذا في الكفار خاصة، فقرأت الآية كلها من أولها إلى

آخرها فإذا هي في الكفار خاصة"⁶.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج 11، ص 190.

² - الكافرون: 6.

³ - نفسه، ج 11، ص 190.

⁴ - الغاشية: 25.

⁵ - الكشاف، الزمخشري، ج 4، ص 560.

⁶ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 7، ص 484.

9 - صيغ العموم وجدلية التخصيص:

يظهر من خلال دراسة أدلة الفريقين أن المعتزلة تمسكوا بعمومات الوعيد في تأييد مذهبهم في صاحب الكبيرة، ولم يلتفتوا إلى الأدلة التي تخص هذه العمومات، وكذا إلى نصوص الوعد، إلا بالقدر الذي لا يهدم معتقدتهم في هذه المسألة، وأن أوجه تأويلهم لأساليب الحصر والتخصيص يعد مخالفة صريحة لما تعارف عليه أهل اللغة.

وقد تطرق الرازي في تقريره لأدلة المعتزلة إلى مسألة ألفاظ العموم الواردة في النصوص التي تناولت موضوع الخلود في النار، وبيّن أن موضوع مرتكب الكبيرة من معظمت المسائل¹، فتحدث عن الاختلاف بشأنها بين مختلف الفرق الإسلامية، فقال: "اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر، فمن الناس من قطع بوعيدهم، وهم فريقان: منهم من أثبت الوعيد المؤبد، وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج، ومنهم من أثبت وعيداً منقطعاً، وهو قول بشر المريسي والخالد، ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم، وهو قول شاذ ينسب إلى مقاتل بن سلمان المفسر. والقول الثالث: أنا نقطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض المعاصي، ولكننا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا، ونقطع بأنه تعالى إذا عذب أحداً منهم مدة فإنه لا يعذبه أبداً، بل يقطع عذابه، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية"².

وذكر أدلة كل فريق بشيء من التفصيل، فبدأ الحديث عن أدلة المعتزلة، وثناه بأدلة المرجئة الخالصة، وأعقبهما بأدلة الأشاعرة وأهل السنة وردودهم على الفريقين.

فمن النصوص الدالة على العموم، والتي تمسك بها المعتزلة في تأييد مذهبهم، تلك التراكيب الإسنادية التي وردت بصيغة (من) في معرض الشرط، ومنها قوله تعالى: **{ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**

¹ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص139.

² - نفسه، ج3، ص139.

وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلُهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ¹، بعد قوله: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ}²، "وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة و الصوم و الحج والجهاد و ارتكب شرب الخمر و الزنا و قتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله، فيجب أن يكون من أهل العقاب، وذلك لأن كلمة (من) في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في أصول الفقه، فمتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل"³.

ومنها قوله تعالى: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً}⁴، حيث دلت هذه الآية على أن ذلك جزاؤه، فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى: {مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ}^{5 6}.

وقد اعتبر الزمخشري دلالة العموم في هذا التركيب من أبين الأدلة على مذهب المعتزلة في صاحب الكبيرة، فقال: "إن قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل، وهو تناول قوله: {وَمَنْ يَقْتُلْ} أي قاتل كان، من مسلم أو كافر، أو تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرج الدليل، فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله"⁷.

وأحصى الرازي في تقريره لأدلة مذهب المعتزلة كل النصوص القرآنية الدالة على العموم من هذا النوع، وبيّن أوجه الاستدلال منها عندهم، ثم وضع كيفية هذا الاستدلال بطريقة السير والتقسيم فقال: "فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسألة لاشتغالها على صيغة (من) في معرض الشرط،

¹ - النساء: 14.

² - النساء: 13.

³ - التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص139.

⁴ - النساء: 92.

⁵ - النساء: 122.

⁶ - ينظر نفسه، ج3، ص140.

⁷ - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص423، 424.

واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه: أحدهما: أنها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت إما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما، والقسمان باطلان، فوجب كونها موضوعة للعموم، أما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص، فلأنه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطي الجزاء لكل من أتى بالشرط، لأن على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتباً على ذلك الشرط، لكنهم أجمعوا على أنه إذا قال: من دخل داري أكرمته أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره، فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص، وأما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك، أما أولاً: فلأن الاشتراك خلاف الأصل، وأما ثانياً: فلأنه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة¹.

ومن النصوص التي أيد بها المعتزلة مذهبهم كذلك الألفاظ المعرفة بالألف واللام التي وردت بصيغة الجمع مسنداً إليها، ومنها قوله تعالى: **{وَإِنَّ الْفَجَارَ لَفِي جَحِيمٍ}**²، حيث يرى بعضهم أن هذه الصيغة تفيد العموم.

ومن وجوه أدلتهم على إفادة العموم بهذه الصيغة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه احتج على أبي بكر الصديق رضي الله عنه بعموم اللفظ في قوله صلى الله عليه وسلم: **<أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ>**³، ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة: إن اللفظ لا يفيد، بل عدل إلى الاستثناء، فقال: إنه عليه الصلاة والسلام قال: **<إِلَّا بِحَقِّهَا>**، والزكاة من حقها، ومنها أن الجمع المعرف بالألف واللام يؤكد بما يقتضي الاستغراق، فوجب أن يفيد الاستغراق، كقوله تعالى: **{فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ}**⁴، فأما أنه بعد التأكيد يفيد الاستغراق

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص140، 141.

² - الانفطار: 14.

³ - صحيح البخاري: ح(6924)، وصحيح مسلم: (33).

⁴ - ص: 72.

فبالإجماع، وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكّد في أصله للاستغراق، لأن هذه الألفاظ مسمّاة بالتأكيد إجماعاً، والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل¹.

ومنهم من يرى أن الجمع المعرف بالألف واللام في قوله تعالى: {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ} لا يفيد العموم، ومع ذلك يمكن الاستدلال بالآية بوجه آخر، وهو "أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، فقوله: {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ} يقتضي أن الفجور هو العلة، وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب"².

وذكر الرازي طريقة ثالثة ذكرها النحويون، وهي أن الألف واللام في: {الْفُجَّارُ} ليست للتعريف، وإنما هي بمعنى الذي، "ويدل عليه وجهان: أحدهما: أنها تجاب بالفاء كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}³، وكما تقول الذي يلقاني فله درهم. الثاني: أنه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه، قال تعالى: {إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا}⁴، فلولا أن قوله: {إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ} بمعنى: إن الذين اصدّقوا لما صح أن يعطف عليه قوله: {وَأَقْرَبُوا اللَّهَ}، وإذا ثبت ذلك كان قوله: {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ} معناه: إن الذين فجروا فهم في الجحيم، وذلك يفيد العموم"⁵.

أما النوع الثالث من المركبات الإسنادية التي تفيد العموم فهي صيغ الجموع المقرونة بالاسم الموصول (الذين)، وقد أحصاها الرازي، وهي ثماني آيات، حيث استدل بها المعتزلة، ورأوا أنها تفيد العموم، ولم تفصل في الوعيد بين الكفار وغيرهم، ومنها قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ

¹ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص141، 142.

² - نفسه، ج3، ص142.

³ - المائة: 40.

⁴ - الحديد: 17.

⁵ - نفسه، ج3، ص143.

الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا¹، وقوله: {وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ²}.³

بعد أن أحصى الرازي النصوص القرآنية التي يستفاد منها العموم، ومنها التراكيب الإسنادية التي ذكرناها، تحدث عن عمومات الأخبار، فبيّن أنها كثيرة، وذكر بعضها بعد أن قسمها إلى نوعين: النوع الأول: الأخبار المذكورة بصيغة (من)، والنوع الثاني: عمومات الأخبار الواردة بغير هذه الصيغة وهي كثيرة جداً⁴، ثم بيّن إجابات الأشاعرة وأهل السنة عمّا استدل به المعتزلة من عمومات القرآن والأخبار وفق ما يلي:

أولاً: عدم التسليم بأن صيغة (من) في معرض الشرط، وأن صيغة الجمع إذا كانت معرفة بالألف واللام، تفيدان العموم، والذي يدل عليه أمور: أولها: أنه يصح إدخال لفظي (كل) و(بعض) على هاتين اللفظتين، فيقال: (كل من دخل داري أكرمته)، و(بعض من دخل داري أكرمته)، ويقال: (كل الناس كذا)، و(بعض الناس كذا)، ولو كانت لفظة (من) الشرطية، وصيغة الجمع المعروف بالألف واللام تفيدان الاستغراق لكان إدخال لفظ الكل عليه تكريراً، وإدخال لفظ البعض عليه نقضاً، فثبت أن هذه الصيغ لا تفيد العموم، وثانيها: أن أكثر عمومات القرآن مخصوصة، وأنها تحمل على الأكثر من غير بيان أنها تفيد الاستغراق أو لا تفيد، وثالثها: أن هذه الصيغ لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحال إدخال لفظ التأكيد عليها، وحيث حسن إدخال ألفاظ التأكيد عليها علمنا أنها لا تفيد العموم⁵.

¹ - النساء: 10.

² - التوبة: 34.

³ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص143.

⁴ - ينظر نفسه، ج3، ص144.

⁵ - ينظر نفسه، ج3، ص149.

ثانياً: إذا سلمنا أن هذه الألفاظ تفيد العموم فإن إفادتها ظنية، ثم إنه كثيراً ما يعبر عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة، كقوله تعالى: {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} ¹ ²، "أي: وأعطيت من كل شيء من الأشياء التي يحتاج إليها الملوك، من أسباب الدنيا، من سعة المال، وكثرة الرجال، ووفرة السلاح والعتاد" ³، وإذا كانت إفادة هذه الألفاظ ظنية - وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية - لم يجوز التمسك فيها بهذه العمومات، ويضاف إلى هذا أنه إذا كانت إفادة هذه الألفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات، وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم، فوجب أن لا تحصل الدلالة، ومما يؤكد هذا المقام قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} ⁴، فقد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لأجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص ⁵. "وذلك نتيجة مكابرتهم و عنادهم وإصرارهم على الكفر، وبذلك استوجبوا العذاب العظيم، فحكم به عليهم، وهذا حكم الله تعالى في أهل العناد والمكابرة والإصرار في كل زمان ومكان" ⁶.

ثالثاً: أن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام كما بين الرازي ⁷.

وفرضاً أننا "سلمنا أنه لم يوجد المخصص، ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد، ولا بد من الترجيح، وهو معنا من وجوه:

الأول: أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعيد.

¹ - النمل: 23.

² - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص149.

³ - صفوة التفاسير، الصابوني، ج2، ص407.

⁴ - البقرة: 5.

⁵ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص149.

⁶ - أيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، ج1، ص11.

⁷ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص149.

والثاني: أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه، وغالبة عليه، فكان ترجيح عمومات الوعد أولى.

الثالث: وهو أن الوعيد حق الله تعالى، والوعد حق العبد، وحق العبد أولى بالتحصيل من حق الله تعالى .

سلمنا أنه لم يوجد المعارض، ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار، فلا تكون قاطعة في العمومات، فإن قيل: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، قلنا: هب أنه كذلك، ولكن لما رأينا كثيراً من الألفاظ العامة وردت في الأسباب الخاصة، والمراد تلك الأسباب الخاصة فقط، علمنا أن إفادتها للعموم لا يكون قوياً والله أعلم¹.

يتبين من خلال ما عرضه الرازي من ورود على المعتزلة في هذه المسألة أن مذهب أهل السنة والأشاعرة تؤيده النصوص المتظاهرة والصريحة من القرآن والسنة، كما أن فهوماتهم تتوافق مع التأصيلات والمعاني اللغوية التي نص عليها أهل اللغة، ومن جملة هذه النصوص والمعاني اللغوية، إضافة إلى ما مر معنا للرازي، ما ذكره شارح الطحاوية في تبينه لمذهب أهل السنة حيث قال: "إن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفوفاً ينقل عن الملة بالكلية، كما قالت الخوارج، إذ لو كفر كفوفاً ينقل عن الملة، لكان مرتدداً يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص، ولا تجزي الحدود في الزنا والسرقه وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام.

ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام، ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود في النار مع الكافرين، كما قالت المعتزلة، فإن قولهم باطل أيضاً، إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين،

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص149، 150.

قال تعالى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى} ¹، إلى أن قال: {فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ} ²، فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا، وجعله أخاً لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب، وقال تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا} ³، إلى أن قال: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ} ⁴.

ونصوص الكتاب والسنة والإجماع تدل على أن الزاني والسارق والقاتل لا يقتل، بل يقام عليه الحد، فدل على أنه ليس بمرتد، وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: >>من كانت عنده لأخيه اليوم مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون درهماً ولا ديناراً، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه، ثم ألقى في النار<< ⁵، فثبت أن الظالم يكون له حسنات يستوفي المظلوم منها حقه ⁶.

من هذه الأقوال والردود التي مرت لأهل السنة يتبين أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر كما تقول الخوارج، وليس بكامل الإيمان كما تقول المرجئة، وليس في منزلة بين المنزلتين كما تزعمه المعتزلة، بل إنه مؤمن ناقص الإيمان، قد نقص إيمانه بقدر ما ارتكب من معصية، وفي الآخرة لا يخلد في النار، وهو تحت مشيئة الله، إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه، ثم أخرج من النار، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى

¹ - البقرة: 177 .

² - البقرة: 177.

³ - الحجرات: 9.

⁴ - الحجرات: 10.

⁵ - صحيح البخاري: ح(6534)، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

⁶ - شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الدمشقي، ص442،443.

إِثْمًا عَظِيمًا^{1 2}.

وصرح الرازي بأن هذه الآية من أقوى الدلائل على العفو عن أصحاب الكبائر³، وبيّن المفهوم من هذه الآية، وهو "أنه تعالى قسم المنهيات على قسمين: الشرك وما سوى الشرك، ثم إن ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة، والكبيرة بعد التوبة، والصغيرة، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعاً، وعلى ما سواه بأنه مغفور قطعاً، لتكون في حق من يشاء، فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك، لكن في حق من شاء، ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور، وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة.. وأنه تعالى قال: { لِمَنْ يَشَاءُ } فعلق هذا الغفران بالمشيئة، وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به، وغير معلق على المشيئة، فوجب أن يكون الغفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة، وهو المطلوب"⁴.

كما بيّن السعدي معنى هذا الآية بقوله: "يخبر تعالى أنه لا يغفر لمن أشرك به أحداً من المخلوقين، ويغفر ما دون الشرك من الذنوب، صغائرها وكبائرها، وذلك عند مشيئته مغفرة ذلك، إذا اقتضت حكمته مغفرته.

فالذنوب التي دون الشرك قد جعل الله لمغفرتها أسباباً كثيرة، كالحسنات الماحية، والمصائب المكفرة في الدنيا، والبرزخ، ويوم القيامة، وكداء المؤمنين بعضهم لبعض، وشفاعة الشافعين، ومن فوق ذلك كله رحمته التي أحق بها أهل الإيمان والتوحيد.

وهذا بخلاف الشرك، فإن المشرك قد سد على نفسه أبواب المغفرة، وأغلق دونه أبواب الرحمة، فلا

¹ - النساء: 47.

² - ينظر المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، عواد المعتق، ص 263.

³ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج 10، ص 112.

⁴ - نفسه، ج 10، ص 112.

تنفعه الطاعات من دون التوحيد، ولا تفيده المصائب شيئاً، وما لهم يوم القيامة {مِن شَافِعِينَ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ} ¹2.

10- الضمير المسند إليه وجدلية مرجعيته:

الضمير لفظ جامد مبني، يدل على متكلم أو مخاطب أو غائب، وهو قسم من أقسام الاسم في التقسيم الثلاثي للكلمة، وقسم قائم بذاته عند بعض الدارسين المحدثين. والضمير قسمان: بارز ومستتر. والبارز يأتي على صورتين: منفصل ومتصل.

والضمير المتصل هو "ما لا يستقل لفظاً بنفسه، بل يتصل بالألفاظ فلا يصح أن يبدأ به في أول الكلام، بل يلحق الاسم، أو الفعل، أو الحرف، فيكون مع ما يتصل به كالكلمة الواحدة، بوزنك نحو (الواو) و(نا) و(الكاف) والهاء) في قوله تعالى: {قَالُوا بَلْ جِنَّاتِكُمْ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ} ³4.

والضمائر المتصلة تأتي على ثلاثة أقسام بحسب موقعها الإعرابي: ما يختص بمحل الرفع، وما يشترك في محل النصب والجر، وما يشترك في محل الرفع والنصب والجر.

والضمير المختص بمحل الرفع لا يكون إلا مسنداً إليه (فاعلاً أو اسماً للأفعال الناقصة)، ويشتمل على خمسة ضمائر: تاء الفاعل، وألف الاثنين، واو الجماعة، وياء المخاطبة، ونون الإناث.

¹ - الشعراء : 100، 101.

² - تيسير الكريم الرحمن، عبد الرحمن السعدي، ص 181.

³ - الحجر: 63.

⁴ - هداية السالك إلى ألفية ابن مالك، صبيح التميمي، دار الهداية، قسنطينة، الجزائر، ج 1، ص 167.

وواو الجماعة - ومثلها ألف الاثنين ونون الإناث - إذا اتصلت بفعل ماضٍ لا بد لها من عائد تدل عليه، وقد يختلف في تعيين هذا العائد، بحسب فهم عناصر السياق، وقد يكون للتوجه الفكري دور في التعيين.

ومن ذلك قوله تعالى: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ}¹.

فقد اختلف في مرجعية واو الجماعة في هذه الآيات، أعود على الأصناف الثلاثة؟ أم أعود على الصنف الأخير فقط.

وواو الجماعة هنا ضمير مسند إليه، ويندرج هذا الإسناد ضمن الإسناد غير الأصلي في {يَدْخُلُونَهَا} و{يُحَلَّوْنَ}، والإسناد الأصلي في {قَالُوا}.

وتعد مورفيمًا، في اصطلاح المحدثين، لأنها وحدة لغوية لها معنى، إلا أن هذا المورفيم "لا يكفي وحده في تحديد معنى الجملة أو النص الذي ورد فيه، بل لا بد من أن تتضافر مجموعة من القرائن المتصلة في ضبط دلالاته، وقد تحتمل دلالاته تعدد المعنى، وذلك حسب مقتضيات السياق، وحسب نظرة كل قارئ، وعليه فلا يمكن أن يكون محايداً أو معزولاً عن معتقدات المؤول، فهو ظاهرة لغوية اعتمدها علماء التفسير والتأويل، في استخلاص المعاني الدقيقة"².

بيّن المفسرون من أهل السنة أن هذه الآيات تتحدث عن فضل الله تعالى على أمة محمد صلى الله عليه وسلم، واصطفائه لها، إذ يخبر تعالى أنه أورش أمة الإسلام القرآن العظيم الذي حوى

¹ - فاطر: 32،33،34.

² - جدلية الفعل القرآني عند علماء التراث، عرابي أحمد، ص 163،164.

الكتب السابقة، وقسم المصطفين من هذه الأمة إلى ثلاثة أصناف: ظالم لنفسه بالتقصير في العمل وارتكاب بعض الكبائر، ومقتصد مؤدّ للفرائض مجتنب للكبائر، متوسط في فعل الصالحات، مقصر في بعض الفترات، وسابق بالخيرات مؤدّ للفرائض والنوافل، مجتنب للكبائر والصغائر بتوفيق الله تعالى، وجميعهم يدخلون الجنة¹.

وهذا الفهم للآيات مبني على اعتبار أن واو الجماعة في **{يَدْخُلُونَهَا}** و**{يُحَلُّونَ}** و**{قَالُوا}** تعود على الأصناف الثلاثة، وأن المقصود بالظالم لنفسه المؤمن صاحب الكبيرة.

أما المعتزلة فيرون أن الواو تعود على الصنف الأخير فقط، وهم السابقون، وهذا على مذهبهم في صاحب الكبيرة، إذ يرون أنه في منزلة بين المنزلتين، وهو مخلد في النار، وعذابه أخف من عذاب الكفار.

فقد قصر الزمخشري الوعد المشار إليه، بدخول الجنة، وما يتبع ذلك من فضائل، على السابقين وحدهم، أما الظالمون والمقتصدون فمسكوت عنهم، حتى يتوبوا ولا يغتروا، فالواو بهذا تعود على السابقين لقرب ذكرهم، بحسب رأيه، وأشار إلى أن هذا مفهوم من استقراء آيات في مواضع أخرى فقال: "فإن قلت: فكيف جعلت **{جَنَّاتُ عَدْنٍ}** بدلاً من الفضل الكبير، الذي هو السبق بالخيرات المشار إليه بذلك؟ قلت: لما كان السبب في نيل الثواب، نزل منزلة المسبب كأنه هو الثواب، فأبدلت عنه جنات عدن، وفي اختصاص السابقين، بعد التقسيم، بذكر ثوابهم، والسكوت عن الآخرين ما فيه من وجوب الحذر، فليحذر المقتصد، وذلك الظالم لنفسه حذراً، وعليهما بالتوبة النصوح المخلصة من عذاب الله.. ولقد نطق القرآن ذلك في مواضع من استقرأها اطلع على حقيقة الأمر، ولم يعلل نفسه بالخدع"².

¹ - ينظر أيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، ج3، ص44، وصفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، ج2، ص576، 577.

² - الكشاف، الزمخشري، ج3، ص465، 466.

أما الأشاعرة وأهل السنة فمذهبهم أن صاحب الكبيرة المؤمن ناقص إيمان، قد نقص إيمانه بقدر ما ارتكب من معاصٍ، و في الآخرة لا يخلد في النار، وهو تحت المشيئة، إن شاء الله غفر له، وإن شاء عذبه بقدر ذنوبه، ثم يخرج من النار.

وقد حمل أكثرهم الظلم الوارد في هذه الآية على ارتكاب المعاصي غير الكفر، وتكون بذلك واو الجماعة عائدة على الأصناف الثلاثة.

أشار الرازي إلى هذا بقوله: "اتفق أكثر المفسرين على أن المراد من الكتاب القرآن، وعلى هذا فالذين اصطفتيناهم الذين أخذوا بالكتاب، وهم المؤمنون، والظالم والمقتصد والسابق كلهم منهم"¹.
كما أشار الرازي إلى وجهين آخرين يضافان إلى الوجه الأول الذي ذكره في المقصود من الداخلين، وهما: الذين يتلون كتاب الله، والسابقون².

ووضح ابن المنير هذه المسألة نحوياً في رده على الزمخشري بقوله: "وقد صدرت هذه الآية بذكر المصطفين من عباد الله، ثم قسمتهم إلى الظالم والمقتصد والسابق، ليلزم اندراج الظالم لنفسه من الموحدين في المصطفين، وإنه لمنهم، وأي نعمة أتم وأعظم من اصطفائه للتوحيد والعقائد السالمة من البدع، فما بال المصنف يطنب في التسوية بين الموحد المصطفى والكافر المجترئ، وقوله: {جَنَاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا} الضمير فيه راجع إلى المصطفين عموماً، والجنان جزاؤهم على توحيدهم جميعاً"³.

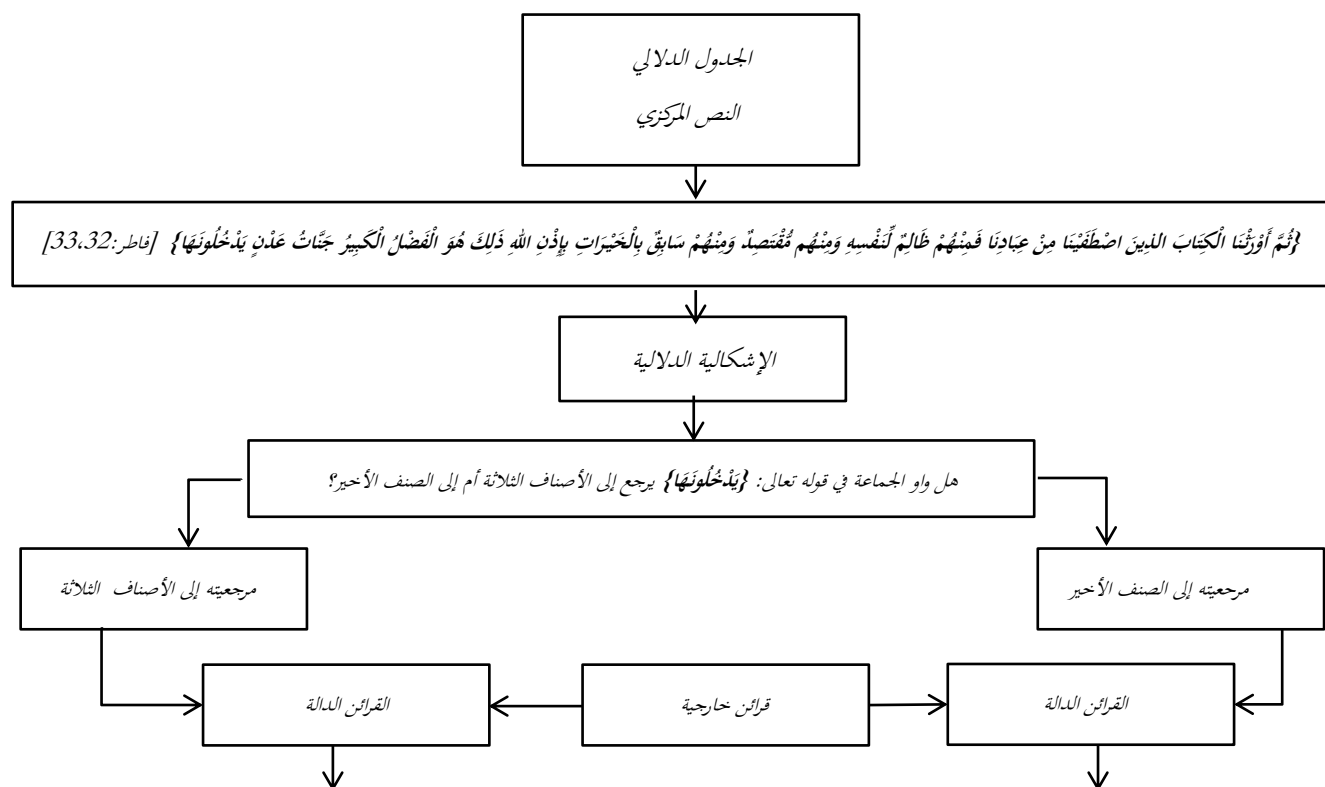
وقد دعم كل فريق رأيه في مسألة مرتكب الكبيرة، ومن ثم في هذه القضية النحوية وغيرها، بأدلة متنوعة، ويمكن أن نوضح بعض هذه الأدلة على سبيل المثال من خلال المخططة التالية⁴.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج26، ص22.

² - ينظر نفسه، ج26، ص22.

³ - الانتصاف، ابن المنير الإسكندري، بهامش الكشاف، ج3، ص465.

⁴ - ينظر جدلية الفعل القرآني عند علماء التراث، عرابي أحمد، ص176.



نقضها	القرائن	نقضها	القرائن
إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالتالي من تاب.	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 47]	المقصود بالعصيان عصيان التوحيد فإن العاصي هنا بمعنى الكافر.	﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: 23]
إذا كان المقصود بالسيئات الكبائر والصغائر فالعفو عن الكبائر لا يكون إلا إذا تيب عنها، وعن الصغائر إذا اجتنبت الكبائر.	﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: 23] المعنى أن الله تعالى تارة يعفو بواسطة قبول التوبة، وتارة يعفو ابتداء من غير توبة.	السيئة: الشرك، ومعنى ﴿وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَاتُهُ﴾: أخاطت بعاملها فلم تدع له منفذاً، وهذا لا يكون إلا في الشرك، أما من معه شيء من الإيمان فلا تحيط به خطيئاته.	﴿تَبَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَاتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 80]

ونخلص إلى أن دلالة التركيب قد لا تكفي وحدها في تحديد المعنى المراد إلا إذا أضيفت إليها ضمام أخرى، وأن هذه المسألة وغيرها من المسائل المختلف فيها بين المعتزلة والأشاعرة قد حشد لها كل فريق أدلة نصية وسياقية متعددة، وكان للتوجه الفكري دور كبير في توجيه النصوص، والحياد بها أحياناً عن سياقها الأصلي الذي وردت فيه، وسنعرض لمناقشة بعض هذه الأدلة السياقية لهذه المسألة وغيرها من المسائل المختلف فيها بشيء من التفصيل من خلال مباحث الفصل الموالي.

الفصل الرابع:

أثر دلالة السياق في العملية التأويلية

عند المتكلمين

- 1- مفهوم السياق وأنواعه
- 2- أهمية السياق القرآني وخصائصه
- 3- ضوابط السياق القرآني
- 4- الدلالة السياقية عند المتكلمين
- 5- نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على دلالة السياق
 - 1.5- معنى الإدراك والفرق بينه وبين الرؤية
 - 2.5 - نفى الشفاعة بين الخاص والعموم
 - 3.5 - عموم "كل" وجدلية تخصيصها
 - أ- مسألة كلام الله
 - ب- مسألة خلق أفعال العباد

يعد السياق، بشقيه اللفظي والحالي، ووفق ضوابطه، عنصراً أساسياً في تحديد المعنى والترجيح بين الأوجه التي تحملها النصوص، وكثيراً ما تكون دلالة السياق هي مستند المهتمين بفقهاء الخطاب القرآني من مفسرين وأصوليين ومتكلمين، ولم يفت هؤلاء التنبيه على أهمية مراعاة هذا العنصر الهام في استجلاء المعاني، وإن اختلفت تسميتهم له، وهذا إضافة إلى الجانب التطبيقي في دراستهم لنصوص العقيدة والشريعة، والتي تظهر فيه الأدلة السياقية جلية، كما لم يفتهم التحذير من خطورة دراسة النصوص الشرعية بمعزل عن عناصر السياق المحيطة بها.

1- مفهوم السياق وأنواعه:

أ - تعريف السياق:

السياق في اللغة: من ساق يسوق سوقاً وسياقاً، ويدور معنى هذا الأصل (س و ق) حول

التتابع.

جاء في لسان العرب: "ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسياقاً، وهو سائق وسواق .. وقد انسقت وتسوقت الإبل تساقاً إذا تتابعت.. والمساوقة المتابعة، كأن بعضها يسوق بعضاً.. وساق إليها الصداق والمهر سيقاً وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير، لأن أصل الصداق عند العرب الإبل، وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرها.. والسياق نزع الروح.. وأصله سواق، فقلبت الواو ياء لكسرة السين، وهما (السوق والسياق) مصدران من ساق يسوق.. يقال: ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحدة أي بعضهم على إثر بعض ليس بينهم جارية.. وقام فلان على ساق إذا عني بالأمر وتحزّم به"¹.

¹ - لسان العرب، ابن منظور، ج10، ص166 وما بعدها.

وجاء في أساس البلاغة: "وتساوقت الإبل: تتابعت، وهو يسوق الحديث أحسن سياق،

وإليك يساق الحديث، وهذا الكلام مساقاة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوْقِهِ: على سرده"¹.

وبيّن ابن فارس ما يحمله هذا الأصل وما يؤول إليه بقوله: "السين والواو والقاف أصل واحد،

وهو حَدُّو الشيء، يقال: ساقه، يسوقه، سوقاً.. والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنما سميت

بذلك لأن الماشي ينساق عليها"².

فالسباق في الدلالة اللغوية وبمختلف المعاني التي تدل عليها تقلبيات هذه الكلمة هو "انتظام

متوالٍ في الحركة لبلوغ غاية محددة"³.

ويعرّف السياق في الاصطلاح بأنه "بيئة الكلام ومحيطه وقرائنه"⁴.

ويأتي السياق، كما في الكتب القديمة، بأسماء مختلفة، منها النظم، والتركيب، والمقام،

ومقتضى الحال، والتأليف وغيرها.

أما السياق القرآني - وهو المقصود تحديداً في هذا الفصل - فيعرفه أحد الدارسين بقوله: هو

"تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية، لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود،

دون انقطاع أو انفصال"⁵.

¹ - أساس البلاغة، الزمخشري، ج1، ص484.

² - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج3، ص187.

³ - نظرية السياق القرآني (دراسة تأصيلية دلالية نقدية) المثني عبد الفتاح محمود، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص14.

⁴ - معجم المصطلحات اللغوية، رمزي البعلبكي، نقلاً عن (الخطاب القرآني (دراسة في العلاقة بين النص والسياق)، خلود

العموش، جدار للكتاب العالمي، عمان، وعالم الكتب الحديثة، إربد، ط1، 2008، ص25).

⁵ - نظرية السياق القرآني، المثني عبد الفتاح محمود، ص15.

وهذا المفهوم للسياق القرآني مشار إليه في كتب التفسير القديمة والحديثة، وإن اختلفت العبارات، وبخاصة عند الترجيح بين الأقوال، فقد استأنس صاحب التعريف لتعريفه بما ورد في تفسير الطبري، من خلال بعض اختياراته وترجيحاته، التي ربطها باستقامة الكلام واتساقه وسياقه¹.

ب - أنواع السياق:

عند تتبعنا لدراسة المعنى بمفهومه العام، لدى مختلف الطوائف، - وبخاصة البلاغين والفقهاء وكذا المتكلمين - نجدهم يشيرون ويستندون إلى سياقات عدة، تتطافر فيما بينها وتتمايز أحياناً، لتسهم في ترجيح الدلالة واستجلاء المعنى، ويظهر هذا في الجانب التطبيقي أكثر منه في الجانب النظري، فلقد "انصرف علماءنا القدامى إلى دراسة السياق .. وقد غلبوا الجانب التطبيقي في أكثر الأحيان على الجانب التنظيري المجرد، وبذلك نستطيع اليوم بكل يسر أن نتلمس عملياً وتطبيقياً أبعاد الجهد العلمي الدلالي المرموق لأولئك العلماء، وهذا الجهد العلمي التطبيقي، فهو حجر الزاوية في أية دراسة دلالية، تحتكم إلى السياق، وتستند إليه في محاوره الكلمة، وتقليبها على أوجهها، تحديداً لدلالاتها المعجمية، أو المجازية، أو الإيحائية وتثبيتها، وبيان وظيفتها داخل الكلام الذي تكون فيه"²، ويمكن تقسيم هذه السياقات المعتمدة لدراسة المعنى إلى نوعين رئيسيين تتفرع عنهما عناصر أخرى، وهذان النوعان هما: السياق اللغوي و سياق الحال.

1- السياق اللغوي: ويسمى المقالي، واللفظي، وهو عبارة عن "النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معاني هذه العبارة"³، ويتمثل في "الأصوات والكلمات والجمل كما تتابع في حدث كلامي معين أو نص لغوي"⁴. وهو "يعطي الكلمة أو العبارة معناها الخاص في الحديث أو

¹ - ينظر نظرية السياق القرآني، المثني محمود، ص 16.

² - علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نحر، ص 284.

³ - دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، (د.ت)، ص 57.

⁴ - الكلمة (دراسة لغوية معجمية)، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص 161.

النص، فهو يزيل اللبس عن الكلمة"¹.

والسياق اللغوي في القرآن الكريم هو ما يتصل بالنص القرآني وعلاقاته الداخلية، أي ما يعرف بالاتساق الداخلي للنص القرآني، من ارتباط بين كلمة وكلمة، أو بين جملة ومثلتها، أو بين آية وأخرى، أو بين سورة وسابقتها أو التي تليها... وهو الوجه الحقيقي للإعجاز الذي أشار إليه عبد القاهر الجرجاني بقوله "فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئاً غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبت له سواه، وأن لا وجه في طلبه فيما عداها غارّ نفسه بالكاذب من الطمع ومسلم لها إلى الخدع"²

2- سياق الحال: ويسمى السياق المقامي، والسياق الاجتماعي، وهو عند اللغويين عبارة عن "جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي، أو الحال الكلامية، ومن هذه العناصر...: - شخصية المتكلم والسامع وتكوينها الثقافي وشخصيات من يشهد الكلام غير المتكلم والسامع، إن وجدوا، وبيان ما لذلك من علاقة بالسلوك اللغوي... - العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة والسلوك اللغوي، لمن يشارك في الموقف الكلامي... - أثر النص الكلامي في المشتركين..."³.

وسياق الحال أو المقام يزيل اللبس عن الجمل والنصوص، والسياق بهذا المفهوم يتعدى ما هو معروف من حيث إنه تتابع للأصوات والألفاظ، ليشمل إضافة إلى ذلك الجو البيئي والنفسي المحيط بكل من المتكلم والسامع، ودراسة النص اللغوي وفهمه فهماً عميقاً يحتاج إلى معرفة بالعوامل

¹ - الخطاب القرآني (دراسة في العلاقة بين النص والسياق)، خلود العموش، ص26.

² - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص485.

³ - علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، محمود السعران، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت)، ص311.

السياقية، وفي مقدمتها الثقافة والبيئة والوسط الاجتماعي¹.

أما المقصود بالحال عند المهتمين بدراسة نصوص القرآن فهو "حال المخاطب لا المتكلم، لأنه ليس من المتصور عقلاً وديناً أن يتناول هؤلاء المنظرون القرآن باعتبار مصدره، ولذا اتجهت مباحثهم إلى ناحية المتلقي، ومحاولة ربط الأسلوب بظروفه الاجتماعية والدينية"²، وهو بهذا المعنى يشمل أسباب النزول، ونزول القرآن منجماً، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ.

ويستفاد من خلال ما أصّله العلماء على اختلاف ميادينهم، وظهر تطبيقياً في دراستهم لنصوص القرآن، وفق السياق بشقيه ما يلي:

- "النص القرآني وحدة واحدة لا تتجزأ، وكلام الله واحد، وليس متعددأً، وهو بهذا يعامل معاملة النص الواحد الكامل، مع أنه نزل منجماً، أو حدث فيه نسخ للأحكام أو الألفاظ.

- النص القرآني متسق، لا اختلاف فيه ولا تباين أو تناقض بين أجزائه، فهو يمتلك جميع خصائص النص الكامل من حيث التماسك والترابط، وهذه الخصيصة النصية تلازمه في جميع مفرداته، بما فيها ناسخه ومنسوخه إن ثبت أن فيه نسخاً (الاتساق الداخلي للخطاب).

- وجود الناسخ والمنسوخ يجب أن يراعى فيه زمان الخطاب أو زمن النص، وإن النص المتعلق بإحدى مناسبات النزول يجب أن يرتبط بظروف التنزيل وملايساته، ويجب أن يوضع في فضائه الزماني والمكاني وقت تنزيله (سياق التخاطب).

- النص يتفاعل مع المخاطبين ويتنزل بحسب أحوالهم، وهذا ما يسمى بالسياق المقامي أو السياق الثقافي والاجتماعي المحيط بالنص، وهذا هو انسجام النص مع السياق المقامي. وإذن فقد تجمّع لدينا

¹ - ينظر الخطاب القرآني، خلود العموش، ص 26.

² - نفسه، ص 65.

من خلال موضوع (الناسخ والمنسوخ) جميع عناصر نظرية النص والسياق، وهي النص الكامل بجميع عناصره: الاتساق الداخلي والتماسك، الانسجام مع السياق (السياق اللغوي والسياق المقامي)¹.

2 - أهمية السياق القرآني وخصائصه:

للسياق القرآني بنوعيه أهمية بارزة في عملية التلقي، واستقامة المعنى، وضبط الفهم السديد لمراد الله تعالى، ويأخذ مبدأ القصدية الدور البارز في تلقي النص القرآني ودراسته، ويمكن إبراز أهمية السياق القرآني بخصائصه في النقاط التالية:

أ- حاكمية السياق على المتلقي:

يأخذ السياق القرآني أهميته، باعتباره صاحب الحاكمية والسلطة في تحديد مدلولات الألفاظ، فهو ضابط لفهم المتنقي، إذ إن الألفاظ إن تركت على عواهنها دون تقييد وتحديد حملت معاني مرادة وغير مرادة، فكانت مهمة السياق القرآني تقييد هذه المعاني وتحديدتها².

وحاكمية السياق تقتضي أن يكون ائتلاف الألفاظ فيما بينها وارتباطها بسياقاتها مبيّناً لمراد الله تعالى وقصده من كلامه، "فحاكمية السياق ضرورة عقلية وشرعية لا يعدل عنها بأي حال من الأحوال"³.

¹ - الخطاب القرآني، خلود العموش، ص98،99.

² - ينظر نظرية السياق القرآني، المثني محمود، ص54.

³ - نفسه، ص58.

ب - السياق يحدد المعنى السليم للكلمة:

الألفاظ المفردة خارج التركيب قابلة لأن تحمل معاني متعددة، واللفظ "قبل الاستعمال لا يوصف بكونه حقيقة، ولا بكونه مجازاً، لخروجه عن حد واحد منهما"¹، فالمعنى المعجمي وحده لا يكفي لتحديد المعنى السليم والكامل للكلمة، إذ لا تظهر قيمتها إلا من خلال السياق الذي وردت فيه، "فالسباق هو الذي يبين معنى الكلمة ودلالاتها المقصودة من بين دلالات متعددة"².

ومن الأمثلة على ذلك في القرآن الكريم مثلاً لفظ (أمة)، فقد اشتمل على أكثر من معنى، بحسب السياق اللغوي الذي ورد فيه، ومن هذه المعاني: الجماعة والصنف من الناس، والوقت أو الحين، والإمام أو الرباني، والدين³.

قال الزركشي: "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز"⁴.

ويبين الشاطبي دور عناصر السياق في إيضاح ألفاظ الآيات ومعانيها، وأكد على ضرورة الاعتداد بها في الفهم والاستنباط فقال: "إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب ما اقتضاه الحال فيه، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود

¹ - إرشاد الفحول، الشوكاني، ج2، ص152.

² - أثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة عند المتكلمين، إبراهيم سويلم، ص106.

³ - ينظر نظرية السياق بين القدماء والمحدثين (دراسة لغوية نحوية دلالية)، عبد النعيم خليل، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،

الإسكندرية، ط1، 2007، ص218 وما بعدها .

⁴ - البرهان، الزركشي، ج1، ص317.

الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعمّا قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر¹.

ج - ترابط السياق القرآني ومرونته:

يتميز السياق القرآني بخاصتي الترابط والمرونة، والمقصود بالترابط الترابط بين مقاطعه وآياته وسوره، وأوله وآخره، دون انفصال أو انقطاع، والمقصود بالمرونة ما تحمله ألفاظه وكذا سياقه من أوجه متعددة ومقاصد شتى دون اضطراب أو تناقض، فالمرونة إذاً هي "تلكم القابلية التي يتمتع بها السياق القرآني، من تحمله لأنواع من المعاني المتعددة، التي يظهر للناظر من أول وهلة أنها مختلفة، وهي في حقيقة الأمر متنوعة لا متضادة، وهذا ما درج تسميته عند المفسرين باختلاف التنوع لا اختلاف التضاد"²، وهاتان الخصيقتان تنمان عن بعض وجوه إعجاز القرآن، هذا الإعجاز الذي تعددت مناحيه ومظاهره.

وترابط السياق القرآني قد يكتشفه الدارس والمتفحص لأي القرآن وسوره دونما إطالة بحث ونظر، وقد يستعصى على البعض إلا أن تتوافر لديه جملة من المطالب والأدوات التي تمكنه من الفهم السليم والاستيعاب الواعي لهذا الترابط والاتساق، كما أن مرونته التي يتميز بها متاحة لأي ناظر أو باحث، ولكنها لا تعني ليّ النصوص أو تحميلها ما لا تحمل، فالسياق القرآني مقيد بضوابط لا يصح الخروج عنها.

¹ - الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، اعتنى به عبد الله دراز، وخرّج أحاديثه أحمد السيد سيد أحمد علي،

المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، ج3، ص351.

² - نظرية السياق القرآني، المثنى محمود، ص71.

3- ضوابط السياق القرآني:

للسياق القرآني ضوابط لا يصح الخروج عنها بحال، وهذه الضوابط هي أصول علم التفسير الصحيح، الذي به يتم الوصول إلى مراد الله تعالى، بقدر الطاقة التي أودعها الله تعالى في النفس البشرية، وبغير هذه الضوابط فإن كل جهد يبذل في تبين مراد الله يعد خارجاً عن النهج الصحيح، حتى يستوفي هذه الضوابط فهماً وعلماً، وذلك بغية الوصول إلى الهدف الكبير والغاية العظمى لوظيفة الأخذ بالسياق القرآني، في تنقية التفسير من الأقوال الغريبة والتأويلات البعيدة عنه¹.

وضوابط السياق القرآني تتمثل في الضابط النقلي، ثم الضابط اللغوي، ثم دلالة الحس والعقل، ويضاف إلى هذه الضوابط متعلقات السياق الأخرى².

أ- دلالة النقل:

يعد هذا الضابط أهم ركن من أركان التفسير، بل هو المقدم على بقية الأركان، فقد أكرم الله نبيه بمهمة البيان، فقال جلّ وعلا: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}³، فبيانه عليه الصلاة والسلام للناس لا يكون إلا وحياً من الله تعالى، ودائرة الوحي هي دائرة العصمة التي لا يعتريها خلل أو خطأ أو نقص⁴.

والمقصود بهذا الضابط ما كان داخلاً ضمن دائرة العصمة، مما صحت نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا مما هو من قبيل الاجتهاد البشري، كأقوال الصحابة والتابعين الاجتهادية، فمع أهميتها ودورها في الاستدلال والترجيح إلا أنها لا تصل إلى درجة الدلالة القطعية.

¹ - ينظر نظرية السياق القرآني، المثني محمود، ص 126.

² - ينظر نفسه، ص 128 وما بعدها.

³ - النحل: 44.

⁴ - ينظر نفسه، ص 128.

فالتفسير النقلي من حيث العصمة وعدمها ينقسم إلى دائرتين:

الدائرة الأولى: دائرة العصمة، وهي كل ما صح عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، من تفسير لآية أو آيات، سواء أكان هذا التفسير من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، أم من قبيل غير ذلك، من بيان المبهمات على الأفهام، وتخصيص عام، وتقييد مطلق، وتوضيح بعض ما قد يخفى على الناس، ويضاف إلى هذا ما صح عن صحابته رضوان الله عليهم، مما لا يقبل الاجتهاد العقلي، من مثل ما صح عنهم في أسباب النزول، وما عد في حكم المرفوع مما يحتاج إلى خبر الغيب، حيث لا مدخل للرأي فيه¹.

الدائرة الثانية: دائرة الاجتهاد البشري، وهي كل ما صح عن الصحابة مما ليس له حكم الرفع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذا عن التابعين وأتباعهم بإحسان².

ب - دلالة اللغة:

من الضوابط المهمة التي تبرز المقصود من السياق القرآني، وتسهم في تحديد المعنى المراد المعرفة المعمقة والواسعة بلسان العرب وتصرف وجوهه و تعددها، و"لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور، ومالا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً للمكلف، فهو واجب"³.

فعلم العربية شرط للناظر في كتاب الله، "لأنه به يمكن شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، قال مجاهد: (لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب)، ثم إنه لا بد من التوسع والتبحر في ذلك، لأن اليسير لا يكفي، إذ ربما كان

¹ - ينظر نظرية السياق القرآني، المثني محمود، ص128.

² - ينظر نفسه، ص128.

³ - المحصول في علم الأصول، الرازي، ج1، ص203.

اللفظ مشتركاً، والمفسر يعلم أحد المعنيين ويخفى عليه الآخر، وقد يكون هو المراد"¹.

فالألفاظ اللغوية لها وضعان اثنان: وضع إفرادي (معجمي)، وتحمل اللفظة بهذا الاعتبار معنى مشهوراً معروفاً لدى اللغويين، ومعاني آخر أقل شهرة، والمتبادر إلى الذهن في العادة المعنى المشهور، ووضع تركيبى (سياقي)، وتحمل اللفظة بهذا الاعتبار أوجهاً من المعاني مختلفة عن وضعها الإفرادى، وقد نبه علماءنا - رحمهم الله - على هذا الأمر تنبيهاً بيّناً واضحاً لا يعتريه غموض أو إبهام، ولننظر في كلمة الإمام الشافعي - عليه الرحمة والرضوان - في بيان دلالة السياق على اللفظة اللغوية إذا سلكت في سياق من المعاني²، حيث قال: "إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه:

- عاماً ظاهراً، يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره.

- وعاماً ظاهراً يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه.

- وعاماً ظاهراً يراد به الخاص.. وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره.

فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره"³.

ج - دلالة العقل والحس:

لدلالة العقل وكذا الحس دور هام في فهم السياق القرآني، ولا يصح أن يحمل الكلام على ما

يخالفها، فأى احتمال يحتمله اللفظ لغة يتصادم مع صريح العقل وسليم الحس فإنهما يسقطانه، ومن الأمثلة على ذلك تخصيص العام بدلالة العقل والحس⁴، قال الآمدي في بيانه للتخصيص بدلالة

¹ - التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص190.

² - ينظر نظرية السياق القرآني، المثني محمود، ص137.

³ - الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1940، ص51، 52.

⁴ - ينظر نظرية السياق، المثني محمود، ص142.

العقل: "إن قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}¹، وقوله: {وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}²، متناول بعموم لفظه لغة كل شيء، مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقية، وليس خالقاً لها، ولا هي مقدورة له، لاستحالة خلق القديم الواجب لذاته، واستحالة كونه مقدوراً بضرورة العقل، فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ولا نعي بالتخصيص سوى ذلك، فمن خالف في كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك، فهو موافق على معنى التخصيص، ومخالف في التسمية.

وكذلك قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}³، فإن الصبي والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك"⁴.

ويبين الأمدي التخصيص بدليل الحس فقال: "وكما أن دليل العقل قد يكون مخصصاً للعموم، فكذلك دليل الحس.. [ومنه] قوله تعالى: {تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا}⁵، مع خروج السموات والأرض عن ذلك حساً.

وكذلك قوله تعالى: {مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ كَالرِّمِيمِ}⁶، وقد أتت على الأرض والجبال، ولم تجعلهما رميمًا، بدلالة الحس، فكان الحس هو الدال على أن ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم، فكان مخصصاً"⁷.

¹ - الزمر: 59.

² - المائدة: 122.

³ - آل عمران: 97.

⁴ - الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ج2، ص384، 385.

⁵ - الأحقاف: 24.

⁶ - الذاريات: 42.

⁷ - نفسه، ج2، ص387، 388.

ودلالة العقل التي تعد ضابطاً هي الدلالة التي يتفق عليها العقلاء، ويقطع بها أصحاب الألباب ولا يتطرق إليها جدل أو ممارسة، ومثلها دلالة الحس التي يتفق البشر على اعتبارها، حيث لا يشذ أحد¹.

د - متعلقات السياق القرآني الأخرى:

يضاف إلى الضوابط السابقة ضوابط أخرى متعلقة بالسياق القرآني، لها أهميتها في تحرير المعاني و الوصول إلى المقصود، وهي: أسباب النزول، والمكي والمدني، وجوّ السورة².

4- الدلالة السياقية عند المتكلمين:

لا تكاد تخلو أية مسألة من المسائل التي بحثها المتكلمون في جانبها التطبيقي من الاعتماد على الدلالة السياقية بنوعيتها، ويظهر هذا جلياً لكل من يتفحص رأي كل فريق في صياغة أدلته، والرد على المخالفين، إلا أن اعتناءهم بهذا العنصر في الجانب النظري يعد قليلاً، وذلك بالنظر إلى العناصر الأخرى المشكّلة لفقه الخطاب، والتي احتفوا بها نظرياً وتطبيقياً، وقد ارتبطت أقوالهم وإشاراتهم وكذا إجراءاتهم التطبيقية على النصوص فيما يتعلق بهذا الموضوع بعلمي الأصول والكلام.

فقد أدرك الأصوليون والمتكلمون أهمية دلالة السياق بنوعيه في دراسة نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، واستجلاء المعاني من هذه النصوص، وأشاروا إلى ذلك وبينوه، "إذ إن تحديد الدلالة بما فيه مراعاة للمقام أمر يدني المرء من اقتناص المراد، ولعل هذا هو الذي أفضى بالأصوليين إلى عدم التعويل على الألفاظ وحدها في تحديد الدلالة، بل اهتموا بالسياق العام"³.

ولهذا ذهب الغزالي إلى القول بعدم التعويل على دلالة صيغة الأمر بمعزل عن السياق

¹ - ينظر نظرية السياق القرآني، المثني محمود، ص 143.

² - ينظر نفسه، ص 143 وما بعدها.

³ - جدل اللفظ والمعنى (دراسة في دلالة الكلمة العربية)، مهدي أسعد عرار، دار وائل، عمّان، ط1، 2002، ص 54.

والقرائن¹، وإن كان القول بأن الأمر لا يصرف إلى غير الوجوب إلا بقريظة، عند أكثر الأصوليين.

كما أشار الرازي إلى الغرض من وضع الألفاظ المفردة، وأنه لا اعتبار لها إلا داخل التركيب، فقال: "الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات، بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة"².

وتحدّث عن حقيقة النظم الذي هو عبارة عن توحي معاني النحو فيما بين الكلم³، وبين ما يشترط في ائتلاف الكلم، وذكر بعض أدواته فقال: "ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ويعمل [وتعمل] على قوانينه وأصوله، وذلك بأن تنظر في وجوه كل باب وفروقه.. وإذا استقرت لم تجد شيئاً من الخطأ أو الصواب في النظم إلا لأن المعنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، أو أزيل عن موضعه، أو استعمل في غير ما ينبغي له"⁴.

وأوضح أن اللفظ معتبر بائتلافه في التركيب بسياقه وأحواله فقال: "إن النظم لا يحصل في الكلمات الواحدة، بل في كلمات ضم البعض إلى البعض، وذلك النظم يعتبر فيه أحوال المفردات وأحوال انضمام بعضها إلى بعض"⁵.

وهذا التأصيل الذي ذكره الرازي مستمد مما أبان عنه من قبل عبد القاهر الجرجاني، وأسهب في شرحه، في حديثه عن الإعجاز، وفي صياغته لمفهوم النظم، في عبارات متفرقة، في أنحاء كتابه (دلائل الإعجاز)، ومنها قوله: "فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئاً غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن

¹ - ينظر المستصفي، الغزالي، ج3، ص133 وما بعدها.

² - المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ج1، ص199.

³ - ينظر نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة، 1317هـ، ص105.

⁴ - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، ص105، 106.

⁵ - نفسه، ص108.

إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه، وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها، غارَّ نفسه بالكاذب من الطمع، ومسلم لها إلى الخدع"¹.

كما بيّن كل من ابن القيم والزركشي دور دلالة السياق في الإبانة عن المعنى، حيث أنها ترشد إلى تبين الجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وهي من أعظم القرائن الدالة على المعنى، فانظر إلى قوله تعالى: {ذُقِ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ}²، كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق³، لأن السياق هو سياق حديث عن عذاب وخزي في جهنم.

ذلك أن الألفاظ المفردة والتراكيب تتعرض بسبب السياقات لألوان من التغير الدلالي، ويتضح ذلك من خلال بحث الأصوليين للعام والخاص، حيث لا يراد باللفظ العام، غالباً، دلالة على العموم، قال الشاطبي: "العموم إنما يتغير بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان"⁴.

ودراسة الأصوليين - ومنهم المتكلمون - للقرائن المخصّصة للعام تدل على إدراكهم الواعي لعناصر السياق، وأثرها في تحديد المعنى، وما دراستهم للمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، إلا مراعاة للسياق اللفظي العام للقرآن والسنة، كما أن في دراستهم لأسباب النزول دلالة واضحة على عنايتهم بالقرائن أو المواقف الكلامية، ورغم اعتبارهم جميعاً لأثر القرائن بنوعيتها في الكشف عن المعنى وتحديده، إلا أن هناك خلافاً بينهم ناتج عن محاولة دراسة الصيغ أو الألفاظ بمعزل عن القرائن تارة،

¹ - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 485.

² - الدخان: 46.

³ - ينظر بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، (د.ت)، ج 4، ص 1314، والبرهان في

علوم القرآن، الزركشي، ج 2، ص 200، 201.

⁴ - الموفقات، الشاطبي، ج 3، ص 226.

ومحتفة بها تارة أخرى¹.

و يتفق الأصوليون مع نظرية السياق الحديثة، بإدراكهم لأهمية دلالة السياق، وضرورة الاستعانة بها في الكشف عن المعنى وتحديده، وإن لم يلتزموا في إجراءاتهم التطبيقية بما تفرضه النظرية من مراحل التحليل على المستويات اللغوية².

ومن خلال الإرشادات التي مرت للغزالي والرازي وغيرهما يتبين لنا مدى أهمية دلالة السياق عند المتكلمين في بحث مسائل العقيدة، على غرار اهتمام الأصوليين بها في بحثهم للأحكام الشرعية.

فقد اعتمد المتكلمون على اختلاف فرقهم على دلالة السياق في بحث مسائل العقيدة، ولم تخل أية مسألة من مسائل الخلاف بينهم من الاعتماد على هذه الدلالة في نصرته كل فريق لمذهبه. ولا تقتصر مراعاة هذه القاعدة المهمة في التنظير والتطبيق على المتكلمين وحدهم، بل الأمر ينسحب على كل الطوائف التي تجعل من اللغة منطلقاً للدراسة والبحث، كالحال بالنسبة للأصوليين والفقهاء والمفسرين واللغويين وكذا دراسي العقيدة عموماً.

ومن أمثلة ذلك عند دارسي العقيدة ما ذكره ابن تيمية في تفسيره للمعنى العامة التي تعني العلم، وللمعنى الخاصة التي تعني التأييد والنصر، وهذا استناداً على سياق الآيات التي ذكر فيها لفظ (مع)، والتي لا يدل معناها اللغوي على اختلاط ذات بذات، وكذا بالنظر إلى النص السياقي السابق و اللاحق لقوله تعالى: **{وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}**³، وقوله: **{إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا}**⁴، والمتمثلين في افتتاح الكلام بالعلم بقوله تعالى: **{يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ}**

¹ - ينظر دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر حمودة، ص228.

² - ينظر نفسه، ص233.

³ - الحديد: 4.

⁴ - المجادلة: 7.

مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا¹، وقوله: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ²} واختتامه بالعلم بقوله تعالى: {وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ³}، وقوله: {إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ⁴}.

فقد وضع ابن تيمية هذا التفسير للمعية اعتماداً على دلالة السياق بقوله: "لفظ(مع) لا تقتضي في لغة العرب أن يكون أحد الشيئين مختلطاً بالآخر، كقوله تعالى: {اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ⁵}، وقوله تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ⁶}.. ولفظ(مع) جاءت عامة وخاصة، فالعامة في هذه الآية(آية الحديد) وآية المجادلة.. فافتتح الكلام بالعلم، وختمه بالعلم، ولهذا قال ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل: هو معهم بعلمه.

وأما المعية الخاصة ففي قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ⁷}..

فلو كان معنى المعية أنه بذاته في كل مكان تناقض الخبر الخاص والخبر العام، بل المعنى أنه مع هؤلاء بنصره وتأييده، دون أولئك⁸.

¹ - الحديد: 4.

² - المجادلة: 7.

³ - الحديد: 6.

⁴ - المجادلة: 7.

⁵ - التوبة: 120.

⁶ - الفتح: الآية الأخيرة.

⁷ - النحل: الآية الأخيرة.

⁸ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج11، ص138،139.

5 - نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على دلالة السياق:

5-1- معنى الإدراك والفرق بينه وبين الرؤية:

قال جلّ وعلا: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} ¹.

ذهب المعتزلة، كما مر معنا من قبل، إلى نفي رؤية الله تعالى، وأنه لا فرق في هذا بين الدنيا والآخرة، ولا بين مسلم وكافر، ورأوا أن هذه الآية نص في نفي الرؤية، وقد استعانوا، إضافة إلى ظاهر النص بحسب رأيهم، بأدلة سياقية من داخل النص ومن خارجه. بينما اتفق أهل السنة على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، فذهب بعضهم إلى أن النفي على الخصوص، وهذا بالنظر إلى مختلف الأدلة الأخرى، التي تثبت الرؤية، وذهب آخرون إلى أن لا دليل في الآية على نفي الرؤية، وإنما المنفي هو الإدراك، ، وفرقوا بين الإدراك والرؤية، مستعينين في ذلك بأدلة سياقية مختلفة.

صرح القاضي عبد الجبار بنفي رؤية الله تعالى بدلالة العقل نفياً للتشبيه ودفعاً لنقض فكرة التنزيه، وتحرير ذلك "أن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل" ².

وعزز هذا الرأي عند المعتزلة بدلالة السياق الداخلي للنص في اقتران الإدراك بالبصر الذي يعني الرؤية لا الإحاطة، "ووجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفي عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدهاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدهاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال

¹ - الأنعام: 104.

² - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 233.

من الأحوال¹.

واستند في دعمه لرأيه باستحالة إمكان رؤية الله سبحانه بدلالة السياق اللغوي المتمثل في معطيات النص القرآني في موضع آخر، وهو قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى عليه السلام: {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي وَلَكِنِ انظُرِ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ}²، فاستدل بقوله تعالى: {لَن تَرَانِي}، ورأى أن (لن) موضوعة لتأييد النفي³.

كما استدل بالسياق الداخلي لألفاظ هذه الآية، مستنداً على معطى نصي آخر من القرآن الكريم، وكذا على المسموع من كلام العرب في تعليق الشرط على طريق التباعد بالمشروط، فقال: "وقد استدل شيوخنا رحمهم الله تعالى في قصة موسى عليه السلام: {قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرِ إِلَيْكَ}، وإجابته إياه بقوله: {لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرِ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي} فنفى أن يراه، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكاً، فنبه في ذلك على أن رؤيته لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب، وهو أنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التباعد كما يقول قائلهم:

إذا شاب الغرابُ أتيت أهلي
وصار القارُ كاللبنِ الحليب

وكما قال تعالى: {وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ}⁴، فكذلك قوله تعالى: {فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي}، ثم جعله الجبل دكاً بين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية

¹ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص233.

² - الأعراف : 143.

³ - ينظر نفسه، ص264،265.

⁴ - الأعراف :39.

لا تقع على وجه¹.

وإلى هذا الرأي ذهب الزمخشري، دفعاً للجهة والتجسيم في حق الله، فذكر أن معنى الآية هو "أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً كالأجسام والهيآت"².

أما أهل السنة فقد ذهبوا إلى إثبات إمكان رؤية الله تعالى، واتفقوا على أن المؤمنين يرون ربه يوم القيامة عياناً، كما يرون الشمس والقمر، مستدلين بالمعاني اللغوية الحقيقية، وبمعطيات الأدلة السياقية للنصوص المتظاهرة من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن هذه النصوص، كما وضحنا من قبل، قوله تعالى: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}³، ومنها ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن ناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال صلى الله عليه وسلم: <<هَلْ تُضَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ>>؟ فقالوا: لا يا رسول الله، قال: <<هَلْ تُضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ>>؟ قالوا: لا، قال: <<فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ..>>⁴، ومستعنين في تأييد مذهبهم، إلى جانب هذا، بمختلف معطيات السياق من داخل النصوص ومن خارجها، إلا أنهم اختلفوا في نظرهم للمفهوم من قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}.

ويمكن تقسيم آرائهم في تحديد مفهوم هذه الآية إلى أربعة آراء، كل منها يذهب مذهباً خاصاً يتركز على معطيات النص، ويقتضي أحياناً تركيباً مفترضاً مغايراً للظاهر، بحسب عناصر

¹ - المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، نقلاً عن (المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، عواد المعتق، ص130).

² - الكشاف، الزمخشري، ج2، ص41،42.

³ - القيامة: 21،22.

⁴ - صحيح البخاري: ح(554، 573، 4851)، وصحيح مسلم: ح(211، 633).

السياق. فأما الرأي الأول فيمثله جماعة منهم ابن عباس و السدي، ويرى أصحابه أن المقصود بالإدراك المشاهدة، وأن النفي المقصود في قوله: **{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}** على الخصوص لا على العموم، وأن معناه: لا تدركه الأبصار في الدنيا، بتقدير شبه الجملة، وتدركه في الآخرة، اعتماداً على الدليل السياقي المنفصل، إذ إن الله تعالى أثبت في موضع آخر رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، فقال: **{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}**، ومحال أن تكون إليه ناظرة، وهي له غير مدركة رؤية، وإذا كان ذلك كذلك كان غير جائز أن يكون في أخبار الله تضاد وتعارض¹.

ورجح بعض المفسرين هذا الرأي لدلالة التنزيل عليه، كما في آتي سورة القيامة، ولأن الأخبار الصحيحة أكدت رؤية الله سبحانه وتعالى في الجنة، ومنها الحديث السابق، واستأنسوا بالدليل العقلي المتمثل في قول الإمام مالك بن أنس: لم يُرَ في الدنيا، لأنه باق، ولا يُرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقية رأوا الباقي بالباقي².

كما استعان بعضهم بسياق المقام، إذ يروى أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت تثبت الرؤية في الآخرة، وتنفي الإدراك الذي هو بمعنى الرؤية في الدنيا، وتحتج بهذه الآية، وتقول: من زعم أن محمداً قد رأى ربه فقد كذب³.

ويكون لدينا، بحسب هذا الرأي، أصل مفترض مغاير لظاهر التركيب، أي يكون لدينا شبه جملة مقدر، وجملة معطوفة مع متعلقاتها، وتكون لام التعريف في الأبصار للعهد (أبصار أناس محددين)، وقد استعمل أصحاب هذا الفهم التأويل التركيبي في تحديد الدلالة بتقديرهم لمخدوف قد لا يتبادر إلى الذهن في ضوء المعطيات النصية، ويخالف قوانين الحذف المعهودة في نظام العربية نظراً

¹ - للمزيد ينظر تأويل النص القرآني، محمود الجاسم، ص311.

² - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج8، ص485.

³ - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج2، ص153.

لكثرة المقدرات، وبذلك ارتكزوا على معطيات السياق القرآني المتمثلة في الأدلة السياقية البعيدة، وكذا المقام¹.

ويقترَب من هذا الرأي الرأي الثاني، إذ يخصص النفي أيضاً، ليتوصل إلى إثبات رؤية الله تعالى، ولكن من وجهة نظر مختلفة عما سبق، وتترك أثراً مغايراً في الجانب التركيبي، فقد جوز بعضهم في ضوء المقام المتمثل في المعجزات الدينية أن يكون المعنى: لا تدركه الأبصار المخلوقة في الدنيا، لكنه يخلق بصرًا وإدراكاً لمن يريد كرامته فيراه، وهذا اعتماداً على الرأي القائل بأن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربه².

واستدل أصحاب هذا الرأي أيضاً بالدليل النصي السياقي من القرآن في موضع آخر، وهو قول سيدنا موسى عليه السلام: **{ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ }**، "إذ رؤيته تعالى في الدنيا جائزة عقلاً، إذ لو لم تكن جائزة لكان سؤال موسى عليه السلام مستحيلًا، ومحال أن يجهل نبي ما يجوز على الله وما لا يجوز، بل لم يسأل إلا جائزة غير مستحيل"³.

ويلتقى أصحاب الرأي الثالث مع أصحاب الرأيين السابقين في حمل الآية على الخصوص، مع الاختلاف في نوع هذا الخصوص، إذ يقصر أصحاب هذا الرأي نفي الإدراك الذي هو بمعنى الرؤية على الظالمين، ويشتبونه للمؤمنين، والمعنى، بحسب هذا الرأي: "لا تدركه أبصار الظالمين في الدنيا والآخرة، وتدركه أبصار المؤمنين وأولياء الله"⁴.

ويعتمد أصحاب هذا الرأي، مثل غيرهم ممن يشتبون الرؤية، على أدلة سياقية أخرى من

¹ - ينظر تأويل النص القرآني، محمود الجاسم، ص312،313.

² - ينظر نفسه، ص313.

³ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج8، ص483.

⁴ - جامع البيان، الطبري، ج3، ص321.

القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى عن الفجار(الكفار): {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ} ¹،
وقوله عن المؤمنين: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} ².

فقد ذكر حجب الكفار عن ربهم في معرض الوعيد، فوجب ألا يحصل هذا في حق المؤمنين،
بمفهوم المخالفة، قال الرازي: "فقد احتج الأصحاب على أن المؤمنين يرونه سبحانه، قالوا: ولو لا
ذلك لم يكن للتخصيص فائدة، وفيه تقرير آخر، وهو أنه تعالى ذكر الحجاب في معرض الوعيد
والتهديد للكفار، وما يكون وعيداً وتهديداً للكفار لا يجوز حصوله في حق المؤمن، فوجب أن لا
يحصل هذا الحجاب في حق المؤمن" ³.

كما بين الرازي بطريقة السبر والتقسيم مع وجوب حمل اللفظ على الظاهر أن تقدير الآية:
"كلا إنهم عن ربهم يومئذ ممنوعون، والمنع إنما يتحقق بالنسبة إلى ما يثبت للعبد بالنسبة إلى الله
تعالى، وهو إما العلم، وإما الرؤية، ولا يمكن حمله على العلم، لأنه ثابت بالاتفاق للكفار، فوجب
حمله على الرؤية، أما صرفه إلى الرحمة فهو عدول عن الظاهر من غير دليل" ⁴.

وروي عن مالك بن أنس أنه سئل عن هذه الآية فقال: لما حجب أعداءه فلم يروه لا بد وأن
يتجلى لأوليائه حتى يروه، وعن الشافعي أنه قال: لما حجب قوماً بالسخط دل على أن قوماً يرونه
بالرضا ⁵.

وأما الرأي الرابع من آراء أهل السنة في فهمهم لقوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} فهو الذي
يقوم على التفريق بين الإدراك والرؤية، وهذا الرأي يرتكز على أدلة قوية مختلفة، وقد أيدته جمع من

¹ - المطففين: 15.

² - القيامة: 21، 22.

³ - التفسير الكبير، الرازي ج 31، ص 96.

⁴ - نفسه، ج 2، ص 96.

⁵ - ينظر نفسه، ج 2، ص 96، 97.

المفسرين وأئمة الدين.

يرى أصحاب هذا الرأي أن المنفي في الآية إنما هو الإدراك، وليست الرؤية، وفرق بين الإدراك والرؤية، مستعينين في تأييد رأيهم بالمعنى المعجمي للفعل "أدرك" الذي يعني الإحاطة بحقيقة الشيء، كما نص على ذلك أئمة اللغة، "وذلك أن الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء، والوصول إلى أعماقه وحوزه من جميع جهاته، وذلك كله محال في أوصاف الله عزّ وجلّ، والرؤية لا تفتقر إلى أن يحيط الرائي بالمرئي، ويبلغ غايته"¹.

فقد وضع الباقلاني الفرق بين الإدراك والرؤية في أحد وجوه أجوبته عن المعتزلة، واستعان في ذلك بدلالة السياق القرآني في مواضع أخرى، وكذا بالقياس المبني على المعطيات النصية ومعهود النظم في ألفاظ من هذا النوع، فبين "أن الآية لا حجة فيها [للمعتزلة]، لأنه قال: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}، ولم يقل لا تراه الأبصار، والإدراك بمعنى يزيد على الرؤية، لأن الإدراك: الإحاطة بالشيء من جميع الجهات، والله تعالى لا يوصف بالجهات، ولا أنه في جهة، فجاز أن يرى وإن لم يدرك، وهذا كما قال تعالى في قصة اللعين فرعون: {حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ}² يعني: أحاط به من جميع جوانبه، فالغرق لا يوصف بأنه يَرَى، وإنما يوصف بأنه أحاط بالشيء، كذلك المؤمن يوصف بأنه يرى ربه ولا يدركه بالإحاطة، وهذا كما نقول: إنا نعلم ربنا، ولا نقول: إنا نحيط بربنا، فكما كانت الإحاطة معنى يزيد على العلم، كذلك الإدراك معنى يزيد على الرؤية، وهذا الصحيح، لأننا نجتمع بين قوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}³، وبين قوله: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا}⁴، ونجمع بين قوله

¹ - الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي المالكي، تحقيق علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ج2، ص503.

² - يونس: 90.

³ - محمد صلى الله عليه وسلم: 20.

⁴ - طه: 107.

تعالى: {وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}، وبين قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ}، فنقول: معلوم ولا يحاط به، ومرئي ولا يدرك، فصح ما قلناه، وبطل قول الغير¹.

كما اعتمد الرازي على الاستدلال نفسه في توضيحه لمعنى الآية، واختاره في التفريق بين الإدراك والرؤية وجهاً من وجوه الرد على المعتزلة، مستعيناً في ذلك بالدلالة النصية المستمدة من سياق آيتين أخريين، ومعزراً هذا المعنى بالتناص والمقام المتمثلين في المسموع من كلام العرب في استعمال لفظ "الإدراك" فقال: "لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية، والدليل عليه: أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول، قال تعالى: {قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ}²: أي ملحقون، وقال: {حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْغَرَقُ}³: أي لحقه، ويقال: أدرك فلان فلاناً، وأدرك الغلام: أي بلغ الحلم، وأدركت الثمرة: أي نضجت، فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء⁴.

وبين الرازي أوجه الفرق بين الإدراك والرؤية، فقسم جنس الرؤية إلى نوعين: رؤية مع الإحاطة وهي المنفية، ورؤية بدونها، ولا يلزم من نفي الأولى نفي الثانية، وتفسير ذلك أن المرئي إذا كان له حد ونهاية، وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهايته، صار كأن ذلك الإبصار أحاط به، فتسمى هذه الرؤية إدراكاً، أما إذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية إدراكاً، فالحاصل أن رؤية الجنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة، ورؤية لا مع الإحاطة، والرؤية مع الإحاطة هي المسماة بالإدراك، فنفي الإدراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية، ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس، فلم يلزم من نفي الإدراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى، فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض

¹ - الإنصاف، الباقلاني، ص 297.

² - الشعراء: 61.

³ - يونس: 90.

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج 13، ص 105.

على كلام الخصم¹.

وهذا الوجه الاستدلالي هو أقوى الوجوه التي رد بها الباقلاني والرازي على شبهات المعتزلة، لأنه مبني على الاتساق الداخلي لنصوص القرآن، ومعزز بمختلف عناصر السياق الأخرى، ولا احتياج فيه إلى تقديرات أو افتراض أصول تركيبية قد يعترض عليها المخالفون.

وقد رجح هذا الرأي الذي يفرق بين الإدراك والرؤية جمع من المفسرين وعلماء الدين، لوضوح أدلته وتنوعها، وأبانوا عن الوجه الحق في الجمع بين النصوص التي تناولت هذا الموضوع، بالاحتكام إلى مختلف الأدلة السياقية، دفعاً لما قد يتوهمه البعض من التعارض أو الاضطراب، ووجهوا مختلف الألة النصية والسياقية الأخرى التي حاول النافون للرؤية التمسك بها، إذ "لا منافاة بين إثبات الرؤية ونفي الإدراك، فإن الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص انتفاء الأعم.. فإن هذا(أي إدراك حقيقته) لا يعلمه إلا هو، كما أن من رأى القمر فإنه لا يدرك حقيقته وكنهه وماهيته، فالعظيم أولى بذلك، وله المثل الأعلى"².

وبيّن ابن المنير كذلك أن استدلال المعتزلة بقوله تعالى: {أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا}³ على تبري موسى من أفاعيل قومه وتسفيهه لهم وتضليلهم لرأيهم إنكاراً لهم على طلب أمر غير جائز استدلال ضعيف لا راحة لهم فيه، بل إن الدليل العقلي المبني على السياقين المتصل والمنفصل هو بخلاف ذلك، "فإن الذي كان الإهلاك بسببه إنما هو عبادة العجل في قول أكثر المفسرين.

ثم وإن كان السبب طلبهم للرؤية، فليس لأنها غير جائزة على الله، ولكن لأن الله تعالى أخبر أنها لا تقع في دار الدنيا، والخبر صدق، وذلك بعد سؤال موسى للرؤية، فلما سألوا وقد سمعوا الخبر بعدم وقوعها، كان طلبهم خلاف المعلوم تكديماً للخبر، فمن ثم سفههم موسى عليه السلام، وتبرأ

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج13، ص105.

² - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج2، ص153.

³ - الأعراف: 155.

من طلب ما أخبر الله أنه لا يقع، ثم ولو كان سؤالهم الرؤية قبل إخبار الله تعالى بعدم وقوعها فإنما سفههم موسى عليه السلام لاقتراحهم على الله هذه الآية الخاصة، وتوقيفهم الإيمان عليها حيث قالوا: {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً} ¹.

ألا ترى أن قولهم: {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تُفَجِّرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا} ² إنما سألوا فيه جائزاً، ومع ذلك قرعوا به، لاقتراحهم على الله ما لا يتوقف وجوب الإيمان عليه ³.

كما استند محمد الأمين الشنقيطي على دليل السياق وكذا المقام، في تبيينه لدفع إبهام التعارض بين قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} وآيات أخرى تدل على أن الله يُرى بالأبصار، فذكر الآيات التي تدل على أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة، ومنها قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} ⁴، وقوله: {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ} ⁵، فالحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجهه الله الكريم، وقوله عن الكفار: {كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} ⁶، إذ يفهم من دليل خطابه أن المؤمنين ليسوا محجوبين عن ربهم ⁷.

وبين أن لا تعارض بين هذه الآيات وآية سورة الأنعام من خلال ثلاثة أوجه، كما ذكرنا سابقاً عند غيره، ورجح الوجه الحق منها اعتماداً على المعنى المعجمي، وكذا معطيات السياق والتناص من هذه الآية وآيات أخرى، وعزز هذا الوجه بالاستدلال العقلي المبني على مفهوم النص، وكذا بالمقام المتمثل في الأحاديث الصحيحة المتواترة في هذا الموضوع، وتوضيح ذلك "أن المنفي في هذه

¹ - البقرة: 54.

² - الإسراء: 90.

³ - الانتصاف، ابن المنير الإسكندري، بهامش الكشف، ج2، ص114.

⁴ - القيامة: 21، 22.

⁵ - يونس: 26.

⁶ - المطففين: 15.

⁷ - ينظر دفع إبهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، في آخر كتاب أضواء البيان، للمؤلف، ص2081.

الآية الإدراك المشعر بالإحاطة بالكنه، أما مطلق الرؤية فلا تدل الآية على نفيه، بل هو ثابت بهذه الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة واتفق أهل السنة والجماعة على ذلك.

وحاصل هذا الجواب: أن الإدراك أخص من مطلق الرؤية، لأن الإدراك المراد به الإحاطة، والعرب تقول: رأيت الشيء وما أدركته، فمعنى لا تدركه الأبصار لا تحيط به، كما أنه تعالى يعلمه الخلق ولا يحيطون به علماً.

وقد اتفق العقلاء على أن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، فانتفاء الإدراك لا يلزم منه انتفاء مطلق الرؤية، مع أن الله تعالى لا يدرك كنهه على الحقيقة أحد من الخلق.

والدليل على صحة هذا الوجه ما أخرجه الشيخان من حديث أبي موسى مرفوعاً:
>>حِجَابُهُ الثُّورُ أَوْ النَّارُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ<<¹.

فالحديث صريح في عدم الرؤية في الدنيا، ويفهم منه عدم إمكان الإحاطة مطلقاً.

والحاصل أن رؤيته تعالى بالأبصار جائزة عقلاً في الدنيا والآخرة، لأن كل موجود يجوز أن يرى عقلاً، ويدل لجوازها عقلاً قول موسى: {رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ}²، لأنه لا يجهل الجائز في حق الله تعالى عقلاً.

وأما في الشرع فهي جائزة وواقعة في الآخرة، ممتنعة في الدنيا، ومن أصرح الأدلة في ذلك ما رواه مسلم وابن خزيمة مرفوعاً: >>إِنَّكُمْ لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا<<³، والأحاديث برؤية

¹ - صحيح البخاري: ح(293)، وصحيح مسلم: ح(266).

² - الأعراف: 143.

³ - صحيح مسلم: ح(12509).

المؤمنين له يوم القيامة متواترة"¹.

ويضاف إلى ما مر معنا للرازي أنه اعتمد أيضاً الآلية العقلية المبنية على السياق اللغوي والاجتماعي معاً، في إثباته للرؤية، والرد على النافين لها، ومثال ذلك ما ذكره من "أن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية، فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى: {وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ}"²3.

كما بين أن مسألة التمدح حجة على المعتزلة لا لهم، وبيان ذلك "أنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم إنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية، ثم نقول: إن النفي يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح و الثناء، وذلك لأن النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجباً للمدح والثناء، والعلم به ضروري، بل إذا كان النفي دليلاً على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء، قيل: بأن ذلك النفي يوجب المدح"⁴.

وبناء على هذا استدل بعضهم بأن سياق الآية يدل على أن الله يُرى، ولكنه لا يدرك، ومما يؤكد دلالة الآية على الرؤية "أن الله تعالى إنما ذكرها بمدح بها نفسه، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يمدح به، وإنما يمدح الرب تعالى بالنفي إذ تضمن أمراً ثبوتياً، كمدحه بنفي السنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت، المتضمن كمال

¹ - دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، في آخر كتاب: أضواء البيان، للمؤلف، ص 2081، 2082.

² - فصلت : 31.

³ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 13، ص 109.

⁴ - نفسه، ج 13، ص 106.

الحياة..

ولهذا لم يتمدح بعدم محض لم يتضمن أمراً ثبوتياً، فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه، فإذا: المعنى أنه يرى، ولا يدرك ولا يحاط به، فقوله: **{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}**¹ يدل على كمال عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لكمال عظمته لا يدرك بحيث يحاط به"².

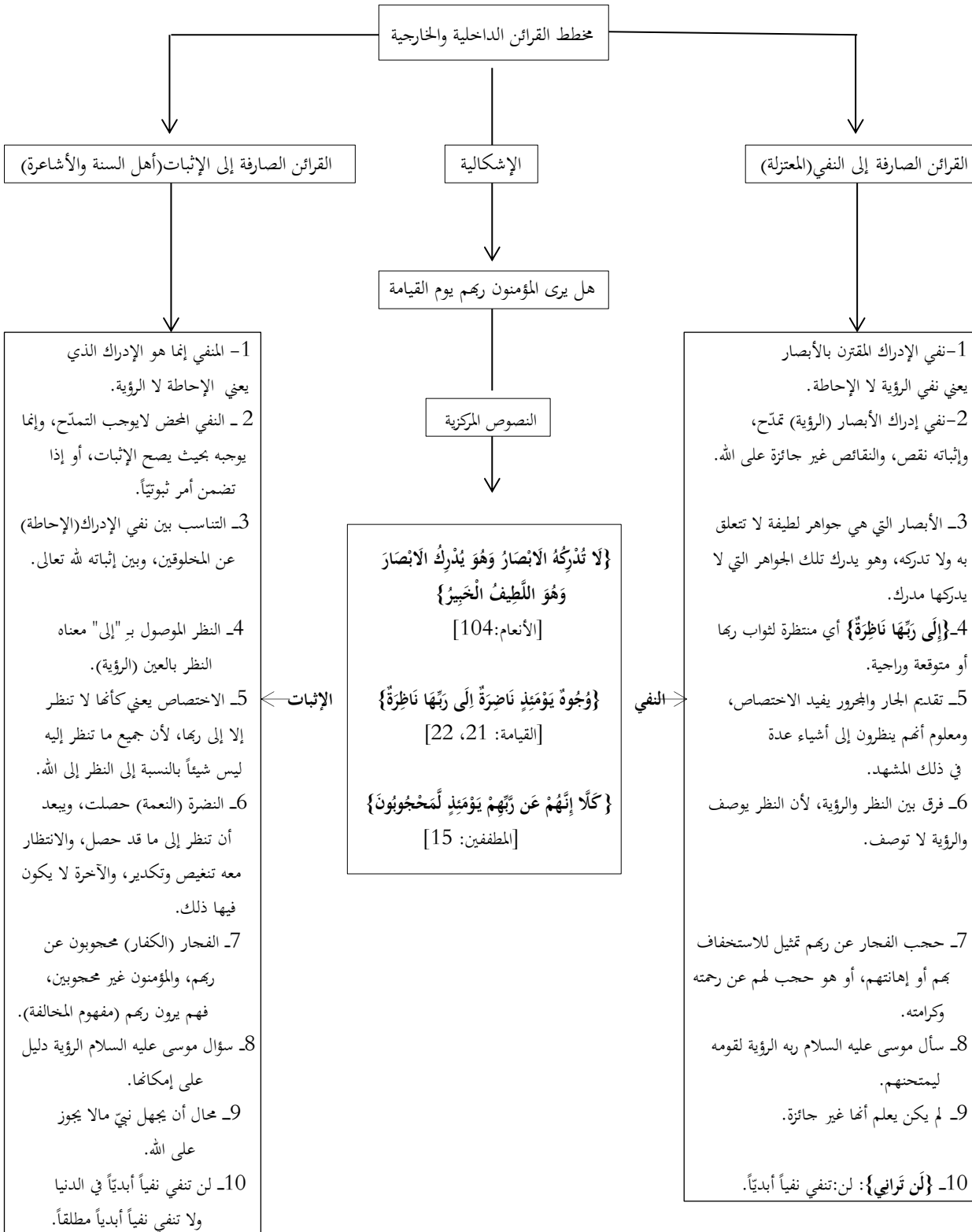
كما أن هذا القول مبني على مراعاة اتساق نظم الآية في نفي الإدراك عن المخلوقين وإثباته للخالق، "وعلى هذا التأويل يترتب العكس في قوله: **{وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ}**³، ويحسن معناه"⁴. ويمكن أن نلخص أهم وجوه الفهم والتأويل عند المثبتين للرؤية والنافين لها، ونبين الجدل الواقع بينهما بشأنها في المخططة التالية:

¹ - الأنعام: 104.

² - شرح العقيدة الطحاوية، شرح ابن أبي العز الدمشقي، ص214، 215.

³ - الأنعام: 104.

⁴ - الجواهر الحسان، الثعالبي، ج2، ص503.



ويظهر من خلال هذه المخططة وما مر معنا حول هذه المسألة، في هذا الفصل والفصل الذي قبله، أن كلا الفريقين اعتمد الأدلة النصية وما يكتنفها من قرائن وملابسات داخلية وخارجية، وأن المعتزلة، بتحكيمهم لسلطان العقل في هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة، دفعاً منهم لنقض فكرة التنزيه، قد أولوا النصوص الواضحة الدلالة، من آيات القرآن والأخبار الصحيحة تأويلات بعيدة، وحملوها على غير ظاهرها، وأن القول بالتفريق بين الإدراك والرؤية عند أهل السنة، هو أوضح أقوالهم، لأنه يتركز على أدلة نصية وسياقية متعددة، ولا يقتضي أصولاً تركيبية مفترضة مغايرة للظاهر.

5-2 - نفي الشفاعة بين الخصوص والعموم:

من المسائل التي أولاها الأصوليون والمتكلمون اهتماماً بالغاً مسألة العموم والخصوص، لارتباطها الوثيق بفقهاء نصوص الشريعة والعقيدة، وقد "استغل علماء الكلام دلالة الخصوص والعموم على ما كان يذهب إليه كل فريق في إثبات العقائد أو نفيها، ومن المسائل العقائدية اختلافهم في مسألة شفاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأمته، وكل فريق يتمسك بالأدلة العقلية والنقلية لترجيح حجته وتأييد رأيه"¹.

ورد لفظ (شفع) ومشتقاته في مواضع عدة من القرآن الكريم، ومنها الآيات التي تحدثت عن الشفاعة يوم القيامة، فأثبتتها لمستحقيها، ونفتها عن من لا يستحقها، فهل النفي على الخصوص أم على العموم؟

والشفاعة هي ما يطلب من الله عزّ وجلّ بشروطه الشرعية، فمن الشفاعات ما يكون مردوداً لعدم توافر الشروط فيه، فليست كل شفاعة نافعة شرعاً، وإن كانت شفاعة في اللغة، والشفاعة يوم القيامة منها المتفق عليه بين جميع الفرق، ومنها المختلف فيه، وقد وردت الشفاعة في الكتاب والسنة مثبتة، وهي الشفاعة النافعة، ووردت منفية وهي الشفاعة غير النافعة، والشفاعة النافعة لها شرطان:

¹ - أثر التخریجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني، عرابي أحمد، ص 187.

الشرط الأول: الإذن وهو نوعان: إذن كوني: وهو ألا تحصل شفاعاة إلا من بعد أن يأذن الله للشافع كوناً، فلا يمكن أن يشفع شافع من عند نفسه إلا بعد أن يأذن الله له بالشفاعة في كونه، وإذن شرعي: وهو أن تكون الشفاعاة على وفق الشروط الشرعية فيمن شفع له الشافع، وفي الشافع نفسه، فالمشرك لا تنفع شفاعته، لأنه مشرك، والمشرك لا ينفع أن يُشفع له، والشرط الثاني: الرضا، وهو نوعان: رضا عن الشافع، ورضا عن المشفوع له، والرضا إنما يكون عن أهل التوحيد، أما أهل الإشراك بالله تعالى فلا تنفعهم الشفاعاة، لأنها إنما تكون لمن ارتضى ربنا عزّ وجلّ وهو سبحانه لا يرضى إلا التوحيد¹.

وقد ذكر علماء الكلام ودارسو العقيدة عدة أنواع للشفاعة إجمالاً وتفصيلاً، ومجمل هذه الأنواع لا اختلاف فيها بين مختلف الفرق الإسلامية، إلا الشفاعاة لأهل الكبائر، فقد أنكرها الخوارج والمعتزلة، وذلك على أصلهم في أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار، فالخوارج يرون أنه في الدنيا كافر، وفي الآخرة له حكم الكفار، وهو الخلود في النار، والمعتزلة يرون أنه في الدنيا لا مؤمن ولا كافر، أي هو في منزلة بين المنزلتين، وفي الآخرة له هذا الحكم، وهو أنه مخلد في النار، إلا أن عذابه أخف من عذاب الكفار.

صرح القاضي عبد الجبار بمذهب المعتزلة في ثبوت الشفاعاة للتائبين ونفيها عن أصحاب الكبائر فقال: "فعندنا أن الشفاعاة للتائبين من المؤمنين"²، وقال أيضاً: "فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعاة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة"³.

ومن الأدلة التي تمسك بها المعتزلة في نفي الشفاعاة عن أصحاب الكبائر قوله تعالى:

¹ - ينظر شرح العقيدة الواسطية، ابن تيمية، شرح صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار أعلام السنة، الرياض، 2010، ص 387 وما بعدها.

² - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 688.

³ - نفسه، ص 690.

{وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ} ¹.

قال الزمخشري: "فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ قلت: نعم، لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقاً أخلت به من فعل وترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعاة شفيع، فعلم أنها لا تقبل للعصاة" ².

وأشار إلى مسألة نحوية تتعلق بعود الضمير "ها" في قوله تعالى: {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ}، أيعود إلى النفس الأولى أم إلى الثانية، فبين أنه يعود إلى النفس الثانية العاصية غير المجزي عنها، والمعنى: إن جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها، ويجوز أن يعود إلى الأولى، والمعنى: إن شفعت لها لم تقبل شفاعتها ³.

كما استند المعتزلة في تأييدهم لرأيهم على السياق اللغوي الداخلي من خلال تلاحم معطيات جمل الآية، ووجه استدلالهم، كما بينه الرازي، أن الشفاعة لو أثرت في إسقاط العقاب لكانت قد أجزت نفس عن نفس شيئاً، وأن (شفاعة) جاءت نكرة في سياق النفي فتعم جميع أنواع الشفاعة، وأن الله تعالى قال: {وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ}، ولو كانت الشفاعة لأحد لكانت نصرة له، وهذا على خلاف الآية ⁴.

ومن أدلتهم أيضاً تقييد مطلق المغفرة بالتوبة اعتماداً على معطيات السياق المنفصل في قوله

تعالى: {الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ

¹ - البقرة: 47.

² - الكشاف، الزمخشري، ج1، ص108.

³ - ينظر نفسه، ج1، ص108.

⁴ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص56، وكتاب الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجليل، بيروت، ط1، 2004، ج1، ص413.

ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ
 الْجَحِيمِ¹، "ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق قبل التوبة، لكان التقييد بقيد التوبة في قوله:
 {فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ} عبثاً"².

كما استعانوا في نصرتهم لمذهبهم في هذه المسألة بالمقام المتمثل في إجماع الأمة على أنه ينبغي
 أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم، فنقول: اللهم
 اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم، فلو لم تحصل أهلية الشفاعة إلا لأهل الكبائر،
 لكننا قد رغبنا إلى الله تعالى أن يحتتم لنا مصرين على الكبائر، وكان معنى هذا السؤال: اللهم اجعلنا
 من أهل الكبائر ومن الفاسق، ومعلوم أن ذلك باطل³.

أشار القاضي عبد الجبار إلى هذا الملحظ الذي بناه على اعتبار أن الشفاعة عند أهل السنة
 مقصورة على المذنبين دون غيرهم، فقال: "أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل
 الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاءً لأن يجعلهم الله تعالى
 من الفاسق، وذلك خلف"⁴.

أما أهل السنة وبقية الفرق الإسلامية الأخرى (غير الخوارج والمعتزلة⁵) فقد أجمعوا على صحة
 الشفاعة للمذنبين من أهل التوحيد.

وقد ذكر أهل السنة والأشاعرة أنواع الشفاعة، ومنها الشفاعة لأصحاب الكبائر، واستدلوا

¹ - غافر: 6.

² - كتاب الأربعين، الرازي، ص 415.

³ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج 3، ص 57، وكتاب الأربعين، الرازي، ص 415.

⁴ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 692.

⁵ - ذكر الباقلاني أن المعتزلة اختلفت في مسألة الشفاعة فرقتين: فالأولى أنكرت الشفاعة أصلاً ورأساً، وردت الأخبار الصحيحة
 الواردة فيها وما دل عليه القرآن من ذلك. ينظر الإنصاف، الباقلاني، ص 281.

على ذلك بالنصوص الصريحة من القرآن والسنة، كما استعانوا في الإبانة عن مذهبهم وفي الرد على المنكرين بالأدلة السياقية الواضحة.

صرح الباقلاني بأن أهل السنة والجماعة مجتمعون على صحة الشفاعة منه صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من هذه الأمة¹، ورد على الأدلة التي احتج بها المعتزلة، فبدأ ردوده بالدليل العقلي المبني على مستلزمات قولهم ومقتضياته التي تؤدي إلى قول محال ولا معنى له، فقال: "وأما الفرقة الثانية (أي التي أنكرت الشفاعة للمذنبين من أهل التوحيد وأثبتت أنواع الشفاعة الأخرى) فذهبت إلى محال من القول، لأن الشفاعة عندهم فيمن لم يعمل كبيرة أو عمل وتاب، لا معنى لها، لأنها تكون بمعنى أن الشافع يقول: يا رب لا تظلم عبادك، فإنك قد وعدت أنك تغفر الصغائر مع اجتناب الكبائر، وكذلك التائب من الكبيرة لا تظلمه، فإنك وعدت بقبول التوبة، والله أجل وأعلى من أن يسأل ويشفع إليه إلا بظلم، فبطل قولهم"².

وانتقل إلى الاستعانة بمعطيات السياق اللغوي المنفصل في رده لقولهم أن المقصود بالشفاعة زيادة المنافع والثواب في الجنة لأهلها، لأن القرآن إنما نطق بشفاعة الملائكة في وقاية المؤمنين شر ذنوبهم يوم القيامة، ولم يذكر فيها زيادة الثواب، وإنما أخبر عنهم أنهم يقولون: {وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ}³، فصح أن الشفاعة في الذنوب والسيئات أن يغفر لها ويتجاوز عنها، لا ما ذكرتم⁴.

ودليل التخصيص عند المعتزلة هو الذي انطلق منه الرازي في رده عليهم، وهو أن آية البقرة عامة، ولكن توجد مخصّصات في سياقات أخرى تثبت الشفاعة، وأثبت أن سياق الحال لا يسعفهم في نوع التخصيص لديهم، وإنما يوافق رأي أهل السنة، وذلك "أن ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة

¹ - ينظر الإنصاف، الباقلاني، ص 281.

² - نفسه، ص 281.

³ - غافر: 8.

⁴ - ينظر نفسه، ص 282.

مطلقاً، إلا أننا أجمعنا على تطرق التخصيص إليه في حق زيادة الثواب لأهل الطاعة، فنحن أيضاً نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها .. وأنه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع، لأنه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة، وليس يحصل التحذير إذا رجع نفي الشفاعة إلى زيادة النفع، لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر، يبيّن ذلك أنه تعالى لو قال: اتقوا يوماً لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد، لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي، ولو قال: اتقوا يوماً لا أسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجراً عن المعاصي، فثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في إسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة المنافع"¹.

كما أجاب الرازي - وقبله الباقلاني في بعض الوجوه - عن استدلال المعتزلة بقوله تعالى: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ}² بدليل المقام في ضوء معطيات السياق اللغوي، وكذا بتحكيم الدليل العقلي عند المخالف، وذلك وفق سياقين مختلفين:

الأول: في قوله تعالى: {إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}³، فيكون المقصود بالظالمين: المشركين، ولهذا لما نزل قوله تعالى: {الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ}⁴ حزن الصحابة رضي الله عنهم.. حتى قال الصديق رضي الله عنه وأرضاه: يا رسول الله: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: >> لَيْسَ هَذَا يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّمَا الظُّلْمُ الشَّرْكَ هَاهُنَا، أَلَا تَرَى لِقَوْلِ لُقْمَانَ: {يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}⁵ <<، فدل أن لا شفاعة تنفع الكافر، ولا

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص56.

² - غافر: 18.

³ - لقمان: 12.

⁴ - الأنعام: 83.

⁵ - لقمان: 12.

حميم يدفع عنه، والمؤمن بخلاف ذلك بحمد الله، وإن كانت له سيئات¹.

ولجأ الرازي في بيانه لتخصيص قوله تعالى: **{ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ }** بآيات الشفاعة إلى الآلية المنطقية المبنية على الكلية الموجبة والكلية السالبة، ليصل إلى التفريق بين سلب العموم وعموم السلب، فقال: "فالجواب عنه أن قوله: **{ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ }** نقيض لقولنا: للظالمين حميم وشفيع، لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية، ونقيض الموجبة الكلية السالبة جزئية، والسالبة يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور، ولا يحتاج فيه إلى تحقق ذلك السلب في جميع الصور، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه، لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب، وهم الكفار، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا². ويبيّن أن أدلة المعتزلة في نفي الشفاعة عامة في الأشخاص والأوقات، لذلك تطرق إليها الخلاف، وأدلة الأشاعرة وأهل السنة خاصة في الأشخاص والأوقات، فثبت أن أدلة المعتزلة عامة وأدلة أهل السنة خاصة، والخاص مقدم على العام³.

والثاني: في قوله تعالى حكاية عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: **{ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَافِرٌ رَحِيمٌ }**⁴، وقوله حكاية عن سيدنا عيسى عليه السلام: **{ إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدَاكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ }**⁵، ووجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من إبراهيم وعيسى عليهما السلام إما أن يقال إنها كانت في حق الكفار، أو في حق المسلم المطيع، أو في حق المسلم صاحب الصغيرة، أو في حق المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة، أو في حق المسلم صاحب

¹ - الإنصاف، الباقلاني، ص 287.

² - التفسير الكبير، الرازي، ج 3، ص 65.

³ - ينظر كتاب الأربعين، الرازي، ص 415.

⁴ - إبراهيم: 38.

⁵ - المائدة: 120.

الكبيرة قبل التوبة، والقسم الأول باطل، لأن المغفرة لا تليق بالكفار، والقسم الثاني والثالث والرابع باطل، لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة لا يجوز تعذيبه عقلاً عند الخصم¹.

وإذا كان كذلك لم يكن قوله تعالى: {إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ} لائقاً بهذه الأقسام الثلاثة، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة، وإذا صح القول بهذه الشفاعة في حق إبراهيم وعيسى عليهما السلام صح القول بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة، لأنه لا قائل بالفرق².

ومما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على هذا الاستدلال ما جاء عنه صلى الله عليه وسلم أنه تلا قوله تعالى في إبراهيم عليه السلام: {وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} وقول عيسى عليه السلام: {إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ}، ثم رفع يده وقال: >>اللَّهُمَّ أُمَّتِي أُمَّتِي وَبِكِي فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَا جِبْرِيلُ إِذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ فَسَلُهُ مَا يُبْكِيكَ؟ فَاتَاهُ جِبْرِيلُ فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا قَالَ، فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا جِبْرِيلُ إِذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ فَقُلْ لَهُ إِنَّا سَنَرْضِيكَ فِي أُمَّتِكَ وَلَا نَسْؤُوكَ<<^{3 4}.

يتضح من خلال هذه الأدلة التي ساقها كل من الباقلاني والرازي أن لعناصر السياق على اختلافها دوراً بارزاً في توجيه النصوص وتشكل المعاني، ومن ثم الرد على المخالفين، ودفع الاعتراضات التي قد ترد.

¹ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص59.

² - ينظر نفسه، ج3، ص59.

³ - صحيح مسلم: ح (202).

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج3، ص598.

وقد كان للسياق الاجتماعي نصيب عند المتكلمين، في هذه المسألة، وذلك في ضوء القياس والتمثيل وربط الفروع بالأصول، وصولاً إلى مقارعة الحجّة بالحجة .

نجد هذا عند القاضي عبد الجبار عندما أورد هذا السؤال الفقهي تبكيتاً للخصم فقال: "ما قولكم فيمن حلف بطلاق امرأته أنه ليفعل ما يستحق به الشفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ويصير من أهل الفسوق والعصيان؟"¹.

تولى الباقلاني الإجابة عن هذا السؤال من وجهين: أحدهما بالنظر إلى السبب الأصلي لنيل هذا المطلوب، وذلك بتقريب الفهم من خلال سياق الحال في الدنيا، حيث قال: "نأمره بالتمسك بالتوحيد والإيمان دون فعل الذنوب، لأن الشفاعة لا تنال بالذنوب، وإنما تنال بالإيمان دون الذنوب، وهذا كما أن زيداً يشفع في ذنب صديقه، أو قريبه، أو حبيبه في دار الدنيا، إلى من ملك إسقاط ذلك، لا يقال إنه نال ذلك بالذنب الذي أذنب، أو الخطأ الذي أخطأ، وإنما ناله بالصدقة المتقدمة، أو القرابة المتقدمة، أو السؤال المتقدم، لا نفس الذنوب، ونأمره أيضاً بفعل الطاعات حتى ينال بذلك شفاعة الرسول عليه السلام في الزيادة له من البر والنعيم ونحو ذلك"².

والجواب الثاني: بمعارضة الخصم بالأمر البديهي الذي لا يعترض على أصله، والتدرج معه بواسطة السبر والتقسيم حتى يعترف ويقر ولا يعترض، حيث قال: "أنا نعارضكم بمثل هذا، لا تجدون أنتم عنه محيصاً، فنقول لكم: ما تقولون فيمن سمع قوله تعالى: {يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ}³، فحلف رجل بالطلاق الثلاث ليفعلن فعلاً يجب عليه فيه التوبة أو الاستغفار حتى يتوب منه ويستغفر، ما تأمرونه؟

¹ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 693.

² - الإنصاف، الباقلاني، 288.

³ - البقرة: 220.

فإن قالوا: نأمره بالطاعة وفعل الخير، قلنا لهم: هذا لا يصح، لأن الإنسان لا يجب عليه التوبة والاستغفار من فعل الطاعة والخير بإجماع المسلمين.

وإن قلت: نأمره بفعل المعاصي والذنوب، حتى تجب عليه التوبة والاستغفار فيتوب ويستغفر حتى يتخلص من يمينه، فقد استحلتتم ما حرم الله، وأمرتم بما لا يجوز لمسلم أن يؤمر به.

وإن قلت: لا نأمر بفعل المعصية، ولكن إن ابتلي بشيء من ذلك قلنا له: قد فعلت ما وجب به عليك التوبة والاستغفار وزوال حكم اليمين، قلنا لكم: نحن أيضاً نقول لمن حلف ليفعلن فعلاً يجوز أن يشفع فيما يستحق عليه من العقاب شفاعة الرسول عليه السلام، نقول له: تمسك بالطاعة والإيمان، فإن ابتليت بشيء من المعاصي فقد خرجت من اليمين، ويجوز أن يشفع لك الرسول، لا أنا نأمره بالمعصية بوجه من الوجوه"¹.

يتبين من خلال ما ذكرناه أن كلاً من الفريقين لم يكتف بالمعاني اللغوية الظاهرة للنصوص، وإنما أعمل كل منهما الأدلة السياقية بمختلف أنواعها، لتأييد مذهبه، إلا أن الذي يظهر أن المعتزلة تمسكوا أكثر بالنصوص العامة في هذه المسألة، وحاولوا صرف المخصّصات عن ظاهرها، خدمة لأصلهم ومذهبهم في مرتكب الكبيرة، وأن الأشاعرة وأهل السنة واءموا بين دلالاتي العموم والخصوص، وفهموا أدلة كل نوع منهما وفق السياق الذي وردت فيه، وبذلك توافقت آراؤهم مع العناصر السياقية ولم تصطدم مع أيّ من هذه العناصر، ومن ذلك - وإضافة إلى ما سبق - الاعتداد بدلالة المقام المتمثل في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، "فقد تواترت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في أنه يخرج أقوام من النار بعد دخولها، وأن النبي صلى الله عليه وسلم يشفع في أقوام دخلوا النار، وهذه الأحاديث حجة على الطائفتين: الوعيدية الذين يقولون: من دخلها من أهل التوحيد لم يخرج منها، وعلى المرجئة الواقعة، الذين يقولون: لا ندري هل يدخل من أهل التوحيد النار

¹ - الإنصاف، الباقلائي، ص288، 289.

أحد أم لا؟¹.

3-5 - عموم "كل" وجدلية تخصيصها:

العموم هو شمول الحكم لكل فرد من أفراد الحقيقة، والعام هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي بشرط شمول الحكم لكل فرد من أفراد².

ومن أدوات العموم "كل"، وهي اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر، نحو: {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}³ والمعرف المجموع نحو: {وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا}⁴، وأجزاء المفرد المعرف نحو: (كلُّ زيدٍ حسن)، فإذا قلت: (أكلت كلَّ رغيفٍ لزيدٍ) كانت لعموم الأفراد، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد⁵.

ورد لفظ (كلّ) في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، ومن هذه المواضع ما هو محل استشهاد عند دارسي العقيدة والمتكلمين، وقد أثار جدلاً لدى بعضهم، وبخاصة في المسائل التي وقع فيها خلاف بين المعتزلة والأشاعرة.

ومنها قوله تعالى: {ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ}⁶.

¹ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7، ص299.

² - ينظر تقريب الوصول إلى علم الوصول، ابن جزى الغرناطي، ص75.

³ - آل عمران: 185.

⁴ - مريم: 96.

⁵ - مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، 2010، ص191، 192.

⁶ - الأنعام: 103.

احتج المعتزلة بقوله تعالى: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} على أن القرآن مخلوق، وخالفهم أهل السنة والأشاعرة فقالوا: إن القرآن ليس بمخلوق ولا صفة لمخلوق.

واحتج أهل السنة والأشاعرة بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله، وخالفهم المعتزلة فقالوا إن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم.

أ - مسألة كلام الله تعالى:

قال القاضي عبد الجبار مقررًا عقيدة المعتزلة في كلام الله تعالى: "وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث"¹.

وذكر الباقلاني أن بشر المريسي المعتزلي قرر على عبد العزيز المكي القول بخلق القرآن بسؤال وجهه إليه: "أتقول إن القرآن بشيء أو ليس بشيء، فقال: بل هو شيء، فقال: يا أمير المؤمنين سلم أن القرآن مخلوق، لأن الله تعالى قال: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}"²3.

ووضح الرازي استدلال المعتزلة بهذه الآية على خلق القرآن ليرد عليهم بعد ذلك فقال: "وأما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقاً فقالوا: القرآن شيء، وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم، فلزم كون القرآن مخلوقاً لله تعالى"⁴.

كما استند المعتزلة في تأييد قولهم بخلق القرآن - وإضافة إلى دلالة العموم في الآية السابقة - إلى معطيات السياق اللغوي المنفصلة، فقد استدل الزمخشري بقوله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا}

¹ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص528.

² - الزمر: 59.

³ - الإنصاف، الباقلاني، ص189.

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج13، ص101.

لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ¹، محاولاً تسخير الدلالة المعجمية لـ(جعل) لصالح مذهبه، فقال عن قوله تعالى: {جَعَلْنَاهُ}: "بمعنى صيرناه، معدى إلى مفعولين، أو بمعنى خلقناه، معدى إلى واحد، كقوله تعالى: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ}².. ومعنى الترجي أي: خلقناه عربياً غير عجمي، إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا: لولا فصلت آياته"³.

وأشار الباقلاني إلى احتجاج المعتزلة بهذه الآية، كما بين الرازي وجوه احتجاجهم منها وتأويلهم لألفاظها، ومنها أن الآية تدل على أن القرآن مجعول، والمجعول مصنوع ومخلوق، بدليل قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ}^{4 5}.

ومن هذه الوجوه أيضاً الاعتماد على أحد المعاني المعجمية لكلمة (قرآن)، وهو(الضم)، وتأويل هذا لديهم أن ما ضم بعضه إلى بعض كان مصنوعاً معمولاً⁶.

ومنها اختصاص التسمية بوصفه عربياً، ومؤدى هذا - بحسب رأيهم - أنه معمول ومجعول "وهو إنما كان عربياً، لأن هذه الألفاظ إنما اختصت بمسمياتهم بوضع العرب واصطلاحاتهم، وذلك يدل على كونه معمولاً ومجعولاً"⁷.

ومن الأدلة النصية السياقية التي رأى بعضهم أن فيها سنداً لهم ما يتعلق بقواعد التوجيه المستمدة من التناص والوصف في قوله تعالى: {مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ

¹ - الزخرف: 2.

² - الأنعام: 1.

³ - الكشاف، الزمخشري، ج4، ص180.

⁴ - الأنبياء: 30.

⁵ - ينظر الإنصاف، الباقلاني، ص192، والتفسير الكبير، الرازي، ج27، ص171.

⁶ - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج27، ص172.

⁷ - نفسه، ج27، ص178.

وَهُمْ يَلْعَبُونَ¹، وقوله: {مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ².

فاحتجوا بالآيتين على حدوث القرآن، وقد بنوا احتجاجهم بدلالة التناص على مقدمتين ليصلوا إلى نتيجة، فقالوا: "القرآن ذكر، والذكر محدث، فالقرآن محدث"³.

وبيان ذلك، بحسب فهمهم، أن الله تعالى سمي القرآن ذكراً في مواضع، منها قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ⁴، وقوله: {وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ⁵، وقوله: {إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ⁶، ووصف الذكر بأنه محدث في الآيتين السابقتين من سورتي الأنبياء والشعراء، "فصار مجموع هاتين المقدمتين المنصوصتين كالنص في أن القرآن محدث"⁷.

وذكر الرازي شبهة أخرى للمعتزلة في احتجاجهم على خلق القرآن، بنوها على دلالة المقام المتمثل في الإجماع، محاولين تسخير مقتضى ذلك خدمة لمذهبهم، فقالوا: "أجمعت الأمة على أن القرآن واحد، وأجمعوا على أن القرآن معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم، والدليل العقلي دل على أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة، بل يجب أن تكون محدثة، وإلا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى، وحينئذ لا يكون له اختصاص بالدعوى، فلا يكون دليلاً على صدق الدعوى، وإذا ثبت أن القرآن معجز، وأن المعجز محدث، ثبت أن القرآن محدث، وإذا ثبت أن القرآن قول واحد، ثبت أن كل ما كان قرآناً فهو محدث"⁸.

¹ - الأنبياء: 2.

² - الشعراء: 4.

³ - التفسير الكبير، الرازي، ج 22، ص 136.

⁴ - الحجر: 9.

⁵ - الأنبياء: 50.

⁶ - التكويد: 27.

⁷ - نفسه، ج 22، ص 136.

⁸ - كتاب الأربعين، الرازي، ص 174، 175.

وإذا كان المعتزلة قد عوّلوا في مسألة خلق القرآن على دلالة العموم في قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}¹، وحاولوا دعم رأيهم بتوجيه معطيات نصية أخرى تكلفاً، لتحديد دلالات معينة تناسب رؤاهم وأفكارهم، فإن أهل السنة و الأشاعرة قد فهموا دلالة العموم من الآية وفق سياقها، وبما يقتضيه معهود النظم في مثل هذه المواضع، ومن ثم كانت ردودهم على تأويلات المعتزلة قوية ومقنعة، إلا أنه ظهر خلاف بين متكلمي الأشاعرة وعلماء السنة في مسألة الحروف والأصوات.

استدل أبو الحسن الأشعري، ضمن ردوده على القائلين بخلق القرآن، بقوله تعالى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}² على أن القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق، فقال: " .. فأبان الأمر من الخلق، وأمر الله كلامه، وهذا يوجب أن كلام الله غير مخلوق"³.

ورد الباقلاني على احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} على خلق القرآن، بأن (كل) هنا لا تحمل على عمومها، وإنما تفهم بحسب السياق، و المعنى: أن الله تعالى خالق كل شيء يصح فيه الخلق والحدث، أما صفات ذاته فهي قديمة بقدمه وموجودة بوجوده، فلم تدخل في هذا العموم، وبرهن على هذا بدلالة السياق المنفصل، وذلك معهود في لغة القرآن ولغة العرب، ومثّل لذلك بقوله تعالى: {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}⁴، ولا تدخل نفسه تعالى في ذلك كما قال تعالى: {كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ}⁵، وإنما المراد به كل نفس منفوسة مخلوقة⁶.

وأضاف إلى هذا الاستدلال نصوصاً أخرى وردت عامة كذلك، وكلها تفهم وفق تقديرات معينة بحسب سياقها الذي وردت فيه.

¹ - الزمر: 59.

² - الأعراف: 53.

³ - الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص 73.

⁴ - الأنبياء: 35.

⁵ - الأنعام: 13.

⁶ - ينظر الإنصاف، الباقلاني، ص 189.

ومنها قوله تعالى فيما أخبر به عن داود وسليمان عليهما السلام: {وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} ¹،
 "ولم يؤتيا سماءً، ولا أرضاً، ولا شمساً، ولا قمرًا، ولا جنةً، ولا نارًا، ولا ملائكةً، ولا عرشاً، ولا غير
 ذلك، وإنما أرادوا أوتينا من كل شيء ينبغي لمثلنا" ².

وكذلك قوله تعالى في قصة بلقيس ملكة سبأ: {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} ³، "ومعلوم أنها لم
 تؤت النبوة، ولا تسخير الطير، إلى غير ذلك، إنما أراد به الخصوص دون العموم" ⁴.

ومن وجهة نظر أخرى نقل الباقلاني عن الشريف جمال الإسلام أنه اعتبر الآية حجة على
 المعتزلة لا لهم، واستند في هذا إلى سياق المقام المتمثل في اعتبار الاسم هو المسمى، وكذا في ضرورة
 التفريق بين الخالق بكل صفاته والأشياء المخلوقة، مبرهنًا على ذلك بالسياق الاجتماعي الذي لا
 يختلف فيه العقلاء، فقال: "ووقع لي جواب أخصر من هذا وأجود إن شاء الله، وهو أن يقال: الآية
 حجة عليكم، وأن القرآن ليس بمخلوق، وذلك أنه سبحانه وتعالى أفرد الخالق من المخلوق، فسمى
 نفسه خالقًا، وسمى كل شيء دونه مخلوقًا، فالخالق بجميع صفات الذات غير مخلوق، لأن الاسم هو
 المسمى، على ما قررنا، وهذا صحيح، لأن الخالق هو الله العالم، القادر، المرید، المتكلم، وكلامه هو
 القرآن، فدل على أنه غير مخلوق، ولا داخل في الأشياء المخلوقة .. فإن كل عاقل يعلم أنه يصنع كل
 شيء غير ذاته بصفاتها من قدرته، وحياته، وعلمه، وكلامه، وكذلك إذا قيل: أخذ الملك اليوم كل
 أحد، وصغر صفة وحقرها، ومعلوم أن ذاته ما دخلت في المفعولين، ولا دخلت صفاته في التحقير
 والتصغير، فكذلك قوله: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} ⁵، يعني: غير ذاته، وذاته قديمة غير مخلوقة بجميع

¹ - النمل: 16.

² - الإنصاف، الباقلاني، ص 189.

³ - النمل: 23.

⁴ - نفسه، ص 189، 190.

⁵ - الزمر: 59.

صفتها، فصح أن الآية حجة عليهم لا لهم¹.

أما الرازي فمع أنه فصل في ذكره لأدلة المعتزلة على خلق القرآن وبخاصة في كتابه الأربعين، وقسمها إلى قسمين: شبه عقلية، وشبه عقلية²، إلا أن ردوده فيما يتعلق بالشبه العقلية كانت مجملة، ولعل ما دعاه إلى هذا هو اعتبار أن ما قرره المعتزلة من أدلة نصية وسياقية ينصرف إلى الحروف والأصوات، كما هو معتقد الأشاعرة، حيث خالفوا أهل السنة من غير المتكلمين في هذه المسألة، فقال مجيباً على شبههم السمعية: "فالجواب عنها: شيء واحد، وهو أن تصرف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف والأصوات، فإننا معترفون بأنها محدثة، وعندهم القرآن ليس إلا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات، فكانت الدلائل التي ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والأصوات، ونحن لا ننازع في ذلك، وإنما ندعي قدم القرآن .. فكانت كل هذه الشبه ساقطة عن محل النزاع"³.

واكتفى في تفسيره بالإشارة إلى ما يفهم من الأدلة السياقية المخصصة للعموم، وبسياق المقام، في أن القرآن صفة من صفاته كصفتي العلم والقدرة، وبأن هذا التخصيص تؤيده الأدلة العقلية، فقال: "وجواب أصحابنا عنه: أنا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة، وبالدلائل الدالة على أن كلام الله تعالى قديم"⁴، وقال في موضع آخر: "أقصى ما في الباب أن الصيغة عامة، إلا أننا نخصصها في حق صفات الله تعالى بسبب الدلائل العقلية"⁵.

¹ - الإنصاف، الباقلاني، ص 190.

² - ينظر كتاب الأربعين، الرازي، ص 173 وما بعدها.

³ - نفسه، ص 177.

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج 13، ص 101.

⁵ - نفسه، ج 19، ص 29.

ب - مسألة خلق أفعال العباد:

ذهب المعتزلة إلى أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم، ولا يجوز أن توصف بأنها مخلوقة لله تعالى، واستثنوا هذه المسألة من دلالة العموم في قوله تعالى: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ}¹، وحاولوا الاستدلال على هذا التخصيص من خلال معطيات السياق النصي من هذه الآية ومن الآيات السابقة لها واللاحقة، وكذا من سياق نصوص قرآنية أخرى. وقد درسنا هذه المسألة من قبل من خلال ما يستفاد من بعض التراكيب الإسنادية، في الفصل الثالث.

ومن الأدلة التي حكاها الرازي عنهم في إخراجهم أفعال العباد من عموم قوله تعالى: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ} الاستناد إلى ما يتعلق بمعطيات السياق النصي في الآية نفسها، بالاعتماد على التحليل النحوي لفائدة العطف بالفاء، إذ لو دخلت أعمال العباد تحت عموم الآية "لصار تقدير الآية: أنا خلقت أعمالكم فافعلوها بأعيانها أنتم مرة أخرى، ومعلوم أن ذلك فاسد"².

ومن أدلة تخصيص عموم الآية لديهم كذلك الاعتماد على معطيات السياق السابق واللاحق، وذلك أن هذه الآية مذكورة عقيب قوله تعالى: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ}³، والمراد من هذه الآية "رواية مذهب الجوس في إثبات إلهين للعالم: أحدهما يفعل اللذات والخيرات، والآخر يفعل الآلام والآفات، فقوله بعد ذلك: {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} يجب أن يكون محمولاً على إبطال ذلك المذهب"⁴، أي قصر الخلق على ما يتعلق باللذات والخيرات والآلام والآفات فقط.

¹ - الأنعام: 103.

² - التفسير الكبير، الرازي، ج13، ص100.

³ - الأنعام: 101.

⁴ - نفسه، ج13، ص101.

أما معطيات سياق الآية اللاحق فهو متمثل في قوله تعالى: {قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا}¹، وهذا تصريح بكون العبد مستقلاً بالفعل والترك، وأنه لا مانع له ألبتة من الفعل والترك، وذلك يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى، إذ لو كان مخلوقاً لله لما كان العبد مستقلاً به، لأنه إذا أوجده الله تعالى امتنع منه الدفع، وإذا لم يوجده الله تعالى امتنع منه التحصيل، فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلاً بالفعل والترك، وثبت أن كونه ذلك يمنع أن يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى، ثبت أن ذكر قوله: {فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا} يوجب تخصيص ذلك العموم².

كما حاولوا الاستعانة بالسياق العام الذي يوحي به جوّ الآية، وذلك أن الله تعالى ذكرها "في معرض المدح والثناء على نفسه، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج من كونه مدحاً وثناءً"³، أي أنه تعالى لا يليق أن يتمدح بخلق المعاصي.

وأشار القاضي عبد الجبار إلى هذا الملمح المستلزم، بحسب رأيهم، عن نسبة أفعال العباد إلى الله، فذكر أنه "لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم، من الذم والاستخفاف، وما يتعلق بذلك، تعالى الله عن ذلك"⁴.

واعتمدوا كذلك في تأييد رأيهم على جملة من الأدلة النصية القرآنية الأخرى، وفق سياقات مختلفة.

منها نسبة العمل إلى الإنسان، كقوله تعالى: {جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}⁵، حيث قالوا

¹ - الأنعام: 105.

² - التفسير الكبير، الرازي، ج13، ص100.

³ - نفسه، ج13، ص100.

⁴ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص349.

⁵ - السجدة: 17.

"فأثبت لنا العمل، والعمل هو الفعل، والفعل هو الخلق"¹.

ومنها نفي التفاوت عن خلق الله في قوله: {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ}²، فكيف يجوز أن يكون خالقاً لكفر الكافرين وعصيان العاصين وفيه من التفاوت غير قليل"³.

ومنها وصف خلق الله بالأحسن الذي يفهم منه بيان الأحسن من غيره في قوله تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}⁴، قال القاضي عبد الجبار: "فلولا أن هذا الاسم (الخلق) مما يجوز إجراؤه على غيره، وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة، ومعلوم خلافه"⁵، واستمدوا هذا المفهوم بالنظر إلى أدلة نصية أخرى منفصلة فقالوا: "لولا أن الله تعالى قد يكون خالقاً لفعله إذا قدره لما جاز القول بأنه أحسن الخالقين، كما لو لم يكن في عباده من يحكم ويرحم، لم يجوز أن يقال فيه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين"⁶.

كما احتكموا إلى دليل السياق الداخلي للآية من خلال التحليل الصرفي لأفعل التفضيل، فقالوا: إن الآية "تدل على أن كل ما خلقه حسن وحكمة وصواب، وإلا لما جاز وصفه بأنه أحسن الخالقين، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون خالقاً للكفر والمعصية، فوجب أن يكون العبد هو الموجد لهما"⁷.

¹ - الإنصاف، الباقلائي، ص 261.

² - الملك: 3.

³ - نفسه، ص 263.

⁴ - المؤمنون: 14.

⁵ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص 380.

⁶ - التفسير الكبير، الرزي، ج 23، ص 80، 81.

⁷ - نفسه، ج 23، ص 81.

ومن الأدلة العقلية التي حاول المعتزلة بناءها على معهود سياق الحال، على اعتبار القصد فالفعل الذي يسمونه خلقاً، أنهم قالوا: "وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن يكون خلقاً لنا وفعالاً لنا، قالوا: وبيان ذلك أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك، فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته، دل على أن أفعاله خلق له وفعل له"¹.

كل هذه الأدلة والتأويلات التي تمسك بها المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد، رد عليها أهل السنة والأشاعرة، وبينوا الرأي الصحيح في هذه المسألة، من خلال أدلة نقلية وعقلية مختلفة مؤيدة بمعطيات السياق المتعددة.

فقد بيّن الباقلاني وجه الاستدلال من قوله تعالى: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}² على أن الله خالق أفعال العباد، ولا خالق غيره، من خلال معهود النظم ومنطوق النص، فقال: "ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة إجماعاً، وإن اختلفنا في خالقها، وهو تعالى قد أدخل في خلقه كل شيء مخلوق، فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى"³.

واستدل الرازي على إفادة العموم من الآية بمثل ما استدل به الباقلاني، فذكر مقدمتين ورتب عليهما نتيجة، فقال: "تمسك أصحابنا بقوله: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد، قالوا: أعمال العباد أشياء، والله خالق كل شيء بحكم هذه الآية، فوجب كونه تعالى خالقاً لها"⁴.

¹ - الإنصاف، الباقلاني، ص 265.

² - الأنعام: 103.

³ - نفسه، ص 258.

⁴ - التفسير الكبير، الرازي، ج 13، ص 100.

وهناك معطيات نصية وسياقية منفصلة ومتنوعة استند إليها أهل السنة والأشاعرة في بيان هذه المسألة، والرد على المخالفين، وهي أدلة صريحة وواضحة، كما أن هناك نصوصاً سياقية أخرى - وهي قليلة - ذكرها بعضهم، لا دليل قوي فيها للطرفين، ولكنها تفهم بحسب السياق الذي وردت فيه، لذلك رأى بعضهم ترك الاستدلال بها في هذه المسألة.

ومنها قوله تعالى: **{وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}**¹، واختلف المتكلمون في الوجه الذي يحملون عليه لفظ (ما) في الآية.

يبين أهل اللغة أن (ما) ترد اسمية وحرفية، ولكل منهما أوجه وأنواع متعددة، ومن الاسمية: الموصولية، والتعجبية، والاستفهامية، والشرطية، ومن الحرفية: المصدرية، والنافية².

وتحتل (ما) في الآية المذكورة ثلاثة أوجه: الموصولية، والمصدرية، والاستفهامية، واكتفى ابن الأنباري بحملها في الآية على وجهين فقط: المصدرية، والاستفهامية، مع ترجيحه للوجه الأول، فقال: (ما) في موضع نصب بالعطف على الكاف والميم، وهي مع الفعل مصدر، وتقديره: خلقكم وعملكم، ويجوز أن تكون (ما) استفهامية في موضع نصب بـ (تعملون) على التحقير لعملهم والتصغير له، والوجه الأول أظهر³.

والوجه المحتمل الذي اختاره ابن الأنباري للفظ (ما) في الآية هو ما نجده عند جمهور متكلمي الأشاعرة وأهل السنة، فقد استدل الباقلاني بهذه الآية على خلق الله لأفعال العباد، ونص على أنها من أوضح الأدلة، وهذا على اعتبار أن (ما) مصدرية، قال الباقلاني: "فأخبر تعالى أنه خالق لأعمالنا على العموم، كما أخبر أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم، وهذا من أوضح الأدلة من الكتاب"⁴.

¹ - الصفات: 96.

² - ينظر مغنيبيب، ابن هشام، ص 286 وما بعدها.

³ - البيان في غريب إعراب القرآن، ابن الأنباري، ص 625.

⁴ - الإنصاف، الباقلاني، ص 257.

وبيّن ابن عثيمين وجه استدلال أهل السنة بهذه الآية، حتى وإن حملت (ما) على الموصولية، لأن التصريح بخلق المفعول يفهم منه من باب الأولى التصريح بخلق الفعل، فقال مبيناً معنى الآية: "أي: خلقكم وخلق أعمالكم، بناء على أن (ما) مصدرية، أي: خلقكم وعملكم، وهي على كونها مصدرية واضحة في أن الله خلق عمل العبد، ويحتمل أن تكون (ما) اسماً موصولاً، أي: خلقكم وخلق الذي تعملونه، أي خلق مفعولكم.. حتى على القول بأن (ما) اسم موصول، أي: خلق الذي تعملون: يدل على أن عمل العبد مخلوق، لأنه إذا كان مفعوله مخلوقاً، ففعله من باب أولى في الواقع، إذ إن المخلوق ناتج عن مخلوق، فيكون هذا دليلاً على أن عمل العبد مخلوق من الوجهين، وفيه رد على القدرة"¹.

وذكر الرازي أن جمهور الأشاعرة احتجوا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وهذا بناء على رأي النحويين²، وتطرق إلى الاعتراضات على هذا الاستدلال من وجهة نظر سياقية، ومن هذه الاعتراضات أن هذه الآية وردت في سياق توبيخ المشركين على عبادة الأصنام كما يدل عليه معطى السياق السابق للآية، "لأنه تعالى بين أنه خالقهم وخالق لتلك الأصنام، والخالق هو المستحق للعبادة دون المخلوق، فلما تركوا عبادته سبحانه وهو خالقهم وعبدوا الأصنام لا جرم أنه سبحانه وتعالى وبخهم على هذا الخطأ العظيم فقال: {أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}³"⁴.

ومن هذه الاعتراضات أن (ما) وما بعدها في تقدير متعلق الفعل لا الفعل، وهذا بالاستناد إلى رأي بعض النحويين، وكذا بالنظر إلى معطيات سياقية أخرى منفصلة، كالمفهوم من قوله تعالى: {فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ}⁵، "وليس المراد أنها تلقف نفس الإفك، بل أراد العصي والحبال التي

¹ - شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، ابن عثيمين، ص263.

² - ينظر التفسير الكبير، الرازي، ج26، ص138.

³ - الصافات: 95، 96.

⁴ - نفسه، ج26، ص138.

⁵ - الأعراف: 116.

هي متعلقات ذلك الإفك فكذا ههنا"¹، فتبيّن أن المراد من قوله تعالى: {مَا تَنْحِتُونَ} "المنحوت لا النحت، لأنهم ما عبدوا النحت، وإنما عبدوا المنحوت، فوجب أن يكون المراد بقوله: {مَا تَعْمَلُونَ} المعمول لا العمل، حتى يكون كل واحد من هذين اللفظين على وفق الآخر"².

ونستنج من كلام الرازي أن هذه الآية ليست حجة لكلا الفريقين نظراً للأوجه التي تحتملها، والأولى حملها على الوجه الذي ينسجم مع مقتضيات السياق الذي وردت فيه، فقد جاءت في معرض تزييف مذهب المشركين في عبادة الأصنام، التي هي مخلوقة مثلهم، ولا تملك لنفسها نفعاً ولا ضرراً، لذلك صرح الرازي بقوله: "واعلم أن هذه السؤالات قوية وفي دلائلنا كثيرة، فالأولى ترك الاستدلال بهذه الآية (أي في مسألة خلق الأفعال) والله أعلم"³.

ولعل بعض الاعتراضات التي ذكرها الرازي للمعتزلة على استدلال الأشاعرة بهذه الآية هو مستنتج مما ذكره الزمخشري، إلا أن الزمخشري كان يهدف باعتراضه إلى ضرورة حمل (ما) على الموصولية لا غير، وضرورة انسجام الآية مع ما قبلها، فيكون معنى الآية: "خلقكم وخلق ما تعملونه من أصنام"⁴.

فقد استدل الزمخشري على هذا المعنى بمعطى السياق النصي في موضع آخر، وهو قوله تعالى: {بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ}⁵، أي فطر الأصنام. وأبطل الزمخشري بهذا أن تكون (ما) مصدرية، بناءً على معهود النظم ومعطيات السياق السابق، "وذلك أن الله عز وجل احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعاً خلق الله، فكيف يعبد المخلوق المخلوق، على أن العابد منهما

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج26، ص138.

² - نفسه، ج26، ص138.

³ - نفسه، ج26، ص138.

⁴ - الكشاف، الزمخشري، ج4، ص39.

⁵ - الأنبياء: 56.

هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها، ولو قلت: والله خلقكم وخلق عملكم لم تكن محتجاً عليهم، ولا كان لكلامك طباق، وشيء آخر: وهو أن قوله: **{وَمَا تَعْمَلُونَ}** ترجمة عن قوله: **{مَا تَنْحِتُونَ}**، و**{مَا}** في **{مَا تَنْحِتُونَ}** موصولة لا مقال فيها، فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه¹. ليخلص إلى أن حملها على المصدرية أو على المعمول كذلك فيه فك للنظم وتبشير له².

و إذا كان هذا الدليل المتمثل في الآية السابقة، وهي قوله تعالى: **{وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}** قد تطرق إليه الاعتراض، لأن معطياته النصية قد تُحمل على أكثر من وجه في الاستدلال على هذه المسألة، فإن لأهل السنة والأشاعرة أدلة نصية أخرى متعددة في تبين رأيهم ورد شبهات المخالفين، وهي أدلة قوية وتؤيدها عناصر السياق المختلفة، ومنها قوله تعالى: **{أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}**³.

فقد استدل الباقلاني انطلاقاً من هذه الآية بمسلمات العقل المبنية على الحال المشاهدة على أنه لا أحد من مخلوقات الله تعالى له علم تام بما يفعل، لا من جهة الحصر ولا من جهة العدد، "حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صواباً فيرمي خطأً، إلى غير ذلك، فيفعل ما لا يعلمه ولا يريد، وأيضاً الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه، فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها، ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه"⁴، فدل هذا على أن المخلوق لا يخلق، وأن الخالق لا بد أن يكون له علم مطلق بخلقه .

واعتمد الرازي كذلك على هذه الآية في دلالتها على المطلوب، فبيّن أن مسألة علم الخالق

¹ - الكشاف، الزمخشري، ج4، ص40.

² - ينظر نفسه، ج4، ص40.

³ - الملك: 15.

⁴ - الإنصاف، الباقلاني، ص260.

بمخلوقاته ثابتة بهذا النص، كما أنها ثابتة بالدلائل العقلية، "وذلك لأن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك الشيء، فإن الغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصداً إليه، وكما أنه ثبت أن الخالق لا بد وأن يكون عالماً بمهية المخلوق، لا بد وأن يكون عالماً بكميته"¹، وبناءً على هذا فإنه "لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها فهو غير موجد لها"².

كما دعم الرازي حجة هذه الآية على هذه المسألة بمعطى السياق السابق لها، والمتمثل في قوله تعالى: {وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ}³، حيث بين سبحانه وتعالى أنه عالم بالسر والجره وبكل ما في الصدور، وقال بعده: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ}، "وهذا الكلام إنما يتصل بما قبله لو كان تعالى خالقاً لكل ما يفعلونه في السر والجره، وفي الصدور والقلوب، فإنه لو لم يكن خالقاً لها لم يكن قوله: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ} مقتضياً كونه تعالى عالماً بتلك الأشياء، وإذا كان كذلك ثبت أنه تعالى هو الخالق لجميع ما يفعلونه في السر والجره، من أفعال الجوارح، ومن أفعال القلوب"⁴.

ويتبين لنا من خلال ما أوردناه أن تحديد دلالة ألفاظ القرآن يحتاج إلى إلمام واسع باللسان العربي، وإلى أعمال الذهن في الإحاطة بمختلف السياقات المرتبطة بالنص القرآني، وأن الأصوليين - ومنهم المتكلمون والمفسرون - قد راعوا مختلف مستويات التحليل اللغوي، وأعطوها بالغ الأهمية، وبخاصة ما تعلق منها بالدلالة اللفظية بشتى قرائنها، ودلالة التراكيب الإسنادية بتعدد أنماطها، ودلالة السياق بشقيها ومختلف عناصرها، وأن الرؤى الفكرية للمتلقي قد يكون لها دور في توجيه الدلالات وتشكل المعاني، خدمة للمذهب، حتى وإن خالفت معهود النظم ومعطيات السياق.

¹ - التفسير الكبير، الرازي، ج30، ص260.

² - نفسه، ج30، ص61.

³ - الملك: 14.

⁴ - نفسه، ج30، ص61.

الخلاصة

الخاتمة:

في ختام هذا البحث - والذي بدأناه بحديثنا عن علم الكلام والمتكلمين، ثم بتناولنا لموضوع مناهج البحث في العقيدة عند المتكلمين، وإتباعنا ذلك ببحث موضوع الدلالة اللغوية والعدول عن الحقيقة إلى المجاز، ثم بتعرفنا على قضايا الإسناد ودراسة أتماطه عند المتكلمين، وصولاً إلى الحديث عن الدلالة السياقية وأثرها في التأويل والترجيح - يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

1- من الدواعي التي ألبأت إلى ظهور علم الكلام ابتداءً ضرورة التصدي للنظريات الفلسفية الوافدة المناهضة لحقيقة التوحيد عند المسلمين، وأول من قام بهذا الدور أصحاب الفكر الاعتزالي وذلك بتحكيمهم لسلطان العقل في بعض مسائل العقيدة، وكذا بانشغالهم وشغفهم بالمناظرات والمجادلات، ومن ثم خالفوا أهل السنة، ثم بدأت الهوة تتسع بين الفريقين.

2- الفرق الإسلامية التي اشتغلت بعلم الكلام واتخذته ديدنها كثيرة، وأهمها صدى في المجتمعات الإسلامية المعتزلة و الأشاعرة، وقد انقسم أصحاب الفكر الاعتزالي إلى فرق عدة، ويكاد يجمع بين مختلف هذه الفرق الأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد رتبوا على هذه الأصول فهوماً وأحكاماً خالفوا فيها جمهور المسلمين، والأصل الخامس ليس اعتقادياً في أصله، إنما هو أمر سلوكي، ولعل الغاية من رفعه إلى مرتبة الأصول الاعتقادية هو خدمة الأصول الأخرى، وقد كان القول بالمنزلة بين المنزلتين هو نقطة بدء نشوء المعتزلة.

3- لم يبتدع أبو الحسن الأشعري لنفسه مذهباً ينادي به، كما فعل أصحاب الفرق الأخرى، وإنما اعتنق ما كان يدين به جمهور المسلمين، وفق منهج قائم على مقارعة المخالفين بمثل بضاعتهم، وذلك بعد أن كان معتزلياً بادئ الأمر. وقد مر الفكر الأشعري بمراحل عدة أسهمت في بُعد الهوة شيئاً ما بين الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة، لذا وجدنا بعض العلماء والدارسين يفرقون بين مذهب

أبي الحسن الأشعري ومذهب الأشاعرة في بعض قضايا العقيدة، وبخاصة ما تعلق بالتأويل في مسألة الصفات.

4- أسهمت التصورات الفكرية و التوجهات المذهبية لكل من الأشاعرة و المعتزلة في تعدد القراءات للنص الواحد، وذلك بالارتكاز على المباحث اللغوية وحشد الأدلة المتنوعة العقلية والنقلية، في نصره المذهب، ورفض مذهب المخالف، وظهر هذا الأمر جلياً عند كل من القاضي عبد الجبار والزمخشري من جهة والباقلاني و الرازي من جهة أخرى.

5- اعتمد المتكلمون في بحثهم للمسائل العقدية مناهج عدة يتداخل بعضها مع بعض، وأبرزها المنهج النقلي بأصول الثلاثة، والمنهج العقلي بمختلف مكوناته وصوره، والمنهج اللغوي بأسسه وقواعده، وهي بهذا الترتيب عند جمهور الأشاعرة، أما المعتزلة فالأسبقية لديهم للمنهج العقلي على النقلي، لأن معرفة الله تعالى . بحسب رأيهم . لا تنال إلا بحجة العقل.

6- للمنهج اللغوي دور بارز في شتى العلوم الإسلامية، وقد اتفق علماء الأمة على حجية اللغة العربية في أحكام الشرع وتعاليم الدين وأنها أصل الاستدلال بالنصوص، وتعلم اللغة العربية واجب ديني، والجهل بها خطر على الشريعة والمعتقد، وللاستدلال باللغة في علوم العقيدة والشريعة ضوابط ينبغي أن تتوافر، وإلا اعتبر لاغياً، وهذه الضوابط هي: ثبوت اللغة بالنقل الصحيح، وفصاحة المنقول وعدم غرابته، وحمله على الحقيقة دون الجاز إلا بقريته، ومراعاة الاعتبار الشرعي، وكذا العرف اللغوي، وللمنحى التأويلي في اللغة أثر بارز في توسيع دائرة الخلاف بين الفرق الإسلامية، وأهم قضاياها: الدلالة اللفظية، والدلالة التركيبية، والدلالة السياقية. والتأويل اللغوي الذي يدور حول صرف اللفظ عن ظاهره منه ما هو محل اتفاق بين علماء السلف والخلف، ومنه ما هو مختلف في اعتباره وعدم اعتباره، وفي أصالته وتبعيته، ومنه ما هو مرفوض وهو الذي يفتقر إلى دليل يعضده.

7- من المباحث اللغوية التي حظيت بالدراسة والعناية من لدن الأصوليين والمتكلمين واللغويين دلالة الألفاظ بشقيها الحقيقي والمجازي، وقد أثارت جدلاً واسعاً بين المتكلمين وغيرهم، ثم بين

المتكلمين أنفسهم على اختلاف مذاهبهم، وتكتسي الدلالة الحقيقية لأي نص أهمية كبرى، لا ينبغي تجاوزها أو الإغفال عنها إلا عند التعذر، أو أن يترتب عليها محال، إذ الأصل أن توضع الألفاظ بإزاء معانيها الحقيقية، وأن تكون المدلولات الحقيقية هي الأصل، وهي المقصودة من وضع الدوال.

8- جمهور العلماء من متكلمين وأصوليين ولغويين يقولون بوقوع المجاز في اللغة، وجُلّ القائلين به في اللغة يجيزون إطلاقه في القرآن الكريم، ولكن بدون إفراط ووفق ضوابط وشروط، وما يسميه المجيزون لوقوع المجاز مجازاً يسميه المانعون أسلوباً من أساليب اللغة العربية يحتاج إلى قيد، وبهذا فالاختلاف بين الفريقين يكاد يكون لفظياً، ومن أهم دواعي النافين لوقوع المجاز سد ذريعة تطرقه إلى تأويل صفات الله تعالى، كما هو الحال عند المتكلمين.

9- كان لقواعد النظام التركيبي حضور دائم في العملية التأويلية، ذلك أن الدلالة النحوية من أهم آليات التأويل عند المتكلمين، ومن القضايا التي أثارت جدلاً بينهم العلاقات الإسنادية وما يترتب على مختلف أنماطها التركيبية من استنباطات تأويلية، كالدلالة التبعية لعلاقة الإسناد القائمة بين الفعل وفاعله، وكذا صرف هذه العلاقة عن ظاهرها، مما كان له أثر في النزاع بين المعتزلة من جهة والأشاعرة و أهل السنة من جهة أخرى، وقد أملى هذا النزاع معتقداً كل فريق في خلق أفعال العباد، إذ إن معتقد أهل السنة والأشاعرة هو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لا خالق غيره، وأن العباد فاعلون على سبيل الاختيار، ومن الأشاعرة من قال بنسبة الفعل إلى الله تعالى على الحقيقة، ونسبته إلى الإنسان على المجاز، ومنهم من قال بأن الأفعال خلق لله وكسب للعبد، إلا أن من أهل السنة من لم يرتض إطلاق هذين اللفظين (المجاز والكسب) على نسبة الفعل إلى الإنسان، أما مذهب المعتزلة فهو أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم، ومن هنا تطرق التأويل إلى المركبات الإسنادية التي ينسب فيها الفعل إلى الفاعل في هذه المسألة، كل بحسب معتقده.

10- حذف المسند إليه الحقيقي في المركب الإسنادي الفعلي كان مدعاة لتقديرات وتأويلات نحوية من لدن المتكلمين، وهناك تقديرات وتأويلات عدة ذكرها بعض المتكلمين، ولكن ليس لها سند

نصي مقنع، إلا التعصب للرأي والمذهب، كما رأينا ذلك عند بعض متكلمي المعتزلة، ولا شك أن نظم الآيات والإحاطة بمختلف القرائن والأحوال أمور تساعد على التأويل الصحيح و التقدير الواضح.

11- توكيد المسند الفعلي بالمفعول المطلق مثبت للحقيقة وناق للمجاز، وهذا من أظهر أدلة أهل السنة والأشاعرة على تكليم الله تعالى لموسى على الحقيقة لا المجاز، كما أن متعلقات الإسناد لها دور في تحديد المعنى، بحسب ما نص عليه أهل اللغة، كما رأينا في لفظ (النظر) إذا عدّي بحرف الجر (إلى)، كما هو فهم أهل السنة والأشاعرة، وهذا إضافة إلى الأدلة النصية الأخرى .

12- إذا سلط النفي على المسند إليه المبتدأ بأن تقدم عليه فإنه يفيد الحصر والاختصاص، وهذا التأصيل عند أهل اللغة هو الذي انطلق منه أهل السنة والأشاعرة في استدلالهم على خروج أصحاب الكبائر من النار، لأن عدم الخروج مخصوص بالمشركين، ويضاف إلى هذا الدليل في هذه المسألة ما يتعلق بتقديم المسند (الجار والمجرور) على المسند إليه الذي يفيد الحصر كذلك، إلا أن المعتزلة خالفوا هذا المعهود عند أهل اللغة، وحاولوا تأويل النصوص الواردة في هذا الشأن، كما أن صيغ العموم المسند إليها ما بعدها في آيات الوعيد - والتي تمسك بها المعتزلة في هذه المسألة - ينبغي ألا تعزل عن الأدلة التي تخصص هذه العمومات، وكذا عن عمومات الوعد، وقد انسحب معتقد كل فريق في هذه المسألة على قضايا نحوية أخرى، ومنها عود الضمير المسند إليه عندما يسبق بأكثر من مذكور.

13- يعد السياق بشقيه اللفظي والحالي عنصراً أساسياً في تحديد المعنى والترجيح بين الأوجه، فقد لا يتضح المعنى المراد من الكلمة في التركيب إلا إذا أضيفت إليها ضمائم أخرى، بأن تضاف إلى ما بعدها أو يضاف إليها ما قبلها، ويراعى ما يكتنفها من ملايسات وأحوال، وقد عوّل كل من الأشاعرة والمعتزلة على الدلالة السياقية في تأويلهم للنصوص، وفق إمكانات النص، للرد على المخالف، ويظهر هذا جلياً في إجراءاتهم التطبيقية على النصوص. وللسياق القرآني خصائص وضوابط

لا يصح الخروج عنها بحال، لأن النص القرآني يمثل نسيجاً متماسكاً مترابط الأجزاء، وما من مسألة من المسائل الكلامية التي تطرق إليها التأويل إلا وصلتها بالدلالة السياقية وثيقة، وحتى وإن كان فيها نوع من التكلف لدى بعضهم.

14- لم يراع بعض المتكلمين في العملية التأويلية المعهود والمتعارف عليه عند جمهور النحاة واللغويين وراحوا يؤولون كثيراً من النصوص، التي رأوا أن ظاهرها يخالف رؤاهم وأفكارهم، كالحال بالنسبة للمعتزلة في تأويلهم لتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام وحمله على المجاز دون الحقيقة، وتأويلهم للفظ (النظر) الموصول بحرف الجر (إلى)، وكذا في حملهم لنفي الخروج من النار والشفاعة على العموم دون الخصوص، وعدم مراعاتهم لعناصر السياق المختلفة في مثل هذه المسائل، وهذا لا يعني أن ليس لبعض أهل السنة والأشاعرة مأخذ كذلك في استقصائهم لبعض الأدلة السياقية، كما رأينا، كتقدير الضمير المسند إليه كل من التزكية و التدسية ، وحمل (ما) الموصولة على المصدرية في مسألة خلق أفعال العباد، لأن سياق الآيات في كلا الموضوعين يأبي ذلك، ولأن لهم من الأدلة النصية و السياقية الأخرى ما يكفي في الرد على شبهات المخالفين، ثم إن المثالين المذكورين إن لم يكن فيهما حجة لهم فليس فيهما حجة عليهم، لذلك رأينا الرازي يصرح بأولوية ترك الاستدلال بالمثال الثاني في المسألة المذكورة.

15- لم يأل الرازي جهداً في تبيينه لمذهب الأشاعرة في مختلف المسائل التي ثار بشأنها جدل واسع وتخللتها التأويلات والآراء المختلفة بين المتكلمين، وقد كان حريصاً على إيراد مذهب المعتزلة والرد عليهم كلما مر بأية احتجوا بها أو احتج بها غيرهم عليهم، فيذكر أقوالهم وأدلتهم كاملة، ثم يرد عليها، ويبين وجوه الاعتراض عليها، وكيفية الاستدلال بها عند الأشاعرة، معتمداً في ذلك على التأويل الذي يراه صحيحاً ومقبولاً، ومنسجماً مع أنواع الدلالات من لفظية وتركيبية وسياقية، ومؤيداً ذلك بما يتاح لديه من أقيسة عقلية متنوعة في شتى القضايا العقدية المختلف فيها، إلا أنه يلاحظ عليه أحياناً أنه يفصل في أدلة المعتزلة، و يجنح إلى الإجمال في الرد عليهم، وهذا ما عابه عليه بعض العلماء، كما أن بحوثه في هذه المسائل لم تكن لغوية فحسب، بل كانت - كما أسلفنا - ذات صبغة

فلسفية وطابع عقلي جدلي، وكان كثيراً ما يبني الأدلة العقلية على معطيات النص و معهود النظم، بطريقة السبر والتقسيم، فيجزئ القضية، ليبطل بعض الأجزاء ويثبت الحكم لجزء واحد.

هذا ما تيسر لنا استنتاجه، ولا يسعنا إلا أن ندعو الله كما علمنا جلّ وعلا: {رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ}، وسبحانك اللهم وبمحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس

الآيات

المقرآنية

فهرس الآيات القرآنية:

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{أَلَمْ ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ}	1	البقرة	118، 57
{وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}	2	البقرة	134
{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ			
أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}	5	البقرة	174
{خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ}	6	البقرة	137
{فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ}	25	البقرة	54
{سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ			
الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ}	31	البقرة	66
{وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ			
مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ}	47	البقرة	212، 217
{لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً}	54	البقرة	210
{بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ			
فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}	80	البقرة	182
{إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ}	152	البقرة	70

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{وَالَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ}	162	البقرة	94،93
{وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهْنَا لَنَا كَرَّةً فَنَتَّبَرًا مِّنْهُمْ			
كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ			
عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ}	166	البقرة	162،161
{يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ			
فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى			
فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَحِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ}	177	البقرة	176
{وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ			
مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ}	186	البقرة	31
{فَإِن زَلْتُمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ			
فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}	207	البقرة	113، 119
{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ			
مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ}	208	البقرة	112، 119،
			120
{زُيِّنَ لِلذِّينِ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا}	210	البقرة	141

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ}	220	البقرة	223
{مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ}	251	البقرة	151
{وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ}	254	البقرة	43
{اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا}	256	البقرة	163
{لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}	الآية الأخيرة	البقرة	145
<p>{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ</p> <p>أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ</p> <p>زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ</p> <p>وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ</p> <p>ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ}</p>			
{وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}	97	آل عمران	191
{أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ			
جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ}	142	آل عمران	58
{كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}	185	آل عمران	229، 225
{إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ			
فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا}	10	النساء	172

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ }	13	النساء	170
{ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدِخِلْهُ }			
{ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ }	14	النساء	169،164
{ وَخَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا }	28	النساء	141
{ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ }			
{ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا }	47	النساء	176، 177، 182
{ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا }			
{ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا }	92	النساء	170
{ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ }			
{ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ }			
{ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا }	114	النساء	32
{ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ }	122	النساء	170
{ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ }	154	النساء	140
{ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا }	163	النساء	151،149،152
{ يُحَارِبُونَ اللَّهَ }	35	المائدة	119

			{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ}
168،167	المائدة	39،38	{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}
172 31	المائدة	40	{لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَمِنْهَا جَاءَ}
25	المائدة	50	{وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وُلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}
76،74	المائدة	66	{يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَاتِهِ}
56	المائدة	69	{إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}
222، 221	المائدة	120	{وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}
191	المائدة	122	{وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ}
227	الأنعام	1	{كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ}
229	الأنعام	13	{وَرَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}
142	الأنعام	44	

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا }	44	الأنعام	113
{ لَا أَحَبُّ الْإِنْسَانِ }	77	الأنعام	114
{ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ }	83	الأنعام	220، 31
{ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ }	101	الأنعام	232
{ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ }	103	الأنعام	226، 225، 235، 232
{ لَا تُدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْإِبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }	104	الأنعام	203، 201، 207، 206، 204، 208، 210، 214، 213
{ قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ }	105	الأنعام	233
{ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ }	109	الأنعام	142
{ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ }	123	الأنعام	141

{ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعَزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ

حَرَّمَ أُمَّ الْأَنْثِيِّنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأَنْثِيِّنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ

حَرَّمَ أُمَّ الْأَنْثِيِّنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأَنْثِيِّنِ أَمْ كُنْتُمْ

شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا} 144،143 الأنعام 35،34

{فَلَنْقُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ} 6 الأعراف 70

{فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} 7 الأعراف 96

{وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آباءَنَا

وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ} 27 الأعراف 64

{وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ} 39 الأعراف 202

{أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} 53 الأعراف 229

{فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ} 116 الأعراف 237

{وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي

أَنْظُرِ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ أَنْظُرِ إِلَى الْجَبَلِ

فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ

لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ {	143	الأعراف	202،153،152
			214،207،203
{ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا {	155	الأعراف	209
{ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الدِّينَ			
يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ {	180	الأعراف	123
{ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ {	185	الأعراف	154
{ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ {	198	الأعراف	157
{ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً {	25	الأنفال	31
{ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ			
مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا			
الكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ {	29	التوبة	163
{ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا			
فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ {	34	التوبة	173
{ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ			
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ {	73	التوبة	163
{ اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ {	120	التوبة	200

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ}	26	يونس	210
{شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ}	57	يونس	57
{قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا			
وَحَلَالًا قُلْ لَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ}	59	يونس	136
{حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرَقُ}	90	يونس	208، 207
{أَلرَّكِبِ أَمْ لِي يُضِلَّهُمْ هَوَاهُمْ وَإِن كَانُوا لَيَكْفُرُونَ بِآيَاتِي وَلَٰكِن لَّا يُفْقَهُوا رَبِّيَ الَّذِي يُغِيثُ الْحَيَاةَ وَيُفْضِلُ الْيَتِيمَ			
حَكِيمٍ خَيْرٍ}	1	هود	62
{وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا}	6	هود	136
{أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ}	18	هود	164
{وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا}	37	هود	126، 125، 124
{وَمَا أَمْرٌ فَرِعُونَ بِرِشِيدٍ}	97	هود	120
{وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ}	118	هود	151
{وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ}	82	يوسف	119
{أَلَمْ تَرَ تِلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ}	1	الرعد	118
{فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَافِرٌ رَّحِيمٌ}	38	ابراهيم	222، 221
{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}	9	الحجر	228، 27

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{قَالُوا بَلْ جِنَّاتِكِ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ}	63	الحجر	178
{فَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ			
السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ}	26	النحل	121
{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ}	33	النحل	120،113
{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ			
إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}	44	النحل	188،37
{فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}	74	النحل	20
{وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}	93	النحل	145،144
{إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ}	الآية الأخيرة	النحل	70
			200
{وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ			
وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ}	29	الإسراء	76
{وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا}	16	الإسراء	64
{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاَهُمْ			
مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاَهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا}	70	الإسراء	32

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا}	96	الإسراء	210
{يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}	28	الكهف	68
{كهيعص}	1	مريم	117
{هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا}	65	مريم	9
{وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا}	96	مريم	225
{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}	4	طه	116،74،72،9
{وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي}	39	طه	128،126،125،124
{إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ}	40	طه	127
{إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ}	45	طه	70
{وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا}	107	طه	207،9
{ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ			
إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ}	2	الأنبياء	227
{أَمْ اتَّخَذُوا ءَالِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ}	21	الأنبياء	166
{لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}	22	الأنبياء	87
{وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا}	30	الأنبياء	222

			{وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ
95	الأنبياء	47	فَلَا تُظَلِّمُ نَفْسٌ شَيْئًا {
228	الأنبياء	50	{وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ {
238	الأنبياء	56	{بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ {
234	المؤمنون	14	{فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ {
			{فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ
29	النور	61	أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ {
55	الفرقان	33	{وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا {
			{مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ
228	الشعراء	4	إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ {
114	الشعراء	22	{وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ {
114	الشعراء	23	{قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ {
114	الشعراء	25	{قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ {
114	الشعراء	27	{قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ {
208	الشعراء	61	{قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ {
178	الشعراء 101، 100		{فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ {

{وَأِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى

57،37 الشعراء 195_192 قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ {

118،117 النمل 1 {طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ {

230 النمل 16 {وَأُوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ {

230،174 النمل 23 {وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ {

158،155،154 النمل 36 {فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ {

{فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ

فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى

153،150 القصص 30 إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ {

68،67 القصص 88 {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ {

167 لقمان 03 {وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ {

220 لقمان 12 {يَابَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ {

233 السجدة 17 {جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ {

149 الأحزاب 23 {وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا {

163 الأحزاب 47 {وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا {

80 سبأ 14 {مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ {

			{هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
135	فاطر	03	لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآَنَى تُؤَفَّكُونَ}
116، 9	فاطر	10	{إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ}
			{ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ
			ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ
			يَاذُنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتٌ عَدْنٍ
			يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا
			وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ
،180، 179	فاطر	34،33،32	عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ}
182،181			
158	يس	48	{مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً}
74	يس	70	{أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا}
154	الصفات	88	{فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ}
،237،236	الصفات	96، 95	{قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْمِلُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}
239			
			{كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
وَلْيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ {	28	ص	115
{ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ {	72	ص	171
{ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي {	74	ص	116،74
{ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي {	22	الزمر	62
{ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ {	59	الزمر	،195،191،88
			،226،224،223
			230،229
{ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ {	64	الزمر	75
{ حم }	1	غافر	117
{ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ {	6	غافر	217
{ وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ {	8	غافر	219
{ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ {	18	غافر	221، 220
{ وَقَالُوا فُلُونَا فِي أَكْنَةِ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي			

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
ءَاذَانِنَا وَقُرْ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ {	4	فصلت	138
{ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى {	16	فصلت	140
{ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ {	30	فصلت	212
{ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا			
أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي ءَامِنًا			
يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ {	39	فصلت	123
{ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ {	5	الشورى	17
{ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ {	9	الشورى	51،67،20،9
			124،109،108
{ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ {	23	الشورى	182
{ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ {	2	الزخرف	227،226
{ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْءَلُونَ {	43	الزخرف	37
{ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ {	74	الزخرف	165
{ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ {	49	الدخان	198
{ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ {	23	الجاتية	89
{ تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا {	24	الأحقاف	192،88

			{ فَإِذَا لَقِيْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخْتُمْوَهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا }
163	محمد صلى الله عليه وسلم	4	
207	محمد صلى الله عليه وسلم	20	{ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ }
57	محمد صلى الله عليه وسلم	25	{ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا }
110	محمد صلى الله عليه وسلم	39	{ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ }
74	الفتح	10	{ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ }
200	الفتح	الآية الأخيرة	{ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ }
176	الحجرات	9	{ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا }
176	الحجرات	10	{ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ }
117	ق	1	{ ق }
192	الذريات	42	{ مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ كَالرَّمِيمِ }
124	الطور	46	{ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا }
30	النجم	3، 4	{ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ }
57	القمر	5	{ حِكْمَةٌ بِاللُّغَةِ }
128، 125	القمر	14	{ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا }

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ}	50	القمر	120
{كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ}			
ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}	24،25	الرحمن	67
{يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ			
مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}	4	الحديد	199،71،57،70
{وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ}	6	الحديد	200
{انظُرُونَا نَقْتِسَبْ مِنْ نُورِكُمْ}	15	الحديد	154
{إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ			
وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا}	17	الحديد	172
{فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}	03	المجادلة	85
{ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ			
مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ			
إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ			
إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا			
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }	7	المجادلة	199،70
{فَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ			

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ {	2	الحشر	121
{ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا }	7	الحشر	29
{ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ }	3	الملك	234
{ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ }	14	الملك	240
{ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }	15	الملك	240، 239
{ وَإِنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ }	10	الجن	141
{ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ }			
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا {	23	الجن	182، 165
{ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا }	9	المزمل	11
{ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ }	22، 21	القيامة	157، 156، 155
			159، 204، 203
			214، 210، 206
{ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى }	24	النازعات	153
{ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ }	27	التكوير	228
{ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ }	13	الانفطار	85

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلُونَهَا يَوْمَ	14 15 16	الانفطار	166،164، 172،171
الدِّينِ وَمَاهُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ}			
{كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ}	15	المطففين	214، 210، 206
{قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى}	14	الأعلى	147
{إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ}	25	الغاشية	168
{وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا}	24	الفجر	118،112، 123،121
{وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا}	7	الشمس	146
{فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا}	8	الشمس	146
{قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا}	9، 10	الشمس	148،146،144
{لَكُمْ دِينُكُمْ}	الآية الأخيرة	الكافرون	168
{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ}	1، 2	الإخلاص	107

قائمة المصادر

والمراجع

والمجلات

قائمة المصادر والمراجع والمجلات

• القرآن الكريم برواية ورش لقراءة نافع، (مع مراعاة العدّ المدني في عدّ آياته).

أولاً: المصادر والمراجع:

1- الآراء الكلامية لابن حزم الظاهري، سعد عبد السلام، كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، ط2، 2012.

2- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، ومكتبة المؤيد، الطائف، م.ع. السعودية، ط3، 1990.

3- الاتجاه العقلي في التفسير، (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003.

4- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق فؤاد أحمد زمري، در الكتاب العربي، بيروت، 2011.

5- أثر التخريجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني، عرابي أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د.ت).

6- أثر المجاز في فهم الوظائف النحوية وتوجيهها في السياق، خديجة محمد الصافي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 2012.

7- أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين، إبراهيم سليمان سويلم، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2013.

8- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي، الرياض، ط1، 2003.

- 9- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم، طبعة محققة قوبلت على النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983.
- 10- إحصاء العلوم، محمد بن محمد الفارابي، تحقيق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996.
- 11- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، تقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، القاهرة، (د.ت).
- 12- أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة، صلاح ابن فتيني كنتوش العدني، الميراث النبوي للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ط1، 2013.
- 13- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
- 14- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000.
- 15- وأساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- 16 - أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986.
- 17 - استدلال الأصوليين باللغة العربية، ماجد بن عبد الله الجوير، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 2011.
- 18- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، دار صادر، بيروت، 1979.
- 19- أسرار التنزيل وأنوار التأويل، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجليل، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1992.

- 20- أصول البلاغة، كمال الدين ميثم البحراني، تحقيق عبد القادر حسين، دار الشروق، القاهرة، 1981.
- 21- أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، أحمد عزوز، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.
- 22- الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح بن عثيمين، الدار السلفية، الجزائر، (د.ت).
- 23- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، ضبط وتصحيح محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- 24- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار صبح، بيروت، ط1، 2007.
- 25- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار الهدى، (د.ت).
- 26- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002، ج3.
- 27- الإعراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركات بن الأنباري، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1957.
- 28- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، عناية أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، (د.ت).
- 29 - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، أحمد بن تيمية، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، (د.ت).
- 30- أقوال العلماء الأثبات في آيات وأحاديث الصفات، توفيق الواعي، دار بدر، المنصورة، مصر، ط2، (د.ت).

- 31- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954.
- 32- الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، عبد الرحيم بن الخياط المعتزلي، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نبيرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، وأوراق شرقية، بيروت، ط2، 1993.
- 33- الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير الإسكندري، بهامش الكشاف للزمخشري، (د.ت).
- 34- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر الباقلاني، دار مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 2011 .
- 35- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاضي ناصر الدين البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
- 36- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، عناية إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- 37- أيسر التفاسير لكلام العلي الكريم، أبو بكر جابر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ودار الحديث القاهرة، 2006.
- 38- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، (د.ت).
- 39- البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، ط7، 1988.
- 40- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق عبدالعظيم الديب، طبعة على نفقة سمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، 1399هـ .
- 41- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د.ت).

- 42- البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات بن الأنباري، دراسة وتحقيق جودة مبروك محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 2010.
- 43- تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 2009.
- 44- تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق سليم عيد الهلالي، دار ابن القيم، الرياض، ودار ابن عفاان، القاهرة، ط2، 2009.
- 45- تحريم النظر في كتب الكلام، موفق الدين بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1990.
- 46- تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود حسن الجاسم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010 .
- 47- تحقيق الوصول إلى علم الأصول، مراد شكري، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط1، 1998.
- 48- التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د.ت).
- 49- التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).
- 50- تعريف عام بالعلوم الشرعية، محمد الزحيلي، دار الكوثر، برج الكيفان، الجزائر، (د.ت).
- 51- تفسير جزء عمّ، محمد عبده، شركة الشهاب، الجزائر، (د.ت).
- 52- التفسير الفقهي، مصطفى أكرور، دار المعرفة، باب الوادي، الجزائر، (د.ت).
- 53- تفسير القرآن العظيم، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- 54- التفسير القيم، ابن قيم الجوزية، جمع محمد أويس الندوي، تحقيق محمد حامد الفقهي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2004.

- 55- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه عمار زكي البارودي، وقدم له هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).
- 56- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت).
- 57- تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزى الغرناطي، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط1، 1990.
- 58- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار بن أحمد، دار النهضة الحديثة، بيروت، (د.ت).
- 59- تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني، عناية مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 2004.
- 60- توحيد الأسماء والصفات، ابن عثيمين، ضمن كتاب: 500 جواب في العقائد، لجمع من العلماء، إعداد أحمد بن عبد الله، دار ابن حزم، القاهرة، ط1، 2010.
- 61- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، تحقيق عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002.
- 62- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006.
- 63- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق بشار عواد معروف، وعصام فارس الحريستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994.
- 64- جدل اللفظ والمعنى (دراسة في دلالة الكلمة العربية)، مهدي أسعد عرار، دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2002.
- 65- جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث (دراسة دلالية حول النص القرآني)، عرابي أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2010.
- 66- جواهر البلاغة، السيد أحمد الهاشمي، تحقيق وشرح محمد التونجي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط4، 2008.

- 67- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي المالكي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997.
- 68- حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، أحمد الصاوي، عناية طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت).
- 69- حراسة التوحيد، عبد العزيز بن باز، تقديم عبد الله الجبرين، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، الرياض، ط13، 1435هـ.
- 70- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997.
- 71- الخطاب القرآني (دراسة في العلاقة بين النص والسياق)، خلود العموش، جدار للكتاب العالمي، عمّان، وعالم الكتب الحديثة، إربد، الأردن، ط1، 2008.
- 72- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).
- 73- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط2، 1991.
- 74- دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ت).
- 75- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، عناية ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2002.
- 76- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1984.
- 77- دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر يحيى، دار الميمان، الرياض، ط1، 2011.

- 78- دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، في آخر كتاب أضواء البيان للمؤلف، (د.ت).
- 79- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، (د.ت).
- 80- ذم التأويل، الإمام موفق الدين بن قدامة المقدسي، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط1، 1994.
- 81- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1940.
- 82- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1985.
- 83- سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- 84- سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19.
- 85- شرح أسماء الله الحسنى، أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاءوي، تحقيق ودراسة خالد الجندي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2011.
- 86- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الهمداني، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996.
- 87- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، عناية مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 2004.
- 88- شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، محمد بن صالح بن عثيمين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 2011.
- 89- شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1990.

- 90- شرح العقيدة الواسطية، تقي الدين أحمد بن تيمية، شرح صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار
أعلام السنة، الرياض، 2010.
- 91- شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط2،
1998.
- 92- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد بن فارس،
تعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
- 93- صحيح الجامع الصغير، ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، (د.ت).
- 94- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث
العربي، بيروت، (د.ت).
- 95- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني، القاهرة، ط9، (د.ت).
- 96- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي الدخيل الله، دار العاصمة،
الرياض، (د.ت).
- 97- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن علي السبكي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود
محمد الطناحي، الناشر فيصل عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1964.
- 98- طبقات المفسرين، محمد بن علي الداودي، ضبط عبد السلام عبد المعين، دار الكتب العلمية،
بيروت، ط1، 1422 هـ .
- 99- ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2005.
- 100- العربية لغة العلم والحضارة، محمد الصالح الصديق، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون
الجزائر، 2009.
- 101- العلاقات الإسنادية في القرآن الكريم (دراسة نحوية بلاغية)، المبروك زيد الخير، دار الوعي
للنشر والتوزيع، روية، الجزائر، ط1، 2011.

- 102- علم أصول الفقه، جمعة سمحان لباوي، دار الهدى، عين ميله، الجزائر، (د.ت).
- 103- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، بيروت، ط5، 1998.
- 104- علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، منقور عبد الجليل، من منشورات اتحاد الكتا ب العرب، دمشق، 2001.
- 105- علم الدلالة بين النظر والتطبيق، أحمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.
- 106- علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008.
- 107- علم الدلالة العربي (النظرية والتطبيق)، فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط2، 1996.
- 108- علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، محمود السعران، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت).
- 109- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، عناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار الرشيد الجزائر، (د.ت).
- 110- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، عناية يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، ط4، 2007.
- 111- الفتوى الحموية الكبرى، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصمعي، الرياض، ط1، 1998.
- 112- الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن الطاهر بن محمد البغدادي، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، (د.ت).
- 113- الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل ودراسة)، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995.

- 114- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تقديم ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968.
- 115- فقه اللغة في الكتب العربية، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، 1972.
- 116- فنون البلاغة العربية، عبد العليم بوفاتح، مطبعة ابن سالم، الأغواط، الجزائر، ط1، (د.ت).
- 117- في علم الدلالة (دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات)، عبد الكريم محمد حسن جبل، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1997.
- 118- في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين) أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت ط5، 1985.
- 119- قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ط1، 1940.
- 120- الكافي في البلاغة، أيمن أمين عبد الغني، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، (د.ت).
- 121- كتاب الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004.
- 122- كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، تحقيق بكر طوبال الوغلي، ومحمد آرويشي، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- 123- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبوحاتم أحمد بن حمدان الرازي، عناية حسين بن فيض الله المهدان، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 1994.
- 124- كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- 125- كتاب النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، بيروت، ط1، 1981.
- 126- الكلمة (دراسة لغوية معجمية)، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998.

- 127- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، ضبط وتوثيق أبي عبدالله الداني بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2012 .
- 128- كيف نخدم الفقه المالكي، بن حنفية العابدين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 2013.
- 129- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، دار صادر، ودار الفكر، بيروت، ط6، 1997.
- 130- لطائف البيان في علوم القرآن، مصطفى أكرور، دار الخلدونية، الجزائر، ط2، 2013.
- 131- مبادئ في أصول النحو، بن لعلام مخلوف، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، (د.ت).
- 132- مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية، عناية عامر الجزار، وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 2005.
- 133- المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت).
- 134- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998.
- 135- المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن محمود الشافعي، من منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط2، 2001.
- 136- المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008.
- 137- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، عناية محمد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1986.
- 138- المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (د.ت).

- 139- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 1996 .
- 140- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، مكتبة لبنان، 1984.
- 141- معجم المصطلحات العلمية والفنية، يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، (د.ت).
- 142- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979.
- 143- معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1986.
- 144- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، 2010.
- 145- مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.
- 146- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 2009.
- 147- المفصل في علم العربية، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق فخر صالح قدارة، دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 2004.
- 148- مقدمة العلامة ابن خلدون، ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، 2002.
- 149- الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992.

- 150- المناهل الزلالية في شرح وأدلة الرسالة، ابن أبي زيد القيرواني، شرح المختار بن العربي الجزائري ثم الشنقيطي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2014.
- 151- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق فؤاد أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995.
- 152- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تعليق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، (د.ت).
- 153- منع جواز المجاز في المنزل للتعب والإعجاز، محمد الأمين الشنقيطي، في آخر كتاب أضواء البيان للمؤلف، (د.ت).
- 154- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، اعتنى به عبد الله دراز، وخرّج أحاديثه أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).
- 155- - الموافقات في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- 156- موسوعة الأديان الحية في العالم، عبد الرحمن مارديني، دار المحبة، دمشق، 2009.
- 157- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي الحنفي، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.
- 158- نحو اللغة العربية، محمد أسعد النادري، المكتبة العصرية، بيروت، 2011.
- 159- النحو والدلالة (مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي)، محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2000.
- 160- نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة، القاهرة، 1997.
- 161- نظرية السياق بين القدماء والمحدثين (دراسة لغوية نحوية دلالية)، عبد النعيم خليل، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007.

162- نظرية السياق القرآني (دراسة تأصيلية دلالية نقدية)، المثني عبد الفتاح محمود، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2008.

163- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1995.

164- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط1، 2004.

165- هداية السالك إلى ألفية ابن مالك، صبحي التميمي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1990.

166- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972.

ثانياً: المجالات:

167- مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، العدد23، 2009، (دلالة التناص في القرآن الكريم - دراسة تطبيقية - (مقال) ، عرابي أحمد).

168- مجلة الموافقات، دار الحكمة للنشر، تيبازة، الجزائر، العدد2، 1993، (منهج الاستدلال على العقيدة، (مقال)، عمار جيدل).

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ.
المدخل	
علم الكلام والمتكلمون	
1 - علم الكلام	02
أ - مفهومه	02
ب - سبب التسمية	04
ج - عوامل نشأته	05
د - آراء العلماء في الاشتغال به	07
2 - أهم الفرق الكلامية	10
أ- المعتزلة	10
1- التعريف بالمعتزلة	10
2 - فرقهم	12
3 - أصولهم الخمسة	13

- ب - الأشاعرة 18
- 1 - التعريف بالأشاعرة 18
- 2 - عقيدة الإمام الأشعري 19
- 3 - مراحل تطور المدرسة الأشعرية 21
- ج - الماتريدية 22

الفصل الأول

مناهج البحث في العقيدة عند المتكلمين

- 1- المنهج النقلي 26
- أ- تعريفه 26
- ب - أسبقية الأدلة النقلية وأهميتها 26
- ج - أقسام المنهج النقلي 27
- 2 - المنهج العقلي 32
- أ- تعريفه 33
- ب - أهميته 33
- ج - صورته 34
- 3 - المنهج اللغوي 36

- أ- حجية العربية ووجوب تعلمها 36
- ب - أهمية العربية في بحث مسائل العقيدة 38
- ج - ضوابط الاستدلال بالعربية في العلوم الشرعية 39
- 1- ثبوت اللفظ بالنقل الصحيح 39
- 2- فصاحة المنقول وعدم غرابته 41
- 3- حمل المنقول على الحقيقة 44
- 4- مراعاة الاعتبار الشرعي 44
- 5- مراعاة العرف اللغوي 45
- 4 - المنحى التأويلي في اللغة عند المتكلمين 47
- أ - مفهوم التأويل والفرق بينه وبين التفسير 47
- ب - التأويل في مسائل العقيدة بين الرفض والقبول 51
- أولاً: الرافضون للتأويل وأدلتهم 52
- ثانياً: التأويل عند المتكلمين 56
- 1- دواعي التأويل 56
- 2 - شروط التأويل 59
- 3 - مجالات التأويل 62
- ج - الحكمة من اشتمال القرآن الكريم على المتشابه 65

- 5- نماذج تطبيقية على التأويل اللغوي في بحث مسائل العقيدة67
- أولاً: نماذج تطبيقية على التأويل الذي قال به جمهور السلف والخلف67
- 1 - تفسير صفة الوجه 67
- 2 - تفسير المعية عامة وخاصة 70
- ثانياً: نماذج تطبيقية على التأويل عند المتكلمين 72
- 1 - تأويل صفة الاستواء 72
- 2 - تأويل صفة اليد 74

الفصل الثاني

الدلالة اللغوية والعدول عن الحقيقة إلى المجاز

- 1- الدلالة: مفهومها وأنواعها ومباحثها 80
- أ - مفهوم الدلالة 80
- ب - أنواعها 82
- ج - مباحثها 83
- 2 - الدلالة الحقيقية وحمل النصوص على الظاهر 89
- أ - مفهوم الحقيقة وأنواعها 89
- ب - أسبقية الدلالة الحقيقية وأهميتها 90

- 3 - نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على الدلالة الحقيقية للألفاظ 93
- أ - التوحيد 93
- ب - الميزان 95
- 4 - الدلالة المجازية: أسبابها وضوابطها 98
- أ- تعريف المجاز 98
- ب - أنواع المجاز 100
- ج - وجود المجاز واستعماله وما يشترط له 102
- 5 - الدلالة المجازية عند المتكلمين 105
- 6 - نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على الدلالة المجازية 112
- أ - صفة الإتيان والمجيء 112
- ب - صفة العين 124

الفصل الثالث

المركبات الإسنادية وقضايا التأويل عند المتكلمين

- 1- أقسام المركبات الإسنادية وأنماطها 132
- 2 - إسناد الفعل إلى فاعله وجدلية دلالاته التبعية 134
- 3 - اسناد الفعل إلى فاعله وجدلية صرفه على ظاهره 137

- 4 - بناء المسند الفعلي لما لم يُسَمَّ فاعله و التقدير المتأوّل 140
- 5 - حذف المسند إليه وأثره في التأويل 144
- 6 - توكيد المسند الفعلي وجدلية تأويله 149
- 7 - أثر متعلقات الإسناد في تغير دلالة الألفاظ 154
- 8 - نفي المركب الإسنادي الاسمي وجدلية التخصيص 161
- 9 - صيغ العموم وجدلية التخصيص 169
- 10- الضمير المسند إليه وجدلية مرجعيته 178

الفصل الرابع

أثر دلالة السياق في العملية التأويلية عند المتكلمين

- 1 - مفهوم السياق وأنواعه 184
- أ - تعريف السياق 184
- ب - أنواع السياق 186
- 2 - أهمية السياق القرآني وخصائصه 189
- أ - حاكمية السياق القرآني على المتلقي 189
- ب - السياق يحدد المعنى السليم للكلمة 190
- ج - ترابط السياق القرآني ومرونته 191

192.....	3 - ضوابط السياق القرآني
192.....	أ - دلالة النقل
193.....	ب - دلالة اللغة
194.....	ج - دلالة العقل والحس
196	د - متعلقات السياق القرآني الأخرى
196.....	4 - الدلالة السياقية عند المتكلمين
201.....	5 - نماذج تطبيقية على اعتماد المتكلمين على دلالة السياق:
201.....	5-1- معنى الإدراك والفرق بينه وبين الرؤية
215.....	5-2- نفي الشفاعة بين الخصوص والعموم
225.....	5-3- عموم "كُلِّ" وجدلية التخصيص
226.....	أ - مسألة كلام الله تعالى
232.....	ب - مسألة خلق أفعال العباد
242.....	الخاتمة
249.....	فهرس الآيات القرآنية
270.....	قائمة المصادر والمراجع والمجلات
286.....	فهرس الموضوعات

الملخص:

يعنى هذا البحث بالقضايا اللغوية، التي أثارت جدلاً ومنافحات، بين الأشاعرة والمعتزلة، وأسهمت في بُعد الهوة بينهما، ويرمي إلى كشف حجج كل فريق، في نصرته مذهبه ودحض مذهب الآخر، بارتكاز كلٍّ منهما على الآلية اللغوية، في تأويل نصوص العقيدة، وفق مختلف الدلالات، والتراكيب اللغوية، ومعطيات السياق، ويسلط الضوء على المنهجية الجدلية، التي اتبعها "فخر الدين الرازي" في تفسيره، للرد على المعتزلة، وتأييد الأشاعرة، وذلك من خلال أهم المسائل العقدية المختلف فيها.

Résumé:

Dans cette recherche on a étudié les problématiques linguistiques qui ont suscité un grand débat et controverse entre les deux doctrines «Ash'aris» et «mu'tazila», elle avance les arguments de chaque courant pour étayer leur thèse et réfuter la thèse de son adversaire en s'appuyant sur l'outil de langue dans l'interprétation des documents et extraits de fois et de croyance selon leurs signes, constructions et leurs données sémantique.

Cette recherche éclaire aussi la méthode dialectique par «Fakhr Addine Arrazi» dans son explication et interprétation contre les «mu'tazila» et pour les «Ash'aris» dans la plupart des questions de foi et de croyance.