

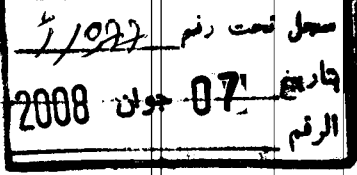
الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم اللغة العربية وآدابها



المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة

في القرنين الخامس والسادس الهجريين



رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الدراسات اللغوية

إعداد الطالب:

مذبوح محمد

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيساً	جامعة تلمسان	أ.د. عبد الجليل مرتاض
مشرفاً	جامعة تلمسان	أ.د. محمد عباس
عضواً مناقشا	جامعة وهران	أ.د. زعراط محمد
عضواً مناقشا	جامعة وهران	د. قلايلية العربي
عضواً مناقشا	جامعة سيدي بلعباس	د. باقي محمد
عضواً مناقشا	جامعة تلمسان	د. مختاري زين الدين

السنة الجامعية:

1425 - 1426 / 2004 - 2005م

الإهداء:

إلى من غرس في حب العلم والشوق إلى المعرفة، مستسهلاً
الصعاب ومنجشماً الأعباء ليُهيئ لي الجو الملائم والظرف
المناسب لطلب العلم وتحصيل المعارف. إلى من شملني عطفه
وسعني رعايته وغمرنيحنانه... إلى والديَّ الكريمين
أهدي هذا العمل.

”ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهموا أبدا في
الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها
فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع
منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرح. وناهيك بهم إذا هم
أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل، هناك ترى
ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به.
ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق.”

عبد القاهر الجرجاني

مقدمة

إن المتتبع لثقافة المفسرين في رياض التأويل، يجدهم قد قدموا للناس جهدا علميا متعددا ومتنوعا في ثمرات القراءة والتخريج لمعاني القرآن الكريم. ويستلفت انتباهه الحضور الكبير للنصوص العقيدية في مقام التأويل. وكذا حضور المجاز باعتباره محطة للكلام، ومرتكزا للتأويل وأداة لغوية ناجعة في تلك الجهود. لذا عقدنا النية أن نقوم بدراسة نرصد من خلالها أبرز معالم وظيفة المجاز في العمل التأويلي، ومدى تأثيره في ذلك. لنقف بذلك على مدى توجيه القضايا الكلامية للعملية التأويلية. ونحاول من ثمة الإجابة على سؤال لطالما دار بخلدنا وهو؛ هل كانت القرائن المحددة لمجازات النصوص القرآنية مستلهمة من أساسيات الدرس اللغوي، أم كان للأصول العقيدية والمبادئ الكلامية الأثر الأكبر في ذلك؟ وهو سؤال صادفنا في خاتمة رسالة الماجستير التي حامت حول مدار المجاز، محصورة في عنوان "حدود المجاز عند القاضي عبد الجبار المعتزلي" بإشراف أستاذي أ.د. محمد عباس. وفضلنا إرجاءه إلى زمن هذه الرسالة لنعطيه حقه من التفرغ في البحث.

فاخترنا الموازنة بين الأشاعرة والمعتزلة دون سواهما من الفرق الكلامية الأخرى، لما للطائفتين من أثر بارز في مسيرة الدرس المجازي، وما تعلق به من توظيف للتأويل وتوسيع البحث في مسائله وقضاياها. على عكس ما ظهر عند أهل الحديث، الذين ظل عندهم البحث في المجاز أمرا لا يبحث في ذاته، وإنما يؤخذ عندهم على أساس ظاهر الفهم للنص، مع إنكار المجاز تلرة وإثباته تارة أخرى.

ولقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يتوزع البحث على تمهيد و باين.

عرضنا في التمهيد عرضا موجزا لأبرز معالم مسيرة التأويل العقلي والآراء الكلامية قبل المعتزلة. وتناولنا باختصار نشأة فرقة المعتزلة، وملابسات تلك النشأة من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية. وأشرنا إلى المترلة السامية التي تبوأها أعلام المعتزلة والأشاعرة الأوائل من

البيان والتأويل. وعرجنا في إيجاز على المصطلحات البلاغية البدائية التي أدرجت تحتها الاستعمالات المجازية في الكلام في بدايات الدرسين اللغوي والبلاغي.

وعقدنا الباب الأول للحديث عن المجاز في القرآن لدى المعتزلة، فقسمناه إلى ثلاثة فصول . عرضنا في الفصل الأول منه إلى قضية إنكار المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة. حيث فصلنا في المبحث الأول منه الحديث عن دوافع القول بوقوعه في اللغة وفي القرآن الكريم. ثم بسطنا القول في المبحث الثاني منه في تحقيق ما نُسب إلى بعض أعلام المعتزلة كأبي علي الفارسي وأبي مسلم الأصفهاني من إنكار للمجاز.

أما الفصل الثاني فقد بسطنا الحديث فيه عن تأثير المنظومة الكلامية الاعتزالية بقضاياها المختلفة في التأويل المجازي عند المعتزلة. فخصصنا الحديث في المبحث الأول منه عن أبرز القضايا الكلامية الاعتزالية الواردة في تفاصيل الأصول الخمسة المعروفة. وبيننا في المبحث الثاني منه أثر الأدلة العقلية في التأويل المجازي للنصوص الدينية لدى المعتزلة. وأن قراءة المعتزلة النص القرآني كانت قراءة عقلية، موردين أقوال أبرز أعلامهم — وبخاصة في القرنين الخامس والسادس الهجريين — دعما لما قررناه. وأوضحنا في هذا المبحث كون اللغة — وبخاصة عنصر المجاز منها — أداة تأويلية مهمة في توجيه تلك القراءات العقلية. وفصلنا الحديث عن القرائن وأقسامها عند المعتزلة، مبينين اعتدادهم المفرط بالقرائن العقلية في العمل التأويلي. وأفردنا المبحث الثالث منه للحديث عن أثر قضايا أصلي "التوحيد" و"العدل" في التأويل المجازي لدى المعتزلة. وعن بيان كيفية إخضاع مؤولي المعتزلة دلالة النصوص القرآنية — وبخاصة ما تعلق منها بالقضايا الاعتقادية — إلى مقتضيات هذين الأصلين. وعرضنا في المبحث الرابع منه لقضية المحكم والمتشابه، محددين موقف المعتزلة في مسألة العلم بالمتشابه. ومبينين المكانة الخطيرة التي تبوأها قضية "المحكم والمتشابه" من الأعمال التأويلية عند المعتزلة.

وأما **الفصل الثالث** من هذا الباب فقد خصصناه لرصد كل الجهود التأويلية المؤسسة على المجاز لدى الزمخشري. وقسمناه إلى ثلاثة مباحث.

رصدنا في المبحث الأول منه النصوص القرآنية — وبخاصة النصوص التي لها تعلق بالجوانب الاعتقادية والقضايا الكلامية — التي استند الزمخشري في تأويلها إلى المجاز العقلي. وأشرنا فيه إلى الملاحظات البيانية الدقيقة والإضافات البلاغية النفيسة التي قدمها الزمخشري في ثنايا تأويلاته تلك. وجمعنا في المبحث الثاني منه النصوص القرآنية الواردة بأسلوب الاستعارة والتي سمها الزمخشري بميسم التأويل المجازي. وقسمنا هذا المبحث ثلاثة أقسام: أفردنا القسم الأول منها للنصوص التي حوت استعارات مفردة. والقسم الثاني للتي حوت استعارات في التركيب (التمثيل، والتمثيل التخيلي). أما القسم الثالث فخصصناه لرصد النصوص القرآنية التي مجازاتها مجازات مرسلة.

وأفردنا **الباب الثاني** للحديث عن المجاز في القرآن الكريم لدى الأشاعرة. ووزعناه كذلك على ثلاثة فصول.

تناولنا في **الفصل الأول** منه قضية وقوع المجاز في القرآن الكريم في مبحثين:

فصلنا الحديث في المبحث الأول منه عن مسألة إقرار جمهور الأشاعرة بوقوع المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ودوافع ذلك. وأوردنا أقوال أبرز متكلمي الأشاعرة في إثبات المجاز والإقرار به. وعمدنا في المبحث الثاني إلى تحقيق مانسب إلى بعض أعلام الأشاعرة من إنكار وقوع المجاز في اللغة، أو في القرآن.

وتعرضنا في **الفصل الثاني** من هذا الباب إلى بيان أثر المنظومة الكلامية الأشعرية في التأويلات المجازية لدى أعلام المذهب. وقسمناه إلى ثلاثة أقسام. تناولنا في المبحث الأول منه أبرز المقررات الكلامية الأشعرية — وبخاصة القضايا التي كانت موضع خلاف مع المعتزلة.

موردين بتفصيل وتحليل أدلتهم العقلية والسمعية في ذلك. وأفردنا المبحث الثاني لبيان أثر القضايا الكلامية الأشعرية في الجهود التأويلية، وإيضاح مدى توجيهها للعملية التأويلية توجيهها توفيقيا.

و خصصنا المبحث الثالث لتفصيل القول في قضية المحكم والمتشابه في الفكر الكلامي الأشعري. فأوردنا آراء أبرز أعلام الأشاعرة في تحديد مفهوم المحكم والمتشابه ومواقفهم في مسألة العلم بالمتشابه. وبيننا علاقة قضية المحكم والمتشابه بالتأويل المجازي عند الأشاعرة.

وعمدنا في الفصل الثالث من هذا الباب إلى رصد الجهود التأويلية عند الرازي مرتبين تلك الجهود حسب نوع المجاز المستند إليه في التأويل. ومن ثمة قسمنا الفصل إلى ثلاثة مباحث: جمعنا في المبحث الأول الجهود المستندة إلى المجاز العقلي. وفي الثاني ما استند من تلك الجهود إلى الاستعارة. وجعل قسمين: قسم للاستعارة المفردة، وقسم للاستعارة في التركيب. أما المبحث الثالث فقد رصدنا فيه كل الجهود التأويلية المؤسسة على المجاز المرسل.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يفيد هذا البحث من حقول معرفية مختلفة ومتداخلة. كان أبرزها البلاغة وعلم الكلام وعلوم القرآن والتاريخ وعلم الأصول. ومثلت بعض المصنفات في هذه العلوم أبرز المصادر التي اعتمدنا عليها في إنجاز البحث. فقد أفدنا كثيرا في إعداد القسم الخاص بالمعتزلة من أبرز المصادر الاعتزالية كالمغني في أبواب التوحيد و"شرح الأصول الخمسة" و"متشابه القرآن" للقاضي عبد الجبار. وكذا "الكشاف" للزمخشري. كما اعتمدنا كثيرا في إنجاز القسم الخاص بالأشاعرة على أهم المصادر في ذلك كـ "غاية المرام" للآمدي و"شرح المواقف" للشريف الجرجاني و"التفسير الكبير" للرازي. إضافة إلى مدونات أخرى في البلاغة و الأصول والتاريخ وعلم الكلام وبعض الدراسات الحديثة الأخرى التي يضيق المقام عن إيرادها جميعا.

ولم يخل هذا البحث — كغيره من البحوث — من عقبات اعترضت سبيل إنجازها . فأبرز تلك العقبات هو انعدام بعض المصادر التراثية الهامة التي لو أبقاها لنا الزمان لكانت نعم المعين في تنوير البحث في بعض جوانبه، و تفصيل بعض مسائله المجهلة التي لم يتسن لنا الجزم فيها بقول.

وقد ساد هذا البحث المنهجان التاريخي والتحليلي . حيث تجلّى الأول في رصد الآراء والمواقف وترتيبها ترتيباً تاريخياً بتوخي تقديم مايجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره . وتمثل الثاني في بسط الآراء الكلامية والمعالجات المجازية المختلفة بالشرح والتحليل ومناقشتها بالنقد والتعليل.

وإني أقف في الأخير وقفة ثناء وشكر للأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور محمد عباس — أبقله الله تعالى معلماً شامخاً من معالم التوجيه المعرفي السديد ومنارا هاديا من منارات التحصيل العلمي الجليل — الذي وقف مع هذا البحث مرشداً وموجهاً وناصحا، وراعيا له من بداية حتى نهايته . أسأل الله تعالى أن يجزيه عني وعن كل طلبته خير الجزاء إنه سميع عليم . كما أقدم بالشكر الجزيل والثناء العظيم لأعضاء لجنة المناقشة العلمية المحترمة الذين تجشموا عبء قراءة هذه الرسالة والذين أعتز بالامتنال أمامهم للمناقشة . وأشكر كل من مد لي يد المساعدة في إنجاز هذه الرسالة.

وآمل في الختام أن أكون قد وفقت في تحقيق ما ساورني في البداية من رغبة علمية في الإقبال على هذا الموضوع، ومن رهبة ظرفية خشية الوقوع في مزالق الانحراف عن موضوع هذه الرسالة كما عبّر عن ذلك أستاذي المشرف . وأعتذر إن كان ثمة تقصير عن بلوغ الغاية والمراد، فجعل من تفرد بالكمال، واتصف بالجلال، وهو الأولى بكل شكر وحمد وإجلال . والله من وراء القصد

تمهید

ظهرت بدايات حركة التأويل العقلي على يد جهم بن صفوان (ت128هـ)¹ مؤسس الجهمية ورائدها الأول. وقد ذكرت المصادر² أن جهما تلقى آراءه الكلامية ومواقفه السياسية³ من الجعد بن درهم (ت125هـ)⁴ الذي كان يترع كثيرا إلى تحكيم العقل في فهم النصوص الدينية مواجهة لشبهات اليهود والنصارى، وردا على مطاعن المانوية والدهريين وغيرهم من أعداء الإسلام وخصومه؛ الذين لم ينفع منهمج الحديث و الأثر في رد مطاعنهم ودحض شبهاتهم . ولقد سجلت لنا كتب التاريخ ومدونات علم الكلام أهم آراء جهم بن صفوان الكلامية . وهي آراء صادرة في معظمها عن نزعة عقلية ثائرة على وضع عقيدي ومعرفي جامد، أحدثه

¹ تنظر ترجمته في : عبد الحي الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — دت — ج1 ص169. وابن كثير: البداية والنهاية — تحقيق: علي محمد البجاوي — بيروت — مكتبة المعارف — الطبعة الأولى — 1992 — ج9 ص350، وج10 ص26، 27. وابن الأثير: الكامل في التاريخ — تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — 1995 — ج5 ص121. والشهرستاني: الملل والنحل — تحقيق: محمد سيد كيلاني — بيروت — دار المعرفة — الطبعة الأولى — 1404هـ — ج1 ص86. وظاهر بن محمد الأسفرائيني: التبصير في الدين — تحقيق: كمال يوسف — بيروت — عالم الكتب — الطبعة الأولى — 1983 — ج1 ص107، 108. وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق — تحقيق: سمير الزهيري — بيروت — دار الآفاق الجديدة — الطبعة الثانية — 1977 — ج1 ص199. والأشعري: مقالات الإسلاميين — تحقيق: هلموت ريتز — بيروت — دار إحياء التراث العربي — الطبعة الثالثة — دت — ص279.

² ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج9 ص350. وعبد الحي الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب — مرجع سابق — ج1 ص169.

³ ذكرت المصادر أن جهم بن صفوان خرج في ثورة الحارث بن سريج على بني أمية أيام خلافة الوليد بن يزيد وكان ذلك سبب قتله ونهايته نهاية محزنة. ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج10 ص26، 27. وعبد الرحمن بن الجوزي: المنتظم (ت257هـ) — تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا — بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الأولى — 1992 — ج7 ص265، 266. وظاهر بن محمد الأسفرائيني: التبصير في الدين — مرجع سابق — ج1 ص108. وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق — مرجع سابق — ص200.

⁴ تنظر ترجمته في: عبد الحي الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب — مرجع سابق — ج1 ص169. وابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج9 ص350. وقد حاول بعضهم (ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج9 ص350، وابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية — تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم — مكة المكرمة — مطبعة الحكومة — الطبعة الأولى — 1392هـ — ج1 ص374، وابن الأثير: الكامل في التاريخ — مرجع سابق — ج6 ص121). الرجوع بآراء الجعد بن درهم إلى مصادر يهودية ممثلة في رجل يهودي اسمه بنان بن سمعان، ولعل هذه المرجعية المشبوهة وضعها أعداء الجعد وخصومه؛ إذ من المعلوم أن الفرق المتناظرة عادة ما تنسب آراء خصومها إلى أعداء الإسلام. ينظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام — القاهرة — دار المعارف — الطبعة الرابعة — 1966 — ج1 ص353.

تصلب الاتجاه النقلي الأثري في فهم النصوص الدينية وتحديد معالم التصورات العقيدية. فقد ذكر بعض المؤرخين أن جهنم بن صفوان كان يناظر المفسر المشهور مقاتل بن سليمان الذي شاع عنه القول بالتجسيم. وهذا مادفع بجهنم إلى ولوج باب التأويل والإفراط في التزيه⁵. وقد كان للترعة التزيهية⁶ لدى جهنم أثر بارز في آرائه الكلامية المأثورة عنه، فقد أبى أن يصف "البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهها".⁷ ونفى الصفات الإلهية القديمة كالسمع والبصر والكلام... وألزمه ذلك القول بخلق القرآن⁸. ويهنا كثيرا في مقامنا هذا رأي من آرائه الكلامية المتفردة؛ ومفاده أنه لا فعل في الحقيقة إلا لله تعالى، "وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز؛ كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس. وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه وتعالى".⁹ يفصح جهنم برأيه هذا عن مسلك ذهني من مسالك التحليل والتعليل لديه، ألا وهو التمييز الواضح بين مستويين مختلفين في نسبة الفعل إلى فاعله؛ وهما: مستوى الحقيقة، ومستوى المجاز.

وبتمييزه الواضح بين المستويين فإن جهنم كان — لا محالة — قد عرض بالتأويل المجازي لكل النصوص القرآنية التي بدا ظاهرها مناقضا لآرائه الكلامية. ولكن المصادر — وهي في

⁵ ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج 09 ص 350. وعلي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام — مرجع سابق — ج 01 ص 360. وجلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — بيروت — دار الكتاب اللبناني — دط — 1982 — ص 101.
⁶ ذكر الإمام أحمد أن جهنم بن صفوان بنى أصول مذهبه على ثلاث آيات من القرآن الكريم؛ وهي: قوله تعالى: (وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ) [سورة الأنعام: الآية 03]، وقوله: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) [سورة الأنعام: الآية 103]، وقوله: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) [سورة الشورى: الآية 11]. ينظر: أحمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية — تحقيق محمد حسن راشد — القاهرة — المطبعة السلفية — دط — 1393هـ — ص 20.

⁷ الشهرستاني: الملل والنحل — مرجع سابق — ج 01 ص 86.

⁸ تنظر هذه الآراء مفصلة في: الشهرستاني: الملل والنحل — مرجع سابق — ج 01 ص 86. وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق — مرجع سابق — ص 199. ووطاهر بن محمد الأسفرائيني: التبصير في الدين — مرجع سابق — ج 01 ص 107، 108. والأشعري: مقالات الإسلاميين — مرجع سابق — ص 279.

⁹ الأشعري: مقالات الإسلاميين — مرجع سابق — ص 279.

جملتها من تأليف أعداء الجهم وخصومه — لم تحفظ لنا من ذلك إلا التمرير اليسير¹⁰. وقد أشار إلى ذلك الإمام أحمد بن حنبل بقوله عن الجهم وطريقته: "...وتأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم".¹¹ ويغلب على الظن أن تأول جهم القرآن على غير تأويله — بحسب عبارة الإمام أحمد — إنما كان بصرف دلالات ظاهر النص القرآني عن حقائقها إذا أفاد الظاهر معاني مناقضة لآراء جهم في التوحيد والتثنية. أما ما ذكره الإمام أحمد من تكذيب جهم بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمرجح أنه رد الأحاديث التي ظاهرها التشبيه والتجسيم ولا تقبل التأويل، استبعادا لصدورها من رسول الله عليه الصلاة والسلام وليس تكديما له.

ولقد انتقل التأويل العقلي من الجهمية إلى المعتزلة¹² الذين يمثلون معلما بارزا من معالم مسيرة التأويل العقلي للنصوص الدينية، ذلك التأويل المستند في أساسه إلى المجاز ومسالكة الدلالية. ويبدو أنه كان للغة وأبعادها الدلالية أثرا بينا في حادثة نشأة المعتزلة. ولقد استند واصل بن عطاء في تقرير حكمه على الفاسق إلى بعد دلالي معين في كلمة "المؤمن". تلك الكلمة التي اصطبغت لديه بصبغة دلالية لم تعرف بها في أصل وضعها اللغوي، ومن ثم أدرجت — بعد — فيما سمته المعتزلة "الأسماء الدينية" التي قام بشأنها جدل كلامي طويل بين المعتزلة والفرق الدينية الأخرى. ويذكر أبو إسحاق الشيرازي أن مسألة "المتزلة بين المتزلتين" هي "أول مسألة نشأت في الاعتزال، وقالت المعتزلة بالمتزلة بين المتزلتين، أي جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفر والإيمان لما علموا أن الإيمان في اللغة التصديق، والفاسق موحد مصدق. فقالوا: هذه

¹⁰ ينظر مثلا: الشهرستاني: الملل والنحل — مرجع سابق — ج 01 ص 87، 88

¹¹ أحمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية — مرجع سابق — ص 20

¹² ينظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام — مرجع سابق — ج 01 ص 351

حقيقة الإيمان في اللغة، ونقل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي؛ فمن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر.¹³

ولم يكن إعلان المعتزلة عن مبادئهم العقيدية ممثلة في "الأصول الخمسة" المعروفة إلا ضرباً من ضروب الثورة الفكرية على واقع اجتماعي مترد وجو سياسي متعفن. فاستبداد بعض الخلفاء السلاطين من بني أمية وميلهم إلى حياة الترف والبذخ ألقى بالسواد الأعظم من الرعية في مهاوي البؤس وغيابات اليأس، وساد الحياة جو من الإحباط، وتسلسل إلى النفوس الضعف والوهن، واستولى على همم الناس وعزائمهم الركون والخنوع. وقد هيأت هذه الظروف الآسنة الأوضاع المناسبة ليسم "الجبر" بميسمه العقائد والأفكار.

ويبدو أنه راق أولئك السلاطين أن يسود الجبر تبريراً دينياً لمظالمهم وجرائمهم التي طالت المجتمع بعامه، والمفكرين المتحررين الأتقياء بخاصة. بل لقد عمدوا — في نظر المعتزلة — إلى تشجيع نشر "الآراء الجبرية" و"الترعات التشبيهية" في مختلف طبقات المجتمع تشجيعاً كبيراً¹⁴. قال القاضي عبد الجبار: "قال أبو علي: ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمور آهم لا يأترون بأمره، فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المنكر لفعله قد ظلمه، فقال: لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره. وكان إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول: كيف رأيت صنع الله؟ فيضيف ذلك إلى الله تعالى وإرادته، يستدعي بذلك إلى تقوية باطله. وكان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطي من أعطاه الله تعالى، وأمنع من منعه الله تعالى، ولو كره الله أمراً لغيره فهذا الأمر

¹³ تاج الدين السبكي: الإجماع في شرح المنهاج — تحقيق: شعبان محمد اسماعيل — القاهرة — مكتبة الكليات الأزهرية — الطبعة الأولى —

1981 — ج 1 ص 278

¹⁴ ينظر: حسني زينه: العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار — بيروت — دار الافاق الجديدة — الطبعة الثانية — 1980 —

الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه.¹⁵ وقد لا يصور لنا هذا النص واقعا تاريخيا معينا، بيد أنه يقدم لنا المبررات الدينية والسياسية التي استند إليها المعتزلة في إعلان ثورتهم الفكرية، وجهرهم بمبادئهم العقيدية في التوحيد والعدل.

ويرى المعتزلة — وفي مقدمتهم أبو علي الجبائي — أن الجبر والتشبيه أسرع إلى قلوب العامة من غيرهم لكونهم "تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد... وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة في كتاب الله تعالى".¹⁶ وزاد القاضي عبد الجبار المسألة تفصيلا بقوله: "فأما العامة، فالأغلب فيهم ترك النظر والتقليد، لأن بالنظر يدرك إثبات خالق لا يصح أن يكون له مثل وشبه، ولا يجوز عليه الأعضاء والجوارح. وقد بينا وبين المشايخ — رحمهم الله — فساد ما يتأولون عليه الآيات المتشابهة، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وفيه المجاز والحقيقة، كما قال: (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً)¹⁷... إن ذلك ذكر للقرية، والمراد به أهلها من المكلفين، لأن العذاب لا يصح ولا يحسن إلا فيهم، فهلا تأولوا قوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ)¹⁸ على أن المراد به جاء أمر ربك. أو ليس قد تأولوا قوله: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ)¹⁹ على مثل ذلك، وتأولوا قوله: (فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ)²⁰ على أن المراد به غيره، فكذلك سائر ما نذكره، يجب أن يتأول على ما يوافق الأدلة

¹⁵ القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين — تحقيق: فؤاد سيد — تونس : الدار التونسية للنشر، والجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب — الطبعة الثانية — 1986 — ص 143

¹⁶ المصدر نفسه ص 149

¹⁷ سورة الأنبياء : الآية 12

¹⁸ سورة الفجر : الآية 22

¹⁹ سورة المائدة : الآية 23

²⁰ سورة النحل : الآية 26

القاطعة، وإن من بقي الزمان الطويل يعتقد هذا التشبيه، فحاله أشد من حال من يعبد الأصنام، لأن من وصف ربه وخالقه بخلاف صفته، فهو أعظم جرماً ممن جحدته أصلاً...²¹.

يُستشف من حديث القاضي عبد الجبار أن خصوم المعتزلة من المشبهة والمجبرة استبعدوا في تأويلهم آيات التشابه من القرآن الكريم الجانب المجازي لدلالات الألفاظ، وأجروا تلك النصوص على حقائقها وأقروها على ظواهرها. فكان ذلك سبب نشأة التشبيه ومبعث فتنه.

ومما سبق يبدو أن منشأ الخلاف بين المعتزلة ومثلي المدرسة العقلية التأويلية وخصومهم من أهل الحديث ومثلي المدرسة النقلية الاتباعية إنما كان بسبب الآيات المتشابهات من القرآن الكريم، وبخاصة ما تعلق منها بصفات الله تعالى وأفعاله. فبينما أثر أهل الحديث إجراء تلك النصوص على ظواهرها والإيمان بمقتضى تلك الظواهر، عمد المعتزلة إلى تحكيم العقل في فهمها وتأويلها تأويلاً عقلياً ملائماً لمبادئهم العقيدية وموافقاً لأصولهم الكلامية.

ولقد وجدوا في التأويلات المجازية لبعض المتقدمين مستنداً لهم في ذلك²². فقد ذكر الرازي في تفسيره أن المفسر مجاهد (ت 104هـ) رضي الله عنه فسر "المسخ" في قوله تعالى: (فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)²³ بأنه "وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا أنه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى — كمثل الحمار يحمل أسفاراً —"²⁴. ثم عقب الرازي على ذلك بقوله:

²¹ القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — مصدر سابق — ص 152.

²² ونحن في هذا نشاط المستشرق جولدسيهر قوله: "يبد أننا على كل حال نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التفسير المجازي العبارات الدالة على التشبيه بل بقدر وجدوا بين مثلي الحديث وعلمائه الرفيعي المقام رواداً وطلّاع لهم في نقاط متفرقة من المسائل، دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم. ولكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه". مذاهب التفسير الإسلامي — ترجمة: د. عبد الحليم النجار — دار إقرأ — بيروت — الطبعة الخامسة — 1992 — ص 133.

²³ سورة البقرة: الآية 65

²⁴ الرازي: التفسير الكبير. ج 3 ص 111. وكلام مجاهد كما ورد في تفسيره هو: "أنا عبد الرحمن قال نا إبراهيم قال نا آدم قال نا ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله كونوا قردة خاسئين قال لم يمسخوا قردة ولكنه كقوله كمثل الحمار يحمل أسفاراً". تفسير مجاهد: أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي — تحقيق: عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي — دار المنشورات العلمية — بيروت — د ت — ج 1 ص 77، 78.

ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وإن كان مذكوره غير مستبعد جدا لأن الإنسان إذا أصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر إنه حمار وقرد، وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير إليه محذور البتة. " فهذا التأويل المجازي من مجاهد، وإن لم تكن مما يقتضيه هذا النص القرآني ضرورة — لأنه، كما ذكر الرازي، لا ضير في حمل لفظ "المسخ" على ظاهره — يدل على أن حركة التأويل المجازي تمتد بداياتها إلى زمن طويل قبل المعتزلة، وأنها عرفت لدى أعلام المفسرين في وقت متقدم من تاريخ التفسير القرآني.

وكان المجاز الأداة اللغوية الناجعة التي استند إليها المعتزلة في أغلب أعمالهم التأويلية العقلية. ومن ثمة ألفيناهم يدركون من وقت مبكر المكانة الخطيرة للدرس اللغوي بعامة والبلاغي بخاصة، في خدمة اختيارهم العقائدي. فانبرى له عدد كبير من رجالهم بالبحث والتدريس. ووقفوا في ذلك توفيقا كبيرا أن كان أغلب شيوخهم الأوائل من الفصحاء الأذكياء والخطباء المصاقع²⁵. ولنا في مؤسس المذهب واصل بن عطاء خير مثال على ما نقول. فلقد روت كتب التراجم ومدونات الطبقات أن واصلًا كان ألثغ فاحش اللثغة في الرءاء ولكنه استطاع حذفها من جميع كلامه²⁶. وذاك شأن لا يتأتى إلا لمن كان متكنا من ناصية اللغة، ممسكاً بأزماتها، متصرفاً في فنونها. وقد أوردني له المصادر خطبة مشهورة خالية من الرءاء

²⁵ أورد بشر بن المعتمر في صحيفته البلاغية أن "كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء".
الجاحظ: البيان والتبيين — تحقيق عبد السلام هارون — القاهرة — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة الثانية — 1960 — ج 01 ص 139.

²⁶ ينظر: المصدر نفسه — ج 01 ص 14 — 17، 21، 22. والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — مصر سابق — ص 238.

وهي على قدر كبير من الفصاحة والبلاغة، ألقاها بين يدي عمر بن عبد العزيز لما كان والياً على العراق²⁷. فقال بشار في ذلك:

تَكَلَّفُوا الْقَوْلَ وَالْأَقْوَامُ قَدْ حَلَفُوا وَحَبَّرُوا خُطْبًا نَاهِيكَ مِنْ خُطْبِ
فَقَامَ مُرْتَجِلاً تَغْلِي بَدَاهَتُهُ كَمَرِجَلِ الْقَيْنِ لَمَّا حَفُّ بِاللَّهَبِ
وَجَانِبَ الرَّاءِ لَمْ يَشْعُرْ بِهَا أَحَدٌ قَبْلَ التَّصَفُّحِ وَالْإِغْرَاقِ فِي الطَّلَبِ²⁸

وقد ترك عمرو بن عبيد — ساعد واصل الأيمن في تأسيس مذهب الاعتزال وتوطيد أركانه — إشارات بيانية طريفة في كلام له عن البلاغة. فلقد روى الجاحظ أنه "قليل لعمر بن عبيد: ما البلاغة؟

قال: ما بلغك الجنة وعدل بك عن النار.

قال السائل: ليس هذا أريد.

قال: من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يسمع، ومن لم يحسن أن يسمع لم يحسن أن يسأل، ومن لم يحسن أن يسأل لم يحسن أن يقول.

قال السائل: ليس هذا أريد.

قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنا معشر الأنبياء بكاء — أي قليلوا الكلام، وهو جمع بكى، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله. قال السائل: ليس هذا أريد.

²⁷ ينظر: محمد عبد السلام هارون: نوادر المخطوطات — القاهرة — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — دط — 1956 — ج 01 ص 117 —

136 .

²⁸ ينظر: الأصفهاني: الأغاني — بيروت — مطبعة صلاح يوسف الخليل، ودار الفكر للجميع — دط — 1970 — ج 03 ص 61. و الجاحظ: البيلان والتبيين — مصدر سابق — ج 01 ص 22. والشريف المرتضى: أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) — تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الثانية — 1967 — ج 01 ص 139.

قال: فكأنك تريد تخير الألفاظ في حسن إفهام؟

قال: نعم.

قال: إنك إذا أردت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على السامعين، وتزوين المعاني في قلوب المستفهمين بالألفاظ الحسنة، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الناطقة عن الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب.²⁹

وفي هذه الإشارات الموجزة نلني عمر بن عبيد قد أفادنا بقوله: "من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يسمع، ومن لم يحسن أن يسمع لم يحسن أن يسأل، ومن لم يحسن أن يسأل لم يحسن أن يقول." توجيهات تربوية نفيسة، ومبادئ منهجية هادفة في التربية والتعليم، وأهدى لنا بقوله: "تخير الألفاظ في حسن إفهام." وقوله: "إنك إذا أردت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على السامعين، وتزوين المعاني في قلوب المستفهمين بالألفاظ الحسنة، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الناطقة عن الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب." مجاميع البلاغة بكل فنونها البيانية والبديعية، ووظائفها التأثيرية والإقناعية.

وحكي عن إبراهيم النظام أن أباه "جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد ليعلمه، فقال له الخليل يوماً يمتحنه، وفي يده قدح زجاج: يا بني، صف لي هذه الزجاجية. فقال أمدح أم بدم؟ قال: بمدح. قال: نعم، تريك القذى، ولا تقبل الأذى، ولا تستر ما ورا. قال: فذمها. قال: سريع كسرهما، بطئ جبرها. قال: فصف لي هذه النخلة، وأوماً إلى نخلة في داره. فقال: أمدح أم بدم؟ قال: بمدح. قال: هي حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. قال: فذمها. قال: هي صعبة

²⁹ الجاحظ: البيان والتبيين — مصدر سابق — ج 01 ص 114. وينظر كذلك: ابن عبد ربه: العقد الفريد — تحقيق: محمد سعيد العريان —

القاهرة — مطبعة الاستقامة — الطبعة الثانية — 1953 — ج 02 ص 105.

المرتقى، بعيدة المحتى، مخوفة بالأذى، فقال الخليل: يابني، نحن ألى التعلم منك أحوج.³⁰ قال الشريف المرتضى، معقبا على هذه الحادثة: "وهذه بلاغة من النظام حسنة، لأن البلاغة هي وصف الشيء ذما أو مدحا بأقصى ما يقال فيه."³¹ وما هذه الأمثلة التي أوردناها إلا غيض من فيض مما اتصف به أعلام المعتزلة الأوائل من فصاحة القول وبلاغة الخطاب.

وبحرصهم على إتقان فنون الجدال، والتمكن من أساليب إفحام الخصوم وإقناعهم، اهتم المعتزلة بالبيان ومتعلقاته، وطرائق الكلام وتأثيراته، وراحوا يعلمون صبيانهم وناشئتهم فنون البلاغة وأساليب الخطابة. فولجوا بذلك ميدان الدرس البلاغي من أعظم أبوابه، حتى عدوا من أبرز الطوائف المساهمة في نشأة البلاغة العربية؛ بل ممن وضع أصولها ورسم معالمها³². وما صحيفة بشر بن المعتمر البغدادي لإمثال ساطع صاعد على ذلك.

ولقد ترك الجاحظ — وهو رأس فرقة من فرق المعتزلة — تراثا أدبيا زاخرا طرح فيه إشارات بيانية، وملاحظات بلاغية أقامت الدعائم الأولى لعلم البلاغة العربي. وقد عرض القاضي عبد الجبار في سفره العظيم "المغني في أبواب التوحيد والعدل" — وبخاصة في الجزء السادس عشر منه؛ المخصص لإعجاز القرآن — آراء شيوخ المعتزلة في قضية إعجاز القرآن وما ارتبط بها من مباحث بلاغية، ميرزا لنا مدى الجهود التي بذلت في الوسط الاعتزالي لدراسة تلك القضايا، وتفصيل القول في مباحثها.

³⁰ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 189

³¹ المصدر نفسه — الصفحة ذاتها.

³² ينظر في هذا الشأن ما كتبه الأستاذ شوقي ضيف عن دور المعتزلة في نشأة الدرس البلاغي وتطوره في كتابه: البلاغة تطور وتاريخ — القاهرة

— دار المعارف — الطبعة السابعة — دط — دت — ص 32 — 58.

ولئن بدت تلك الدراسات والتحليلات ذات صبغة كلامية أكثر منها بلاغية، فإنها حوت في ثناياها فيضا غزيرا من المفاهيم البلاغية والآراء البيانية التي كان الوسط الاعتزالي يعج بها. وليس ثمة شك في أنه قد كان لتلك الجهود العلمية المبذولة نتائجها المثمرة في مسيرة الدرس البلاغي وتطوره؛ حتى إن بعض الدارسين المحدثين رأوا أن ما أورده القاضي عبد الجبار عن مفهوم الفصاحة لديه ولدى بعض شيوخه إنما كان الأساس المركزي الذي بني عليه عبد القاهر الجرجاني بظريته في النظم³³.

ولقد استند المعتزلة في بناء أصول مذهبهم، وتشديد معالمة إلى أسس عقلية محضة ومرجعية نصية قطعية الدلالة والثبوت. ولكن اعترض سبيلهم في ذلك بعض افشكالات الدلالية لنصوص المتشابه من القرآن الكريم. فثمة نصوص تفيد ظواهرها خلاف ما تقرري أصول المذهب وفروعه. وقد وُفق المعتزلة في تجاوز تلك الإشكالات عندما حددوا القارئ مصدرا لها لا النص. وبينوا أن الاختصار على مستوى دلالي واحد للغة في قراء النص القرآني هو مبعث الإشكال ومنشأ التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي. ومن ثم أكدوا على ضرورة مراعاة المستوى الدلالي الثاني للغة؛ ألا وهو مستوى المجاز.

وغدوا يحملون على المجاز كل النصوص التي أشعرت ظواهرها بما يناقض مبادئ العقل أو مقررات الأصول الخمسة، ولسان قائلهم يقول: "وإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره، إن كان له ظاهر، وحمله على ما يوافق الدلة العقلية ويطابقها."³⁴ وكذلك: "إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظواهرها التشبيه وجب

³³ ينظر: شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ — مرجع سابق — ص 114 — 372، 119. وبسيوني عبد الفتاح فيود: دراسات بلاغية — القاهرة — مطبعة السعادة — الطبعة الأولى — 1989 — ص 37 — 39. ورجاء عيد: في البلاغة العربية — أسبوط — مكتبة الطليعة — د ط —

د ت — ص 23

³⁴ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 02 ص 300

تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال.³⁵ والمراد بالاحتمال في كلام القاضي عبد الجبار هو احتمال اللفظ لأن يفيد أكثر من معنى واحد، كالمشترك والمجلز وغير ذلك. وقد بين الشريف المرتضى ذلك بتصريحه في بعض كتاباته بأنه "لا إشكال في أن أحد محتملات لفظة اليد النعمة"³⁶، وأن القدرة "أيضا من محتملات اللفظة"³⁷.

ولما كان التأويل وسيلة مفيدة في توجيه دلالات النصوص القرآنية إلى ما يوافق مقتضى الأدلة العقلية ومقررات الأصول الخمسة، وكان المجاز الأداة اللغوية الأساس التي يستند إليها التأويل، راح المعتزلة يوسعون النظر ويفصلون البحث فيهما. فكانت المصنفات المتقدمة في التأويل من تأليف شيوخ المعتزلة الأوائل. ككتاب "تأويل متشابه القرآن"³⁸ لبشر بن المعتمر الهلالي (ت 210هـ)، وكتاب "متشابه القرآن"³⁹ لجعفر بن حرب (ت 236هـ)، وكتاب "تفسير القرآن"⁴⁰ لأبي بكر الأصم (ت 200هـ)، وكتاب "جامع التأويل لحكم التنزيل"⁴¹ لأبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت 322هـ)، وكتابا "تفسير القرآن" و"متشابه القرآن"⁴² لأبي علي الجبائي (ت 303هـ)... وغير ذلك من المصنفات المفردة لتفسير النصوص القرآنية وتأويلها.

³⁵ ابن متويه : المجموع في المحيط بالتكليف — تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي — بيروت — المطبعة الكاثوليكية — دط — 1962 — ج 01

ص 300

³⁶ الشريف المرتضى : أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 565

³⁷ المصدر نفسه — الصفحة ذاتها

³⁸ ينظر: ابن الندم : الفهرست — تحقيق: رضا تجدد — طهران — دط — 1971 — ص 205

³⁹ ينظر: المرجع نفسه — ص 213

⁴⁰ ينظر: المرجع نفسه — ص 214 . و القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — مصدر سابق — ص 267

⁴¹ ينظر: ابن الندم : الفهرست — مرجع سابق — ص 151

⁴² ينظر: المرجع نفسه — ص 39 . والحافظ ابن عساكر: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري — تقديم: محمد زاهد الكوثري —

بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الرابعة — 1991 — ص 136 — 138

ولئن شاركهم في الدرس التأويلي بعض الفرق الكلامية الأخرى، فإن المعتزلة تفردوا في معالجة المجاز وخوض مباحثه، وذهبوا إلى القول به واعتماده في التأويل إلى حد بعيد. وكان المجاز في المرحلة المبكرة من قيام الدرسين اللغوي والبلاغي من القضايا البلاغية التي لم تنل نصيبها الكامل من الدراسة والعناية. وبدأت بوادق قيام الدرس المجازي تتجلى شيئاً فشيئاً، ومعاله ترتسم يوماً بعد يوم، بما قدمه أعلام المعتزلة — كلاميهم ولغويهم — من جهود متميزة في هذا المجال. فلقد عرض الفراء (ت207هـ) — وهو اللغوي الكبير ذو الميول الاعتزالية — في ثنايا كتابه "معاني القرآن" جملة من الإشارات البيانية والتحليلات البلاغية؛ وذلك في سياق معالجته لبعض النصوص القرآنية الواردة بأسلوب مجازي. ولئن كانت دراسة الفراء تلك دراسة ذات طابع نحوي أكثر منه بلاغي، فإن ذلك لم يمنعه من وسم بعض الأساليب المجازية الواردة في القرآن الكريم⁴³ بمصطلحات بلاغية مبكرة كـ "التوسع" أو "التجوز" أو "الحذف" أو "الإيجاز" و"الاختصار"⁴⁴. وهي "مصطلحات" كانت تدرج ضمنها، في تلك المرحلة المبكرة، كل الظواهر اللغوية المتصفة بالخروج عن الأصول النظرية العامة الضابطة لعملية تأليف الكلام. ونحن نلفي بعض تلك المصطلحات وشواهدا ماثلة في ثنايا "الكتاب"⁴⁵ لسيبويه، وكتاب "مجاز القرآن"⁴⁶ لأبي عبيدة معمر بن المثنى. ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى أن مصطلح

⁴³ من ذلك قوله تعالى: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) [سورة ساء: الآية 33]، وقوله: (فَمَا رِيحَتْ تَحَارُتُهُمْ) [سورة البقرة: الآية 16]، وقوله: (فَلِذَا عَزَمَ الْأَمْرَ) [سورة محمد: الآية 21]، وقوله: (فهو في عيشة راضية) [سورة الحاقة: الآية 21]... الخ

⁴⁴ ينظر: الفراء: معاني القرآن — تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار — بيروت — عالم الكتب — الطبعة الثانية — 1980 — ج1 ص348، 277، 61، 02 ص363، 156

⁴⁵ ينظر: سيبويه: الكتاب — تحقيق: محمد عبد السلام هارون — القاهرة — دار القلم — دط — 1966 — ج1 ص211، 176، 53، 01 ص222، 216.

⁴⁶ ينظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن — تحقيق: فؤاد سزكين — بيروت — مؤسسة الرسالة — الطبعة الثانية — 1981 — ج1 ص47، 268، 297، 298، 334، 02 ص266

المجاز عند أبي عبيدة لم يرد بمعناه الاصطلاحي الذي استقر عليه في الدرس البلاغي فيما بعد. وإنما قصد به أبو عبيدة الطرق والمسالك التي انتهجها القرآن في تعبيره وأدائه⁴⁷. ولعل عنوان الكتاب وما اكتنف تأليفه من بواعث⁴⁸ دفعا بعض الدارسين إلى اعتباره كتاب بلاغة. ولكن نشر الكتاب في السنوات الأخيرة بين أن الحقيقة خلاف ذلك وأن الكتاب كتاب تفسير لغوي لنصوص القرآن الكريم أكثر منه كتاب بلاغة وبيان⁴⁹.

ويمثل الجاحظ (ت255هـ) — وهو من أبرز شيوخ المعتزلة وإمام طائفة في مذهبهم — حدثا بلاغيا ذا بال، وتحولا حاسما في تاريخ اللغة والأدب؛ وذلك بما قدمه من عطاء معرفي متميز في شتى الميادين الأدبية والفكرية. وقد وفق الجاحظ إلى الجمع بين براعة المتكلم الحادق، وذوق الأديب المتمكن. وترك لنا في "الحيوان" و"البيان والتبيين" مادة أدبية ولغوية غزيرة، أدرجت في ثناياها إشارات بلاغية وملاحظات بيانية نفيسة، شككت في جملتها الدعائم الأولى لقيام الدرس البلاغي العربي.

وكانت دلالة الألفاظ وما ارتبط بها من حقيقة ومجاز موضع اهتمام ومبعث عناية لدى الجاحظ في كتاباته. وهو — فيما بلغنا — أول لغوي أخذ لديه لفظ المجاز دلالة الاصطلاحية

⁴⁷ صرح أبو عبيدة في مقدمة كتابه مجاز القرآن أن في "القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبر، ومجاز مجاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز مجاء لفظه لفظ الجميع ووقع على الإثنين، ومجاز مجاء لفظه خبر الجميع على لفظ الواحد... ومجاز المضمحل استغناء عن إظهاره، ومجاز المكرر للتوكيد... ومجاز المقدم والمؤخر... وكل هذا جائز قد تكلموا به." أبو عبيدة: المرجع نفسه — ج1 ص18، 19.

⁴⁸ تنظر تفاصيل حادثة تأليف أبي عبيدة كتابه "مجاز القرآن" في: وياقوت الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء) ج9 ص111.

⁴⁹ لقد فصل الأستاذ فؤاد سزكين — وهو الذي عني بإخراج الكتاب ونشره — القول في مقدمة تحقيقه للكتاب عن مختلف المواقف بشأن هذا الكتاب.

البلاغية باعتباره قسيما للحقيقة ونظيرا لها⁵⁰. ففي سياق كلامه على نظرية الكمون لدى أستاذه أبي إسحاق النظام (توفي في حدود سنة 230هـ) الذي كان يرى "أن نار المصباح لم تُلْكَل من الدهن ولم تشربه، وأن النار لا تأكل ولا تشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين، اللذين كانا فيه"⁵¹، ذكر الجاحظ أن لفظ الأكل في هذا السياق مجاز، وأورد احتجاجا لذلك آيات قرآنية كريمة ونصوصا شعرية ماثورة جاء لفظ الأكل فيها بدلالات مجازية مختلفة.

وتبرز لنا هذه المعالجة اللغوية مدى ارتباط المجاز بالقضايا الكلامية التي كانت مناط بحث واسع وموضع جدل متصل في الوسط الاعتزالي. ولقد استخدم الجاحظ في مواطن أخرى من كتاباته مصطلح "الاستعارة" في دراسة بعض النصوص المجازية الأخرى. فقد علق على بيت شعري بقوله: "وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة، وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه."⁵² والملحظ الدقيق في هذا الشأن أن استخدام مصطلح "المجاز" لوصف النصوص الواردة بأسلوب مجازي لم يكن مستقرا لدى الجاحظ استقرارا تاما، بل لقد شاب الاضطراب وضع المصطلح المناسب في سياقاته. فبعض المصطلحات الأخرى كـ "المثل" و"التشبيه" و"الاشتقاق" استخدمها الجاحظ في معالجة بعض الأساليب المجازية التي عرض لها⁵³. ويبقى الحديث عن الدرس المجازي عند الجاحظ يحتاج إلى تفصيل أكثر وعرض أوسع لا يسمح المقام بهما؛ لأن غرضنا في هذا المبحث التعرّيج في عجالة على أهم معالم مسيرة

⁵⁰ ينظر: الجاحظ: الحيوان — تحقيق: عبد السلام هارون — القاهرة — مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده — الطبعة الأولى — 1943 — ج 05 ص 23_32، 425، 426. وج 06 ص 66. وج 07 ص 49، 50. والبيان والتبيين — مصدر سابق — ج 01 ص 153.

⁵¹ الجاحظ: الحيوان — مصدر سابق — ج 05 ص 23

⁵² الجاحظ: البيان والتبيين — مصدر سابق — ج 01 ص 153. وينظر كذلك: الحيوان — مصدر سابق — ج 03 ص 329

⁵³ ينظر: الجاحظ: الحيوان — مصدر سابق — ج 04 ص 390. وج 05 ص 23. وج 07 ص 49

الدرس المجازي عند المعتزلة. ولما كان الجاحظ معلما من أبرز تلك المعالم لم نجد بدا من الوقوف عنده واستبانة جهوده في هذا الموضوع.

ولم تتوقف جهود المعتزلة في دراسة المجاز عند ما قدمه الجاحظ، بل توالى يوما بعد يوم، وتضافرت جهودا إثر جهد. وإننا نلقي في القرن الرابع الهجري علي بن عيسى الرماني (ت386هـ) يتناول الاستعارة في رسالته في "إعجاز القرآن" تناول اللغوي المتمكن والبلاغي الحاذق. ويقدم في ثنايا ذلك جملة من التحليلات البلاغية الدقيقة للاستعارة في النص القرآني وأثرها الفني في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم. ويلاحظ على الرماني أنه لم يعرض لشواهد المجاز العقلي والمجاز المرسل من القرآن الكريم. ولعل ذلك إنما كان لاعتداد الرماني بأثر الاستعارة الفني في بلاغة الخطاب وفصاحته. ولقد اعتبر الماني المبالغة في البيان والإظهار الغرض البلاغي الأساس للاستعارة؛ فقد قال في سياق تنوله الآية الكريمة: (فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا...) : "النشر ههنا مستعار، وحقيقته أظهرنا... وهذه الاستعارة أبلغ من الحقيقة لتضمنها من المبالغة ما ليس في أظهرنا." 54

ولئن كان الرماني قد اقتصر في معالجته موضوع الاستعارة في القرآن الكريم على نماذج يسيرة من النصوص القرآنية فإن الشريف الرضي (ت406هـ) رام في كتابه: "تلخيص البيان في مجازات القرآن" تناول الموضوع على مستوى النص القرآني كله متتبعا سور القرآن سورة سورة حسب ترتيبها في المصحف. وقد تمكن الرضي بمعرفته اللغوية الواسعة، وذوقه الأدبي الرفيع، وحذقه لفنون التعبير العربي وطرائقه، من استجلاء مكامن الجمال والحسن، ومناط البهاء والرونق في التعابير القرآنية المجازية.

54 الرماني : النكت في إعجاز القرآن — ضمن كتاب: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن — تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغللول سلام — القاهرة — دار المعارف — دط — دت — ص 69 — 104.

وعلى شاكلة الرماني فإن الرضي لم يعن في كتابه كثيرا بالمجاز العقلي والمجاز المرسل. ولذلك — في نظرنا — إلا لكون الاستعارة عظيمة الأثر الفني في بلاغة الخطاب وبيانه. ويلاحظ على الرضي استخدامه مصطلح "الاستعارة" في معالجة بعض المجازات التي ليس من قبيل الاستعارة. من ذلك — مثلا — قوله معلقا على الآية الكريمة: (... ما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...)⁵⁵ : "وهذه استعارة. كأفهم إذا أكلوا ما يوجب العقاب بالنار كان ذلك المأكول مسببا بالأكل من النار"⁵⁶. والحقيقة أن في الآية مجازا مرسلا علاقته المسببية ؛ وذلك بتسمية المأكول نارا لما كانت مسببا عنه ونتيجة له كما هو معلوم. ولعل ذلك إنما كان من الرضي تساهلا منه في إطلاق المصطلح .

وعلى الرغم من بعض الهفوات التي شابت عمل الرضي فإن كتاب "تلخيص البيان" يعتبر أول كتاب أفرد لمعالجة المجاز في القرآن كله. كما أن صاحبه قد خصص كتابا آخر لدراسة المجاز في الحديث النبوي الشريف.

ويستكمل الزمخشري — وهو المفسر التحريري الذي صرف جهدا كبيرا في العدول بدلالات النصوص القرآنية إلى ما يوافق مبادئ المعتزلة وأصولهم — مسيرة الدرس المجازي عند المعتزلة، بما قدمه في "كشافه" من تحليلات بلاغية دقيقة لقضايا الدرس المجازي ومباحثه. وسنعرض لذلك بتفصيل كبير في الباب الثاني عند معالجتنا لموضوع التأويل المجازي عند الزمخشري.

⁵⁵ سورة البقرة: الآية 174

⁵⁶ الشريف الرضي : تلخيص البيان في مجازات القرآن — تحقيق : محمد عبد الغني حسن — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية ومطبعة عيسى

البابي الحلبي وشركاه — دط — 1955 — ص 119

لقد انشق في مطلع القرن الرابع الهجري أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) عن المعتزلة، وثار على شيخه أبي علي الجبائي⁵⁷، مؤسسا فرقة كلامية جديدة عرفت فيما بعد — نسبة إليه — بالأشعرية. وارتضى الأشعري لنفسه منهجا كلاميا وسطا بين إفراط المعتزلة في إعمال العقل واستخدامه في فهم الدين، وغلو أهل الحديث في التشبث بالنقل والاقتصار على ظواهر النصوص في تقرير مبادئ الشرع وقضاياها. ومهما تكن أسباب تحول الأشعري عن المعتزلة وثورته عليهم فإن ذلك التحول لنا درجة الملل الذي أخذ يتغلغل إلى نفوس الكلاميين في الوسط الاعتزالي من الإغراق في التحكيم المطلق للعقل.⁵⁸

ولئن كان الأشعري — كما يظهر من كتابه "الإبانة" آخر كتبه⁵⁹ — أميل إلى المنهج النقلي فإن تلامذته خالفوه منهجا في كثير من القضايا العقيدية والمسائل الكلامية؛ وذلك باستخدامهم المنطق والفلسفة⁶⁰. وكان كلما ازداد العهد بعدا بين الأستاذ وتلامذته ازداد الخلاف اتساعا. ولما كان القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ) أقرب تلامذة الأشعري منه لم يكن الخلاف بينهما كبيرا، بل كان في مجمله مقتصرًا على مسائل فرعية وبعض التغيرات المنهجية. ويعتبر الباقلاني أول الأشاعرة الذين أكثروا من استخدام العقل في قضايا العقيدة،

⁵⁷ اقد عقد الحافظ ابن عساكر بابا كاملا للحديث عن سبب مفارقة الأشعري للمعتزلة، وأورد في ذلك روايات مختلفة؛ بعضها يفيد أن المفارقة كانت بسبب رؤية الأشعري النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يأمره بالتحول عن الاعتزال. وبعض آخر يذكر أن التحول كان بسبب مناظرة الأشعري لأستاذه الجبائي في مسألة الصبية الثلاثة. وأشارت روايات أخرى إلى أن الأشعري اعتزل الناس مدة ثم خرج إليهم معلنا توبيخه من الاعتزال. تنظر تلك الروايات مفصلة في: الحافظ ابن عساكر: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري — مرجع سابق — ص 34 —

45 .

⁵⁸ ينظر: جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 171 — 188

⁵⁹ ذكر عبد الحي الحنبلي أن كنان "الإبانة" هو آخر كتب الأشعري وعليه المعتمد في استنباط آرائه الكلامية. ينظر: عبد الحي الحنبلي: شذرات

الذهب في أخبار من ذهب — مرجع سابق — ج 1 ص 303

⁶⁰ ينظر: جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 363

واعتمد في ذلك طريقة عدها ابن خلدون من أحسن الطرق وإن لم يأخذ بها المتكلمون⁶¹. وقد كان النص قبل الباقلاني هو السائد والأساس في المذهب الأشعري والعقل تابعا له، فعدل القاضي عن ذلك النهج ونحا قليلا بالمذهب نحو المنهج العقلي الذي اعتمدته المعتزلة منذ نشأتها⁶². ولعل ذلك هو الذي دفع الباقلاني إلى القول ببعض الآراء الاعتزالية كنظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي (ت 321هـ)⁶³.

وخلف الباقلاني في إمامة المذهب إمام الحرمين عبد الملك ابن الجويني (ت 478هـ)، وكان مبرزا في العلوم العقلية والنقلية، وذا عبقرية فريدة وذكاء وقاد. وقد حذو شيخه مكثرا من استخدام العقل ومبالغا في التأويل. وكان لميول الجويني الفلسفية الكبيرة أثر بارز في آرائه الكلامية؛ حتى قيل إنه انفرد في بعض المسائل العقيدية بأقوال غريبة⁶⁴. وكان لتلك الميول أيضا أثر في منهجه الكلامي العقلي واعتماده التأويل المجازي لآيات الصفات⁶⁵. وقد عده الشوكاني بذلك أول ثلاثة وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله⁶⁶.

أما أبو حامد الغزالي (ت 505) وفخر الدين الرازي (ت 606هـ) فقد سيرا أغوار المباحث العقلية، واقتحما لجج الدراسات الفلسفية إلى حد التمكن من الرد على فلاسفة اليونان المتقدمين، وانتقادهم في بعض المسائل نقدا علميا مكينا. وكانت لهما اليد الطولى في توسيع

⁶¹ ينظر: ابن خلدون: المقدمة — بيروت — دار القلم — الطبعة الخامسة — 1984 — ص 465

⁶² ينظر: المرجع نفسه — الصفحة ذاتها. وجلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 320

⁶³ ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل — مرجع سابق — ج 01 ص 95

⁶⁴ ينظر: عمار طالي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية — الجزائر — الشركة الوطنية للنشر والتوزيع — الطبعة الثانية —

1981 — ج 02 ص 134 — 135.

⁶⁵ ينظر: جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 394

⁶⁶ ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول — مرجع سابق — ص 155

دائرة التأويل المجازي للنصوص الدينية ؛ وبخاصة ما ارتبط منها بصفات البارئ تعالى وأفعاله. وسنعرض لذلك بتفصيل لاحقاً.

المبابة الأول:

المجاز في القرآن الكريم لدى المعتزلة
في القرنين الخامس والسادس الهجريين

الفصل الأول:

المعتزلة ووقوع المجاز في القرآن الكريم

1 — دوافع إثبات المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة :

لقد كان المجاز ولا يزال يتبوأ مترلة خطيرة في مجال العقيدة وقضاياها. ولعل الذين تطرفوا في إنكاره إنما كان موقفهم ذاك بسبب ارتباط المجاز بقضية حساسة هي العقيدة الإسلامية. ومن ثم رأينا العلماء ينبهون على خطورة دور المجاز في ميدان العقيدة. فلقد أشار ابن قتيبة إلى ذلك بقوله: "وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل.."¹. وشدد عبد القاهر الجرجاني النكير على من يتعاطى تأويل كتاب الله تعالى دون دراية بالمجاز وقضايه فقال: "ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهموا أبدا في الألفاظ الموضوع على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها فيفسدوا المعنى بذلك ويطلبوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرق وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه وزند ضلالة قد قدحوا به ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق."²

وكذلك صرح الزمخشري في سياق حديثه عن التخييل ومترلته من التأويل بأنه ليس ثمة باب "في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات في كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديما، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقيب حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علما لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه، إذ لا يحل عقدها المؤرّبة ولا يفك قيودها المكربة إلا هو، وكم من آية

¹ ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن — تحقيق: أحمد صقر — بيروت — المكتبة العلمية — الطبعة الثالثة — 1981 — ص103

² عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز — تحقيق: محمد التنجي — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الأولى — 1995 — ص235.

من آيات التزليل وحديث من أحاديث الرسول قد ضميم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة لأن من تأول ليس من هذا العلم في غير ولا نفي ولا يعرف قبلا منه من دبير³ وقد تنبه لخطورة هذا الموضوع ونبه عليه علم آخر من أعلام الدرس البلاغي وهو يحيى ابن حمزة العلوي. فقد قال في سياق كلامه عن "التخييل" وهو ضرب من أبرز ضروب المجاز المتعلقة بالمتشابهة من القرآن الكريم: "اعلم أن هذا النوع من علم البديع من مرامي سهام البلاغة المسددة.. كثير التدوار في كتاب الله تعالى، والسنة الشريفة، لما فيه من الدقة والرموز، واستيلائه على إثارة المعادن والكنوز، ومن أجل ذلك ضل من ضل من الجبرية بسبب آيات الهدى والضلال، وعمل من أجله على الانسلاخ عن الحكمة والانسلال، وزل من زل من المشبهة باعتقاد التشبيه، وزال عن اعتقاد التوحيد باعتقاد ظاهر الأعضاء والجوارح في الآي فارتطم في بحر التمولي، فهو أحق علوم البلاغة بالإتقان، وأولاهها بالفحص عن لطائفه والإمعان... ومن ثم قال الشيخ التحرير محمود بن عمر الزمخشري نور الله حفرته، ولانرى بابا في علم البيان أدق ولألطف من هذا الباب ولا أنفع لي عوننا على تعاطي المتشابهات من كلام الله تعالى وكلام الأنبياء، ولعمري لقد قال حقا ونطق صدقا.."⁴ وسنعرض لموضوع التخييل وجولات الزمخشري التأويلية فيه لاحقا.

ولقد أقر المعتزلة من الوهلة الأولى بوقوع المجاز بمختلف أنواعه في النص القرآني، بل لقد اعتدوا به أداة لغوية ناجعة لتأويل النصوص الدينية، وتوجيه دلالاتها إلى ما يلائم مبادئهم العقيدية وأصولهم الكلامية. وما كان المعتزلة ليؤفقوا في بسط تأويلهم المجازي للآيات القرآنية

³ الزمخشري: الكشف عن حقائق التزليل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل - بيروت - دار الفكر - الطبعة الأولى - 1977 -

ج3 ص409

⁴ يحيى بن حمزة العلوي: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز - بيروت - دار الكتب العلمية - د.ط - 1980 - ج3

ص02، 03

لولا تأكيدهم المبكر على كثرة ورود المجاز في القرآن الكريم . بل لقد كان لهم فضل السبق في الإشارة إلى الطبيعة المجازية للغة⁵، وهو أمر تفتن له اللسانيون والفلاسفة الغربيون المحدثون، وله شأنه الجليل في مباحث الدراسات اللغوية والأدبية الحديثة⁶.

ولقد عقد ابن جني (ت392هـ) في "الخصائص" باباً للحديث عما يؤمّن منه الدرس اللغوي من بيان صحيح للمعتقدات الدينية وتوضيح سليم لأصولها بعنوان "باب فيما يؤمّن منه علم العربية من الاعتقادات الدينية"⁷. وهو لم يرد بذلك إلا بيان الدور الخطير الذي يشغله المجاز في تقرير قضايا العقيدة. فقد بيّن في هذا السياق أن "أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافة بها... وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها... حتى ذهب بعض هؤلاء الجهال في قوله تعالى: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)⁸ أنها ساق ربهم — ونعوذ بالله من ضعفه النظر وفساد المعتبر — ... ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرّف فيها،

⁵ رأى بعض الدارسين أن المعتزلة إنما أصرّوا على القول بأكثرية المجاز في اللغة ليتيح لهم ذلك حرية أكبر في تأويل النصوص القرآنية المخلفة لمقررات مذهبهم . ينظر: أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني ؛ نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري — القاهرة — مكتبة الخانجي — دط — 1990 — ص158 . والذي نراه أن الأمر خلاف ذلك في بعض الجوانب . وذلك أن المعتزلة بقولهم بمجازية اللغة قد لامسوا من وقت مبكر حقيقة علمية من الحقائق التي تكشف الجوانب الخفية في الظاهرة اللغوية . ثم إن واقع اللغة يشهد لهم بذلك ، وإن كنا لانفي أثر التوجه الكلامي للمعتزلة في هذه المسألة .

⁶ أقر كثير من اللغويين والفلاسفة المتأخرين بأن اللغة الأولى للبشر كانت لغة مجازية، وأن العبارات المجازية كانت في البداية هي الوسيلة الوحيدة للتعبير والتخاطب. بل لقد أشار نيتشه (Nietzsche) إلى أن ثمة غريزة ما تدفع الإنسان إلى التعبير بالمجاز، ومن ثم اعتبر الإنسان حيواناً استعارياً (animal métaphorique) . ينظر: Tzevetan Todorov: Synecdoques _ dans :Sémantique de la _poesie (animal métaphorique) T.Todorov,W.Empson,J.Cohen ,G.Hartman, F.Rigolot _ edition du seuil _ paris _ 1979 _ page 11, 12, 13

⁷ ينظر تفصيل ذلك في: ابن جني : الخصائص — الخصائص — تحقيق محمد علي النجار — بيروت — دار الكتاب العربي — دط — 1957م — ج3 ص249.

⁸ سورة القلم : الآية 42

أومزاولة لها ، لحمتهم السعادة بها ، ما أصارتهم الشقوة إليه ، بالبعد عنها.⁹ وكل النصوص التي عاجلها ابن جني في هذا الباب هي من النصوص القرآنية المجازية التي هل تعلق بالعقيدة والتي حاول ابن جني توجيه دلالاتها بالتأويلات المجازية.

وأبرز موقف يكتب لابن جني في هذا السياق هو إشارته أن اللغة العربية "أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة"¹⁰. ومن ثم خلص إلى أن التعبير القرآني وارد في معظمه على سبيل المجاز؛ وسبب ذلك — في نظره — أن العرب، وهم الذين خوطبوا بهذه اللغة الشريفة، كانوا "أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أنحائها، جرى خطابهم بها مجرى ما يالفونه، ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم بها على حسب عرفهم، وعاداتهم في استعمالها. وذلك أنهم يقولون: هذا الأمر يصغر في جنب هذا، أي بالإضافة إليه، وقرنه به. فكذلك قوله تعالى: (يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ)¹¹ أي فيما بيني وبين الله إذا أضفت تفريطي إلى أمره لي ونهيه إياي".¹² وذكر في قوله تعالى (..أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا..)¹³ أنه "لما كان العرف أن يكون أكثر الأعمال باليد جرى هذا مجراه"¹⁴.

ويبدو أن لميول ابن جني الاعتزالية أثرا في إسرافه في القول بمجازية اللغة والنصوص القرآنية ، ويتضح ذلك من تصريحه بأن أفعال الخالق سبحانه وتعالى مجاز "نحو خلق الله السماوات والأرض وما كان مثله؛ ألا ترى — أنه عز اسمه — لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، ولو كان

⁹ ابن جني : الخصائص — مصدر سابق — ج 03 ص 246 .

¹⁰ المصدر نفسه — ج 03 ص 247 .

¹¹ سورة الزمر : الآية 56

¹² ابن جني : الخصائص — مصدر سابق — ج 03 ص 247

¹³ سورة يس : الآية 71

¹⁴ ابن جني : الخصائص — مصدر سابق — ج 03 ص 248 .

حقيقة لا مجازا للكان خالقا للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عزو علا. وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضا؛ لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قعود عمرو. ولسنا نثبت له سبحانه علما؛ لأنه عالم بنفسه.¹⁵

ويظهر أن قضية "خلق الأفعال" هي التي أوحى لابن جني بالقول بمجازية أكثر اللغة. فهو يرى — وفق عقيدته الاعتزالية — أنه لا يجوز على الله تعالى خلق القبائح والشرور والمعاصي ولا إرادتها. ومن ثم فإن إطلاق عبارة: "خلق الله السماوات والأرض" على حقيقتها يدل — برأيه — دلالة لزوم على أنه تعالى خالق للكفر والظلم والمعصية لأن هذه الأعراض متضمنة وجودا في الأرض؛ ومن ثم لزم من خلق الأرض خلقها لأنها جزء من الوجود الأرضي. ولم يكن لابن جني مخرج من هذا الإشكال الدلالي إلا القول بمجازية تلك العبارة وماشاكلها. والحقيقة أن ابن جني قدم تعليلا لغويا مقنعا لرأيه هذا، استند فيه إلى شواهد مألوفة من اللغة العربية، واعتمادا على مكنته وطوال مراسه بهذه اللغة الشريفة وإدراكه الدقيق والعميق لخفاياها ولطائفها.

وقد انطلق ابن جني في تقرير حكمه هذا من اعتباره أن أكثر عبارات اللغة إنما هي مجازات لحقت بالحقيقة لكثرة الاستعمال وطول العهد، أو ما يعرف لدى التأخرين بالمجازات الميتة. فقولنا: "قام زيد" مجازا لحقيقة، لأنه من باب "وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير"¹⁶ لأن "الفعل يفاد منه معنى الجنسية"¹⁷ و"قام زيد معناه: كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون منه ذلك وهو جنس والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتى الكائنات من كل من وجد

¹⁵ ابن جني : الخصائص — مصدر سابق — ج 02 ص 449 .

¹⁶ المصدر نفسه ج 02 ص 448 .

¹⁷ المصدر نفسه ج 02 ص 447 .

منه القيام ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم هذا محال عند كل ذى لب فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة¹⁸. وبيان أن الفعل "قام" لم يوضع في الأصل للدلالة على جنس القيام كله هو جواز إعماله في جميع أجزائه" فتقول: قمت قومة وقومتين ومائة قومة، وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً.¹⁹

وكان أستاذه أبو علي الفارسي يرى الرأي نفسه. فلقد قال لابن جني ذات مرة: "قولنا: قام زيد بمثالة قولنا: خرجت فإذا الأسد"²⁰ والمراد بهذه العبارة: أن القائل صادف عند خروجه واحداً من جنس الأسود على الباب، ولم يرد أنه صادف جميع الأسود التي يتناولها الوهم على الباب؛ لأن ذلك محال وقوعه، ولا يعتقده أحد. وإنما وضع لفظ الجماعة على الواحد مجازاً²¹.

وقد أدرج ابن جني ضمن هذا السياق كثيراً من ألفاظ اللغة وعباراتها نحو "قعد جعفر وانطلق محمد وجاء الليل وانصرم النهار..²² ومن ثم خلص إلى أن أكثر ألفاظ الأفعال المسندة إلى الله تعالى نحو قولنا: خلق الله السماوات والأرض، وعلم الله قيام زيد،.. إنما هي واردة على هذه الشاكلة، وواقعة موقعها.²³ وينبه ابن جني إلى مواطن التجوز في تلك الأفعال. فقد يقع التجوز— عنده — في الفعل من جهته؛ نحو: قام زيد. وقد يرد من جهة متعلقه وما عليه وقع، إذ قولك: ضربتُ زيداً "إنما ضربت بعضه لا جميعه... ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء ببدل البعض فقال ضربت زيداً

¹⁸ ابن جني: الخصائص — مصدر سابق — ج 02 ص 448

¹⁹ المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

²⁰ المصدر نفسه — ج 02 ص 449

²¹ ينظر: المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

²² المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

²³ ينظر: المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

وجهه أو رأسه.²⁴

والمعيار الأساس — لدى ابن جني — في توضيح المراد من الخطاب قائم على معرفة السامع به، ومن ثم فإنه "إن فهم عنك بقولك أكلت الطعام أنك أكلت بعضه لم تحتج إلى البدل. وإن لم يفهم عنك وأردت إفهام المخاطب إياه، لم تجد بدا من البيان وأن تقول: بعضه أو نصفه أو نحو ذلك."²⁵ ويُستعان أحيانا بالتوكيد — حسب قول ابن جني — في بعض السياقات لضبط دلالات الأفعال وتحديدتها، قال: "فإذا عرف التوكيد لم وقع في الكلام، نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم و كليهما وما أشبه ذلك، عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام. ألا تراك قد تقول: قطع الأمير اللص ويكون القطع له بأمره لا بيده. فإذا قلت: قطع الأمير نفسه اللص، رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة لكن يبقى عليك التجوز من مكان آخر وهو قولك اللص وإنما لعله قطع يده أو رجله فإذا احتطت قلت قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله."²⁶

ويستدل ابن جني بوقوع التوكيد في اللغة على أنه أقوى دليل على كثرة المجاز في هذه اللغة وشياعه فيها واشتماله عليها²⁷. وكل تلك التحليلات اللغوية المسهبة إنما قدمها ابن جني تحقيقاً لفكرة عقيدية اعتزالية قديمة؛ ألا وهي قضية "خلق الأفعال" التي كانت موضع جدل كبيرين المعتزلة ومخالفهم. وما هذه إلا واحدة من القضايا التي لمسناها أثراً في توجيه بعض المسائل اللغوية والبلاغية، وتحليلها وفق مبادئ المذهب ومقرراته الكلامية.

ولقد ارتبط وقوع المجاز في النص القرآني عند المعتزلة بقضية بلاغية ذات بال، خاض

²⁴ ابن جني : الخصائص — مصدر سابق — ج 02 ص 450

²⁵ المصدر نفسه — ج 02 ص 452

²⁶ المصدر نفسه — ج 02 ص 450

²⁷ ينظر: المصدر نفسه — ج 02 ص 451

مشايخهم غمار بحثها طويلا، ولهم في دراستها جهود معروفة وآراء مشهورة؛ ألا وهي قضية "إعجاز القرآن". فهم يرون — على غرار غيرهم من الفرق الكلامية الأخرى — أن كثرة ورود المجاز في القرآن الكريم له أثر عظيم في علو منزلته من الفصاحة وسمو مرتبته في البلاغة. فلقـد ذكر القاضي عبد الجبار أن "القرآن نزل بلغة العرب، وفيه المجاز والحقيقة كما قال: (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً)²⁸ ... إن ذلك ذكر للقرية والمراد به أهلها من المكلفين؛ لأن العذاب لا يصح ولا يحسن إلا فيهم".²⁹

وذكر في سياق آخر، معللا ورود بعض القرآن محكما والبعض الآخر متشابها، "أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي عليه السلام. واعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوُّز والاستعارة، فسلك القرآن الكريم تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الإعجاز".³⁰ وذكر في قوله تعالى: (مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ)³¹ أن ذلك تنبيه منه تعالى "على لزوم العقاب له كلزوم الأم للشيء". وذلك مما إذا تبينه التالي عرف كثرة وجوه الفائدة في هذا الكلام القليل، وعرف به مزية القرآن في الفصاحة.³²

وبيّن القاضي أنه يُعدل في كثير من السياقات القرآنية إلى الأسلوب المجازي لأنه أوفى بتبليغ معان لاتسعف حقائق الكلام في إبلاغها. من ذلك — مثلا — قوله تعالى: (وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ

²⁸ سورة الأنبياء : الآية 11

²⁹ القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين — ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — جمع وتحقيق: فؤاد سيد — تونس — الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر — الطبعة الثانية — 1986 — ص 152 .

³⁰ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — تحقيق: عبد الكريم عثمان — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة الأولى — 1965م — ص 600 .

³¹ سورة القارة : الآيتان 08، 09.

³² القاضي عبد الجبار: تزيه القرآن عن المطاعن — لبنان — بيروت — دار النهضة الحديثة — دط — دت — ص 476 .

لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ³³ فقد لاحظ القاضي "أنه تعالى بين بهذا المجاز مالا يفهم بالحقيقة إذ المراد أن هذه الدار من حق الحياة فيها أن تدوم و لا ينقطع زمن حقها أن يدوم نعيمها بلا بؤس و أن يتصل بلا مشقة."³⁴ ويعتبر القاضي المجاز أساساً من أبرز الأسس التي تقوم عليها نظرية الفصاحة³⁵ في الفكر الاعتزالي، وهي نظرية استند إليها - وفق رأي بعض الكتاب - عبد القاهر الجرجاني في تأسيس نظريته في النظم كما أشرنا إليه سابقاً.

ونلفي تلميذه الشريف المرتضى يشدد تأكيده على فكرة شيوع المجاز في اللغة والقرآن في أكثر من موضع من كتاباته. فعندما عرض لتفسير الآية الكريمة: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا)³⁶ أورد المرتضى أربعة وجوه محتملة لتخريج الآية تخريجاً دلالياً موافقاً لمذهب المعتزلة في مسألة الإرادة الإلهية. من بينها "أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً و اتساعاً و تنبيهاً على المعلوم من حال القوم و عاقبة أمرهم"³⁷. ثم قال بعد ذلك: "وكلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات. ولهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة؛ فإن الكلام متى خلا من الاستعارة، وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة، برياً من البلاغة، وكلام الله أفصح الكلام."³⁸ واعتبر أن "كل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن الفصاحة، وخرج عن قانون البلاغة."³⁹

³³ سورة العنكبوت : الآية 64

³⁴ القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن - مصدر سابق - ص 317 .

³⁵ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد و العدل - القاهرة - وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر - الطبعة الأولى - 1958م-1965م - الجزء السادس عشر : إعجاز القرآن - تحقيق أمين الخولي - ص 200، 201 .

³⁶ سورة الإسراء الآية 16

³⁷ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى - مصدر سابق - ج 01 ص 03 .

³⁸ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى - مصدر سابق - ج 01 ص 04 .

³⁹ المصدر نفسه - ج 02 ص 300

وذكر في موضع آخر "أن كلام القوم مبني على التجوز والتوسع و الإشارات الخفية والإيماء على المعاني تارة من بعد، وأخرى من قرب؛ لأنهم لم يخاطبوا بشعرهم الفلاسفة وأصحاب المنطق؛ وإنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم ويفهم أغراضهم."⁴⁰ ومن ثمة يرى أنه ينبغي لمن انبرى لتفسير كلام العرب أن يتبين في دقة أساليبها الكلامية ويدرك أن "للعرب ملاحن في كلامها، وإشارات إلى الأغراض، وتلويحات بالمعاني، متى لم يفهمها ويسرع إلى الفطنة بها من تعاطى تفسير كلامهم، وتأويل خطابهم كان ظالماً لنفسه، متعدياً طوره."⁴¹ وبين أن "من عادة العرب أن يسموا الجزاء على الشيء باسمه؛ ولذلك نظائر في القرآن وأشعار العرب كثيرة مشهورة."⁴² وأنه "ليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها؛ فإن تجوزها واستعاراتها أكثر."⁴³ وصرح بأن الخطاب الشعري يقوم أساساً على المجاز بحيث "إن الشاعر لا يجب أن يؤخذ عليه في كلامه التحقيق والتحديد، فإن ذلك متى اعتبر في الشعر بطل جميعه .."⁴⁴

وكان أخوه الشريف الرضي (ت 401هـ) — كما ذكرنا سابقاً — قد أفرد للحديث عن المجاز في القرآن الكريم كتاباً مستقلاً بين فيه أثر المجاز في بلاغة النص القرآني، وعرض لطائفة كبيرة من الآيات القرآنية الواردة بأسلوب المجاز و درسها دراسة بلاغية قيمة على شاكلة مافعله الرماني (ت 386هـ) قبله في رسالته عن إعجاز القرآن.⁴⁵

أما أبو الحسين البصري (ت 436هـ) — وهو تلميذ آخر من أبرز تلامذة القاضي عبد الجبار — فإن أقواله في هذا الموضوع تؤكد الفكرة ذاتها في أكثر من موضع من كتاباته. ولقد التزم في

⁴⁰ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 02 ص 95

⁴¹ المصدر نفسه — ج 01 ص 07

⁴² المصدر نفسه — ج 01 ص 494

⁴³ المصدر نفسه — ج 01 ص 367

⁴⁴ المصدر نفسه — ج 02 ص 95

⁴⁵ ينظر: الرماني: رسالة النكت في إعجاز القرآن — مصدر سابق — ص 79-87

مقدمة "المعتمد" بأن يبين حسن وقوع المجاز في القرآن ليصح له أن يحمل كثيراً من الآيات التي يستدل بها خصوم المعتزلة في كثير من المسائل على المجاز.⁴⁶ ثم بين ذلك لاحقاً في باب عقده لإثبات دخول المجاز في خطاب الله ، فقال : "والدليل على حسن ذلك أن إنزال الله عز وجل القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابه إياها فيه بلغتها ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله إلى العي، وليس هذه سبيل المجاز، لأن أكثر الفصاحة إنما تظهر بالمجمل والاستعارة. وأما الدلالة على أن في القرآن مجازاً فقول الله عز وجل: (جَدَّارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ)⁴⁷ وقوله: (وَجَاءَ رَبُّكَ)⁴⁸ وقوله: (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)⁴⁹ .⁵⁰ وقد رد البصري في هذا الباب على منكري المجاز وناقش أدلتهم وأبطلها بالحجج الدامغة والبراهين الساطعة.⁵¹

ونقول ختاماً أنه لم يكن غرضنا من هذا التعرّيج السريع على آراء أبرز أعلام المعتزلة وأقوالهم في قضية دخول المجاز في خطاب الله تعالى توضيح هذه القضية وتعليلها، وإنما عمدنا لذلك من باب زيادة التأكيد والاستئناس بالنقول ليس غير.

⁴⁶ ينظر: أبوالحسن البصري: المعتمد في أصول الفقه — تحقيق: خليل الميس — دار الكتب العلمية — بيروت — الطبعة الأولى — 1403هـ —

ج 01 ص 16

⁴⁷ سورة الكهف: الآية 77

⁴⁸ سورة الفجر: الآية 22

⁴⁹ سورة القيامة: الآية 23

⁵⁰ أبوالحسن البصري: المعتمد — مصدر سابق — ج 01 ص 24

⁵¹ ينظر: المصدر نفسه ج 01 ص 24، 25.

2 - المعتزلة وإنكار المجاز في القرآن الكريم:

إنكار المجاز في القرآن الكريم قضية قديمة عرفت — فيما يبدو — قبل القرن الرابع الهجري. ومن الأوائل الذين عُرِف عنهم إنكار المجاز في القرآن الكريم داود بن علي الأصفهاني الظاهري (ت270هـ) وابنه محمد (ت297هـ) وأتباعهما⁵². وكانت قضية إنكار المجاز مبعث جدل ومناظرة بين المثبتين والمنكرين. فلقد ورد في "الإمهاج" أن الفقيه الشافعي أبا العباس بن سريج (ت306هـ) احتج على محمد بن داود الظاهري في إنكاره المجاز في القرآن بقوله تعالى: (وَلَوْ لَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ..)⁵³ فقال: "الصلوات لا تهدم وإنما أراد به مواضع الصلوات، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز..⁵⁴" وقد ذكر ابن النديم (ت377هـ) أن رجلاً يسمى الحسن بن جعفر الرجي⁵⁵ ألف كتاباً في "الرد على من نفى المجاز من القرآن"⁵⁶. وفي هذا دلالة على أن إنكار المجاز كان معروفاً قبل عصر ابن النديم. غير أنه ليس لدينا تفاصيل، ولو قليلة، لأعن الحسن بن جعفر هذا ولا عن أولئك المنكرين المقصودين بالرد وآرائهم وما لابسها من ميول اعتقادية ونزعات كلامية في تلك الفترة المتقدمة من التاريخ الإسلامي.

وروي إنكار المجاز كذلك عن جماعة من الأشاعرة؛ منهم أبو إسحاق الإسفرائيني (ت418هـ)

⁵² ينظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام — تحقيق: سيد الجميلي — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الأولى — 1404هـ — ج1 ص74. وتاج الدين السبكي: الإمهاج في شرح المنهاج — مرجع سابق — ج1 ص295 — 298. وأبو إسحاق الشيرازي: اللمع في أصول الفقه

— بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الأولى — 1985 — ص07، 08

⁵³ سورة الحج: الآية 40

⁵⁴ تاج الدين السبكي: الإمهاج في شرح المنهاج — مرجع سابق — ج1 ص297

⁵⁵ لم نعثر له على ترجمة رغم طول البحث في كتب التراجم والطبقات.

⁵⁶ ينظر: ابن النديم: الفهرست — مرجع سابق — ص37

وأبو العباس بن القاص (ت335هـ) وغيرهم. وسنعرض لذلك بالتفصيل عند كلامنا على إنكار المجاز لدى الأشاعرة في الباب الثاني من هذا البحث .

ومن أبرز الذين أنكروا المجاز من المتأخرين ابن تيمية (ت728هـ) وتلميذه ابن القيم (ت751هـ). ولا يسمح المقام بعرض آرائهما ومناقشتها، غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن إنكار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم للمجاز إنما كان لأمرين اثنين هما:

أولاً: تفشي المجاز في مجال خطير هو مجال التوحيد والعقيدة، بعدما كان قضية من قضايا الدراسات اللغوية والنقدية.

ثانياً: إسراف المعتزلة في الاستناد إلى المجاز في تأويلهم النصوص الدينية.⁵⁷

وعلى الرغم مما قدمه المعتزلة من جهد واسع إسهاماً في قيام الدرس المجازي وتطوره، واعتمادهم الكبير عليه في إنشاء تأويلاتهم القرآنية، فإنه وردت في بعض المصادر نسبة إنكار المجاز إلى علمين بارزين من أعلام الفكر الاعتزالي؛ هما: أبو مسلم الأصفهاني (ت302هـ) وأبو علي الفارسي (ت377هـ). ولقد وجدنا — كما وجد غيرنا قبلنا — في ذلك شيئاً من الغرابة والعجب. إلا أنه بعد بحث طويل وتنقيب واسع تبين لنا أن هذه النسبة هي أوهن من بيت العنكبوت. وأن العثور على تعليل معقول لهذه النسبة ولبواعثها هو شيء أنذر من بيض الأنوق. فمن المعلوم أن إنكار المجاز كان في الأساس ضرباً من ضروب رد الفعل على اعتداد المعتزلة به واستنادهم المفرط إليه. ومن ثم لم يكن معقولاً أن يقوم من بيت المعتزلة من ينكره

⁵⁷ قال ابن القيم: "وقد قال بعض أئمة النحاة أكثر اللغة مجاز فإذا كان أكثر اللغة مجازاً سهل على النفوس أنواع التأويلات فقل ما شئت وأول ما شئت وأنزل عن الحقيقة ولا يضرك أي مجاز ركبته." الصواعق المرسله ج. 02 ص 451 — الصواعق المرسله على الجهمية والمعتزلة — تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله — الرياض — دار العاصمة — الطبعة الثالثة — 1998. — وينظر كذلك: عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع؛ عرض وتحليل ونقد — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة الثانية — 1993 — ج 01 ص 107، وج 02 ص 642. وقد أفدنا من هذا المرجع القيم إفادة كبيرة في إنجاز هذا البحث. و صري المتولي: منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم (دراسة موضوعية لجهود ابن القيم التفسيرية) — القاهرة — دار الثقافة للنشر والتوزيع — د. ط — 1986 — ص: 427، 426.

أويرفضه. ولوفعل ذلك أحد منهم لكان حاله مثل حال من تخلى عن مركبه وسط بحر هائج متلاطم الأمواج. ثم إننا لنرى بأسا في تأكيد إبطال هذه النسبة الواهية بالحجج الدامغة والنقول الثابتة.

١ — أبو مسلم الأصبهاني (ت ٥٣٠هـ):

هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني⁵⁸، كاتب بليغ، وكلامي حاذق، ومفسر عليم، وعلم من أبرز أعلام المعتزلة في القرن الثالث الهجري. ولد سنة أربع وخمسين ومأتين للهجرة، وتوفي سنة اثنتين وثلاث مائة. له إسهامات جليلة في حقل الدراسات القرآنية ومن كتبه الجليلة في ذلك؛ "كتاب الناسخ والمنسوخ" وكتاب "جامع التأويل لمحكم التزويل" وهو من أجل كتب التفسير وأعظمها نفعا، وأغزرها فائدة. ولقد أبقي لنا الرازي في تفسيره طائفة من النقول منه⁵⁹، وعليه

⁵⁸ تنظر ترجمته في: السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة — بيروت — دار المعرفة — د ط — د ت — ص 23. وصلاح الدين الصفدي — الوافي بالوفيات تحقيق: هلموت ريتير — فيسبادن — دار النشر فرانس شتاينر — د ط — 1961 — ج 02 ص 244. وابن النديم: الفهرست — مرجع سابق — ص 155. والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — مصدر سابق — ص 323. وابن حجر العسقلاني: لسان الميزان — بيروت — مؤسسة الأعلمي للمطبوعات — الطبعة الثالثة — 1986 — ج 05 ص 89. وابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل — تحقيق: توما أرندل — بيروت — دار صادر — د ط — د ت — ص 53.

⁵⁹ ينظر: فخر الدين الرازي: التفسير الكبير: 71/02. و 03/91، 95، 107، 130، 203، 229، 230، 231، 235، 236. و 04/165، 166، 179، 05/61، 71، 91، 103، 107، 108، 110، 116، 126، 185، 209، 06/03، 06، 13، 25، 32، 52، 54، 60، 70، 123، 138، 14، 158، 170، 178، 203، 09/05، 19، 23، 34، 38، 46، 55، 161، 205، 233، 235، 11/10، 78، 86، 197، 203، 11/130، 184، 209، 12/25، 153، 167، 13/37، 157، 166/14، 03/15، 54، 55، 194، 195، 16/51، 75، 78، 121، 184، 189، 215، 04/17، 13، 15، 104، 187، 18/62، 19/21، 57، 88، 90، 127، 142، 20/97، 116، 21/04، 196، 236، 255، 22/22، 23، 55، 112، 114، 121، 128، 134، 163، 192، 221، 225، 232، 23 و 11/16، 24، 46، 51، 66، 109، 114، 128، 151، 183، 238، 24/03، 13، 50، 52، 57، 63، 77، 89، 90، 98، 102، 111، 254، 26/115، 27/11، 29/218، 232، 262، 272، 30/71، 74، 75، 95، 102، 161، 31/29، 34، 60، 77، 90، 95، 97، 131، 143، 32/47، 59، 79، 85، 145، 196.

وقد جمع أحدهم ملقط تفسير الأصفهاني من تفسير الرازي ينظر: التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة السادسة — 1995 — ص 396

كان اعتمادنا في بيان موقف أبي مسلم من قضية المجاز. وقد أشاد الرازي بأبي مسلم وتفسيره فقال: "وأبو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف".⁶⁰ وعرف عن أبي مسلم التفرد ببعض الآراء الغريبة؛ منها إنكاره وقوع النسخ في القرآن،⁶¹ وتفسيره لفظة "صرهن" من قوله تعالى: (فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ..)⁶² بأن المراد أملهن إليك. وفي ذلك خروج عن إجماع المفسرين على أن معنى صرهن "في الآية الكريمة هو" قطعهن".⁶³ ولئن كان قد نسب إلى أبي علي الفارسي إنكار المجاز في اللغة والقرآن معا، فإن أبا مسلم نسب إليه إنكار المجاز في القرآن فقط.⁶⁴ وذلك أمر تبين لنا بعد البحث والتنقيب خلافه تماما. فبتقصي أقوال أبي مسلم في كتاب "التفسير الكبير" للرازي — وهو الناقل الأمين لأقوال أبي مسلم وآرائه التفسيرية — ظهر لنا جليا أن أبا مسلم لم يكن من المثبتين للمجاز في القرآن فحسب، بل اعتمده في كثير من تأويلاته. ولنقدم بعض الشواهد على ذلك:

1 — في سياق تفسيره الآية الكريمة: (قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ..)⁶⁵ قال الرازي: "الأكثر من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول، قال أبو مسلم: وجائز أن يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبّر عن ذلك بالقول وإن لم يقوله كقوله تعالى: (أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)⁶⁶ وكقوله: (قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)⁶⁷ والأول أولى لأن صرف الكلام عن

⁶⁰ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 08 ص 41.

⁶¹ ينظر: ابن كثير: تفسير ابن كثير — بيروت — دار الفكر — دط — 1401هـ — ج 01 ص 152. والرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق

— ج 03 ص 229. ج 15 ص 194، 195. ج 20 ص 116. ج 29 ص 272

⁶² سورة البقرة: الآية 260

⁶³ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مرجع سابق — ج 07 ص 41، 42.

⁶⁴ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن — تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم — بيروت — دار المعرفة — 1391هـ — ج 02 ص 255.

⁶⁵ سورة البقرة: الآية 93

⁶⁶ سورة النحل: الآية 40

⁶⁷ سورة فصلت: الآية 11

ظاهره بغير دليل لا يجوز . " ⁶⁸ فهذا نص صريح الدلالة واضح الإشارة إلى أن أبا مسلم كان يعتد بالمجاز ويعتمده في تأويلاته.

2 — ذكر الرازي في سياق تفسيره قوله تعالى: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ..) ⁶⁹ أن أبا مسلم قال: " قوله تعالى (فَبَدَّلَ) يدل على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به ، لا على أنهم أتوا له ببديل ، والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة، قال تعالى: (سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لَتَأْخُذُواهَا ذُرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ) ⁷⁰ ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا ههنا . " ⁷¹ ومعلوم أن بدل في هذا السياق القرآني بمعنى خالف في الفعل لا يتأتى إلا بطريق المجاز.

3 — صرح الرازي في سياق تفسيره الآية الكريمة: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) ⁷² بأن أبا مسلم الأصبهاني قال في تفسير هذه الآية: "قد بينا أن الخلق هو التقدير والتسوية، ويرجع معناه إلى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وإرادته لإيقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقديماً من الأزل إلى الأبد. وأما قوله (كن) فهو عبارة عن إدخاله في الوجود، فثبت أن خلق آدم متقدم على قوله (كن). " ⁷³ فتصريح أبي مسلم بأن لفظة (كن) في الآية الكريمة عبارة عن إدخال الله تعالى آدم في الوجود تأويل مجازي صريح للآية الكريمة. وهذا المجاز الذي أوّل به أبو مسلم الآية هو من باب الاستعارة التمثيلية كما هو مقرر في الدرس البلاغي .

⁶⁸ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 03 ص 187

⁶⁹ سورة البقرة : الآية 59

⁷⁰ سورة الفتح : الآية 15

⁷¹ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 03 ص 91

⁷² سورة آل عمران : الآية 59

⁷³ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 08 ص 76 .

4 — قال الرازي في تأويل قوله تعالى : (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ)⁷⁴ : " إن المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فإن كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه . بمعنى استبشر بنعم الله وفضله ، وعلى ضد ذلك إذا رأى الكافر أعماله القبيحة محصاة اسود وجهه . بمعنى شدة الحزن والغم ، وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني .

والقول الثاني : إن هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين . وذلك لأن اللفظ حقيقة فيهما ، ولادليل يوجب ترك الحقيقة ، فوجب المصير إليه . ولأبي مسلم أن يقول : الدليل دل على ما قلناه ، وذلك لأنه تعالى قال : (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَّاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ)⁷⁵ فجعل الغبرة والقتر في مقابلة الضحك والاستبشار ، فلو لم يكن المراد بالغبرة والقتر ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا ، فعلمنا أن المراد من هذه الغبرة والقتر الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل .⁷⁶ " إن هذا النص لا يحتاج إلى تعليق كبير ، فهو ينطق بنفسه عن نفسه مفيدا إفادة قاطعة أن أبا مسلم الأصفهاني لم يكن من المثبتين لوقوع المجاز في القرآن الكريم فحسب ، بل كان معتمدا عليه في أعماله التأويلية .

5 — ذكر الرازي في موضع آخر في سياق تفسيره الآية الكريمة : (فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُنزِلَتْ بِهِ ..)⁷⁷ وجها من الوجوه التأويلية المجازية رواه عن أبي مسلم فقال : " قال أبو مسلم الأصفهاني : المراد باليد ما نطقت به الرسل من الحجج وذلك لأن إسماع الحجة إنعام عظيم والإنعام يسمى يدا . يقال لفلان عندي يد إذا أولاه معروفا ، وقد يذكر اليد والمراد منها صفقة البيع والعقد كقوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ

⁷⁴ سورة آل عمران: الآية 106

⁷⁵ سورة عبس : الآية 40

⁷⁶ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج8 ص170

⁷⁷ سورة إبراهيم : الآية 09

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ⁷⁸) فالبينات التي كان الأنبياء عليهم السلام يذكرونها ويقررونها نعم وأياد، وأيضا العهود التي كانوا يأتون بها مع القوم أيادي وجمع اليد في العدد القليل هو الأيدي وفي العدد الكثير هو الأيادي، فثبت أن بينات الأنبياء عليهم السلام وعهودهم صح تسميتها بالأيدي ، وإذا كانت النصائح والعهود إنما تظهر من الفم ، فإذا لم تقبل صارت مردودة إلى حيث جاءت ، ونظيره قوله تعالى : (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ)⁷⁹ فلما كان القبول تلقيا بالأفواه عن الأفواه كان الدفع ردا في الأفواه ، فهذا تمام كلام أبي مسلم في تقرير هذا الوجه .⁸⁰ وتسمية اليد نعمة مجاز مشهور في الدرس البلاغي.

6 — وفي سياق تفسيره للآية الكريمة : (..لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا..)⁸¹ قال الرازي : "قال أبو مسلم لأرجمنك المراد منه الرجم بالحجارة إلا أنه قد يقال ذلك في معنى الطرد والإبعاد اتساعا ، ويدل على أنه أراد الطرد قوله تعالى : (وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا)"⁸² والنص واضح في دلالة على اعتداد أبي مسلم بالمجاز وبخاصة عندما يصرح بمصطلح "الاتساع" الذي يعد من المصطلحات البيانية الأولى التي أدرجت تحتها كل الأساليب المجازية كما بيناه سابقا.

7 — وذكر الرازي في سياق تفسيره للآية الكريمة : (..قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ)⁸³ أن أبا مسلم الأصفهاني قال "في تفسير قوله تعالى : (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا) المعنى أنه سبحانه جعل النار بردا وسلاما، لا أن هناك كلاما كقوله (أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)"⁸⁴

⁷⁸ سورة الفتح : الآية 10

⁷⁹ سورة النور : الآية 15

⁸⁰ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 19 ص 90.

⁸¹ سورة مريم : الآية 46

⁸² الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 21 ص 228

⁸³ سورة الأنبياء : الآية 69

⁸⁴ سورة البقرة : الآية 117

أي يكونه، وقد احتج عليه بأن النار جماد فلا يجوز خطابه، والأكثروب على أنه وجد ذلك القول.⁸⁵ نلاحظ أن أبا مسلم قد بنى هذا التأويل المجازي على قاعدة من قواعد المنظومة الكلامية المعتزلية مفادها أن البنية شرط في الحياة ومن ثم حُمل كل فعل من الأفعال المختصة بالأحياء إذا اسند إلى الجماد على المجاز. وفي ذلك دليل على أن أبا مسلم كان متقدما في استخدام المجاز في التأويل، فكيف يكون منكرا له؟!

و نرى أن نكتفي بهذه النماذج التأويلية لأبي مسلم، لنقرر أن الرجل ما كان من المنكرين للمجاز في القرآن الكريم إطلاقا، بل إنه كان — كغيره من أعلام الفكر الاعتزالي — يقره ويعتد به في كثير من أعماله التأويلية.

ب — أبو علي الفارسي (ت 377هـ):

يدين الدرس اللغوي العربي لأبي علي الفارسي لجهوده العلمية العظيمة في عقلنة المباحث اللغوية ومنطقة قضاياها. فقد كان أبو علي من أبرز ممثلي مدرسة القياس العقلي والاستدلال المنطقي في دراسة القضايا اللغوية. وجهوده في ذلك أشهر من أن تُعرف وأوضح من أن تُبين. ولقد نسب إليه بعضهم إنكار المجاز في اللغة والقرآن الكريم. وهو أمر غريب استغربه كثير من أهل العلم والتحقيق. حتى عبر بعضهم عن تعجبه من هذه النسبة قائلا: "وقد قيل إن أبا علي قائل بمثل هذه المقالة التي قالها الإسفرائيني. وما أظن مثل أبي علي يقول ذلك فإنه إمام اللغة العربية الذي لا يخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي".⁸⁶ ولقد وردت تلك النسبة مصرحا بها في "الإبهاج"⁸⁷ و"جمع الجوامع" للسبكي⁸⁸. واستند

⁸⁵ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 22 ص 188

⁸⁶ الشوكاني : إرشاد الفحول — مرجع سابق — ج 01 ص 51

⁸⁷ ينظر: تاج الدين السبكي : الإبهاج في شرح المنهاج — مرجع سابق — ج 01 ص 296 .

السبكي إلى رواية أبي القاسم بن كج⁸⁹ التي مفادها أن أبا علي الفارسي أنكر المجاز في اللغة والقرآن معا⁹⁰. ويعرف عن ابن كج هذا قوله بآراء غريبة في المذهب الشافعي⁹¹، ولعل نسبته إنكار المجاز لأبي علي الفارسي فلتة من فلتاته الغريبة.

ودفعنا ذلك إلى البحث والتنقيب في مؤلفات أبي علي ومصنفات تلميذه ابن جني وغيرها لعلنا نقف على ما يعضد رواية ابن كج ولو من باب الإشارة والتلميح. بيد أننا لم نعثر — رغم طول البحث وكثرة التنقيب — على شيء من ذلك. بل وجدنا المسألة خلافه وعكسه تماما. فلقد وقفنا على نصوص يقر فيها الفارسي بالمجاز ويعتد به في معالجاته اللغوية المختلفة و يرد في بعضها على منكري المجاز. و من بين تلك النصوص ما يلي :

1 — في سياق حديثه عن موضوع التأنيث في الأسماء؛ قال أبو علي الفارسي: "السماء التي تظل الأرض مؤنثة. فأما السماء إذا أراد المطر فقال بعض البغداديين هو مذكر قال ولذلك جمع على أفعلة فقليل أسمية. قال أبو الحسن: قالوا: أصابتنا سماء ... فعلى قول أبي الحسن يكون قولهم السماء للمطر تسمية باسم السماء لتزوله منها كنحو تسميتهم للمزادة راوية والفناء عذرة. وعلى قول البغداديين كأنه سمي سماء لارتفاعه كما سموا السقف سماء لذلك. والوجه

⁸⁸ ينظر: بدر الدين الزركشي: تصنيف المسامع بجمع الخوامع — تحقيق: عبد الله ربيع و سيد عبد العزيز — مكتبة قرطبة ، القاهرة. و المكتبة المكية ، مكة المكرمة — الطبعة الثانية — 1999 — ج 01 ص 451.

⁸⁹ هو القاضي أبو القاسم يوسف بن أحمد بن كج الدينوري أحد أبرز فقهاء المذهب الشافعي في القرن الرابع الهجري. انتهت إليه رئاسة المذهب بالدينور، وما توفي مقتولا سنة 405 هـ. له مصنفات مفيدة في الفقه من أبرزها كتاب التجريد. تنظر ترجمته في: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب — مرجع سابق — ج 02 ص 177، 178. وابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج 11 ص 355. وتاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحي — الجيزة — هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان — الطبعة الثانية — 1992 — ج 04 ص 359. وابن خلكان: وفيات الأعيان — تحقيق: إحسان عباس — بيروت — دار الثقافة — 1968 — ج 07 ص 65. والذهبي: سير أعلام النبلاء — تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقسوسي — بيروت — مؤسسة الرسالة — الطبعة التاسعة — 1413 هـ — ج 17 ص 183، 184.

⁹⁰ ينظر: تاج الدين السبكي: الإلهاج — مرجع سابق — ج 01 ص 296

⁹¹ ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج 11 ص 355

قول أبي الحسن لروايته التأييث فيها.⁹² فالنص إذن ناطق في جملة صادع في دلالة بأن أبا علي الفارسي كان من القائلين بالمجاز المعتدين به. بل نراه في هذا النص يعرض علينا تعليلاً لغويا جلياً لتسمية المطر سماء، وهو ما عرف عند البلاغيين، فيما بعد، بالمجاز المرسل المقام على علاقة المجاورة.⁹³

2 — وذكر ابن جني في "الخصائص" باب عنوانه "فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية" — وهو باب عقده ابن جني للحديث عن أثر الأساليب المجازية في فهم النصوص الدينية — قال: "وحدثنا أبو علي سنة إحدى وأربعين، قال: في قول الله — جل اسمه — (فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ) ⁹⁴ ثلاثة أقوال : أحدها : باليمين التي هي خلاف الشمال. والآخر: باليمين التي هي القوة .

والثالث باليمين التي هي قوله : (تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) ⁹⁵ 96

والوجه الدلالي الثاني الذي ذكره أبو علي الفارسي هو المجاز عينه. إذ من المعلوم أن تسمية "القوة" "يميناً" هو من قبيل المجاز المرسل المقام على علاقة السببية كما هو مقرر في الدرس البلاغي. وفي هذا التخريج الدلالي للآية إقرار من أبي علي بوقوع المجاز في اللغة والقرآن، بل في ذلك دلالة على أن أبا علي اعتمد المجاز في تأويلاته .

3 — عقد ابن جني باباً للحديث عن "الاكتفاء بالسبب من المسبب، وبالمسبب من

⁹² أبو علي الفارسي: التكملة (الجزء الثاني من الإيضاح العضدي) — تحقيق: حسن شاذلي فراهود — الجزائر — ديوان المطبوعات الجامعية — د ط

— 1984 — ص 140

⁹³ ينظر: شروح التلخيص — بيروت — دار الكتب العلمية — د. ط — د. ت — ج 04 ص 34، 36

⁹⁴ سورة الصافات : الآية 93

⁹⁵ سورة الأنبياء : الآية 57

⁹⁶ ابن جني: الخصائص — مصدر سابق — ج 03 ص 249، 250

السبب"⁹⁷، عرض فيه بالتحليل والتعليل لطائفة من الشواهد القرآنية والنقول الشعرية الواردة بأسلوب المجاز أو الحذف. وهي في معظمها من قبيل المجاز المرسل. فمن ذلك قوله تعالى: (إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا)⁹⁸، وقول الفرزدق:

قَتَلْتُ قَتِيلًا لَمْ يَرَ النَّاسُ مِثْلَهُ * أَقْبَلَهُ ذَا تَوَمَتَيْنِ مُسَوَّرًا⁹⁹

وغير ذلك من الشواهد الواردة بأسلوب المجاز التي عالجها ابن جني معالجة لغوية دقيقة، فبين أوجه المجاز فيها وحدد مكانه منها. وكان ابن جني قد ذكر في مقدمة هذا الباب أنه: "موضع من العربية شريف لطيف، وواسع لتأمله كثير. وكان أبو علي — رحمه الله — يستحسنه، ويعني به. وذكر منه مواضع قليلة. ومر بنا نحن مالا نكاد نخصيه."¹⁰⁰ وفي هذا دلالة على أن أبا علي كان يعنى بمعالجة الأساليب المجازية ودراستها، ويستحسن ذلك الضرب من الدراسة، فكيف يستحسن ما ينكر¹⁰¹؟

4 — ولقد أورد الرازي في تفسيره كلاماً لأبي علي الفارسي يجهر فيه باعتماد المجاز ويبين عن بعض أنواعه. ففي سياق تفسيره قوله تعالى: (يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا)¹⁰¹ ذكر الرازي أن أبا علي فصل القول في دلالات لفظ النظر وبين أن استعماله في اللغة العربية على ضروب: أحدها: أن يأتي محذوف الجار (إلى) ويراد به النظر إلى الشيء.

⁹⁷ ابن جني: الخصائص — مصدر سابق — ج 03 ص 173 — 177

⁹⁸ سورة يوسف: الآية 36

⁹⁹ الفرزدق: الديوان — تحقيق: كرم البستاني — بيروت — دار صادر — د. ط. — د. ت. — ص 242

¹⁰⁰ ابن جني: الخصائص — مصدر سابق — ج 03 ص 173

¹⁰¹ سورة الحديد: الآية 13

ثانيها : أن يراد به التأمل والتدبر كما في قوله تعالى (انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ)¹⁰² .
وقد يُعَدَّى بِإِلَى كما في قوله تعالى (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)¹⁰³ وَيُعَدَّى بِفِي
كما في قوله تعالى (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)¹⁰⁴
ثالثها : أن يراد به الرؤية ... "

ثم قال أبو علي: " إلا أن هذا على سبيل المجاز، لأنه دلت الدلائل على أن النظر عبارة عن
تقلب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته، فلما كانت الرؤية من توابع النظر ولوازمه غالبا أجرى
على الرؤية لفظ النظر على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب. قال: ويجوز قوله نظرت
فلم تنظر، كما يقال: تكلمت وما تكلمت، أي ما تكلمت بكلام مفيد، فكذا هنا نظرت وما
نظرت نظرا مفيدا.¹⁰⁵
وهذا النص كما يبدو صادع ظاهره بأن أبا علي الفارسي كان من رواد المعتدين بالمجاز في
أعمالهم اللغوية والتأويلية .

5 — وفي سياق تفسير الآية الكريمة: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا..)¹⁰⁶
قال الرازي: "... ثم فيه قولان :

¹⁰² سورة الإسراء : الآية 48

¹⁰³ سورة الغاشية : الآية 17

¹⁰⁴ سورة الأعراف : الآية 185

¹⁰⁵ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 29 ص 224

¹⁰⁶ سورة يوسف : الآية 82

الأول : المراد واسأل أهل القرية إلا أنه حذف المضاف للإيجاز والاختصار، وهذا النوع من المجاز مشهور في لغة العرب قال أبو علي الفارسي : ودافع جواز هذا في اللغة كدافع الضروريات وجاحد المحسوسات .¹⁰⁷ وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه مجاز مشهور في اللغة. ومن ثمة فكلام أبي علي مشعر أن منكر المجاز في اللغة مكابر مراغم للحقائق وجاحد للمسلمات.

فهذه إذن أقوال أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني — وهوناقل مذهبه، وأقرب الناس إليه — تصدع صارخة بأن أبا علي كان يعتد بالمجاز في معالجاته اللغوية، ويعتمده في تأويلاته الدينية، ويستحسنه في كثير من السياقات الكلامية، ويرد على المنكرين له. ومن ثم فإننا نجد من العجب العجيب أن ينسب إليه إنكاره ولو على سبيل التأول.

ولنا أن نخلص في خاتمة هذا الفصل إلى التصريح بأن المعتزلة كلهم سواء المتقدم منهم أو المتأخر مجمعون على أن المجاز واقع في لغة العرب و في القرآن الكريم وقوعا جليا لا ينكره إلا مكابر أو معاند. بل ذهب بعضهم كابن جني إلى اعتبار جل الاستعمالات اللغوية من قبيل المجاز وقدم في ذلك حججه العقلية وتحليلاته اللغوية التي تصور مدى تقدم الرجل في طرح قضايا لغوية لم يهتد إليها الدارسون إلا في عهد متأخر. ورأينا أن المعتزلة لم يكونوا من القائلين بوقوع المجاز في القرآن فحسب — وهو قول شاطرهم إياه جل الفرق الدينية الأخرى — بل كان المجاز يمثل لديهم الأداة اللغوية الناجعة في معالجة النصوص الدينية وتوجيه دلالاتها إلى ما يتفق ومقررات مذهبهم الكلامي. ومن ثمة أقاموا جانبا كبيرا من أعمالهم التأويلية على أساس المجاز.

¹⁰⁷ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 18 ص 190

وذكرنا أن الشريف الرضي — وهو من أعلام الفكر الاعتزالي في القرن الرابع — قد أفرد مصنفًا خاصًا جمع فيه النصوص القرآنية الواردة بأسلوب مجازي وعمد إلى تحليلها تحليلًا بلاغيًا ينم عن ذوق أديب رفيع، وحقق لغوي كبير، مبينًا في ثنايا ذلك ما أضافه المجاز على النص القرآني من جمال في الأسلوب وبلاغة في الخطاب. كما ألف مصنفًا آخر لمعاجة المجاز في الأحاديث النبوية الشريفة، نهج فيه المنهج نفسه وبلغ الغاية ذاتها.

ثم إننا عرضنا في هذا الفصل لقضية "إنكار المجاز عند المعتزلة" وبيننا بالدليل القاطع والبرهان الساطع أن ما نسب إلى أبي علي الفارسي (ت 377هـ) وأبي مسلم الأصفهاني (ت 302هـ) من إنكار للمجاز لا يعدو أن يكون فلتة من فلتات الناسيين وهفوة من هفوات الناقلين .

الفصل الثاني:

التأويل المجازي والمنظومة الكلامية

الاعتزالية

1 - المنظومة الكلامية الاعتزالية :

رأينا فيما سلف أن مدرسة الاعتزال قامت في الأصل على اعتماد العقل في بحث القضايا الدينية. وكان التأويل العقلي القائم في أساسه على التوجيهات المجازية لدلالات النصوص الدينية التي ناقض ظاهرها أصول المذهب ومقرراته وسيلة ناجعة لتجاوز عقبات الدلالة للنص وإشكالاته. وكان أمرا طبيعيا أن يعيب عليهم خصومهم الإسراف في التأويل العقلي والاعتداد المفرط بالمجاز حد اتهامهم بالزندقة والتعطيل¹.

ولم يكن التأويل لدى المعتزلة مرسلا على عواهنه دونما قيود منهجية أو ضوابط فكرية، بل إن ثمة دوافع معينة هي التي اقتضت قيام العمل التأويلي وحددت أطره ورسمت معالمه. وقبل الحديث المفصل عن تلك الدوافع الكلامية والضرورات المنهجية نرى أنه من المفيد التعرّيج في عجلة على أهم مبادئ المعتزلة العقيدية ومقرراتهم الكلامية.

جمعت المعتزلة مرجعياتها العقيدية والفكرية في منظومة كلامية مفصلة عرفت بالأصول الخمسة؛ وهي: "التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمثلة بين المترتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ولقد مثلت هذه الأصول الإطار الفكري والنظري العام الذي ضبط العملية التأويلية وحدد معالمها. ولنعرض الآن لأهم ماتقرر في كل أصل من هذه الأصول بالقدر الذي يسمح به المقام.

¹ يكفي أن ننظر إلى عناوين الكتب التي ألّفت في الرد على المعتزلة — وبخاصة مآلفه بعض أعلام مدرسة الحديث، ككتاب "الرد على الزنادقة والجهمية" لأحمد بن حنبل، وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لحمد بن جماعة (ت727هـ)، و"الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة" لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، و"اجتماع الجيوش الإسلامية لغزو المعتزلة والجهمية" له — فضلا عن مضامينها الطافحة بالكفر واللعن والتبديع ليتبين لنا مدى قساوة تلك الأحكام المشحونة بكثير من الحقد والغضب.

أ - التوحيد:

هو الأصل الأول من أصول المعتزلة بل هو — إضافة إلى العدل — أساس مذهبهم برمته. وقد رام المعتزلة من خلاله تصفية العقيدة مما شابها من تصورات تشبيهية أسطورية أحدثها التيار الحشوي التجسيمي، وتنزيه الله تعالى عن كل وصف لا يليق بمقتضى مقام الألوهية الجليل. ومفاد التوحيد عندهم أن الله تعالى واحد سميع بصير، وهو شيء لا كالأشياء، وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. ولا يعتريه ما يعترى الأجسام من أعراض وأوصاف؛ كالزيادة والنقصان، والطول والقصر، والاجتماع والافتراق والتبعض، والحركة والسكون، والآفات والعاهات والمضار. وليس بذي جهة، ولا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان. ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن، ولا العزلة ولا المماسية. ولا يوصف بما يوصف به خلقه. ولا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس. وهو خلاف كل ما خطر بالبال أو تصور بالوهم. وهو القديم وحده ولا قدم غيره، وهو القديم قبل خلقه قدم ليس له بداية، والباقي بقاء أزليا ليس له نهاية. وأن القرآن كلامه مخلوق محدث أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون دلالة على نبوته، ومرجعا للأحكام الشرعية. وأنه تعالى هو القادر الحي العليم لا كالعلماء والقادرين والأحياء. وهو واحد لا إله سواه، لا شريك له في ملكه، ولا معين له في تدبير شؤون خلقه. ولا يعجزه شيء ولا يصعب عليه أمر. ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام. وقد تقدس عن اتخاذ صاحبة الأولاد. وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر.²

وأبرز ما تفرد به المعتزلة في هذا الأصل القول بعدم جواز رؤية الله تعالى بحاسة البصر سواء في الدنيا أو في الآخرة. والقول بمخلوقية القرآن وكل كلام له تعالى. وهاتان القضيتان قام بشأنهما

² ينظر مقررات مبدأ التوحيد مفصلة في: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ج 01 ص 151-298. وأبو القاسم البلخي: مقالات الإسلاميين (باب ذكر المعتزلة) — ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — تحقيق فؤاد سيد — مرجع سابق — ص 63. وأبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين — مصدر سابق — ج 01 ص 155، 156.

خلاف كبير وجدل واسع بين المعتزلة وخصومهم من أشاعرة ومحدثين، وكان لهما أثرهما الكبير في رسم معالم العمل التأويلي لدى المعتزلة من جهة والأشاعرة من جهة أخرى، وسنعرض لذلك بتفصيل في موضعه.

وللمعتزلة أدلة عقلية ونقلية كثيرة استندوا إليها احجاجا لما قرروه في هذا الأصل. من أبرزها قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)³ وقوله جل وعلا: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)⁴. والملاحظ على ما تقرر في هذا الأصل أن المعتزلة قد تفانوا في توحيد الباري تعالى وتزيهه عما يقدر في مقام الألوهية تزيها مطلقا، حتى قللوا بأنه لا موجود إلا ذاته تعالى وأن صفاته ليست شيئا آخر غير ذاته⁵. وانطلاقا من تلك المقررات عمد المعتزلة إلى تأويل كل نص ديني — وبخاصة النصوص القرآنية — أفاد ظاهره ما يناقض تلك المقررات ومقتضياتها.

ولئن كانت قضية الصفات عند المعتزلة عرفت خلال مسيرتهم الكلامية تطوروا واضحا في المفهوم، واختلافا ظاهرا في التحديد بين بعض أبرز أعلامهم فإننا آثرنا في هذا المقام عدم الخوض في التفاصيل والتدقيق في المسائل الكلامية إلا بالقدر الذي يمكننا من طرح مسائل بحثنا طرحا منهجيا سليما وعرضها عرضا علميا مفيدا⁶.

³ سورة الشورى: الآية 11

⁴ سورة الأنعام: الآية 103

⁵ يرى بعضهم أن المعتزلة أخذت القول بنفي الصفات من جهم بن صفوان. ينظر: علي سامي النشار: التفكير الفلسفي في الإسلام — مرجع سابق — ج 1 ص 419، 420. و جلال موسى: نشأة الأشعرية — مرجع سابق — ص 101.

⁶ ينظر تفصيل القول في قضية الصفات عند المعتزلة في: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ج 1 ص 151 — 298، ج 2 ص 301 — 608. وأبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين — مصدر سابق — ص 164، 168، 177، 191. والشهرستاني: الملل والنحل — مصدر سابق — ج 1 ص 44 — 46، 49، 50، 66، 67، 78، 80، 82. وعبد الستار الراوي: العقل والحريّة دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي — بيروت — المؤسسة العربية للدراسات والنشر — الطبعة الأولى — 1980 — ص 251 — 282.

ب - العدل:

وهو الأصل الثاني — بعد التوحيد — من أصول المعتزلة، وبه عرفوا؛ فسموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد، والطائفة العدلية. و خلاصة مقررات هذا الأصل عندهم: أن الله تعالى عادل لا يفعل الظلم أو القبيح وإن كان قادرا على فعله، وذلك لعلمه بقبحه واستغنائه عنه. وهو لا يريد الظلم ولا يأمر به. وأن أفعال العباد — مما لهم فيه اختيار كالإيمان والكفر والطاعة والمعصية... — مخلوقة لهم وهم المحدثون لها، وأن العباد وإن كانوا قادرين بالقدرة التي خلقها الله فيهم على أن يفعلوا مالا يرضاه ولا يحبه، ولم يأمر به ولم يرده، فليسوا بغالبين له، بل هو الغالب لهم؛ لأنه لو شاء منعهم ما لا يريد، وأجبرهم على فعل ما يريد، ولكنه حلم عنهم، وأمهلهم إلى يوم الجزاء والحساب.

وقد أراد الله تعالى من عباده أن يؤمنوا طوعا لا كرها، لتصح المحنة والابتلاء. وليستحقوا — عدلا منه — أفضل درجات الثواب. وأنه تعالى لا يخلق أحدا للكفر ولا يريد منه، وأنه جل وعلا لا يكلف عباده مالا يطيقون، ولا يحول بين أحد وبين ما أمر به بوجه من الوجوه.⁷ وللمعتزلة في ذلك حجج عقلية ونقلية كثيرة لا يسمح المقام بإيرادها على وجه التفصيل فنكتفي بعرض نموذج من بعض النماذج الواضحة دلالة القوية حجية .

يرى القاضي عبد الجبار أنه يقبح عقلا أن نمدح أحدا أو نذمه على غير فعله، وبما أن "جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب."⁸ فإنه لو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا

⁷ تنظر مقررات أصل العدل مفصلة في: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مرجع سابق — ج 2 ص 301 — 608. وأبو القاسم

البلخي: مقالات الإسلاميين (باب ذكر المعتزلة) — مصدر سابق — ص 63، 64.

⁸ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ج 2 ص 359

العقاب، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن.⁹ ويستشهد القاضي على رأيه ببعض النصوص القرآنية، كقوله تعالى: (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)¹⁰ وقوله جل اسمه: (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)¹¹ حيث يرى أنه لولا أن الناس هم الفاعلون والعاملون حقاً لكان "هذا الكلام كذباً، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً."¹²

وتعد قضية "خلق الأفعال" أبرز قضية من قضايا أصل "العدل". وقد وقع بشأنها خلاف كبير وجدال محتدم بين المعتزلة والأشاعرة الذين سنعرض رأيهم فيها في موضعه. وقد كان لها لدى الفريقين حضور كبير في أعمالهما التأويلية.

ج - الوعد والوعيد:

وهو الأصل الثالث من الأصول الخمسة، وفحواه "أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب."¹³ ومن ثم لا يجوز في نظر المعتزلة أن يخلف الله وعده في إثابة الطائعين ووعيده في عقاب العصاة والفاسقين، لأنه صادق حكيم لا يخبر بأمر ويفعل خلافاً. ثم إن لهذا الأصل اتصالاً بأصل العدل؛ إذ لو فعل الله تعالى ذلك لكان ظالماً. ولأصل الوعد والوعيد مباحث مفصلة ومسائل متفرعة فصل الحديث فيها في كتب القوم.¹⁴

د - المنزلة بين المنزلتين:

⁹ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة - مصدر سابق - ص 359

¹⁰ سورة الأحقاف الآية 14، والفرقان الآية 15، الواقعة الآية 24، والسجدة الآية 32.

¹¹ سورة التوبة الآيتان 82 و 95.

¹² القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة - مصدر سابق - ص 361.

¹³ المصدر نفسه - ص 135، 136.

¹⁴ ينظر: المصدر نفسه - ص 611 - 693.

يجمع المؤرخون للفكر الاعتزالي أن "المتزلة بين المتزلتين" كانت القضية المحورية التي أدى النقاش فيها إلى ظهور المعتزلة، ولها ملاسقاتها التاريخية وأبعادها السياسية التي بينهاها سابقاً¹⁵. وتعني المتزلة بين المتزلتين في المنظومة الكلامية المعتزلية أن مرتكب الكبيرة من أهل الإسلام هو في متزلة بين الكافر والمؤمن. فلا ينبغي اعتباره مؤمناً بما لهذه اللفظة من دلالات لغوية واعتبارات عملية؛ إذ الإيمان في نظر المعتزلة اعتقاد وقول وعمل، ويمثل هذا الثالوث كلا متكاملًا غير قابل للتجزئة والتبعض. ومن ثم فإن الإخلال بركن من أركان هذا الثالوث إخلال بالكل. ولما كان مرتكب الكبيرة مخلاً بركن العمل لم يجز إطلاق لفظ المؤمن عليه إلا مقيداً كأن يقال إنه مؤمن بالله ورسوله¹⁶. ولاتفوتنا الإشارة إلى أن اسم المؤمن من الأسماء من التي نقلت بمجيء الإسلام نقلاً مجازياً للدلالة على معان جديدة لها ارتباط وثيق بالمعاني الأصلية لتلك الأسماء، وأضحت تعرف بالحقائق الشرعية عند من قال بجواز النقل¹⁷.

وقد ميز المعتزلة في الأسماء المنقولة بين الأسماء الدينية؛ وهي عندهم، كل الأسماء التي يجري على الفاعلين على سبيل المدح أو الذم متعلقة بالجانب العقيدي والسلوكي لديهم كلفظ

¹⁵ ينظر التمهيد من هذا البحث.

¹⁶ ينظر: القاضي عبيد الجبار: شرح الأصول الخمسة = مصدر سابق = ص 702. والشريف الجرجاني: شرح المواقف = تحقيق: عيد الرحمن عميرة - بيروت - دار الجيل = الطبعة الأولى = 1997 = ج 03 ص 528.

¹⁷ من المانع لجواز نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو نصر القشيري وفقهاء المرجئة. وقد أثبتتها جمهور المعتزلة والأشاعرة رغم تحفظ بعضهم كالشيرازي وألكيا الهراسي في لفظ "الإيمان" مصرحين بأنه يبقى على أصل وضعه في اللغة (ينظر: السيوطي: الزهر - الزهر في علوم اللغة وأنواعها - تحقيق أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلی محمد البحراوي - القاهرة - دار التراث - الطبعة الثالثة - د.ت. = ج 01 ص 299). وللمزيد من التفصيل في هذه المسألة ينظر: تاج الدين السبكي: الإجماع في شرح المنهاج - مرجع سابق - ج 01 ص 275 - 278. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام - مرجع سابق - ج 01 ص 62. ويحيى بن حمزة العلوي: الطحايز - مرجع سابق - ج 01 ص 55، 56. وابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل - بيروت - دار المعرفة - د.ط. - د.ت. ج 03 ص 196، 211، 212. والغزالي: المستصفى في علم الأصول - تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي - بيروت - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - 1413هـ - ج 01 ص 326، 332. وأبو الحسين البصري: المعتمد - مصدر سابق - ج 01 ص 23. والسيوطي: الزهر - مرجع سابق - ج 01 ص 298.

المؤمن، والكافر والفاستق .. الخ. والأسماء الشرعية ؛ وهي الأسماء التي وسمت بها عبادات مخصوصة لم تكن معروفة في الجاهلية بالشكل الذي جاءت به في الإسلام .¹⁸ ومن ثمة لا يجوز تسمية مرتكب الكبيرة كافرا أو الحكم عليه بالكفر لأن جوهر الكفر الإنكار والجهود، وهو لم يحدد شيئا من الدين. كما لم يرتض المعتزلة تسميته منافقا لأن المنافق من أبطن الكفر وأظهر الإيمان ومرتكب الكبيرة ليس كذلك¹⁹.

وللمعتزلة في هذه القضية مباحث طويلة يضيق المقام بذكرها على سبيل التفصيل²⁰. وقد كلن لهد الأصل مدخل في تأويل بعض النصوص القرآنية ، وإن كان يسيرا قياسا بالأصلين الأول والثاني .

هـ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن هذا الأصل لا يتصل بالبحث النظري الكلامي وإنما هو مبدأ عملي وواجب أخلاقي التزمه المعتزلة تحقيقا لنضالهم في سبيل إظهار الحق وإقامة أحكام الله تعالى فيمن خالفه وعصاه. واعتبروه من الفرائض التي يتوقف عليها صلاح أمر الدين والدنيا. وأكبر دليل استند إليه المعتزلة في تقرير أصلهم هذا قوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)²¹ وغيرها من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في ذلك. وقد وضعوا لهذا الأصل شروطا وحددوا له كفيات للتطبيق ليس المقام مقام تفصيلها.²²

¹⁸ ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة - مصدر سابق - ص 702 - 720. وأبو الحسين البصري : المعتمد - مصدر سابق -

ج 01 ص 24 - 26 .

¹⁹ ينظر : القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة - مصدر سابق - 714 - 717

²⁰ تنظر هذه المباحث مفصلة في : المصدر نفسه - ص 697 - 738 .

²¹ سورة آل عمران : الآية 110

²² ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة - مصدر سابق - ص 741 - 807 .

بعد هذه التعرّيج الوجيز على أهم ماتقرر لدى المعتزلة من مبادئ عقيدية وأصول كلامية، نعود الآن إلى الحديث عن دوافع التأويل المجازي عند المعتزلة ومتعلقاته، معتمدين في معالجة هذا الموضوع على كتابات أبرز أعلام الفكر الاعتزالي في القرنين الخامس والسادس الهجريين . إن التأويل المجازي للنصوص الدينية المناقضة بظواهرها لمبادئ المعتزلة الكلامية قد ظهر منذ وقت متقدم من تاريخ الاعتزال. ذلك أن بعض الآيات القرآنية ناطقة بظواهرها بالتشبيه والتجسيم والجر. ولم يكن مشايخ المعتزلة الأوائل ليتركوا تلك النصوص دون أن يعرضوا لها بالتأويل — المستند إلى المجاز في الغالب — توجيهها لدلالاتها، ورفعاً لأي إشكال قد يقوم بين دلالة النص القرآني والأصول الكلامية القائمة — عندهم — في أساسها على تحكيم العقل في النظر الديني.

و نرى — كما رأى قبلنا الأستاذ ناصر أبو زيد — "أن المعتزلة يعدون من أنصار الحقيقة ولا يعدلون إلى التأويل بالمجاز إلا للضرورة".²³ فلقد ذكر أبو الحسين البصري أن "من حكم اللفظ أن يحمل على حقيقته إذا تجرد، ولا يحمل على مجازه إلا لدلالة"²⁴ والمراد بالدلالة "الأدلة العقلية" و"الأدلة السمعية" المانعة من حمل الخطاب على ما يقتضيه ظاهره. وصرح البصري في موضع آخر بأنه "إذا دل المتكلم على أنه ما أراد بكلامه الحقيقة، علم أنه أراد المجاز".²⁵ ويتجلى هذا الأمر بوضوح أكبر إذا استحضرنّا تفسير الشريف المرتضى الآية الكريمة: (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ

²³ نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة — الدار البيضاء — المركز الثقافي العربي — الطبعة

الرابعة — 1998 — ص 130، 131.

²⁴ أبو الحسين البصري: المعتمد — مصدر سابق — ج 01 ص 35

²⁵ المصدر نفسه — ج 01 ص 17

سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ..)²⁶ حيث أورد ستة أوجه في تأويل لفظة "التنور" وتخرج معناها. ومن بين تلك الأوجه "أن يكون المراد بالتنور الذي يختبئ فيه على الحقيقة."²⁷ ومنها أيضا: "أن يكون معنى ذلك: اشتد غضب الله عليهم، وحل وقوع نقمته بهم؛ فذكر تعالى التنور مثلا لحضور العذاب، كما تقول العرب: قد حمى الوطيس؛ إذا اشتد الحرب، وعظم الخطب. والوطيس هو التنور."²⁸ ثم قال المرتضى معقبا على تلك الآراء التأويلية: "وأولى الأقوال بالصواب قول من حمل الكلام على التنور الحقيقي؛ لأنه الحقيقة وما سواه مجاز؛ ولأن الروايات الظاهرة تشهد له؛ وأضعفها وأبعدها من شهادة الأثر قول من حمل ذلك على شدة الغضب واحتداد الأمر تمثيلا وتشبيها؛ لأن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية."²⁹

2 - التأويل المجازي والأدلة العقلية :

قامت العملية التأويلية عند المعتزلة على أساس من التقيد بمبادئ العقل ومقتضياته. وكان العقل، بما تبوأه عندهم من منزلة عظيمة، هو الحكم الأول والمعيار الأساس الذي يضبط كل الأعمال التحليلية والتأويلية. ومن ثم كانت قراءة المعتزلة للنص القرآني قراءة عقلية محضة. فهم "كانوا يفكرون عقليا أولا ثم يخضعون النص لفكرهم ثانيا، فالفكرة العقلية سابقة للتأويل."³⁰ واقتضى ذلك منهم أن يعمدوا إلى تأويل النصوص التي توحى بظواهرها خلاف ما

²⁶ سورة هود: الآية 40

²⁷ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 02 ص 170

²⁸ المصدر نفسه — ج 02 ص 171

²⁹ المصدر نفسه — الصفحة ذاتها

³⁰ مصطفى الصاوي الجويني: النص القرآني بين فهم العلماء وذوقهم — الإسكندرية — منشأة المعارف — دط — ص 183 .

تقرر في العقول السليمة. ومن ثم أكدوا على أنه "إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره، إن كان له ظاهر، وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها".³¹ وذلك لأن الأدلة العقلية "لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع والمجلز".³² واللغة لا يعترىها ذلك، ومن ثم وجب رد الدليل اللغوي، وهو ظني في نظر المعتزلة، إلى الدليل العقلي وهو قطعي في دلالته، لأن الأدلة العقلية لا يجوز فيها "ما يخالف الحقيقة؛ وهي القضية على الكلام، والتي يجب بناؤه عليها؛ والفروع أبداً تبنى على الأصول".³³

وقد وجد المعتزلة في "الاحتمال" مستنداً للتصرف في العملية التأويلية تصرفاً طليقاً. والمراد بالاحتمال عندهم احتمال اللفظ أو العبارة لإفادة دلالة غير الدلالة الأصلية الواحدة، كالدلالة بالاشتراك، أو الدلالة بالمجاز.. الخ. وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن "موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعها إلا وهي تحتل غير ما وضعت له".³⁴ ويعد تفسير الرضي وصف علي كرم الله وجهه القرآن الكريم بأنه "حمل ذو وجوه" بقوله: "أي يحتمل التصريف على التأويلات والحمل على الوجوه المختلفات".³⁵ توضيحاً لمفهوم "الاحتمال" في النص القرآني. وفي سياق تفسيره الآية الكريمة: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ)³⁶ ذكر القاضي أن لفظة "النظر" تحتل "وجوها: منها الفكر، ومنها التعطف، والرحمة، ومنها التعطف والرحمة،

³¹ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 02 ص 300. وينظر كذلك: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 383، 476.

³² الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 340.

³³ المصدر نفسه — ج 02 ص 300.

³⁴ القاضي عبد الجبار: المحكم والمتشابه ج 01 ص 08.

³⁵ الشريف الرضي: المجازات النبوية: تحقيق: مروان العطية ومحمد رضوان الداية — دمشق — المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية — د. ط. — 1987 — ص 239، 240.

³⁶ سورة القيامة: الآية 23.

ومنها الانتظار، ومنها الرؤية.³⁷ وأن "النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل إلا الانتظار، كما أن الكتابة إذا علفت باليد لم تحتمل إلا الكتابة المخصوصة."³⁸

ولقد كان "الاحتمال" من المصطلحات التي وسمت بها في وقت باكر من قيام الدرسين اللغوي والبلاغي بعض الظواهر اللغوية التي اتصفت بالخروج عن الأصول النظرية العامة للاستعمال اللغوي، بل كان مفهوم الاحتمال في الكلام رديفا للمجازي في بعض السياقات.³⁹ ويدير ج القاضي عبد الجبار المجاز في مفهوم "الاحتمال" بقوله: "واعلم.. أن المتكلم قد يكون صادقا بالكلام المحتمل، إذا أراد به الوجه الصحيح، ويحل جميع ذلك محل كونه صادقا، بالكلام المخصوص الذي لا يحتمل، لأن الصدق ليس بمقصود على الحقيقة دون المجاز."⁴⁰ والملحوظ الدقيق في هذا النص الوارد في سياق الحديث عن موضوع المحكم والمتشابه في القرآن الكريم أن القاضي عبد الجبار يقيم مقابلة بين "الكلام المحتمل" و "المجاز" من جانب، وبين "الكلام المخصوص الذي لا يحتمل" و "الحقيقة" من جانب آخر. وفي هذه المقابلة إشارة واضحة إلى انخراط مفهوم "المجاز" في مفهوم "الاحتمال". وأبرز ملاحظة تسجل لمنهج القاضي وبعده تلميذه الشريف الرضي في موضوع التأويل العقلي، واللغوي المجازي هو القاعدة الاحتمالية، تجنباً

³⁷ القاضي عبد الجبار: المغني — الجزء الرابع: رؤية الباري — تحقيق: محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني — القاهرة — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر — 1965 — ص 197

³⁸ القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 4 ص 197، 198

³⁹ ينظر: حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب؛ أسسه و تطوره إلى القرن السادس — تونس — منشورات الجامعة التونسية — 1981م — ص 92

⁴⁰ القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 372 .

للوقوع في الغلط.⁴¹ والذي يرفع الاحتمال عن الكلام ويحدد دلالاته — في نظر المعتزلة — هو القرائن⁴².

وانطلاقاً من أنه "ليس في كتاب الله عز وجل شيء إلا وقد أراد عز وجل به ما يمكن المكلف أن يعرفه، وإن اختلفت مراتب ذلك."⁴³ واستناداً إلى أن مخاطبته تعالى الخلق بما لا يفهمون تُعدّ ضرباً من العبث، والله تعالى حكيم، والحكيم متره عن فعل العبث⁴⁴، قسم المعتزلة الخطاب القرآني من حيث فائدته الدلالية قسمين أساسيين :

أحدهما : "يستقل بنفسه في الإنشاء عن المراد، فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة ودلالة."⁴⁵
والثاني : لا يستقل بنفسه في الإفصاح عن القصد والدلالة على المراد.⁴⁶

ثم إن القسم الثاني ينقسم هو كذلك إلى قسمين :
قسم : "يعرف المراد به وبذلك الغير بمجموعهما"⁴⁷ أي إن فائدته الدلالية تتحدد بدلالة ظاهره مقترنة بدلالة الغير (القرينة) ومقتضاه .

وقسم ثان: يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده. أي إن "الغير" (القرينة) هو الـدال في هذا القسم، وليس للخطاب في هذا إلا التأكيد.⁴⁸

⁴¹ ينظر: عبد الستار الراوي : العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي — مرجع سابق — ص 91.

⁴² ينظر: القاضي عبد الجبار : المغني — مصدر سابق — ج 07 ص 185 .

⁴³ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — تحقيق: عدنان زرزور — القاهرة — دار التراث — د. ط — د. ت — ج 01 ص 16 .

⁴⁴ قال القاضي: "ولو جوزنا — والحال هذه — في بعض خطابه أن لا يكون عز وجل أراد به ما يصح من المكلف أن يعرفه، لجوزنا ذلك في سائرته.

وذلك يوجب أن لا يوثق بشيء من خطابه ، وأن يكون عابثاً في ذلك ، وأن لا يكون بينه وبين أن يخاطبنا — ونحن عرب — بالرخصة فرق."

متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 14 .

⁴⁵ المصدر نفسه — ج 01 ص 34 .

⁴⁶ ينظر: المصدر نفسه ج 01 ص 34 .

⁴⁷ المصدر نفسه ج 01 ص 34 .

⁴⁸ ينظر: المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

وبهذا يخلص القاضي إلى التصريح بأنه "لا يخرج خطاب الله أجمع عن هذه الأقسام الثلاثة".⁴⁹ وأن القسم الثاني من أقسام الخطاب الأساسين (الذي لا يستقل بنفسه في الدلالة) "قد اختلف الناس في العبارة عنه، وليس المعبر بالعبارات؛ لأن وصف بعضه بأنه مجمل*، وبعضه بأنه متشابه وبعضه بأنه مجاز، وبعضه بأنه محذوف، إلى ما شاكله لا يؤثر في أنه متفق في الوجه الذي ذكرناه، وفي أنه يحتاج فيه إلى طلب قرينة يعرف بها المراد. لكنه قد يختلف، ففيه ما يحتاج إلى قرائن، وفيه ما يحتاج إلى قرينة واحدة".⁵⁰ وفي النص تصريح من القاضي عبد الجبار بأن العبارة المجازية في النص القرآني هي من قبيل الخطاب الذي لا يستقل في الدلالة بنفسه، بل يحتاج إلى القرينة لتوضح دلالته ويتبين مراده .

والقرائن عندهم ثلاثة أقسام عقلية، وحالية، وسمعية (أو شرعية)⁵¹، وقد تكون القرينة متصلة أو منفصلة⁵²:

أولاً: القرائن العقلية؛ وهي الأدلة العقلية نفسها إذا دلت على ما يخالف ظاهر الكلام⁵³ "لأن دليل العقل كالقرينة.."⁵⁴. فهو وإن انفصل عن الخطاب "كالم متصل في أن الخطاب يترتب عليه، لأن قوله جل وعز: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ)⁵⁵ مع الدليل العقلي أنه لا يكلف من

⁴⁹ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 34 .

* أثبت المحقق كلمة "محكم" (الواردة في بعض النسخ) في المتن، وأشار في الهامش إلى أنه ورد في نسخة أخرى (رمز إليها بالحرف: "د") كلمة "مجمل" التي آثرنا نحن إثباتها في النص لأنها أقرب إلى السياق من كلمة "محكم" التي تدل على القسم الأول من قسمي الخطاب وليس القسم الثاني المقصود في النص. ولعل ورود كلمة "متشابه" بعدها هو الذي أوقع المحقق في الزلل للاقتراح التقابلي للعهد بين المحكم والمتشابه. والله أعلم .

⁵⁰ المصدر نفسه — ج 01 ص 34 .

⁵¹ ينظر : أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه — مصدر سابق — ج 01 ص 358 .

⁵² ينظر : القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 34 .

⁵³ ينظر : أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه — مصدر سابق — ج 02 ص 358 .

⁵⁴ القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 353 .

⁵⁵ سورة البقرة : الآية 21 .

لاعقل له، أكد في بابه من أن يقول :يأيها العقلاء اتقوا ربكم .⁵⁶ فتقدم المعرفة في العقول بأن لا يحسن أن يكلف من لاعقل له ، ومن ثم فإن الله تعالى، وهو الحكيم الذي لا يفعل القبيح، لا يقصد في أمره بالعبادة إلا العقلاء، لأن اقتران الخطاب بالقرينة العقلية المانعة من إرادة الكل، جعل كلمة الناس — التي تعني في أصل وضعها اللغوي كل من يصح أن يطلق عليه اسم إنسان سواء أكان عاقلاً أم غير عاقل — تدل في هذا السياق على العقلاء من النسل دون سواهم. والقرينة العقلية كما يلاحظ منفصلة دائماً عن البنية اللغوية للخطاب. والقرائن العقلية ، وإن كانت في الأصل معنوية خارجة عن السياق، إلا أن لها في تحديد دلالة الخطاب ما للقرائن اللفظية المتصلة به، قال القاضي: " فلذلك صح عندنا أن تدل على خصوص كلامه أدلة العقل ، كما يدل عليه تقييد اللفظ، ودخول الشرط والاستثناء فيه."⁵⁷

ثانياً: القرائن الحالية: وإن كانت ترجع في الأساس إلى الأدلة العقلية إلا أن لها ارتباطاً بالمتكلم إذ "كل خطاب فإنه لا بد في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به "⁵⁸ . وحال المتكلم — مصدر النصوص الدينية — عندهم حكمته . والحكمة تثبت لله تعالى لأنه عالم غني، وتثبت لنبه عليه الصلاة والسلام لأنه معصوم من الخطأ. ومن ثم فإن كل قول صدر عن الله تعالى أو عن نبيه عليه السلام ودل ظاهره على خلاف وجه من وجوه الحكمة ينبغي تأويله؛ لأنه سبقت المعرفة العقلية أن الحكيم لا يقول إلا ما يوافق الحكمة.⁵⁹ وإذا كان قصد المتكلم معياراً في تحديد دلالة الخطاب فإن هذا القصد في خطابه تعالى يتعين بمعرفة حكمته، فإنه ينبغي "أن

⁵⁶ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 34 .

⁵⁷ القاضي عبد الجبار : المغني — الجزء السابع عشر (الشرعيات) — تحقيق: أمين الخولي — القاهرة - وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر — الطبعة الأولى — 1963 — ص 28.

⁵⁸ أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه — مصدر سابق — ج 02 ص 346

⁵⁹ ينظر : المصدر نفسه — ج 02 ص 358 .

نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده وما لا يجوز أن يریده ويقولـه ولا يصح المعرفة بحكمة الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته⁶⁰

ثالثا : القرائن الشرعية، وقد تكون لفظية كالنسخ والتخصيص والتقييد والشرط والاستثناء... أو غير لفظية كأفعاله عليه الصلاة والسلام ، والإجماع ، والقياس ...⁶¹ والقرائن السمعية أكثر ما تنصرف إلى آيات الأحكام والتشريع . أما القرائن العقلية فتختص بآيات العدل والتوحيد⁶² .

ولنا أن نورد في هذا السياق ملاحظة على ما قاله الأستاذ نصر حامد أبو زيد في هذا الموضوع، قال: " وتقسيم خطاب الله هذه القسمة إلى ما يدل بدليل العقل، وما يدل بدليل الخطاب المقترن به لفظا، ليس إلا التفرقة بين آيات الأحكام والتشريع ، والآيات التي تدل على التوحيد والعدل . ومن الطبيعي أن يضع المعتزلة النوع الأول فيما يدل بقرينة اللفظ، ويشترطون لدلالته أن يكون فيه ما يدل على المراد به " وعلى هذا الوجه بنى الفقهاء القول بالعموم والخصوص ، لأنهم بينوا أن الصيغة تكون مرة عموما ، ومرة خصوصا .⁶³ غير أن تخصيص العام أو تعميم الخاص لابد أن يستند إلى قرينة لفظية في الخطاب نفسه، سواء في نفس الآية أو في آية أخرى غيرها . أما الآيات التي تدل على التوحيد والعدل فهي الآيات التي تدل أولا بالدلالة العقلية . وقد كانت هذه الآيات هي محل الخلاف في التأويل بين المعتزلة وخصومهم من الصفاتية والظاهرية والأشاعرة والمجسمة.⁶⁴

⁶⁰ أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه — مصدر سابق — ج 02 ص 358 .

⁶¹ ينظر : المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها .

⁶² ينظر : القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 07، 09 .

⁶³ نقل الأستاذ أبو زيد هذا القول من : المغني في أبو اب التوحيد والعدل — الجزء الخامس عشر — تحقيق محمود الخضيري ومحمود قاسم —

1965 — ص 324

⁶⁴ نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير — مرجع سابق — ص 136، 137 .

والحقيقة أن المعتزلة لم يكتفوا في الخطاب الدال على العدل والتوحيد بالقرينة العقلية — وهي قرينة منفصلة عن الخطاب — وإنما استندوا في ذلك إلى قرائن لفظية واردة في نصوص قرآنية أخرى. فهم يؤولون — مثلاً — الآيات التي يفيد ظاهرها جواز رؤية الله تعالى، كقوله عز وجل: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ)⁶⁵ إلى ما يدل على عدم جواز ذلك؛ لأنه تقرر لديهم بالدليل العقلي أن المبصر يحيط بالمبصر، والله تعالى لا يحاط به. ويستندون إلى قرينة لفظية منفصلة عن السياق؛ وهي قوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)⁶⁶. ولنا أن نورد هنا كلاماً للشريف المرتضى في سياق تأويله الحديث النبوي: "إن الميت ليعذب ببكاء الحي عليه."⁶⁷، يعضد بقوة رأينا هذا. قال المرتضى: "إننا إذا كنا قد علمنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع والمجاز قبح مؤاخذه أحد بذنب غيره، وعلمنا أيضاً ذلك بأدلة السمع مثل قوله تعالى: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ)⁶⁸ فلا بد أن نصرف ما ظاهره هذه الأدلة إلى ما يطابقها."⁶⁹

فدلالة الخطاب الخاص عندهم بالعدل والتوحيد إذن لا تتحدد بالقرينة العقلية وحدها — وإن كانت هي الأساس —، بل تتكامل في تعيينها القرينتان العقلية واللفظية. وهو خلاف ما يشعر به كلام الأستاذ حامد أبوزيد.

⁶⁵ سورة القيامة : الآية 23

⁶⁶ سورة الأنعام : الآية : 103

⁶⁷ الحديث في: مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم — محمد فؤاد عبد الباقي — بيروت — دار إحياء التراث العربي — د ط — دت — ج 02

ص 638 — 643. و البخاري: صحيح البخاري — د. مصطفى ديب البغا — بيروت — دار ابن كثير — الطبعة الثالثة — 1987 — ج 01 ص 431 — 433.

⁶⁸ سورة الأنعام : الآية 164

⁶⁹ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 340 .

وإذا كانت مخالفة ظاهر النص القرآني للأدلة العقلية هي أبرز دافع للتأويل المجازي عند المعتزلة فإن تناقض ظواهر الآي فيما بينها يعد كذلك عاملاً بارزاً من عوامل التأويل لديهم؛ ففي سياق تفسيره الآية الكريمة: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَذُمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا)⁷⁰ ذكر الرازي أن الاشاعرة احتجوا بهذه الآية على أنه تعالى أراد إيصال الضرر إليهم ابتداءً وأنه أراد من المترفين الفسق. وأن الكعبي من المعتزلة قال: "إن سائر الآيات دلت على أنه تعالى لا يتدنى بالتعذيب والإهلاك لقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)⁷¹ وقوله (مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ)⁷² وقوله (وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ)⁷³ فكل هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يتدنى بالإضرار، وأيضاً ما قبل هذه الآية يدل على هذا المعنى وهو قوله (وَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)⁷⁴ ومن المحال أن يقع بين آيات القرآن تناقض، فثبت أن الآيات التي تلونها محكمة، وكذا الآية التي نحن في تفسيرها. فيجب حمل هذه الآية على تلك الآيات هذا ما قاله الكعبي.⁷⁵ وفي كلام الكعبي إشارة إلى أنه ينبغي لرفع التناقض بين ظواهر الآيات رد المتشابهة منها إلى المحكم الذي تحدده مقررات المنظومة الكلامية للمعتزلة. وهو أمر يأتي بعد رفع التناقض بين ظواهر الآيات ومقتضى أدلة العقول. ويتأتى رفع ذلك التناقض بالتأويل المجازي في أغلب الأحوال.

⁷⁰ سورة الإسراء الآية 16

⁷¹ سورة الرعد: الآية 176

⁷² سورة النساء : الآية 147

⁷³ سورة القصص: الآية 159

⁷⁴ سورة الأنعام: الآية 164

⁷⁵ التفسير الكبير ج 20 ص 176

ولنعرض الآن بعض النماذج من التأويلات المجازية للنصوص القرآنية التي خالفت دلالة ظاهرها صريح المعقول. ورغم كون مقررات الأصول الخمسة أقيمت على أساس أعمال العقل وتحكيمه، فإننا آثرنا في هذا السياق الاختصار على النصوص القرآنية التي عاجلها المعتزلة بالتأويل المجازي لإفادة ظواهرها ما يناقض مبادئ العقل وحده دون علاقتها المباشرة بمقررات أصولهم الخمسة المعروفة، وبخاصة أصلي التوحيد والعدل لأننا سنعرض لذلك بتفصيل في المبحث الموالي.

في سياق تفسير قوله تعالى: (طَهَ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى...)⁷⁶ قال القاضي: "فإن قالوا: إذا كان الذكر عندكم عرضا، والأعراض لا يصح فيها الإنزال، فكيف يصح تعلقكم بالظاهر؟ قيل له: إن الكلام وإن كان عرضا، ولا يصح فيه ما ذكرته في الحقيقة فقد يقال في التعارف: إنه أنزل إذا تحمله من يحكيه ويؤديه على جهته، وهذا بالتعارف صار كالحقيقة، لأن المنشد منا لقصيدة امرئ القيس يقال: إن ما أنشده هو شعر امرئ القيس، ولا يدعى ذلك في الخروج عن التعارف والحقيقة، فيصح من هذا الوجه ما تعلقنا به." ⁷⁷ فالكلام باعتباره عرضا لا يصح أن يتعلق به على الحقيقة الإنزال الذي هو عرض أيضا، لأنه يستحيل عقلا قيام العرض بالعرض وإنما العرض لا يقوم إلا بالجوهر. ومن ثم امتنع حمل لفظة أنزلنا في الآية على معناها الحقيقي، ووجب العدول إلى المعنى المجازي لمقتضى دليل العقل.

⁷⁶ سورة طه: الآيتان 01، 02

⁷⁷ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 02 ص 488، 489. وينظر: المغني — الجزء السابع (خلق القرآن) — تحقيق إبراهيم الأبياري — القاهرة — وزارة الثقافة والإرشاد القومي — الطبعة الأولى — 1960 — ص 87، 88.

وفي سياق تفسيره قوله تعالى: (وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ)⁷⁸ ذكر الشريف المرتضى أن الكذب وإن كان من صفات الأقوال لا من صفات الأجسام إلا أنه جاز وصف الدم به على سبيل المجاز من باب إقامة صيغة صرفية مقام أخرى إذ المعنى (بدم مكذوب فيه)⁷⁹ وقد عرض القاضي عبد الجبار لتفسير قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي آيَدَكَ بِتَصْرِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ..)⁸⁰ فقال: " وبعد فإن التأليف بين القلوب حقيقة أن ينضم بعضها إلى بعض وذلك مما لا يصح أن يكون مرادا . وبعد فإن الظاهر يقتضي أنه ألف بين قلوبهم ، والتأليف إنما يكون فيما يرجع إلى الفاعلين بينهم لا بين قلوبهم ، ومتى ذكر القلب في ذلك فهو مجاز ."⁸¹ وكذلك الشأن بالنسبة لكثير من النصوص القرآنية الواردة بأسلوب المجاز المرسل⁸² . ونشير هنا إلى أن هذا الضرب من التأويل لم ينفرد به المعتزلة ، وإنما شاركهم فيه كثير ممن تعاطى تفسير النصوص الدينية ، وإن كان للمعتزلة في ذلك مزية الاعتداد المفرط بالعقل ومقتضاياته.

3 - التأويل المجازي ومقررات العدل والتوحيد:

نالت النصوص القرآنية التي خالف ظاهرها ما تقرر في الأصول الخمسة، وبخاصة أصلي "العدل" و"التوحيد"، حظا كبيرا من الجهود التأويلية لدى المعتزلة. وكان ذلك تجسيدا لمبدأ تأويلي قرره منذ البداية؛ مفاده "أن الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز.. والأدلة لا يجوز فيها المجاز، ولا ما يخالف الحقيقة؛ وهي القاضية على الكلام، والتي يجب بناؤه عليها؛ والفروع أبدا

⁷⁸ سورة يوسف: الآية 18

⁷⁹ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 105 .

⁸⁰ سورة الأنفال: الآية 62، 63 .

⁸¹ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 324 .

⁸² ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 69، 232، 233، 347، 348 . وتزيه القرآن عن المطاعن — مصدر سابق — ص 113، 172، 207، 211 .

تبنى على الأصول.⁸³ ومن ثم أفصح الشريف المرتضى عن القواعد النظرية الضابطة للعمل التأويلي، وارتباطه بمقررات العدل والتوحيد عنده وعند أصحابه من المعتزلة بقوله: " فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره — إن كان له ظاهر — وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها؛ ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإجمار والتشبيه، أو ما لا يجوز عليه تعالى ."⁸⁴ و يوضح هذه الظواهر في موضع آخر بقوله: "ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال، كقوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)⁸⁵، وقوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ)⁸⁶، ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم ، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام من تأول هذه الظواهر والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها؛ قرب التأويل أو بعد ."⁸⁷

وبهذا يتضح أن هذا الضرب من النصوص القرآنية كان مدار كل الأعمال التأويلية لدى المعتزلة. وكان ملاذهم في ذلك المجاز و هذا ما يوضحه تصريح القاضي عبد الجبار بأن الواجب في تفسير الخطاب القرآني إذا وُرد " بما يُعلم أن الحقيقة ليست مرادةً به، أن يُحمَل على وجه المجاز الذي يقتضيه دليل العقل"⁸⁸. وأنه ينبغي للمتعاظمي تأويل النصوص القرآنية " أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل و التوحيد على ما تقدّم له من العلم، فما وافقه

⁸³ الشريف المرتضى : أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 02 ص 300 .

⁸⁴ المصدر نفسه — ج 02 ص 300 .

⁸⁵ سورة الفجر : الآية 22 .

⁸⁶ سورة البقرة : الآية 210 .

⁸⁷ الشريف المرتضى : أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 02 ص 399 .

⁸⁸ القاضي عبد الجبار : المغني - مصدر سابق - ج 16، ص 381.

حَمَلَهُ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَ مَا خَالَفَ الظَّاهِرَ حَمَلَهُ عَلَى الْمَجَازِ"⁸⁹ وَ الْمُرَادُ بِعِبَارَةِ "مَا تَقَدَّمَ لَهُ مِنْ الْعِلْمِ" الْعِلْمُ بِمُقَرَّرَاتِ الْأَصُولِ الْعَقِيدِيَّةِ الْمَفْصَلَةِ فِي الْمَنْظُومَةِ الْكَلَامِيَّةِ الْإِعْتَرَاثِيَّةِ.

وَإِنْ كَانَ التَّأْوِيلُ فِي الْبَدَايَةِ ذَا صِبْغَةٍ عَقْلِيَّةٍ غَالِبَةٍ قَدْ لَا تَرَاعَى فِيهِ قَضَايَا عِلْمِ الْبَيَانِ مَرَاعَاةً دَقِيقَةً كَمَا يَظْهَرُ مِنْ تَأْوِيلِهِمْ كَثِيرًا مِنَ الْآيَاتِ الْمُتَشَابِهَةِ بِبَعْضِ ضُرُوبِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ الَّتِي عَدَّهَا الْمُتَاخِرُونَ مِنْهُمْ — مِمَّنْ رَسَخَ قَدَمُهُ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ كَالزَّمْخَشَرِيِّ وَالسَّكَاكِيِّ — مِنْ بَابِ التَّمَثِيلِ أَوْ التَّمَثِيلِ التَّخْيِيلِيِّ كَمَا سَنَبِينَهُ بِتَفْصِيلٍ لَاحِقًا.

وَلَقَدْ كَانَتْ الْجُهُودُ التَّأْوِيلِيَّةُ لِلْمُعْتَزِلَةِ الْأَوَائِلِ مَنْصِبَةً عَلَى مَعَالِجَةِ النُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ الْمُنَاقِضَةِ بِظَوَاهِرِهَا لِأَصْلِي الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ. بَيِّدْ أَنَّ الْأَيَّامَ لَمْ تَتْرِكْ لَنَا مِنْ ذَلِكَ الْتَرَاثِ التَّأْوِيلِيِّ إِلَّا الْقَلِيلَ النَّادِرَ. وَكَانَ الْجَا حَظُّهُ قَدْ صَرَفَ نَصِييًّا مُعْتَبَرًا مِنْ جُهُودِهِ لِتَنَاوُلِ هَذَا الْمَوْضُوعِ. فَقَدْ قَالَ فِي رِسَالَةٍ لَهُ فِي الرَّدِّ عَلَى الْمَشْبَهَةِ: "فَإِذَا نَظَرْنَا فِي كَلَامِ اللَّهِ — وَهُوَ عِنْدَنَا عَادِلٌ غَيْرُ جَائِرٍ، وَهُوَ جَلُّ جَلَالِهِ يَقُولُ: (صُمُّ بُكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ)"⁹⁰ عَلِمْنَا أَنَّهُمْ لَوْ كَانُوا مَنْقُوصِينَ غَيْرِ وَافِرِينَ، كَانُوا قَدْ كَلَفُوا مَا لَا يَطِيقُونَ، وَالمُكَلِّفُ لِعِبَادِهِ مَا لَا يَطِيقُونَ جَائِرٌ ظَالِمٌ. فَإِذَا كَانَ لَا يَلِيقُ ذَلِكَ بِهِ عَلِمْنَا أَنَّهُمْ قَدْ كَانُوا وَافِرِينَ غَيْرِ عَاجِزِينَ وَلَا مَنْقُوصِينَ. وَإِذَا كَانُوا كَذَلِكَ، صَارَ الْوَاجِبُ أَنْ نَحْكُمَ بِالْفَرْعِ وَالْمَجَازِ، وَنَدْعِ الْأَصْلَ وَالْمَحْمُولَ عَلَيْهِ وَقُلْنَا: هُمْ عُمِّي وَصُمُّ وَلَا يَعْقِلُونَ عَلَى أَنَّهُمْ تَعَامُوا وَتَصَامَمُوا وَعَمِلُوا عَمَلًا مِنْ لَا يَعْقِلُ."⁹¹ وَالمُشْتَشَفُّ مِنْ كَلَامِ الْجَا حَظُّهُ أَنَّهُ اسْتَعَانَ بِالْمَجَازِ لِأَقَامَةِ تَأْوِيلِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ عَلَى مَا يُوَافِقُ مَبْدَأَ الْعَدْلِ.

⁸⁹ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ: الْمَغْنِي - مُصَدَّرٌ سَابِقٌ - ج 16، ص 395.

⁹⁰ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: الْآيَةُ 171

⁹¹ الْجَا حَظُّهُ: رِسَالَةُ الرَّدِّ عَلَى الْمَشْبَهَةِ — ضَمَّنَ كِتَابَ رِسَائِلِ الْجَا حَظُّهُ — تَرْتِيبٌ وَشَرْحٌ وَتَبْوِيبٌ: د. عَلِيٌّ أَبُو مَلْحَمٍ — دَارُ وَمَكْتَبَةُ الْهَلَالِ —

الطَّبْعَةُ الْأُولَى — 1987 — ص 236

ونشير هنا إلى أن القاضي عبد الجبار قد عمد إلى تأويل كل النصوص التي أفاد ظاهرها تشبيها أو تجسيما تأويلا يحقق مقتضى أصول المذهب. فهو يقرر — مثلا — أن لفظة اليد تدل في كل سياق قرآني أسندت فيه إلى الذات الإلهية على القدرة حيناً⁹² وعلى النعمة حيناً آخر.⁹³

ونرى أن نسجل — في هذا السياق — ملاحظة أوردها العلوي عن مسار التأويل المجازي للنصوص القرآنية المشعرة ظواهرها بالتشبيه أو التجسيم، لدى المعتزلة. قال في سياق حديثه عن التخييل وشواهد من كتاب الله تعالى: "فمن أمثلة التزويل قوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)"⁹⁴ وقوله تعالى: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا)⁹⁵ وقوله تعالى: (وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)"⁹⁶.. إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظواهرها للأعضاء والجوارح. فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى وأنه متره عن جميع أنواع التشبيهات المكوّنات الجسمية والعرضية وتوابعها كالكون في الجهات، والأعضاء والجوارح، والحلول والجحى والذهاب وغير ذلك من توابع الجسمية والعرضية، فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها. لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها. وللعلماء في تأويلها مجريان:

⁹² ينظر: القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن — مصدر سابق — ص 402. و شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 211.

و. ومتشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 620، 621.

⁹³ ينظر: القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن — مصدر سابق — ص 120. ومتشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01.

ص 231، 232، ج 02 ص 579.

⁹⁴ سورة المائدة: الآية 64

⁹⁵ سورة القمر: الآية 14

⁹⁶ سورة الرحمن: الآية 27

فالمجرى الأول: الذي ينتجه علماء الكلام من الزيدية والمعتزلة وغيرهم من المُنْتَزِعة، وهو أن يتأولوا هذه الظواهر على تأويلات وإن بعدت حذرا عن مخالفة العقل، واغتفر بعدها لأجل مخالفة العقل. ويعضدونها تأويلاتهم بأموالغوية، فيقولون المراد باليد النعمة وإن المراد بالعين العلم، إلى غير ذلك. وحملهم لها على هذه التأويلات لما لم يأنسوا بشيء من علوم البيلن، ولا ولعوا بشيء من مصطلحاته فجاءوا بهذه التأويلات الركيكة التي يأنف منها كل محصل، ويزدريها نظر أهل البلاغة.

المجرى الثاني: وهو الذي عول عليه علماء البلاغة والمحققون من أهل البيان، وهي أنها جارية على نعت التخيل، فهي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل، ولكن معناها غير متحقق، وإنما هو أمر خيالي، فاليد مثلا دالة على الجارحة، والعين كذلك، لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جار على جهة التخيل، كمن يظن شبحا من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر. ومن يتخيل سوادا أنه حيوان فإذا هو شجر، إلى غير ذلك من الخيالات، فما هذا حاله من التأويلات أسهل على الفؤاد، وأجرى وأدخل في البلاغة من التأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقل، ولا يشهد بصحتها نقل.⁹⁷ وتلك التأويلات التي يشيد بها العلوي هي ما تقرر لدى الزمخشري في كشفه من وجوه تأويلية بيانية لطيفة سنعرض لها بتفصيل لاحقا.

4 - المحكم والمتشابه والتأويل المجازي :

يعد ورود المتشابه في القرآن الكريم من أهم أسباب اختلاف المسلمين⁹⁸. ويرى ابن خلدون أن نشأة التشبيه والتحسيم وعلم الكلام تعود إلى النظر في الآيات المتشابهات.⁹⁹ وقد قام جدل

⁹⁷ يحيى بن حمزة العلوي: الطراز — مرجع سابق — ج 03 ص 06، 07، 08.

⁹⁸ ينظر: محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل — دار الفكر العربي — دط — دت — ص 80

محتدم بين أهل العلم من شتى الفرق الدينية بشأن قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ..)¹⁰⁰، فارتأت طائفة أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله، وصرح آخرون بأن المتشابه مما يمكن العلم بتأويله بعد الاجتهاد وإعمال النظر¹⁰¹. ولما كان المعتزلة أكثر تحرراً وعقلانية في التعامل مع النصوص الدينية كان من الطبيعي أن يروا من البداية إمكان العلم بالمتشابه والإحاطة بمعناه. ومن ثم راحوا يؤصلون لموقفهم هذا بحجج عقلية ونقلية كثيرة¹⁰². وقد شد بعضهم عن هذا الموقف العام كأبي علي الجبائي الذي منع أن يكون الراسخون في العلم يعرفون تأويل المتشابه كمعرفتهم تأويل المحكم لأن المراد — في نظره — بالتأويل في الآية الكريمة هو المتؤول الذي يختص الله تعالى بعلمه كوقت قيام الساعة ومقادير الثواب والعقاب وصفة الحساب.. الخ¹⁰³.

ولقد كان "للمحكم" و"المتشابه" مكانة خطيرة في كل الجهود التأويلية لدى المعتزلة. ولذلك ألفينا القاضي عبد الجبار يفرد الموضوع بمصنف خاص بحث فيه جل المسائل المتعلقة بهذا الموضوع. فبين أن المحكم ما أورد على صيغة تجعل منه لا يحتمل دلالة إلا مراداً واحداً، فهو إذن ما "أحكم [الله تعالى]" المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة — لكونه عليها تأثير في المراد — وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا

⁹⁹ ينظر: ابن خلدون: المقدمة — مرجع سابق — ج 01 ص 463 وينظر كذلك: جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 85

¹⁰⁰ سورة آل عمران: الآية 07

¹⁰¹ ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن — بيروت — دار إحياء التراث العربي — دط — 1985 — ج 04 ص 15 _ 19. والقاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 05 _ 39. والشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 439 _

442. والزرقي: مناهل العرفان — بيروت — دار إحياء التراث العربي — دط — 1998 — ص 528 _ 545.

¹⁰² ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 05 _ 39.

¹⁰³ ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 379. وتزيه القرآن عن المطاعن — مصدر سابق — ص 58. و متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 15. والشريف المرتضى: أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 441.

* مابين القوسين من إضافتنا

ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل.. وذلك نحو قوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ)¹⁰⁴ ونحو قوله: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا)¹⁰⁵ إلى ما شاكله.¹⁰⁶

وأما التشابه فهو عنده "الذي جعله عز وجل على صفة تشبهه على السامع — لكونه عليها المراد به — من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ)¹⁰⁷ إلى ما شاكله، لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالا، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.¹⁰⁸ وبهذا أشار القاضي إلى ما للغة وجوانبها الدلالية من حقيقة ومجاز من مدخل كبير في اشتناه التشابه، ومن ثم كان "سبيل فهم التشابه بوجه عام يكون بالتأويل أو بالفهم المجازي الذي تتسع له العرب."¹⁰⁹

ويرى القاضي أن المحكم والتشابه يتفقان في "أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنه لا يجوز أن يختار القبيح."¹¹⁰ وأنها إذا كانا "واردتين في التوحيد والعدل فلا بد من بنائهما على أدلة العقول، لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه جل وعز واحد حكيم لا يختار فعل القبيح، أن يستدل على أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه."¹¹¹ ويذكر القاضي أن للمحكم في الاتفاق الثاني مزية على التشابه وذلك لكونه أداة الحجاج والجدال مع الخصوم في

¹⁰⁴ سورة الإخلاص : الآيتان 01، 02

¹⁰⁵ سورة يونس : من الآية 44

¹⁰⁶ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 19

¹⁰⁷ سورة الأحزاب : الآية 57

¹⁰⁸ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 19

¹⁰⁹ عدنان زرزور: القرآن و نصوصه — دمشق — مطبعة خالد بن الوليد — د. ط — 1979 م — ص 161

¹¹⁰ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 06

¹¹¹ المصدر نفسه ج 01 ص 07

القضايا العقيدية. ومن ثم جاءت كتب أعلام المعتزلة مشحونة بتفصيل الحديث عن المحكم والمتشابه ليعينوا أن خصومهم كما خرجوا عن طريقة العقول فكذلك عن الكتاب.¹¹² ويختلفان عنده في أن " المحكم إذا كان في موضع اللغة أو لمضامة قرينة لا يَحتمل إلا الوجه الواحد ن فمضى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه.¹¹³ أما المتشابه فهو وإن كان السامع له " من العلماء باللغة ويحمل القرائن فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل.¹¹⁴

ويرفض القاضي أن يكون المتشابه مما لا يمكن العلم به ومعرفة المقصود منه، لأن ذلك يقول في نظره مترلة مخاطبة العربي بالفارسية أو الفارسي بالعربية. ولا يخفى على العاقل ما في ذلك من عبث لا يليق بمن هو حكيم؛ إذ "يقبح من أحدنا إذا كان غرضه إفهام الغير ومخاطبته أن يخاطبه بالزنجية مع تمكنه من أن يخاطبه بالعربية، ولا سبيل له إلى معرفة الزنجية ألبتة. فإذا صح أنه عزوجل خاطب بلغة مخصوصة وغرضه نفع المكلف على ما بيناه، فلا بد في جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل به على المراد، ولوجوزنا — والحال هذه — في بعض خطابه أن لا يكون عزوجل أراد به ما يصح من المكلف أن يعرفه، لجوزنا ذلك في سائره. وذلك يوجب أن لا يوثق بشيء من خطابه، وان يكون عابثا في ذلك، وأن لا يكون بينه وبين أن يخاطبنا — ونحن عرب — بالزنجية فرق.¹¹⁵

¹¹² القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 07

¹¹³ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹¹⁴ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹¹⁵ المصدر نفسه ج 01 ص 14

ومن ثمة فإنه " ليس في كتاب الله عز وجل شيء إلا وقد أراد عز وجل به من المكلف أن يعرفه ، وإن اختلفت مراتب ذلك ؛ ففيه ما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد بظاهره وفيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة." ¹¹⁶ وهو تعالى "لا يجوز أن يخاطب بكلام إلا ويريد به أمرا ما، فالمتشابه في ذلك كالحكم، وإلا لم يكن لأن يخاطبهم بلغة العرب معنى، وكان لافرق بينه وبين سائر اللغات." ¹¹⁷

وقد بين القاضي أن منشا المتشابه في القرآن هو في الأساس قضية لغوية بحتة وذلك نظرا للطبيعة الاحتمالية للغة في جوانبها الدلالية إذ " موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعها إلا وهي تحمل غير ما وضعت له " ¹¹⁸ ومن ثم ينبغي في إقامة الأحكام القطعية الرجوع إلى ما لا يشوبه الاحتمال في دلالاته ألا وهو الأدلة العقلية لأنها "لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع والمجاز." ¹¹⁹

ثم إن احتمالية اللغة تختلف من موضع لآخر لأن " اللغة وإن وقعت محتملة فإنها تتفاوت؛ ففيها ما بين للاحتمال وما وضع له " ¹²⁰ ، وفيها مآظهره يدل على أمر واحد وإن جاز صرفه إلى غيره بالدليل ¹²¹ ثم يختلف ذلك؛ ففيه ما يكون صرفه لما يصرف إليه في طريقة اللغة مستبعدا، وفيه ما يكون سهلا معروفا. " ¹²² ولعل القاضي يشير هنا إلى الألفاظ التي تحمل أكثر من مجلز بعضها قريب والآخر بعيد.

¹¹⁶ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 16

¹¹⁷ القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 378

¹¹⁸ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 08

¹¹⁹ الشريف المرتضى : أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 01 ص 340 .

¹²⁰ كالمشترك اللغوي؛ فإن اللفظ فيه يحتمل الدلالة على شيئين على السواء.

¹²¹ كالكلمة الواحدة تدل حقيقة على شيء ما وتحتمل الدلالة على غيره مجازا بالدليل أي بالقرينة.

¹²² القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 10

ويرى المعتزلة أن لورود المتشابه في القرآن الكريم حكمة كبيرة وهي أنه باعث على البحث والنظر ودافع إلى الاجتهاد والتدبر لما في ذلك من المزية الفضل والأجر؛ "فالله تعالى جعل بعض القرآن متشابهاً ليؤدي إلى إثارة العلم وإلى أن لا يتكلموا على تقليد القرآن ففيه مصلحة كبيرة".¹²³ و"المتشابه يحتاج إلى زيادة فكر من حيث كان المراد به غير ما يقتضيه ظاهره، فلا بد أن يكون السامع يعرف الوجه الذي يجوز أن يحمل عليه في اللغة، ويتأمل الدلالة التي لها يجب أن يحمل على ما يحمل عليه".¹²⁴

ويندرج المتشابه عند القاضي ضمن القسم الذي لا يستقل في الدلالة بنفسه من أقسام الخطاب¹²⁵ لأن "المحكم يعرف المراد به بظاهره، لا بالرجوع إلى القرينة، والمتشابه لا يعرف تأويله إلا بقرينة، أو به، وبغيره".¹²⁶ ولما كان منشأ الاشتباه في المتشابه هو اللفظ لا القصد والمراد من الخطاب احتيج في معرفة المراد إلى رد النصوص المتشابهة للنصوص المحكمة أو القرائن السمعية.¹²⁷ وإن كان الاحتكام في تمييز المحكم من المتشابه في الخطاب القرآني يرجع أساساً إلى أدلة العقول فهي "أقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه"¹²⁸. فالأدلة العقلية وإن كانت تعتبر قرائن منفصلة عن الخطاب إلا أن لها أثراً كبيراً في تعيين دلالاته وتوضيحها. فالسامع للنص "المتشابه" يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحملة على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل.¹²⁹

¹²³ القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن — مصدر سابق — ص 58. وينظر: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 373، 374

¹²⁴ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 32

¹²⁵ ينظر: المصدر نفسه ج 01 ص 34

¹²⁶ القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 379

¹²⁷ ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 19، 09. و: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 366، 367، 376، 383

¹²⁸ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 08

¹²⁹ المصدر نفسه — ج 01 ص 07

ولعل ما يبدو من تناقض بين ظواهر النصوص القرآنية هو من أبرز عوامل التأويل المجازي الذي حاول المعتزلة من خلاله التوفيق دلاليا بين المحكم والمتشابه من النصوص. وتم لهم ذلك في الغالب بالاعتماد على المجاز أداة لغوية ناجعة في توجيه دلالات النصوص وتشكيل معانيها على ما تقتضيه أدلة العقول وما تستلزمه دلالة المحكم. ومن ثمة ألفينا القاضي عبد الجبار يعد من مزايا ورود المتشابه في القرآن كون " السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة ، فيلجئه ذلك، إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة، إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل، فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته ."¹³⁰

والتمسك بظواهر النصوص المتشابهة — في نظر القاضي — مظنة الوقوع في الزلل، " فكثير من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى: (سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..) "¹³¹ حقيقة في الحجر والمدر والطير والنعم ... "¹³² ولعل القاضي يُعرِّض هنا بالأشاعرة الذين حملوا بعض النصوص التي ورد فيها إسناد أفعال الأحياء والعقلاء إلى الجماد على ظواهرها لما تقرر في منظومتهم الكلامية أن البنية ليس شرطا في الحياة ، وسنعرض لذلك بتفصيل لاحقا .

ومما يلاحظ على تناول المعتزلة لقضية المتشابه أنهم أدرجوا كل النصوص القرآنية التي تناقض بظواهرها مقررات أصولهم الخمسة ضمن المتشابه، ومن ثم كانت كل الآيات التي تعضد دلالة ظواهرها أصولهم الكلامية من قبيل المحكم ، وإن كان الأمر عندهم يرجع في الأساس إلى الأدلة العقلية ومقتضياتها، فإن "كون القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه يقتضي أن الناظر فيه،

¹³⁰ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 25

¹³¹ سورة الحديد : الآية 01

¹³² القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن — مصدر سابق — ص 07

والتأمل له إذا ظفر بما ظاهره التشبيه، وما يدل على التوحيد، أن ينظر في أدلة العقول، وفي سائر مانبه عليه تعالى، في كتابه ليعلم به أيهما الصحيح، فيعلم أن ما يدل ظاهره على ذلك هو المحكم، دون الآخر، وما دعا إلى هذه الطريقة فهو أولى في الحكمة.¹³³

وفي كلام القاضي هذا إشارة إلى مكمن الخلاف في تحديد مفهوم المحكم والمتشابه وتعدد الأقوال وتشعب الآراء بين الفرق الدينية المختلفة. لأن " ما يعده الموحّد محكما عند المشبه بخلافه، وكذلك القول فيمن يعتقد الجبر وفيمن يقول بالعدل "¹³⁴ فقلوه تعالى، مثلاً،: (وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) "¹³⁵ هو من المحكم عند من يميز الرؤية كالشاعرة وغيرهم، وهو من المتشابه عند من لا يميز الرؤية كالمعتزلة.

ويشير القاضي إلى مدخلية الأدلية العقلية في تحديد المحكم والمتشابه من القرآن الكريم فيصرح بأنه "يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعاً على أدلة العقول .. فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول."¹³⁶ ويحثكم إلى الأدلة العقلية خاصة إذا كان المحكم والمتشابه مما له علاقة بالتوحيد والعدل؛ إذ لا بد "من بنائهما على أدلة العقول، لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه جل وعز واحد حكيم لا يختار فعل القبيح، أن يستدل على أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه."¹³⁷

ونخلص مما سبق إلى أن المعتزلة قد عرضوا بالتأويل لكل نص قرآني ناقض ظاهره دلالة نص قرآني آخر اعتبروه محكما لموافقة الأدلة العقلية وماتقرر في أصولهم الخمسة. فقلوه تعالى:

¹³³ القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 16 ص 373، 374.

¹³⁴ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 08

¹³⁵ سورة القيامة: الآية 23

¹³⁶ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 07، 08

¹³⁷ المصدر نفسه ج 01 ص 07

(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)¹³⁸ نص محكم لأنه وافق بظاهره ما نادى به المعتزلة من كونه تعالى لا يرى بالأبصار إن في الدنيا وإن في الآخرة. أما قوله تعالى: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ)¹³⁹ فهو من قبيل التشابه لأنه عارض بظاهر دلالة الآية المحكمة السابقة، وناقض قضية كلامية تقرر في مبدأ "التوحيد" لدى المعتزلة؛ وهي عدم جواز الرؤية.¹⁴⁰

ولم ينفرد المعتزلة في اعتبار ما وافق مبادئهم من النصوص القرآنية محكما وما خالف ذلك متشابها، بل لقد سلك هذا المسلك كل الفرق الدينية الأخرى، ولم يكن يفرق بينهم في ذلك إلا المعايير المستند إليها في ذلك التحديد. وهي معايير ذات طابع عقلي عند المعتزلة وذات طابع سمعي عند غيرهم. "فإذا كان الناس قد تنازعوا في المحكم والمتشابه... فيجب أن لا يصح أن يميز أحدهما من الآخر إلا بأن يرجع فيه إلى محكم آخر، والقول فيه كالقول فيما يتنازعه، أو بأن يرجع فيه إلى أدلة العقول."¹⁴¹

ولئن كان تعاملهم مع النصوص القرآنية قائما أساسا على التأويل المجازي فإنهم في تناول الأحاديث النبوية كانوا أشد صرامة. فقد حددوا من البداية أنه إن لم يتأتى التأويل فليس ثمة إلا اطراح تلك الأحاديث والحكم بأنها باطلة وموضوعة. قال الشريف المرتضى: "اعلم أن المعول فيما يعتقد على ما تدل الأدلة عليه من نفي وإثبات؛ فإذا دلت الأدلة على أمر من الأمور وجب أن نبي كل وارد من الأخبار إذا كان ظهره بخلافه عليه؛ ونسوقه إليه، ونطابق بينه

¹³⁸ سورة الأنعام: الآية 103

¹³⁹ سورة القيامة: الآية 23

¹⁴⁰ ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 255. وج 02 ص 673، 674. ولقد خصص القاضي لتفصيل القول في قضية "الرؤية" جزءا كاملا من كتابه "المغني". ينظر: المغني — الجزء الرابع: رؤية الباري — تحقيق محمد مصطفى حلمي و أبو الوفا الغنيمي

الفتازاني — 1965م — ص 197 — 246

¹⁴¹ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 08

وبينه ونجلي ظاهرا إن كان له، ونشروط إن كان مطلقا، ونخصه إن كان عاما، ونفصله إن كان مجملا؛ ونوفق بينه وبين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة؛ وإذا كنا نفعل ذلك ولا نختشمه في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، المعلوم وروده؛ فكيف نتوقف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علما؛ ولا تثمر يقينا. فمتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها؛ وافعل فيها ما حكمت به الأدلة، وأوجبته الحجج العقلية؛ وإن تعذر فيها بناء وتأويل وتخريج وتزويل؛ فليس غير الأطراح لها، وترك التعريج عليها.¹⁴² ولقد عوملت الأحاديث بهذه الصرامة التي فصلها لنا المرتضى في حديثه هذا، والتي قد تصل حد الإطراح لها لطبيعة روايتها ونقلها المختلفة إذ بعضها متواتر وبعضها الآخر دون ذلك وهو أمر ممتنع في حق النص القرآني الثابت ثبوتا قطعيا لا احتمال فيه .

ولنا أن نقرر في ختام هذا الفصل أن المعتزلة قد توخوا في تأسيس منظومتهم الكلامية التزيه المفرط لله تعالى في صفاته وأفعاله . وكان العدل والحكمة شعارهم في وصف الله تعالى . وقد مثلت الدلة العقلية عندهم الأساس الأول في ضبط العملية التأويلية المؤسسة غالبا على المجاز وضروبه في القول . وكان مستندهم في رفع التناقض بين ظواهر النصوص القرآنية هو رد التشابه منها إلى المحكم ، ثم عن تعيين المحكم والتشابه إنما حددته مقررات المنظومة الكلامية لديهم . وقد كان المجاز ملاذهم في توجيه دلالات النصوص القرآنية إلى ما يوافق مقررات العدل والتوحيد ، وبذلك عد المعتزلة الرواد الأوائل للتأويل المجازي ، واعتبرت جهودهم في

¹⁴² الشريف المرتضى : أمالي المرتضى — مصدر سابق — ج 02 ص 350

ذلك إسهاما جليلا في بعث مسيرة الدرس المجازي الذي يدين بالفضل الكبير لبرز أعلامهم
كالرماني والزمرخشري¹⁴³.

¹⁴³ ونحن نعجب مع ذلك من ادعاء بعض الدارسين أن مفهوم الاستعارة لم يتطور إلا بعد أن ظهر الفكر الأشعري ونضجت آراء شيوخه في العقيدة واللغة والبيان. ينظر : مقال : الاستعارة عند المتكلمين — مجلة المناظرة — الرباط — العدد 4 — السنة الثانية — مايو 1991 — ص 48

الفصل الثالث:

الأعمال التأويلية المؤسسة على المجاز لدى
المعتزلة خلال القرنين الخامس والسادس
الهجريين؛ الزمخشري نموذجاً.

يعد جارالله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ) من أبرز وجوه الاعتزال ظهورا على ساحة الدراسات اللغوية والأعمال التأويلية. وقد ترك تراثا أدبيا ولغويا كبيرا. وكانت له القدم الراسخة في علوم البلاغة والكعب العالية في فنون البيان؛ فهو أحد الأقطاب الثلاثة الذين استقام عمود الدرسين البلاغي والتأويلي على أيديهم واخضر عودهما وأينعت ثمارهما. وهو من الذين اعتمد السكاكي على جهودهم البيانية في إنجاز "المفتاح". ولقد أضاف الزمخشري في "نظرية البيان" إضافات جديدة، فقد استكمل صور الكناية والاستعارة والمجاز المرسل والعقلي، وأحكم وضع قواعدها إحكاما دقيقا بحيث يمكن أن يقال إن قواعد علم البيان قد كملت عنده كما كملت قواعد علم المعاني. وكل ما هناك أنه بقي من يستقصيها ويتتبعها عنده وعند عبد القاهر والرازي وينظمها في مصنف، يجمع متفرقها ويضم منشورها. والطريف أن الزمخشري وضعها في تضاعيف آي الذكر الحكيم، فهي دائما مقرونة بالمثال الذي يوضحها ويكشف عن دقائقها.¹

و أفاد الزمخشري كثيرا من جهود عبد القاهر الجرجاني البلاغية وأضاف هو "أصولا بلاغية هامة لم يعرض لها عبد القاهر ونمى كثيرا من الأصول السابقة، وحرر كثيرا من المسائل".² وكان له فضل سبق في التنبيه إلى ماعرف لدى المتأخرين بالتصوير الفني في القرآن الكريم وذلك بتناوله "التخييل" و"التصوير" في أسلوب القرآن الكريم. وهو أول من أدخل دراسة "التخييل" في محيط الدرس القرآني وإن أغضب طائفة من العلماء.³

¹ كامل محمد عريضة : الزمخشري المفسر البليغ — بيروت — دار الكتب العلمية الطبعة الأولى — 1994 — ص 159

² محمد محمد أبو موسى : البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة الثانية — 1988

— ص 36

³ ينظر: المرجع نفسه — ص 46، 47

ويبدو أن حرص الزمخشري على تصفية عقيدتي التوحيد والعدل من الشوائب أدى به إلى الحرص على التمييز بين الحقيقة والمجاز مما دفعه إلى تأليف معجم "أساس البلاغة" الذي عني فيه بتمييز أسلوب الحقيقة من المجاز في الكلام العربي⁴، ومقدما لنا — كما يذكر الخولي — عنصرين هامين من العناصر التي يهتم بها فن القول مما له تعلق بدلالة الكلمة، وهما:
أولاً: أثر الاستعمال في حياة الكلمة، وتحديد معناها، وتعيين دلالتها.

ثانياً: الدلالة الإيحائية للكلمة ووقعها على نفس السامع بما تثير من أحاسيس ومشاعر وذكريات.⁵

ولئن كانت غاية الزمخشري من "الكشاف" بيان إعجاز القرآن وعلو منزلته في البلاغة وكمال رتبته في الفصاحة، ووظف في تحقيق ذلك كل معارفه اللغوية ومداركه البيانية، إلا أنه آثر أن ينشر معتقده الاعتزالي في تضاعيف تفسيره كلما سمحت له الفرصة بذلك، وبخاصة عندما يتناول النصوص القرآنية المرتبطة بالقضايا العقيدية التي كانت محل خلاف بين المعتزلة وخصومهم من الأشاعرة وأهل الحديث. وهذا ما دفع بالعلماء من غير المعتزلة إلى التحذير من هذا التفسير المبتدع في نظرهم، والتحفظ في الأخذ منه، واتهام صاحبه بأنه يدس البدع في كلامه البليغ. بل إن بعض العلماء — كابن المنير الأسكندري وغيره — انبرى لمناقشته والرد على ما ورد فيه من مسائل الاعتزال، حتى بالغ بعضهم فقال: "استخرجت من الكشاف اعتزالاً بالمناقش"⁶.

⁴ ينظر: درويش الجندي النظم القرآني في كشاف الزمخشري — مصر — دار نهضة مصر للطبع والنشر — دط — 1969 — ص 225

⁵ ينظر: أمين الخولي: مقدمة كتاب أساس البلاغة للزمخشري — بيروت — دار المعرفة — دط — دت .

⁶ القول لسراج الدين عمر للبليقي. ينظر: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون — بيروت — دار الكتب العلمية — 1992

وقد حظي الكشف بعدد كبير من الشروح والحواشي والدراسات⁷ لم يحظ به — فيما نعلم — أي تفسير آخر — وذلك لشهادة الجميع للزحشري بطول الباع ورسوخ القدم في علوم اللغة والبيان، والتبحر في شتى العلوم والمعارف الأخرى. قال حاجي خليفة: "واعتنى الأئمة المحققون بالكتابة عليه فمن مميزات الاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب، ومن مناقش له فيما أتى به من وجوه الإعراب، ومن محش وضح ونقح واستشكل وأجاب، ومن مخرج لأحاديثه عزاً وأسنداً وصحح وانتقد ومن مختصر لخص وأوجز"⁸. ويقدم لنا ابن خلدون صورة مكتملة لتلك المواقف المزاجية بين الاستحسان والتحفظ⁹ بقوله: "والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة نعم قد يكون في بعض التفاسير غالباً من أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب "الكشاف" للزحشري من أهل خوارزم العراق إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة حيث تعرض في آي القرآن من طرق البلاغة فصار ذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه وتحذير للجماهير من مكانه مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة وإذا كان الناظر فيه واقفاً مع

⁷ ينظر: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون — مرجع سابق — ج 2 ص 1477 — 1482

⁸ المرجع نفسه ج 2 ص 1477

⁹ ينظر تلك المواقف مفصلة في: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 8 ص 18. وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط — القاهرة — دار الكتاب الإسلامي — الطبعة الثانية — 1992 — ج 1 ص 10. و منيع عبد الحليم محمود: مناهج المفسرين — دار الكتاب المصري. القاهرة. ودار الكتاب اللبناني. بيروت — د ط — د ت — ص 105 — 110 وأحمد جمال العمري: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري — مكتبة الخانجي — القاهرة — د ط — 1990 — ص 151 وما بعدها.

ذلك على المذاهب السنية محسناً للحجاج عنها فلا جرم إنه مأمون من غوائله فلتغتنم مطالعته لغرابة فنونه في اللسان.¹⁰

ونجد الزمخشري ينبه منذ البداية إلى دور علوم البلاغة من بيان وبديع في التمكين من مقاربة النص القرآني مقارنة بيانية تكشف عن أسرار الجمال فيه وتبرز مكان من الإعجاز منه. فقد قلل في مقدمة الكشف: "ثم إن أملاً العلوم بما يغمر القرائح وأهضها بما يبهر الأبواب القوارح من غرائب نكت يلفظ مسلكها، ومستودعات يدق سلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن. فالقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوي والأحكام. والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن هلك اللغات بقوة لحيه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيح عنهما أزمنة. وبعثته على تتبع مظاهرها همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله..¹¹

ولئن أفاد الزمخشري من المجاز في تشكيل معنى النص القرآني وفق آرائه الاعتزالية إلا أنه أفاض في بيان مكان الجمال ومواطن البلاغة للمجاز في بعض النصوص القرآنية المجردة عن الجوانب الاعتقادية بيانا ينم عن طول مراس وعظيم مكنة وطول دربة بمباحث اللغة وأسرارها

¹⁰ ابن خلدون: المقدمة — مرجع سابق — ص 440

¹¹ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 1 ص 15 — 17

ودقائق البيان ولطائفه. وقد جانب بعض الكتاب¹² الصواب في الحكم على الزمخشري في هذه المسألة فأروا أن المجاز في النص القرآني لم يشغل اهتمام الزمخشري بأبعاده الجمالية بقدر ما شغله بأبعاده العقيدية؛ فالزمخشري في رأيهم لم يعالج الأساليب المجازية في النصوص القرآني إلا إذا وردت متعلقة بالعقيدة و بدت ظواهرها مناقضة لآراء المعتزلة وأصولهم. وهذا الحكم فيه الكثير من الإفراط والحيف على علم من أعلام الدرس البلاغي المبرزين. فمن المعلوم البين أن الزمخشري — كما أشرنا إلى ذلك سابقا — قد أهدى الدرس المجازي من الجهد ما استقام به عموده واخضرعوده.¹³

¹² ينظر : أحمد جمال العمري : المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري — مرجع سابق — ص 159 .

¹³ ما أمكننا رصده من المواضع هو كما يلي :

المجاز العقلي :

ج1 ص161، 162، 191، 192، 258، 310، 525، 544، 545، 608. وج 42، 74، 94، 139، 147، 190، 204، 265، 271، 278، 279، 285، 28، 6، 321، 322، 325، 351، 366، 372، 379، 381، 382، 394، 448، 463، 517، 557، 577، 580. وج3 ص10، 68، 78، 92، 123، 139، 161، 176، 185، 229، 277، 281، 291، 297، 312، 351، 372، 379، 386، 416، 434، 449، 466، 510، 514، 562، 563. وج4 ص14، 153، 161، 162، 178، 1، 90، 195، 197، 213، 241، 263، 272، 301.

والمجاز المرسل :

ج1 ص180، 186، 217، 313، 517، 522، 630، 638. وج2 ص15، 65، 123، 199، 224، 239، 255، 300، 311، 319، 369، 423، 428، 447، 451، 455، 462، 477، 495، 505، 509، 512، 533، 564. وج3 ص14، 16، 45، 62، 65، 107، 131، 159، 170، 171، 205، 233، 267، 282، 373، 3، 79، 381، 396، 419، 427، 494، 500، 508، 509، 530. وج4 ص17، 117، 261، 272، 296، 329، 374، 428، 486، 504، 515.

والاستعارة والتمثيل :

ج1 ص143، 193، 200، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 215، 268، 269، 328، 362، 387، 427، 450، 451، 459، 4، 8، 62، 468، 546، 548، 562، 564، 610، 615. وج2 ص20، 24، 25، 30، 36، 45، 54، 71، 77، 81، 83، 84، 87، 107، 120، 122، 137، 144، 153، 160، 162، 186، 213، 215، 233، 235، 266، 277، 287، 306، 314، 316، 356، 369، 382، 383، 387، 389، 390، 406، 412، 413، 414، 420، 4، 29، 431، 433، 445، 447، 451، 454، 456، 459، 465، 472، 482، 484، 485، 494، 502، 503، 504، 505، 516، 522، 524، 534، 536، 546، 547، 552، 555، 566، 572، 574، 577، 584. وج3 ص05، 07، 12، 17، 19، 20، 71، 73، 83، 89، 95، 96، 123، 131، 133، 146، 167، 175، 187، 192، 212، 222، 234، 235، 252، 253، 260، 266، 285، 295، 296، 298، 308، 320، 338، 339، 342، 353، 357، 362، 366، 367، 369، 371.

ومهما يبدو لنا من حضور كبير لعلم الكلام وقضاياها في تفسير "الكشاف" فإن الزمخشري لم يكن راسخ القدم في هذا العلم كما كان في علم اللغة وعلم البيان . ولذلك وجدنا الرازي — وهو الكلامي الضليع — يحمل عليه حملا شديدا ويتعنه بالجهل ويصفه بقصور الباع في هذا الشأن، فيقول في سياق تفسيره الآية الكريمة: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ)¹⁴: "... وكان ذلك المسكين — يقصد الزمخشري — بعيدا عن معرفة هذه الأشياء — يريد الباحث الكلامية المتعلقة بهذه الآية الكريمة — إلا أنه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف... فهذا المسكين الذي ماشم رائحة العلم من أين وجد ذلك".¹⁵ ولئن بدا الرازي في حكمه هذا قاسيا قساوة شديدة ومفرطا إفراطا كبيرا في وصف الزمخشري بما لا يليق بمقامه — وهي قساوة وإفراط يبررهما ما كان قائما من صراع محتدم طويل بين المعتزلة وبين الأشاعرة — إلا أنه يصور لنا في عمومهم قصور باع الزمخشري في علم الكلام وقلة بضاعته فيه. ولنعرض الآن لبرز ضروب المجاز الحاضرة في العمل التأويلي لدى الزمخشري .

1 - المجاز العقلي :

يعتبر المجاز العقلي أو الحكمي من أبرز ضروب المجاز التي عرض لها الزمخشري في تفسيره، وذلك لتعلقه الوثيق بأصل "العدل". إذ وجد فيه الزمخشري وقبله المعتزلة¹⁶ الأداة التأويلية

5،516،514،507،506،504،490،478،466،458،456،455،454،448،442،440،421،420،419،411،410،399،395،391،379،373،

28،529،553،568. ج 04 ص 155،195،197،200،215،234،276،297.

¹⁴ سورة آل عمران : الآية 18

¹⁵ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 206

¹⁶ من أبرز أولئك المتقدمين من المعتزلة الذين وصلتنا جهودهم التأويلية القائمة في جانب كبير منها على توظيف المجاز العقلي؛ أبو علي الجبائي :

ينظر: الرازي التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 71 وج 23 ص 124 وج 24 ص 140 . والكعبى : ينظر: الرازي التفسير الكبير — مصدر

سابق — ج 24 ص 140 وج 02 ص 71 . والقاضي عبد الجبار: ينظر : تزييه القرآن عن المطاعن - مصدر سابق -

ص 113،172،207،211،232،233. ومتشابه القرآن - مصدر سابق - ج 01 ص 67،69،347،348.

اللغوية المنشودة لتوجيه دلالة النصوص القرآنية المشعرة ظواهرها بنسبة الأفعال القبيحة إلى الله تعالى . والمناقضة من ثم لمقتضيات الصل الثاني من أصول المعتزلة الكلامية .

لقد رأينا سابقا أن المعتزلة بالغوا في التنزيه حد نفي الصفات، ورأوا أنه تعالى لا يريد بعباده إلا الخير ولا يفعل إلا ما هو خير وحسن. ومن ثم فإنه لا ينبغي أن يضاف إليه تعالى حقيقة إلا ما هو حسن وخير. فإذا ورد إسناد القبيح إليه تعالى في بعض الآيات القرآنية فذلك ليس سوى ضربا من ضروب التجوز في القول وأسلوب من أساليب الخطاب غير المباشر. وهذا الضرب هو الذي اصطاح عليه البيانون باسم المجاز العقلي أو المجاز الحكمي ولهم فيه مباحث طويلة مفصلة في كتاباتهم.

ولقد سعى الزمخشري من البداية إلى استخدام المجاز العقلي في تأويل كل ما خالف المبدأ الكلامي المذكور آنفا. فهو يباشر هذا التوظيف في الآيات الأولى من سورة البقرة؛ إذ يعرض لقوله تعالى: (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)¹⁷ فيرى أن إسناد الختم إلى الله تعالى هو من قبيل المجاز لأن "إسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو فيح والله يتعالى عن فعل القبيح علوا كبيرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه، وقد نص على تنزيه ذاته بقوله: (وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)¹⁸ (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ)¹⁹، (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ)²⁰ ونظائر ذلك مما نطق

¹⁷ سورة البقرة الآية 07

¹⁸ سورة ق: الآية 29

¹⁹ سورة الزخرف: الآية 76

²⁰ سورة الأعراف: الآية 28

به التزليل؟²¹ .وقد سلك الزمخشري في تحديد المجاز هذه الآية مسلكين: الأول: الاستعارة أو التمثيل وسنرجئ الحديث عنه إلى موضعه. والثاني: المجاز العقلي وهو ما سنحاول أن نبسط القول فيه في المقام .

يرى الزمخشري أن الإسناد في نفسه قد اسعير من غير الله لله؛ أي إن الختم مسند " إلى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة "²² ويذكر أن الأصل في إسناد الفعل أن يكون لفاعله إلا أنه قد يسند إلى ما يلابسه عادة كالمصدر والزمان والمكان والمسبب. " فيقال في المفعول به: عيشة راضية، وماء دافق، وفي عكسه سيل مفعم ، وفي المصدر: شعر شاعر وذيل ذائل، وفي الزمان نهاره صائمه وليله قائم، وفي المكان: طريق سائر ونهر جار، وأهل مكة يقولون: صلى المقام. وفي المسبب: بنى الأمير المدينة، وناقاة ضبوت وحلوب، وقال: إذا رد عافي القدر من يستعيرها.. "²³ ويعلل الزمخشري جواز إسناد الفعل إلى هذه الأشياء بكونها تضاهي "الفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جرائته فيستعار له اسمه "²⁴ وهذه المضاهاة هي كعلاقة المشابهة في الاستعارة، وهو ما جعل الزمخشري يصرح بأن هذا الإسناد هو "على طريق المجاز المسمى استعارة " وليس مراده في الحقيقة أن المجاز العقلي استعارة. فذاك أمر تدحضه آراء الزمخشري واقواله الواضحة في التمييز بين المجازين في مواضع أخرى. وكل ما في الأمر أنه

²¹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 157 . ويرى الزمخشري في موضع آخر : أن قوله تعالى : (وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ) [البقرة 88] فيه دليل على أن الله تعالى لم يخلق الأغشية والكنة على القلوب لمنعها عن قبول الحق بل إنما كانت نتيجة اختيار الكافرين الكفروتشبهتهم به. ينظر: المصدر نفسه ج 01 ص 295

²² المصدر نفسه ج 01 ص 160، 161

²³ ينظر: المصدر نفسه ج 01 ص 161، 162. وهذه الملابس وأخرى مما ذكره الزمخشري وقف أكثر البلاغيين عندها مفهدين منها وقد لا يتعدونها. كما ذكر الأستاذ محمد أبو موسى . ينظر : البلاغة القرآنية — مرجع سابق — ص 535 — 541

²⁴ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 161

شبه المجاز العقلي بالاستعارة لأنه ثمة تشابها بينهما في المستعار فهو في المجاز العقلي معنى وفي الاستعارة لفظ كما وضح ذلك السيد الجرجاني.²⁵

ويقرر الزمخشري بعد ذلك أن الخاتم في الحقيقة هو الشيطان أو الكافر بيد أنه أسند الختم إلى الله تعالى لما كان هو المسبب له كما اسند البناء إلى الأمير في قولهم: بنى الأمير المدينة.²⁶

واعترض عليه ابن المنير على الزمخشري في الهامش اعتراضا شديدا لأجرائه الآية على ما يوافق مذهبه الكلامي وذاك أمر يتواصل مع الكشف إلى نهايته، يحاول ابن المنير في كل مرة الاعتراض والانتصار لعقيدته الأشعرية. وقد وجدنا الرازي قبله يضمن تفسيره الكبير الاعتراض والنقض لكلام الزمخشري كلما في سنحت الفرصة وسمح المقام.

ويعرض الزمخشري بعد ذلك لقوله تعالى: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)²⁷ وبعد أن ذكر أن مخادعة الله تعالى لاتصح لأن "لأن العالم الذي لاتخفى عليه خافية لا يخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع.." وكذلك المؤمنون فإنه إن أمكن أن يُخدعوا فلا يجوز أن يخدعوا هم، قرر أن للآية الكريمة وجوها من التأويل. صرح في الثالث منها بأن الآية من قبيل المجاز العقلي؛ حيث إن المراد من الآية هو "أن يذكر الله تعالى ويراد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه خليفته في أرضه والناطق عنه بأوامره ونواهي مع عبادته، كما يقال: قال الملك كذا ورسم كذا، وإنما القائل والراسم وزيره أو بعض خاصته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه، مصداقا لقوله: (إِنَّ الَّذِينَ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)²⁸ وقوله: (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)²⁹ وواضح أن

²⁵ الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 161

²⁶ ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 162

²⁷ سورة البقرة: الآية 09

²⁸ سورة الفتح: الآية 10

الزمنخشري وإن لم يصرح بمصطلح المجاز الحكمي كما فعل في مواضع أخرى فإن المثال الذي أورده يبين عن إرادته هذا اللون من ألوان المجاز كما أشار إلى ذلك السيد الجرجاني في الحاشية.³¹

ويرى الزمنخشري أن ازدياد الكفار مرضا في قوله تعالى: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا..)³² هو كذلك من باب المجاز العقلي؛ فمعنى "زيادة الله إياهم مرضا أنه كلما أنزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فازدادوا كفرا إلى كفرهم ، فكان الله هو الذي زادهم ما ازدادوه إسنادا للفعل إلى المسبب له كما أسنده إلى السورة في قوله: (فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ)³³ لكونها سببا.."³⁴ . وإذا كان نزول الوحي هو السبب الأظهر في ازدياد مرض الكفار فإنه يحتمل أن يكون ازدياد رسول الله صلى الله عليه وسلم "نصرة وتبسطا في البلاد ونقصا من أطراف الأرض"³⁵ سببا في ذلك. وأشار الزمنخشري إلى أن المرض في هذه الآية قد يكون بمعنى الكفر أو الحسد أو الضعف والخور، وقد يكون ازدياد المرض مجازا عن الطبع أي الختم.³⁶

وتظهر مدخلية المجاز العقلي في التأويل المجازي عند الزمنخشري بشكل أوضح عندما يعرض لقوله تعالى: (وَيَمْدُدُهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ)³⁷ فيصرح بأن إسناد "المد في الطغيان" إلى الله

²⁹ سورة النساء : الآية 80

³⁰ الزمنخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 172

³¹ ينظر: الشريف الجرجاني :حاشية الجرجاني على الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 172

³² سورة البقرة : الآية 10

³³ سورة التوبة: الآية 125

³⁴ الزمنخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 177

³⁵ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

³⁶ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها، وتفصيل ذلك في: الشريف الجرجاني :حاشية الجرجاني على الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 177

³⁷ سورة البقرة : الآية 15

تعالى في هذه الآية هو من باب المجاز العقلي مهما اختلفت الوجوه التأويلية فيها. فإذا اعتبر إيلاء المد في الطغيان بمعناه الحقيقي فإسناده إلى الله تعالى مجاز، وهو في الحقيقة فعل الشيطان. وسوغ هذا الإسناد المجازي أن هذا الفعل تم من الشيطان بإقدار الله تعالى إياه عليه وتمكينه منه وتخليته بينه وبين إغواء عباده.¹ وإذا أول "المد في الطغيان" بمعناه المجازي وهو ترايد الظلمة والرين في قلوب الكفار بسبب منعه تعالى ألطافه عنهم وخذلانه إياهم فإسناده إلى الله تعالى هو كذلك من باب المجاز. لأن ترايد الرين والظلمة مسبب عن الخذلان ومنع الألفاظ بسبب كفرهم، فالفاعل الحقيقي هم الكفرة.

وللزمخشري في تأويله المجازي هذا قرينتان؛ الأولى عقلية وهي استحالة إسناد القبيح (إيلاء المدد في الطغيان) إلى الله تعالى، والثانية سمعية؛ وهي أنه قد أُسند المد في نص قرآني آخر إلى الشيطان.² وقد أُلِيَ تأويل إيلاء المدد في الطغيان بالإمهال كما تكلفه بعضهم³ — وهو مما لا يستحاز لغة إلا على استكراه — خوفا من الإقدام على أن يسندوا إلى الله تعالى ما أُسند إلى الشيطان.⁴ وذكر الزمخشري أن الذي يعضد تأويله أن هذه الآية هي في سياق الحديث عن الذين طبع على قلوبهم من الكفار، والطبع يناسب ترايد الرين والظلمة في القلب أكثر مما

¹ ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 189. والشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشف — مصدر سلبق — ج 01

ص 189

² وذلك في قوله تعالى: (وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ) [سورة الأعراف: الآية 202]

³ لعله يشير إلى ما روي من تفسير إيلاء المد في الطغيان من هذه الآية بالإمهال وإطالة العمر عن ابن مسعود وابن عباس، ينظر: محمد بن جرير

الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن — بيروت — دار الفكر — د. ط — 1405هـ — ج 01 ص 134. وابن كيسان والزجاج ينظر: محمود

الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني — بيروت — دار إحياء التراث العربي — د. ط — د. ت — ج 01 ص 159.

والقاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 57.

⁴ ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 189

يناسب الإمهال، وأن الحسن البصري قد فسر (في طغيانهم يعمهون) بأنهم في ضلالتهم يتمادون⁵، وهو مما يلائم ذلك التأويل.

ومن قبيل إسناد الفعل إلى السبب — عند الزمخشري — قوله تعالى : قوله تعالى : (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا..)⁶، حيث إسناد الإضلال إليه تعالى "لأنه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم تسبب لضلالتهم وهداهم."⁷

وكذلك يرى الزمخشري أن الإضلال في قوله تعالى : (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ)⁸ مسند إليه جل شأنه على سبيل المجاز لأن محنته تعالى لما كانت سببا في أن ضل قوم واهتدى آخرون فكأنه تعالى أضلهم بها وهداهم.⁹ ويشير إلى أن (أضل الله) في قوله تعالى : (أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ..)¹⁰ قد يكون بمعنى خذله الله تعالى حتى ضل¹¹. فلما كان الخذلان وهو فعل الله سببا في الضلال جاز إسناد الإضلال إليه تعالى على سبيل إسناد الفعل إلى السبب .

ويستند الزمخشري إلى نص قرآني آخر¹² ليقرر مشروعية الإسناد المجازي للإضلال إليه تعالى فيقول : "وفيه كسر بين لقول من يزعم أن الله يضل عباده على الحقيقة حيث يقول

⁵ ينظر: المصدر نفسالصفحة ذاتها. وهذا التأويل مروي أيضا عن ابن مسعود وابن عباس ينظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن — مرجع سابق — ج 01 ص 136. ومحمد بن علي الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير — بيروت — دار الفكر — د. ط. — د. ت. ج 01 ص 45.

⁶ سورة البقرة : الآية 26

⁷ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 267

⁸ سورة الأنعام : الآية 10

⁹ ينظر: الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 121

¹⁰ سورة النساء : الآية 88

¹¹ ينظر: الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 551

¹² هو قوله تعالى : (وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ يَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا) سورة الفرقان : الآيتان 17، 18.

للمعبودين من دونه: ءأنتم أضللتموهم أم هم ضلوا بأنفسهم فيتبرءون من إضلالهم ويستعيذون به أن يكونوا مضلين، ويقولون بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء وآبائهم تفضل جواد كريم، فجعلوا النعمة التي حقها أن تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر، وكان ذلك سبب هلاكهم، فإذا برأت الملائكة والرسل أنفسهم من نسبة الإضلال الذي هو عمل الشيطان إليهم واستعادوا منه فهم لربهم الغني العدل أشد تبرئة وتزيتها منه، ولقد نزهوه حين أضافوا إليه التفضل بالنعمة والتمتع بها، وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبور إلى الكفرة فشرحوا الإضلال المجازي الذي أسنده الله إلى ذاته في قوله — يضل من يشاء — ولو كان هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أن يقولوا: بل أنت أضللتهم، والمعنى أنتم أوقعتموهم في الضلال عن طريق الحق أم هم ضلوا عنه بأنفسهم..¹³ وتحليل الزمخشري لسؤال الله تعالى وجواب الملائكة يبدو أكثر معقولة إلا ان ثمة ملاحظة على أسلوب جواب الملائكة في هذا الحوار القرآني . اعترض بها ابن المنير ابن المنير في الهامش ، ومفادها أن السؤال إنما كان عن ثبوت إضلال الملائكة لأولئك الكفرة أم لا . وقد كان جواب الملائكة على قدر مقتضى السؤال . لكن يبدو أن ابن المنير ينقض رده هذا قوله تعالى : (قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا..)¹⁴ ، فالملاحظ أن جواب إبراهيم كان بتعيين نسبة فعل التحطيم إلى كبير الأصنام، وكان الأولى — بناء على رأي ابن المنير — أن يكتفي بالنفي ليس غير. ثم إن مثل هذا الأسلوب الكلامي البليغ ما كان ليخفى على إمام من أئمة العربية كالزمخشري. وقد كان الرازي أذكى من ابن المنير عندما صرح بأن ظاهر هذه الآية وإن كان يعضد قول المعتزلة فهو معارض بظواهر أخرى مطابقة لقول الأشاعرة في قضية الإضلال.¹⁵

¹³ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 3 ص 85، 86

¹⁴ سورة الأنبياء : الآية 63

¹⁵ ينظر : الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 24 ص 62

وللمعتزلة وقفات تأويلية طويلة مع لفظ الضلال ومشتقاته في الاستعمال القرآني ، ينجحون خلالها إلى التأويل كلما سنح من النص القرآني ما يفيد بنسبة الإضلال إليه تعالى. فنجدهم يوردون للفعل "أضل" استعمالات دلالية عديدة يرجحون بعضها ويطرحون البعض الآخر توفيقاً لدلالة النص ومقتضيات الأدلة العقلية عندهم.¹⁶

وكذلك إسناد إزاغة القلوب إلى الله تعالى في قوله: (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا)¹⁷ هو من باب الإسناد إلى السبب. لأنه لما كان الله تعالى قد ييلو العباد ببلايا تزيغ عندها القلوب جاز هذا الإسناد المجازي إليه تعالى.¹⁸

وجنوحاً إلى التأويل المجازي يرى الزمخشري أن إسناد الإغواء إلى الله تعالى في قوله: (قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ)¹⁹ هو كذلك من باب الإسناد إلى المسبب. إذ المعنى أنه تعالى كلف إبليس ما وقع بسببه في الغي ولم يثبت كما ثبتت للملائكة²⁰ وقد زاد تفسير الإغواء إيضاحاً في موضع آخر فقال: "...ومعنى إغوائه إياه: تسببه لغيه بأن أمره بالسجود لآدم عليه السلام فأفضى ذلك إلى غيه..²¹ وعدول الزمخشري إلى هذا التأويل المجازي إنما كان تحقيقاً منه لقاعدتي التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح.²²

¹⁶ يرى القاضي عبد الجبار أن الفعل أضل قد يكون بمعنى إبطال العمل الذي يؤدي إلى النجاة وقد يكون بمعنى الخذلان وعدم اللطف وقد يكون بمعنى العدول بالكافرين عن طريق الجنة ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 66، 67. وقد يكون بمعنى

الحكم والتسمية بالضلال كما في الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 551

¹⁷ سورة آل عمران: الآية 08

¹⁸ ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 413

¹⁹ سورة الأنعام: الآية 16

²⁰ ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 69

²¹ المصدر نفسه ج 02 ص 391

²² ينظر: ابن المنير: الانتصاف بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 70

لقد أسند التزيين في بعض النصوص القرآنية إلى الله تعالى، وأسند في أخرى إلى الشيطان²³. وقد صرح الزمخشري بأن بين الإسنادين فرقا؛ "وذلك أن إسناده إلى الشيطان حقيقة، وإسناده إلى الله عز وجل مجاز."²⁴ وقول الزمخشري هذا هو تعبير عن موقف المعتزلة الثابت من مثل هذه النصوص التي تشعر ظواهرها بنسبة القبيح إليه تعالى وهو أمر مناقض لأصل "العدل" أساس المنظومة الكلامية المعتزلية.

وقد وقف الأشاعرة من تلك النصوص موقفا معاكسا لموقف المعتزلة. فما كان التزيين فيه مسندا إلى الله تعالى فهو حقيقة، وما كان مسندا فيه إلى الشيطان فهو مجاز²⁵. ومستند الأشاعرة في هذا الموقف هو أن المراد بالتزيين هو أنه تعالى يخلق في قلب العبد العلم بما في الفعل من المنافع واللذات ولا يخلق في قلبه العلم بما فيه من المضار والآفات.²⁶ وأن "الإنسان لا يفعل شيئا البتة إلا إذا دعاه الداعي إلى الفعل والمعقول من الداعي هو العلم والاعتقاد والظن بكون الفعل مشتملا على منفعة، وهذا الداعي لا بد وأن يكون من فعل الله تعالى"²⁷ وقد أسهب الرازي في بيان وجوب كون الدواعي من فعله تعالى وتعليلها تعليلًا عقليًا فلسفيا

²³ ورد لفظ التزيين مسندا إلى الله تعالى في قوله عز وجل : (كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ..) سورة الأنعام : الآية 108 وقوله : (إِنَّ الدِّينَ لَأَيُّمُنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ ..) سورة النمل : الآية 04 وورد مسندا إلى الشيطان في قوله تعالى : (وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) سورة الأنعام : الآية 43 وقوله : (وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ ..) سورة الأنفال : الآية 48 وقوله : (تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ..) سورة النحل : الآية 63 وقوله : (وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ بَيَّنَّا لَكُم مِّنْ مَّسَاقِينِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ..) سورة العنكبوت : الآية 38 وقوله : (وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ) سورة النمل : الآية 24. وقوله : (وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ ..) سورة فصلت : الآية 25. وقوله : (قَالَ رَبِّ إِنَّمَا أَعُوذُ بِكَ لَأَزِيَّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ) سورة الحجر : الآية 39

²⁴ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 136

²⁵ ينظر، مثل، الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 13 ص 141 ج 19 ص 187، 188، ج 24 ص 179، 180، 191. ج 27 ص 66، 118. وابن

المنير : الانتصاف بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 354

²⁶ ينظر: الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 24 ص 179

²⁷ المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

مستفيضا ليجلّض في الأخير أن ". العلوم بأسرها ضرورية "28 و "أن مبادئ الأفعال هي العلوم، فأفعال العباد بأسرها ضرورية، والإنسان مضطر في صورة مختار، فثبت أن الله تعالى هو الذي زين لكل عامل عمله."29 وهذا يقودنا إلى القول بأن القرينة الضابطة لمجازية النصوص عند الفريقين إنما تحددها القواعد الكلامية لدى كل منهما.

ومن النصوص التي عرض لها الزمخشري وقد أسند فيها التزيين إلى الله تعالى قوله جل شأنه: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ) 30. فقد صرح بمجازية الإسناد في هذه الآية مبينا أن نوع المجاز فيها يحتمل أن يكون استعارة ويحتمل أن يكون مجازا عقليا وهو ما يهمنا في مقامنا هذا. فالتزيين قد أسند مجازا إلى الله تعالى لإمهاله الشيطان وتخليته إياه حتى يزين للقوم أعمالهم. 31

وإذا كان الإسناد إلى الشيطان في النص السابق من باب الحقيقة فهو في قوله تعالى: (وَإِذْ كُرَّ عِبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ) 32 مجاز. فإنه لا يجوز أن يسلط الله تعالى على أنبيائه الشيطان لإتعاهم وتعذيبهم، لأنه "تكرر في القرآن أنه لا سلطان له إلا الوسوسة فحسب" 33. ومن ثم فإن وسوسة الشيطان هي السبب فيما أصاب أيوب عليه السلام. إذ " لما كانت وسوسته إليه وطاعته له فيما وسوس سببا فيما مسه الله به من النصب

28 الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج24 ص179

29 المصدر نفسه — الصفحة ذاتها

30 سورة النمل: الآية 04

31 ينظر: الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج03 ص136 وكذلك: ج03 ص428

32 سورة ص: الآية 41

33 الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج03 ص376. وهو يشير هنا إلى قوله تعالى : (إِنَّ عِبَادِي لَشَرَّ لَكَ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا مَنْ أَتْبَعَكَ مِنَ الْعَاوِينَ) [سورة الحجر : الآية 42] وقوله (وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) [سورة إبراهيم : الآية 22]

والعذاب نسبه إليه.³⁴ ويرى الزمخشري أن عدول أيوب عليه السلام عن نسبة الضر إليه تعالى مع أنه الفاعل الحقيقي له إنما كان رعاية منه للأدب في حقه تعالى.³⁵ وكذلك إسناد فعل النسيان إلى الشيطان في قوله تعالى: (وَمَا أُنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ)³⁶ هو من باب الإسناد المجازي عند الزمخشري؛ لأن "الشيطان لا يقدر على فعل النسيان وإنما يوسوس فتكون وسوسته سببا للتفريط الذي منه النسيان..³⁷ فهو إذن إسناد إلى السبب.

هذا ما وقع بين أيدينا من النصوص القرآنية التي وسمها الزمخشري بميسم التأويل. وهي في الأساس نصوص وردت في ظواهرها بعض الأفعال مسندة إلى الله تعالى. وقد تقرر في المنظومة الكلامية الاعتراضية امتناع نسبة تلك الأفعال إلى الله تعالى على سبيل الحقيقة؛ كـ "الختم" و "الإضلال" و "إزاعة القلوب" و "الإغواء" و "تزيين القبيح" .. وغير ذلك مما يناقض مقتضى مبدأ العدل عند المعتزلة. ولقد استند الزمخشري في تأويلها إلى المجاز العقلي استنادا كبيرا كما هو ظاهر، مدرجا إياها في باب الإسناد إلى السبب.

وغير خفي أن جنوح الزمخشري إلى ذلك التأويل إنما كان للتوفيق بين الجوانب الدلالية لتلك النصوص والجوانب الاعتقادية الكلامية المقررة عند المعتزلة. وهي نصوص حملها الأشاعرة على دلالتها الظاهرة لعدم مناقضتها أصولهم الكلامية .

³⁴ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 376

³⁵ ينظر: المصدر نفسه الصفحة ذاتها

³⁶ سورة الكهف: الآية 63

³⁷ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 408

2 - الاستعارة :

للاستعارة حضور معتبر في الأعمال التأويلية لدى الزمخشري وهي بعد المجاز العقلي أبرز ضروب المجاز حضورا في تاويلاته، وبخاصة الاستعارة التمثيلية منها. وقد رصدنا المواضع التي أقام الزمخشري تاويله فيها على الاستعارة نوردها كما يلي :

1.2 - الاستعارة في المفرد:

في سياق تفسيره قوله تعالى: (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)³⁸ قال الزمخشري: " فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لاختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، و يحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل.

أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرهما من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه ، كأنها مستوثق منها بالختم ، وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطي عليها وحجبت وحيل بينها وبين الإدراك، وأما التمثيل...³⁹

ومفاد كلام الزمخشري هو أنه لما كانت قلوبهم غير واعية لما وصل إليها، وأسماعهم غير مؤدية لما يطرقها من الآيات البينات إلى العقل على وجه مفهوم وأبصارهم غير مهيأة للنظر في

³⁸ سورة البقرة : الآية 07

³⁹ الزمخشري : الكشف - مصدر سابق - ج 01 ص 155، 156

مخلوقات الله تعالى وعجائب مصنوعاته جعلت بتمثلة الأشياء التي ختم عليها ختما حسيا واستوثق منها استيثاقا حقيقيا وغطيت بغطاء مدرك.⁴⁰

وممكن الاستعارة في الآية هو أنه قد استعير لفظ "الختم" من الدلالة على معناه الأصلي إلى الدلالة على إحداث "هيئة في القلب والسمع مانعة من خلوص الحق إليها ، كما يمنع نقش الختام على تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها"⁴¹. و استعير لفظ الغشوة " من معناه الأصلي للدلالة على حالة " في أبصارهم مقتضية لعدم اجتلائها آيات الله ودلائله"⁴². ومن ثم فإن الاستعارة في لفظ "الختم" استعارة تصريحية تبعية من باب استعارة محسوس لمعقول والجامع في ذلك " عقلي هو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه وحقه أن يقبله"⁴³. وهي في لفظ الغشاوة استعارة تصريحية أصلية من باب استعارة محسوس لمعقول والجامع هو ما ذكر في استعارة لفظ "الختم"

ويبدو جليا أن الذي ألبأ الزمخشري إلى التأويل المجازي في هذا الموضع هو كون "الختم"⁴⁴ و"الغشاوة"⁴⁵ المقصودين المعنويين لا الحسيين. إذ حمل الآية على ظاهرها واعتبار الدلالة الحقيقية للفظي "الختم" و"الغشاوة" فيها، يقتضى حصول ختم وغشاوة حقيقيين حسيين وهو

⁴⁰ ينظر : الشوكاني : فتح القدير — مرجع سابق — ج 01 ص 39

⁴¹ الشريف الجرجاني : حاشية الجرجاني على الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 156

⁴² الشريف الجرجاني : حاشية الجرجاني على الكشف بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 156

⁴³ المصدر نفسه. الصفحة ذاتها

⁴⁴ معنى الختم لغة هو " التغطية على الشيء والاستيثاق من أن لا يدخله شيء ... و الختم: المنع. و الختم أيضا: حفظ ما في الكتاب .. لأن خاتم الكتاب يصونه ويمنع الناظرين عما في باطنه، وتفتح تاؤه وتكسر، لغتان.. قال أبو منصور: وأصل الختم التغطية" اللسان مادة (ختم)

⁴⁵ أما الغشاوة فهي لغة "الغطاء. غشيت الشيء تغشيه إذا غطيته. وعلى بصره وقلبه غشو وغشوة وغشوة وغشوة وغشوة وغشوة وغشوة وغشوة وغشوة وغشوة" غشاوة و غاشية و غشية و غشاية و غشاية؛ هذه الثلاث عن اللحياني، أي غطاء. ... وكل ما كان مشتملا على الشيء فهو مبني على فعالة نحو الغشاوة والعمامة والعصابة.. "اللسان مادة (غشا)

أمر مخالف لما هو في الواقع. وفيه أيضا رد من الزمخشري على من ذهب من الظاهرية إلى حمل "الختم" و"الغشاوة" على حقيقتهما وفوضوا الكيفية إلى علم الله تعالى⁴⁶.

ولا ينبغي أن تفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى أن الزمخشري — وهو البلاغي النحرير العارف بدقائق اللغة وأسرار البيان — قد حدد مكنى المجاز في الآية في إسناد الختم إلى الله تعالى — كما وضحناه في مبحث المجاز العقلي السابق — بينما اجتهد القاضي عبد الجبار — وهو كلامي طغت عليه التزعة العقلية في التأويل — في تعيين المجاز في لفظة "الختم" بصرفها إلى الدلالة على مجرد علامة عُلِّمت بها قلوب الكفار "لتعرف بها الملائكة أنهم من أهل الذم"⁴⁷ وهو غير مانع من الإيمان لأن "من أغلق الباب عليه لا يوصف بالمنع إذا أمكنه فتحه والتصرف بالخروج، وكما لا يوصف الختم على الكتاب بأنه مانع من قراءته، لأنه يمكن أن يفك فيقرأ".⁴⁸ ويشفع للقاضي في تأويله هذا قصور بابه في علم البيان، واجتهاده في توجيه دلالة الآية إلى ما يوافق المقررات الكلامية الاعتزالية.

ولئن كان المعتزلة قد اجتهدوا في تأويل لفظ "الختم" وما شاكله كـ "الطبع"⁴⁹ و"الأكنة"⁵⁰ و"الأقفال"⁵¹ بوجوه شتى من التأويل المجازي⁵². فإن الأشاعرة قد سعوا في المقابل إلى إبقاء دلالات تلك الألفاظ على حقائقها "لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وإنما

⁴⁶ ينظر: الألوسي: روح المعاني — مرجع سابق — ج 01 ص 132. والشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشاف بهامش الكشاف — مصدر سابق — ج 01 ص 155.

⁴⁷ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 53.

⁴⁸ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 53.

⁴⁹ نحو قوله تعالى: (وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ) [سورة التوبة: الآية 87] و (بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا) [سورة النساء: الآية 155]

⁵⁰ نحو قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا) [سورة الأنعام: الآية 25]

⁵¹ نحو قوله تعالى: (أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [سورة محمد: الآية 24]

⁵² تنظر هذه الوجوه مفصلة في: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 50، 51.

سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الأسماء.⁵³

ولهم في تفسير الختم قولان :

القول الأول: هو أن الختم خلق الكفر في قلوب العباد.

والقول الثاني: هو أن المراد بالختم خلق الداعية التي يوجب انضمامها إلى القدرة الوقوع في الكفر.⁵⁴ ويظهر من كلام الرازي اعتماده القول الثاني، قال في سياق تفسيره الآية الكريمة: (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا)⁵⁵: "أما كلام أهل السنة فظاهر، وذلك لأن القلب صالح لأن يميل إلى الإيمان، وصالح لأن يميل إلى الكفر، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية وإرادة يحدثها الله تعالى، فإن كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان، والإزاغة، والصد، والختم، والطبع، والرین، والقسوة، والوقر، والكنان، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن. وإن كانت تلك الداعية داعية الإيمان فهي: التوفيق، والرشاد، والهداية، والتسديد، والتثبيت، والعصمة، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَانِ)⁵⁶ والمراد من هذين الأصبعين الداعيتان، فكما أن الشيء الذي يكون بين أصبعي الإنسان يتقلب كما يقلبه الإنسان بواسطة

⁵³ الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 244 .

⁵⁴ ينظر تفصيل هذين القولين في : الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 49

⁵⁵ سورة آل عمران : الآية 08

⁵⁶ ينظر: نص الحديث: "مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَانِ إِنْ شَاءَ أَقَامَهُ وَإِنْ شَاءَ أَزَاغَهُ" في محمد بن حبان: صحيح ابن حبان —

تحقيق : شعيب الأرناؤوط — بيروت — مؤسسة الرسالة — الطبعة الثانية — 1993 — ج 03 ص 223، 222 .. وأبو عبد الله ابن ماجة: سنن ابن

ماجة — تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي — بيروت — دار الفكر — د ط — د ت — ج 01 ص 72.

ذنيك الأصبعين، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه الحق بواسطة تينك
الداعيتين..⁵⁷

وإصرار الأشاعرة على إبقاء تلك الألفاظ على حقائقها اللغوية هو رعاية منهم لما تقرر عندهم
من أصول كلامية في قضية "خلق الأفعال" وتوخ منهجي لقاعدة بيانية مشهورة في الـدرس
المجازي؛ وهي كون الأصل في اللفظ أن يحمل على حقيقته إلا أن يمنع من ذلك مانع، ولا مانع
عندهم في هذا المقام. بينما اضطر المعتزلة إلى التأويل المجازي مراعاة لمبدأ العدل الإلهي الذي
يقتضي أن لا يكون خالق الكفر أو الضلال في قلوب العباد هو الله تعالى.

وبالإضافة إلى الدلائل العقلية فقد كانت الدلائل السمعية مستندا آخر لكتا الطائفتين في
تحديد طبيعة المعاملة التأويلية لتلك الألفاظ. وقد لخص لنا الرازي هذه المسألة العويصة⁵⁸
بقوله: "الألفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي: الطبع، والكنان، والرين على
القلب، والوقر في الآذان، والغشاوة في البصر. ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة؛
فالقسم الأول: وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ)⁵⁹ (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا)⁶⁰ (وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ)⁶¹ (بَلْ طَبَعَ اللَّهُ
عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ)⁶² (فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ)⁶³ (لَيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا)⁶⁴ (إِنَّكَ
لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ)⁶⁵ (أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ)⁶⁶ (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ)⁶⁷.

⁵⁷ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 179

⁵⁸ استشكلنا لهذه المسألة قال الرازي معقبا على الدلائل السمعية المذكورة أعلاه: "وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثر

شعبا وأشدّها شعبا" التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 52

⁵⁹ سورة المطففين: الآية 14

⁶⁰ سورة الأنعام: الآية 25

⁶¹ سورة التوبة: الآية 87

⁶² سورة النساء: الآية 155

والقسم الثاني : وردت دلالة على أنه لا مانع البتة (وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا)⁶⁸ (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)⁶⁹ (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)⁷⁰ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)⁷¹ (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ)⁷² (لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ)⁷³ . والقرآن مملوء من هذين القسمين، وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة.⁷⁴

ويعرض الزمخشري للآية الكريمة: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)⁷⁵ فيبين أن الفعل "يخادعون" في الآية يجب صرفه عن دلالة الحقيقة وتأويله تلويلا مجازيا يليق بمقتضى السياق . لأنه إن أمكن مخادعة المؤمنين فإن الله تعالى لا يصح أن يجري عليه الخداع أو يقع منه وذلك " لأن العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يُخدعوا لم يجز أن يَخْدَعُوا"⁷⁶ ومن ثمة أورد الزمخشري في تأويل هذه الآية وجوها يهمنها منها الوجه الأول لارتباطه بموضوعنا. ومفاده أنه لما " كانت صورة صنعهم مع الله حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون صورة لصنع الخادعين وصورة

⁶³ سورة فصلت: الآية 04

⁶⁴ سورة يس: الآية 70

⁶⁵ سورة الروم: الآية 52

⁶⁶ سورة النحل: الآية 21

⁶⁷ سورة البقرة: الآية 10

⁶⁸ سورة الإسراء: الآية 94

⁶⁹ سورة الكهف: الآية 29

⁷⁰ سورة البقرة: الآية 286

⁷¹ سورة الحج: الآية 78

⁷² سورة البقرة: الآية 28

⁷³ سورة آل عمران: الآية 71

⁷⁴ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 52

⁷⁵ سورة البقرة : الآية 09

⁷⁶ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 171

لصنع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد شرار الكفرة وأهل الدرك الأسفل من النار صورة صنع الخادع، وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امثلوا الأمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليهم.⁷⁷ فالاستعارة التصريحية التبعية في الفعل "يخادعون" واضحة بينة وإن لم يحددها الزمخشري بالمصطلح البلاغي المناسب فإن كلامه أو ما إليها.

وفي سياق تفسيره قوله تعالى: (حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ)⁷⁸ ذكر الزمخشري أن "إحاطة الله بالكافرين مجاز، والمعنى: أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط حقيقة."⁷⁹ والمجاز هنا يتما أن يكون استعارة تبعية أو يكون تمثيلاً. أما الاستعارة التبعية فإنه تعالى شبه شمول قدرته الكافرين في امتناع أن يفوته أحد منهم بإحاطة المحيط بما أحاط به.⁸⁰ وقد سرت الاستعارة في اسم الفاعل محيط بعد سريانها في المصدر كما هو معلوم. وأما التمثيل فنرجى الحديث عنه إلى موضعه .

ويرى الزمخشري أن المراد بـ "الاستواء" في قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ..)⁸¹ هو القصد بالإرادة. فالاستواء لغة هو "الاعتدال والاستقامة، يقال استوى العود وغيره: إذا قام واعتدل، ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل؛ إذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوي على شيء"⁸². ومن هذه الدلالة اللغوية الأصلية للفعل استوى "استعير قوله

⁷⁷ المصدر نفسه — ج 01 ص 171، 172

⁷⁸ سورة البقرة : الآية 19

⁷⁹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 218

⁸⁰ ينظر: الشريف الجرجاني : حاشية الجرجاني على الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 218

⁸¹ سورة البقرة : الآية 29

⁸² الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 270.

— ثم استوى إلى السماء — أي قصد إليها بإرادته ومشئته بعد خلق ما في الأرض من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر⁸³

ولئن أبى الزمخشري حمل الفعل "استوى"⁸⁴ على معناه الحقيقي الذي يقتضي الجسمية وهي أمر تقرر استحالة في حق الله تعالى، وصرح بنوع المجاز الذي هو الاستعارة، فإنه لم يبين نوع الاستعارة على وجه التفصيل. وهو أمر يلاحظ على الزمخشري في كثير من المواضع من "كشافه". وذلك معلل بكون الدرس المجازي وقتئذ ما زال في بداياته. فلم تكن مصطلحاته قد استقر وضعها أو حددت دلالتها بعد. وغير خفي أن الاستعارة في هذه الآية هي استعارة تصريحية تبعية. لوقوعها في الفعل استوى حيث شبه قصده تعالى بإرادته خلق السماء بقصد السهم لهدفه قصدا مباشرا لا يلويه عنه شيء.

لقد تقرر في الدرس الكلامي أن المحبة نوع من الإدارة، وهي متعلقة في الحقيقة بالمعاني والمنافع ويستحيل تعلقها بذاته تعالى وصفاته.⁸⁵ ومن ثمة صرح الزمخشري بأن الفعلين "تحبون" و"يحبكم" في قوله تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)⁸⁶ وقوله: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ)⁸⁷ مجاز.

⁸³ الزمخشري : الكشاف — مصدر سابق — ج 01 ص 270.

⁸⁴ ذكر القاضي عبد الجبار "أن لفظ الاستواء محتمل في اللغة ن وتختلف مواقعه بحسب مايتصل به من القول " ثم أورد طائفة من معاني لفظ الاستواء في اللغة . ينظر: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 73 — 75 . وكان محمد بن جرير الطبري قد ذكر أن " الاستواء في كلام

العرب منصرف على وجه " عدد تلك الوجوه. ينظر : الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن — مرجع سابق — ج 01 ص 191، 192.

⁸⁵ ينظر : الآمدي : غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 68. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 02 ص 161، 162. والألوسي: روح المعاني — مرجع سابق — ج 03 ص 129.

⁸⁶ سورة آل عمران : الآية 31

⁸⁷ سورة المائدة : الآية 54

فمحنة العباد لربهم "طاعته وابتغاء مرضاته وأن لا يفعلوا ما يوجب سخطه وعقابه" ⁸⁸ فهي إذن "مجاز عن إرادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم فيها". ومحبة "الله" عباده أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم" ⁸⁹ وأن "يشيهم أحسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عنهم..." ⁹⁰

والملاحظ أن المجاز في قوله (تُحِبُّونَ اللَّهَ) يمكن حمله على الاستعارة أو المجاز المرسل. ولئن لم يبين الزمخشري ذلك بالمصطلح فإن كلامه يحتمل إرادة النوعين. وسنكتفي بتفصيل الكلام على الاستعارة في هذا الموضع ونرجئ الحديث عن الباقي إلى موضعه. فالاستعارة إذن في قوله تعالى (تُحِبُّونَ اللَّهَ) استعارة تصريحية تبعية؛ وذلك بأن شبهت إرادة العبد اختصاصه تعالى بالعبادة ورغبته فيه بميل قلب المحب إلى المحبوب ميلا يقصره عليه ⁹¹

أما المجاز في قوله تعالى (يُحِبُّكُمُ اللَّهُ) فيحتمل هو كذلك أن يكون من باب الاستعارة أو المجاز المرسل ⁹² إلا أن كلام الزمخشري في موضع آخر أشعر بترجيحه الاستعارة. فلقد قلل في سياق تفسيره الآية الكريمة: (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ) ⁹³: "إن قلت ما معنى المحبتين؟ قلت: محبتهم للتطهر أنهم يؤثرونه.. ومحبة الله تعالى إياهم أنه يرضى عنهم ويحسن إليهم كما يفعل المحب بمحبوبه." ⁹⁴ فقلوه (كما يفعل المحب بمحبوبه) فيه إشارة

⁸⁸ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 621

⁸⁹ المصدر نفسه — ج 1 ص 423. وقال في موضع آخر مفسرا قوله تعالى: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) [سورة المائدة: الآية 54]: "محبة العباد لربهم طاعته وابتغاء مرضاته وأن لا يفعلوا ما يوجب سخطه وعقابه ومحبة الله لعباده أن يشيهم أحسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم

ويثني عليهم ويرضى عنهم..." المصدر نفسه — ج 1 ص 621

⁹⁰ المصدر نفسه — ج 01 ص 621

⁹¹ ينظر: الألوسي: روح المعاني — مرجع سابق — ج 03 ص 129

⁹² ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 621

⁹³ سورة الأنفال: الآية 108

⁹⁴ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 215

واضحة إلى الاستعارة. وهي هنا تصريحية تبعية بأن شبه رضى الله عنهم وحمده فعلهم برضى المحب عن محبوبه وحمده أفعاله .

لقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ للأعراض النفسانية البشرية مضافة إلى الله تعالى في نصوص قرآنية يشعر ظاهرها باتصافه تعالى بما لا يليق بمقام الألوهية المتسم بالكمال المطلق والمتره عن النقائص والعيوب. ومن ثمة عمد المعتزلة ومعهم الزمخشري إلى تأويل تلك الألفاظ تاويلا مجازيا للتوفيق بين دلالاتها ومقتضى الكمال الإلهي .

ومن بين تلك الألفاظ لفظ الخداع والاستهزاء والمكروا والتعجب والكيد.. وغيرها. ولقد صرح الزمخشري بأن "المكر" في قوله تعالى: (أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ ..)⁹⁵ مجاز وهو من باب الاستعارة، قال: "ومكر الله استعارة لأخذه العبد من حيث لا يشعر ولا استدراجه .."⁹⁶ وكذلك المكر في قوله تعالى: (وَمَكْرُوهًا مَكْرًا وَمَكْرُوهًا مَكْرًا)⁹⁷ هو إهلاك الكفرة من قوم صالح " من حيث لا يشعرون، شبه بمكر الماكر على سبيل الاستعارة."⁹⁸ والاستعارة في "المكر" في الآية الأولى تصريحية أصلية ، وهي في الثانية تبعية.

وإجراء لفظ المكر على الله تعالى وقع بشأنه اختلاف ناشئ في أساسه عن الاختلاف في تحديد مفهوم المكر. فمن رأى أن المكر إيصال المكروه إلى الغير على وجه يخفى عليه أو هو التدبير المحكم فقد أجاز إطلاق هذا اللفظ عليه تعالى حقيقة. ومن رأى أنه احتيال في إيصال الشر فقد منع إطلاقه حقيقة على الله تعالى وحمله على المجاز أو المشاكلة⁹⁹ .

⁹⁵ سورة الأنعام : الآية 99

⁹⁶ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 98

⁹⁷ سورة النمل : الآية 50

⁹⁸ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 153

⁹⁹ ينظر : الألوسي : روح المعاني — مرجع سابق — ج 03 ص 179

ويرى الزمخشري أن الإملاء في قوله تعالى: (وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرًا لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ) ¹⁰⁰ يدل في الأصل على إرخاء الطول للفرس ليرعى كيف يشاء، وهو هنا مستعار للتخلية. ¹⁰¹ ولما كان ظاهر النص يفيد نسبة إرادة القبيح إلى الله تعالى لاقتضائه "أن يكون ازدياد الإثم غرضاً لله تعالى في إملائه لهم" ¹⁰² صرح الزمخشري بأن التعليل هنا ليس بمعنى الغرض بل هو بمعنى السبب والباعث، كقولهم "قعدت عن الغزو للعجز والفاقة، وخرجت من البلد لمخافة الشر" ¹⁰³ ثم إن الباعث ينبغي أن يكون متقدماً على ماهو علة له، وهو في هذه الآية متأخر، وذلك ما دفع بالزمخشري إلى اعتبار الآية واردة على سبيل الاستعارة، إذ "لما كان في علم الله المحيط بكل شيء أنهم مزدادون إثماً فكأن الإملاء وقع من أجله وبسببه على طريق المجاز" ¹⁰⁴. ومعنى ذلك أنه لما سبق في علم الله الذي لا يجوز تخلف المعلوم عنه أنهم لن يزدادوا عند التخلية والإمهال إلا كفراً شبه ذلك بتقدم الباعث (الازدياد في الكفر) على ماهو علة له في الخارج (الامهال والتخلية) في الخارج ¹⁰⁵.

ويصرح الزمخشري بأن الفراغ في قوله تعالى: (سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ..) ¹⁰⁶ مجاز. ويورد له طريقين تأويليين؛ عده في الأول منهما من باب الاستعارة وفي الثاني من باب التمثيل، وسنفصل الحديث عنه في موضعه. أما الاستعارة فالظاهر من قوله أنها استعارة تصريحية تبعية،

¹⁰⁰ سورة آل عمران: الآية 178

¹⁰¹ الزمخشري: الكشاف — مصدر سابق — ج 01 ص 482

¹⁰² المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁰³ المصدر نفسه ج 01 ص 482، 483

¹⁰⁴ المصدر نفسه — ج 01 ص 483

¹⁰⁵ ينظر: الألوسي: روح المعاني — مرجع سابق — ج 04 ص 135

¹⁰⁶ سورة الرحمن: الآية 31

قال: "(سنفرغ لكم) مستعار من قول الرجل لمن يتهدده سافرغ لك يريد سأجرد للإيقاع بك من كل ما يشغلني عنك حتى لا يكون لي شغل سواه." ¹⁰⁷ أي سنأخذ في جزائكم فقط. ¹⁰⁸

ولما كانت البنية شرطا في الحياة عند المعتزلة فقد عمدوا إلى تأويل كل النصوص القرآنية التي وصف فيها الجحيم بما لا يليق إلا بالحي. ومن ذلك قوله تعالى في وصف جهنم: (إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا) ¹⁰⁹ حيث عده الزمخشري فيما يبدو من كلامه من باب الاستعارة المكنية، قال: "(رأهم) من قولهم دورهم تترا: أي تتناظر، ومن قوله صلى الله عليه وسلم " لا ترا" أي نارهما كأن بعضها يرى بعضها على سبيل المجاز والمعنى: إذا كانت منهم بمراى الناظر في البعد سمعوا صوت غليانها، وشبه ذلك بصوت المتغيظ والزافر. ¹¹⁰ فقد شبهت جهنم بحيوان اشتد غيظه وقوي زفيره ثم سكت عن الاستعارة مشيرا إليها بذكر بعض لوازم الحيوان الهائج كالرؤية والتغيظ والزفير. ¹¹¹

ولما لم تكن البنية شرطا في الحياة عند الأشاعرة لم يضطر هؤلاء إلى تأويل مثل هذه النصوص القرآنية بل إننا نجدهم ينقضون على المعتزلة تاويلايهم تلك معتبرين أن فتح باب التأويل في ذلك يجر إلى مذهب الفلاسفة في تأويل كل الظواهر. ¹¹²

¹⁰⁷ الزمخشري: الكشاف — مصدر سابق — ج 4 ص 47

¹⁰⁸ ينظر : والألوسي : روح المعاني — مرجع سابق — ج 27 ص 111

¹⁰⁹ سورة الفرقان : الآية 12

¹¹⁰ الزمخشري: الكشاف — مصدر سابق — ج 3 ص 83، 84

¹¹¹ ينظر : محمد أبو موسى : التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة الثالثة — 1993 — ص 254.

والألوسي : روح المعاني — مرجع سابق — ج 18 ص 243 .

¹¹² ينظر : ابن المنير : الانتصاف بامش الكشاف — مصدر سابق — ج 3 ص 83 والرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 30 ص 94

وروح المعاني — مرجع سابق — ج 18 ص 243.

ومن الجهود البلاغية التي تفرد بها الزمخشري في معالجة المجاز تفصيله الحديث عن الاستعارة في الحروف. وتلك إضافة بيانية نفيسة تحسب له في إقامة دعائم صرح الدرس المجازي وتوطيد أركانه. ومناط المجاز في الحرف عنده يظهر جليا في الحرفين "لعل" و"لام" التعليل، وسنورد بتفصيل جهود الزمخشري في ذلك .

لقد صرح الزمخشري بأن لفظة " لعل " في قوله تعالى: (وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)¹¹³ ليست للترجي بل هي مستعارة للإرادة لما شبهت بها .¹¹⁴ وأنها في قوله تعالى: (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)¹¹⁵ كذلك إذ لامناص من صرف دلالتها عن الحقيقة إلى المجاز " لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة "¹¹⁶. وهو لا يميز كذلك حملها على أنه تعالى خلقهم راجين للتقوى¹¹⁷. ومن ثمّة قرر الزمخشري أن "لعل" واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة، لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في إقذارهم وتمكينهم وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حلل المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصدقه قوله تعالى: (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)¹¹⁸ وإنما يبلو ويختبر من تخفى عليه العواقب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار.¹¹⁹

¹¹³ سورة القصص : الآية 43

¹¹⁴ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 181

¹¹⁵ سورة البقرة : الآية 21

¹¹⁶ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 230

¹¹⁷ ينظر: الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 231

¹¹⁸ سورة الملك : الآية 02

¹¹⁹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 231

ويتضح من كلام الزمخشري أن مدار المجاز في "لعل" قائم على طرح المعنى الحقيقي لـ "لعل" وهو الترجي، لأنه يستحيل اتصاف المخاطب به لوجوب كون الترجي جاهلاً بعاقبة مرجوه، والله تعالى ليس كذلك فهو عالم ببدايات الأمور وعواقبها لا يخفى عليه شيء.

وواضح أيضاً أن المجاز في "لعل" هو من باب الاستعارة التبعية في الحرف كما هو معلوم في أدبيات الدرس المجازي. وتفصيله كما بينه الزمخشري وزاده توضيحاً السيد الجرجاني في الهامش هو تشبيه إرادته تعالى التقوى من المخاطبين بالرجاء¹²⁰ ومتعلق إرادته تعالى وهو المكلف "يتردد بين أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان ما لجانب الفعل، فإنه تعالى لما وضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الطاعة كما هو مذهب الاعتزال، ونصب لهم أدلة عقلية ونقلية داعية إليها ووعد وأوعد والطف بما لا يحصى كثرة لم يبق للمكلف عذر وصار حاله في رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه من المعصية، كحال الترجي منه في رجحان اختياره لما يرتجى منه مع تمكنه من خلافه، وصار إرادة الله لعبادته واتباعه بمنزلة الترجي"¹²¹.

ويبدو أن الزمخشري قد تحاشى — رعاية للأدب — التصريح "بنسبة التشبيه إليه تعالى ولا إلى إرادته، بل صرح بالمشابهة بين العباد والمرجو منهم ليفهم ضمناً مشابهة إرادته للترجي".¹²² والمعتمد في هذه الملاحظة — كما أشار السيد الشريف إلى ذلك — هو أن الزمخشري قد ذكر في تفسير قوله تعالى: (لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ)¹²³ أن "لعل" استعيرت للإرادة¹²⁴. ويؤيد ذلك أيضاً إشارة الزمخشري إلى أن التشبيه

¹²⁰ ثم إن الاستعارة في هذه الآية تحتل أن تكون من باب الاستعارة التمثيلية. وذلك بملاحظة هيئة مركبة من الراجي والمرجو منه ورجائه إلا أن كلام الزمخشري لا يقتضي إلا الاستعارة في "لعل". ينظر: الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشاف — بهامش الكشاف — مصدر

سابق — ج 01 ص 231

¹²¹ الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشاف — بهامش الكشاف — مصدر سابق — ج 01 ص 231

¹²² الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشاف — بهامش الكشاف — مصدر سابق — ج 01 ص 231

¹²³ سورة السجدة: الآية 03

في هذا المقام كالتشبيه في قوله تعالى (لِيَلُوكُمْ أُيُكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)¹²⁵ حيث شبه بناء أمر المكلفين على الاختبار بالاختيار.¹²⁶

وإذا كانت الاستعارة في "لعل" هي للإرادة الإلهية عند الزمخشري¹²⁷ والمعتزلة، فهي عند الأشاعرة استعارة للطلب " الذي يغاير الإرادة ولا يستلزم حصول المطلوب ".¹²⁸ والمراد بمغايرة الطلب للإرادة هو أن الإرادة عند الأشاعرة تستلزم حصول المراد؛ أي إن "الله تعالى أراد من كل أحد ما وقع منه من خير وغيره، ولكن طلب الخير والتقوى منهم أجمعين".¹²⁹ وهي عند المعتزلة لا تستلزم حصول المراد. ومن ثم صرح المعتزلة بأن الله تعالى أراد الإيمان ولم يرد الكفر والإثان حاصلان بفعل العبد. في حين ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى أراد من المؤمن الإيمان ومن الكافر الكفر وكل من الإيمان والكفر حاصلان بإرادة الله تعالى¹³⁰. ومن هذا المنطلق الكلامي امتنع الأشاعرة عن حمل الاستعارة في "لعل" على الإرادة وحملوها على الطلب الذي ليس بواجب وقوع مطلوبة أو حصوله عند الفريقين.

¹²⁴ ينظر: الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 241

¹²⁵ سورة الملك : الآية 02

¹²⁶ ينظر: الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشف — هامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 231

¹²⁷ اعتبر ابن المنير الأسكندري كلام الزمخشري في هذا المقام كلاما سديدا " إلا قوله وأراد منهم التقوى والخير فإنه كلام أبرزه على قاعدة

القدرية " الانتصاف — هامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 230

¹²⁸ الشريف الجرجاني : حاشية الجرجاني على الكشف — هامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 232

¹²⁹ ابن المنير : الانتصاف — هامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 230

¹³⁰ فيما يخص الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الإرادة الإلهية ينظر: الأشعري: د. فوقية حسين محمود — القاهرة — دار الأنصار —

الطبعة الأولى — 1397هـ — ج 01 ص 161 — 179. والباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل — تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر — بيروت —

مؤسسة الكتب الثقافية — الطبعة الأولى — 1987. — ج 01 ص 47، 48. والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق —

ص 466 — 477. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 02 ص 102 — 113. والأمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01

ص 52 — 75.

وقد أجاز الشاعر اعتبار الاستعارة في "لعل" لـ "ترتب الغاية على ماهي ثمرة له فإن أفعاله تعالى يتفرع عليها حكم ومصالح متقنة هي ثمراتها، وإن لم تكن عللا غائية لها بحيث لولاها لم يقدم الفاعل عليها"¹³¹، وذلك لأن أفعال الله تعالى لاتعلل لدى الأشاعرة بالغرض¹³².

ويرى الزمخشري أن "لعل" في قوله تعالى: (ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)¹³³ قد استعيرت كذلك للإرادة أي "إرادة أن تشكروا النعمة في العفو عنكم"¹³⁴. وهو تأويل أنكره عليه ابن المنير في الهامش استنادا إلى ما تقرر عند الأشاعرة من أن مراد الله كائن لا محالة¹³⁵. ومن ثم أصر على صرف الرجاء إلى المخاطبين بمعنى "لتكونوا على رجاء الشكر لله ونعمه"¹³⁶.

وكذلك اعتبر الزمخشري لفظة "لعل" في قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)¹³⁷ مستعارة "لمعنى الإرادة لتلاحظ معناها ومعنى الترجي: أي خلقناه عربيا غير عجمي إرادة أن تعقله العرب ولئلا يقولوا (لولا فصلت آياته)"¹³⁸.

تفيد لام التعليل في أصل وضعها اللغوي معنى التعليل؛ وذلك بجعل مابعداها علة لما ذكر قبلها كما هو معلوم. بيد أن هذه اللام قد يدخلها المحاز فتدل على الصيرورة أو العاقبة¹³⁹. وهذا

¹³¹ الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 232، 233.

¹³² وتعليل أفعاله تعالى بالغرض قضية كلامية كانت محل خلاف وموضع جدال بين المعتزلة والأشاعرة. فبينما رأى المعتزلة أنه تعالى يفعل أفعاله لأغراض وحكم رفض الأشاعرة تعليل أفعاله تعالى بالأغراض؛ بل إنه تعالى — وفق رأيهم — يفعل أفعالا يشاؤها لعللة أو غرض. ينظر تفصيل القول في هذه المسألة في: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — شرح الأصول الخمسة ص 496 — 524 والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 78، 92، 297، 298، 299، 300. والآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 224 — 245.

¹³³ سورة البقرة: الآية 52

¹³⁴ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 280

¹³⁵ ينظر: ابن المنير: الانتصاف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 280

¹³⁶ ينظر: المصدر نفسه — ج 01 ص 281

¹³⁷ سورة يوسف: الآية 02

¹³⁸ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 477

المعنى المجازي الذي قد يطرأ على لام التعليل استند إليه المعتزلة والأشاعرة في تأويل بعض النصوص التي يشعر معنى التعليل فيها بما يناقض المبادئ الكلامية لكلا الفريقين .

ففي سياق تفسيره الآية الكريمة: (وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ..) ¹⁴⁰ قال الزمخشري:

"فإن قلت: مامعنى اللام ؟ قلت: إن كان التزيين من الشياطين فهي على حقيقة التعليل ، وإن كان من السدنة فعلى معنى الصيرورة ."¹⁴¹ وذلك لأن الشياطين إنما يكون منهم التزيين لغرض الإهلاك والتضليل أما السدنة فليس ذلك الغرض غرضهم من التزيين.

ويرى الزمخشري أن اللام في قوله تعالى: (لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُخَيِّ وَيُمِيتُ) ¹⁴² هي لام العاقبة لأن أولئك المثبطين لم يقولوا قولهم لكي يلقي الله تعالى الحسرة والغم في قلوبهم بل كان هذا عاقبة قولهم وصيرورته. ¹⁴³

وكذلك اللام في قوله تعالى: (لِيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ) من الآية الكريمة (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ..) ¹⁴⁴ هي لام العاقبة عنده "لأن التعذيب نتيجة حمل الأمانة كمالأن

¹³⁹ يستعمل البصريون مصطلح العاقبة والكوفيون مصطلح الصيرورة وهما بمعنى واحد. ينظر: أبو إسحاق الزجاجي: كتاب اللامات — تحقيق: مازن المبارك — دمشق — دار الفكر — الطبعة الثانية — 1985 — ص 32، 119.

¹⁴⁰ سورة الأنعام: الآية 138

¹⁴¹ الزمخشري: الكشاف — مصدر سابق — ج 02 ص 54

¹⁴² سورة آل عمران: الآية 156

¹⁴³ ينظر: الزمخشري: الكشاف — مصدر سابق — 474/01

¹⁴⁴ سورة الأحزاب: الآية 72

التأديب في ضربته للتأديب نتيجة الضرب.¹⁴⁵ وقد صرح الزمخشري هنا بأن اللام هنا لام التعليل دخلها المجاز¹⁴⁶ لأنه ليس ما قبل اللام في هذه السياقات القرآنية علة لما بعدها.

2.2 - الاستعارة في التركيب:

1.2.2 - الاستعارة التمثيلية :

للاستعارة التمثيلية حضور كبير في تأويل الايات المتشابهة عند الزمخشري وذلك لشيوع التمثيل في كلام الله تعالى وكلام أنبيائه. فـ "التمثيل" و "التخييل" كانا أداتين لغويتين بلرزتين من أدوات التأويل عند الزمخشري. وقد وقفنا على طائفة من النصوص القرآنية المتشابهة عدها الزمخشري من باب التمثيل نوردها كما يلي :

جعل الزمخشري الغضب في قوله تعالى: (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)¹⁴⁷ مجازاً عن "إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم مايفعله الملك إذا غضب على من تحت يده..¹⁴⁸ ولئن كان الزمخشري قد اختار في الرحمة من قوله تعالى: (الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ)¹⁴⁹ المجاز المرسل كما بيناه في موضعه، فإنه اختار هنا في تأويل الغضب الاستعارة التمثيلية كما أشعر به قوله (وأن يفعل بهم مايفعله الملك إذا غضب على من تحت يده) وتفصيل التمثيل في هذه الاية هو أنه تعالى شبه حاله جل شأنه مع العصاة في عصيانهم إياه وإرادته تعالى الانتقام منهم وإنزال العقوبة بهم بحال الملك إذا غضب على من عصاه واراد الانتقام منه وإنزال العقوبة به.¹⁵⁰

¹⁴⁵ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 277

¹⁴⁶ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها .

¹⁴⁷ سورة الفاتحة: الآية 07

¹⁴⁸ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 71

¹⁴⁹ سورة الفاتحة : الآية 03

¹⁵⁰ ينظر : الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 72

رأينا سابقا ان الزمخشري عرض لقوله تعالى: (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)¹⁵¹ بالتأويل المجازي وانه ذكر ان المجاز فيها يحتمل أن يكون استعارة ويحتمل ان يكون تمثيلا. وقد فصلنا الحديث عن الاستعارة في موضعه ونحن نبسط القول الآن في التمثيل.

يذكر الزمخشري، محلا الأسلوب التمثيلي في هذه الآية الكريمة، أن "القلوب حيث لم يستنفع بها أصحابها في الأغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها شبهت بأشياء معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة قد ضرب حجاب بينها وبين الانتفاع بها بالختم والتغطية".¹⁵² فالجامع هو "عدم الانتفاع بما أعد له بسبب عروض مانع تمكن فيه كالمانع الأصلي"¹⁵³ ولئن كان التمثيل قد وقع في ألفاظ مفردة الختم والغشاوة وحق المستعار في الممثل أن يكون مركبا فإنه ينبغي تقدير ألفاظ منوية كما اشار إلى ذلك الشريف في الحاشية.¹⁵⁴

ويورد الزمخشري وجهها تأويليا آخر للتمثيل في الآية مفاده ان تُمثل حال قلوب المنافقين " فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الأغتام التي هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهائم، أو بحال قلوب البهائم أنفسها، أو بحال قلوب مقدر ختم الله عليها حتى لاتعي شيئا ولا تفقه."¹⁵⁵ وبهذا وفق الزمخشري إلى التخلص من الإشكال الدلالي

¹⁵¹ سورة البقرة الآية 07

¹⁵² الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 156، 157. وصرح في — في سياق تناوله قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا..) [الأنعام 25] بأن "الأكنة على القلوب والوقر في الآذان مثل في نبي قلوبهم ومسامعهم عن قبوله واعتقاد صحته"

الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 12

¹⁵³ الشريف الجرجاني : حاشية الجرجاني على الكشف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 156

¹⁵⁴ ينظر: المصدر نفسه — ج 01 ص 156

¹⁵⁵ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 159، 160

لإسناد الختم إلى الله تعالى إذ لآمدخل له حيثئذ في الحقيقة في منع القلوب عن الانتفاع لأنسه داخل في المشبه به كما لآمدخل للمتعدد المخاطب بقولنا: "أراك تقدم رجلاً وتأخر أخرى"، في تقدم الرجل وتأخيرها.¹⁵⁶ وكل هذا التأويل المجازي المفصل إنما عدل إليه الزمخشري فإرا من حمل "الختم" على معناه الحقيقي الذي يقتضي المنع من الإيمان والهدى وهو ما لا يجيزه المعتزلة في حق الله تعالى العدل الحكيم.

ولقد رأينا سابقاً كذلك أن المجاز في قوله تعالى: (حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ)¹⁵⁷ يجوز — عند الزمخشري — أن يكون استعارة تبعية ويجوز أن يكون تمثيلاً. وقد سبق تفصيل الكلام على الاستعارة، وأرجأنا الحديث عن التمثيل إلى هذا الموضع. فمدار التمثيل في هذه الآية أنه تعالى شبه حاله مع الكافرين بحال المحيط مع المحاط. ولئن كان لفظ المستعار مفرداً في الآية فإنه ينبغي في هذه الحالة تقدير ألفاظ منويه لأنه لم يصرح هنا من الألفاظ سوى بما هو العمدة في الهيئة المشبه بها أي الإحاطة.¹⁵⁸ وقد صرح الزمخشري في سياق تفسيره قوله تعالى: (وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ...) ¹⁵⁹ بأن الإحاطة فيه هي على سبيل التمثيل بأنهم لا يفوتونه كما لا يفوت فائت الشيء الذي يحيط به.¹⁶⁰

ولما كان القرب المكاني من خواص الأجسام، و تعالى الله أن يكون في المكان، اعتبر الزمخشري القرب في قوله تعالى: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ) ¹⁶¹ تمثيلاً لحاله تعالى في سرعة الإجابة وإنجاح الحاجة لمن دعاه وسأله بحال من قرب مكانه.¹⁶²

¹⁵⁶ ينظر: الشريفة الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشاف — هامش الكشاف — مصدر سابق — ج 01 ص 160

¹⁵⁷ سورة البقرة: الآية 19

¹⁵⁸ ينظر: الشريفة الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشاف — هامش الكشاف — مصدر سابق — ج 01 ص 218

¹⁵⁹ سورة البروج: الآية 20

¹⁶⁰ ينظر: الزمخشري: الكشاف — مصدر سابق — ج 04 ص 240

¹⁶¹ سورة البقرة: الآية 186

عرض الزمخشري لقوله تعالى: (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)¹⁶³ فعهده من باب التمثيل حيث ذكر انه "لاقول ثم كما لاقول في قوله: إذ قالت الأنساع للبطن الحق"¹⁶⁴ وإنما هو تمثيل لنفاد قدرته وجريان مشيئته وأن "ما قضاءه من الأمور وأراد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف."¹⁶⁵ وحال استجابة تلك الأمور المرادة والشيء المقضية إرادته وعدم ابائها هي كحال المأمور المطيع الذي يؤمر فيمثل من غير توقف أو امتناع.¹⁶⁶ ويقرب من كلامه هذا قوله في موضع آخر مفسرا الآية الكريمة: (مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)¹⁶⁷ : "...والقول ههنا مجاز ومعناه أن إرادته للشيء يتبعها كونه لامحالة من غير توقف، فشبه ذلك بأمر الأمر المطاع إذا ورد على المأمور الممثل."¹⁶⁸ وقال في سياق تفسيره قوله تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)¹⁶⁹ : "فإن قلت ما حقيقة قوله: (أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) ؟ قلت :هو مجاز من الكلام وتمثيل لأنه لايمتنع عليه شيء من المكونات وأنه بمنزلة المأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع"¹⁷⁰

ولئن كان الزمخشري قد أطلق هنا مصطلح التمثيل فأننا نجده يستعمل مصطلح التخيل في مواضع أخرى لتأويل نصوص قرآنية أخرى مشاكلة لهذه النصوص. وهو امر جعل الأستاذ

¹⁶² ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج01ص337

¹⁶³ سورة البقرة : الآية116

¹⁶⁴ الزمخشري : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج01ص307

¹⁶⁵ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁶⁶ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها .

¹⁶⁷ سورة مريم : الآية35

¹⁶⁸ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج02ص509

¹⁶⁹ سورة يس : الآية 82

¹⁷⁰ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج03ص332

محمد أبو موسى يستخلص أن الزمخشري كان يخلط في الاستعمال بين المصطلحين خلطاً كبيراً.¹⁷¹ والظاهر من استعمالات الزمخشري أن النصوص التي بدا للأستاذ اضطراب الزمخشري في وضع المصطلح هي نصوص قابلة للتأويل بالتمثيل كما هي صالحة للتأويل بالتمثيل. وقد بين الزمخشري ذلك جلياً¹⁷² عند تأويله تعالى : (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)¹⁷³ وسنعرض له بتفصيل لاحقاً عند تناولنا "التخييل" لديه.

وقد عرض الزمخشري لقوله تعالى : (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)¹⁷⁴ فذكر أنه يحتمل أن يكون من باب التمثيل أو من باب التخييل. أما التمثيل فمفاده أنه مثلت حال إرادته تعالى تكوين السماوات والأرض وعدم امتناعهما عليه وحدثهما كما أراد بحال المأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع.¹⁷⁵ وأما التخييل فسنعرض له في موضعه .

ولما كان الله عز وجل عالماً بالأشياء قبل كونها عد الزمخشري قوله تعالى : (وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ)¹⁷⁶ من باب التمثيل؛ إذ مثلت حاله تعالى في فعله ذلك الفعل الذي تبين بسببه الثابتون على الإيمان من الذين هم على حرف بحال من يفعل ذلك الفعل يريد أن يعلم تلك النتيجة.¹⁷⁷

¹⁷¹ ينظر : محمد أبو موسى : البلاغة القرآنية — مرجع سابق — ص 520، 521

¹⁷² ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 3 ص 445، 446

¹⁷³ سورة فصلت : الآية 11

¹⁷⁴ سورة فصلت : الآية 11

¹⁷⁵ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 3 ص 445

¹⁷⁶ سورة آل عمران : الآية 140

¹⁷⁷ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 1 ص 466

ويشبه هذا التخريج التأولي تأويله الآية الكريمة: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...) ¹⁷⁸ حيث ذكر أنه تعالى خلق السماوات والأرض "الحكمة بالغة، وهي أن يجعلها مساكن لعباده وينعم عليهم بفنون النعم ويكلفهم الطاعات واجتناب المعاصي، فمن شكر وأطاع أثابه، ومن كفر وعصى عاقبه" ¹⁷⁹ فلما أشبه ذلك فعل المبتلي المختبر قال (ليبلوكم) أي " ليفعل بكم ما يفعل المبتلي لأحوالكم كيف تعملون " ¹⁸⁰ وكلام الزمخشري وإن لم يصرح خلاله بمصطلح التمثيل إلا أنه واضح الدلالة على إرادته إياه. ¹⁸¹

ولاقتضاء ظاهر الآية الكريمة: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ...) ¹⁸² المكانية ومن ثمة الجسمية وهما أمران ممتنعان في حقه تعالى صرح الزمخشري بأن قوله تعالى: "(وقفوا على ربهم)" مجاز عن الحبس للتوبيخ والسؤال كما يوقف العبد الجاني بين يدي سيده ليعاتبه" ¹⁸³ فالزمخشري وغن لم يصرح بمصطلح التمثيل إلا أن ظاهر كلامه بين الإشارة على قصده إياه. وتحقيقاً لمبدأ العدل الإلهي الذي يقتضي أن لا يعذب الله تعالى الإنسان على ما خلق فيه من فعل واضطره إليه جعل الزمخشري قوله تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ) ¹⁸⁴ من باب التمثيل حيث مثلت حال المطبوع على قلوبهم الذين علم الله أنه لالطف لهم في كونهم "لا يلقون أذهانهم إلى معرفة الحق ولا ينظرون بأعينهم إلى ما خلق الله نظر اعتبار ولا يسمعون ما يتلى عليهم من آيات الله سماع تدبر" ¹⁸⁵ بحال من "عدموا فهم القلوب وإبصار العيون

¹⁷⁸ سورة هود : الآية 07

¹⁷⁹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 259

¹⁸⁰ المصدر نفسه الصفحة ذاتها .

¹⁸¹ ينظر : الألوسي : روح المعاني — مرجع سابق — ج 12 ص 12

¹⁸² سورة الأنعام : الآية 30

¹⁸³ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 13

واستماع الآذان"¹⁸⁶ ومثلت حالهم في إغراقهم "في الكفر وشدة شكائهم فيه، وأنه لا يأتي منهم إلا أفعال أهل النار"¹⁸⁷ بحال المخلوقين للنار.

ويتناول الزمخشري قوله تعالى: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)¹⁸⁸ فيصرح بأن النفخ في الآية تمثيل لتحصيل الحياة في آدم عليه السلام، إذ ليس ثمة نفخ ولا منفوخ كما ذكر.¹⁸⁹

ولامتناع اتصافه تعالى بالحركة جعل الزمخشري قوله تعالى: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)¹⁹⁰ من باب التمثيل. مصرحا بأنه ليس ههنا قدوم ولا ما يشبه القدوم. وإنما القصة تمثيل "حال هؤلاء وأعمالهم التي عملوها في كفرهم من صلة رحم وإغاثة ملهوف وقرى ضيف ومن على أسير وغير ذلك من مكارمهم ومحاسنهم بحال قوم خالفوا سلطاتهم واستعصوا عليه فقدم إلى أشيائهم وقصد إلى ما تحت أيديهم فأفسدها ومزقها كل ممزق ولم يترك لها أثرا ولا عثرا."¹⁹¹ وكلام الزمخشري لا يحتاج إلى مزيد شرح أو توضيح.

ويلعل الزمخشري حمله الآية الكريمة: (قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ)¹⁹² على المجاز بأن الاستماع جار مجرى الإصغاء وهو تحسس بآلة السمع وتعالى الله أن يوصف بذلك وإن جاز وصفه بالسميع لعدم اقتضائه الالة¹⁹³. مثلت حاله تعالى في نصرته موسى وأخيه

¹⁸⁴ سورة الأنعام : الآية 179

¹⁸⁵ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق —: 131/02

¹⁸⁶ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁸⁷ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁸⁸ سورة الحجر : الآية 30

¹⁸⁹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق —: ج 02 ص 390

¹⁹⁰ سورة الشعراء : الآية 15

¹⁹¹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 88

¹⁹² سورة الشعراء : الآية 15

¹⁹³ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 107

وقد كان لأبرز القضايا الكلامية — كقضية خلق الأفعال وقضية الرؤية وقضية البنية وتالحياة — حضور مؤثر في جهوده التأويلية كلها تجلى ذلك فيما عرضناه بتفصيل سابقاً.

الباب الثاني:

المجاز في القرآن الكريم لدى الأشاعرة
في القرنين الخامس والسادس الهجريين

الفصل الأول:

الأشاعرة ووقوع المجاز في القرآن الكريم

ظل التوجه العقلي المعتزلي مهيمناً فترة من الزمن على الساحة العقيدية باعتباره قسيماً للمنهج النقلي الذي تبناه أهل الحديث ممثلين للمدرسة النقلية الاتباعية التي أقامت أصولها في فهم القضايا العقيدية وتقريرها على مناصبة العداء للعقل ومناهجته. ومن ثم سادت ساحة المعترك الكلامي طائفتان تقف كل طائفة على طرف نقيض من الأخرى. فكانت طائفة أهل الحديث تقيم منظومتها الدينية على أساس المنهج النقلي وتزعم لنفسها لقب "أهل السنة والجماعة"، وتناصب العداء لفرقة المعتزلة المعتمدة العقل في فهم القضايا العقيدية. وكان الفرق المنهجي بين الطائفتين هو مرتبة العقل والنقل لدهما. فبينما قدمته المعتزلة على النقل واعتبرته أصلاً ثابتاً للمعرفة أخره أهل الحديث وجعلوه تابعا للنقل في تقرير قضايا العقيدة. وبقي الصراع محتدماً بين الطائفتين بالغا حد تكفير كل منهم للأخرى¹ إلى القرن الرابع الهجري حيث ظهر نجم جديد ساطع في فلك الكلام والكلاميين.

ففي مطلع هذا القرن انشق أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) عن المعتزلة، وثار على شيخه أبي علي الجبائي²، الذي لازمه أربعين عاماً، ليؤسس اتجاهها كلامياً جديداً عرف فيما بعد — نسبة إليه — بالمذهب الأشعري.

¹ ينظر مثلاً تكفير الأشعري بصريح العبارة القائلين بخلق القرآن في: الإبانة — مصدر سابق — ج 01 ص 25. والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — مصدر سابق — ص 152.

² اقد عقد الحافظ ابن عساكر باباً كاملاً للحديث عن سبب مفارقة الأشعري للمعتزلة، وأورد في ذلك روايات مختلفة؛ بعضها يفيد أن المفارقة كانت بسبب رؤية الأشعري النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يأمره بالتحول عن الاعتزال. وبعض آخر يذكر أن التحول كان بسبب مناظرة الأشعري لأستاذه الجبائي في مسألة الصبية الثلاثة. وروايات أخرى تشير إلى أن الأشعري اعتزل الناس مدة ثم خرج إليهم معلناً توبيه من الاعتزال. تنظر تلك الروايات مفصلة في: الحافظ ابن عساكر: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري — مرجع سابق — ص 34.

وقد تعددت الروايات عن أسباب تحول الأشعري عن المعتزلة وثورته عليهم . وهي على الرغم ومن اختلافها فإنها تصور مدى انتشار الملل من الإغراق في تحكيم العقل تحكيما مطلقا في الوسط الكلامي الاعتزالي .³

ويبدو أن الأشعري عرف بعد خروجه على المعتزلة مرحلتين بارزتين:

إحدهما: هي المرحلة العقلية التي رام الأشعري فيها أن يكون في منهجه الكلامي وسطا⁴ بين إفراط المعتزلة في اعتماد العقل واستخدامه في فهم الدين، وبين غلو "أهل الحديث" في التشبث بالنقل والاقتصار عليه. وقد ظل — مع ذلك — أميل إلى المنهج العقلي في فهم القضايا الدينية. وذلك يظهر جليا في كتابه "اللمع" أين بدا الأشعري أكثر عقلانية في بحث المسائل العقيدية والرد على المعتزلة في القضايا الكلامية التي خالفهم فيها.

الأخرى: وهي مرحلة التفكير النقلي الاتباعي. وفيها عمد الأشعري إلى تقرير القضايا العقيدية باعتماد المنهج النقلي الذي وضعته المدرسة الاتباعية النقليّة من الحنابلة وأهل الحديث. ويتجلى لنا هذا التحول الغريب من خلال كتابه "الإبانة"⁵؛ حيث يتبنى "الأشعري" فيه مقررات المدرسة النقليّة. يقول "الأشعري" وهو يعرض المقررات العقيدية لأصحاب الحديث والسنة: "جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، .. وأن الله — سبحانه — على عرشه كما قال: (الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)⁶ وأن له يدين بلا كيف ،

³ ينظر: جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 171 — 188

⁴ ينظر: القنوجي: أبعاد العلوم — تحقيق: عبد الجبار زكار — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — 1978 — ج 02 ص 449، 450 .

⁵ أكدت لنا المراجع أن كتاب الإبانة هو آخر كتب الإمام الأشعري وعليه المعول في بيان آرائه التي ذهب إليها في آخر حياته . ينظر في ذلك : الألوسي: روح المعاني — مرجع سابق — ج 01 ص 60. وعبد الحى الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب — مرجع سابق —

ج 01 ص 303

⁶ سورة طه الآية 05

كما قال: (خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)⁷ وكما قال: (بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)⁸، وأن له عينين بلا كيف، كما قال: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا)⁹، وأن له وجهها كما قال: (وَيَقَمُ وَجْهَهُ رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)¹⁰.. وينكرون الجدل، والمراء في الدين، والخصومة في القدر، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل، ويتنازعون فيه من دينهم، باتسليم للرويات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات، عدلا عن عدل، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولا يقولون كيف؟ ولا لم؟ لأن ذلك بدعة... ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن الله — سبحانه — يترل إلى السماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر؟ كما جاء في الحديث¹¹... ويقولون أن الله — سبحانه — يجيء يوم القيامة كما قلل: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)¹²، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)¹³... فهذه جملة ما يأمر به، ويستعملونه، ويرونه. وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل...¹⁴

وتبدو لنا هذه الصورة التشبيهية التفويضية التي يتبناها الأشعري هنا مطابقة لما ورد في "الإبانة"¹⁵

⁷ سورة ص: الآية 75

⁸ سورة المائدة: الآية 64

⁹ سورة القصص: الآية 14

¹⁰ سورة الاحقاف: الآية 27

¹¹ الحديث في: صحيح مسلم ج 1 ص 521. وصحيح البخاري ج 1 ص 384. ونصه: "يترل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين

يقم ثلث الليالي الآخر يقول من يدعوني فاستجب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له."

¹² سورة الفجر: الآية 22

¹³ سورة ق: الآية 16

¹⁴ أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين — مصدر سائر — ص 290 — 297.

¹⁵ ينظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة — مصدر سابق — ج 1 ص 20 — 33.

وبعد وفاة الأشعري سنة (324هـ) أخذ تلامذته من أئمة المذهب في وضع الأصول وتوطيد الأركان، وتطوير المذهب والدفاع عنه. وقد ترك اختلاف مناهجهم وتباين اجتهاداتهم أثرا جليا في تعدد الآراء في كثير من القضايا العقيدية والمسائل الكلامية. و يظهر التوجه العقلي جليا لدى أبرز أئمة المذهب وكبار علمائه¹⁶. وسبب ذلك اعتمادهم مناهج الفلسفة وعلم الكلام في تقرير قضايا أصول الدين وبحث المسائل العقيدية¹⁷.

ومن أبرز أولئك الأئمة القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 402هـ)¹⁸ وأبو بكر بن فورك (ت 406هـ)¹⁹ وأبو إسحاق الإسفرائيني (ت 418هـ)²⁰ وأبو إسحاق الشيرازي (ت 476هـ)²¹ وعبد الملك بن

¹⁶ عن تحول المذهب الأشعري من سيادة النقل إلى سيادة العقل على يد الباقلاني ينظر: ابن خلدون: المقدمة — مرجع سابق — ص 465. و جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 320.

¹⁷ ينظر: جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 363.

¹⁸ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور.. توفي سنة 403هـ تنظر ترجمته في: عبد الحى الخليلي: شذرات الذهب — مرجع سابق — ج 2 ص 168 — 170. والذهبي: سير أعلام النبلاء — مرجع سابق — ج 17 ص 190 — 193. و ابن كثير: البداية والنهاية — مرجع سابق — ج 11 ص 350، 351. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — دت.

ج 05 ص 379. و ابن خلكان: وفيات الأعيان — مرجع سابق — ج 04 ص 269، 270. وابن عساكر: تبين كذب المفتري — مصدر سابق — ص 226، 217.

¹⁹ هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك فقيه شافعي معروف. كان أصوليا بارعا كلاميا حاذقا وواعظا بليغا. درس مذهب الأشعري بالعراق على أبي الحسن الباهلي تلميذ الأشعري. وينقل في كثير من حاضرة المدن الإسلامية كالري ونيسابور والبصرة وبغداد. وكانت له مناظرات وخصومات مع الكرامية كانت سبب في قتله بالسهم سنة 406 هـ. وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف. انظر ترجمته في: ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — مرجع سابق — ج 04 ص 127 — 135. و ابن خلكان: وفيات الأعيان — مرجع سابق — ج 04 ص 272، 273. وابن عساكر: تبين كذب المفتري — مرجع سابق — ص 232، 233.

²⁰ هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق الإسفرائيني المعروف بالأستاذ أحد أئمة الأشاعرة وأعلام الشافعية في نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الهجريين. جمع أشنات العلوم ونال مكانة عظيمة في علمي الكلام والفقه. أقام بالعراق ونيسابور ودرس بها مدة من الزمن، ومها توفي سنة 418هـ. من أبرز تلامذته القاضي أبو الطيب الطبري وأبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري. ومن مصنفاته كتاب "الحامع في أصول الدين والرد علي الملحدين" وكتاب "مسائل الدور" وغير ذلك. تنظر: ترجمته في: ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — مرجع سابق — ج 04 ص 256 — 262. وابن خلكان: وفيات الأعيان — مرجع سابق — ج 01 ص 28. وابن عساكر: تبين كذب المفتري — مرجع سابق —

الجويني (ت 478هـ)²² وأبو حامد الغزالي (ت 505هـ) وفخر الدين الرازي (ت 606هـ) ولئن كان المقام لا يسمح بتفصيل الحديث عن جهود كل واحد منهم على حدى، وبيان مدى إسهامه في بناء صرح المذهب وإقامة دعائمه لأن ذلك يخرجنا عن موضوع البحث²³. غير أن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى السمات العامة التي اتسم بها أولئك الأعلام، أو المواقف الخاصة التي تفرد بها بعضهم.

لقد سجلت لنا كتب التراجم والطبقات وعلم الكلام غلبة النزعة العقلية لدى الباقلاني²⁴ والجويني والغزالي والرازي، حتى إن بعضهم قد وافق المعتزلة في بعض المسائل التي كانت

ص 243، 244. وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة — مصر — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والتمهجة والطباعة والنشر — دط — دت — ج 4 ص 267، 268.

²¹ هو أبو إسحاق إبراهيم إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي. من أبرز فقهاء الشافعية وألم أصوليهم في القرن الرابع الهجري. ولد بفروزياباد سنة (393هـ) ونشأ بها وأقام بشيراز مدة ثم قدم بغداد ودرس بنظاميتها. توفي ببغداد سنة (476هـ). جمع بين العلم والفصاحة والذكاء والزهد. وله مؤلفات كثيرة في الفقه وأصوله منها "التبصرة" و"اللمع" و"المعونة في الجدل" وغيرها. تنظر ترجمته في: ابن العماد: شذرات الذهب — مرجع سابق — ج 2 ص 349 — 351. والذهبي: سير أعلام النبلاء — مرجع سابق — ج 18 ص 452 — 464. وابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — مرجع سابق — ج 4 ص 215 — 256. وابن خلكان: وفيات الأعيان — مرجع سابق — ج 1 ص 28 — 31.

²² هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. من أشهر أعلام الفقه الشافعي في القرن الخامس الهجري. كانت له اليد الطولى في علم الكلام والأصول، وحذق كبير بفنون الجدل وطرائق المناظرة. ولد بنيسابور (سنة 419هـ). وتصدر للتدريس صغيراً وعليه تتلمذ أبو حامد الغزالي. له مصنفات كثيرة في الفقه والأصول والجدل وعلم الكلام منها الإرشاد والبرهان والشامل وغيث الخلق... وغيرها. توفي سنة (486هـ) تنظر ترجمته في: ابن العماد: شذرات الذهب — مرجع سابق — ج 2 ص 358 — 362. وابن قاضي شهاب: طبقات الشافعية — تحقيق: الحافظ عبد العليم خان — بيروت — عالم الكتب — الطبعة الأولى — 1407هـ — ج 2 ص 255 — 256. وابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — مرجع سابق — ج 5 ص 165 — 224. وابن عساكر: تبين كذب المفتري — مرجع سابق — ص 278 — 286.

²³ تحليل القارئ في ذلك على كتاب: "الأشعرية نشأتها وتطورها" للأستاذ جلال موسى وكتاب نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ففيها ما يروي الغليل ويشفي الغليل في هذا الموضوع.

²⁴ يعد الباقلاني هو أول من أدخل المنهج العقلي بجلاء في المذهب الأشعري، فلقد "وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للمقائيد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وحملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية، إلا أن صور الأدلة تعتبرها الأقيسة ولم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولم يظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ

موضع جدال بين الطائفتين²⁵. ويسجل لهم كذلك كثرة التأويل للنصوص الدينية²⁶. وذهب التحرر في البحث ببعضهم — كالغزالي مثلا — إلى حد انتقاد الأشعري في بعض المسائل الكلامية²⁷. وكانت طريقة الغزالي والرازي ومن أتى بعدهما مغايرة لطريقة سابقيهما في معالجة القضايا الكلامية؛ وعرفت بطريقة المتأخرين مقابل طريقة الباقلاني وأصحابه المعروفة بطريقة المتقدمين. ولئن كان المتقدمون أفادوا كثيرا في معالجاتهم الكلامية من الدرس الفلسفي باختلاف أقسامه من إلهيات وطبيعات وغير ذلك، فإن المتأخرين أفادوا من المنطق والأدلة المنطقية كثيرا وبنوا على أساس ذلك طريقتهم في بحث القضايا الكلامية²⁸.

و قد مثل الرازي — على غرار القاضي عبد الجبار عند المعتزلة — أصدق معبر عن المذهب في مرحلته الأخيرة. فقد هذب آرائه وأخرجه في صورته النهائية التي تقررت في "المواقف" لعضد الدين الإيجي.

ومن أبرز القضايا التي اختلف فيها الأشاعرة مع المعتزلة، بل واحتدم فيها الجدل بينهم، قضية "حرية الإنسان"، وقضية "خلق القرآن" و"قضية الرؤية". ومن ثمة سنعرض عن الخوض في تفصيل القضايا الكلامية الأخرى؛ لكونها إما متشعبة عن هذه القضايا وإما لأننا لم نجد لها حضورا كبيرا في التأويلات المجازية لدى الفريقين.

منه المتكلمون ملايستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك..". ابن خلدون : المقدمة — مرجع سابق — ج 01 ص 465 وينظر : القنوجي أجد العلوم — مرجع سابق — ج 02 ص 450 .

²⁵ من ذلك مثلا موافقة الباقلاني لأبي هاشم الجبائي في القول بالأحوال . ينظر : الشهرستاني : الملل والنحل — مرجع سابق — ج 01 ص 95 .

²⁶ وينظر التأويل المجاز لآيات الصفات لدى ابن الجويني في : جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها — مرجع سابق — ص 394 .

²⁷ وقد انتقده في تعريفه العلم بأنه "الذي يعلم به" ينظر : المستنصر ج 01 ص 21 . وينظر نقد الرازي لنقد الغزالي هذا في : مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر — تحقيق : د. فتح الله خليف — بيروت — دار المشرق — دت — 1967 — ص 46، 47 .

²⁸ ينظر تفصيل القول في ذلك في : القنوجي : أجد العلوم — مرجع سابق — ج 02 ص 450، 451 .

وقد ذكر الباقلاني في كتابه "إعجاز القرآن" أن الاستعارة في القرآن كثيرة.²⁹ وذلك في سياق حديث له مطول عن الاستعارة في الشعر وفي القرآن و مدخليتها في الإعجاز القرآني.³⁰ وقد أفرد ابن فورك قد كتابا لاوليل المشكل من الحديث تأويلا مجازيا³¹ ورأى أبو إسحاق الشيرازي أن "الكلام المفيد ينقسم إلى حقيقة ومجاز وقد وردت اللغة بالجميع ونزل به القرآن"³² وأن من أنكر المجاز كابن داود وغيره قد أخطأ³³. واستدل الشيرازي على ذلك بقوله تعالى: (..جَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ..)³⁴ وقوله تعالى: (..وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ..)³⁵ فذكر أنه قد علم ضرورة "أنه لإرادة للجدار"³⁶ و"أن القرية لا تخاطب"³⁷ ثم استرسل في تعريف الحقيقة والمجاز وإيراد ما تعلق بذلك من مباحث على طريقة الأصوليين. وذكر في موضع آخر أن المجاز "في القرآن أكثر من أن يحصى"³⁸ ورد على الذين أنكروا المجاز "واحتجوا بأن استعمال المجاز لموضع الضرورة وتعالى الله بأن يوصف بالاضطرار"³⁹ بأن ذلك من "عادة العرب في الكلام وهو عندهم مستحسن ولهذا تراهم يستعملون ذلك في كلامهم مع القدرة على الحقيقة والقرآن نزل بلغتهم فجرى الأمر

²⁹ ينظر : الباقلاني : إعجاز القرآن بامشر : الإتيان للسيوطي — بيروت — المكتبة الثقافية — د. ط — 1973 م — ج 01 ص 113

³⁰ ينظر : المصدر نفسه ج 01 ص 105 — 115

³¹ ينظر : ابن فورك : مشكل الحديث وبيانه — تحقيق : عبد المعطي أمين قلعي — دار الرعي — حلب — د. ط — دت .

³² أبو إسحاق الشيرازي : اللمع في أصول الفقه — مصدر سابق — ص 07

³³ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

³⁴ سورة الكهف : الآية ٢٥

³⁵ سورة يوسف : الآية 82

³⁶ أبو إسحاق الشيرازي : اللمع في أصول الفقه — مصدر سابق — ص 08

³⁷ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

³⁸ أبو إسحاق الشيرازي : التبصرة في أصول الفقه — تحقيق : محمد حسن هيتو — دمشق — دار الفكم — الطبعة الأولى — 1403 هـ

ص 178

³⁹ المصدر نفسه — ص 179

فيه على عادتهم⁴⁰. فموضع الاضطرار إذن هو انعدام حقائق العبارات المجازية ، وواقع اللغة يشهد بخلافه .

أما شبهتهم الثانية؛ وهى أن "القرآن كله حق ولا يجوز أن يكون حقا ولا يكون حقيقة"⁴¹ فقد أجاب الشيرازي عنها بأنه " ليس الحق من الحقيقة بسبيل بل الحق في الكلام أن يكون صدقا وأن يجب العمل به والحقيقة أن يستعمل اللفظ فيما وضع له سواء كان ذلك صدقا أو كذبا ويدل عليه أن قول النصارى الله ثالث ثلاثة وهو حقيقة فيما أرادوه وقوله عليه السلام لرجاله يا أنجشة ارفق بالقوارير وليس بحقيقة فيما استعمل فيه وهو صدق وحق فدل على أن أحدهما غير الآخر"⁴². وهذه المسألة عرض لها البلاغيون والأصوليون على حد سواء ، فبينوا الفروق الأساس بين المجاز وبين الكذب، مشيرين إلى أن أبرز تلك الفروق نصب القرينة في المجاز وعدمه في الكذب .⁴³

ولقد أشار ابن الجويني في مباحثه الأصولية إلى مدخلة المجاز في تحديد دلالات النصوص الدينية ومن ثم تحديد الأحكام الشرعية المستنبطة منها واعتمده كثيرا في تأويل آيات الصفات⁴⁴. حتى عدّه الشوكاني أول ثلاثة وسّعوا دائرة التأويل وطولوا ذيلوله.⁴⁵

⁴⁰ أبو إسحاق الشيرازي : التنصير - مصدر سابق - ص 179

⁴¹ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁴² المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁴³ ينظر : القزويني: الإيضاح - بيروت - مؤسسة الكتب الثقافية - الطبعة الثالثة - د ت - ص 164. وشرح التلخيص - مرجع سابق -

ج 1 ص 230 والرازي : المحصول في علم الأصول - تحقيق: طه جابر فياض العلواني - الرياض - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -

الطبعة الأولى - 1400 - ج 1 ص 461. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام - مرجع سابق - ج 1 ص 78 .

⁴⁴ ينظر : جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها - مرجع سابق - ص 394

⁴⁵ ينظر : الشوكاني : إرشاد الفحول - مرجع سابق - ص 155

أما الغزالي فقد عرض للمجاز عرضاً مفصلاً في "المستصفى" وفي غيره من كتاباته. فذكر أن "المجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه".⁴⁶ وبسط القول عن أقسام المجاز وما تعلق بذلك من قرائن وعلاقات.⁴⁷

ولقد شدد الغزالي النكير على منكري المجاز مصرحاً بأن "اللغة تشتمل على المجاز والحقيقة"⁴⁸، وأن "القرآن يشتمل على المجاز وعلى الحقيقة"⁴⁹ كذلك، بل ووجعل ورود المجاز في القرآن من الكثرة بحيث لا يحصى⁵⁰. ويستدل على ذلك بـ "كثرة الاستعارات سيما في سورة يوسف"⁵¹ وذكر أن المجاز "اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقرآن متره عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتغال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن".⁵²

وحاول أن يجد تبريراً مقبولاً لما روي من إنكار أبي إسحاق الإسفراييني للمجاز فذكر أنه لا يظن "بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها في النظم والنثر وتسويته بين تسمية الشجاع والأسد أسداً".⁵³

و نجد أنه يعتبر المجاز من الوسائل التعبيرية التي يعدل إليها المتكلم إذا لم تسعفه العبارة الحقيقية في إبلاغ مراده للسامع. يقول وهو يقرر شروط الحد الحقيقي: "الرابعة: أن تحتل من الألفاظ

⁴⁶ الغزالي: المستصفى — مصدر سابق — ج 01 ص 186

⁴⁷ ينظر: المصادر: نفسه الصفحة ذاتها.

⁴⁸ الغزالي: المنحول — مصدر سابق — ص 74. وقال في المستصفى: "ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كما سيأتي في الفرق بينهما

فالقرآن يشتمل على المجاز" ج 01 ص 84

⁴⁹ الغزالي: المنحول — مصدر سابق — ص 76

⁵⁰ ينظر: الغزالي: المستصفى — مصدر سابق — ج 01 ص 84

⁵¹ الغزالي: المنحول — مصدر سابق — ص 76

⁵² الغزالي: المستصفى — مصدر سابق — ج 01 ص 84

⁵³ الغزالي: المنحول — مصدر سابق — ص 75

الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك فإن أعوزك النص واقتضت إلى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض واذكر مرادك للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه، ولو طول مطول واستعار مستعير أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود.⁵⁴

وللغزالي جولات واسعة في الدرس التأويلي حدد من خلالها شروطه وقيد ضوابطه. ولا يسمح المقام هنا إلا بذكر ما ارتبط من ذلك بموضوع بحثنا. فلقد ذكر " أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر.⁵⁵ وسجل في هذا السياق — على غرار من سبقه من علماء المذهب الأشعري — أنه يستحيل أن يتعارض دليل العقل مع النص، فإن حدث أن وقع ثمة تعارض فدليل العقل هو المقدم⁵⁶ لأن "دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما"⁵⁷، ومن ثم أكد على أنه لا يمكن الاستدلال في العقليات إلا بالنص⁵⁸. والنص عنده هو "الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد"⁵⁹. ومعارضة النص لدليل العقل تجعله محل نظر؛ "فإما لا يكون [النص] متواترا فيعلم أنه غير صحيح وإما أن يكون متواترا فيكون مؤولا ولا يكون متعارضا. وأما نص متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل

⁵⁴ الغزالي: المستصفى — مصدر سابق — ج 01 ص 14، 15

⁵⁵ المصدر نفسه ج 01 ص 196

⁵⁶ المصدر نفسه ج 01 ص 252

⁵⁷ المصدر نفسه ج 01 ص 197

⁵⁸ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁵⁹ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

* لفظ [النص] من إضافتنا

وهو على خلاف دليل العقل فذلك محال لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبصلان مثال ذلك المؤول في العقليات قوله تعالى: (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)⁶⁰ إذ خرج بدليل العقل ذات القديم وصفاته.⁶¹

وتظهر أهمية المجاز في العمل التأويلي عند الغزالي من تصريحه بأنه " يشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز. وكذلك تخصيص العموم يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز "⁶². وكذا اعتباره "النص" مقابلا للمجاز بقوله: " واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك فإن أعوزك النص وافتقرت إلى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض."⁶³

ويشير إلى الوظيفة التأثيرية للاستعارة فيذكر أن الاستعارة أليق بقضايا الترغيب والترهيب منها بقضايا الأحكام.⁶⁴ لأن " كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحمل على الاستعارة ما أمكن، فإنها لا تليق إلا بواعظ أو خطيب أو شاعر ينتحي التسجيع لإيقاعه في القلوب . فأما الشارع إذا بين حكما لعجز مثلا فيبعد منه التجوز .. نعم لا بعد في الاستعارة إذا ذكر الثواب والعقاب ووصف الجنة والنار ليعظم وقعه في الصدور."⁶⁵ فالغرض في الترغيب والترهيب هو التأثير في النفوس وذلك مما يقوى ويحسن بصور البيان، أما في تعليم الأحكام فالغرض تعليمي فينبغي أن يكون اللفظ واضحا في معناه محددًا في دلالة .

⁶⁰ سورة الأنعام : الآية 102

⁶¹ الغزالي: المستصفى — مصدر سابق — ج 01 ص 252

⁶² المصدر نفسه ج 01 ص 196

⁶³ المصدر نفسه ج 01 ص 14

⁶⁴ ينظر: الغزالي: المنحول — مصدر سابق — ص 204

⁶⁵ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

وله كلام مفصل عن القرائن واثرها في ضبط الدلالة المجازية للنصوص وما ينبني عنها من أحكام لا يقتضى المقام إirاده على وجه التفصيل.⁶⁶

وأما الرازي فلقد اعتد بالمجاز كثيرا في أعماله التأويلية وصرح في أكثر من موضع بأن الأساليب المجازية في اللغة العربية وفي القرآن الكريم كثيرة وسنعرض للحديث عن ذلك بتفصيل في الفصل الثالث

2 - إنكار المجاز في القرآن لدى الأشاعرة :

لقد ظهر جليا مما سبق تفصيل الحديث فيه أن القول بالمجاز واعتماده في التأويل كان السمة البارزة في الدرس الكلامي الأشعري والقاعدة العامة فيه. بيد أن بعض المصادر ذكرت أن من أعلام الأشاعرة من أنكر وقوع المجاز في اللغة أو في القرآن الكريم.

وأبرز أولئك الأعلام الذين نسب إليهم الإنكار أربعة من أئمة الفكر الأشعري ، اثنان منهم شافعيان وهما : أبو إسحاق الإسفرايني (ت418هـ) وأبو العباس بن القاص (ت335هـ) والآخران مالكيان وهما : ابن خويز منداد (ت390هـ) والقاضي عبد الوهاب المالكي (ت422هـ). وسنحاول في هذا المبحث تبين حقيقة تلك النسبة على وجه التفصيل والتعليل .

أ - أبو إسحاق الإسفرايني (ت418هـ) :

هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق الإسفرايني المعروف بالأستاذ أحد أئمة الأشاعرة وأعلام الشافعية في نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الهجريين. جمع أشات العلوم ونال مكانة عظيمة في علمي الكلام والفقه. أقام بالعراق ونيسابور ودرّس بها مدة من الزمن، وبها توفي سنة 418هـ. من أبرز تلامذته القاضي أبو الطيب الطبري وأبو بكر البيهقي وأبو القاسم

⁶⁶ ينظر : الغزالي: المنحول — مصدر سابق — ص، 74، 107، 134، 148، 154، 167.

وإظهارهما على عدوهما وخذلانه بحال الناصر الظهير لهما إذا حضر واستمع ما ما يجري بينهما وبين عدوهما فأظهرهما وغلبهما وكسر شوكتة عنهما ونكسه.¹⁹⁴

رأينا سابقا أن الزمخشري سلك في تأويل قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زِينًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ)¹⁹⁵ مسلكين : الأول منهما؛ مسلك التأويل بالمجاز العقلي وقد فصلنا الحديث عنه في موضعه. وأرجأنا الكلام عن المسلك الثاني إلى هذا الموضع. ومناطق التمثيل في هذه الآية هو أنه مثلت حاله تعالى في تمتيعهم بطول العمر وسعة الرزق وجعلهم إنعام الله بذلك عليهم ذريعة إلى اتباع الشهوات وإيثار الترف والنفار عما يلزمهم فيه من التكاليف الصعبة والمشاق المتعبة بحال من زين لهم بذلك أعمالهم. ويستند الزمخشري إلى قوله تعالى على لسان الملائكة : (وَلَكِنْ مَتَّعْتُهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ)¹⁹⁶ قرينة سمعية في تقرير تأويله المجازي هذا.¹⁹⁷

رأينا سابقا كذلك أن الزمخشري صرح بأن الفعل " سنفرغ " في قوله تعالى : (سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ..¹⁹⁸ مجاز وأورد له طريقين تأويليين؛ اعتبره في الأول استعارة وفي الثاني تمثيلا، وقد فصلنا الحديث عن الاستعارة في موضعه وأرجأنا الكلام على التمثيل إلى هنا.

قال الزمخشري : " ويجوز أن يراد ستنتهي الدنيا وتبلغ آخرها وتنتهي عند ذلك شؤون الخلق التي أرادها بقوله — كل يوم هو في شأن — فلا يبقى إلا شأن واحد وهو جزاؤكم، فجعل

¹⁹⁴ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاقا.

¹⁹⁵ سورة النمل : الآية 04

¹⁹⁶ سورة الفرقان : الآية 18

¹⁹⁷ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 136

¹⁹⁸ سورة الرحمن : الآية 31

ذلك فراغا لهم على طريق المثل.¹⁹⁹ ومفاد كلامه أنه لأن من ترك أشغاله لشغل واحد يقال فرغ له ومن ثمة شبه حال الثقلين وأخذه تعالى في جزائهم فحسب بحال من فرغ له.²⁰⁰ ويجعل الزمخشري لفظ "اليد" في قوله تعالى: (وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ ...) ²⁰¹ تمثيلاً؛ حيث قال: "(بيد الله) في ملكه وتصرفه واليد مثل." ²⁰² فقد شبهت حاله تعالى في كون الأفضال والنعم ملك له يؤتيها من يشاء ويمنعها عن من يشاء بحال من يملك بيده شيئاً يعطيه من أراد ويصرفه عن من يشاء. لأن كون الشيء في اليد من أقوى الدلائل على امتلاكه وحرية التصرف فيه.

ويبدو كذلك من ظاهر كلام الزمخشري أن قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) ²⁰³ هو من باب التمثيل. قال: "(مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا) مما تولينا نحن إحداثه ولا يقدر على توليه غيرنا، وإنما قال ذلك لبدائع الفطرة والحكمة فيها التي لا يصح أن يقدر عليها إلا هو، وعمل الأيدي استعارة من عمل من يعملون بالأيدي." ²⁰⁴ أي إنه شبهت حاله تعالى في تولي إحداث تلك المحدثات التي لا يقدر على توليها غيره بحال من يعمل العمل بيده مباشرة وهو ما أشار إليه الزمخشري في نهاية حديثه بقوله: (وعمل الأيدي استعارة من عمل من يعملون بالأيدي) مريداً الاستعارة التمثيلية لا مجرد الاستعارة. ²⁰⁵

ويعرض الزمخشري لقوله تعالى: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ) ²⁰⁶ فيرى أنه لا كشف ثم ولا ساق وإنما هو تمثيل لشدة الأمر وصعوبة الخطب يوم القيامة. ²⁰⁷ ويشير في حديث مفصل إلى الأصل الاستعمالي لهذه الأسلوب فيذكر أن "أصله في

¹⁹⁹ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 04 ص 47

²⁰⁰ ينظر: الألويسي: روح المعاني — مرجع سابق — ج 27 ص 111

²⁰¹ سورة الحديد: الآية 29

²⁰² الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — 69/04

الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب وإبداء خدامهن عند ذلك²⁰⁸ بيد أنه صار يستعمل في الدلالة على اشتداد الأمر وتفاقمه .²⁰⁹

ويعرض الزمخشري لقوله تعالى: (كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)²¹⁰ فيذكر أنه تمثيل للاستخفاف بالكفار وإهانتهم لأنه "لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم ولا يحجب عنهم إلا الأذنياء المهانون عندهم"²¹¹. ويبدو أن عدول الزمخشري إلى التأويل بالاستعارة التمثيلية بدلا من المجاز المرسل باعتبار الحجاب مجازا عن عدم الرؤية إنما كان لاقتضاء التأويل الثاني رؤية المؤمنين له تعالى كما استدل به الأشاعرة .²¹²

ولما كان ظاهر قوله تعالى: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ)²¹³ يقتضي القول بالجهة والله تعالى متره عن ذلك عد الزمخشري هذه الآية من باب المجاز فقال: "(فوق عباده) تصوير للقهر والعلو بالغلبة والقدرة كقوله: (وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ)"²¹⁴ 215" ولئن استعمل الزمخشري هنا لفظ "التصوير" عوضا عن "التمثيل" فإنه غير خفي أن مراده التمثيل.

203 سورة يس : الآية 71

204 الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 330

205 ينظر : الألوسي : روح المعاني — مرجع سابق — ج 23 ص 50

206 سورة القلم : الآية 42

207 ينظر: الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 04 ص 147

208 المصدر نفسه الصفحة ذاتها

209 ينظر: المصدر نفسه الصفحة ذاتها

210 سورة المطففين : الآية 15

211 الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 04 ص 232

212 ينظر: ابن المنير : الاتصاف بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 04 ص 232. و الألوسي : روح المعاني — مرجع سابق — ج 30 ص 73

213 سورة الأنعام : الآية 18

214 سورة الأعراف: الآية 127

215 الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 09

ويُدرج لفظ الكيد ضمن تلك الألفاظ الممتعة في حقه تعالى ومن ثمة عد الزمخشري هذا اللفظ في قوله تعالى: (سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ)²¹⁶ مجازاً إذ سمي الله تعالى صنعه باولئك الكفرة كيذا "لأنه شبيه بالكيد من حيث إنه في الظاهر إحسان وفي الحقيقة خذلان".²¹⁷ فظاهر كلام الزمخشري إذن يفيد بأن الاستعارة في هذه الآية استعارة تمثيلية.

ومما يمكن إدراجه في باب التمثيل عند الزمخشري قوله تعالى: (وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا)²¹⁸ فقد ذكر أن المراد به الحفظ فكان لله تعالى أعينا تكلؤه أن يزيغ في صنعته عن الصواب وأن لا يحول بينه وبين عمله أعداؤه.²¹⁹ ولئن اكتفى الزمخشري بالشرح عن ذكر مصطلح التمثيل فإنه قد صرح به في موضع آخر²²⁰ عند تفسيره قوله تعالى: (وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا)²²¹.

وتظهر بلاغة التمثيل قوية في قوله تعالى: (فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ)²²² وقد عبر عنها الزمخشري بلفظ بليغ فقال: "من الكلام الفخم الذي دل به على عظمة شأنه وكبرياء سلطانه، شبههم استحقاراً لهم واستقلالا لعددهم وإن كانوا الكثير الكثير والجم الغفير بحصيات أخذهن آخذ في كفه فطرحهن في البحر"²²³. ويذكر أن من قبيل هذا النص في بلاغة التصوير

²¹⁶ سورة الأنعام : الآية 183

²¹⁷ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج02ص133

²¹⁸ سورة هود : الآية 3٦

²¹⁹ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج02ص268

²²⁰ ينظر : المصدر نفسه ج04ص26

²²¹ سورة الطور : الآية 48

²²² سورة القصص : الآية 40

²²³ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج03ص180

والتمثيل قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ)²²⁴ وقوله: (وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً)²²⁵ وقوله: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)²²⁶. ثم يقرر أخيراً أن مثل هذه النصوص ما هي إلا تمثيلات وتصويرات لاقتداره تعالى واستصغار كل مقدور مهما جل وعظم إلى جنب قدرته.²²⁷

لقد حلل الزمخشري قوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)²²⁸ تحليلاً بيانياً كاملاً إن شرحاً وإن اصطلاحاً، فبين أنه لما امتنع جواز الحركة والانتقال عليه تعالى حملت هذه الآية على التمثيل؛ حيث مثلت حاله تعالى في ظهور آيات اقتداره يوم القيامة وتبين آثار قهره وسلطانه بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره ووزرائه وخواصه كلهم.²²⁹

2.2.2 - التمثيل التخيلي (التخييل) :

يمكن إدراج طائفة كبيرة من الآيات المشعر ظاهرها بالتشبيه فيما سماه الزمخشري بالتخييل، وقد أفرد العلوي له باباً فصل الحديث عنه تفصيلاً مبيناً²³⁰. حيث أورد له عدة تعريفات بعضها أليق بالتورية منها بالتخييل وارتضى أحدها. وهو أن التخييل هو "اللفظ الدال بظاهره على معنى والمراد غيره على جهة التصوير".²³¹ وذكر أن التخييل كثير الورد في كلام الله

²²⁴ سورة المرسلات: الآية 27

²²⁵ سورة الحاقة: الآية 14

²²⁶ سورة الزمر: الآية 67

²²⁷ ينظر: الزمخشري: الكشف - مصدر سابق - ج 03 ص 180

²²⁸ سورة الفجر: الآية 22

²²⁹ الزمخشري: الكشف - مصدر سابق - ج 04 ص 253

²³⁰ ينظر: العلوي: الطراز - مرجع سابق - ج 03 ص 02 - 11

²³¹ العلوي: الطراز - مرجع سابق - ج 03 ص 05

تعالى وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم وكلام البلغاء وأردف ذلك بذكر شواهد من القرآن الكريم الحديث النبوي الشريف.²³²

و أول من أدخل مصطلح "التخييل" في حقل الدراسات القرآنية هو الزمخشري. ويبدو أن التخييل في الكلام قد تُنبّه له قبل الزمخشري بكثير إلا أنه عُدّ من باب المجاز في القول دونما تقييد له بمصطلح "التخييل". ولقد أورد ابن قتيبة حديثاً مفصلاً عن هذا الأسلوب في الكلام نرى أن نورد بعضاً منه لأن فيه من الإشارة ما يدل على أن هذه الظاهرة البلاغية كانت محل جدال بين المتعاطين لتأويل النص القرآني قبل الزمخشري بزمان طويل.

قال ابن قتيبة: "وذهب "قوم" في قول الله وكلامه: إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة، وإنما هو إيجاد للمعاني. وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز، كقول القائل: قال الحائط فمال، وقل برأسك إلي، يريد بذلك الميل خاصة، والقول فضل.. وقال بعضهم.. وقالوا في قوله للسماء والأرض: (أَتَيْتَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)²³³: لم يقل الله ولم يقولوا، وكيف يخاطب معدوما؟ وإنما هذا عبارة: لكوناهما فكانتا. قال الشاعر حكاية عن ناقلته:

تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِيئِي * أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِينِي
أَكُلُ الدَّهْرَ حِلًّا وَارْتِحَالًا؟ * أَمَا يُبْقِي عَلَيَّ وَلَا يَقِينِي؟²³⁴

²³² ينظر: المصدر نفسه ج 03 ص 06، 08 — 10

²³³ سورة فصلت: الآية 11

²³⁴ البيت للمثقب العبدى. ينظر: الميرد: الكامل في اللغة والأدب — بيروت — مكتبة المعارف — د. ط. — د. ت. — ج 1 ص 193 وابن منظور: لسان العرب — بيروت — دار صادر و دار بيروت للطباعة و النشر — د. ط. — 1968 م — مادة (درأ) . وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث — تحقيق: محمد زهري النجار — بيروت — دار الجيل — د. ط. — 1972 — ص 68 .

وهي لم تقل شيئا من هذا، ولكنه رآها في حال من الجهد والكلال، ففضى عليها بأنها لو كانت من تقول لقلت مثل الذي ذكر... وكقول عنتره في فرسه :
 فَازُورٌ مِنْ وَقَعِ الْقَنَا بِلَبَانِهِ * وَشَكََا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحَمُّحُمُ²³⁵
 لما كان الذي أصابه يشتكى مثله ويستعبر منه ، جعله مشتكيا مستعبرا ، وليس هناك شكوى ولا عبرة .

قالوا: ونحو هذا قوله تعالى: (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)²³⁶ وليس يومئذ قول منه لجهنم، ولا قول من جهنم، وإنما هي عبارة عن سعتها .
 وفي قوله: (تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى)²³⁷ يريد: أن مصير من أدبر وتولى إليها، فكأنها الداعية لهم...²³⁸

وجل هذه النصوص القرآنية والأبيات الشعرية التي أوردها ابن قتيبة هي مما أدرجه الزمخشري في باب التخييل كما سنعرفه لاحقا. إلا أن ابن قتيبة — لما لم يكن تقرر لديه ما تقرر لدى المعتزلة من ان البنية شرط للحياة — ذكر أنه لا يمتنع أن تتكلم السماوات والأرض و جهنم بقدرة الله تعالى الذي انطق الجلود والأيدي والأرجل وسخر الجبال والطيور بالتسبيح ثم ساق شواهد على ذلك منها حديث مخاطبة الذراع المسمومة للرسول صلى الله عليه وسلم.²³⁹
 ولقد اعتمد الزمخشري "التخييل" كثيرا في أعماله التأويلية، وبين مكانته الخطيرة من علمي البيان والتأويل حيث ذكر في سياق تفسيره قوله تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ

²³⁵ البيت في معلقته. ينظر: الزوزني: شرح المعلقات السبع — الجزائر — دار الآفاق — د ط — د ت — ص 107

²³⁶ سورة ق : الآية 30

²³⁷ سورة المعارج: الآية 17

²³⁸ ابن قتيبة : تاويل مشكل القرآن — مرجع سابق — ص 106 — 108

²³⁹ ينظر : المرجع نفسه ص 112 — 115

جَمِيعًا قَبَضَتْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ²⁴⁰ أنه ليس ثمة باب " في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات في كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره تخیيلات قد زلت فيها الأقدام قديما، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقيب حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علما لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه، إذ لا يحل عقدتها المؤرّبة ولا يفك قيودها المكربة إلا هو، وكم من آية من آيات التزئيل وحديث من أحاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة لأن من تأول ليس من هذا العلم في غير ولا نفير ولا يعرف قبلا منه من دبر ²⁴¹. وقد أورد العلوي كلام الزمخشري هذا مورد رضا وقبول، بيد أنه تعسف في شرحه وتفسيره ²⁴². وقد أبقى لنا في ثنايا حديثه ذلك إشارة معرفية هامة عندما صرح بأن للمفسرين في تأويل الآي المتشابهات طريقتين :

أولا : طريقة المتكلمين؛ وهم " يؤولون هذه الظواهر تأويلات وإن بعد حذرا من مخالفة العقل، ويعضدون تأويلاتهم بأمور لغوية فيذهبون إلى أن المراد باليد: النعمة، وأن المراد بالعين العلم .. ²⁴³ وهي طريقة في التأويل ركيكة مزدرة عند أهل البيان. وقد اشار إليها قبله عبد القاهر الجرجاني عندما ذكر أن تأويل اليمين في قوله تعالى (وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) ²⁴⁴ بالقدرة إنما كان من بعضهم تأويلا على الجملة، وقصدا "إلى نفي الجارحة بسرعة ، خوفا على

²⁴⁰ سورة الزمر : الآية 67

²⁴¹ الزمخشري : الكشاف — مصدر سابق — ج 03 ص 409

²⁴² ينظر : العلوي : الطراز — مرجع سابق — ج 03 ص 03. ومحمد أبو موسى: البلاغة القرآنية — مرجع سابق — ص 728 — 731

²⁴³ العلوي : الطراز — مرجع سابق — ج 03 ص 07

²⁴⁴ سورة الزمر : الآية 67

السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه ، جل الله وتعالى عن شبه المخلوقين ؛ ولم يقصدوا إلى بيان الطريقة والجهة التي منها يحصل على القدرة والقوة . وإذا تأملت علمت أنه على طريقة المثل .²⁴⁵ ونجد لهذه الطريقة حضورا كبيرا في الأعمال التأويلية لدى القاضي عبد الجبار لقصر باع الرجل في علم البيان وتوحيه في تأويلاته تقرير قضايا علم الكلام.

ثانيا : طريقة البلاغيين ؛ ويعمد اصحابها — وفي مقدمتهم الزمخشري — إلى اعتبار تلك الآيات المتشابهة "جارية على نعت التخيل فهي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل ، لكن معناها غير متحقق ، وإنما هو أمر خيالي ، فاليد مثلا دالة على الجارحة ، والعين كذلك ، لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول ، ولكنه جار على جهة التخيل .."²⁴⁶ وهي طريقة أرسى دعائمها الزمخشري في "كشافه".

و"التخيل" عند المتأخرين من علماء البيان قد يراد به الاستعارة التخيلية التي هي قرينة المكنية وقد يراد به ما سماه بعضهم "الاستعارة بالتخيل" وبعضهم الآخر "التمثيل التخيلي" وهو أحد قسمي الاستعارة التمثيلية²⁴⁷ ، وهو ما عناه الزمخشري في كلامه المذكور سابقا.

²⁴⁵ عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة — تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي — القاهرة — مكتبة الإيمان — د.ط — د.ت — ص 368

²⁴⁶ ينظر : العلوي : الطراز — مرجع سابق — ج 3 ص 07، 08

²⁴⁷ ينظر : السبكي : عروس الأفراح — ضمن شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 4 ص 35 . والطبي : البيان في البيان : — تحقيق : عبد الستار حسين زموط — بيروت — دار الجيل — الطبعة الأولى — 1996 — ص 390، 389 . وقد ذكر أحمد بن محمد مكي الحموي أن الاستعارة التمثيلية تنقسم ثلاثة أقسام:

الأول : ما كان معنى المستعمل منتزعا من أمور محققة في الخارج وهو الاستعارة التمثيلية الحقيقية .

الثاني : ما كان معنى المستعمل منتزعا من أمور موجودة في الذهن وهو الاستعارة التمثيلية التحقيقية العقلية

الثالث : ما كان معنى المستعمل منتزعا من أمور متخيلة لا تحقق لها في الذهن ولا في الخارج ؛ وهو الاستعارة التمثيلية التخيلية . ينظر: درر

العبارات وغرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات — تحقيق ك إبراهيم عبد الحليم التلب — القاهرة — مطبعة السعادة — د.ط — 1987 — ص 88.

ولقد أشار الرازي وقبله عبد القاهر الجرجاني إلى أن أغلب الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه؛ كقوله تعالى: (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي)²⁴⁸ وقوله جل وعلا (وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا)²⁴⁹ هي من باب الاستعارة التخيلية.²⁵⁰ ويلاحظ أنهما قد أوردنا هذه الإشارة في سياق الحديث عن الاستعارة التخيلية قرينة المكنية، ولعل ذلك إنما كان منهما تحفظا في إطلاق لفظ "التخيل" على كلام الله تعالى كما عرفناه سابقا.

ويبدو أن تحفظ أهل السنة في إطلاق مصطلح التخيل على كلام الله تعالى هو تحفظ على الدلالة الإيحائية للفظ أكثر منه على معناه والمراد به وذلك لاقتران التخيل بالكذب والباطل والظن المخالف للحقيقة²⁵¹، وإلا فإنهم يوافقون الزمخشري في أكثر من موضع، يقول ابن المنير معقبا على تأويل الزمخشري الآية الكريمة: (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)²⁵²: "فإن إطلاق التخيل قد مضى له في مثل قوله (وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)²⁵³ وفي مثل قوله (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)²⁵⁴ وإنما أراد به حمل الأيدي على نوع من المجاز، فمعنى كلامه صحيح لأننا نعتقد فيهما المجاز وندين الله بتقديسه عن المفهوم الحقيقي فلا بأس عليه في معنى إطلاقه، غير أننا مخاطبون باجتناّب الألفاظ الموهمة في حق جلال الله تعالى وإن كانت معانيها صحيحة، وإي إيهام أشد من إيهام لفظ التخيل، ألا ترى كيف استعمله الله فيما

²⁴⁸ سورة طه: الآية 39

²⁴⁹ سورة هود: الآية ٣٤

²⁵⁰ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة — مصدر سابق — ص 109. والرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز — مصدر سابق — ص 133. ونشير إلى أن الجرجاني استعمل كثيرا مصطلح "التخيل" في أسرار البلاغة غير أنه لم يعن به الاستعارة بالتخيل التي نحن صدد الحديث عنها.

²⁵¹ ينظر: : العلوي: الطراز — مرجع سابق — ج 3 ص 03. وابن المنير: الانتصاف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 385

²⁵² سورة ق: الآية 30

²⁵³ سورة الزمر: الآية 67

²⁵⁴ سورة المائدة: الآية 64

أخبر أنه سحر وباطل في قوله — يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى — فلا يشك في وجوب اجتنابه²⁵⁵

ثم يذكر أن فتح باب التأويل المجازي بهذا الشكل يفضي إلى الإفراط في حمل النصوص على غير ظواهرها ومن ثمة إلى الضلال²⁵⁶ فقد قال الرازي في سياق تفسيره الآية الكريمة: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)²⁵⁷: "ولأننا إن جوزنا ذلك انفتحت ابواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد فإنهم يقولون في قوله: (جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)²⁵⁸ ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ويقولون في قوله: (ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا)²⁵⁹ ليس هناك لا سجود ولا ركوع، وإنما هو مثل للتعظيم، ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين.²⁶⁰ ومن ثمة انبرى ابن المنير لتعقب الزمخشري وانتقاده في كل موضع اطلق فيه مصطلح التخيل.²⁶¹

وبعد هذه التعريج السريع على مفهوم التخيل وبعض متعلقاته البيانية والتأويلية لدى القدماء نعود للحديث عن هذه القضية البيانية لدى الزمخشري ومدخليتها في العمل التأويلي عنده فتقول: عرض الزمخشري لقوله تعالى: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ

²⁵⁵ ابن المنير : الانتصاف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 04 ص 10

²⁵⁶ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²⁵⁷ سورة القلم : الآية 42

²⁵⁸ سورة البقرة : الآية 25

²⁵⁹ سورة الحج : الآية 77

²⁶⁰ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 30 ص 94

²⁶¹ ينظر : وابن المنير : الانتصاف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 129، 385، 426. ج 03 ص 408، 445، 543

ج 04 ص 09، 10، 62.

فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ..²⁶² فذكر أن المراد بالأمانة الطاعة وأن عرضها على الجمادات وإبائها وإشفاقها مجاز²⁶³.

وجعل الآية تحتل معنيين :

الأول: أن الأجرام العظام من السماوات والأرض والجبال قد انقادت فيما يليق بها كجمادات لأمر الله تعالى من حيث عدم امتناعها على إرادته تعالى وامثلت له جل وعلا بوجودها وتكونها على هيئات مختلفة وأشكال متنوعة. وأن الإنسان — وهو حيوان عاقل صالح للتكليف — لم يكن كذلك فيما يليق به من الانقياد لأوامر الله ونواهيه.²⁶⁴

والثاني: أن ما كلفه الإنسان قد بلغ من العظم وثقل المحمل أنه عرض على أعظم خلق الله من سماوات وأرض وجبال ليتحملة ويستقل به فأبى ذلك واشفق منه وحمله الإنسان على ضعفه ولم يف بحق حمل الأمانة ظلما منه في ترك الداء وجهلا منه لعدم اختياره مايسعده من أداء لتلك الأمانة مع تمكنه من ذلك.²⁶⁵ ثم يذكر أن هذا الكلام جار على طريقة العرب في التعبير كقولهم: "لو قيل للشحم: أين تذهب لقال: أسوي العوج وكم وكم لهم من أمثال على السنة البهائم والجمادات."²⁶⁶ وبين أن حمل مثل هذه الأساليب على حقائقها محال وإنما الغرض منه تصوير تلك المعاني تصويرا أوقع في نفس السامع وهي له أقبل وبه آنس وعلى حقيقته أوقف، وكذلك الشأن بالنسبة لتصوير عظم الأمانة وصعوبة أمرها في هذه الآية.²⁶⁷

²⁶² سورة الأحزاب : الآية 72

²⁶³ ينظر: الزمخشري : الكشاف — مصدر سابق — ج 03 ص 277

²⁶⁴ ينظر : المصدر نفسه ج 03 ص 276

²⁶⁵ ينظر : الزمخشري : الكشاف — مصدر سابق — ج 03 ص 277

²⁶⁶ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²⁶⁷ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها

وفي سياق تحليله لبلاغة التمثيل في هذه الآية يضع الزمخشري بين أيدينا مفاتيح النغم لتبيين مفهوم التخيل وحقيقته وأوجه الاختلاف بينه وبين التمثيل. ويجعل وجه الشبه هو المعيار الأساس في التفرقة بين التمثيل والتخيل فهو في التمثيل متحقق الوجود وفي التخيل مفروض في الذهن " والمفروضات تتخيل في الذهن كما المحققات"²⁶⁸ فعرض الأمانة على الجمادات وإبائها وإشفاقها محال في نفسه غير مستقيم لأن تلك الأعراض هي مما يتصف به الأحياء لا الجمادات. بخلاف تقدم الرجل وتأخيرها في في قلوبهم للمتردد بين الرأيين: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى لأنه مثلت حاله، فهو أمر غير ممتنع الوقوع. ولئن لم يصرح الزمخشري هنا بمصطلح التمثيل فإنه صرح به في سياق تفسيره قوله تعالى: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ..)²⁶⁹ حيث ذكر أنه وارد على سبيل التمثيل والتخيل وأنه في ذلك كقوله تعالى: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)²⁷⁰

ثم إن أبرز ملاحظة تسجل في هذا السياق — كما ذكرناها سابقا — هي أن الزمخشري كان يقرن في الاستعمال بين المصطلحين ، التمثيل والتخيل ، فبينما أطلق مصطلح التمثيل مفردا في بعض المواضع واستعمل مصطلح التخيل في مواضع أخرى جمعهما في غيرها.

ولئن بدا الزمخشري في بعض المواضع غير منضبط في استعمال مصطلحي "التمثيل" و"التخيل" فإنه في سياق تفسيره قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)²⁷¹ حدد مفهوم كل واحد منها لديه فقال:

²⁶⁸ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²⁶⁹ سورة الحشر : الآية 21

²⁷⁰ سورة الأحزاب: الآية 72

²⁷¹ سورة فصلت : الآية 11

"ومعنى أمر الأرض والسماء بالإتيان وامثالهما أنه أراد تكوينهما فلم يمتنع عليه ووجدتا كمالاً أرادهما وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الأمر المطاع وهو من الجاز الذي يسمى التمثيل. ويجوز أن يكون تخيلاً وبينى الأمر فيه على أن الله تعالى كلم السماء والأرض وقال لهما اتنيا شئتما أوأبيتما، فقالتا: أتينا على الطوع لا على الكره. والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب، ونحوه قول القائل: قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ قال الود: أسأل من يدقني فلم يتركني ورائي الحجر الذي ورائي .."²⁷² وبهذا الكلام زاد الزمخشري القول حسماً في مفهوم التخيل وعلاقته بالتمثيل، وهذا يظهر أن النصوص التي استخدم فيها المصطلحين مقترنين أو مستبدلين هي نصوص تحمل التمثيل والتخيل على السواء كما بينه بصريح العبارة هنا. ويلاحظ أن التخييل مبني عنده على فرض الأمور فرضاً في الخيال بخلاف التمثيل حيث تشبه حال مشبه بحال مشبه به متحقق الوجود. فهو في هذه الآية، مثلاً، الشخص المأمور إذا أتاه أمر الأمر. أما في التخيل فلا تحقق لوجود المشبه به إلا على سبيل التخيل والتصوير. وكلام الزمخشري هذا هو المادة المعرفية الخام التي أفاد منها البلاغيون بعده في تقرير مفهوم التخيل أو ما عُرف عندهم بالتمثيل التخيلي كما بيناه سابقاً.

تناول الزمخشري قوله تعالى: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...) ²⁷³ فذكر أنه لا كرسى ثمة ولا قاعد ولا قعود بل هو تصوير لعظمته تعالى وتخييل فقط ²⁷⁴، وهو كقوله تعالى: (وَمَا قَدَرُوا

²⁷² الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 445، 446

²⁷³ سورة البقرة: الآية 255

²⁷⁴ ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — 385/01

اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ²⁷⁵ . حيث لا ينبغي تصور قبضة وطي ويمين بل هو هو تخيل لعظمة شأنه. ²⁷⁶
وعرض لقوله تعالى: (وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلَذَّةِ ذُرِّيَّتِهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) ²⁷⁷ فأورد الحديث النبوي: "ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه إلا مريم وابنها" ²⁷⁸ ثم يذكر أنه إن صح هذا الحديث فهو محمول على التخييل فيقول: "واستهلاه صارخا من مسه تخيل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه ويضرب بيده عليه ويقول هذا ممن أغويه... وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلا، ولو سلب إبليس على الناس ينخسهم لامتألت الدنيا صارخا وعياطا مما يبلوننا من نخسه." ²⁷⁹ والمعنى أن كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها فإنهما قد عصما منه، وكذلك من كان في صفتها. ²⁸⁰

وكذلك قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى..) ²⁸¹ هو عنده من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك "أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرّرهم وقال لهم: ألسنت

²⁷⁵ سورة الزمر : الآية 67

²⁷⁶ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 385

²⁷⁷ سورة آل عمران : الآية 36

²⁷⁸ نص الحديث : " ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان فيستهل صارخا من نخسه الشيطان إلا ابن مريم وأمة " ينظر : البخاري : صحيح

البخاري — مرجع سابق — ج 03 ص 1265 . و مسلم : صحيح مسلم — — مرجع سابق — ج 04 ص 1838

²⁷⁹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 426

²⁸⁰ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²⁸¹ سورة الأنعام : الآية 172

بربكم، وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك²⁸² ثم يذكر بعد ذلك ان هذا الضرب من التمثيل كثير الورد في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وفي كلام العرب ويورد لذلك بعض الشواهد كقوله تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)²⁸³ وقوله: (فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)²⁸⁴ ثم يصرح بأنه لا قول ثم بل المراد تمثيل المعنى وتصويره فقط²⁸⁵.

والملاحظ على تحليل الزمخشري هنا أنه استعمل مصطلحي التمثيل والتخييل مقترنين بل إنه استخدم أحدهما بدلا من الآخر مما يوحي بتطابق دلالتهما الاصطلاحية عنده.

ولما كان العجب من الأعراض النفسانية التي لا تليق به تعالى، وقد ورد قوله تعالى: (بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ)²⁸⁶ على قراءة ابن مسعود بالضم، اجتهد الزمخشري في تأويل الآية فجعل لها تخريجين تأويليين؛ الثاني منهما مفاده "أن يتخيل العجب ويفرض" واستأنس الزمخشري في تأويله هذا بالحديث "عجب ربكم من إلكم وقنوطكم وسرعة إجابته إياكم"²⁸⁷ وقد ورد العجب في الحديث مضافا إلى الله تعالى إضافة صريحة.

وكذلك سؤال جهنم وجوابها في قوله تعالى: (يَوْمَ نَقُولُ لِحَبَشَةٍ هَلْ أَمْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)²⁸⁸ هو "من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته"²⁸⁹ والمعنى

282 الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 129

283 سورة النحل: الآية 40

284 سورة فصلت: الآية 11

285 ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 129

286 سورة الصافات: الآية 12

287 ينظر الحديث في: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث — مرجع سابق — ص 211

288 سورة ق: الآية 30

289 الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 04 ص 10

المراد تصويره هنا هو عظم سعة جهنم بحيث يبقى فيها موضع للمزيد مهما كثر الداخلون فيها و استكثار أولئك الداخلين فيها.²⁹⁰

ونكرر الإشارة هنا إلى أن ما دفع بالزمخشري إلى التأويل هو ما تقرر عند المعتزلة من أن البنية شرط للحياة ومن ثمة عدوا كل النصوص التي اسند فيها فعل من أفعال الحياء كالكلام وغيره إلى الجحاد من باب المجاز. في حين أجرى الأشاعرة هذه النصوص على ظواهرها لعدم مناقضتها مقرراتهم الكلامية في هذه المسألة.²⁹¹

ومما اتضح فيه التخييل جليا عند الزمخشري قوله تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)²⁹² حيث ذكر أنه تنبيه من الله تعالى على عظمته على طريقة التخييل، الغرض منه تصوير عظمته والتوقيف على كنهه جلاله لا غير.²⁹³ وأصر الزمخشري على انه ينبغي أن يؤخذ هذا الكلام بجملته ومجموعه "من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة ولا جهة مجاز."²⁹⁴

وتأكيدا لما ذهب إليه من حمل الآية على التخييل أورد الزمخشري ما يروى من "أن جبريل عليه السلام جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أبا القاسم إن الله يمسك السماوات يوم القيامة على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والشجر على إصبع

²⁹⁰ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²⁹¹ ينظر: ابن المنير : الانتصاف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج4 ص10. والرازي : التفسير الكبير ج28 ص174 وج30 ص128. وفي هذا السياق نستحضر كلمة لعبد القاهر الجرجاني عن قوله تعالى : (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ) حيث قال : " .مع أنه لو تجاهل متجاهل فادعى أن الله تعالى خلق الحياة في تلك القرية حتى عقلت السؤال ، وأجابت عنه ونطقت ، لم يكن قال قولا يكفر به ، ولم يزد على شيء يعلم كذبه فيه... " أسرار البلاغة — مرجع سابق — ص395.

²⁹² سورة الزمر : الآية 67

²⁹³ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج3 ص408

²⁹⁴ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

والثرى على إصبع وسائر الخلق على إصبع ثم يهزهن فيقول: أنا الملك، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال ثم قرأ تصديقا له — وما قدرُوا الله حق قدره — الآية.²⁹⁵

ثم علل ضحك الرسول صلى الله عليه وسلم موافقة لجبرائيل عليه السلام تعليلا بيانيا لطيفا فقال: "وإنما ضحك أفصح العرب صلى الله عليه وسلم وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ولا تكتنفها الأوهام هينة عليه هوانا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخيل."²⁹⁶ ثم استرسل بعد ذلك في بيان مزية التخيل وعلو مكانته في علوم البيان وخطر مترلته من علوم التأويل.²⁹⁷

ومما ورد على طريق التخيل — حسب الزمخشري — قوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)²⁹⁸ إذ المراد — والله اعلم — أن "يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، والله متره عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما."²⁹⁹ فليس ثمة إذن إلا التصوير لمماثلة عقد الميثاق مع الرسول لعقده مع الله تعالى .

²⁹⁵ الحديث في: مسلم: صحيح مسلم — مرجع سابق — ج 04 ص 2147 . و البخاري: صحيح البخاري — مرجع سابق — ج 04

ص 1812، ج 06 ص 2697، 2712، 2729 بروايات أخرى.

²⁹⁶ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 408، 409

²⁹⁷ ينظر: المصدر نفسه ج 03 ص 409

²⁹⁸ سورة الفتح: الآية 10

²⁹⁹ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 03 ص 543

ويعد الزمخشري قوله تعالى: (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...) ³⁰⁰ من باب التخيل والتصوير في جعل ما لا يمتنع ممتنعاً، "والغرض به أنه لا ينبغي أن يكون ذلك وحقه أن يمتنع". ³⁰¹ فهو من باب فرض غير الواقع واقعا محسوسا حيث نفي الوجدان على الصفة والمراد نفي انبغاء الوجدان على تلك الصفة. ³⁰²

ويرى الزمخشري أن قوله تعالى: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ) ³⁰³ وارد على سبيل التمثيل والتخيل، الغرض منه "توبيخ الإنسان على قسوة قلبه وقلة تخشعه عند تلاوة القرآن" ³⁰⁴ فقد فرض في هذا التخيل أمر غير متحقق الوجود وهو نزول القرين على الجبل وخشوعه والجبل جماد يمتنع قبوله لتلك الأمور.

3 - المجاز المرسل :

حاولنا رصد كل ضروب المجاز المرسل - مما له علاقة بالقضايا الكلامية - في العمل التأويلي لدى الزمخشري، فأتينا على طائفة من التأويلات المجازية المؤسسة على المجاز المرسل بعلاقاته المختلفة نوردها كما يلي:

1.3 - العلاقة السببية :

يرى الزمخشري أن وصف الله تعالى بالرحمة في قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) ³⁰⁵ مجاز لأن الرحمة تدل في أصل وضعها اللغوي على العطف والحنو وهو أمر ممتنع في حقه تعالى. ومن ثمة

³⁰⁰ سورة المجادلة : الآية 22

³⁰¹ الزمخشري : الكشف - مصدر سابق - ج 4 ص 78

³⁰² ينظر : الألوسي : روح المعاني - مرجع سابق - ج 28 ص 35

³⁰³ سورة الحشر : الآية 21

³⁰⁴ الزمخشري : الكشف - مصدر سابق - ج 4 ص 87

³⁰⁵ سورة الفاتحة : الآية 03

فهو "مجاز عن إنعامه على عباده، لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابعهم بمعروفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظ والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعرفه." ³⁰⁶ فقد أطلق السبب (الرحمة) وأريد المسبب الذي هو الإنعام. ويجوز أن يجعل استعارة تمثيلية كما ذكر الشريف الجرجاني في الحاشية ³⁰⁷ إلا أن ظاهر كلام الزمخشري مشعر باختياره المجاز المرسل المقام على علاقة السببية.

ويعتبر الزمخشري إرادة الضلال في قوله تعالى: (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى) ³⁰⁸ مجازاً عن إرادة التذكر لأنه "لما كان الضلال سبباً للإذكار والإذكار مسبباً عنه وهم يتزلون كل واحد من السبب والمسبب منزلة الآخر لالتباسهما واتصالهما كانت إرادة الضلال المسبب عنه الإذكار إرادة للإذكار." ³⁰⁹ وغير خفي أن عدول الزمخشري إلى هذا التأويل إنما كان توفيقاً منه بين دلالة النص القرآني الذي اقتضى ظاهره نسبة إرادة الضلال إليه تعالى وبين ما تقرر في المنظومة الكلامية المعتزلية من أنه تعالى لا يريد لعباده إلا الهدى والخير.

2.3 - العلاقة السببية :

يرى الزمخشري أن "الخطأ" و"النسيان" في قوله: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا) ³¹⁰ متجاوز بهما عن التفريط والإغفال لأنهما مسببان عنهما. ³¹¹ وذلك لأنه لا معنى للدعاء بترك

³⁰⁶ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 45

³⁰⁷ الشريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على الكشف — هامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 45

³⁰⁸ سورة البقرة : الآية 282

³⁰⁹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 403

³¹⁰ سورة البقرة: الآية 286

³¹¹ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 403

المعنيين بالاهتداء بالقرآن الكريم هم الصائرون إلى الهدى والتقوى دون غيرهم ممن سبق في علم الله تعالى عدم اهتدائهم .

4.3 - العلاقة اللازمة :

لما تقرر في أبجديات الدرس الكلامي المعتزلي عدم جواز رؤية الله تعالى سواء في الدنيا أو في الآخرة اجتهد الزمخشري في تأويل كل النصوص القرآنية التي أشعر ظاهرها بخلاف ذلك. ومنها قوله تعالى: (..وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)³¹⁷ فإن قوله: (ولا ينظر إليهم) مجاز عن الاستهانة بالكفار والسخط عليهم.³¹⁸ وبين الزمخشري أن هذا التعبير في حق من يجوز عليه النظر كناية "لأن من اعتد بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه"³¹⁹ ثم بكثرة الاستعمال صار هذا الأسلوب التعبيري يدل على مجرد الاعتداد والإحسان. ومن ثم استعمل في من لا يجوز عليه النظر، أي الله تعالى، لمجرد الدلالة على الإحسان استعمالاً مجازياً، فصار بذلك "مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر."³²⁰ إذن فهو من باب إطلاق اللازم (عدم النظر) وإرادة الملزوم (عدم الإحسان).³²¹

5.3 - علاقة الملزومية :

لقد رأينا سابقاً أن الزمخشري صرح بأن محبة العباد لله تعالى من قوله جل شأنه: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)³²² وقوله: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ

³¹⁷ سورة آل عمران : الآية 77

³¹⁸ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 439

³¹⁹ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

³²⁰ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 439

³²¹ ينظر : محمد أبو موسى : البلاغة القرآنية — مرجع سابق — ص 554، 555

³²² سورة آل عمران : الآية 31

وَيُحِبُّونَهُ³²³ هي " طاعته وابتغاء مرضاته وأن لا يفعلوا ما يوجب سخطه وعقابه "³²⁴ وأنها "مجاز عن إرادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم فيها." وبيننا أن المجاز المقصود في كلام الزمخشري يمكن اعتباره استعارة أو مجازاً مرسلًا وقد فصلنا قول في الاستعارة. وأرجأنا الحديث عن المجاز المرسل إلى هذا الموضع.

ويظهر من كلام الزمخشري المذكور آنفاً أن المحبة في حق العباد مجاز عن الطاعة والعبادة وهي في حق الله تعالى مجاز عن الرضا والإثابة ، وبذلك يمكننا اعتبار محبة العباد لله تعالى مجازاً مرسلًا من باب تسمية اللازم الطاعة والإفراد بالعبادة باسم الملزوم المحبة³²⁵.

6.3 - العلاقة المحلية:

لقد أورد الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...) ³²⁶ وجوهاً من التأويل المجازي من بينها؛ أن المراد بالكرسي العلم أو الملك سمياً بذلك تسمية للشيء باسم مكانه.³²⁷

4 - المجاز بالحذف :

من النصوص القرآنية التي وسمها الزمخشري بميسم المجاز بالحذف قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ) ³²⁸ فقد صرح بأن في الآية حذفاً للمضاف وإقامة للمضاف إليه ومقامه. فالمراد بإتيان الله تعالى هو إتيان أمره وبأسه.³²⁹ وإضافة إلى استناده إلى

³²³ سورة المائدة : الآية 54

³²⁴ الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 621

³²⁵ ينظر : ابن المنير : الانتصاف — بهامش الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 621

³²⁶ سورة البقرة : الآية 255

³²⁷ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 385، 386

³²⁸ سورة البقرة : الآية 210 .

³²⁹ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 353

قرائن عقلية مانعة وهي استحالة اتصافه تعالى بالمحيء، استدلل الزمخشري في تاويله المجازي هذا إلى قرائن سمعية معينة؛ هي قوله: (أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ)³³⁰ وقوله: (فَجَاءَهَا بِأُسْنًا بَيَّاتًا أَوْهُمْ قَائِلُونَ)^{331 332}.

ونجد الرازي يذكر في الوجه الثاني من الوجهين التأويليين الذين أوردهما في تفسير قوله تعالى: (وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ)³³³ أن المراد "وقفوا على جزاء ربهم"³³⁴ وهو من باب المجاز بالحذف كما هو ظاهر من كلامه.

ونخلص في نهاية هذا الفصل إلى القول بأن الزمخشري، وهو أحد الأقطاب الثلاثة الذين قامت على جهودهم البلاغة العربية بمباحثها المختلفة، قد أسهم في دفع مسيرة الدرس المجازي إسهاما لا يعدله إسهام أقرانه من المعتزلة والأشاعرة سواء. وذلك لاعتماده الكبير على المجاز — وبخاصة المجاز العقلي والتمثيل — في إقامة أعماله التأويلية. ولرسوخ قدمه في علوم البلاغة وفنونها. ودقة تحليلاته البيانية وبراعة تخريجاته التأويلية. واتسم جهد الزمخشري في التأويل المجازي بإقحامه "التخييل" في ميدان الدراسات القرآنية في جرأة معرفية جلبت له انتقادا كبيرا. وألفينا مصطلح "التخييل" عنده رديفا لمصطلح التمثيل في تأويل النصوص القرآنية التي تحتمل الأمرين.

³³⁰ سورة النحل: الآية 33

³³¹ سورة الأعراف: الآية 04

³³² ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 353

³³³ سورة الأنعام الآية 30

³³⁴ الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 13

القشيري. ومن مصنفاته كتاب "الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين" وكتاب "مسائل الدور" وغير ذلك⁶⁷.

وقد نسبت إليه بعض الآراء الغريبة كإنكار الكرامات⁶⁸. وذكر ابن الجويني أن الأسفراييني كان يعتبر أساليب التلهف والتمني والترجي من أقسام الأسلوب الخبري في الكلام⁶⁹. وهو أمر يُلمس فيه مراغمة للحقيقة وواقع اللغة الذين يشهدان بخلاف ذلك.

وقد نسب إلى الأسفراييني إنكار المجاز، وذكرت جل المصادر⁷⁰ ذكرت تلك النسبة مجملة. بيد أن السيوطي أبقى لنا نصا هاما نقله عن ابن برهان يفصل فيه حجج الأسفراييني في إنكار المجاز. ونرى أنه لامناص في هذا المقام من إيراد النص كاملا حتى نتبين الخلفيات الفكرية التي استند إليها الأسفراييني في إنكار المجاز.

قال السيوطي نقلا عن ابن برهان "وعمدة الأستاذ أن أن حد المجاز عند مثبتيه أنه كل كلام تجوز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو في المعنى: أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة. وأما في الذات فكتسمية المطر سماء ن وتسمية الفضلة غائطا، وعذرة، والعذرة: فناء الدار، والغائط: الموضع المطمئن من

⁶⁷ تنظر ترجمته في: ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — مرجع سابق — ج 04 ص 256 — 262. وابن حلكان: وفیات الأعيان — مرجع سابق — ج 01 ص 28. وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة — مرجع سابق — ج 04 ص 267 — 268. وابن عساكر: تبين كذب المفتري — مرجع سابق — ص 243، 244.

⁶⁸ ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — مرجع سابق — ص 315. وقد استبعد ابن السبكي صدور هذا القول من مثل الإسفراييني.
⁶⁹ ينظر: ابن الجويني: البرهان في أصول الفقه — تحقيق: عبد العظيم محمود الديب — المنصورة — مصر — دار الوفاء — الطبعة الرابعة — 1418 هـ — ج 01 ص 147.

⁷⁰ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام — مرجع سابق — ج 01 ص 72. وابن السبكي: الإلهام — مرجع سابق — ج 01 ص 296. والشوكاني: إرشاد الفحول — مرجع سابق — ص 51. والغزالي: المنحول — مصدر سابق — ص 75. وقد اسبعد الغزالي نسبة إنكار المجاز إلى الأسفراييني وجاوب إيجاد تأويل مقبول لذلك ثم قال: "ولا نظن بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها في النظم والنثر وتسويته بين تسمية الشجاع والأسد أسدا. المصدر نفسه الصفحة ذاتها.

الأرض، كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة ؛ فلما كثر ذلك نقل الاسم إلى الفضلة، وهذا يستدعى منقولا عنه متقدما ومنقولا إليه متأخرا؛ وليس في لغة العرب تقدم ولا تأخير؛ بل كل زمان قدر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز؛ لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها؛ إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى؛ ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الأمم، ويجوز تغييرها، والثوب يسمى في لغة العرب باسم، وفي لغة العجم باسم آخر، ولو سمي الثوب فرسا، والفرس ثوبا ما كان ذلك مستحيلا؛ بخلاف الأدلة العقلية؛ فإنها تدل لذواتها، ولا يجوز اختلافها؛ أما اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح؛ والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد؛ فجعل هذا حقيقة وهذا مجازا ضرب من التحكم، فإن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع.⁷¹

يظهر جليا أن قضية الإنكار عند الأسفرايين لم تكن مجرد قول عابر كما يفهم من جل المصادر التي عرضت لهذه القضية بل هو موقف متفرد اقتضى من الأسفرايين الاحتجاج له بالأدلة المذكورة. وسنحاول أن نشرح هذه الأدلة التي اعتمدها الأسفرايين في نصرته قوله هذا. ظاهر ما يبدو من هذه الأدلة هو أن الإسفرايين قد استند بأن القول بالمجاز يقتضى أن العرب وضعت الحقائق أولا ثم وضعت المجازات بعد ذلك، وهو أمر لم يحفظ عن العرب، لأن وضع الحقائق والمجازات — في نظره — كان في وقت واحد ومن ثم فإن "اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع."⁷²

ولقد كفانا "ابن برهان" في الرد على تلك الأدلة التي اعتمدها الأسفرايين في إنكاره المجاز. وخلاصة رد ابن برهان هي :

⁷¹ السيوطي : الزهر — مرجع سابق — ج 01 ص 365

⁷² المرجع نفسه الصفحة ذاتها

أولاً : أن العبارات المجازية في اللغة من الشهرة بحث يعد منكرها جاحد للضرورة وإلا فكيف يفسر قول امرئ القيس :

" فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ * وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكُلِّكَلٍ ⁷³

وليس ليل صلب ولا أرداف . ⁷⁴

ثانياً : التسليم للإسفرائيني باقتضاء وجود المجاز لتقدم الحقيقة عليه ، لأن " المجاز لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة " ⁷⁵ غير أن الجهل بتاريخ الوضع لا يستلزم عدم وجود تقدم وتأخير في الوضع . ⁷⁶

ونحن نشاطر المطعني ⁷⁷ تعليقه على هذا الجزء من الرد بقوله : " وهذا رد مقنع ، لأن نشأة اللغة العربية وتطور دلالاتها لم يضبطه أحد فلا مانع من أن تكون في عصورها الأولى قد وضعت فيها الحقائق ثم وضعت المجازات وضعا نوعيا لا آحاديا . وبحوث علم اللغة وفقه اللغة الحديثة ترجح هذا الاحتمال ، وتؤيده بأن وضع المجازات يتطلب مرحلة أرقى من مرحلة وضع الحقائق . ويستشهدون بنمو الفهم اللغوي عند الأطفال ، فهم يدركون أولا الماديات والمحسوسات ، ولا يدركون المعنويات إلا في مرحلة راقية من حياتهم . ⁷⁸

⁷³ البيت من معلقته ينظر : الزوزني : شرح المعلقات السبع — الجزائر — دار الآفاق — د ط — د ت — ص 19 .

⁷⁴ السيوطي : المزهر — مرجع سابق — ج 01 ص 364، 365

⁷⁵ المرجع نفسه ج 01 ص 365

⁷⁶ ينظر : المرجع نفسه ج 01 ص 365، 366

⁷⁷ لقد وهم الأستاذ المطعني عندما عزا هذا الرد إلى السيوطي ، والحق أنه لابن برهان في كتابه "تقريب التلخيص" ولم يكن للسيوطي من فضلى في ذلك سوى نقل الرد حرفيا في كتابه المزهر . ومستندنا في هذا الحكم هو أن السيوطي بعد أن أورد — نقلا عن ابن برهان — أدلة الإسفرائيني والرد عليها جميعا ختم ذلك بعبارة " انتهى " وهي لفظة يسجلها عند غاية النصوص المنقولة . ينظر : عبد العظيم المطعني : المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع — مرجع سابق — ج 02 ص 619، 620 . و السيوطي : المزهر — مرجع سابق — ج 01 ص 364، 365، 366 .

⁷⁸ عبد العظيم المطعني : المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع — مرجع سابق — ج 02 ص 620 .

ثالثا: أن ادعاء الأسفرايين بأن وضع الحقائق والمجازات عند العرب كان في وقت واحد قول باطل بدليل تبادل المعنى الحقيقي للفظ عند الإطلاق .⁷⁹

يتضح لنا مما سبق أن للأسفرايين موقفين من المجاز؛ موقف الإقرار به واعتماده في بحثه الأصولي وقد روى عنه الغزالي تعريفه للظاهر بأنه " هو المجاز والنص هو الحقيقة.."⁸⁰ . وموقف الإنكار له ونفى وقوعه في اللغة ومن ثمة في القرآن الكريم. والذي يبدو لنا أن إنكار الأسفرايين للمجاز جاء متأخرا عن قوله به. ودليلنا في ذلك أنه لو كان أبو إسحاق منكرا للمجاز في بداية أمره ثم عاد عن ذلك إلى القول به لكان ذلك أبرز حجة يقدمها من استبعدوا صدوه الإنكار من الأسفرايين كالغزالي وأستاذه ابن الجويني. بيد أنه لم يكن منهم سوى استبعاد بصور مثل هذا القول من الأستاذ. وما ذلك في نظرنا إلا أن إنكار المجاز ربما جاء في فترة متأخرة جدا من حياة أبي إسحاق مما حد من ذبوعه وانتشاره على وجه يجعله معلوما لدى القريب والبعيد سواء .

ب - أبو العباس بن القاص (ت 335 هـ) :

هو أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص أحد أبرز فقهاء الشافعية في القرن الرابع الهجري أخذ العلم عن ابن سريج وكان صديقا للزجاجي له مساهمات جليلة في الفقه الشافعي ومصنفات نافعة كثيرة منها التلخيص " و"المفتاح " مات بطرسوس سنة⁸¹ (335هـ)

⁷⁹ ينظر : السيوطي: المزهري - مرجع سابق - ج 01 ص 366

⁸⁰ الغزالي: المنحول - مصدر سابق - ص 166

⁸¹ انظر ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء - مرجع سابق - ج 15 ص 371، 372. و ابن السبكي: طبقات الشافعية - مرجع سابق - ج 02 ص 106، 107. وابن خلكان: وفيات الأعيان - مرجع سابق - ج 01 ص 68، 69 . و ابن السبكي : طبقات الشافعية الكبرى - مرجع سابق - ج 03 ص 59 - 63 .

نسبت إليه بعض الآراء الشاذة في الفقه كقوله بأن غسل الرأس لا يجزئ عن مسحه في الوضوء. ورأى بعضهم في هذا الرأي بأنه "تولج في مذهب الداودية الفاسد من اتباع الظاهر المبطل للشرعية الذي ذمه الله في قوله يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وقال تعالى أم بظاهر من القول وإلا فقد جاء هذا الغاسل بما أمر وزيادة"⁸². قد نسب إليه السيوطي إنكار المجاز في القرآن⁸³ ويستبعد صدور إنكار المجاز من ابن القاص لما يأتي :

- 1 — إن الذين نسبوا إليه الإنكار لم يذكروا أدلته مفصلة كما هو الأمر عند الأسفراييني .
- 2 — إن ابن القاص كان من أبرز تلامذة ابن سريج الفقيه الشافعي المشهور الذي عرف بمناظرته لابن داود الظاهري في إنكاره المجاز واحتجاده عليه بقوله تعالى: (وَكَلَّامًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَّهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصَلَوَاتٌ...) ⁸⁴.
- 3 — لم نعثر فيما توفر لدينا من كتب التراجم ومدونات الأصول رأيا أو قولاً لابن القاص يرجح ما روي عنه من إنكار المجاز . فالأصل هو الحكم على ابن القاص بعدم إنكار المجاز حتى يثبت العكس.

ج - ابن خويز منذاد (ت 539هـ) :

هو محمد بن أحمد بن عبد الله وقيل محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق، أبو عبد الله البصري المالكي . تفقه على أبي بكر الأهري⁸⁵ وله مصنفات في الفقه المالكي وأصوله وأحكام القرآن.

⁸² القرطبي : الجامع لأحكام القرآن — مرجع سابق — ج 06 ص 90

⁸³ ينظر : السيوطي : الإتيان في علوم القرآن - بيروت - المكتبة الثقافية - د. ط - 1973 - ج 02 ص 36 .

⁸⁴ سورة الحج : الآية 40

⁸⁵ هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأهري التميمي ن إمام المالكية في القرن الرابع الهجري . جمع بين الفقه والقراءات . تتلمذ عليه عدد كبير من أبرز أعلام الفقه المالكي . وله مصنفات كثيرة في شرح المذهب والاحتجاج له . توفي سنة 375هـ . تنظر ترجمته في : ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب — بيروت — دار الكتب العلمية — د. ط — دت ص 255، 257. وأبو إسحاق الشيرازي : طبقات الفقهاء — بيروت — دار القلم — د. ط — دت — ص 168 .

وعرف عنه مجانية علم الكلام ومنافرة أهله و الحكم عليهم بأنهم من أهل الأهواء الذين — حسب زعمه — قال الإمام مالك بأنه لا يجوز مناكتهم ولا ائمتهم ولا قبول شهادتهم ولا حضور جنازاتهم . وقد اشتهر ببعض الآراء الشاذة الغريبة . منها قوله بأن العبيد لا يدخلون في خطاب الأحرار . وأن خبر الواحد يوجب العلم . وقال فيه أبو الوليد الباجي : لم أسمع له في علماء العراق ذكرا . وطعن فيه ابن عبد البر أيضا . توفي سنة (390هـ)⁸⁶

وقد نسب لابن خوزير منداد بعض الآراء الغريبة منها ما رواه عنه ابن حزم أنه كان يرى أن للحجارة عقلا⁸⁷ وأن الاقتداء بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم واجب⁸⁸ . ولقد نسب إليه كما نسب إلى سابقه إنكار المجاز⁸⁹ .

وبعد استقصاء ما في كتب الفقه والأصول والتفسير التي وقفنا عليها تبين لنا أن ما تقتضيه أقوال ابن خوزير منداد في بعض السياقات هو أن الرجل ما كان من المنكرين للمجاز بتاتا؛ وذلك لما يلي :

1 — فسر ابن خوزير التحية في قوله تعالى : (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا)⁹⁰ بأنها الهبة . وحجته في ذلك أن السلام لا يمكن رده على حقيقته والهبة يتأتى فيها ذلك⁹¹ . ولا يمكن حمل التحية على الهبة إلا على سبيل المجاز كما هو معلوم .

⁸⁶ انظر ترجمته في : ابن فرحون: الدياج المذهب في معرفة أعيان المذهب — مرجع سابق — ص 268، وابن حجر: لسان الميزان — مرجع سابق

— ج 5 ص 291 . و الصفدي: الوافي بالوفيات — مرجع سابق — ص 52

⁸⁷ ينظر : الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام — مرجع سابق — ج 4 ص 441 .

⁸⁸ المصدر نفسه ج 4 ص 450

⁸⁹ ينظر : الزركشي: البرهان في علوم القرآن — تحقيق محمد أبو الفضل — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية و مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاه — الطبعة الأولى — 1957 — ج 2 ص 255 والسيوطي: الإتقان — مرجع سابق — ج 2 ص 36 .

⁹⁰ سورة النساء : الآية 86

⁹¹ ينظر : ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري — تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي و محب الدين الخطيب — بيروت — دار المعرفة —

1379هـ — ج 11 ص 13 . و القرطبي: الجامع لأحكام القرآن — مرجع سابق — ج 5 ص 298

2 — فسر الذكر في قوله تعالى: (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ..)⁹² بأنه الطاعة وأورد في ذلك حديثاً للرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيه : من أطاع الله فقد ذكر الله وإن أقل صلاته وصومه وصنيعه للخير ومن عصى الله فقد نسي الله وإن أكثر صلاته وصومه وصنيعه للخير⁹³ ومعلوم أن معنى الذكر لغة ليس الطاعة وإنما الطاعة معنى مجازي له من باب المجاز المرسل المقام على علاقة اللازمة. واشتتهاد ابن خوير بهذا الحديث فيه دلالة على إقراره بكون المراد من الذكر في الآية هو الطاعة. ومن ثمة إقرار بالمجاز .

3 — اعتبر أن من حلف ألا يكلم فلانا حيناً أو لا يفعل كذا حيناً أن الحين سنة ذاكراً أنهم "اتفقوا في الأحكام أن من حلف ألا يفعل كذا حيناً أو لا يكلم حيناً أن الزيادة على سنة لم تدخل في يمينه..⁹⁴ ودلالة الحين على السنة دلالة مجازية وليست حقيقية. ومما سبق إيراده يتبين لنا أن ابن خوير منذاد لو كان من المنكرين للمجاز ما كان يستعين به في بعض تخريجاته الفقهية كما وضحناه آنفاً.

د - القاضي عبد الوهاب المالكي (ت 8422) :

هو القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي. كان من أبرز فقهاء المالكية ببغداد في القرن الخامس الهجري. تتلمذ على أبي بكر الأبهري وأبي الحسين ابن القصار وغيرهم من أعلام المالكية آنذاك. ولي قضاء الدينور وبعض أعمال العراق وقضاء المالكية بمصر آخر عمره. وبها توفي سنة اثنين وعشرين وأربعمائة للهجرة له مصنفات كثيرة مفيدة في الفقه المالكي وأصوله منها "التلقين" و"النصر والمعونة" و"عيون المسائل" وغيرها⁹⁵.

⁹² سورة البقرة: الآية 152

⁹³ ينظر : القرطبي: الجامع لأحكام القرآن — مرجع سابق — ج 02 ص 171

⁹⁴ المرجع نفسه ج 01 ص 322

⁹⁵ تنظر ترجمته في : ابن فرحون: الديباج المذهب — مرجع سابق — ص 159، 160.

ومن شعره :

ظَلَبْتُ الْمُسْتَقَرَّ بِكُلِّ أَرْضٍ * فَلَمْ أَرَلِي بِأَرْضٍ مُسْتَقَرًّا
وَنِلْتُ مِنَ الزَّمَانِ وَنَالَ مِنِّي * فَكَانَ مَنَالُهُ خُلُوءًا وَمُـرًّا
أَطَعْتُ مَطَامِعِي فَاسْتَعْبَدْتُ نِيَّ * فَلَوْ أَنِّي قَنَعْتُ لَكُنْتُ حُرًّا⁹⁶

ولقد ذكر السيوطي أن من الذين منعوا الاستعارة في القرآن الكريم خاصة القاضي عبد الوهاب المالكي.⁹⁷ ثم هو ينقل عنه في المزهري كلاماً مطولاً عن الفرق بين الحقيقة والمجاز يبدو من خلاله القاضي عبد الوهاب غير منكر للاستعارة بل مسلماً بوقوعها في القرآن وذلك عندما يذكر أن تصريح الكلمة من أبرز الفروق بين استعمالها الحقيقي استعمالها المجازي ويمثل لذلك بلفظة "الأمر" التي هي حقيقة في القول ومجاز في الشأن والحال والأفعال ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: (وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ)⁹⁸ مبيناً أن الأمر في الآية مجاز وهو بمعنى جملة أفعال فرعون وشأنه.⁹⁹ وغير خفي أن لفظة الأمر في هذا المقام مجاز.

وبعد هذا التعرّيج السريع على ماورد في كتب الطبقات وعلوم القرآن ومدونات الأصول وعلم الكلام نيتبين لنا أن السائد في الوسط الكلامي الأشعري هو القول بوقوع المجاز إن في اللغة وإن في القرآن الكريم، وكذا الاعتداد به والاعتماد عليه في جل الجهود التأويلية والتخريجات الفقهية. وأن القول بإنكار المجاز في القرآن الكريم عند الأشاعرة كان مسألة

⁹⁶ ينظر: ابن فرحون: الدياج المذهب — مرجع سابق — ص 159، 160.

⁹⁷ ينظر: ينظر: السيوطي: الإتيان — مرجع سابق — ج 02 ص 46

⁹⁸ سورة هود: الآية 97

⁹⁹ ينظر: السيوطي: المزهري — مرجع سابق — ج 01 ص 362

محدودة محدودة مخالفة لما ورد في المصادر من إشارات عابرة عن ذلك. ولعل أبا إسحاق الأسفراييني هو الوحيد — من بين الذين نسب عليهم إنكار المجاز — الذي تثبت نسبة الإنكار إليه، على اعتبار أن له موقفا آخر هو الإقرار بالمجاز واعتماده في استنباط الأحكام الفقهية وإقامة الأعمال التأويلية كما بيناه سابقا. ويبدو أن موقف الإنكار عنده كان موقفا عابرا لم يلبث الأسفراييني أن عدل عنه إلى موقف الإقرار. ولذلك وجدنا العلماء المقربين منه كابن الجويني والغزالي وغيرهم من أعلام المذهب الأشعري يستبعدون صدور الإنكار من مثله.

الفصل الثاني:

التأويل المجازي والمنظومة الكلامية الأشعرية

1 - المنظومة الكلامية الأشعرية:

لقد مثلت المنظومة الكلامية الأشعرية رد فعل عقيدى علم المنظومة الكلامية الاعتزالية القائمة على أعمال العقل في القضايا العقيدية إعمالا مفرطا، والمبالغة في الاعتداد به في فهم القضايا الدينية. ومن ثمة لم تكن المقررات الكلامية الأشعرية تختلف عن مقررات المعتزلة سوى في بعض القضايا المعينة التي سنحاول عرضها عرضا مفصلا فيما يلي:

القضية الأولى: "خلق الأفعال".

نالت قضية "حرية الإنسان"، حظا كبيرا من الجهود الكلامية لدى من المعتزلة والأشاعرة. بل تكاد تكون القضية المحورية في ساحة المعتقد الكلامي القائم بينهما. وقد عرفت هذه القضية في الدرس الكلامي القديم بقضية "خلق الأفعال". وهي قضية قديمة كما ذكرنا ذلك سابقا. ولئن كانت قضية مرتكب الكبيرة السبب المباشر في نشأة المعتزلة — كما عرفنا ذلك سابقا — فإن قضية "خلق الأفعال" تعتبر عاملا بارزا من عوامل نشأة الدرس الكلامي الأشعري وتطوره. فلقد ذكرت بعض المصادر أن من بين المناظرات التي أجراها الأشعري مناظرته لشيخه أبي هاشم الجبائي عن الصبيان الثلاثة. ونرى من باب الفائدة إيراد نص المناظرة كما ورد في المصادر القديمة.

قال ابن السبكي: "سأل الشيخ رضى الله عنه أبا على فقال أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي فقال: المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة فقال الشيخ: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا، يقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها. قال الشيخ: فإن قال التقصير ليس مني فلو أحيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبائي: يقول له الله كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن

التكليف. قال الشيخ: فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله فانقطع الجبائي.¹

وهذه المناظرة وإن لم يمكن الجزم بصحة وقوعها لأنها واردة في المصادر الأشعرية، وإن أبا هاشم لم يكن ليعلل إماتة الصبي الثاني بالخوف من كفره لاحقاً، إذ يلزم عليه — وبناء على ما تقرر عند المعتزلة من أنه تعالى لا يريد بعباده إلا الخير والنفع — تعالى إماتة كل الكفرة. فإننا يمكننا استبانة حدة الجدل الذي كان قائماً في بدايات الدرس الكلامي الأشعري حول قضية حرية الإنسان في أفعاله. بل إن هذه القضية تكاد تكون محور الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة.

وقد كانت البدايات الأولى لهذه القضية على يد جهنم بن صفوان — كما أشرنا إلى ذلك سابقاً — الذي يعد المؤسس الأول لمذهب الجبر في الإسلام. فقد سلب جهنم الإنسان كل قدرة وإرادة في أفعاله وشؤونه، فهو عنده كالورقة التي تحركها رياح القدر كيفما شاءت، وسوى في ذلك بين الإنسان والجماد فرأى "أن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز؛ كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس. وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه وتعالى".²

ولئن رفع جهنم وأتباعه لواء الجبر المحض. فإن المعتزلة وقفوا موقفاً مناقضاً تماماً لموقف جهنم بتقريرهم أن الإنسان حر في أفعاله حرية مطلقة، وبخاصة، فيما يقع عليه التكليف من أفعال. فهو الذي يختار الإيمان أو الكفر ويختار الطاعة أو المعصية. ولا تأثير ثمة لقدرة الله تعالى في إرادة العبد واختياره. ومعتمد المعتزلة في تقرير ذلك أنه لو كان العبد غير مستقل في إيجاد أفعاله

¹ ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى — مرجع سابق — ج 03 ص 356.

² الأشعري: مقالات الإسلاميين — مصدر سابق — ص 279.

عن قدرة الله تعالى وإرادته فلا معنى حينئذ للعقاب والثواب، ويكون خطابه تعالى ضرباً من العيب الذي لا يليق بالحكيم جل ثناؤه. إذ كيف يأمر تعالى عبده بأمر بأفعال ليس له وينهاه عن أفعال اضطره قسراً إلى إحداثها. فهو من ثمة تكليف للإنسان بما هو لغيره.³ وموقفهم هذا من الشهرة والوضوح بحيث نضرب الذكر صفحاً عن تفصيل القول فيه .

ولقد رام الأشاعرة الإتيان ببديل موفق لفلسفة المعتزلة في قضية خلق الأفعال معتمدين رأياً وسطاً بين اختيارية المعتزلة وتفويضية الجبرية فقالوا بـ "الكسب"⁴. بيد أن مفهوم "الكسب" عندهم يشوبه شيء من الغموض يقتضي منا في هذا المقام بسط القول في توضيحه.

فباستقراء المنظومة الكلامية عند الأشاعرة نلفي لمفهوم "الكسب" عندهم ثلاثة آراء :
الرأي الأول: وهو رأي الأشعري؛ ومفاده أن فعل العبد في أصله وصفته⁵ واقع بأثر قدرة الله تعالى وإرادته وحدهما. قال الأشعري: "ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب وهذا قول أهل الحق"⁶

ويوضح بعضهم مفهوم "الكسب" عند الأشعري بقوله: "فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه

³ عن تفصيل القول في قضية "خلق الأفعال" عند المعتزلة ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 301 — 563

⁴ عن تفصيل القول في قضية الكسب عند الأشاعرة ينظر: علي بن أبي علي بن محمد الأمدى: غاية المرام في علم الكلام — تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف — القاهرة — المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — دط — 1391 — ج 01 ص 203 — 223 . والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 208 — 227 .

⁵ المقصود عندهم بـ "أصل الفعل" ذاته وكونه؛ أي الفعل باعتباره حركة أو سكوناً مجرداً عن الاعتبارات الأخرى التي تجعل منه حسناً أو قبيحاً أو طاعة أو معصية إلى غير ذلك من الصفات التي ليست داخلة في مفهوم أصل الفعل . وهذه الاعتبارات هي المقصودة بـ "صفة الفعل" عندهم.

⁶ الأشعري: مقالات الإسلاميين — مصدر سابق — ج 01 ص 539

تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.⁷
ورأي الأشعري هذا يبدو أقرب إلى جبرية جهن ومن وافقه.

الرأي الثاني: وهو رأي القاضي أبي بكر الباقلاني⁸ ومن وافقه. وفحوى هذا الرأي أن قدرة الله تعالى تؤثر في أصل الفعل (أي في ذاته)، وقدرة العبد تؤثر في صفة الفعل (أي في الفعل باعتباره إيمانا أو كفرا، طاعة أو معصية). واختلفت الأقوال عنه في تعلق قدرة الله تعالى بتأثير قدرة العبد في صفة الفعل:

فقد قال مرة بتأثير قدرة الله تعالى وقدرة العبد جميعا في صفة الفعل وتنفرد قدرة الله تعالى بالتأثير في أصل الفعل .

وقال مرة أخرى بعدم تأثير قدرة الله تعالى في صفة الفعل.⁹

الرأي الثالث: وهو رأي أبي إسحاق الإسفراييني ومن وافقه. وخلاصة رأيه أن للقدرتين (قدرة الله تعالى وقدرة العبد) جميعا تأثيرا في أصل الفعل.¹⁰

الرأي الرابع: وهو رأي عبد الملك بن الجويني إمام الحرمين. وينص على أن لقدرة العبد تأثيرا في أصل الفعل وصفته. والعبد في ذلك يحتاج إلى سبب آخر هو الداعي، ونسبة فعل العبد إلى الداعي كنسبة الفعل إلى قدرة العبد. وفي ذلك تحرز من الإشعار باستقلال العبد استقلالاً مطلقاً

⁷ الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 214

⁸ عرف الباقلاني الكسب بأنه " تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها " أبو بكر الباقلاني: التمهيد — مصدر سابق — ج 01 ص 347.

⁹ ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل — مصدر سابق — ج 01 ص 97، 98. والآمدي: غاية المرام من علم الكلام — مصدر سابق — ج 01 ص 207، 216، 220. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 208، 215. و جلال موسى: نشأة الأشعرية — مرجع سابق — 336، 337.

¹⁰ ينظر: الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ص 207، 222. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 208، 215.

في إيجاد فعله. لأنه لامستقل في الحقيقة في الخلق والإيجاد إلا الله تعالى¹¹. وابن الجويني في رايه هذا يقترب كثيرا مما قاله المعتزلة وحكماء الإسلام في هذه القضية.¹²

ويفسر الرازي فكرة الداعي بقوله: "الفعل الصادر من العبد إما أن يصدر عنه حال استواء الداعي إلى الفعل والترك، أو حال رجحان أحد الطرفين على الآخر، والأول باطل لأن صدور الفعل رجحان لجانب الوجود على جانب العدم، وحصول الرجحان حال حصول الاستواء محال. والثاني: عين قولنا لأنه يمتنع صدور الفعل عنه إلا بعد حصول الرجحان، فكان ذلك الرجحان منه عاد السؤال، وإن لم يكن منه بل من الله تعالى، فحينئذ يكون المؤثر الأول هو الله تعالى وذلك هو المطلوب والله أعلم".¹³ وفكرة رجحان الداعي هذه يجعلها الرازي — كما سنعرف ذلك لاحقا — الدليل العقلي الأساس الذي يستند إليه في تأويل النصوص القرآنية التي تبدو في ظاهرها موافقة لمذهب المعتزلة في قضية "خلق الأفعال".¹⁴ بل ويصرح بأنها تهدم كثيرا من أقوال المعتزلة واعتراضاتهم.¹⁵

ويبدو الغزالي — وهو من أبرز تلامذة ابن الجويني — في "الإحياء" أقرب منها في تناول قضية أفعال العباد من الأشعري. فنجدده يصرح بأن "انفراد الله سبحانه وتعالى باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خلق

¹¹ ينظر: الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ص 207. والشهرستاني: الملل والنحل — مصدر سابق — ج 01 ص 99. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 208، 215.

¹² ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل — مصدر سابق — ج 01 ص 99. ورزق الحجر: ابن الوزير اليميني ومنهجه الكلامي — الجزائر — ديوان المطبوعات الجامعية — د ط — د ت — ص 358، 359.

¹³ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 19 ص 73. وينظر كذلك: الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 224، 209.

¹⁴ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 52، 53. ج 19 ص 73. ج 13 ص 134، 141، 151، 153، 229، ج 18 ص 215. ج 19 ص 57. ج 23 ص 124، 06. ج 24 ص 140، 162، 200. ج 26 ص 170. ج 27 ص 113.

¹⁵ ينظر: المصدر نفسه ج 13 ص 134.

القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار جميعا . فأما القدرة فخلق للرب ووصف للعبد وليست بكسب له . وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسبا¹⁶ ثم يبين أن هذه الحركات " مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعليق يعبر عنه بالاكْتِسَاب¹⁷ ومن ثم يرى الغزالي "أن فعل العبد وإن كان كسبا للعبد فلا يخرج أن يكون مرادا لله سبحانه. فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته وإرادته ومشئته. ومنه الشر والخير، والنفع والضرر، والإسلام والكفر..¹⁸

ومما سبق يظهر جليا أن فكرة "الكسب" عند الأشاعرة قائمة في أساسها على تعلق قدرة العبد وإرادته في أفعاله بقدرة الله تعالى وإرادته. وقد اختلفت آراء أعلام الفكر الأشعري في تحديد درجة ذلك التعلق. فالأشعري يجعله تعلقا مطلقا، وابن الجويني يقلص من درجته إلى مجرد فكرة الداعي. وبين ذلك جاءت أقوال الباقلاني والأسفراييني ومن وافقهما وسطا في التعبير عن درجة ذلك التعلق .

ويبدو أن مكنن الخلاف في هذه القضية هو زاوية النظر؛ فالأشاعرة " وقع نظرهم على العظمة فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح¹⁹ " ومن ثمة خلص الرازي إلى أن " إثبات الإله يلجئ

¹⁶ الغزالي : إحياء علوم الدين — بيروت — دار الفكر — الطبعة الثانية — 1989 — ج 01 ص 132

¹⁷ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁸ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁹ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 52

إلى القول بالجبر ، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ، وهو نفي الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر . وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة²⁰

القضية الثانية: "قضية الرؤية".

لقد اقضت الأدلة العقلية عند المعتزلة عدم جواز رؤية الله تعالى سواء في الدنيا أو في الآخرة. لأن جواز الرؤية يقتضي التجسيم، إذ الرؤية — عندهم — لا تجوز إلا في حق الجسم الذي يشغل حيزا ما، وتعالى الله أن يكون جسما أو متحيزا²¹. وقد قام جدال محتدم بين المعتزلة والأشاعرة في هذه القضية ولكل أدلته العقلية وأدلته السمعية .

أ — الأدلة العقلية:

انطلاقا من "أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر"²² وردا على تلك الحجج الكلامية التي تذرع بها المعتزلة راح كلاميو الأشاعرة يجتهدون إلى حد التكلف والتعسف في بعض الأحيان²³ في دحض آراء المعتزلة وحججهم في قضية الرؤية. فقد أعلدوا تحديد مفهوم الإدراك وبحثوا في متعلقاته بحثا مستفيضا ليصلوا في نهاية الأمر إلى إثبات رؤيته تعالى عقلا. ومن ثمة تحدد مفهوم الإدراك عندهم بأنه "عبارة عن كمال يحصل به مزيد

²⁰ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 52

²¹ ينظر تفصيل مباحث قضية الرؤية في : القاضي عبد الجبار : المغني : ج 04 : رؤية الباري — تحقيق : محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني — القاهرة — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر — دط — 1965 . و شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 232 — 277

²² والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 158

²³ والمطلع على ما ورد عن ذلك في غاية المرام أو في المواقف وشرحه يلحظ بجلاء ذلك التكلف العقلي في إيراد الأدلة بنظر : الأمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 159 — 174 والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 157 — 204

كشف على ما يخیل فی النفس من الشئ المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر²⁴. ثم إن الرؤية عندهم "أمر یخلقه الله فی الحي ولا یشرط بضوء ولا مقابلة ولا غیرهما"²⁵ وليس مفهوم المعنى الذي یخلقه الله تعالى فی الحاسة سوى زیادة كشف وإيضاح فیها بالنسبة إلى ما حصل فی النفس من العلم بالمدرک. وهذه الزیادة فی الكشف والإيضاح هي التي تسمى عندهم إدراکاً²⁶. ویوضح لنا المراد بهذه الزیادة شارح المواقف بقوله: "إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلیاً وهذه الحالة مغایرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة فإن الحالتین وإن اشترکتا فی حصول العلم فیها إلا أن الحالة الأولى فیها أمر زائد هو الرؤية وكذا إذا علمنا شیئاً علماً تاماً جلیاً ثم رأيناها فإننا نعلم بالبديهة تفرقة بین الحالتین وإن فی الثانية زیادة لیست فی الأولى"²⁷ واعترافاً منهم بدقة هذا المفهوم للإدراک وغموضه، ونفياً لاستشکال القارئ له ینبه الأشاعرة من البداية إلى ضرورة التفهم الدقیق للمراد بالإدراک عندهم فیقول قائلهم: "ومن عرف ما نعني بإدراک هان علیه الفرق وسهل لديه فهم معنى الرؤية واندفع عنه الاشکال وزال عن ذهنه الخیال"²⁸.

ویرون أيضاً أن الإدراک ليس "بمخرج شیء من الآلة الدراکة إلى الشئ المدرک ولا بانطبوع صورة المدرک فیها وإنما هو معنى یخلقه الله تعالى فی تلك الحاسة الإدراکات فیما مضى لیست بمخرج شیء من الآلة الدراکة إلى الشئ المدرک ولا بانطبوع صورة المدرک فیها وإنما هو معنى یخلقه الله تعالى فی تلك الحاسة"²⁹. وهذا التقید للإدراک بعدم اقتضائه خروج شیء من

²⁴ الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 166

²⁵ الشریف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 01 ص 605

²⁶ ينظر: الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 167

²⁷ الشریف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 173

²⁸ الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 169

²⁹ المصدر نفسه ج 01 ص 166

الحاسة كخروج شعاع من حاسة البصر في الإبصار على ما زعمه بعض الكلاميين من المعتزلة³⁰، وكذا تحديد الإدراك بأنه معنى يخلقه الله تعالى في الحاسة وليس انطباعاً لصوره المدرك فيها، إنما هو إبطال عقلي لاقتضاء الإدراك بعامة والإبصار بخاصة، لتحيز المدرك وتعلق الجهة به. وهذا هو المطلوب الأساس الذي بذل كلاميو الأشعرية كل جهودهم العقلية في سبيل تحقيقه، إذ به تستقيم كل مقرراتهم في قضية الرؤية. يقول الآمدي: "وبما حققناه يندفع ما يهول به الخصوم ويعتمدون عليه ويستندون في الإلزام اليه وهو قولهم إن الرؤية تستدعي المقابلة والمقابلة تستدعي الجهة والجهة توجب كونه جوهرًا أو عرضًا فإنهم لم يبينوا ذلك إلا على فاسد أصولهم في أن الإدراك بالبصر لا يكون إلا بانبعاث الأشعة من العين واتصالها بالمبصر أو انطباع المبصر في البصر بسبب المقابلة وتوسط المشف وذلك كله قد ابطلناه وبينا أنه ليس الإدراك إلى نوعاً من العلوم يخلقه الله تعالى في البصر وذلك لا يوجب في تعلقه بالمدرك مقابلة ولا جهة أصلاً."³¹

ولقد ألزمهم خصومهم من المعتزلة بناء على تحديدهم للإدراك تعلق باقي الإدراكات من سمع وشم وذوق ولمس وغير ذلك بذاته تعالى³². وألزمهم كذلك أنه تعالى "لو جاز أن يكون مرئياً على النحو الذي حققتموه لجاز أن يكون مرئياً في دار الدنيا في وقتنا هذا"³³ فرد الأشاعرة على الأول بأن باقي الإدراكات تختلف عن البصر أن "شرط حصول الإدراك بها اتصال الأجسام ومحاذاة الأجرام ولا كذلك البصر"³⁴ وردوا على الثاني بأن استحالة رؤيته

³⁰ ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 249. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق —

ج 03 ص 168. و الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 132، 166.

³¹ الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 167، 168.

³² ينظر: المصدر نفسه ج 01 ص 168.

³³ المصدر نفسه الصفحة ذاتها. وينظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 168، 195.

³⁴ الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 168.

تعالى هي استحالة بحكم العادة لا بحكم العقل³⁵ أو أن هذه الإدراكات تختلف فيما بينه من وجوه وتتفق في وجوه فهي تتعلق بالبارئ تعالى من الوجه الذي تتفق فيه و يمتنع تعلقها به في الوجوه التي تختلف فيها إذ " لا محالة أن هذه الإدراكات مختلفة النوعية متميزة بالخواص فإن ما حصل من الكشف والزيادة من كون الموجود موجودا امر يغير بذاته ما حصل من مزيد الكشف من كونه كلاما أو طعما أو رائحة أو غيره فامتناع كون الباري مسموعا انما كان من جهة أنه ليس هو في نفسه كلاما ولا حقيقته نطقا فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاما فادراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعا بلى لو قيل إن كلامه يكون مسموعا لقد كان ذلك جائزا وعلى هذا النحو امتناع كونه مشموما ومذوقا وملموسا ولا كذلك البصر فإن البصر هو ما يخلقه الله من زيادة الكشف من كونه ذاتا ووجودا وذلك مما لا يستحيل تعلق العلم به حتى لا يسمى ما حصل من مزيد الكشف عيله بصرا ومن عرف ما نعني بإدراك هان عليه الفرق وسهل لديه فهم معنى الرؤية واندفع عنه الاشكال وزال عن ذهنه الخيال"³⁶

ومن ثمة فإن "حصول مثل هذه الإدراكات لله تعالى واتصافه بها غير ممتنع في نفسه عقلا وان لم يجز القول بإطلاقها عليه شرعا لعدم وروده بها فإن حصول الإدراكات المختلفة لمدرک واحد جائز أما تعلق الإدراكات المختلفة بمدرک واحد من جهة واحدة فممتنع كما بينا."³⁷

³⁵ ينظر: المصدر نفسه ج 01 ص 171. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 168، 183، 198

³⁶ الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 170 وينظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 164

³⁷ الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 170

ب — الأدلة السمعية :

يرى الأشاعرة أن الأصل في الاحتجاج لقضية "الرؤية" هو الأدلة السمعية ولذلك قدمها بعضهم على الأدلة العقلية للاستدلال على جواز الرؤية³⁸ بل إن بعضهم صرح بأن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر³⁹.

وعمدة ما استدل به الأشاعرة من الأدلة السمعية في قضية "الرؤية" قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: (قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني)⁴⁰ إذ لو كانت رؤيته تعالى غير جائزة ما كان موسى عليه السلام ليسأل ربه هذا السؤال . فلاستحالة لو كانت عقلية لعلمها ضرورة موسى عليه السلام وما خطر بباله سؤال الرؤية⁴¹.

وقد كان لخصومهم من المعتزلة اعتراضات على هذه الأدلة السمعية حاول الأشاعرة الرد عليها ونقضها.

فتأويل أبي الهديل العلاف والجبائي وأكثر البصريين للرؤية في هذه الآية بالعلم مجازاً من باب إطلاق اسم الملزوم على اللازم⁴². أجاب عنه الأشاعرة بأن فيه قرينتين لفظيتين تمنع من حمل الرؤية على العلم مجازاً .

أولاهما : اقتران الرؤية في الآية بالحرف إلى والرؤية إذا كانت بمعنى العلم لم تقترب بهذا الحرف.

³⁸ قال شارح المواقف "المسلك الأول النقل وإنما قدمه لأنه الأصل في هذا الباب" الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق —

ج 03 ص 175

³⁹ الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 189

⁴⁰ سورة الأعراف: الآية 143

⁴¹ ينظر: الأمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 172. و الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 175

⁴² ينظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 176

ثانيتها : قوله تعالى: (لَنْ تَرَانِي) وفيه دلالة على أن النفي متعلق بطلب الرؤية لا العلم. ولو حملت الرؤية في قوله: (أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) على العلم لم يكن ثمة تطابقا بين السؤال والجواب.⁴³ و تأويل الكعبي والبغداديين من المعتزلة الرؤية بأنها رؤية علم أو أمانة من أمارات الساعة ، بحيث حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه⁴⁴. فقد رد عليه الأشاعرة بأنه لو كان كذلك لانتفى التطابق بين السؤال (أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) والجواب (لَنْ تَرَانِي).

ثم إن قوله (وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ) لا يتطابق مع قوله (لَنْ تَرَانِي) مرادا بالرؤية رؤية الآية أو الأمانة ، بل هو على هذا التأويل يناسب رؤية الآية أو الأمانة.⁴⁵

وأما تأويل الجاحظ وأتباعه الآية بأن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية " بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وإنما نسبها إلى نفسه في قوله أرني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول"⁴⁶ فقد أجابوا عنه بأن موسى عليه السلام كان يكفيه في ذلك زجرهم ونهيهم عن سؤال ما لا يليق بجلاله وهو الذي نهاهم وزجرهم عندما قالوا (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ)⁴⁷.⁴⁸

وهناك نص قرآني آخر بدا ظاهره ناقضا لما قرره الأشاعرة في قضية الرؤية وهو قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ)⁴⁹.

⁴³ ينظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقيف — مصدر سابق — ج 03 ص 176

⁴⁴ ينظر : المصدر نفسه ج 03 ص 176، 177

⁴⁵ ينظر المصدر نفسه ج 03 ص 177

⁴⁶ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁴⁷ سورة الأعراف: الآية 138

⁴⁸ ينظر : الشريف الجرجاني: شرح المواقيف — مصدر سابق — ج 03 ص 177

⁴⁹ سورة البقرة : الآية 55

بيد أنهم اجتهدوا فيه تأويله إلى ما يوافق مقررهم الكلامي في قضية الرؤية فذكروا أن أخذ الصاعقة لبني إسرائيل بعد سؤالهم الرؤية إنما كان بسبب قصدهم التعجيز والتعنت من السؤال وليس لأنهم سألوا شيئاً عظيماً ممتنعاً.⁵⁰ وأن لن في قوله تعالى لن تراني لاتفيد التأيد بل المراد لن تراني في الدنيا.⁵¹ وأن امتنعنا تعلق الرؤية بذاته تعالى ليس استحالة تعلقها به تعالى بل لضعف إدراك الرائي في الدنيا وعجزه، بل لو كان ذلك مستحيلاً لقال لست بمرئي بدل لن تراني⁵²

وحجتهم السمعية الثانية هي قوله تعالى: (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ)⁵³. ولقد حاولوا أن يبطلوا كل التأويلات المجازية التي أولت المعتزلة بها كلمة "ناظرة"⁵⁴، ومستندهم في تمييز دلالات الفعل نظر في اللغة هو الحرف الذي يعدي به الفعل فإذا تعدي الفعل بذاته فهو بمعنى الانتظار، وإذا عدي بفي فهو بمعنى التفكير والاعتبار، وإذا عدي باللام فهو بمعنى العطف والرحمة، وإذا عدي بإلى فهو بمعنى الإبصار.⁵⁵ ولما كان لفظ ناظرة معدي في الآية بإلى أوجب الأشاعرة حمله على الإبصار.⁵⁶ ويجنح الأشاعرة إلى تأويل كل ما خالف هذه الاستعمالات. والتأكيد على أنها من باب المجاز.⁵⁷

⁵⁰ ينظر : الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 173. والجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 171، 178، 202،

⁵¹ ينظر: الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 173

⁵² ينظر: الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 174. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 203

⁵³ سورة القيامة : الآية 23

⁵⁴ اعتبر المعتزلة أن النظر في هذه الآية يمكن حمله على الانتظار أو النظر إلى ثوابه ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر

سابق — ص 247، 248. وتزيه القرآن عن المطاعن — مصدر سابق — ص 442. المغني — الجزء الرابع: رؤية الباري — مصدر سابق —

ص 197 — 217.

⁵⁵ ينظر : الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 175. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 165 — 167،

190 — 195

⁵⁶ ينظر: الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 175. والشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 159، 167

⁵⁷ ينظر: الآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 175، 176

وأما مستند المعتزلة في هذه المسألة وهو قوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)⁵⁸ فقد أوله الأشاعرة تأويلات شتى توفيقا بينه وبين آرائهم في هذه القضية.⁵⁹ وقد استرسل الأشاعرة في الرد على اعتراضات الخصوم في هذه القضية التي بدا بعضها من القوة بحيث تجاوزت أمامها حجج الأشاعرة وبراهينهم.⁶⁰

القضية الرابعة: قضية "خلق القرآن"

قضية "خلق القرآن" قضية قديمة ترجع بداياتها إلى جهم ابن صفوان كما أشرنا إلى ذلك في التمهيد. وقد قال بها المعتزلة التزاما بأصولهم الكلامية في باب التوحيد. و انطلق المعتزلة في تقرير مخلوقية القرآن الكريم من مبدأهم الكلامي أنه لا قدم إلا ذاته⁶¹ وإن الكلام عرض و هو الحروف المنظومة والأصوات المقطعة⁶² ومن ثمة فإن كلامه تعالى محدث . وقد أحدثه الله تعالى لا في ذاته لأنها ليس محلا للحوادث ، بل في محل غير قابل لفاعلية الكلام ، وذلك بناء على أن المتكلم عندهم هو من أحدث الكلام لا من قام به الكلام.⁶³ ثم إن دليل التركيب — أو التالي الزماني للأصوات — في الكلام من أقوى الأدلة العقلية على قدمه ، فإن " الهمزة في قوله تعالى

⁵⁸ سورة الأنعام: الآية 103

⁵⁹ ينظر : الأمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 177. و الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 169، 170، 200، 201.

⁶⁰ احتج عليهم الخصوم بأن تعليق الرؤية بسكون الجبل وهو لم يبقى ساكنا في تلك الحال تعليق بالحال والتعليق بالحال محال . وأن الله تعالى ماذكر سؤال الرؤية في القرآن الكريم إلا استكبره واستعظمه كقوله تعالى: (وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا) [سورة الفرقان : الآية 21] وقد تكلف الأشاعرة في الرد على تلك الاعتراضات برود يشوبها التمحلل والتعسف في كثير من الأحيان. انظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 180، 181، 202، 203 .

⁶¹ قال القاضي: " لو كان كلام اله تعالى قديما لوجب أن يكون مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس والاشترار في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى . " شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 549

⁶² ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 07 ص 21 — 23. وشرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 528

⁶³ ينظر : القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 07 ص 89. وشرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 535، 552، 560. أما عند الأشاعرة فهو من قام به الكلام ينظر: الأمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 102، 103، 104.

(الحمد لله)، متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحلل في جميع القرآن.⁶⁴ ودليل العدم فإن فإن حصول أي حرف مشروط بانقضاء الآخر لو كان "الكلام قديماً لما جاز أن يعد، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يعاد به، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف، يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن أحدنا إذا قال الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام المهمزة، وحال وجود الحاء اللام، وحال وجود الميم واللال اللام والحاء، حتى لا يلتبس الحمد بالمدح، والمدح بالدمج، ومعلوم أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً.⁶⁵ وقد استند المعتزلة في إثبات رأيهم هذا — زيادة على الأدلة العقلية — إلى أدلة سمعية من النصوص القرآنية الأخرى.⁶⁶ وعمدوا إلى تأويل كل النصوص القرآنية الأخرى التي تشعر ظواهرها بقدوم القرآن الكريم.⁶⁷

ولقد أسهب المعتزلة في بحث هذه القضية وما تعلق بها من مسائل كلامية، بل لقد أفردوها بعضهم بمصنفات مستقلة كما فعل القاضي عبد الجبار في الجزء السابع من سفره الكلامي "المغني في ابواب التوحيد والعدل". وقد فصل القول في هذه القضية تفصيلاً جامعاً شاملاً. ولا نريد أن نبسط القول في الجوانب الكلامية لهذه القضية إلا بالقدر الذي يقتضيه البحث. ونحيل من يريد الاستزادة من المعرفة فيها على مظاهرها الكلامية الأصيلة.⁶⁸

⁶⁴ القاضي عبد الجبار: وشرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 531

⁶⁵ المصدر نفسه ص 549، 550

⁶⁶ من ذلك قوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) [سورة الزمر: الآية 23] وقوله: (وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ الرُّحْمَانِ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) [سورة الأنبياء: الآية 02] ونصوص قرآنية أخرى كثيرة.

⁶⁷ ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 07 ص 165 — 179. وشرح الأصول الخمسة ص 544 — 549: 560 — 562 .

⁶⁸ نحيل القارئ في ذلك على: القاضي عبد الجبار: المغني ج 07 (خلق القرآن) — مصدر سابق. و شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 527 — 563. والأشعري: مقالات الإسلاميين — مصدر سابق — ج 01 ص 191 — 194، 516، 517.

أما الأشاعرة فإنهم قالو بأن القرآن الكريم ليس مخلوقا وإنما هو قدم قدم الذات الإلهية. وقدم القرآن عندهم ليس المراد به الكلام المسموع المؤلف من الأصوات والحروف وإنما هو متعلق بما يسمونه الكلام النفسي وهو عندهم عبارة عن أمر متعلق بمعاني الكلام المسموع القائم بالذات الإلهية منذ الأزل.⁶⁹ قالوا: "وقالت المعتزلة أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث وهذا لا ننكره لكننا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب واحد لا يتغير... فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصر محل النزاع نفي المعنى وإثباته فإذا الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع."⁷⁰

وقد حاول كلاميو الأشاعرة نقض آراء المعتزلة واعتراضاتهم العقلية والنقلية في هذه القضية⁷¹. وكان من الطبيعي أن يكون إبطالهم لأدلة المعتزلة النقلية إما باعتبارها تدل حدوث الكلام المسموع⁷² أو بتأويلها تأويلا مجازيا في الغالب⁷³.

⁶⁹ ينظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 142، 135، 134، 129. والآمدي: غاية المرام — مصدر سابق —

ج 01 ص 115، 88، 97. والغزالي: الإحياء — مصدر سابق — ج 01 ص 130، 131.

⁷⁰ الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 129.

⁷¹ ينظر: المصدر نفسه ج 03 ص 136 — 142 والآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 96 — 112.

⁷² ينظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 131، 139.

⁷³ ينظر: المصدر نفسه ج 03 ص 130، 131.

2 - التأويل المجازي والمقررات الكلامية الأشعرية:

لقد مثلت مقررات المنظومة الكلامية الأشعرية — في مقابل الأدلة العقلية والأصول الخمسة عند المعتزلة — المرجعية المعرفية المحددة لمعالم العمل التأويلي. وما كان ثمة من جهد تأويلي إلا ولقضية من القضايا الكلامية مدخل فيه.

فكل نص قرآني بدا ظاهره مناقضا للمسلمات العقلية الصرف إلا وُسِمَ بميسم التأويل. قلل الرازي: "فإذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات، فوجب رده إلى التأويل."⁷⁴

وقد وضع الرازي بين أيدينا القانون العام الضابط للعملية التأويلية لدى الأشاعرة عندما ذكر: "أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي والظاهر السمعي، فإما أن يصدقهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يكذبهما وهو محال، لأنه إبطال النقيضين، وإما أن يكذب القاطع العقلي، ويرجح الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن، وترجح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السنعي معا، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل، وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبدا في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه، فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا في الجملة، سواء عرفناه أو لم نعرفه."⁷⁵ ونحن نلمس في تصريح الرازي هذا تأثيرا بارزا للترعة العقلية الاعتزالية. وتصويرا لما شهدته مذهب الأشاعري في أطواره المتأخرة حيث اصطبغ بالصبغة العقلية وتشرب كثيرا بالقضايا الفلسفية والمبادئ المنطقية.

⁷⁴ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 165

⁷⁵ المصدر نفسه ج 07 ص 141

ويجعل الرازي في موضع آخر من كتاباته مخالفة ظاهر النص الأدلة العقلية من أبرز مسوغات العدول عن التفسير الحقيقي إلى التأويل المجازي.⁷⁶ لأن الأصل في الكلام — كما ذكر — حملة على الحقيقة إلا إذا دل دليل على خلاف ذلك. وغالبا ما يكون هذا الدليل هو ما تقرر في المنظومة الكلامية من أصول ومبادئ.⁷⁷

ويظهر التعسف في التأويل واضحا في بعض الأحيان عندما يعمد الأشاعرة إلى إخضاع دلالة النص القرآني لمبادئهم الكلامية في تكلف مستسمح ومراغمة شديدة لدلالة النص الواضحة. ففي سياق تفسيره للآية الكريمة: (..وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِ الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيُحْيِيَ مَنْ فِي الْحَيَاةِ وَلِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ..) ⁷⁸ قال الرازي: "المسألة الثانية: اللام في قوله: (لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا) وفي قوله: (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ) لام الغرض، وظاهره يقتضي تعليل أفعال الله وأحكامه بالأغراض والمصالح، إلا أنا نصرف هذا الكلام عن ظاهره بالدلائل العقلية المشهورة.

المسألة الثالثة: قوله: (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ) ظاهره يقتضي أنه تعالى أراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح، وذلك يقدح في قول أصحابنا: أنه تعالى أراد الكفر من الكافر، لكننا نترك هذا الظاهر بالدلائل المعلومة.⁷⁹ وكل هذه التأويلات المتكلفة إنما وضعت لتحقيق لقضيتين كلاميتين بارزتين تقرر تفصيلهما في المنظومة الكلامية الأشعرية؛ هما "تعليل أفعال الله تعالى بالغرض" و"خلق الأفعال".

⁷⁶ ينظر : الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 16 ص 08

⁷⁷ ينظر : المصدر نفسه. ج 16 ص 142. ج 17 ص 168. ج 17 ص 226. 231. ج 18 ص 17، 86، 232. ج 22 ص 177. ج 23 ص 94. ج 06 ص 152.

ج 31 ص 14.

⁷⁸ سورة الأنفال: الآية 42

⁷⁹ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 15 ص 168

و نجده يعرض لقوله تعالى: (أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ)⁸⁰ فيذكر أن هذا النص القرآني "لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأن أحدا لا يريد ذلك ولكن المعصية لما كانت توجب ذلك، ومريد السبب مريد للمسبب بالعرض صح هذا الكلام"⁸¹ والمعلوم من حال قوم موسى أنهم ما أرادوا بفعلتهم تلك استجلاب غضب الله تعالى بل راموا شيئا آخر، ولكن أورد الكلام بأسلوب المجاز من باب إطلاق المسبب وإرادة السبب كما بين الرازي ذلك.

ونلفيه في موطن آخر يؤكد تلك التزعة العقلية في التأويل. ففي تفسيره قوله تعالى: (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ)⁸² يقول: "وذكر القرية وأنها ظالمة وأراد أهلها توسعا لدلالة العقل على أنها لا تكون ظالمة ولا مكلفة ولدلالة قوله تعالى: (وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ)"⁸³؛ فالمعنى أهلكنها قوما وأنشأنا قوما آخرين وقال: (فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا — إِلَى قَوْلِهِ — قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ)⁸⁴ وكل ذلك لا يليق إلا بأهلها الذين كلفوا بتصديق الرسل فكذبوهم ولولا هذه الدلائل لما جاز منه سبحانه ذكر المجاز لأنه يكون ذلك موهما للكذب "وفي كلام الرازي هذا إشارة إلى أن المجاز لا ينبغي أن يخلو من قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، وإلا صار الكلام كذبا. وهو من أبرز المعايير المقررة للتمييز بين المجاز والكذب."⁸⁵

ولما كان الذوق متعلقا بالطعام والموت ليس من جنس الطعام ذكر الرازي في سياق تفسيره الآية الكريمة: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)⁸⁶ أن المراد بالموت مقدماته "لأن الموت قبل دخوله في

⁸⁰ سورة طه : الآية 86

⁸¹ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 22 ص 102

⁸² سورة الأنبياء : الآية 11

⁸³ سورة الأنبياء : الآية 11

⁸⁴ سورة الأنبياء: الآيات 12، 13، 14

⁸⁵ ينظر : شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 1 ص 230، 233. والرازي: المحصول — مصدر سابق — ج 01 ص 46. والآمدي: الإحكام في أصول

الأحكام — مصدر سابق — ج 01 ص 78.

⁸⁶ سورة الأنبياء : الآية 35

الوجود يمتنع إدراكه وحال وجوده يصير الشخص ميتا والميت لا يدرك شيئا⁸⁷ وهي كلها تأويلات ناتجة عن رغبة في توخي التوفيق بين الأدلة العقلية ودلالات النصوص القرآنية.

وقد ذكر الرازي في تأويل قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)⁸⁸ أنه يجب تأويل هذه الآية وعدم إجرائها على ظاهرها لأن شهود الشهر إنما يتم عند الجزء الخیر من الشهر، والصيام واجب كل الشهر و الجمع بينهما محال ثم تأول لفظة الشهر على جزء من أجزاء الشهر وهو مجاز مشهور كما ذكر، يقصد مجاز الجزئية.⁸⁹

وفي سياق تفسيره الآية الكريمة: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ)⁹⁰ ذكر الرازي أن الذين يقولون بالجهة في حقه تعالى استدلوا عليه بهذه الآية. ورد الرازي أن "ظاهر اللفظ وإن أوهم ما ذكرتم إلا أنه دلت الدلائل العقلية والنقلية على أنه تعالى يمتنع حصوله في المكان والجهة، فوجب حمل اللفظ على التأويل، والمعنى أن الرجل إذا سمع كلاما مع أنه لا يرى ذلك المتكلم كان ذلك شبيها بما إذا تكلم من وراء حجاب، والمشابهة سبب لجواز المجاز."⁹¹

فهذه النماذج التأويلية — وهي غيض من فيض — تظهر مدى تمسك الأشاعرة بإخضاع دلالة النص القرآني للأدلة العقلية والمقررات الكلامية وهو منهج في تعاطي تأويل القرآن الكريم مشابه لمنهج المعتزلة في ذلك. وبذلك يتبدى لنا أن قراءة النص القرآني قراءة تأويلية كانت عندهم خاضعة للفكرة الكلامية.

⁸⁷ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 22 ص 169

⁸⁸ سورة البقرة : الآية 185

⁸⁹ ينظر : الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 05 ص 89

⁹⁰ سورة الشورى : الآية 51

⁹¹ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 27 ص 187

3- المحكم والمتشابه :

تعد قضية "المحكم والمتشابه" من أبرز القضايا التأويلية التي اختلفت بشأنها الآراء وتعددت في ضبطها الأقوال. وسنحاول أن نقتصر في مقامنا هذا على عدم الخوض سوى في الجوانب المتعلقة بموضوع بحثنا من هذه القضية. وقد سبق تفصيل الحديث عن هذه القضية في السدرس الكلامي المعتزلي، وبيان مواقف كلاميي المعتزلة منها وآراؤهم فيها. وقد بدا المعتزلة أكثر تحررا في معالجة قضية المتشابه بحكم منهجهم الكلامي العقلي.

إن مصادر التفسير وعلوم القرآن والأصول حافلة بطائفة كبيرة من الآراء والنقول في هذه القضية. والملاحظ على ذلك الحشد العظيم من الآراء تداخل أقوال الأشاعرة بغيرهم من أهل السنة. ومن ثمة آثرنا عدم إثقال البحث بإيراد كل الأقوال والآراء، بل اكتفينا بتقسيم تلك الآراء في مجملها قسمين اثنين:

قسم أول: يستند في أساسه إلى ما نقل من أقوال عن الصحابة والتابعين الأوائل في هذا الشأن. ويتسم هذا القسم بالترعة التفويضية في التعامل مع المتشابه، بالإيمان به وترك المراد به إلى علم الله تعالى مع الجزم بعدم إرادة معاني ظواهر النصوص المتشابهة إذا كانت مما يستحيل وصف الباري تعالى به.⁹²

وقسم ثان: يتمثل في اجتهادات العلماء عبر القرون الموالية في تحديد مفهوم المحكم والمتشابه و تفصيل الحديث عما تعلق بهما مسائل. ولقد كان المتأخرون من الأشاعرة يرون أن اللفظ الذي استحال ظاهره من متشابهات الصفات يحمل على معنى يسوغ لغة ويليق بالله عقلا⁹³ توخيا لـ "صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له وما دام

⁹² ينظر: الزرقاني: مناهل العرفان — مرجع سابق — ج2 ص206

⁹³ ينظر: المرجع نفسه — ج2 ص208، 209

في الإمكان حمل كلام الشارع على معنى سليم فالنظر قاض بوجوبه انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم وتزيتها له عن أن يجري مجرى العجوز العقيم⁹⁴.

غير أن السمة الغالبة على أهل السنة ومن بينهم الأشاعرة في التعامل مع متشابه الصفات هو عدم التأويل إلا عند الضرورة.⁹⁵ ويبدو أن الذي قيد هم في التأويل هو طائفة من النقول المروية عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن بعض الصحابة، من ذلك حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم.⁹⁶ وحديث آخر عن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال أن يكثروا المال فيتحاسدوا فيقتتلوا وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذوه المؤمن يتغني تأويله وما يعلم تأويله إلا الله".⁹⁷ ولم يكن المعتزلة بناء على منهجهم العقلي ليتقيدوا بمثل هذه النقول في تناول متشابه الصفات من القرآن الكريم. وقد اتضح لنا، بعد استقصاء تلك الأقوال والآراء، أنها تشترك أساسا في تحديد المحكم بأنه الظاهر المعنى الجلي المراد، والمتشابه بأنه الخفي المعنى المبهم المراد.⁹⁸ وتشعبت بعد ذلك أقوالهم في بيان أقسام المتشابه ووجوه الاشتباه. ولقد أورد بعضهم سبعة أقوال في المتشابه وبعضهم دون ذلك من الأقوال.⁹⁹ ولخصها بعضهم في "ثلاثة أضرب ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه

⁹⁴ الزرقاني: مناهل العرفان — مرجع سابق — ج 02 ص 208

⁹⁵ ينظر: المرجع نفسه ج 02 ص 206، 207

⁹⁶ الحديث في: البخاري: صحيح البخاري — مرجع سابق — ج 04 ص 1655. ومسلم: صحيح مسلم ج 04 ص 2053

⁹⁷ الحديث في: عبد العظيم المنذري: الترغيب والترهيب — تحقيق: إبراهيم شمس الدين — بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الأولى —

1417هـ — ج 01 ص 65. وينظر: الزرقاني: مناهل العرفان — مرجع سابق — ج 02 ص 206

⁹⁸ ينظر: الزرقاني: مناهل العرفان — مرجع سابق — ج 02 ص 197، 200

⁹⁹ ذكر ابن جزى أن في المتشابه سبعة أقوال: الأول: أنه المنسوخ. الثاني: أنه مالمس للعلماء سبيل إلى معرفته كقيام الساعة. الثالث: أنه الحروف المقطعة التي في أوائل السور. الرابع: أنه ما اشتبهت معانيه. الخامس: أنه ما تكررت ألفاظه. السادس: أنه ما احتمل من التأويل

كوقت الساعة وخروج دابة الأرض وكيفية الدابة ونحو ذلك. وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة. وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو الضرب المشار إليه بقوله عليه السلام في علي رضي الله عنه " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " ¹⁰⁰.

والذي يهمنا في بحثنا هذا التشابه المتعلق بالصفات الإلهية. وهو معدود من ضمن ضروب التشابه. وقد اضطر احتدام الجدل فيه وقيام فتنة ارتكس فيها كثير من الناس ودفعت بابن اللبان إلى أن يفرده بمصنف مستقل سماه "رد المتشابهات إلى الآيات المحكمات" ¹⁰¹

ولقد اختلفوا في تعيين المراد من لفظة تأويله في الآية ، فذهب بعضهم إلى أن المراد بالتأويل متأوله وحقيقته وقد ورد التأويل بهذا المعنى في قوله تعالى: (هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ) ¹⁰² وقوله جل ثناؤه: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ) ¹⁰³. ومنه وقت قيام الساعة وأمر الحشر والحساب وغير ذلك من الأمور التي لا يعلم حقيقته على وجه التفصيل إلا الله تعالى، ¹⁰⁴ وبعض آخر رأى أن المراد بالتأويل التفسير والبيان يدل عليه قوله تعالى: (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ) ¹⁰⁵ أي بتفسيره. ¹⁰⁶

- وجوها . السابع : انه القصص والأمثال . ينظر : ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير — بيروت — المكتب الإسلامي — الطبعة الثالثة — 1404هـ — ج01ص351 . وينظر : الزرقاني: مناهل العرفان — مرجع سابق — ج02ص199
- ¹⁰⁰ الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ص255 . بيروت — دار المعرفة — تحقيق وضبط — محمد سيد كيلاني — دت — دط .
- ¹⁰¹ ينظر : الزرقاني: مناهل العرفان — مرجع سابق — 205/02
- ¹⁰² سورة يوسف: الآية 100
- ¹⁰³ سورة الأعراف : الآية 53
- ¹⁰⁴ ينظر : الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير — بيروت — دار الفكر — د.ط — د.ت — ج01ص316
- والقرطبي : الجامع لأحكام القرآن — مرجع سابق — ج04ص15
- ¹⁰⁵ سورة يوسف: الآية 36
- ¹⁰⁶ ينظر : القرطبي : الجامع لأحكام القرآن — مرجع سابق — ج04ص15

وبناء على اختلافهم في تحديد المراد بالتأويل اختلفوا في تحديد الوقف في الآية. فمن رأى منهم أن تأويل المتشابه لاسبيل إلى العلم به ألزم الوقف على لفظ الجلالة. ومن رأى خلاف ذلك اعتبر العطف في (الراسخون في العلم) على لفظ الجلالة، أي وما يعلم تأويل المتشابه إلا الله والراسخون في العلم يعلمون تأويله كذلك.¹⁰⁷ وقد كان ابن فورك يرى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه وأظن في تقرير ذلك¹⁰⁸

ويورد الرازي تعريفا مستقصيا لمفهوم المحكم والمتشابه فيقول: "اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى، فإما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون. فإذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص. وأما إن كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتمالاه لأحدهما راجحا على الآخر. وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتمالاه لهما على السواء. فإن كان احتمالاه لأحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا. وأما إن كان احتمالاه لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما مشتركا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملا. فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصا، أو ظاهرا، أو مؤولا، أو مشتركا، أو مجملا.

أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم. أما الجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا، وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهما إما لأن

¹⁰⁷ ينظر: الشوكاني: فتح القدير — مرجع سابق — ج 01 ص 316. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن — مرجع سابق — ج 04 ص 16، 18.

وابن كثير: تفسير ابن كثير — مرجع سابق — ج 01 ص 348.

¹⁰⁸ ينظر: الشوكاني: فتح القدير — مرجع سابق — ج 01 ص 317.

الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للإثبات في الذهن، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه.¹⁰⁹ ورأي الرازي هذا هو الرأي المختار عند أغلب الأشاعرة لأنه تعريف دقيق جامع مانع¹¹⁰. وقد زاده تلخيصاً وإيجازاً في موضع آخر فقال: "اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة لأحدهما راجحاً، وبالنسبة للآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه."¹¹¹

وبين الرازي أن لكل متشابه محكما يرد إليه، وهذا المحكم هو الموافق بظاهره لما تقرر في الدلة العقلية ومقررات التوحيد عند الأشاعرة. ومثال ذلك "من القرآن قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا)¹¹² فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ)¹¹³ رداً على الكفار فيما حكى عنهم (وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا)¹¹⁴ وكذلك قوله تعالى: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ)¹¹⁵ وظاهر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا)¹¹⁶ وقوله تعالى: (لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى)¹¹⁷.¹¹⁸

¹⁰⁹ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 168

¹¹⁰ ينظر: الزرقاني: مناهل العرفان — مرجع سابق — ج 02 ص 198، 199

¹¹¹ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 169

¹¹² سورة الإسراء: الآية 16

¹¹³ سورة الأعراف: الآية 28

¹¹⁴ سورة الأعراف: الآية 28

¹¹⁵ سورة التوبة: الآية 67

¹¹⁶ سورة مريم: الآية 64

¹¹⁷ سورة طه: الآية 52

وممكن الإشكال بحسب رأيه هو "بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المعنيين ، ومرجوحا في الآخر ، ثم كان الراجح باطلا ، والمرجوح حقا"¹¹⁹ والمعيار الأساس الذي يحدد به مبدأ الترجيح في معنى اللفظ هو القرائن اللفظية — ويسمىها الرازي الدليل اللفظي — والأدلة العقلية والمقررات العقيدية — ويسمىها الرازي الدليل العقلي — وهي كلها منفصلة عن السياق .

فأما الدليل اللفظي: وهو غير قاطع في الترجيح لأن النصين إذا تعارضا بظاهريهما "فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس" فالدلائل اللفظية ظنية ، وذلك لاحتمالية اللغة "لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الإضمار ن وعدم المعارض النقلي والعقلي ، وكل ذلك مظنون. والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا ، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا."¹²⁰

وأما الدليل العقلي : فهو المعيار الضابط في مبدأ الترجيح وبخاصة في المسائل العقيدية التي ينبغي أن تقام أحكامها على أساس يقيني. ويورد الرازي مثالا لذلك قوله تعالى : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)¹²¹ ، فيقول: "فإنه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مختصا بالحيز فإما أن يكون في الصغر كالجُزء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يكون أكبر فيكون منقسما مركبا وكل مركب فإنه ممكن ومحدث، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في

¹¹⁸ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 169

¹¹⁹ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹²⁰ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹²¹ سورة طه الآية 05

مكان، فيكون قوله: (الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)¹²² متشابهاً، فمن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات.¹²³

ومن ثمة يقرر الرازي أن "صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال." و يذكر الرازي أنه يكتفى في هذا المقام بصرف اللفظ إلى معناه المرجوح دون مزيد من الخوض في تحديد مراد الله تعالى من هذا المعنى المرجوح.¹²⁴ لأن المرجوحات كثيرة، والبحث في تحديد هالايمكن أن يستند أساساً إلا إلى الدلائل اللفظية وهي ظنية لاتفيد القطع.¹²⁵ ومن ثمة يخلص الرازي إلى أنه "بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل."¹²⁶

ويشير الرازي بملاحظة نفيسة إلى مناط الخلاف في ضبط المحكم والمتشابه من الكتاب الحكيم. فيذكر أن كل طائفة تعتبر موافق بظاهره أدلتها ومقرراتها محكما وما خالف ذلك متشابهاً ينبغي تأويله ورده إلى مقتضى ظاهر المحكم¹²⁷. ويورد في ذلك مثالا فيقول: "فللعترلي يقول قوله: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)¹²⁸ محكم، وقوله: (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)¹²⁹ متشابه، والسني يقلب الأمر في ذلك."¹³⁰ وبناء على ذلك يقرر في موضع

¹²² سورة طه الآية 05

¹²³ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 174

¹²⁴ ينظر: المصدر نفسه — ج 07 ص 170

¹²⁵ ينظر: المصدر نفسه الصفحة ذاتها. ج 07 ص 176

¹²⁶ المصدر نفسه ج 07 ص 170

¹²⁷ ينظر: المصدر نفسه ج 07 ص 169، 174

¹²⁸ سورة الكهف: الآية 29

¹²⁹ سورة الإنسان: الآية 30

¹³⁰ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 169

آخر أن تمسك المعتزلة بظواهر الآيات التي تفيد أن الفعل من العبد لا من الله تمسك بالمتشابه.¹³¹

وصرح الرازي أن للمجاز مدخلا كبيرا في اشتباه المتشابه من القرآن الكريم، وذلك لأن "اللفظ محتمل للحقيقة والمجاز، فإذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب التشابهات، فوجب رده إلى التأويل."¹³² بل إنه في موضع آخر يجعل المتشابه هو المجاز ذاته إذ يقول: "أن اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد، علمنا أن مراد الله تعالى بعض محازات تلك الحقيقة"¹³³ وقد أوردنا سابقا إشارة القاضي عبد الجبار إلى اقتران مفهوم المتشابه بالمجاز عند بعضهم، وهذا يدل على مدخلية المجاز الكبيرة في موضع المتشابه عند كل من المعتزلة والشاعرة. ومن ثمة يكاد يكون كل تأويل للمتشابه، وبخاصة متشابه الصفات، تأويلا قائما في أساسه على المجاز دعامة لغوية ناجعة.

ولنا أن نصرح في خاتمة هذا الفصل بأن الأشاعرة — على غرار المعتزلة — أقاموا منظومة كلامية ضمنوها كل المقررات التي خالفوا فيها المعتزلة لنشوء الدرس الكلامي الأشعري عن نظيره المعتزلي. وكانت بعض القضايا الكلامية أبرز ما تقرر في تلك المنظومة وأقوى ما وجه الأعمال التأويلية عندهم. وهي قضية خلق الفعال وقضية الرؤية وقضية خلق القرآن. وراينا أن الأشاعرة عدلوا إلى التأويل كلما أشعر ظاهر النص القرآني بما يناقض أصولهم الكلامية ومقرراتها. وكان موقفهم من قضية المتشابه أقل جرأة من موقف المعتزلة منه. فقد كان الرازي الغالب في الوسط الكلامي الشعري هو عدم إمكان العلم بالمتشابه كما بيناه سابقا. ويكاد يكون مكنم الاشتباه في المتشابه هو في تردد العبارة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. ومن

¹³¹ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 174

¹³² المصدر نفسه ج 07 ص 165

¹³³ المصدر نفسه ج 07 ص 176

ثمة واستندوا هم كذلك إلى المجاز أداة ناجعة في إقامة أعمالهم التأويلية جلها. وتبين لنا أن
القرائن الضابطة للمجاز في أعمالهم التأويلية تمثلت أساسا في مقررات المنظومة الكلامية.
ويفرق بينهم وبين المعتزلة في هذا عدم الإفراط في الاعتداد بالعقل، وإطراح المبالغة في إغفال
النقل.

الفصل الثالث:

الأعمال التأويلية المؤسسة على المجاز لدى
الأشاعرة خلال القرنين الخامس والسادس
الهجريين؛ الرّازي نموذجاً.

يمثل فخر الدين الرازي أبرز أعلام المدرسة الأشعرية في النصف الثاني من القرن السادس وبدايات القرن السابع. فالمشهور عن الرجل أنه كان موسوعي المعرفة واسع المدارك أسهم تأليفا في أغلب الميادين العلمية في عصره فألف في علوم الدين قاطبة والتاريخ وعلوم اللغة والبلاغة والأدب والفلسفة والمنطق والفلك والتنجيم والطب. ويعتبر الرازي أشهر رواد المدرسة التأويلية في المذهب الشعري وتفسيره "مفاتيح الغيب" خير شاهد على مدى رسوخ قدم الرجل في علم التأويل وعلو كعبه فيه. وإنا نجدده يضع من البداية القواعد الضابطة للعمل التأويلي عنده فيذكر في بدايات تفسيره أنه "قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي والظاهر السمعي، فإما أن يصدقهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يكذبهما وهو محال، لأنه إبطال النقيضين، وإما أن يكذب القاطع العقلي، ويرجح الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن، وترجح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السنعي معا، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل، وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبدا في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه، فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا في الجملة، سواء عرفناه أو لم نعرفه .."¹

وهذه القاعدة إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى اعتداد الرازي بالعقل وأدلته بيد أنه اعتداد ليس كاعتداد المعتزلة به، فغنا سنعرف لاحقا ان الرازي لم يكن مسرفا في اعتماد العقل في عمله التأويلي بل بدا في بعض الأحيا اقرب إلى المدرسة الاتباعية التفويضية وبخاصة

¹ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 141. وينظر: أساس التقديس في علم الكلام — بيروت — مؤسسة الكتب الثقافية —

الطبعة الأولى — 1995 — ص 130.

عند تناوله بعض الآيات المتشابهة². بل غنه يعقد فصلا كاملا من كتابه أساس التقديس لتقرر مذهب السلف في التعامل مع المتشابهات واورد الرازي حججهم وأدلتهم إيراد رضا وقبول³. ونود أن نشير من البداية إلى أن ثمة سمة بارزة في العمل التأويلي لدى الرازي. فهو يورد الأقوال في الآية ويقلب وجوه التأويل فيها، فيكتفي بعرض الأقوال في موطن ويرجح بعضها أو يعلق عليها في موطن أخرى. لذلك فما رجحه أو صرح به أو أورده إيراد رضا وقبول فإننا نعتبره رأيه في المسألة، وإلا فإننا نغفل ما أورده من وجوه التأويلات؛ لأن غرضنا في هذا الفصل هو بيان مدى مدخلية المجاز في العمل التأويلي عند الرازي.

² ينظر: التفسير الكبير، التفسير الكبير — مصدر سابق —

³ ينظر: الرازي: أساس التقديس — مصدر سابق — ص 137 — 142

1 - المجاز العقلي :

في سياق تفسيره الآية الكريمة: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا...) ⁴ ذكر الرازي أن الإضلال عن الدين لغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقبيحه في عين المرء وهو أمر لا يجوز إسناده إلى الله تعالى على سبيل الحقيقة بل هو مسند حقيقة إلى إبليس كما في قوله تعالى: (إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ) ⁵ وقوله: (وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مُنِيتَهُمْ) ⁶ وقوله: (قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضِلُّوا مِنْ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا) ⁷ وقوله: (وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ) ⁸ وقوله: (وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) ⁹ لأنه تعالى "ما دعا إلى الكفر وما رغب فيه بل نهي عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه" ¹⁰ ومن ثم افتقر كل من المعتزلة والأشاعرة إلى التأويل. فالأشاعرة اعتبروا الإضلال هو خلق الكفر والضلال في قلوب الكافرين وصددهم عن الإيمان والحيلولة بينهم وبينه. وربما اعتبروا الإضلال بهذا المعنى هو الحقيقة اللغوية للفظ الإضلال. ¹¹ أما المعتزلة فقد ذكروا أن أصل الإضلال لغة هو هو التلبس على الشخص وإيراد الشبه عليه حتى يضل عن الطريق ولا يهتدي إليه. وأورد الرازي حججهم العقلية والنقلية وتأويلاتهم المجازية للفظ الإضلال، واعترف لهم بقوة أدلتهم السمعية والعقلية إلا أنه ردها عليهم بمسألة الداعي. ¹²

⁴ سورة البقرة : الآية 26

⁵ سورة القصص : الآية 15

⁶ سورة النساء : الآية 119

⁷ سورة فصلت : الآية 29

⁸ سورة النمل : الآية 24

⁹ سورة إبراهيم : الآية 22

¹⁰ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 138

¹¹ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹² ينظر : المصدر نفسه ج 02 ص 138 — 143

و يرى الرازي أن إسناد الإزلال إلى إبليس في الآية الكريمة: (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا ..)¹³ هو من باب الإسناد إلى السبب لما كانت وسوسته سببا في زلة آدم وحواء وخروجهما من الجنة . وإلا فإن المخرج الحقيقي هو الله تعالى، ويزيد الرازي هذا الإسناد توضيحا بمسألة الداعي.¹⁴

في سياق تفسيره الآية الكريمة: (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا..)¹⁵ وردا على من اعترض بأن الأمر في الآية إذا حمل على الأمر الذي هو ضد النهي وقع اختلال في نظم الآية، إذ ينبغي حينها أن يقال: (جعلوا عاليها سافلها)، ذكر الرازي أنه لا يمتنع أن يكون إسناد تدمير القرية إليه تعالى هو من باب الإسناد المجازي¹⁶ لأن الفعل الحقيقي للتدمير هم الملائكة وقد أسند إليه تعالى هذا الفعل لأنه وقع بأمره، فهو إذا إسناد إلى السبب الأمر¹⁷، لأن "الذي وقع منهم إنما وقع بأمر الله تعالى وبقدرته، فلم يبعد إضافته إلى الله عز وجل، لأن الفعل كما تحسن إضافته إلى المباشر، فقد تحسن أيضا إضافته إلى السبب."¹⁸

وصرح عند تفسيره الآية الكريمة: (رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ)¹⁹ بأن الأصنام جمادات وأن نسبة الإضلال إليها مجاز كما هي في قولهم: "فتنتهم الدنيا وغرقتهم"، أي افتتنوا بها واغترتوا بسببها. وذكر أن هذا المجاز متفق عليه من كل الفرق.²⁰

¹³ سورة البقرة : الآية 36

¹⁴ ينظر: الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 03 ص 16

¹⁵ سورة هود : الآية 82

¹⁶ وينبغي الإشارة إلى أنه لم يرحجوا في إجراء الآية على ظاهرها لأن فعل العبد عند الأشاعة هو فعل الله تعالى في الحقيقة وليس للعبد إلا الكسب كما هو مقرر في المنظومة الكلامية الأشعرية .

¹⁷ ينظر : الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 18 ص 37

¹⁸ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁹ سورة إبراهيم : الآية 36

²⁰ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 19 ص 132

ورداً على من زعم الكذب في قول إبراهيم عليه السلام من قوله تعالى: (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ...) ²¹ أورد الرازي وجوهاً من التأويلات إيراد رضا وقبول، ثلاثة منها منقولة عن الزمخشري، والثاني منها فيه سلوك بالآية مسلك المجاز العقلي حيث إن "إبراهيم عليه السلام غاظته تلك الأصنام حين أبصرها مصطفة مزينة، وكان غيظه من كبيرها أشد لما رأى من زيادة تعظيمهم له ن فأسند الفعل إليه لانه هو السبب في استهانتها بها وحطمه لها، والفعل كمل يسند إلى مباشره يسند إلى الحامل عليه." ²² وهذا الكلام منقول حرفياً من الكشف، ²³ غير أن الرازي عرضه هنا في معرض الرضا والقبول لعدم مناقضته المقررات الكلامية الأشعرية. ويجعل الرازي إملاء الشيطان في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ) ²⁴ — على قراءة من قرأ بالفتح في الفعل أملى — من باب المجاز العقلي لأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى بيد أنه لما قدر ذلك على لسان الشيطان جاز إسناده إليه ²⁵ ومن ثمة فإن "الشيطان يعملهم ويقول لهم في آجالكم فسحة فتمتعوا برياستكم ثم في آخر الأمر تؤمنون." ²⁶ وواضح أن فرار الرازي إلى هذا التأويل المجازي إنما كان للتوفيق بين المبدأ الكلامي الأشعري المشهور في قضية "خلق الأفعال" وهو "الكسب"، وبين هذا النص القرآني الذي يقتضي ظاهره نسبة الإضلال إلى الشيطان.

²¹ سورة الأنبياء : الآية 63

²² الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 22 ص 185

²³ ينظر : الزمخشري : الكشف — مصدر سابق — ج 02 ص 577

²⁴ سورة الأحقاف : الآية 25

²⁵ ينظر : الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 28 ص 66

²⁶ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

استدل بعض المعتزلة بقوله تعالى: (..وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي) ²⁷ على بطلان الجبر؛ إذ أسند الإخراج من السجن — وهو خير — إلى الله تعالى، وأسند الترغ — وهو شر — إلى الشيطان ²⁸. فرد الرازي على ذلك بأن إسناد الترغ إلى الشيطان هو من باب المجاز. وإلا فإن الكل من الله تعالى ²⁹. واستند الرازي في تأويله المجازي هذا إلى أنه قد تقرر عند المعتزلة أن الشيطان لا يتمكن من الكلام الخفي، وأن الله تعالى قال في موضع آخر: (وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) ³⁰. ثم أكد استدلاله ذلك بمسألة الداعي التي تقتضي أن كل الأفعال آيلة في النهاية إليه تعالى، ومن ثمة فكل إسناد للفعل إلى غيره فهو مجاز. و الأمران الأولان في نظر الرازي قرينتان مانعتان من إرادة المعنى الحقيقي. وتبدو القرينة الأولى جدلية أكثر منها عقلية، لأن الرازي استند فيها إلى ما تقرر في الدرس الكلامي المعتزلي لا إلى ما تقرر لديه هو. وبهذا يتبدى لنا التأثير الكبير للجدل الكلامي المحتدم بين الطائفتين في تحديد القرائن الضابطة للتأويل المجازي .

ويعتبر الرازي لفظ "الإذن" في قوله تعالى: (وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ ..) ³¹ مجازاً عن الأمر لأنه "تعالى لما أمر بالمحاربة ، ثم صارت تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الانهزام ، صح على سبيل المجاز أن يقال حصل ذلك بأمره ."³² فإسناد انهزام المؤمنين إلى أمره

²⁷ سورة يوسف : الآية 100

²⁸ ينظر: الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 18 ص 215

²⁹ ينظر: المصدر نفسه الصفحة ذاتها

³⁰ سورة إبراهيم: الآية 22

³¹ سورة آل عمران: الآية 166

³² الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 9 ص 84

تعالى هو من باب الإسناد إلى السبب الأمر. وأورد الرازي وجها تأويليا آخر سنعرض له في مجاز الملزومية .

وبناء على ما سبق إيراده من شواهد قرآنية — وهو كل ما أمكننا جمعه من تفسير الرازي من شواهد المجاز العقلي المتعلقة بالقضايا الكلامية — قد أدرجها الرازي بعمله التأويلي في باب المجاز العقلي، يمكننا التصريح بأن النصوص القرآنية التي عدها الرازي من باب الإسناد المجازي هي نصوص قليلة جدا مقارنة بما ورد عن ذلك في الكشف. والسبب في ذلك كما يبدو هو أن الأشاعرة أجروا جل النصوص التي فيها إسناد فعل من الأفعال إلى الله تعالى على ظواهرها، لأنه تقرر في منظومتهم الكلامية أنه لا فاعل إلا الله تعالى؛ فهو الخالق والرازق والمضل والهادي .. وأن إسناد هذه الصفات إليه حقيقة وإسنادها إلى غيره مجاز. فإذا أسند التزيين، مثلا، إلى الله تعالى فالنص يحمل على معناه الظاهر، وإذا أسند إلى الشيطان فالإسناد في النص مجازي وينبغي ثمة التأويل. وقد وجدنا الرازي يمر على بعض النصوص القرآنية فيأخذ وقتا طويلا في إيراد التأويلات المجازية المقررة لتلك النصوص لدى المعتزلة وقد يكتفي بالرد عليها في بضعة أسطر قليلة³³.

2 — المجاز المرسل

إن للمجاز المرسل حضورا معتبرا في الجهود التأويلية لدى الرازي، وقد اتضح لدينا بعد استقراء تلك الجهود واستقصائها :

- 1 — غياب مصطلح المجاز المرسل في وصف بعض الأساليب الواردة به.
- 2 — الاكتفاء بالإشارة بمصطلح المجاز أو ذكر العلاقة أو اعتبارها مسوغا للمجاز .

³³ في سياق تفسيره قوله تعالى : (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) [سورة البقرة: الآية 26] أفرد الرازي لإيراد تأويلات المعتزلة وحججهم العقلية والسمعية خمس صفحات واكتفى في تقرير رده عليها بنصف صفحة . ينظر : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 138 — 143

وعموما فالملاحظ هو غياب المصطلح المجازي المناسب واضطراب في وضع المصطلحات الأخرى، وهذا مرده كما هو معلوم إلى أن الدرس المجازي بخاصة والبلاغي بعامة لم يكونا حينئذ سوى في بداية النشأة والظهور.

ومن ثمة فإننا سنحاول إيراد كل النصوص القرآنية — المتعلقة بالقضايا الكلامية — التي هي من قبيل المجاز المرسل على اختلاف علاقاته، وإن لم يكن الرازي قد سمها بالمصطلح البلاغي المناسب.

1.2 - العلاقة السببية:

تقرر في الدرس المجازي أن "اليد" قد تطلق على النعمة أو القدرة و القوة إطلاقا مجازيا على سبيل تسمية المسبب باسم السبب وله شواهد كثيرة في كلام العرب وفي القرآن الكريم³⁴. وقد عرض الرازي لهذا اللون من ألوان المجاز في "نهاية الإيجاز"³⁵ عرضا سريعا موجزا، بيد أنه أفاض القول في تحليل شواهد القرآنية في تفسيره، وكذا في "أساس التقديس"³⁶ مصرحا بأن إطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور³⁷. ومشيئا إلى أن إطلاق اسم السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز³⁸، وهو من ثمة أولى بالتقديم — في نظره — على مجاز إطلاق

³⁴ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة — مصدر سابق — 398، 399. و السكاكي: مفتاح العلوم — ضبط وتعليق: نعيم زرزور — بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الثانية — 1987 — ص 365. و القزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 154، 155. و شروح النخعيص — مرجع سابق — ج 04 ص 32 — 35.

³⁵ ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز — مصدر سابق — ص 78.

³⁶ فصل الرازي الحديث عن تأويل لفظ اليد الوارد في النصوص القرآنية تفصيلا مسهبا في الفصل السادس عشر من هذا الكتاب من الصفحة 97 حتى الصفحة 102.

³⁷ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 11/150.

³⁸ ينظر: المصدر نفسه ج 03 ص 51.

اسم المسبب على السبب.³⁹ وهي شواهد سنورد منها ما كان لفظ اليد فيها مضافاً إلى الله تعالى، لتعلقه المباشر بموضوع بحثنا، ولبیان مدى إفادة الرازي من الدرس المجازي في إنشاء أعماله التأويلية.

يذكر الرازي أن للمفسرين في تأويل لفظة اليد المضافة إلى الله تعالى طريقتين :

الأول : منهج السلف هو تزيهه تعالى عن الأعضاء والجوارح والعدول عن التأويل وتفويض معرفة المراد باليد إلى الله تعالى. وأن للمتكلمين وجوهاً من التأويلات في مثل هذه النصوص القرآنية.⁴⁰

الثاني : منهج الكلاميين؛ وهو تأويل تلك نصوص تاويلات مجازية يقتضيها السياق . فاليد عندهم هي بمعنى القدرة أو النعمة أو الملك حسب موقعها من سياق النص القرآني⁴¹. ومن ثمة صرح الرازي بأن "اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة .."⁴² وأن "أكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة."⁴³ وأورد الرازي بعد ذلك قولاً خامساً في تأويل اليد مروي عن الأشعري ومفاده أن اليد في حقه تعالى هي "صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء".⁴⁴ ورد

³⁹ ينظر: المصدر نفسه ج10 ص19

⁴⁰ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج12 ص43

⁴¹ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁴² المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁴³ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁴⁴ المصدر نفسه الصفحة ذاتها. فهي إذن صفة ورد بها الشرع قريبة من القدرة ولاكنها أخص منها كما هي حال المحبة والإرادة والمشية. ينظر :

السيوطي : الإتقان — مرجع سابق — ج02 ص07

الرازي على اعتراضات الخصوم بورود اليد مثناة في بعض السياقات القرآنية، ومجموعة في سياقات أخرى ردا مفصلا ومعللا.⁴⁵

ومن النصوص القرآنية الناطقة بإثبات اليد والتي عرض لها الرازي تفسيراً وتأويلاً قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ. غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا. بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)⁴⁶ فاليد في هذا السياق القرآني هي عنده بمعنى النعمة⁴⁷ ويعلل الرازي جواز هذا اللون من ألوان الجاز بأن "السبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لاسيما لدفع المال ولإنفاقه، فاطلقوا اسم السبب على المسبب."⁴⁸ وأن اليهود "كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم"⁴⁹ فكان الجواب ردا على اعتقادهم الباطل واستعملت "اليـد" بالمعنى نفسه.

وتضطرب عبارات الرازي في تأويل لفظة "اليـد" من قوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)⁵⁰ فبينما يصرح في "أساس التقديس" بأنها بمعنى القدرة؛ أي إن "قدرة الله غالبـة على قدرة الخلق."⁵¹ يجعلها في التفسير الكبير تحمل معنى النعمة ومعنى القوة و النصرـة⁵². وتحتمل كذلك

⁴⁵ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج12 ص43، 44

⁴⁶ سورة المائدة: الآية 64

⁴⁷ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج12 ص43، 44. وينظر: الرازي: أساس التقديس — مصدر سابق — ص99

⁴⁸ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج12 ص41. وينظر: الرازي: أساس التقديس — مصدر سابق — ص98

⁴⁹ الرازي: أساس التقديس — مصدر سابق — ص99

⁵⁰ سورة الفتح: الآية 10

⁵¹ الرازي: أساس التقديس — مصدر سابق — ص99

⁵² ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج28 ص87

الكناية عن الحفظ وذاك تأويل لاموضع له في مقامنا هذا.⁵³ وكذلك السياقات القرآنية التي عد فيها الرازي لفظ اليد من الاستعارة التمثيلية فسنعرض له في موضعها.
ويعرض الرازي لقوله تعالى: (يَبْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)⁵⁴ فيذكر أن "المراد من اليد هو القدرة والمعنى بقدرتك الخير"⁵⁵ ويعلل الرازي ورود اليد بمعنى القدرة بأن "اليد آلة العمل والقدرة هي المؤثرة في العمل."⁵⁶

وإذا كان الرازي قد فصل القول في تأويل لفظ "اليد" فإنه في موضع آخر بدا غير دقيق في ضبط تأويله فقد صرح في معرض تفسيره الآية الكريمة: (فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ..) ⁵⁷ بأن "لفظ اليد الوارد في حق الله تعالى يجب حمله على القدرة تزيها لله تعالى عن الأعضاء والأجزاء"⁵⁸ ولم نجد لهذا الإطلاق تعليلا من سياق كلام الرازي في تأويل الآية. سوى أن الرجل ما كان منضبطا بمنهج محدد في تعيين وجوه التأويلات للفظ الواحد في النصوص القرآنية.
ويرى الرازي أن الفعل "تبلو" من قوله تعالى: (هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ..) ⁵⁹ هو من باب إطلاق اسم السبب على المسبب⁶⁰. وقرينه الرازي في حمل الفعل "تبلو" على معناه المجازي هو أنه "في ذلك الوقت تنكشف نتائج الأعمال وتظهر آثار الأفعال"⁶¹ ومن ثمة جاز

⁵³ كل هذه التفريعات إما أوردها الرازي تبعا لورود لفظ اليد مكررا مرتين في الآية مضافا في الأول إلى الله تعالى وفي الثاني إلى المبايعين . فبين الرازي أنه إذا اعتبر أن لفظ اليد هو في الموضعين بمعنى واحد فهو يحتمل النعمة والقوة . وإذا اعتبر معناه بحسب موضعه فهو في حق الله تعالى بمعنى الحفظ وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة . ينظر: الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج28ص87

⁵⁴ سورة آل عمران : الآية26

⁵⁵ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج08ص08

⁵⁶ المصدر نفسه ج15ص179

⁵⁷ سورة الشورى : الآية 30

⁵⁸ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج27ص173

⁵⁹ سورة يونس: الآية30

⁶⁰ ينظر: الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج17ص85

⁶¹ المصدر نفسه الصفحة ذاتها.

تسمية حدوث العلم بالابتلاء. وواضح أن المجاز في هذه الآية مجاز مرسل تبني مقام على علاقة السببية.

وكذلك تسمية الصنم طاغوتا في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ اجْتَنَّبُوا الطَّاغُوتَ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ) ⁶² هي عند الرازي من هذا الضرب من ضروب المجاز. إذ لما كان الشيطان هو السبب في عبادة الصنم سمي الصنم به مجازا على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب ⁶³. وأورد الرازي تحريجا آخر للمجاز في هذه الآية سنعرض له في مجاز المسببية.

ويعتبر الرازي المراد بلفظ "العي" ن في قوله تعالى: (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي) ⁶⁴ وقوله: (وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا) ⁶⁵ وقوله: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) ⁶⁶ العلم والعناية والحفظ ⁶⁷ "لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤديه فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازا وهو كقوله تعالى: (إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى) ⁶⁸ ويقال عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحياطة.."⁶⁹ وقد عدل الرازي إلى هذا التأويل المجاز كما ذكر لقرائن عقلية وسمعية ⁷⁰ مانعة من إجراء لفظ العين المضاف إلى الله تعالى على ظاهره.

ويندج ضمن هذا الضرب من المجاز المرسل في العمل التأويلي عند الرازي بعض ألفاظ الأعراض النفسانية التي يستحيل ثبوت معانيها الحقيقية في حق الله تعالى ، وقد وضع الرازي

⁶² سورة الزمر : الآية ١٦

⁶³ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 26 ص 258

⁶⁴ سورة طه: الآية 39

⁶⁵ سورة هود : الآية ١٠

⁶⁶ سورة الطور : الآية 48

⁶⁷ ينظر: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 17 ص 222، 223، و ج 22 ص 53، 54، و ج 28 ص 274

⁶⁸ سورة طه: الآية 46

⁶⁹ التفسير الكبير: 54/22

⁷⁰ فصل الرازي الحديث عن هذه القرائن في : التفسير الكبير ج 17 ص 222، 223.

منذ البدايه قاعدة نظرية ضبط بها هذه المسألة وحدد أبعادها التأويلية. فقد قال في معرض تفسيره قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)⁷¹: "اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم... وإذا ثبت هذا استحال على الله تعالى لأنه تغير يلحق بالبدن ، وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم ولكنه وارد في الأحاديث.. وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان .

الأول: وهو القانون في أمثال هذه الأشياء؛ أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض مثله أن الحياء حالة للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب، وشهوة الانتقام وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب، بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب .⁷²

وزاد الرازي هذا القانون توضيحا ببيان شواهد في قوله: " اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى ، ونحن نعد منها صوراً: فأحدها "الاستهزاء"،

⁷¹ سورة البقرة : الآية 26

⁷² الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 132، 133. وينظر: أساس النقدس — مصدر سابق — ص 112، 113

قال تعالى: (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ)⁷³ ثم أن الاستهزاء جهل ، والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام: (أَتَجِدُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ)⁷⁴ وثانيها "المكر"، قال الله تعالى: (وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ)⁷⁵ . وثالثها "الغضب"، قال تعالى: (وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ)⁷⁶ . ورابعها التعجب، قال تعالى: (بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ)⁷⁷ فمن قرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوباً إلى الله ، والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب شيء . وخامسها التكبر، قال تعالى: (الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ)⁷⁸ وهو صفة ذم وسادسها، الحياء، قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا)⁷⁹ ..⁸⁰ ويُستخلص من كلام الرازي هذا أن المراد من مثل تلك الألفاظ هو معانيها المجازية التي يمكن إدراجها فيما عرف في الدرس البلاغي لاحقاً بالمجاز المرسل. فالمعاني الحقيقية لهذه الألفاظ تربطها بمعانيها المجازية علاقة من علاقات المجاز المرسل كالسببية أو اللازمية. فإن الحياء، مثلاً ، هو في حقيقته تغير وانكسار يحدث للإنسان خوفاً من أمر يعاب به أو يذم عليه ، ويستلزم ترك الشيء الذي هو — بحسب رأي الرازي — منتهى الحياء ونتيجته . وينقاس الأمر في باقي الألفاظ المذكورة.

⁷³ سورة البقرة : الآية 15

⁷⁴ سورة البقرة: الآية 67

⁷⁵ سورة آل عمران: الآية 54

⁷⁶ سورة الفتح: الآية 06

⁷⁷ سورة الصافات: الآية 22

⁷⁸ سورة الحشر: الآية 23

⁷⁹ سورة البقرة : الآية 26

⁸⁰ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق —

مما صرح به الرازي في هذا القانون ومن تصرّحاته في مواضع أخرى من تفسيره يمكننا إدراج طائفة من الألفاظ ضمن المجاز المرسل المقام على علاقة السببية من باب تسمية جزاء الشيء باسم الشيء، أو المقابلة كما يشير إلى ذلك في بعض المواضع⁸¹

فمن ذلك المخادعة⁸² في قوله تعالى: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)⁸³ والمكر⁸⁴ في قوله: (وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ)⁸⁵. والسخرية⁸⁶ في قوله: (فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ)⁸⁷ وقوله (إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ)⁸⁸ والنسيان⁸⁹ في قوله: (فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ..)⁹⁰ وقوله: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ)⁹¹ والشكر⁹² في قوله: (وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا..)⁹³ وقوله: (..فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ)⁹⁴

فالاستهزاء في قوله تعالى: (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ)⁹⁵ هو عند الرازي من باب تسمية المسبب باسم السبب ويحتمل وجوها تأويلية منها؛ أنه على سبيل تسمية جزاء

81 ينظر: المصدر نفسه — ج17 ص224 وج4 ص162. وج31 ص133

82 ينظر: المصدر نفسه — ج23 ص60

83 سورة البقرة: الآية 09

84 ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج5 ص133

85 سورة آل عمران: الآية 54

86 ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج5 ص133. وج17 ص224

87 سورة التوبة: الآية 79

88 سورة هود: الآية 30

89 ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج14 ص94 وج16 ص126

90 سورة الأعراف: الآية 51

91 سورة التوبة: الآية 67

92 ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج11 ص89. وج4 ص162

93 سورة النساء: الآية 147

94 سورة البقرة: الآية 158

95 سورة القرة: الآية 15

الشيء باسمه فقد سميت عقوبة الاستهزاء استهزاء.⁹⁶ أو إنه سمي بذلك لأن "أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب."⁹⁷

ولما كان لفظ "الكيد" الذي يفيد "الاحتياال على الغير في ضرر لا يشعر به"⁹⁸ لفظا مشعرا بالحيلة والخديعة⁹⁹، استحال إجرا دلالة ظاهره على الله تعالى. ومن ثم فلامناص من التأويل. وباندراجة في القانون العام الذي ذكره الرازي فإنه يمكن اعتبار المكر في قوله تعالى (وَكَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ.)¹⁰⁰ (وَإِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ)¹⁰¹ (وَاللَّهُمَّ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا)¹⁰² ومجازا مرسلا من باب تسمية المسبب باسم السبب .

فالمعنى الحقيقي الظاهر للفظ هو "السعي في الحيلة والخديعة"¹⁰³. ومعناه المجازي الذي يليق به تعالى هو "إلقاء الإنسان من حيث لا يشعر في أمر مكروه ولا سبيل إلى دفعه."¹⁰⁴ ومن ثمة فإن كيدته تعالى الكفار "هو إمهاله إياهم على كفرهم حتى يأخذهم على غرة."¹⁰⁵ ومنه تسميته تعالى إحسانه إلى الكفار في قوله: (سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ)¹⁰⁶ استدراجا و كيدا لأنه في صورة ذلك.¹⁰⁷ ويقرر الرازي في موضع آخر أن القبح

⁹⁶ ينظر : الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 70

⁹⁷ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

⁹⁸ المصدر نفسه ج 22 ص 182

⁹⁹ ينظر: المصدر نفسه ج 18 ص 182

¹⁰⁰ سورة يوسف: الآية 76

¹⁰¹ سورة القلم : الآية 45

¹⁰² سورة الطارق: الآيتان 15، 16

¹⁰³ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 18 ص 182

¹⁰⁴ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁰⁵ المصدر نفسه ج 31 ص 133

¹⁰⁶ سورة القلم: الآيتان 44، 45

والسوء في الكيد حاصل بالنظر إلى من وقع به الفعل لا من صدر عنه ، فالكيد " فعل يسوء من نزل به وإن حسن ممن صدر منه " ¹⁰⁸

ويرى الرازي أنه يمكن اعتبار لفظ "الكيد" من باب المشاكلة كما في قوله تعالى: (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا) ¹⁰⁹. فقد سمى تعالى فعله بهم كيدا لوقوعه في صفة "الكيد" — فعل الكفار — في السياق. ولئن لم يصرح الرازي بالمصطلح البلاغي المناسب إلا أن كلامه ظاهر الدلالة على إرادته "المشاكلة"، فالكيد عنده في هذه الآية هو " تسمية لأحد المتقابلين باسم الآخر كقوله: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) ¹¹⁰ ، وقال الشاعر ¹¹¹ :

أَلَا لَا يَجْهَلْنَ أَحَدٌ عَلَيْنَا * فَجْهَلٌ فَوْقَ جْهَلِ الْجَاهِلِينَ

وكقوله تعالى: (تَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ) ¹¹²، (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ) ¹¹³ ¹¹⁴ ولفظ "المكر" كلفظ "الكيد" في هذا الشأن فهو يدل على أعمال الحيلة والخداع لإيقاع الضرر بالشخص، ومن ثمة منع بعض الأشاعرة ¹¹⁵ إطلاقه على الله تعالى إلا بطريق المشاكلة وإجاز آخرون إطلاقه عليه تعالى ابتداء استدلالا بقوله تعالى: (أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ) ¹¹⁶. ورأى بعض آخر ¹¹⁷ أن لفظ "المكر" لا يقتضي الخديعة والحيلة

¹⁰⁷ ينظر: الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 30 ص 97

¹⁰⁸ المصدر نفسه ج 28 ص 272

¹⁰⁹ سورة الطارق: الآيتان 15، 16

¹¹⁰ سورة الشورى: الآية 40

¹¹¹ هو عمرو بن كلثوم والبيت في معلقته. ينظر: الزوزني: شرح المعلقات — مرجع سابق — ص 90

¹¹² سورة الحشر: الآية 19

¹¹³ سورة النساء: الآية 142

¹¹⁴ الرازي : التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 31 ص 133

¹¹⁵ كعضد الدين الإيجي ومن تابعه.

¹¹⁶ سورة الأعراف: الآية 99

¹¹⁷ كالأهري ومن تابعه.

بل يدل في أصله على إيصال المكروه إلى الشخص بطريق يخفى عليه وبناء عليه أجازوا إطلاقه عليه تعالى حقيقة.¹¹⁸ وقد ذكر الرازي أن "المكر في اللغة عبارة عن السعي بالفساد على سبيل الإخفاء".¹¹⁹

والرازي قد اعتبر من البداية لفظ "المكر" من المتشابهات التي ينبغي أن لا تحمل على معانيها الحقيقية فهو عنده "عبارة عن الاحتيال في إيصال الشر ، والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر في حقه من المتشابهات"¹²⁰ ومن خلال الوجوه التأويلية التي أوردها الرازي يبدو أن لفظ "المكر" عنده هو من باب المجاز المرسل على سبيل تسمية المسبب (العقوبة التي هي جزاء المكر) باسم السبب (المكر)¹²¹ . ويحتمل ان يكون كذلك من باب الاستعارة التمثيلية؛ وذلك بناء على تصريح الرازي في بعض المواطن بما يفيد ذلك،¹²² وسنفصل الحديث عنه في موضعه.

وقد أورد الرازي قولاً ثالثاً مفاده أنه يمكن إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى حقيقة لأن " هذا اللفظ ليس من المتشابهات، لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير ، وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع والله أعلم."¹²³ ولما كان التعجب متعلقاً بما لا يعلم سببه وهو في حق الله تعالى محال لأنه لا يخفى عليه شيء فقد حمل الرازي لفظ "التعجب" في قوله تعالى: (بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ)¹²⁴ — على قراءة من

¹¹⁸ ينظر: الألوسي: روح المعاني — مرجع سابق — ج 01 ص 178، 179. و السبكي: عروس الأفراح — مرجع سابق — ج 04 ص 38

¹¹⁹ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 20 ص 38

¹²⁰ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 08 ص 66

¹²¹ ينظر: المصدر نفسه الصفحة ذاتها. وينظر كذلك: المصدر نفسه ج 05 ص 133

¹²² ينظر: المصدر نفسه ج 08 ص 66، 67. وج 24 ص 203

¹²³ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 08 ص 67

¹²⁴ سورة الصافات : الآية 12

قرأ بالضم — على معنى العقاب أو الثواب لأن من تعجب من شيء استعظمه والله تعالى "يستعظم تلك الحالة إن كانت قبيحة فيترتب العقاب العظيم عليه، وإن كانت حسنة فيترتب الثواب العظيم عليه."¹²⁵ وحمله في قوله تعالى: (وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ...) ¹²⁶ على معنى الإنكار لأن من تعجب من شيء أنكره. ¹²⁷ ويبدو أن سياق النص القرآني هو الذي أملى على الرازي تأويله ففي الآية الأولى وقع لفظ التعجب في سياق ذكر تهكم الكفار وسخرتهم ومن ثمة فالأليق بلفظ التعجب أن يحمل على العقاب. وفي الآية الثانية فقد وقع اللفظ في سياق ذكر إنكار الكفار للمعاد، فافتضى السياق أن يحمل التعجب على الإنكار لأن جحود الكافرين للمعاد — وهو بالنظر إلى ما تقرر بالأدلة العقلية والطبيعية من الأمور اليقينية — مما يستنكر. ويورد الرازي في موضع آخر ¹²⁸ وجهاً تأويلياً آخر للتعجب سنعرض له في مبحث الاستعارة.

ولفظاً "آسفونا" و"انتقمنا" في قوله تعالى: (فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ) ¹²⁹ ينبغي كذلك تأويلهما تأويلاً مجازياً يوافق بين معنى الآية ومقتضى الكمال الإلهي لأن هذين اللفظين يدرجان ضمن ألفاظ التي يستحيل إجراء معناها الظاهر على الله تعالى لأنها تشعر بمعنى الضعف والنقص. وقد رأينا سابقاً تصريح الرازي في القانون الذي وضعه لتأويل مثل هذه الألفاظ أنه ينبغي حملها على نهاياتها ونتائجها. ومن ثمة خلص إلى أن معنى هو إرادة العقاب في آسفونا وإرادة العقاب لجرم سابق في انتقمنا ¹³⁰. لأن إرادة العقاب مسببة عن الغضب.

¹²⁵ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 26 ص 127

¹²⁶ سورة الرعد : الآية 05

¹²⁷ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 19 ص 10

¹²⁸ في سياق تفسيره الآية الكرمة : (أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ...) سورة مريم 38 . ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 21 ص 220

¹²⁹ سورة الزخرف : الآية 55

¹³⁰ ينظر: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 27 ص 217

ويعرض الرازي لقوله تعالى: (فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ)¹³¹ فيحدد مفهوم الغضب بأنه "عبارة عن التغير الذي يعرض للإنسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك محال على الله تعالى"¹³² ثم يقرر أن الغضب في الآية محمول على إرادة الله تعالى الإضرار بمن عصاه.¹³³

وفي سياق احتجاجه بقوله تعالى: (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ..) ¹³⁴ على جواز "الرؤية" يوم القيامة يذكر الرازي أن أصل الدلالة اللغوية للفظ اللقاء هي المماسّة بين الأجسام ولما "ولما كانت الملاقاة بين الجنسين المدركين سببا لحصول الإدراك"¹³⁵ وامتنع حمل الملاقاة في الآية على المماسّة "وجب حمله على الإدراك لأن إطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز"¹³⁶ ولما كان قوله تعالى: (فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ)¹³⁷ — والمنافق لا يرى ربه — حجة المعتزلة في إبطال تأويل الرازي اجتهد الرازي في إيجاد تخريج دلالي للآية معتبرا أن في قوله (يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ) حذفًا يقدر بالحكم أو الحساب أي يوم يلقون حكمه وحسابه. ويرى الرازي أن الذي أوجب التأويل بمجاز الحذف هنا هو الضرورة، أي ما سلم به في المعتقد من أن المنافق لا يرى ربه. بيد أن في الآية الأولى لاضرورة تقتضي تأويل اللقاء بغير

131 سورة البقرة : الآية 90

132 ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 03 ص 184

133 ينظر: المصدر نفسه الصفحة ذاتها

134 سورة البقرة: الآية 46

135 الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 03 ص 51

136 المصدر نفسه الصفحة ذاتها

137 سورة التوبة: الآية 77

النظر، لأنه تقرر في الدرس الكلامي الأشعري أن رؤية الله تعالى ممكنة يوم القيامة بالنسبة للمؤمنين.¹³⁸

ويدرج الرازي ضمن هذا الضرب من ضروب المجاز قوله تعالى: (إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)¹³⁹ إذ المراد بالحببة عنده — حسب ما أورده من اقوال في تأويلها — هو إيصال الثواب والرحمة والخير إلى العبد أو إرادة ذلك ؛ لأنه لا يجوز أن تكون المحبة بمعنى الميل والشهوة.¹⁴⁰ فالحببة سبب ومسببها إيصال الثواب والخير فذكرت في الآية المحبة وأريد مسببها .

ويدل لفظ "وليا" في قوله تعالى: (..فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا..) ¹⁴¹ على المعية والمصاحبة. لأن الولاية سبب في المعية ¹⁴² . ويستند الرازي في تأويله المجازي هذا إلى قرائن سمعية كثيرة منها قوله تعالى: (الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ)¹⁴³ وقوله: (ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا..) ¹⁴⁴ وقوله: (إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ) ¹⁴⁵ .. وهي قرائن مانعة في ظواهرها من جواز إرادة الدلالة الحقيقية للفظ "وليا" . ويشير الرازي في الخير أن هذا التأويل إنما يعدل إليه إذا كان المراد من العذاب "عذاب الآخرة" ، أما إذا كان المراد منه عذاب الدنيا فالإشكال ساقط .¹⁴⁶

2.2 - العلاقة السببية:

¹³⁸ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 03 ص 51

¹³⁹ سورة الأعراف : الآية 55

¹⁴⁰ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 14 ص 132

¹⁴¹ سورة مريم : الآية 45

¹⁴² ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 21 ص 226

¹⁴³ سورة الزخرف: الآية 67

¹⁴⁴ سورة العنكبوت: الآية 25

¹⁴⁵ سورة إبراهيم: الآية 22

¹⁴⁶ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 21 ص 226

صرح الرازي بأن المراد بالقدوم في قوله تعالى: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا)¹⁴⁷ هو إما القصد أو قدوم الملائكة والثاني سنعرض له في موضعه. أما الأول فمُسَوِّغُه أن القصد هو المؤثر في القدوم فهو سبب له¹⁴⁸. ومن ثمة جاز إطلاق المسبب (القدوم) وإرادة السبب (القصد).

وفي تسمية الصنم طاغوتا من قوله تعالى: (وَالَّذِينَ اجْتَنَّبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا...) ¹⁴⁹ أورد الرازي وجهين من وجوه التأويل المجازي عرضنا للأول في مجاز السببية. أما الثاني؛ فمفاده أن الطغاة هم عبدة الأصنام غير أنه لما حصل الطغيان بسبب عبادة الأصنام والقرب منها سميت كذلك من إطلاق اسم المسبب على السبب.¹⁵⁰

3.2 - العلاقة الملزومية:

يرى الرازي أن لفظ "اليد" في قوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَي) ¹⁵¹ هو من باب المجاز المرسل المقام على علاقة اللازمة. فبعد أن أورد بعض التأويلات المجازية للفظ "اليد" في هذه الآية؛ والتي من بينها تأويل اليد بالقدرة أو بالنعمة أو تعليل ورودها بالتأكيد ذكر الرازي كل الإشكالات الدلالية التي يُعترض بها على هذه التأويلات وهي اعتراضات من القوة بحيث عدل الرازي بسببها إلى التأويل بمجاز اللازمة¹⁵²، قائلا: "والذي تلخص عندي في هذا الباب أن السلطان العظيم لا يقدر على عمل شيء بيده إلا إذا كانت غاية عنايته

¹⁴⁷ سورة الشعراء : الآية 15

¹⁴⁸ ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 24 ص 72

¹⁴⁹ سورة الزمر : الآية 17

¹⁵⁰ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 26 ص 258

¹⁵¹ سورة ص: الآية 75

¹⁵² ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 26 ص 230، 231

مصرفة إلى ذلك العمل، فإذا كانت العناية الشديدة من لوازم العمل باليد أمكن جعله مجازاً عنه عند قيام الدلائل القاهرة .¹⁵³

لقد رأينا سابقاً أن الرازي أورد لفظ الإذن في قوله تعالى: (وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ..) ¹⁵⁴ وجوهاً تأويلية؛ الأول مفاده أن الإذن مجاز عن الأمر وقد فصلنا الحديث عنه في المجاز العقلي. أما الثالث فخلاصته أن الإذن مجاز عن ترك المدافعة لأنه لما " كان ترك المدافعة من لوازم الإذن أطلق لفظ "الإذن" على ترك المدافعة على سبيل المجاز. ¹⁵⁵ فالإذن ملزوم وترك المدافعة لازمه.

ويرى الرازي أن العداوة في قوله تعالى: (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ..) ¹⁵⁶ يمكن تأويلها بعداوة أولياء الله أو بالمخالفة وعدم الانقياد، لأن " العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له " ¹⁵⁷. ولئن لم يصرح الرازي بالمجاز أو نوعه في هذه الآية فإن كلامه دال على أن المراد هو مجاز الملزومية، فإن المخالفة لازمة للعداوة ومن ثمة فالعداوة ملزومها. ولهذا جاز التعبير بالملزوم عن اللازم .

4.2 - العلاقة المآلية:

عرض الرازي لقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ ..) ¹⁵⁸ فأورد في تخريج الإشكال الدلالي لهذه الآية ¹⁵⁹ وجهين :

¹⁵³ المصدر نفسه ج 26 ص 231، 232

¹⁵⁴ سورة آل عمران: الآية 166

¹⁵⁵ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 9 ص 83

¹⁵⁶ سورة البقرة: الآية 98

¹⁵⁷ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 3 ص 198

¹⁵⁸ سورة آل عمران: الآية 03

الأول: أنهم وصفوا بذلك وإن كان فعل أجدادهم لما كانوا راضين به وجارين على طريقته.¹⁶⁰

والثاني: أنهم أرادوا قتل الرسول وقصدوا إلى ذلك قصد إلا أن الله تعالى عصمه منهم، ولما كانوا مقاربين لفعلهم ذلك وصفوا به من باب تسمية الشيء بما هو آيل إليه، كما يقال: "النار محرقة، والسهم قاتل، أي ذلك من شأنهما إذا إذا وجد القابل، فكذا ههنا لا يصح أن يكون إلا كذلك".¹⁶¹ والرازي وإن صرح بلفظ المجاز هنا ولم يبين نوعه بالمصطلح المناسب إلا أنه بينه بالشرح والمثال كما هو ظاهر في كلامه.

5.2 - العلاقة الآلية :

رأينا سابقا أن الرازي قد عرض للنصوص القرآنية التي ورد فيها لفظ العين مضافا إلى الله تعالى وأدرجها شرحا وتحليلا في مجاز السببية، غير أننا وقفنا له على كلام آخر في موضع من تفسيره يقتضي إدراج بعضها في المجاز المرسل المقام على علاقة الآلية فقد قال مفسرا قوله تعالى: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا..¹⁶²): "أي بمرأى منا أو بحفظنا، لأن العين آلة ذلك فتستعمل فيه."¹⁶³ وإن كان قد صرح في موضع آخر - عندما عرض لقوله تعالى: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا)¹⁶⁴ - قائلا: "فإنك باعيننا مرئي وحيث هو كقول القائل رأيته بعيني كما يقال كتب

¹⁵⁹ ومفاده ان القوم ما وقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمين بالقسط فكيف صح وصفهم بذلك .

¹⁶⁰ ينظر: الرازي: التفسير الكبير - مصدر سابق - ج 07 ص 214

¹⁶¹ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

¹⁶² سورة القمر : الآية 14

¹⁶³ الرازي: التفسير الكبير - مصدر سابق - ج 29 ص 39

¹⁶⁴ سورة الطور : الآية 48

بالقلم الآلة وإن رؤية الله ليس بآلة .¹⁶⁵ ولعل هذا الاضطراب في تحديد نوع المجاز ناشئ عن استصعاب الرازي تعاطي تأويل النصوص المتشابهة على سبيل التعيين والتحديد.

3 - المجاز بالحذف :

لقد كان للمجاز بالحذف مدخل كبير في العمل التأويلي المجازي عند الرازي الذي صرح بوقوع الحذف في الكلام كثيراً¹⁶⁶. وقد وقفنا على طائفة من النصوص القرآنية أدرجها الرازي بتأويله في باب المجاز بالحذف .

فمن ذلك قوله تعالى: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)¹⁶⁷ فقد أورد الرازي في تأويله وجوهاً؛ عرضنا للأول منها في مبحث مجاز المسببية أمثالثني فمفاده أن المراد بالقدوم هم الملائكة على سبيل التوسع .¹⁶⁸

ويعرض لقوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)¹⁶⁹ فيورد وجوهاً تأويلية عديدة منها أنه يمكن تقدير حذف للمضاف وغقامة المضاف إليه مقامه . ويكون تقدير المحذوف حينئذ: جاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة — أو جاء قهر ربك — أو جاء جلائل آيات ربك وعظائمها — أو جاء ظهور ربك. وذلك لأن معرفة الله تكون في ذلك اليوم ضرورية فكان ذلك كظهوره وتجليه لخلقته.¹⁷⁰

¹⁶⁵ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج28 ص274

¹⁶⁶ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج05 ص38

¹⁶⁷ سورة الشعراء : الآية15

¹⁶⁸ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج24 ص72

¹⁶⁹ سورة الفجر : الآية22

¹⁷⁰ ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج31 ص173

وكذلك القول في قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ)¹⁷¹ فقد
قدّر الرازي حذفاً للمضاف في هذه الآية. أي يأتي أمر الله أو آياته.¹⁷²

ويمكن إدراج قوله تعالى: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا
يَشْعُرُونَ)¹⁷³ ضمن شواهد المجاز بالحذف في التأويل المجازي عند الرازي. فقد ذكر في الوجه
الأول من الوجوه التأويلية لهذه الآية أن الله تعالى ذكر نفسه وأراد رسوله صلى الله عليه
وسلم¹⁷⁴. أي يخادعون رسول الله والذين آمنوا.

وفي سياق تفسيره الآية الكريمة: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ)¹⁷⁵ ذكر الرازي أن
محاربة الله تعالى مجاز وهي بمعنى محاربة أوليائه.¹⁷⁶ والمشاقة في قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا
اللَّهَ وَرَسُولَهُ..)¹⁷⁷ يراد بها مشاقاة أولياء الله تعالى أو دينه.¹⁷⁸ وكذلك معاداة الله في قوله
تعالى: (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ..)¹⁷⁹ تحمل في بعض الوجوه التأويلية عند الرازي
على معاداة أوليائه.¹⁸⁰

وكذلك القول في الآية الكريمة: (تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى)¹⁸¹ فقد ذكر الرازي في الوجه
الثالث من وجوه تأويل هذه الآية أن الدعاء هو لزبانية جهنم.¹⁸²

¹⁷¹ البقرة: الآية 210

¹⁷² ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 05 ص 213

¹⁷³ سورة البقرة: الآية 09

¹⁷⁴ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 63

¹⁷⁵ سورة المائدة: الآية 23

¹⁷⁶ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 11 ص 214

¹⁷⁷ سورة الأنفال: الآية 13

¹⁷⁸ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 15 ص 136

¹⁷⁹ سورة البقرة: الآية 98

¹⁸⁰ ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 03 ص 198

¹⁸¹ سورة المعارج: الآية 17

4 - الاستعارة :

حاولنا رصد شواهد الاستعارة في الجهود التأويلية لدى الرازي فجمعنا هذه الطائفة، نوردها كالاتي:

1.4 - الاستعارة في المفرد:

ذكر الرازي في سياق تفسيره الآية الكريمة: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ..) ¹⁸³ أن "الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلتفت إلى شيء آخر ومنه استعير قوله (اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) أي خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زماما ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الأرض. ¹⁸⁴ والاستعارة هنا تبعية حيث استعير الاستواء للقصود بالإرادة ، وهذا التأويل يبدو أنه مأخوذ من "الكشاف" ¹⁸⁵.

وصرح الرازي عند تفسيره الآية الكريمة: (وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا) ¹⁸⁶ بأن النور هنا هو بمعنى العدل لأن الناس يقولون للملك العادل أشرقت الآفاق بعدله ، وللملك الظالم : أظلمت البلاد بجوره ¹⁸⁷ ، والاستعارة في الآية تصريحية أصلية كما هو واضح.

¹⁸² الرازي: التفسير الكبير - مصدر سابق - ج 30 ص 128

¹⁸³ سورة البقرة : الآية 29

¹⁸⁴ الرازي: التفسير الكبير - مصدر سابق - ج 02 ص 155

¹⁸⁵ ينظر: الزمخشري: الكشاف - مصدر سابق - ج 01 ص 270.

¹⁸⁶ سورة الزمر : الآية 70

¹⁸⁷ ينظر : الرازي: التفسير الكبير - مصدر سابق - ج 27 ص 19

وفي سياق تفسيره قوله تعالى: (سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورٌ)¹⁸⁸ أورد الرازي في تأويلها وجوها: "أحدها: قال مقاتل سمعوا لجهنم شهيقا، ولعل المراد تشبيه صوت جهنم بالشهيق . قال الزجاج: سمع الكفار لجهنم شهيقا، وهو أقبح الأصوات، وهو كصوت الحمار. وقال المبرد هو والله أعلم تنفس كتنفس المتغيظ .

وثانيها : قال عطاء : سمعوا لأهلها من تقدم طرحهم فيها شهيقا .

وثالثها: سمعوا لأنفسهم شهيقا ، كقوله تعالى: (لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ)¹⁸⁹ .¹⁹⁰

ثم ذكر أن المختار عنده من هذه التأويلات هو القول الأول أي تشبيه صوت جهنم بالشهيق أو صوت الحمار أو تنفس المتغيظ. وهو من باب الاستعارة التصريحية الأصلية كما هو ظاهر. ويشعر كلام الرازي في تفسيره قوله تعالى: (يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ)¹⁹¹ أن لفظ الجنب في الآية قد استعير للحق والطاعة أو الأمر لما بينهما من مشابهة في الملازمة؛ فالجنب الذي هو العضو ملازم للجسم وكذلك الأمر لازم للأمر؛ فلما "حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازما للشيء وتابعا له، لاجرم حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة."¹⁹² وعلاقة الاستعارة هنا — كما يبدو من كلام الرازي — هي التشابه في اللزوم.

وقد ألفينا الرازي يخلط في استخدام مصطلح الاستعارة في بعض المواضع، من ذلك ذكره في سياق تفسيره للآية الكريمة: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ)¹⁹³ أن الشهوات

¹⁸⁸ سورة الملك : الآية 07

¹⁸⁹ سورة هود: الآية 106

¹⁹⁰ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 30 ص 63

¹⁹¹ سورة الزمر : الآية 57

¹⁹² الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 27 ص 06

¹⁹³ سورة آل عمران : الآية 14

"هي الأشياء المشتبهات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال ، كما يقولون للمقدور قدرة ، وللمرجو رجاء ، وللمعلوم علم ، وهذه استعارة مشهورة في اللغة ، يقال هذه شهوة فلان أي مشتبهه ."¹⁹⁴ وغير خفي أن المجاز في تسمية المشتبهات شهوات هو مجاز مرسل من باب إقامة صيغة مقام أخرى، حيث استعمل اسم المصدر بدلا من اسم المفعول.¹⁹⁵ ومن ذلك أيضا تصريحه في سياق تفسيره الآية الكريمة: (إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَجْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ)¹⁹⁶ بأنه "تعالى عبر عن أخذ الأموال بالأكل وهو قوله (لِيَأْكُلُونَ) والسبب في هذه الاستعارة، أن المقصود الأعظم من جمع الأموال هو الأكل، فسمي الشيء باسم ما هو أعظم مقاصده."¹⁹⁷ وواضح كذلك أن نوع المجاز في هذه الآية هو المجاز المرسل المقام على العلاقة المسببية. ويشفع للرازي في خلطه في وضع المصطلح كون الدرس البلاغي مزال حينها في بداية النشأة.

لقد رأينا سابقا¹⁹⁸ أن الاستعارة في "لعل" عند المعتزلة، ومعهم الزمخشري، هي للإرادة الإلهية، وأنها عند الأشاعرة استعارة للطلب وهو مغاير للإرادة ولا يستلزم حصول المطلوب. وهو متفرع عما تقرر في المنظومة الكلامية للفريقين من أن الله تعالى أراد الإيمان والهدى من الخلق أجمعين عند المعتزلة، وأنه تعالى أراد من المؤمن الإيمان ومن الكافر الكفر. ومن ثم كانت الإرادة عند الأشاعرة تستلزم حصول المراد؛ وهي عند المعتزلة لاتستلزمه.

¹⁹⁴ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 195

¹⁹⁵ ينر: السبكي : عروس الأفراح — ضمن شروح التلخيص — ج 04 ص 43

¹⁹⁶ سورة التوبة : الآية 34

¹⁹⁷ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 16 ص 42

¹⁹⁸ في سياق الحديث عن الاستعارة في الحرف عند الزمخشري في الفصل الثالث من الباب الأول.

عرض الرازي لبعض النصوص التي التي حوت في ثناياها استعارة في الحرف وكان أبرز الحروف حظا من الاستعمال المجازي "لعل" و"لام التعليل" كما رأينا ذلك مع الزمخشري . وقد عرض الرازي بالتأويل لعل في كل سياق قرآني اسند فيه إلى الله تعالى ، من ذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)¹⁹⁹ حيث ذكر أن كلمة "لعل" للترجي والإشفاق وأنها لا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال، فلا بد فيه من التأويل، ثم أورد وجوها من التأويل من أبرزها تأويل "لعل" بمعنى كي، وقد أفاد الرازي في هذا المقام كثيرا مما قاله الزمخشري في ذلك²⁰⁰ . وإذا كان الرازي قد ذكر تأويل "لعل" بمعنى كي في جملة من الآراء التأويلية فإنه في سياق تفسيره الآية الكريمة: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)²⁰¹ اختار هذا التأويل مصرحا بأن المراد من لعل "ههنا : كي، أي أنزلناه قرآنا عربيا لكي تعقلوا معناه"²⁰² ويبدو أن معالجة الرازي لورود "لعل" بدلالاتها المجازية في بعض النصوص القرآنية كانت أقل بكثير من معالجة الزمخشري الذي بدا تحليله البلاغي أكثر تفصيلا ودقة .

2.4 - الاستعارة في التركيب (الاستعارة التمثيلية):

لئن كانت معالجة الرازي لموضوع التمثيل في "نهاية الإيجاز" مختصرة جدا فإنه في "التفسير الكبير" قد أفاض في تحليل الآي القرآنية الواردة بأسلوب الاستعارة التمثيلية تحليلا بلاغيا بارعا ينم عن مكنة من أساليب البيان وذوق أدبي رفيع، مشيرا في ثنايا ذلك إلى الوظيفة

¹⁹⁹ سورة البقرة : الآية 21

²⁰⁰ ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج1 ص100

²⁰¹ سورة يوسف : الآية 02

²⁰² الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج27 ص193

البيانية التوضيحية للتمثيل فقال: "وأما العقل فلأن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فإذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال، وإذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال، ولا شك أن الثاني يكون أكمل، وأيضا فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغي فإذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفاً، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه إلا الإيضاح والبيان".²⁰³ ولقد وقفنا على طائفة من تلك النصوص التي عرض لها الرازي بالتأويل والتي لها ارتباط بالقضايا الكلامية نعرضها كما يلي :

في سياق تفسيره قوله تعالى: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)²⁰⁴ أورد الرازي وجهاً تأويلياً للآية مفاده أنه تعالى "صور حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم".²⁰⁵ وقصد الرازي بكلامه التمثيل واضح في تحليله التأويلي هذا وإن لم يصرح بالمصطلح.

ويرى الرازي أن المراد بقوله تعالى: (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي)²⁰⁶ هو بالتقريب في المترلة والتكريم والتكليم على سبيل التمثيل.²⁰⁷ ولا يخفى أن حمل الآية على ظاهرها مشعر بالتشبيه.

²⁰³ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 116

²⁰⁴ سورة البقرة : الآية 09

²⁰⁵ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 02 ص 63

²⁰⁶ سورة طه : الآية 41

²⁰⁷ ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 22 ص 56

وفي قوله تعالى: (وَضَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ..) ²⁰⁸ ذكر الرازي وجهها من وجوه تأويل هذه الآية مفاده أن في الآية تمثيلاً لحال يونس عليه السلام بحال من ظن أن لن نقدر عليه لخروجه من قومه من غير انتظار. ²⁰⁹ والذي ألبأ الرازي هنا إلى التأويل هو أنه يمتنع أن يشك المرء في قدرة الله عليه فكيف يكون الشاك هو النبي يونس عليه السلام.

ويعرض الرازي لقوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) ²¹⁰ فيذكر أن للمفسرين في هذه الآية قولين :

الأول: إجراؤها على ظاهرها بمعنى أنه كان ثمة أمر من الله تعالى وإجابة من السماوات والأرض بالنطق حقيقة، لأن الله تعالى خلق فيهما حياة وعقلا وفهما. واستدل هؤلاء بقوله تعالى: (يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ) ²¹¹ و(فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا) ²¹² و(يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ) ²¹³ وأنه تعالى أخبر عنهما بجمع ما يعقل (طائعين) وأنه تعالى قال في موضع آخر: (فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا) ²¹⁴ وفي ذلك دلالة على أنها عارفة بالله. وقد اعترض الرازي على هذا القول بأن السماوات والأرض حال توجه الأمر إليهما كانتا معدومتين فلا يصحها التخريج. ²¹⁵

²⁰⁸ سورة الأنبياء : الآية 16

²⁰⁹ ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 22 ص 215

²¹⁰ سورة فصلت : الآية 11

²¹¹ سورة سبأ: الآية 10

²¹² سورة الأعراف: الآية 143

²¹³ سورة النور: الآية 24

²¹⁴ سورة الأحزاب : الآية 72

²¹⁵ ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — 106/27

الثاني: أن "المراد منه أنه أراد تكوينهما فلم يمتنع عليه ووجدتا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمير المطاع، ونظيره قول القائل: قال الجدار للوتد لم تشقني؟ قال الوتد أسأل من يدقني.. واعلم أن هذا عدول عن الظاهر، وإنما جاز العدول عن الظاهر إذا قام دليل على أنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره، وقد بينا أن قوله (ائتيا طوعا أو كرها) إنما حصل قبل وجودهما، وإذا كان الأمر كذلك امتنع حمل قوله (ائتيا طوعا أو كرها) على الأمر والتكليف، فوجب حمله على ما ذكرنا." ²¹⁶

وظاهر أنه لما امتنع حمل الكلام على ظاهره عند الرازي لعدم وجود السماوات والأرض حال الخطاب ومن ثمة استحالة توجه الخطاب للمعدوم ²¹⁷ عدل إلى التأويل المجازي مشيرا إلى أنها من باب التمثيل كما يدل عليه الشواهد التي أوردها. ونشير إلى أن الرازي قد جعل هذه الآية في نهاية الإيجاز من باب استعارة المحسوس للمعقول. ²¹⁸

وفي سياق تفسيره قوله تعالى: (سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَثَمَهَا الثَّقَلَانِ) ²¹⁹ ذكر الرازي أن أكثر المفسرين متفقون على أن "المراد سنقصدكم بالفعل، وقال بعضهم خرج مخرج التهديد على ما هي عادة استعمال الناس، فإن السيد يقول لعبده عند الغضب سأفرغ لك، وقد يكون السيد فارغا جالسا لا يمنعه شغل.." ²²⁰

ثم حاول الرازي تحديد مفهوم الفراغ تحديدا فلسفيا مبينا الوجه المراد منه في الآية فقال: "عدم الفراغ عبارة عن أن يكون الفاعل في فعل لا يمكنه معه إيجاد فعل آخر، فإن من يخطط

²¹⁶ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 27 ص 106

²¹⁷ وقد ذكر في موضع آخر أنه يمتنع أن يأمر الله تعالى الجمادات. ينظر: الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 17 ص 234

²¹⁸ ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز — مصدر سابق — ص 139

²¹⁹ سورة الرحمن: الآية 31

²²⁰ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 29 ص 31

يقول ما أنا بفارغ للكتابة²²¹ ثم ذكر أن "عدم الفراغ قديكون لكون أحد الفعلين مانعا للفاعل من الفعل الآخر.. كما في قول القائل أنا مشغول بالخياطة عن الكتابة"²²² وقد يكون عدم الفراغ " لكون الفعل مانعا من الفعل لا كونه مانعا من الفاعل كالذي يحرك جسما في زمان لا يمكن تسكينه في ذلك الزمان فهو ليس بفارغ للتسكين، ولكن لا يقال في مثل هذا الوقت أنا مشغول بالتحريك عن التسكين .."²²³ ثم أشار الرازي أن تفسيره هذا هو الأليق بالآية، و أنه ليس إلا تبينا لقول مشايخ المفسرين. ولا يفوتنا أن نشير هنا كذلك إلى أن الرازي عد هذه الآية في "نهاية الإيجاز" من باب الاستعارة التخيلية²²⁴ فلا ندري سببا لتراجعه هنا إلا تحفظه — كغيره من أعلام الأشاعرة — من إطلاق لفظ "التخييل" على كلام الله تعالى.

وفي سياق تفسيره الآية الكريمة: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ..)²²⁵ أورد الرازي خمسة أوجه تأويلية، الوجه الخامس منها مفاده أن "المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للفضلاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع، ونظيره قوله تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)²²⁶ من غير تصوير قبضة وطي ويمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفي بالجلي ن فكذا ههنا والله أعلم."²²⁷

²²¹ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 29 ص 31

²²² المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²²³ المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²²⁴ ينظر : الرازي: نهاية الإيجاز — مصدر سابق — ص 140

ثم قال معقبا: " فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام، فوجب حمل الكلام عليه، فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين ، والقول الثاني لاطعن فيه البتة. " ويخلص في الأخير إلى أنه يرتضي القولين جميعا.²⁴⁷

وقد ذكر الرازي أن هذه الآية هي عند أصحاب الرأي الثاني من باب التمثيل حيث قال: "أما قوله تعالى: (وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) فنقول: أما على قول من أثبت الميثاق الأول فكل هذه الأشياء محمولة على ظواهرها، وأما على قول من أنكره قال : إنها على التمثيل."²⁴⁸

والقول الثاني هو في الحقيقة تأويل الزمخشري لهذه الآية²⁴⁹ اختصره الرازي هنا وتصرف في بعض شواهد مصطلحاته. ثم إن الرازي يُظهر بارتضائه التأويلين النقلي والعقلي وسطية في المعالجة التأويلية منعه من حمل الآية على "التخييل" كما فعل الزمخشري لتحفظه في إطلاق هذا اللفظ على كلام الله تعالى كما بيناه سابقا.

وبين الرازي من خلال ما أورده من أقوال في تأويل لفظ "الساق" في قوله تعالى: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)²⁵⁰ أن المراد بالساق في الآية هو الشدة وهو من باب التمثيل.²⁵¹ وقد نقل كلام الزمخشري في تأويل هذه الآية وإشادته بالتمثيل و مترلته من علم البيان وتأويل آي القرآن²⁵² ثم رد عليه قائلا : "فأين هذه الدقائق التي استبدّ هو بمعرفتها والإطلاع عليها بواسطة

²⁴⁷ ينظر : الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 15 ص 50

²⁴⁸ ينظر : المصدر نفسه الصفحة ذاتها

²⁴⁹ ينظر: الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 01 ص 129 وقد أوردنا تأويله في الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث.

²⁵⁰ سورة القلم : الآية 42

²⁵¹ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 30 ص 94

²⁵² ينظر : الزمخشري: الكشف — مصدر سابق — ج 04 ص 147

علم البيان، فرحم الله امرأ عرف قدره، وما تجاوز طوره.²⁵³ ويبدو الرازي في كلامه هذا قد غمط الزمخشري مترلته من علوم اللغة و البيان.

ونود أن نشير أخيرا إلى أن ثمة نصوصا قرآنية²⁵⁴ عدها الزمخشري من باب "التمثيل" أو "التخييل"، كآيات التي ورد فيها كلام الجهاد أو مخاطبته، لم يحملها الرازي على التمثيل لما تقرر عند الأشاعرة من أن البنية ليست شرطا للحياة، ومن ثمة لا يمتنع أن يخلق الله في الجمادات الحياة والعلم فيصدر منها ما يصدر عن الأحياء من أفعال. ونشير كذلك أن الرازي لم يكن في استعمال مصطلح التمثيل منضبطا بمنهج محدد فقد كان يصرح به تارة ويهمله تارة أخرى وقد يستعمل مصطلح الاستعارة في بعض الأحيان²⁵⁵، وقد بينا سبب ذلك سابقا فلا داعي للتكرار.

ومن ثمة نخلص في ختام هذا الفصل إلى القول: إن الرازي قد بدا في معالجته النصوص القرآنية — المتعلقة بالقضايا العقيدية والمشائل الكلامية — الواردة بأسلوب الجاز متحفظا تحفظا كبيرا وصل حد الاضطراب في تحديد وجه التأويل للنص الواحد. فقد كان يكتفي تارة بإيراد وجوه التأويلات دون ترجيح أي منه. و كان يعتمد تارة أخرى إلى الترجيح وتأكيد موقفه التأويلي الخاص. وإذا كانت تلك الوجوه التأويلية مناقضة لما تقرر لديه من مقررات كلامية فإنه ينبري للرد عليها ونقضها بالتحليل العقلي تارة وبالتحليل اللغوي والدليل السمعي تارة أخرى أو بها جميعا.

ثم إن التأويلات المجازية عنده كانت قليلة بالنظر إلى تأويلات الزمخشري. وذلك لما اقتضته طبيعة المنظومة الكلامية الأشعرية من عدم العدول عن ظواهر النصوص إلا في مواضع

²⁵³ الرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 30 ص 94

²⁵⁴ من ذلك قوله تعالى: (يَوْمَ نَقُولُ لِحَٰجَتِهِمْ هَلْ امْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ...) سورة ق: الآية 30 ينظر: التفسير الكبير ج 28 ص 174

²⁵⁵ ينظر: المصدر نفسه ج 21 ص 219

قليلة. فإسناد الأفعال إلى الله تعالى حمل على حقيقته في جل النصوص القرآنية . بينما ألفينا الزمخشري يلجأ إلى التأويل المجازي في هذا الشأن لما تقرر عند المعتزلة عدم جواز إسناد القبيح إلى الله تعالى كإضلال و غيره.

و قد أستفاد الرازي كثيرا من الجهود التأويلية لدى الزمخشري بل إننا وجدنا ينقل عنه كثيرا من تأويلاته التي لا تتعارض مع مقرراته الكلامية.

وقد بدا الرازي مضطربا في وضع المصطلح البلاغي المناسب حتى ألفيناه يسم شواهد المجاز المرسل بمصطلح "الاستعارة"

وهو رغم ذلك يبقى — كما قال ابن خلدون — ثالث ثلاثة وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله في المذهب الأشعري. كما إنه لم يخرج في عموم جهوده التأويلية عن الخط العام للدرس التأولي الأشعري التابع للدرس الكلامي عندهم والمتقيد بمقرراته.

خاتمة

لعل مما يجب التصريح به، أنه ليس من السهل الاقتراب من قضية المجاز في الفكر الاعتزالي والأشعري ما لم يتزود الباحث بالقراءة العميقة لهذا الفكر، في جوانبه الكلامية عند كل من الطائفتين. ولقد قادتنا تجربتنا العلمية مع الدرس الكلامي، في ثنايا الجهود التأويلية لدى الفريقين — وبخاصة جهود القرنين الخامس والسادس الهجريين — إلى أن نخلص في حاتمة بحثنا هذا إلى القول:

إن فكرة التأويل العقلي ظهرت جليلة المعالم عند الجهم بن صفوان. ثم تلقفتها المعتزلة فيما بعد، ووسعت أبعادها، وأفاضت في استخدامها، إقامة لدعائم صرحها الكلامي، وبخاصة ما تعلق منه بالجانب النقلي. إذ لامناص من قراءة الأدلة السمعية قراءة توفيق بينها وبين الأدلة العقلية، التي مثلت المصدر الأساس في تحديد قضايا المنظومة الكلامية الاعتزالية.

وبعد استقراءنا لجهود معتبر من الجهود التأويلية لدى الفريقين على حد سواء، ألفينا لبعض القضايا الكلامية البارزة حضوراً قوياً في تلك الجهود. وهو حضور مؤثر وموجّه للعملية التأويلية برمتها. ولم تكن تلك القضايا الحاضرة في العمل التأويلي لدى الطائفتين سوى القضايا الكلامية التي كانت موضع خلاف شديد، وجدال محتدم بين الفرقتين. وأبرز تلك القضايا، قضية أفعال الله تعالى وصفاته، وقضية خلق الأفعال، وقضية الرؤية.

فقضية "أفعال الله تعالى وصفاته" قد ضبطت ضبطاً كلامياً في كلتا المنظومتين الكلاميتين. وقد كانت غاية التأسيس الكلامي المعتزلي في قضية أفعال الله تعالى وصفاته هي تنزيه الذات الإلهية، إن في الصفات وإن في الأفعال، عن كل ما لا يليق بمقتضى مقام الألوهية من الكمال المطلق. ومن ثمة فإنهم أوغلوا في التوحيد حد إنكار كون الصفات غير الذات. وهو ما لم يوافقهم فيه الأشاعرة الذين قالوا بخلافه. وبناء على ذلك التفاني الكبير في التنزيه، عمد المعتزلة إلى تأويل كل نص قرآني أوحى دلالة الظاهرة بخلاف ما تقرر في أصل التوحيد. بينما لم

يلجأ الأشاعرة إلى التأويل المجازي إلا إذا اقتضى ظاهر النص القرآني تشبيها منكرًا، أو تجسيما صريحًا. واعتبروا إفراط المعتزلة في التوحيد، وإسرافهم في التأويل، ضربًا من التعطيل. وأبرز مثال يقدم في هذا السياق — كما بيناه في موضعه — هو النصوص القرآنية التي ورد فيها إسناد تزوين الباطل والقيح إلى الله تعالى تارة وإسناده إلى الشيطان تارة أخرى. فالمعتزلة اعتبروا الإسناد الأول إسنادًا مجازيًا، والثاني إسنادًا حقيقيًا. بينما ذهب الأشاعرة إلى عكس ذلك. وذلك بناء على ماتقرر في منظومتي الفريقين الكلاميتين في هذه المسألة.

أما قضية "خلق الأفعال" فإنها قطب الرحا، وحجر الزاوية في صرح المعتزك الكلامي القائم بين الطائفتين. وقد أوضحنا دقائقها، وبيننا تفاصيلها سابقًا. ولقد ألفينا متكلمي المعتزلة وبلاغيتهم يلودون بالمجاز — العقلي منه خاصة — في تأويل النصوص التي ورد فيها إسناد الفعل إلى الله تعالى على وجه ينقض قضايا "العدل". ومن ثمة كان المجاز العقلي و التمثيل التخيلي أبرز ضروب المجاز التي استخدمها الزمخشري في تأويلاته، موفقا — لرسوخ قدمه في البلاغة علو كعبه في البيان — توفيقا كبيرا في توظيف المجاز في أعماله التأويلية. وما ينبغي الإشارة إليه في هذا الصدد، هو أنه كان لهذه القضية الكلامية أثر واضح في تطور بعض المباحث البلاغية، في مقدمتها مباحث المجاز العقلي. وذلك بما قدمه الزمخشري من ملاحظات بيانية هامة وتحليلات بلاغية نفيسة نصره لآرائه الكلامية ودعما لتوجيهاته التأويلية.

وقد مثل القول بـ "الكسب" أبرز رد فعل كلامي من الأشاعرة على المعتزلة في قضية "خلق الأفعال". ومثلت فكرة "الداعي" — التي بلور مفهومها، ووضح معالمها فخر الدين الرازي — المستند العقلي لقضية الكسب. وقد ألفينا الرازي يلود بها في كثير من السياقات الجدلية عندما يعوزه الدليل في إبطال حجج المعتزلة في قضية خلق الأفعال. ومن ثمة وسمت كل النصوص التي أشعر ظاهرها باستقلال الإنسان في إيجاد أفعاله، بميسم التأويل القائم على التوجيه المجازي

لدلالات تلك النصوص، توفيقا بينها وبين ما تقرر في المنظومة الكلامية الأشعرية في هذه القضية.

وكان لقضية "الرؤية" مدخل كبير في العملية التأويلية لدى الفريقين. حيث اضطر المعتزلة إلى إعمال التأويل المجازي في كل النصوص القرآنية الناطقة ظواهرها بجواز الرؤية. بينما عدل الأشاعرة إلى التأويل في النصوص الواردة بخلاف ذلك. وقد كان الجواز مستندا لغويا أساسا وأداة بيانية ناجعة في كل تلك الجهود التأويلية. ومثل تحوير التحديدات المفهومية للفظ "الرؤية" المنطلق الكلامي لتلك الجهود كما بيناه في موضعه.

ولقد تجلت الزعة العقلية لدى المعتزلة واضحة في تناول القضايا العقيدية والمباحث التأويلية. فبينما اشتهر لدى الطوائف الدينية والكلامية من غير المعتزلة امتناع العلم بالمتشابه أقر جمهور المعتزلة بخلافه وتجشموا تأويل كل النصوص القرآنية الواردة في ذلك مستندين إلى أنه يقبح عقلا أن يخاطبنا الله تعالى بما لانفهم. وورود المتشابه بذلك المعنى يعد ضربا من العبث الذي لا يليق بالحكيم تعالى. فما من شيء في القرآن الكريم إلا ويمكن معرفته وإن اختلفت مراتب تلك المعرفة. ومن ثمة أدرج المعتزلة — كما صنع الأشاعرة لاحقا — كل النصوص القرآنية التي ناقض ظاهرها أصولهم الكلامية ضمن المتشابه. وبنوا تأويلها على ما تقرر في الأدلة العقلية.

إن النظر في تحديد مجازية أي نص يقوم على ملاحظة القرائن الموجهة للعملية التأويلية. والقرائن نوعان؛ لفظية ومعنوية. والقرائن اللفظية أولى بالتقديم في تمييز الأقوال المجازية من الأقوال الحقيقية. بيد أننا — وبعد هذا الاطلاع الفاحص على أدوات الدرس التأويلي عند كل من المعتزلة و الأشاعرة في القرنين الخامس والسادس الهجريين — خلصنا إلى ملاحظة هامة عن توظيف الجواز في قراءة النصوص القرآنية العقيدية لدى الفريقين.

وتلك ملاحظة مفادها أن العناية بالقرائن المعنوية كانت كبيرة، حتى غدت ملاحظة القرائن اللفظية في كثير من الأعمال التأويلية منعدمة. والقرائن المعنوية هي قرائن خارجية، تمثلت فيما تقرر لدى الفريقين من مبادئ كلامية، وأصول عقيدية. وكان المجاز الأداة اللغوية الناجعة للتوفيق بين دلالات النصوص وأحكام تلك المبادئ والأصول.

ولم يكن يفرق بين جهود الطائفتين في ذلك سوى درجة الاعتداد بالمجاز والاعتماد عليه. فبينما أفرط المعتزلة في استخدامه في كل أعمالهم التأويلية، لم يعمد الأشاعرة إلى توظيفه إلا عند الضرورة. أي عندما تتعارض ظواهر النصوص القرآنية بقضايا المنظومة الكلامية الأشعرية. ولما اقتضت طبيعة تلك المنظومة — بقضاياها التي غلب عليها السمع فيها على العقل في كثير من المواضع — قلة التعارض بينها وبين النصوص القرآنية كان العدول إلى التأويل المجازي قليلا بالنظر إلى عدول المعتزلة إليه. وقد رأينا سابقا كيف حمل المعتزلة النصوص القرآنية التي أسندت فيها أفعال الأحياء إلى الجماد، كتكلم السماء والأرض وجهنم والجلود.. على المجاز. بينما أجراها الأشاعرة على ظواهرها، استنادا إلى ما تقرر لدى الطائفتين من أصول كلامية في قضية الحياة واقتضائها البنية.

وقد كان اعتمادنا في تصنيف المجازات الواردة في النصوص المؤولة وترتيبها على ما اقتضته عبارة الزمخشري أو الرازي. فإذا صرح أحدهما بلفظة التشبيه أو معناها فالمجاز المقصود يدرج ضمن الاستعارة أو التمثيل حسب طبيعته البيانية. وإن عدت الإشارة إلى نوع المجاز فإننا اجتهدنا في تصنيفه وفق ما يناسب السياق التأويلي، أو بناء على ما اشتهر في كتب البلاغة والتأويل من تصنيف له.

ونخلص من كل ما سبق إirاده، ومر ذكره، إلى طائفة من الملاحظات نوردها كما يلي:

أولاً: إنه كان للقضايا الكلامية الاعتقادية مدخل كبير في الجهود التأويلية لدى كل من المعتزلة والأشاعرة. بل كانت الموجة الأساس لتلك الجهود في كثير من الأحيان.

ثانياً: إن الاعتداد بالأدلة العقلية في تأويل النصوص الدينية كان معتبراً لدى الفريقين. وقد كان المعتزلة أكثر اعتداداً بها من الأشاعرة. ومن ثمة كثرت التأويلات المجازية لدى المعتزلة وقلّت عند الأشاعرة.

ثالثاً: إن التأويل لدى الفريقين كان يستند إلى المجاز استناداً كبيراً، حتى غدت جل الأعمال التأويلية تأويلات مجازية.

رابعاً: إن الأدلة العقلية والمقررات الكلامية لدى الطائفتين مثلتا — في الغالب — القرائن المحددة لمجازية النصوص القرآنية المؤولة.

خامساً: أن المعتزلة كانوا أكثر جرأة في معالجة النصوص الدينية. وكان من نتائج ذلك أن أدخل الزمخشري مصطلح "التخييل" إلى حقل الدراسات القرآنية. وجلب لنفسه بذلك انتقاداً ساخطاً من لدن الأشاعرة.

سادساً: يلاحظ غياب المصطلح البلاغي المناسب، وانعدام الدقة في رسم المجازات الواردة في النصوص المؤولة، في كثير من الأحيان. وذلك راجع — فيما يبدو — إلى أمرين: أحدهما: كون الدرس البلاغي يومئذ ما زال في بداياته، حيث لم تحدد قواعده، ولم تضبط مصطلحاته بعد.

الآخر: لأن الاهتمام كان تأويلياً كلامياً بالدرجة الأولى، ولم يكن بيانياً بلاغياً. فلم تكن العناية بالمجاز إلا بالقدر الذي يقتضيه السياق التأويلي.

سابعاً: إنه كان للقضايا الكلامية أثر كبير في دفع مسيرة الدرس البلاغي بعامة، والمجازي بخاصة، خطوات بارزة. وجهود الزمخشري التي أوردناها سابقاً — في مباحث المجاز العقلي والتمثيل — شاهد صادق على ذلك. ولو أسعف الزمن لأتينا على كل المسائل البلاغية واللغوية التي كان للقضايا الكلامية دور في تحديد معالمها وتفصيل مباحثها كما فعلناه في هذه الرسالة بالنسبة للمجاز.

والله الموفق وهو يهدي السبيل.

ملحق خاص بأبرز المصطلحات البلاغية والكلامية الواردة في البحث

الآلية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى الشيء باسم آله¹ نحو قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ)²

المالية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى الشيء بما يؤول إليه³ نحو قوله تعالى: (إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْراً)⁴

الإرادة: هي صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. والإرادة الإلهية توجب المراد والإرادة البشرية لا توجبه.⁵

الأصول الخمسة: هي أبرز معالم المنظومة الكلامية الاعتزالية، وفيها جمعت كل مقرراتهم الكلامية. وهذه الأصول هي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمترلة بين المترلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الجزئية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى الكل باسم الجزء⁶ نحو قوله تعالى: (قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً)⁷

المجاز: المجاز لغة مفعول من جاز يجوز أي انتقل فهو إما مصدر ميمي بمعنى الانتقال أو اسم مكان بمعنى موضع الانتقال.⁸

واصطلاحاً يطلق المجاز ويراد به ما يقابل الحقيقة في الكلام . فإن كان التجوز في الإسناد فالمجاز عقلي. وإن كان التجوز في اللفظ فالمجاز لغوي وهو قسمان مجاز مرسل واستعارة. ينظر كل في موضعه.

المجاز بالحذف: هو نقل الكلمة عن إعرابها الأصلي إلى غيره لحذف لفظ⁹ نحو قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)¹⁰

المجاز المرسل: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. و المجاز المرسل لم يقيد بعلاقة معينة كما قيدت الاستعارة بعلاقة المشابهة، ولذلك سمي مرسلًا.¹¹

المجاز العقلي: هو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له لضرب من التأويل.¹² ويسمى مجازا حكما ومجازا في الإثبات ومجازا في الجملة¹³ الحادث: ما لم يكن موجودا فوجد. أو ما كان مسبوقا بالعدم¹⁴

المحكم: هو ضرب من الخطاب القرآني لا يحتمل في دلالة إلا وجهها واحدا.¹⁵
الحالية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى المحل باسم الحال فيه¹⁶ نحو قوله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)¹⁷
المحلية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى الحال باسم محله¹⁸ نحو قوله تعالى: (فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ)¹⁹.

الاحتمال: من أبرز المصطلحات التي وسمت بها في وقت باكر من قيام الدرسين اللغوي والبلاغي بعض الظواهر اللغوية المتميزة بالخروج عن الأصول النظرية العامة للاستعمال اللغوي، وقد كان مفهوم "الاحتمال" مطابقا لمفهوم المجاز في بعض السياقات.²⁰ والمراد بـ "الاحتمال" عندهم احتمال اللفظ أو العبارة لإفادة دلالة غير الدلالة الأصلية الواحدة، فيندرج في ذلك الدلالة بالاشتراك، أو الدلالة بالمجاز وغير ذلك. وقد وضع القاضي عبد الجبار مفهوم "الاحتمال" بقوله: "موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له"²¹.

الاختصار: مصطلح وسمت به في بدايات الدرس اللغوي بعض ضروب المجاز في اللغة.²²

خلق الأفعال: قضية خلق الأفعال من أبرز القضايا الكلامية التي كانت موضع جدل محتدم بين المعتزلة وغيرهم من الفرق. فقد صرح أهل السنة بأن الله تعالى خلق أفعال العبد خيرها وشرها والعبد في ذلك مضطر غير مختار. ورأى المعتزلة أن العبد حر في إيجاد أفعاله بينما قال الأشاعرة في ذلك بالكسب.

خلق القرآن: القول بخلق القرآن قال به المعتزلة ومفاده أن كلام الله تعالى مخلوق حادث يخلقه الله تعالى في الأجرام والأجسام، فهو ليس بقديم قدم الذات كما غير المعتزلة من الفرق الكلامية الأخرى على اختلاف بينهم.²³

التخييل: هو أن يدل اللفظ بظاهره على معنى ويراد به غيره على جهة التصوير.²⁴ والتخييل عند المتأخرين من علماء البيان قد يراد به الاستعارة التخيلية التي هي قرينة المكنية وقد يراد به أحد قسمي الاستعارة التمثيلية وهو "التمثيل التخيلي" أو "الاستعارة بالتخييل"²⁵ الأدلة العقلية: هي مبادئ العقول. وهي ماتقرر في العقول من أن الحكيم لا يقول إلا ما يوافق الحكمة ولا يفعل إلا ما هو حكمة. وغير ذلك مما ركب في العقول من المسلمات. الأدلة السمعية: هي ماورد من نصوص قرآنية وأحاديث نبوية يحتج بها في قضية من القضايا الدينية.

الرؤية: المراد بالرؤية رؤيته تعالى من لدن البشر حيث منعها المعتزلة وأثبتها غيرهم.²⁶ السببية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى المسبب باسم السبب²⁷ نحو قوله تعالى: (فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ)²⁸ المسببية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى السبب باسم المسبب²⁹ نحو قوله تعالى: (وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا)³⁰

الإسناد: نسبة أمر إلى آخر أو الحكم على شيء بشيء إفادة المخاطب بفائدة. والمحكوم عليه هو المسند إليه والمحكوم به هو المسند. كالمبتدأ والخبر في الجملة الاسمية والفعل والفاعل في الجملة الفعلية.³¹

المتشابه: هو ما اشتبه معناه والمراد به على السامع واحتيج في معرفة ذلك إلى الرجوع إلى المحكم. وقد اختلفت الآراء وتعددت الأقوال في تحديد مفهوم المتشابه.³²

الإعجاز: الإعجاز في الكلام تأديته بطريق أبلغ ما يمكن من الطرق بحيث تتعذر معارضته.³³
العدل: هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة. و مفهوم العدل عندهم: أن الله تعالى عادل لا يفعل ظلماً أو قبيحاً وإن كان قادراً عليه. ولا يريد الظلم ولا يأمر به. وأن العباد — في أفعالهم الاختيارية — هم المحدثون لها عدلاً منه تعالى.³⁴

الاستعارة: هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. والعلاقة في الاستعارة هي المشابهة.³⁵ والاستعارة أنواع كثيرة يضبطها مستوى التقسيم.

الاستعارة المكنية: هي الاستعارة التي حذف فيها المشبه به وأشار إليه بإثبات لازم من لوازمه إلى المشبه.³⁶

الاستعارة التمثيلية: هي مجاز مركب تكون علاقة المشابهة بين المستعار منه والمستعار له بتشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بأخرى. أي أن يكون وجه الشبه منتزعا من عدة أمور. نحو قولهم: "أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى".³⁷

الاستعارة التخيلية: هي قرينة الاستعارة المكنية. كاستعارة الأظفار للمنية في قول الشاعر:

وَإِذَا الْمَنِيُّ أُنْشِبَتْ أَظْفَارُهَا * أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ³⁸

القدرة: الصفة التي يتمكن بها يستطيع الحي فعل الفعل وتركه بالإرادة. وهي صفة وجودية مؤثرة وفق الإرادة.³⁹

القرائن الحالية: هي ما يعتبر فيه من الخطاب حال المتكلم به وقصده. وحال المتكلم في النصوص الدينية عند المعتزلة حكمته.⁴⁰

القرائن العقلية: وهي الأدلة العقلية إذا دلت على ما يخالف ظاهر الكلام، والقرائن العقلية قرائن معنوية خارجة عن السياق، ولها في تحديد دلالة الخطاب ما للقرائن اللفظية المتصلة به⁴¹ القرائن اللفظية: هي ما اقترن بالخطاب من لفظ اقتراناً قيد دلالاته كال تخصيص والشرط والاستثناء... الخ.

الكسب: هو أن لقدرة الله تعالى تأثيراً كبيراً في فعل العبد من حيث إحداثه وإيجاده. واختلفت من ثمة آراء متكلمي الأشعرية في بيان مدى ذلك التأثير ومدى تأثير قدرة العبد في ذلك.⁴² الكلام: الكلام إظهار ما في الباطن على الظاهر لمن يشهد ذلك بطريق من طرق الإظهار. والكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.⁴³

والمراد بالكلام عند المعتزلة هو الحروف المقطعة والعبارات المسموعة. وهو بذلك مخلوق لله تعالى في الأجرام والأجسام، كخلقه تعالى إياه في الشجرة حين كلم موسى عليه السلام. أما الأشاعرة فقد قالوا بالكلام النفسي وهو عندهم عبارة عن أمر متعلق بمعاني الكلام المسموع القائم بالذات الإلهية منذ الأزل.⁴⁴ ووافقوا المعتزلة في أن الكلام المتلو المسموع حادث مخلوق.⁴⁵

الكلية: من أبرز علاقات المجاز المرسل حيث يسمى الجزء باسم الكل⁴⁶ نحو قوله تعالى: (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ)⁴⁷

اللازمية: من علاقات المجاز المرسل حيث يسمى الملزوم باسم اللازم⁴⁸ نحو قوله تعالى: (أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ)⁴⁹

الملزومية: من علاقات المجاز المرسل حيث يسمى اللازم باسم الملزوم⁵⁰ نحو تسمية الشمس ضوء .

التمثيل: هو الاستعارة التمثيلية. وسماه عبد القاهر التمثيل على حد الاستعارة ويسمى أيضا التمثيل على سبيل الاستعارة⁵¹

التمثيل التخيلي: هو الاستعارة التي يكون معنى المستعار فيها منتزعا من أمور متخيلة لا تحقق لها في الذهن ولا في الخارج.⁵² كما في قوله تعالى: (فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِ يَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)⁵³

المتزلة بين المتزتين: هي الأصل الرابع من أصول المعتزلة ومقتضاها أن مرتكب الكبيرة من أهل الإسلام هو في منزلة بين الكفر والإيمان . فلا يعتبر مؤمنا لما لهذه اللفظة من دلالات لغوية واعتبارت عملية ؛ فالإيمان في نظر المعتزلة اعتقاد وقول وعمل، فمن أحل بركن من أركان هذا الثلاث أحل بالكل . ولما كان مرتكب الكبيرة مخلا بركن العمل امتنع إطلاق لفظ "المؤمن" عليه إلا مقيدا كأن يقال: إنه مؤمن بالله ورسوله⁵⁴ .

التوحيد: هو الأصل الأول من أصول المعتزلة ومفاده عندهم أنه تعالى واحد ذاتا وصفاتا. فلا موجود إلا ذاته تعالى، وأن صفاته ليست شيئا آخر غير ذاته⁵⁵ .

التوسع: مصطلح وسمت به في بدايات الدرس اللغوي كل مظاهر العدول في الاستعمال اللغوي.⁵⁶

الوعد والوعيد: هو الأصل الثالث من الأصول الخمسة، وفحواه أنه لما تقرر وعد الله تعالى المطيعين بالثواب، وتوعده العصاة بالعقاب، فإنه تعالى يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة،

ولا يجوز عليه الخلف والكذب لأنه تعالى لا يخلف الله وعده في ذلك، لأنه صادق حكيم لا
يخبر بأمر ويفعل خلافه.⁵⁷

هوامش الملحق

- ¹ ينظر: القزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص157، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص42
- ² سورة إبراهيم: الآية 04
- ³ ينظر: القزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص157، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص40.
- ⁴ سورة يوسف: الآية 36
- ⁵ التفتازاني: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 02 ص103، 104، والجرجاني: التعريفات — تحقيق: إبراهيم الأبياري — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الأولى — 1405هـ — ج 01 ص30
- ⁶ ينظر: القزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص156، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص36.
- ⁷ سورة المزمل: الآية 02
- ⁸ ينظر: ابن منظور: لسان العرب — مرجع سابق — مادة (جوز).
- ⁹ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة — مرجع سابق — ص 413 — 418. والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص181. وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص231 — 236.
- ¹⁰ سورة يوسف: الآية 82
- ¹¹ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة — مرجع سابق — ص 363. والسكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص361، 365. والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 153، 154. وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص22 — 26.
- ¹² ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز — مرجع سابق — ص226، والسكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 393. والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص22. وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 01 ص 231 — 233
- ¹³ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز — مرجع سابق — ص 229، 230. وأسرار البلاغة — مرجع سابق — ص379 — 381. والسكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص362، 395 — 397. وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 01 ص231.
- ¹⁴ ينظر: الجرجاني: التعريفات — مرجع سابق — ص264، و زكريا الأنصاري: الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة — تحقيق: مازن المبارك — بيروت — دار الفكر المعاصر — الطبعة الأولى — 1411هـ — ج 1 ص73
- ¹⁵ ينظر: الجرجاني: التعريفات — مرجع سابق — ص263، وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيفة — مرجع سابق — ص80
- ¹⁶ ينظر: القزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص157، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص41.
- ¹⁷ سورة آل عمران: الآية 107
- ¹⁸ ينظر: القزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص157، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص41.
- ¹⁹ سورة العلق: الآية 17
- ²⁰ ينظر: حمادي صمود: التفكير البلاغي — مرجع سابق — ص92

- ²¹ القاضي عبد الجبار : المحكم والمتشابه — مصدر سابق — ج 01 ص 08
- ²² ينظر مثلا : أبو عبيدة: مجاز القرآن — مرجع سابق — ج 01 ص 47، 268، 297، 298، 334، ج 02 ص 266. و سيويه : الكتاب — مرجع سابق — ج 01 ص 53، 176، 211 — 216، 222. الفراء : معاني القسّرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 61، 277، 348. ج 02 ص 156، 363.
- ²³ ينظر : القاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 07. و **الجرجاني**: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 142، 135، 129، 134. والآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 97، 88، 115.
- ²⁴ ينظر: العلوي : الطراز — مرجع سابق — ج 03 ص 05
- ²⁵ ينظر : السبكي : عروس الأفراح — مرجع سابق — ج 04 ص 35. والطبي : التبيان في البيان : — مرجع سابق — ص 389، 390.
- ²⁶ ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني ج 04 "رؤية الباري". و شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 232 — 277. و الآمدي : غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 159 — 178. و **الجرجاني**: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 157 — 204
- ²⁷ ينظر: السكاكي : المفتاح — مرجع سابق — ص 365. والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 156. و شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 37.
- ²⁸ سورة البقرة: الآية 194
- ²⁹ ينظر: السكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 366. والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 157. و شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 38.
- ³⁰ سورة غافر: الآية 13
- ³¹ ينظر: شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 01 ص 162 — 164. و الجرجاني: التعريفات — مرجع سابق — ج 01 ص 43
- ³² ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 05 — 39. والزرقي: مناهل العرفان — مرجع سابق — ج 02 ص 206. والرازي: التفسير الكبير — مصدر سابق — ج 07 ص 168
- ³³ ينظر: الجرجاني: التعريفات — مرجع سابق — ص 75. و **الجرجاني**: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 338
- ³⁴ ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 301 — 608
- ³⁵ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة — مرجع سابق — ص 94 وما بعدها. و السكاكي : المفتاح — مرجع سابق — ص 369 وما بعدها. والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 154. و شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 29، 30.
- ³⁶ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة — مرجع سابق — ص 105 وما بعدها. والسكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 378، 379. والقزويني : الإيضاح — مرجع سابق — ص 176. و شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 150 وما بعدها.
- ³⁷ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة — مرجع سابق — ص 164، 165. وما بعدها. والسكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 376. والقزويني : الإيضاح — مرجع سابق — ص 173 — 176. و شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 142 — 145

- ³⁸ ينظر: السكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 376 — 378، والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 176 — 177، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 150 وما بعدها.
- ³⁹ ينظر: الجرجاني: التعريفات — مرجع سابق — ج 01 ص 575، والجزيري: شرح المواقف ج 02 ص 114، 115، 120.
- ⁴⁰ أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه — مصدر سابق — ج 02 ص 346، 358.
- ⁴¹ ينظر: أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه — مصدر سابق — ج 02 ص 358، والقاضي عبد الجبار: المغني — مصدر سابق — ج 17 ص 28.
- ⁴² ينظر: الآمدي: غاية المرام في علم الكلام — مصدر سابق — ج 01 ص 203 — 223، والجزيري: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 208 — 227.
- ⁴³ ينظر: الجرجاني: التعريفات — مرجع سابق — ج 01 ص 201، والآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 04، والجزيري: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 128 — 142.
- ⁴⁴ ينظر: التفتازاني: شرح المواقف ج 03 ص 129، 134، 135، 142، والآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 115، 88، 97، والجزيري: الإحياء — مصدر سابق — ج 01 ص 130، 131.
- ⁴⁵ ينظر: الأشعري: الإبانة — مصدر سابق — ج 01 ص 63 — 105، ومقالات الإسلاميين — مصدر سابق — ج 01 ص 193، 516، 517، 582، 607، والآمدي: غاية المرام — مصدر سابق — ج 01 ص 88 — 120، والجزيري: شرح المواقف — مصدر سابق — ج 03 ص 128 — 142، والجرجاني: التعريفات — مرجع سابق — ج 1 ص 607.
- ⁴⁶ ينظر: السكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 365، والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 156، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 34، 35.
- ⁴⁷ سورة البقرة: الآية 19.
- ⁴⁸ ينظر: السكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 366، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 43.
- ⁴⁹ سورة الروم: الآية 35.
- ⁵⁰ ينظر: السكاكي: المفتاح — مرجع سابق — ص 366، وشروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 43.
- ⁵¹ ينظر: شروح التلخيص — مرجع سابق — ج 04 ص 144 — 146، والقزويني: الإيضاح — مرجع سابق — ص 175.
- ⁵² ينظر: مكِّي الحموي: درر العبارات وغرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات — مرجع سابق — ص 88.
- ⁵³ سورة فصلت: الآية 11.
- ⁵⁴ تنظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 697 — 738.
- ⁵⁵ ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 151 — 298.

⁵⁶ ينظر مثلاً : أبو عبيدة: مجاز القرآن — مرجع سابق — ج 01 ص 47، 268، 297، 298، 334، وج 02 ص 266. و سيبويه : الكتاب — مرجع سابق — ج 01 ص 53، 176، 211 _ 216، 222. الفراء : معاني القرآن — مصدر سابق — ج 01 ص 61، 277، 348. وج 02 ص 156، 363.

⁵⁷ ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة — مصدر سابق — ص 611 _ 693

فهرس الشواهد القرآنية

الآية:	رقمها:	السورة:	الصفحة:
الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ	03	الفاتحة	142، 117
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ	07	"	117
هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	02	البقرة	144
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ	07	"	118، 100، 89
يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا	09	"	234، 229، 218، 105، 91
فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا	10	"	105، 92
اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	15	"	218، 217، 92
فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ	16	"	13
حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ	19	"	119، 106
يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ	21	"	233، 61
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	21	"	112
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ	25	"	134
يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا	26	"	217، 216، 210، 206، 94
ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ	29	"	230، 106
فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا	36	"	207
الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ	46	"	223
ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ	52	"	115
وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً	55	"	185
فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ	59	"	38
فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ	65	"	06
أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ	67	"	217
وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ	88	"	90
فَبَاؤُوا بَعْضَ عَلَى بَعْضٍ	90	"	223
قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ	93	"	37
مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ	98	"	229، 226

120,40	البقرة	116	وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
170	"	152	فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ
218	"	158	فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ
69	"	171	صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ
17	"	174	مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ
193	"	185	فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ
119	"	186	وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ
238,229,146,68	"	210	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ
146,137	"	255	وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
37	"	260	فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ
143	"	282	أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ
143	"	286	لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
226	آل عمران	03	إِنَّ الدِّينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ
72	"	07	وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ
103,96	"	08	رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا
231	"	14	زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ
88	"	18	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ
214	"	26	بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
145,107	"	31	قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ
138	"	36	وَإِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
218,217	"	54	وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ
238,38	"	59	إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
105	"	71	لَمْ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ
145	"	77	وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
39	"	106	يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ

55	آل عمران	110	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ
239	"	120	إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ
121	"	140	وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ
116	"	156	لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُخَيِّ وَيُمِيتُ
226,209	"	166	وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ فَيَاذَنَ اللَّهُ
110	"	178	وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثْمِلِي لَهُمْ خَيْرًا لَأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُثْمِلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ
91	النساء	80	مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ
169	"	86	وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها
94	"	88	أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مِنْ أَضَلِّ اللَّهِ
206	"	119	وَلَا ضَلِيلَهُمْ وَلَا مَنِيئَهُمْ
220	"	142	يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ
218,65	"	147	مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ
104,102	"	155	بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا
23,05	المائدة	23	إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
146,108,107	"	54	فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ
213,153,133,70	"	64	بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ
02	الأنعام	03	وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ
94	"	10	إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ
96	"	16	قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ
126	"	18	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ
118,104,102	"	25	وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا
147,122	"	30	وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ
97	"	43	وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
109	الأنعام	99	أَفَأَمَّنُوا بِمَكْرِ اللَّهِ..
162	"	102	خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

187،79،64،51،02	الأنعام	103	لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
97	"	108	كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ
116	"	138	وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْذَوْهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ
65،64	"	164	وَمَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ
240،138	"	172	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ
123	"	179	وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ
127	"	183	سَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ
147	الأعراف	04	فَجَاءَهَا بِأَسْنًا بَيَّاتًا أَوْهَمُ قَاتِلُونَ
198،89	"	28	إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ
218	"	51	فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ
196	"	53	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ
224	"	55	إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ
220	"	99	أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ
126	"	127	وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ
185	"	138	اجْعَلْ لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ آلِهَةٌ
235	"	143	قَالَ رَبُّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي
184	"	143	فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا
45	"	185	أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
93	"	202	وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْعَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ
229	"	13	ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ
191	الأنفال	42	... وَلَكِنْ لِّقُضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّخَيْ مِّنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَلِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ

97	الأَنْفَال	48	وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ
67	"	63، 62	هُوَ الَّذِي آيَدَكَ بِصِرْهِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ
108	"	108	فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ
232	التَّوْبَةِ	34	إِنْ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ
218، 198	"	67	نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ
223	"	77	فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ
218	"	79	فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ
53	"	82	جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ
104، 102	"	87	وَطُيعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ
53	"	95	جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ
92	"	125	فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ
214	يُونُسَ	30	هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ
73	"	44	إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا
122	هُودَ	07	لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
218	"	30	إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ
215، 133، 127	"	37	وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا
57	"	40	حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ
207	"	82	فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا
171	"	97	وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ
231	"	106	لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ
67	يُوسُفَ	18	وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ
196، 44	"	36	إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْرًا
219	"	76	وَكَذَلِكَ كَدْنَا لْيُوسُفَ
158، 45	"	82	وَأَسْأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا

209، 196	يوسف	100	وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ
222	الرعد	05	وَأَن تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ
65	"	176	إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ
39	إبراهيم	09	فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُنزِلَتْ بِهِ
98	"	22	وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُم فَاسْتَجَبْتُمْ لِي
224، 209، 206	"	22	إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ
207	"	36	رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ
123	الحجر	30	فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي
97	"	39	قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ
98	"	42	إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا مَن اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ
105	النحل	21	أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ
239، 05	"	26	فَأَنَّى اللَّهُ بُنِيَانُهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ
147	"	33	أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ
240، 139، 37	"	40	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
97	"	63	ثَالِثٌ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ
198، 65، 31	الإسراء	16	وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا
45	"	48	انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ
105	"	94	وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا
200، 105	الكهف	29	فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ
99	"	63	وَمَا أُنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَن أَذْكُرَهُ
158، 33	"	77	جَدَارًا يُرِيدُ أَن يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ

	120	مریم	35	إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
	222	"	38	أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ
	224	"	45	فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا
	40	"	46	لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا
	198	"	64	وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا
	66	طه	02،01	طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ
200،199،152		"	05	الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ
215،133		"	39	وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي
234		"	41	وَاصْطَلَعْتَكَ لِنَفْسِي
215		"	46	إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمِعُ وَأَرَىٰ
198		"	52	لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَىٰ
192		"	86	أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ
188		الأنبياء	02	وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَانِ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ
192،30،5		"	11	وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً
192		"	14	قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ
235		"	16	وَطَنٍّ أَنْ لَوْنٌ نَقْدَرُ عَلَيْهِ
238،192		"	35	وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً
43		"	57	ثَالِثَةً لِّأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ
208،95		"	63	قَالُوا أَأَتَتْ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَا يَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا
40		"	69	قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
168		الحج	40	وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهَدِمَتْ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ
134		"	77	ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا
105		"	78	وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ
40		النور	15	إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ

235	النور	24	يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ
111	الفرقان	12	إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا
53	"	15	جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
94	"	17	وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ يَقُولُ أَأُنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ
124، 94	"	18	قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا
225	"	23	وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا
228، 225، 123	الشعراء	15	قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ
124، 98، 97	النمل	04	إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زِينَا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ
206، 97	"	24	وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ
109	"	50	وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَتَا مَكْرًا
206	القصص	15	إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ
127	"	40	فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ
112	"	43	وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ
65	"	159	وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلِهَا ظَالِمُونَ
224	العنكبوت	25	ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا
97	"	38	وَعَادًا وَثُمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ
31	"	64	وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ
105	الروم	52	إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ
113	السجدة	03	لِنُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ
73	الأحزاب	57	إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ

235، 136، 135، 116	الأحزاب	72	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ
235	سبأ	10	يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ
13	"	33	بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
105	يس	70	لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا
71، 26	"	71	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا
238، 120	"	82	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
221، 217، 139	الصفات	12	بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ
43	"	93	فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ
98	ص	41	وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ
225، 175	"	75	مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ
225، 215	الزمر	17	وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا
188	"	23	وَاللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا
231، 26	"	56	يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ
140، 138، 133، 131، 128، 238	"	67	وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ
230	"	70	وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا
105	فصلت	04	فَاعْرِضْ أَكْثَرَهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ
139، 136، 129، 121، 37، 240، 239، 235	"	11	ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ
97	"	25	وَقِضْنَا لَهُمْ فَرْجَاءً فَرَيْنُوا لَهُمْ
206	"	29	قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا
51، 02	الشورى	11	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
214	"	30	فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ

220	الشورى	40	وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا
193	"	51	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ
233، 115	الزخرف	03	إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ
	"	11	فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا
222	"	55	فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ
224	"	67	الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ
89	"	76	وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ
208	الأحقاف	25	إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ
21	محمد	21	فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ
102	"	24	أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا
217	الفتح	06	وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ
213، 141، 91، 40	"	10	إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
38	"	15	يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ
153	ق	16	وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ
89	"	29	وَمَا أَنَا بِظَالَمٍ لِلْعَبِيدِ
242، 139، 133، 130	"	30	يَوْمَ نَقُولُ لِحَـجَّتِهِمْ هَلْ امْتَدَّتْ وَقَفُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ
227، 215، 127	الطور	48	وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا
227، 153، 153، 70	القمر	14	تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا
153، 70	الرحمان	27	وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ
235، 124، 110	"	31	سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ
77	الحديد	01	سَبِّحَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
44	"	13	يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا
125	"	29	وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ
142	المجادلة	22	لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ

220	الحشر	19	نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ
142,136	"	21	لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ
217	"	23	الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ
114,112	الملك	02	لِيُبْلِغَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا
231	"	07	سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ
241,134,126,25	القلم	42	يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ
219	"	44	سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ
219	"	45	إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ
128	الحاقة	14	وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً
13	"	21	فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ
229,130	المعارج	17	تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى
144	نوح	27	وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا
186,79,78,64,58,33	القيامة	23	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ
200	الإنسان	30	وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ
128	المرسلات	27	وَجَعَلْنَا فِيهَا رِوَاسِيًا شَامِخَاتَ
39	عبس	40	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ
104	المطففين	14	كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ
126	"	15	كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ
239,119	البروج	20	وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ
220,219	الطارق	16,15	إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا
45	الغاشية	17	أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ
228,153,128,68,05	الفجر	22	وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا
33,30	القارعة	09,08	مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ
73	الإخلاص	02,01	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ

القرآن الكريم ، رواية حفص عن عاصم .

الآمدي، علي بن محمد

الإحكام في أصول الأحكام — تحقيق: سيد الجميلي — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الأولى — 1404 هـ .

غاية المرام في علم الكلام — تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف — القاهرة — المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية — دط — 1391 هـ .

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم

الكامل في التاريخ — تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — 1995 .

ابن تغري بردي

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة — مصر — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر — دط — دت

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم

بيان تلبيس الجهمية — تحقيق: محمد بن عبد الرحمان بن قاسم — مكة المكرمة — مطبعة الحكومة — الطبعة الأولى — 1392 هـ .

ابن جني، أبو الفتح عثمان

الخصائص - تحقيق محمد علي النجار — بيروت — دار الكتاب العربي — د.ط — 1957 .

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمان بن علي

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (حتى 257هـ) — تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا — بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الأولى — 1992 .

زاد المسير في علم التفسير — بيروت — المكتب الإسلامي — الطبعة الثالثة — 1404 هـ .

- ابن الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله
البرهان في أصول الفقه — تحقيق: عبد العظيم محمود الديب — المنصورة — مصر — دار الوفاء — الطبعة
الرابعة — 1418هـ.
- ابن حبان، محمد بن أحمد التميمي
صحيح ابن حبان — تحقيق: شعيب الأرنؤوط — بيروت — مؤسسة الرسالة — الطبعة الثانية — 1993.
- ابن حجر، أحمد بن عليّ العسقلاني
فتح الباري شرح صحيح البخاري — تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي و محب الدين الخطيب — بيروت —
دار المعرفة — 1379هـ.
- لسان الميزان — بيروت — مؤسسة الأعلمي للمطبوعات — الطبعة الثالثة — 1986.
- ابن حزم، عليّ بن أحمد
الفصل في الملل والأهواء والنحل — بيروت — دار المعرفة — د.ط — د.ت.
- ابن حنبل، أحمد
الرد على الزنادقة والجهمية — تحقيق: محمد حسن راشد — القاهرة — المطبعة السلفية — د.ط — د.ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد
المقدمة — بيروت — دار القلم — الطبعة الخامسة — 1984.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد
وفيات الأعيان — تحقيق: إحسان عباس — بيروت — دار الثقافة — 1968.
- ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد الأندلسي
العقد الفريد — تحقيق محمد سعيد العريان — القاهرة — مطبعة الاستقامة — الطبعة الثانية — 1953.
- ابن عساكر، علي بن الحسن
تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الشعري ت بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة
الرابعة — 1991.

- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد الحنبلي
شذرات الذهب في أخبار من ذهب — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — دت.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد
الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — دت.
- ابن فورك، أبوبكر محمد بن الحسن
مشكل الحديث وبياناه — تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي — دار الوعي — حلب — دط — دت.
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد
طبقات الشافعية — تحقيق: الحافظ عبد العليم خان — بيروت — عالم الكتب — الطبعة الأولى — 1407هـ
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم
تأويل مختلف الحديث — تحقيق: محمد زهري النجار — بيروت — دار الجيل — د.ط — 1972.
- تأويل مشكل القرآن — تحقيق د. أحمد صقر — بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الثالثة — 1981.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي
الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة — تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله — الرياض — دار
العاصمة — الطبعة الثالثة — 1998.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر
البداية والنهاية — تحقيق: علي محمد البحايي — بيروت — مكتبة المعارف — الطبعة الأولى — 1992.
- تفسير ابن كثير — بيروت — دار الفكر — دط — 1401هـ.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني
سنن ابن ماجه — تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي — بيروت — دار الفكر — دط — دت .
- ابن متويه، الحسن بن أحمد
المجموع في المحيط بالتكليف — تحقيق: الأب جين يوسف اليسوعي — بيروت — المطبعة الكاثوليكية —
دط — 1962.

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى
باب ذكر المعتزلة من كتاب "المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل" — تحقيق: توما أرندل — بيروت
— دار صادر — د.ط — د.ت .
- ابن منظور، محمد بن مكرم
لسان العرب — بيروت — دار صادر و دار بيروت للطباعة و النشر — د.ط — 1968.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق
الفهرست — تحقيق: رضا تجدد الحائري — طهران — دط — 1971.
- أحمد جمال العمري
المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني؛ نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري — القاهرة
— مكتبة الخانجي — دط — 1990.
- أبو حيان الأندلسي
البحر المحيط — القاهرة — دار الكتاب الإسلامي — الطبعة الثانية — 1992.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى
مجاز القرآن — تحقيق: محمد فؤاد سزكين — بيروت — مؤسسة الرسالة — الطبعة الثانية — 1981.
- الأسفرائيني، طاهر بن محمد
التبصير في الدين — تحقيق: كمال يوسف — بيروت — عالم الكتب — الطبعة الأولى — دت .
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل .
الإبانة عن أصول الديانة — د. فوقية حسين محمود — القاهرة — دار الأنصار — الطبعة الأولى —
1397هـ.
- مقالات الإسلاميين — تحقيق: هلموت ريتز — بيروت — دار إحياء التراث العربي — الطبعة الثالثة —
دت .

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين

الأغاني — بيروت — مطبعة صلاح يوسف الخليل، ودار الفكر للجميع — دط — 1970.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (الراغب)

المفردات في غريب القرآن — بيروت — دار المعرفة — تحقيق وضبط — محمد سيد كيلاي — دط — دت.

الألوسي، أبو الفضل محمود

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني — بيروت — دار إحياء التراث العربي — د.ط — د.ت .

الأنصاري، زكريا بن محمد

الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة — مازن المبارك — بيروت — دار الفكر المعاصر — الطبعة الأولى — 1411 هـ .

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب

إعجاز القرآن بهامش الاتقان — بيروت — المكتبة الثقافية — د.ط — 1973.

تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل — تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر — بيروت — مؤسسة الكتب الثقافية — الطبعة الأولى — 1987.

البخاري، محمد بن إسماعيل

الجامع الصحيح — د. مصطفى ديب البغا — بيروت — دار ابن كثير — الطبعة الثالثة — 1987.

بسيوني عبد الفتاح فيود

دراسات بلاغية — القاهرة — مطبعة السعادة — الطبعة الأولى — 1989.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي

المعتمد في أصول الفقه — تحقيق: خليل الميس — دار الكتب العلمية — بيروت — الطبعة الأولى — 1403 هـ .

البغدادي، أحمد بن علي (الخطيب)

تاريخ بغداد — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — دت.

البغدادي، عبد القاهر

الفرق بين الفرق — تحقيق : سمير الزهيري — بيروت — دار الآفاق الجديدة — الطبعة الثانية — 1977 .

البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد

مقالات الإسلاميين (الباب الخاص بذكر المعتزلة) — ضمن كتاب فضل الاعتزال و طبعات المعتزلة.

للأستاذ فؤاد سيد - تونس - الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر - الطبعة الثانية —

1986.

الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب

البيان والتبيين — تحقيق عبد السلام هارون — القاهرة — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة

الثانية — 1960

الحيوان — تحقيق : عبد السلام هارون — القاهرة — مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده — الطبعة

الأولى — 1943

رسالة الرد على المشبهة — ضمن كتاب رسائل الجاحظ — ترتيب وشرح وتبويب: علي أبو ملحم —

دار ومكتبة الهلال — الطبعة الأولى — 1987.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن

أسرار البلاغة — تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي — القاهرة — مكتبة الإيمان — د.ط — د.ت.

دلائل الإعجاز — تحقيق: محمد التنجي — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الأولى — 1995.

الجرجاني، علي بن محمد (الشريف)

التعريفات — تحقيق: إبراهيم الأبياري — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الأولى — 1405هـ.

حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف — بهامش الكشاف — بيروت — دار الفكر — الطبعة الأولى

— 1977.

شرح المواقف — تحقيق: عبد الرحمن عميرة — بيروت — دار الجيل — الطبعة الأولى — 1997.

جلال موسى

نشأة الأشعرية وتطورها — بيروت — دار الكتاب اللبناني — دط — 1982 .

جولدسيهر، أجناس

مذاهب التفسير الإسلامي — ترجمة: د. عبد الحليم النجار — بيروت — دار إقرأ — الطبعة الخامسة —

1992.

حاجي خليفة

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون — بيروت — دار الكتب العلمية — 1992

حسني زينه

العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار — بيروت — دار الافاق الجديدة — الطبعة

الثانية — 1980.

حمادي صمود

التفكير البلاغي عند العرب؛ أسسه و تطوره إلى القرن السادس - تونس- منشورات الجامعة التونسية -

1981.

درويش الجندي

النظم القرآني في كشف الزمخشري — مصر — دار نهضة مصر للطبع والنشر — دط — 1969

الذهبي، محمد بن أحمد

سير أعلام النبلاء — تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقسوسي — بيروت — مؤسسة الرسالة

— الطبعة التاسعة — 1413هـ.

- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين
 أساس التقديس في علم الكلام — بيروت — مؤسسة الكتب الثقافية — الطبعة الأولى — 1995
 التفسير الكبير : بيروت — دار إحياء التراث العربي — الطبعة الثالثة — دت
 المحصول في علم الأصول — تحقيق: طه جابر فياض العلواني — الرياض — جامعة الإمام محمد بن سعود
 الإسلامية — الطبعة الأولى — 1400
 مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر — تحقيق: فتح الله خليف — بيروت — دار المشرق
 — دت — 1967.
 نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز — تحقيق: سعد سليمان حموده — الإسكندرية — دار المعرفة الجامعية —
 د.ط — 2003.
 رزق الحجر
 ابن الوزير اليميني ومنهجه الكلامي — الجزائر — ديوان المطبوعات الجامعية — د ط — د ت
 الرضي، محمد بن الحسين (الشريف)
 تلخيص البيان في مجازات القرآن — تحقيق: محمد عبد الغني حسن — القاهرة — دار إحياء الكتب
 العربية ومطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه — دط — 1955.
 مجازات الآثار النبوية (المعروف بالمجازات النبوية) — تحقيق: مروان العطية ومحمد رضوان الداية — دمشق
 — المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية — د.ط — 1987
 الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى
 النكت في إعجاز القرآن — ضمن كتاب: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن — تحقيق: محمد خلف الله
 ومحمد زغلول سلام — القاهرة — دار المعارف — دط — دت.
 الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق.
 كتاب اللامات — تحقيق: مازن المبارك — دمشق — دار الفكر — الطبعة الثانية — 1985.
 الزرقاني، محمد عبد العظيم

مناهل العرفان — بيروت — دار إحياء التراث العربي — دط — 1998.

زرزور عدنان

القرآن و نصوصه — دمشق — مطبعة خالد بن الوليد — د.ط — 1979 — 1980

الزركشي، محمد بن عبد الله

البرهان في علوم القرآن — تحقيق محمد أبو الفضل — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية و مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاه — الطبعة الأولى — 1957.

تشنيف المسامع بجمع الحوامع — تحقيق: عبد الله ربيع و سيد عبد العزيز — مكتبة قرطبة ، القاهرة. و المكتبة المكية ، مكة المكرمة — الطبعة الثانية — 1999 —

الرمحشري، أبو القاسم محمود بن عمر

أساس البلاغة — بيروت — دار المعرفة — دط — دت.

الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل — بيروت — دار الفكر — الطبعة الأولى — 1977.

الزوزني، الحسين بن أحمد

شرح المعلقات السبع — الجزائر — دار الآفاق — دط — دت.

السبكي، عبد الوهاب بن عليّ (تاج الدين)

الإبهاج في شرح المنهاج — تحقيق: شعبان محمد اسماعيل — القاهرة — مكتبة الكليات الأزهرية — الطبعة الأولى — 1981.

طبقات الشافعية الكبرى — تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحي — الجزيرة — هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان — الطبعة الثانية — 1992.

السبكي، أحمد بن أبي الحسن (بهاء الدين)

عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح — ضمن كتاب شروح التلخيص — بيروت — دار الكتب العلمية — د.ط — د.ت.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر

مفتاح العلوم — ضبط وتعليق: نعيم زرزور — بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الثانية — 1987.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر

الكتاب — تحقيق: محمد عبد السلام هارون — القاهرة — دار القلم — دط — 1966 —

السيوطي، عبد الرحمان بن أحمد (جلال الدين)

الإتقان في علوم القرآن — بيروت — المكتبة الثقافية — د.ط — 1973.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة — بيروت — دار المعرفة — دط — د.ت.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها — — تحقيق أحمد جاد المولى بك و محمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد

البجاوي — القاهرة — دار التراث — الطبعة الثالثة — د.ت.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم

الملل والنحل — تحقيق: محمد سيد كيلاني — بيروت — دار المعرفة — الطبعة الأولى — 1404هـ.

شوقي ضيف

البلاغة تطور وتاريخ — القاهرة — دار المعارف — الطبعة السابعة — دط — د.ت.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول — تحقيق: محمد سعيد البدری — بيروت — دار الفكر

— الطبعة الأولى — 1992.

فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير — بيروت — دار الفكر — د.ط — د.ت.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي

التبصرة في أصول الفقه — تحقيق: محمد حسن هيتو — دمشق — دار الفكر — الطبعة الأولى — 1403.

طبقات الفقهاء — بيروت — دار القلم — دط — د.ت.

اللمع في أصول الفقه — دار الكتب العلمية — بيروت — الطبعة الأولى — 1985.

صبري المتولي

منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم (دراسة موضوعية لجهود ابن القيم التفسيرية) — القاهرة —
دار الثقافة للنشر والتوزيع — د.ط — 1986.

الصفدي صلاح الدين بن أيك

الوافي بالوفيات تحقيق : هلموت ريتز — فيسبادن — دار النشر فرانس شتاينر — د.ط — 1961.

الطبري، محمد بن جرير

جامع البيان عن تأويل آي القرآن — بيروت — دار الفكر — د.ط — 1405هـ.

الطبي، الحسن بن محمد

التيان في البيان : — تحقيق : عبد الستار حسين زموط — بيروت — دار الجليل — الطبعة الأولى —
1996.

عبد الستار الراوي

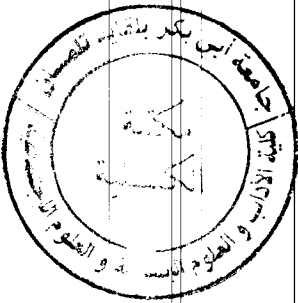
العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي — بيروت — المؤسسة العربية للدراسات و
النشر — الطبعة الأولى — 1980.

عبد العظيم المطعني

المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ؛ عرض وتحليل ونقد — القاهرة — مكتبة وهبة —
الطبعة الثانية — 1993.

العلوي، يحيى بن حمزة

الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز — بيروت — دار الكتب العلمية — د.ط —
1980.



علي سامي النشار

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام — القاهرة — دار المعارف — الطبعة الرابعة — 1966 .

عمار طالي

آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية — الجزائر — الشركة الوطنية للنشر والتوزيع —
الطبعة الثانية — 1981 .

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد

إحياء علوم الدين — بيروت — دار الفكر — الطبعة الثانية — 1989 .

المستقصى من علم الأصول — تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي — بيروت — دار الكتب العلمية —
الطبعة الأولى — 1413 هـ .

المنحول من تعليقات الأصول — تحقيق: محمد حسن هيتو — دمشق — دار الفكر — الطبعة الثانية —
1400 هـ .

الفارسي، أبو علي الحسين بن أحمد

التكملة (الجزء الثاني من الإيضاح العضدي) — تحقيق: حسن شاذلي فرهود — الجزائر — ديوان
المطبوعات الجامعية — د ط — 1984 .

الفراء، يحيى بن زياد

معاني القرآن — تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار — بيروت — عالم الكتب — الطبعة
الثانية — 1980 .

الفرزدق، همام بن غالب

الديوان — تحقيق: كرم البستاني — بيروت — دار صادر — د.ط — د.ت .

القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني

تزييه القرآن عن المطاعن — لبنان — بيروت — دار النهضة الحديثة — دط — دت .

شرح الأصول الخمسة — تحقيق: عبد الكريم عثمان — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة الأولى — 1965.

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين — ضمن كتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة. — جمع وتحقيق: فؤاد سيد — الدار التونسية للنشر، تونس و: المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر — الطبعة الثانية — 1986.

متشابه القرآن — تحقيق: عدنان زررور — القاهرة — دار التراث — د.ط — د.ت.
المغني في أبواب التوحيد و العدل — القاهرة — وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر — الطبعة الأولى — 1958 — 1965 — و قد اعتمدنا منه على الأجزاء الآتية:

الجزء الرابع : رؤية الباري — تحقيق د. محمد مصطفى حلمي و د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني — 1965.

الجزء السابع :خلق القرآن — تحقيق إبراهيم الأبياري — 1960.

الجزء السادس عشر : إعجاز القرآن — تحقيق أمين الخولي.

الجزء السابع عشر (الشرعيات) — تحقيق: أمين الخولي — 1963.

الجزء الخامس عشر — تحقيق محمود الخضيرى ومحمود قاسم — 1965.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد

الجامع لأحكام القرآن — بيروت — دار إحياء التراث العربى — دط — 1985

القزويني، محمد بن عبد الرحمان (الخطيب)

الإيضاح — بيروت — مؤسسة الكتب الثقافية — الطبعة الثالثة — د.ت.

القنوجي، صديق بن حسن

أبجد العلوم — تحقيق : عبد الجبار زكار — بيروت — دار الكتب العلمية — دط — 1978.

كامل محمد عويضة

الزمخشري المفسر البليغ — بيروت — دار الكتب العلمية الطبعة الأولى — 1994

- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد
الكامل في اللغة والأدب — بيروت — مكتبة المعارف — د.ط — د.ت
- مجاهد، أبو الحجاج — بن جبر المخزومي
تفسير مجاهد — تحقيق: عبدالرحمن الطاهر محمد السورتي — دارالمنشورات العلمية — بيروت — د.ت.
مجموعة من المؤلفين
شروح التلخيص — بيروت — دار الكتب العلمية — د.ط — د.ت.
محمد أبو زهرة
تاريخ الجدل — دار الفكر العربي ت دط — د.ت.
محمد أبو موسى
البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة الثانية — 1988
التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة الثالثة — 1993
محمد حسين الذهبي
التفسير والمفسرون : — القاهرة — مكتبة وهبة — الطبعة السادسة — 1995.
المرتضى، علي بن الحسين العلوي (الشريف)
غرر الفوائد ودرر القلائد (أما لي المرتضى) — تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم — بيروت — دار الكتاب العربي — الطبعة الثانية — 1967.
مسلم، أبو الحسين — بن الحجاج القشيري
صحيح مسلم — محمد فؤاد عبد الباقي — بيروت — دار إحياء التراث العربي — د ط — د ت .
مصطفى الصاوي الجويني
النص القرآني بين فهم العلماء وذوقهم — الإسكندرية — منشأة المعارف — دط — دت — ص 183 .

مكي الحموي، أحمد بن محمد

درر العبارات و غرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات — تحقيق ك إبراهيم عبد الحليم التلب —
القاهرة — مطبعة السعادة — دط — 1987

المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي

الترغيب والترهيب — تحقيق: إبراهيم شمس الدين — بيروت — دار الكتب العلمية — الطبعة الأولى —
1417هـ.

منيع عبد الحليم محمود

مناهج المفسرين — دار الكتاب المصري . القاهرة . ودار الكتاب اللبناني . بيروت — دط — دت
نصر حامد أبو زيد

الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المحاز في القرآن عند المعتزلة — الدار البيضاء — المركز الثقافي
العربي — الطبعة الرابعة — 1998.

هارون محمد عبد السلام

نواذر المخطوطات — القاهرة — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — دط — 1956.

ياقوت الحموي

إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء) — القاهرة — دار المأمون — د.ط — د.ت.

المراجع الأجنبية:

Todorov, W. Empson, J. Cohen, G. Hartman, F. Rigolot: Sémantique de la poesie _ paris _ edition du
seuil 1979 .

الدوريات:

مجلة المناظرة — الرباط — العدد 4 — السنة الثانية — مايو 1991

فهرس الموضوعات

الباب الأول:

المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة
في القرنين الخامس والسادس الهجريين

الفصل الأول:

المعتزلة ووقوع المجاز في القرآن الكريم

1 — دوافع إثبات المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة

2 — المعتزلة وإنكار المجاز في القرآن الكريم

1.2 — أبو مسلم الأصبهاني (ت302هـ)

2.2 — أبو علي الفارسي (ت377هـ)

الفصل الثاني:

التأويل المجازي والمنظومة الكلامية الاعتزالية

1 — المنظومة الكلامية الاعتزالية

2 — التأويل المجازي والأدلة العقلية

3 — التأويل المجازي ومقررات "العدل" و"التوحيد"

4 — "المحكم والمتشابه" والتأويل المجازي

الفصل الثالث:

الأعمال التأويلية المؤسسة على المجاز عند المعتزلة خلال

القرنين الخامس والسادس الهجريين؛ الزمخشري نموذجاً.

1 — المجاز العقلي

2 — الاستعارة

الفصل الثاني :

التأويل المجازي والمنظومة الكلامية الأشعرية

1 — المنظومة الكلامية الأشعرية

2 — التأويل المجازي والمقررات الكلامية الأشعرية

3 — المحكم والمتشابه

الفصل الثالث :

الأعمال التأويلية المؤسسة على المجاز عند الأشاعرة خلال

القرنين الخامس والسادس الهجريين؛ الرأزي نموذجاً.

1 — المجاز العقلي

2 — المجاز المرسل

1.2 — العلاقة السببية

2.2 — العلاقة المسببية

3.2 — العلاقة الملزومية

4.2 — العلاقة المآلية

5.2 — العلاقة الآلية

3 — المجاز بالحذف

4 — الاستعارة

1.4 — الاستعارة في المفرد

2.4 — الاستعارة في التركيب (الاستعارة التمثيلية)

خاتمة

ملحق خاص بأبرز المصطلحات البلاغية والكلامية الواردة في البحث

فهرس الشواهد القرآنية

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات