أثر الاتجاهات الفكرية
في تأويل الأدوات والصيغ والتراكيب

د/ محمد عبد النبي محمد أحمد

أستاذ النحو والصرف والعروض المساعد
كلية الآداب بالوادي الجديد

المقدمة

يمثل القرآن الكريم والسنة النبوية مصدرين مهمين من مصادر التراث اللغوي عمومًا ، والنحوي على جهة الخصوص، ذلك لأنهما يتميزان بخصائص كثيرة؛ كالربانية، والشمولية، والعالمية، والاستمرارية، منعت من وقوعهما تحت طائل التأثير والتأثر والاندثار، كما هو الحال في كثير من النصوص و الأشكال اللغوية الأخرى.

ويتميزان أيضًا بأن لهما ميزة تأثيرية عالية جدًّا في نفس المتلقي مما يجعل إمكانية التفاعل مع النص تتم بشكل وجداني في غالب الأحيان، وعقلي وبحثي أحيانًا أخرى؛ لأن النص في هذه الحالة من النصوص ذات المباني الثابتة المحكومة بقراءات أو روايات لا يمكن الخروج عليها ، في حين أن كل لغوي/ مفسر/ محدث يمكنه أن يستخرج الكثير من التأويلات لنص أو تركيب واحد؛ وفق مضامين معينة تتعلق بمنشئ النص والمتلقي والنص نفسه، وتسمح بصحة هذه التأويلات المستنبطة دون أن يكون فيها شطط أو غلو نتيجة انحراف الفهم الذي يعتمد أحيانًا على معتقدات فكرية غير منضبطة؛ خدمة لتلك الأفكار والمذهبيات.

إن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة " مثل باقي الأشكال التعبيرية بمختلف مستوياتها المتفاوتة، في إيجاد علامات منتشرة داخل بنية نسقية مفتوحة على الاجتهاد والتأويل" [1]، وليس المقصود بالمثلية هنا بين النصوص الدينية، والنصوص الأخرى التساوي في المضامين والقيم، وإنما المقصود بالمثلية هنا – فقط– مثلية المكونات اللغوية ؛حيث إن كليهما بناء مكون من أصوات ، وكلمات وجمل، وكذلك من حيث الوظائف ، فالمكون النحوي والصيغي في وظائفه داخل النصوص الدينية، هو نفسه المكون النحوي والصيغي في غيره من النصوص.

ونظرًا لأهمية الاتجاهات الفكرية والمذهبية في فهم النصوص الدينية وتأويلها فسوف يسلط البحث الضوء على بيان أثرها في التأويل للأدوات والصيغ

والتراكيب، لما لها من أثر واضح في التوجيه، وما دامت أن عناصر التحليل اللغوي وتوجيه الظاهرة اللغوية تقوم على جانب كبير من الانتماء الفكري والمذهبي؛ فمن الطبيعي جدًّا أن يدافع المرء عن معتقده ومذهبه بكل الوسائل المتاحة في العرف اللغوي [٢].

وبهذا ندرك أهمية الاتجاهات الفكرية/المذهبية في التوجيه النحوي، وإلى أي حد يمكن أن يكون الاعتقاد موجِّهًا للنص الديني وكيف أن مقاصد اللغة تتشكل بحسب الاتجاهات (الفكرية/المذهبية) لمستقبِل الخطاب.

والبحث – بهذا المفهوم السابق – لا يغفل المفاهيم السياقية التي تعنى في المقام الأول بمجموع ما يقوله (الأفراد / المؤوِّلون/ المفسرون) من خلال النشاطات الفردية التي تخضع لرغبة المتكلم من خلال السلوك المقصود المنضبط وفق قواعد وقوانين، وأن هذا(السلوك/التأويل) يتمثل في إنجاز أفعال لغوية وفق القواعد التي تحكم استعمال تلك المقومات التأويلية[٣]، فلا يمكن بحال من الأحوال أن نتغافل عن دور صاحب النص إذ عليه المعول الأول في إتاحة كثير من المعاني الأخرى التي يتحملها النص ، ولن نكون مبالغين إذ ذكرنا أن المرسِل – أحيانًا- هو الذي يجعل النص قابلًا لقراءات متعددة وفق الإشارات التي يحمّلها خطابه، وعلى المتلقي حينئذٍ أن يقرأ هذه التأويلات وفق معتقده وثقافته الخاصة، من خلال تحقيق فعل تأثيري استلزامي ، وهو التأثير الذي يوقعه الحدث اللساني في(المخاطب/المتلقي)[٤].

ويأتي أثر الاتجاهات الفكرية طبعيًّا في إيجاد العديد من التأويلات المختلفة والمتباينة ؛ نتيجة الاعتماد على أن اللغة تؤثر تأثيرًا شديدًا على العقل والوجدان، وتمثيل المعاني والمقولات والمبادئ وتجسيدها من خلال ما تمتلكه من أصوات وتشكيلات لغوية ودلالات تاريخية وتصويرية رمزية [٥]، وليس معنى ذلك أن في اللغة تزييفًا أو تضليلًا، ولكن اللغة في حال كونها تعتمد على الخطاب القولي بما فيها من أنظمة لغوية؛ فإن المقصد من الكلام أن يحدد وظيفة الخطاب القولي ويجعل لغته لغة غير حيادية –إذ تعتمد على مؤثرات فكرية أو دينية- تعلن انحيازها أو تخفيه ، ولكنها في النهاية تؤثر في الوعي الذي تستهدفه [٦].

ومن هنا كان لابد من دراسة الأنظمة اللغوية وفق سياقاتها الاجتماعية والتداولية، والابتعاد –قدر الإمكان– عن الالتزام بالإطار الشكلي الذي يهدف إلى وضع القواعد الكلية للأنظمة اللغوية دون التركيز على الجانب التداولي والوظيفي منها.

وليس من شك أن النصوص الدينية – دون غيرها من النصوص – تمثل مجالًا واسعًا في تطبيق آليات الممارسات الفكرية وإسقاطها على النص من خلال الاعتماد على الرؤى والمفاهيم الخاصة، وهي بطبيعة الحال متعددة ومختلفة، وفي هذه الحالة –غالبًا– ما يتم الإقصاء للمكون اللغوي في نظامه الطبيعي، ويتم الارتكان إلى(الفكر/ المعتقد/ المذهب/ الانتماء) لتفسير النص وفق رؤية براجماتية أو ذرائعية تعتمد على المنفعة العملية التي تُعتبَر عندهم هي المقياس العملي لصحة الأشياء[٧]" والحكم عليها.

ومن أجل ذلك وضع العلماء ضوابط وشروطًا يجب تحققها لمن يتعرض للنصوص الدينية، ومن هذه الضوابط المهمة[٨]:

- صحة الاعتقاد وسلامة المنهج.
- نزاهة المقصد والتجرد عن الهوى.
- الإحاطة بعلوم العربية وأنظمتها.

ولا شك أن عدم التقيد بها يوقع من يتعرض للنصوص الدينية في إشكالات كثيرة، ويكون محل اتهام عند من يلتزم بالمعايير والضوابط.

وسيظل تأويل النص الديني المعتمد على المعتقدات الفكرية والمذهبية محل جدل وخلاف، من وقت إلى آخر بتأويلات جديدة ربما كان الانحراف في الاستعمال اللغوي وفهمه عند المؤول هو السبب الذي جعله يختار هذا الرأي لإرضاء ميله الفكري، ومن هذا مثلًا قول محمد شحرور في تأويل كلمة (بنين) في قوله تعالى: ﴿ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ[٩] ﴾ أن المقصود بالبنين هنا في الآية: (البنيان والصروح)

وليس الأولاد، ما لم يكن في النص قرينة تشير إلى أن القصد هو الأبناء، كقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً(١٠) ﴾ ، فالبنين هنا تعني الأبناء، أما في قوله مثلًا: ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا (١١)﴾ ، والكلام عن بني إسرائيل، وهم لم يكونوا قبل ذلك بلا أولاد ذكور، وإلا أصبحت ''أكثر نفيرًا'' حشوًا لا معنى له، وهل مدهم بالذكور دون الإناث مثلًا؟ فـ ''بنين'' هنا من البناء حتمًا، كذلك في قوله تعالى: ﴿ أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ(١٢) ﴾ ، والكلام عن قوم عاد وقد عُرفوا بالبناء، ولو أن (بنين) هنا تعني الأولاد الذكور نفهم أنه سابقًا لم يمدهم بالذكور، وأنه بعدها أمدهم بالذكور دون الإناث وهذا غير منطقي، علمًا أن الاستقرار والبناء أتيا بعد أن تدجنت الأنعام لا قبلها، أي امتلاك البناء والعقار لاحق لاستئناس الحيوانات، .ونرى أن ''بنين'' في الآية أتت بعد "الأنعام".

وفي قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا (١٣)﴾ ، كيف يكون الأولاد الذكور ''شهود'' على والدهم؟ بينما البناء يمكن أن يبقى شاهدًا.

ولو أن الله تعالى من على الإنسان بالأولاد الذكور، لما لامه على غيظه إذا بشر بالأنثى ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ(١٤) ﴾ .

ويستمر الكاتب في لي عنق النص حتى يسهل عليه تطويع تأويل (البنين) بالأبنية والصروح زاعمًا أنها من مادة (بنن)(١٥).

وواضح من تأويل الكاتب أنه خالف أصلًا معرفيًّا مهمًّا هو التقيد بقواعد العربية، وما يتصل بها من العلوم المساعدة، مما جعله يفسر البنين بالأبنية والصروح، وهو ما لم أجده عند أي مفسر في الكتب التي رجعت إليها.

ومن مثل هذا التأويل المنحرف بدلالة النصوص عن جادتها ؛ يتبين جليًّا وعي علماء علوم القرآن بأهمية وضع قواعد وضوابط ومعايير للمؤول / المفسر /

المحدث – وغيره – للنصوص بقصد حماية النص من الهوى والرأي والميل الشخصي، وهذه الضوابط في الوقت نفسه كاشفة لخطورة الدور الذي يقوم به من يتعرض للنصوص الدينية بالتأويل ، ولذلك كانت هناك آيات وأحاديث تحذر وبشكل مباشر من إمكانية العبث بدلالة النص والعمل على توجيهه وجهات – ربما تكون غير مقصودة – وفق مرجعيات فكرية وأيدلوجية خاصة ؛ كقوله تعالى:﴿ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ(١٦) ﴾، وقوله تعالى:﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ(١٧) ﴾ ، وقوله تعالى:﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦ(١٨)﴾، وقوله تعالى:﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ(١٩)﴾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"(٢٠)، وهذا في النقل، فلا شك أن الكذب في التأويل المتعمد يكون أشد.

ومن ثم فإن هذه التحذيرات القرآنية والحديثية تشير بوضوح أن أي تأويل ينبغي أن يكون قائمًا على معايير واضحة حتى يمكن للقارئ أن يقوم بتحليل لهذه التأويلات المردودة أو غير المقبولة أو المغلوطة من حيث كونها تعتمد على معتقدات فكرية/ مذهبية تفتقد إلى المشروعية.

وقد درس البحث مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كانت محل خلاف في توجيهها بناء على ما يتمتع به موجِّهها من اتجاهات (فكرية /عقدية / مذهبية) وقام بدراستها مبينًا أثر الاتجاه الفكري على النصوص الدينية، وإنشاء أحكام جديدة مترتبة على هذه التأويلات، وليس من أهداف البحث تقصي كل النصوص التي ظهر فيها بعدٌ للاتجاهات الفكرية بقدر ما كان الهدف التدليل على وجود الظاهرة، وما يترتب عليها من آثار عملية شأنها التغيير في الفكر الإنساني إن إيجابًا أو سلبًا، كما أن البحث ليس من هدفه دراسة الاتجاهات الفكرية والمذهبية في حد ذاتها وإنما دراسة الأثر المترتب عليها في تأويل النصوص الدينية .

الدراسات السابقة

من الدراسات السابقة التي اطلع عليها الباحث وأفاد منها:

الدراسة الأولى بعنوان: التحليل النحوي العقدي بحث في أثر المعتقدات في الدرس اللغوي[٢١]، وتحدث فيه الباحث عن تعريف العقيدة، والتحليل، واللغة والاعتقاد، والدرس اللغوي والعقيدة، والدلالة بين النحو والعقيدة، وأوجه تأثيرات المعتقدات ...، وغلب على هذا البحث الجانب التنظيري لهذه القضية مع قيام الباحث بتحليل بعض النماذج التي تعضد كلامه، وقد استبعدتها من بحثي.

أما الدراسة الثانية فهو بعنوان: مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري[٢٢]، وهي دراسة مفيدة في مجملها ومعنية بتتبع مناهج اللغويين في تقرير عقائدهم والحكم عليهم من خلال ما صحّ لديه من مصادرهم وأقوالهم التي نقلت عنهم، وقد تناول مجموعة كبيرة من اللغويين بدءًا من نصر بن عاصم، وانتهاء بأبي الفرج الأصفهاني ، والباحث مهتم بالحكم على هؤلاء اللغويين ونسبتهم – أو نفي النسبة – إلى طائفة بعينها وهو خلاف بحثنا .

وتأتي الدراسة الثالثة : بعنوان أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي[٢٣]، للدكتور مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، (منشورات دار البصائر- الطبعة الأولى ، القاهرة، ٢٠١١)، وهو في الأصل رسالة ماجستير نوقشت في كلية دار العلوم – جامعة القاهرة، وهو بحث علمي حرص فيه الباحث على تناول أثر علم الكلام والعقيدة على علم النحو، وحاول تلمس هذا الأثر في الأبواب النحوية والمصطلحات والدلالات التركيبية، وغلب على العمل بيان أثر العقيدة وعلم الكلام في العلل والعامل والمصطلحات، وأثر ذلك على أصول النحو العربي، إلا أن دلالة مصطلح علم الكلام في عمل الدكتور مصطفى عبد العليم كانت – في الأعم الأغلب – مرادفة لمصطلح المنطق، إضافة إلى أن الشواهد التي اعتمدنا عليها مغايرة لشواهد هذا العمل، إضافة إلى اختلاف التناول والمنهج، فليس من أهداف بحثي أن أرصد أية آثار للمرجعيات الفكرية في الأصول النحوية أو

مؤلفات النحاة أو في منطقية التقسيم لكثير من الأمور مما ورد عند النحاة، وإنما الهدف من بحثي هو رصد ما يترتب على الاتجاهات الفكرية من تأويلات جديدة في النص الديني.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة ، تناولت في المقدمة الموضوع وأهميته ، وتناولت في الفصل الأول: أثر الاتجاهات الفكرية في تأويل الأدوات، وقسمتها بحسب وضعها، فبدأت فيها بالأدوات الأحادية ، ثم الأدوات الثنائية ، ثم الرباعية مع مراعاة ترتيبها في حالة تعددها على حروف المعجم، وتناولت في المبحث الثاني أثر الاتجاهات الفكرية في تأويل الصيغ، وقسمتها إلى نوعين ، الصيغ الفعلية ، والصيغ الاسمية ، مرتبة في كل منهما بأسبقية الجذر اللغوي، وختمت الدراسة في مبحثها الثالث بالحديث عن أثر الاتجاهات الفكرية في تأويل التراكيب، مقدمًا القضايا التي تتعلق بالضمير، ثم التقديم والتأخير ، وختمت بتعدد الوظائف النحوية.

المبحث الأول أثر الاتجاهات الفكرية في تأويل الأدوات

١ـ الحروف الآحادية:

أ) تعدد دلالة اللام:

هناك خلاف حول دلالة اللام في عدد من آي القرآن، وقد تم توجيه دلالة (اللام) وفق المرجعية الفكرية والمذهبية .

ومن هذه الآيات قوله تعالى :﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا[٢٤]﴾ ، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن اللام في قوله تعالى" ليكون" هي لام العاقبة والصيرورة ، وهم لم يلتقطوه ليكون لهم عدوًّا وحزنًا، وإنما التقطوه ليكون لهم فرحًا وسرورًا، فلما كان عاقبة أمره إلى أن صار لهم عدوًّا وحزنًا؛ جاز أن يقال ذلك ، فدلت اللام على عاقبة الأمر[٢٥]، كما في قول الشاعر[٢٦] :

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير إلى ذهاب

وعلى هذا المعنى فهي متعلقة بالقدر وقضاء الفعل[٢٧]، ومن ذهب إل هذا الرأي فإنه أراد بهذا نصرة قول من يزعم أن الله لم يخلق المعاصي ولا أرادها.

وأما الفراء فإنه ذكر الإعراب ونزل المعنى واللام على الحقيقة لام كي ؛ لأن المعنى : أن الله تعالى علم أن آل فرعون إذا التقطوا موسى عليه السلام كان لهم عدوًّا وحزنًا، فأمكنهم من لفظه ليمضي فيهم ما تقدم من علمه ، فالمعنى : فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوًّا وحزنًا في علم الله تعالى لا في علمهم ، لأن الله علم ما يكون من أمره ، وكذلك بيت الشعر المستدل به يكون معناه: لدوا للموت في علم الله[٢٨].

وهذا القول بدلالتها للعاقبة والصيرورة يقابله قول آخر بدلالتها على معنى التعليل فجعلوها في ذلك مثل لام السبب على جهة المجاز؛ لأنه لما كان ناشئًا عن التقاط موسى عليه السلام كونه صار عدوًّا ؛ صار كأنه التقط لذلك، وإن كان في الحقيقة إنما ليكون لهم حبيبًا وابنًا[٢٩].

وفي هذا المعنى ذكر الزمخشري أن اللام في قوله (ليكون) هي لام كي التي معناها التعليل ، ولكن معنى التعليل فيها وارد عن طريق المجاز دون الحقيقية؛ لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوًّا وحزنًا ، ولكن المحبة والتبني ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، وهو الإكرام نتيجة المجيء[٣٠].

ومثل الآية السابقة في تعدد معنى اللام وفق المرجعية المذهبية قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾[٣١] ، فهذه اللام في قوله " لِيَزْدَادُوٓاْ " هي لام الإرادة عند الأشاعرة ، أي : إرادة زيادة الإثم[٣٢]، وفي فهم آخر هي لام العاقبة على معنى : إنما نملي ليزدادوا إثمًا أي : نملي لهم على أن عاقبة أمرهم ازدياد الإثم ، فهذه لام العاقبة ، ويقال : لَمَ لا يجوز أن تحمل "لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا" على الأظهر من معنى اللام وهو

الإرادة لازدياد الآثام ؟ فالجواب : لأنه لو أراد منهم لكانوا مطيعين له بفعله، ولأن إرادة القبيح عبث ، وقد نفى الله عز وجل العبث عن نفسه[٣٣]، في قوله تعالى :﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ [٣٤] ﴾ ، وعلى هذا فإنه ينبغي حمل هذه الآية التي يمكن عدها من المتشابه الذي لا يتفق ظاهرها مع الدلالة العقلية ؛ لأنه يصح أن يكون زيادة الإثم مرادة وعندئذ يحمل على المحكم الموافق للدلالة العقلية [٣٥]، وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [٣٦]﴾ ، والسبب في القول بأن اللام للجحد هو الفهم الاعتزالي الخطأ في تفسير الإرادة الإلهية ، ليكون جعل كل ما يريده الله محبوبًا له ، وينبني عليه أن يكون مريدًا لزيادة الإثم لهم ، وهذا قبيح عند المعتزلة[٣٧]، وليس هذا بصواب بل الله يفعل ما يريد وفعله محمود وهو كمال لا يلحقه نقص ولا قبح كما توهم المعتزلة أو غيرهم ممن لم ينتبهوا للفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، ولذا فهم يؤولون كل إرادة كونية بسبب سوء فهمهم لها[٣٨].

والذي دفعهم إلى هذا القول بصيرورة اللام نظرهم غير الدقيقة للنص ، واعتبارهم أن معنى الآية فيه دلالة على أن الله يريد الكفر من الكافرين ؛ لأنه سبحانه وتعالى قد ذكر أن الإملاء لهم هو لازدياد الإثم ، وكان قياسهم في هذا هو قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ففي الآية – من وجهة نظرهم- دليل على ان الله تعالى يريد من العباد الطاعة ، فكذلك يجب أن يريد بالآية الأخرى من الكفار الوقوع في المعصية ، وهذا محال في حقه.

ب) تعدد دلالة "الواو"

لقد اختلفت بعض الفرق اختلافًا بينًا حول قوله تعالى:﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ[٣٩]﴾ ؛ حيث استدل بعض العلماء على إباحة تسع زوجات للرجل ، واستدلوا على ذلك بأن الواو هنا جامعة، وعضد هذا الرأي أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نكح

تسعًا وجمع بينهن في عصمته، وجعلوا معنى اسم مثنى، اثنين اثنين، وكذلك ثلاث ورباع[٤٠].

قال القرطبي "والذي صار إلى هذه الجهالة، وقال هذه المقالة الرافضة وبعض أهل الظاهر، فجعلوا مثنى مثل اثنين، وكذلك ثلاث ورباع"[٤١].

وذكر أيضًا أنه قد ذهب بعض أهل الظاهر إلى أن المباح من الزوجات هو ثماني عشرة يصح الجمع بينهن، وقد حملهم على هذا الفهم التمسك منهم بأن العدل في تلك الصيغ يفيد التكرار، والواو هنا للجمع، ومثنى بمعنى اثنين اثنين، وكذلك ثلاث ورباع؛ لأنه إذا جمعت المكررات صار ثمانية عشر[٤٢].

وقال الرازي "ذهب قوم سدى إلى أنه يجوز التزوج بأي عدد أريد واحتجوا بالقرآن والخبر"[٤٣]، فمن القرآن قوله تعالى "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ" ؛ حيث أطلق العدد بدليل أنه لا عدد إلا ويصح استثناؤه منه، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لكان داخلًا، ولأن مثنى وثلاث ورباع لا يصلح تخصيصًا لذلك العموم؛ لأن تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي، فليس تخصيصًا للأشياء المذكورة، وإنما هو إذن في المذكور وغيره، وذلك لأن ذكر جميع الأعداد متعذر أن يقول وخماس وسداس وسباع وثمان إلى ما لا نهاية من العدد[٤٤].

ومنهم من تمسك بأن المباح هو أربع نسوة فقط، وذلك لأن الواو هنا بمعنى بدل أي انكحوا ثلاثًا بدلا من مثنى، ورباع بدلًا من ثلاث، ولذلك عطف بالواو، ولم يعطف بأو، ولو جاء بأو؛ لجاز ألا يكون لصاحب المثنى ثلاث، ولا لصاحب الثلاث رباع، واقتضى ذلك أنه لا يجوز لأحدهم إلا أحد هذه الأقسام، وأنه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام، بمعنى أن بعضهم يأتي بالتثنية ، وبعضهم بالتثليث، والفريق الثالث بالتربيع، فلما ذكره بحرف الواو؛ أفاد ذلك أنه لا يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسمًا من هذه الأقسام[٤٥]، وردوا على التوجيهات الأخرى، فردوا على من زعم أن الواو جامعة بأنه لا يمنع أن تكون الواو للجمع،

ولكنها هنا ليست لهذا المعنى، وذلك لأن العرب- الذين نزل القرآن بلغتهم- لا تدع أن تقول تسعة وتقول اثنين وثلاثة وأربعة، وذلك لأن تسعًا أحصر من هذا.

وأما قولهم مثنى تقتضي اثنين، وثلاث ثلاثة، ورباع أربعة، أو أن مثنى تقتضي التكرير، فتكون اثنين اثنين، وثلاث ثلاثة ثلاثة، ورباع أربعة أربعة، ولم يعلموا أن اثنين اثنين وثلاثًا ثلاثًا وأربعًا أربعًا حصر للعدد، ومثنى وثلاث بخلافها.

فالعدد المعدول عند العرب فيه زيادة معنى ليس في الأصل، وذلك أنها إذا قالت جاءت الخيل مثنى إنما تعني بذلك اثنين اثنين أي جاءت مزدوجة[٤٦]، فالواو هنا قد تكون بمعنى أو التي معناها التخيير[٤٧].

وهذه الآراء المذكورة يسهل الرد عليها من ناحية الصناعة أو الأدلة الأخرى، فمن ناحية الصناعة أن عدم الحصر في الآية إن كان مقصودًا؛ فإن ذلك يترتب عليه أن يكون تخصيص العدد (رباع) بالذكر هو من باب الحشو، والقرآن متره عن ذلك، إضافة إلى أن مفهوم العموم يستفاد من الاسم الموصول في قوله (ما طاب) ، إضافة إلى أن السنة قد خصصت العدد بأربعة، والسنة شارحة للقرآن الكريم، ومما يؤكد ذلك ما رواه ابْن عُمَرَ، أنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفِيَّ أسْلَمَ وَلَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الجَاهلِيَّةِ، فَأسْلَمْنَ مَعَهُ، فَأمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنْ يَتَخَيَّرَ أرْبَعًا مِنْهُنَّ[٤٨]، فلو كان العدد المسموح به في الجمع بين الزوجات أكثر من أربعة؛ لم يكن لأمر النبي صلى الله عليه وسلم لغيلان بتخييره أربعة من العشرة محل.

٢ـ الحروف الثنائية : تعدد دلالة "ما":

هناك اختلاف بين بعض الفرق حول أفعال العباد، هل هي من خلق الله عز وجل (الخير والشر منها)، أم من خلق العباد، أم أنها مشتركة بين الاثنين؟. وبناء على هذا الاختلاف نجدهم قد اختلفوا في التعامل مع بعض النصوص الدينية التي – ربما – أفهمت بوجود الأمرين معًا.

ففي قوله تعالى:﴿ لِيَأْكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (٤٩)﴾ وقوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (٥٠)﴾ ، فالذين يقولون إن الله هو خالق أفعال العباد جميعها يقدرون أن " ما" موصولة بمعنى الذي، أي ليأكلوا من ثمره ومن الذي عملته أيديهم، وتكون الهاء مضمرة في الآية، والعرب تضمر أحيانًا[٥١]، وقد عدها الزمخشري موصولة أيضًا إلا أنه قد جعل المخلوق له تعالى هو الجواهر، ومعمولهم هو الشكل والصورة، ويكون الكلام على تقدير حذف، أي وما تعملون شكله وصورته، أو يكون على المجاز كما تقول عمل النجار الباب، والصائغ الخلخال، والبنّاء البناء، ولا نعني إلا عمل الشكل بدون تقدير شكل في النظم[٥٢]، وهذا مبني على اعتقاده من أن أفعال العباد مخلوقة لهم [٥٣].

أو تكون "ما" بمعنى المصدر، ويكون معنى الكلام ومن عمل أيديهم، وعلى هذا التقدير صار المعنى والله خلقكم وخلق أعمالكم، وقد اعترض على هذا بالمنع، وبيان المنع أن سيبويه والأخفش قد اختلفا في أنه هل يجوز أن يقال أعجبني ما قمت أي قيامك، فجوزه سيبويه[٥٤] ومنعه الأخفش، وزعم أنه لا يجوز إلا في الفعل المتعدي[٥٥]، وذلك يدل على أن "ما" مع ما بعدها في تقدير المفعول عند الأخفش، فإن كان ذلك بمعنى المصدر؛ فإنه يكون أيضًا بمعنى المفعول، ويدل على ذلك وجوه منها؛ قوله تعالى:" قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ"[٥٦]، والمراد بقوله" مَا تَنْحِتُونَ" المنحوت لا النحت؛ لأنهم ما عبدوا النحت وإنما عبدوا المنحوت فوجب أن يكون المراد بقوله" وَمَا تَعْمَلُونَ" المعمول لا العمل، حتى يكون كل واحد من هذين اللفظين على وفق الآخر [٥٧].

فأفعال العباد هي فعلهم بإرادتهم ومشيئتهم، وهي خلق الله عز وجل﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (٥٨)﴾ ، وعلى هذا المعنى يكون الخلق وتقديره لله عزو جل ، وأن العبد له إرادة وفعل ومشيئة.

وهذا دليل الأشاعرة على نسبة خلق أفعال العباد لله تعالى[٥٩]. ويكون المعنى على ذلك أن الله قد خلقهم، وخلق العمل من حيث هو مادة، أما تشكيل هذا

العمل فهو راجع إليهم ، ولذلك فهم محاسبون على معمولهم[٦٠].

وذهب المعتزلة إلى أن الأفعال مخلوقة، حيث بينوا أن الله تعالى الحكيم في كلامه لو قال أتعبدون ما تنحتون وأنا خلقت فيكم عبادته ونحته، لكان ذلك غير لائق بحكمته تعالى، ومن ثم لم يجز حمله على ظاهره [٦١].

وقد قيل إن "ما" في قوله تعالى:﴿ لِيَأْكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ نافية، والمعنى على ذلك ليأكلوا من هذا الثمر و لم تعمله أيديهم ولا دخل لهم فيه، وكذلك قوله تعالى﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ، ويكون العمل في الحقيقة ليس لهم، فهم لا يعملون شيئًا، والجملة من قوله" وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ" حال ومعناها أتعبدون الأصنام على حالة تنافي ذلك وهي أن الله خالقكم وخالقها جميعها[٦٢].

وفي هذه الحالة – أي كونها للنفي – لا يقدر ضمير ويكون هناك مفعول محذوف تقديره وما عملت أيديهم شيئًا[٦٣]. وفي هذا التوجيه تظهر فكرة الجبر وأن الإنسان لا دخل له فيما يحدث من أفعال، ويترتب عليه عدم مشروعية حساب هؤلاء أو يكون الحساب لهم في هذا الوقت من باب القهر والظلم، وذلك مستحيل على الله؛ فوجب أن يدخل الجميع – العاصي والمطيع- الجنة؛ لأنه لا اختيار له في أفعاله.

وتوجيه هذه الآية قريب من قوله تعالى﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ (١) ﴾ ؛ حيث قرئت كلمة (شر) بالتنوين وبدونه [٦٤]، وجوز بعضهم جعل ما مصدرية مع تأويل المصدر باسم المفعول [٦٥]، وهو تكلف مستغنى عنه، وإضافة الشرِّ إليهِ لاختصاصِهِ بعالمِ الخلقِ المؤسسِ على امتزاجِ الموادِّ المتباينةِ وتفاعلِ كيفياتِهَا المتضادةِ المستتبعةِ للكونِ والفسادِ وأما عالمُ الأمرِ فهُوَ خيرٌ محضٌ مترهٌ عنْ شوائبِ الشرِّ بالمرةِ [٦٦]،وقد شنع الزمخشري على هذا وأنكر أن تكون "ما" مصدرية ؛لأنه ينكر نسبة الشر إلى الله[٦٧] والقراءة بالإضافة تدل على أن الله تعالى هو خالق الشر[٦٨]، وهو ما ذهب إليه الطحاوي من أنه سبحانه

وتعالى متره عنه وهذا هو الشر الذي ليس إليه ولهذا لا يضاف الشر إليه مفردًا قط؛ بل إما أن يدخل في عموم المخلوقات كقوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ[٦٩]﴾، وقوله تعالى:﴿ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [٧٠]، وإما أن يضاف إلى السبب كقوله" مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ"[٧١]

والقراءة بالتنوين على حمل "ما" على النفي؛ لأن المعتزلة يقولون إن الله تعالى لم يخلق الشر، و لم يرده ، وإنما العبد قادر على خلق أفعاله بنفسه، وعلى هذا الزعم فإن مشيئة العبد فوق مشيئة الله تعالى عز وجل وتتره، فهم ينسبون فعل الحسن إلى الله تعالى، ونسبوا غير الحسن إلى غيره[٧٢]، وعلى هذا الفهم والتأويل فقد جعلوا الجملة في موضع الصفة، أي من شر ما خلقه الله تعالى ولا أوجده[٧٣].

وقد اعترض على القول بأنها للنفي، وجُوّز كونها موصولة، وهي بدل من شر على حذف مضاف أي من شر شر ما خلق عمم أولًا، ثم خصص ثانيًا، وقال أبو البقاء وما على هذا بدل من شر أو زائدة، ومنع كونها نافية وذلك لأن النافية لا يتقدم عليها ما في حيزها فلذلك لم يجز أن يكون التقدير ما خلق من شر؛ لأنه فاسد في المعنى[٧٤].

والأمر عند أهل السنة والجماعة أنه لم يزل فاعلًا لما يريد كما وصف بذلك نفسه حيث يقول:﴿ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ ١٥ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ[٧٥] ﴾ ،وإنه "إذا أراد شيئًا فعله فإن ما موصولة عامة أي يفعل كل ما يريد أن يفعله وهذا في إرادته المتعلقة بفعله، وأما إرادته المتعلقة بفعل العبد فتلك لها شأن آخر فإن أراد فعل العبد و لم يرد من نفسه أن يعينه عليه ويجعله فاعلًا لم يوجد الفعل، وإن أراده حتى يريد من نفسه أن يجعله فاعلًا وهذه هي النكتة التي خفيت على القدرية والجبرية وخبطوا في مسالة القدر لغفلتهم عنها، وفرق بين إرادته أن يفعل العبد وإرادة أن يجعله فاعلًا"[٧٦].

فظهر بهذا الاختلاف في ماهية الحرف أن مرده هو التنوع في الاتجاهات الفكرية والعقدية؛ مما أثر على الدلالة الكلية للنص في كل تناول له.

٣ـ الحروف الرباعية:

تعدد دلالة "لعل" بين الحقيقة والمجاز:

ومن آثار المرجعية الفكرية والمذهبية ما نجده في تأويل دلالة الحرف " لعل" بين الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية تبعًا لما يعتقده كل فريق ، ففي قوله تعالى :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ(٧٧) ﴾ ، فدلالة الحرف عند الزمخشري لا يجوز أن تحمل على رجاء الله لتقواهم ؛ لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة ، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد، ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة ؛ لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف ، وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجوّ منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم- وهم مختارون بين الطاعة والعصيان- كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصداقه قوله عز وجل: ﴿ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا(٧٨)﴾ ، وإنما يبلو ويختبر من تخفى عليه العواقب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار. فإن قلت: كما خلق المخاطبين لعلهم يتقون، فكذلك خلق الذين من قبلهم لذلك، فلم قصره عليهم دون من قبلهم؟ قلت: لم يقصره عليهم، ولكن غلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ والمعنى على إرادتهم جميعا(٧٩).

وهذا الذي ذكره الزمخشري من قوله : إن الله أراد منهم الخير والتقوى فمرده إلى الفكر الاعتزالي أن الله لا يريد إلا الخير ، وإن وقع خلافه ، وهذا خلاف رأي أهل السنة الذين يرون جواز إرادة الخير والشر، وأن كل ما يريده الله يقع، فلعل عندهم بمعنى إيجاب التقوى ، وليست من الله بمعنى الترجي والتوقع(٨٠).

وذكر أبو حيان أنها على بابها حقيقية ، والترجي والتوقع إنما هو مصروف للمخاطبين(٨١)، ويكون الأسلوب من باب الترقي ، والمراد في " لعلكم " معنى

الترجي ؛ لكن معناه راجع إلى المكلف أي اعملوا في عبادة ربكم عمل من يرجو الترقي فيها من الأهون إلى الأغلظ(٨٢).

أو يكون معناها هنا بمعنى كي أو لام كي ، أي : لتتقوا أو لكي تتقوا(٨٣).

المبحث الثاني أثر الاتجاهات الفكرية في تأويل الصيغ:

للمعتقد الديني والفكري والمذهبي أثر على توجيه الصيغ وتأويلها، ويظهر بشكل جلي في تفسير الصيغ التي ترد في نص ديني، ومن النماذج المدللة على هذا، ما ورد من:

أولاً: الصيغ الفعلية:

١ـ الاختلاف في المعنى المعجمي للمعصية

لقد وقع خلاف بين العلماء حول قوله تعالى:﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ (٨٤)﴾ ، في تفسير المعصية وتفسير الغواية، نظرًا لما يدين به كل فريق، ومنشأ الخلاف في ذلك هو هل يصح أن تقع المعصية من الأنبياء، وهل الغواية جائزة في حقهم، أم لا؟ وهل الإنسان مسير في أفعاله أم مخير؟

قال الرازي: وقال أصحابنا أنه تعالى قال:﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ (٨٥)﴾ ولا يجوز أن يقال إن آدم عاصٍ وغاوٍ؛ لأن صيغة الفعل لا تفيد الدوام، وصيغة الاسم تفيده"(٨٦).

ومن ثم فهذه الآية تدل على أن معصية آدم لا يصح أن يطلق عليها معصية؛ وذلك لأنه يقال له عصى وغوى ولا يقال له عاص وغاو، كما أن من خاط مرة يقال له خائط، ولا يقال له خياط ما لم يتكرر منه الخياطة(٨٧).

ومنهم من ذهب إلى أن آدم ذنبه كبير، وإلا لم يوصف بالعصيان والغواية؛ لأنهما اسمان مذمومان عرفًا وشرعًا، وقد ترتب الوعيد عليهما(٨٨).قال ابن خزيمة "وفي ذكر آدم وقوله عز وجل ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ (٨٩)﴾ ما يبين ويوضح أن اسم الغاوي قد يقع على مرتكب خطيئة قد زجر الله عن إتيانها وإن لم تكن تلك الخطيئة كفرًا ولا شركًا ولا ما يقاربها ويشبهها"(٩٠).

وذهب بعضهم إلى أنه ذنب صغير ، ولا يستحق العقوبة عليه؛ لأنه ربما يكون قد وقع عن نسيان[٩١]، وليس عن تعمد، ومن المعلوم أن الناسي لا تجري عليه الأحكام. ولذلك إذا وقعت منه المعصية بجهل أو نسيان أو إكراه فلا إثم عليه؛ لأنه معذور[٩٢].

ومنهم من جوّز وقوع المعصية من آدم عليه السلام، لكن حدد زمن وقوعها، بأنه كان قبل النبوة، ولا مانع من معصية آدم ربه قبل التكليف بالرسالة بدليل قوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ (٩٣)﴾ ، أي اختاره للرسالة[٩٤]، وثم تفيد الترتيب مع التراخي كما هو مقرر. وقد ذهب الإيجي إلى أن "مسالة نسيان الأنبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيًا"[٩٥]. ومنهم من فسر المعصية بأنها صرف المحبة في طلب الشهوة النفسية [٩٦].

وأما الغواية فقد فسروها بالفساد والضلال، أو جهل موضع الرشد، أو أن غوي بمعنى (بشم) من كثرة الأكل[٩٧]. ومنهم من فسر الغواية بأنها الخيبة من نعيم الجنة؛ لأن الرشد هو أن يتوصل بشيء إلى شيء فيصل إلى المقصود، والغي ضده، وأنه سعى في طلب الخلود، فنال ضد المقصود[٩٨].

٢ـ الاختلاف في معنى " أفعل "

اختلف العلماء في قوله تعالى:﴿ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا ﴾[٩٩]، ومحل الاختلاف هنا قوله تعالى:" أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ "فقد استدل بعضهم بهذا على أن الله سبحانه وتعالى" هو خالق الجهل والغفلة في قلوب الجهال، وذلك لأن" أَغۡفَلۡنَا "تدل على هذا المعنى [١٠٠]، ولأن الفعل فيه مسند لـ " لنا" لا لقلبه [١٠١].

وقد قرأ بعضهم " أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ"[١٠٢] فيكون "نا" هو المفعول به، ورفع قلبه على أنه فاعل، ويكون المعنى عند ذلك من حسبنا قلبه غافلين عنه، أو أنه أهمل أمرنا عن تذكرنا[١٠٣]

ويرى المعتزلة أن المقصود بقوله تعالى: " أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا " وجدنا قلبه غافلًا، وليس المراد منه خلق الغفلة فيه(١٠٤)، واستدلوا على ذلك بما روي عن عمرو بن معد يكرب بأنه قال لبني سليم" قاتلناكم فما أجبناكم، وسألناكم فما أبخلناكم، وهجوناكم فما أفحمناكم" أي ما وجدناكم جبناء ، ولا بخلاء، ولا مفحمين(١٠٥).

وحمل اللفظ أغفلنا على معنى وجدناه غافلًا أولى من القول بأن الله عز وجل هو خالق الغفلة في قلوب هؤلاء، وذلك لأن الله لو كان هو خالق الغفلة في قلوب هؤلاء؛ لما استحقوا الذم على ذلك ؛ لأن هذا خارج عن قدرتهم، ولو كان أغفلنا بمعنى خلقنا الغفلة لما صح أن يكون هناك تخيير بين الإيمان والكفر، وذلك لأن الله قال بعد هذه الآية:﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾(١٠٦)، وأمر ثالث وهو أن أغفلنا لو كان بمعنى جعلنا قلبه غافلًا؛ لوجب أن يقال- من حيث الصناعة- ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه؛ لأن أغفلنا على هذا التقدير يكون من أفعال المطاوعة، وهي إنما تعطف بالفاء لا بالواو، فيقال كسرته فانكسر، ودفعته فاندفع، ولا يقال كسرته وانكسر، ولا دفعته واندفع(١٠٧).

والدليل الأخير الذي يتعلق بأن المقصود بالغفلة ليس خلقها، هو قوله تعالى﴿ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطًا ﴾ ؛ لأن الله تعالى لو أغفل قلبه – حقيقة – لما صح من ناحية المعنى أن يضاف ذلك إلى إتباعه هواه.

أو أن معنى أغفلنا أي تركناه غافلًا فلم نَسِمه بِسِمة أهل الطهارة والتقوى، وهو من قولهم بعير غفل، أي لا سمة عليه(١٠٨).

وذكر القفَّال في تأويل الآية على مذهب المعتزلة وجوها منها: ﴿ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ﴾ أي خلاه مع الشيطان، و لم يمنعه منه، فالمراد بالغفلة أي خلّاه مع الشيطان و لم يمنعه منه(١٠٩).

وقد رد أصحاب المذهب الآخر- القائلين بخلق الغفلة – الاستدلالات التي استدل بها القائلون بعدم خلق الغفلة من الله بالآتي:

- بالنسبة لكلامهم عن أن معنى أغفلنا أي وجدناه غافلًا، وليس المراد تحصيل الغفلة فيه أن الاشتراك خلاف الأصل فوجب أن يعتقد أن بناء الأفعال حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، وجعله حقيقة في التكوين مجازًا في الوجدان أولى من العكس.
- الأمر الثاني: لو سلمنا – جدلًا- أن اللفظ مشترك بالنسبة إلى الإيجاد وإلى الوجدان؛ إلا أنه يجب حمل " أغفلنا" على إيجاد الغفلة؛ لأن الدليل دلَّ على أنه يمتنع كون العبد موجدًا للغفلة في نفسه؛ لأنه إذا حاول إيجاد الغفلة فإما أن يحاول إيجاد مطلق الغفلة، وإما أن يحاول إيجاد الغفلة عن شيء معين، والأول باطل ، وإلا لم يكن حصول الغفلة عن هذا الشيء أولى بأن يحصل له الغفلة عن شيء آخر؛ لأن الطبيعة المشتركة فيها بين الأنواع الكثيرة تكون نسبتها إلى كل تلك الأنواع على السوية.

والثاني أيضًا باطل ؛ لأن الغفلة عبارة عن غفلة لا تمتاز عن سائر الأقسام إلا بكونها منتسبة إلى ذلك الشيء المعين بعينه فعلى هذا، لا يمكن أن يقصد إلى إيجاد الغفلة عن كذا إلا إذا تصور كذا؛ لأن العلم بنسبة أمر إلى أمر آخر، مشروط بتصور كل واحد من المنتسبين؛ فثبت أن العبد لا يمكنه إيجاد هذه الغفلة إلا عند اجتماع الضدين، وذلك محال، والموقوف على المحال محال، فثبت أن العبد غير قادر على إيجاد الغفلة، فوجب أن يكون خالق الغفلة وموجدها في العباد هو الله تعالى[١١٠].

٣- الاختلاف في دلالة النصب تبعًا لاختلاف حركة عين الفعل.

قرئ قوله تعالى﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ [١١١]﴾ بفتح الصاد[١١٢]، وقد وجهت عدة توجيهات، منها أن النَصَب محركة التعب، أي فاجتهد في العبادة، واتعب

شكرًا لما أوليناك من النعم السالفة، ووعدناك من الآلاء الآتية [١١٣]، ومنهم من فسر النصب بالشروع في تبليغ الوحي[١١٤]، وهناك من يرى أن دلالة النصب الاشتغال بالعبادة[١١٥]، وخصوصًا قيام الليل بعد الفراغ من أداء الفرائض[١١٦]، أو يكون إذا فرغت من جهاد عدوك؛ فانصب لعبادة ربك[١١٧].

وقرئ بكسر الصاد" فَانْصِبْ"[١١٨]، ويعلق السمين الحلبي على ذلك قائلًا:" والعامَّةُ على فتحِ الصادِ وسكونِ الباء أمراً من النَّصَب وقرئ بتشديدِ الباءِ متفوحةً أَمْراً من الانْصباب، وكذا قرئ بكسر الصاد ساكنةَ الباء أمراً من النَّصْب بسكون الصاد، ولا أظن الأولى إلاَّ تصحيفاً ولا الثانيةَ إلاَّ تحريفاً فإنها تُرْوى عن الإمامية. وتفسيرُها:" فَإِذَا فَرَغْتَ" أي من النبوة " فَانْصَبْ " الخليفة [١١٩]وقال الزمخشري "ومن البدع ما رُوي عن بعض الرافضةِ أنه قرأ "فانصِبْ" أي انْصِبْ عليًّا للإمامة، ولو صَحَّ هذا للرافضي؛ لصح للناصبي أن يقرأ هكذا، ويجعَلَه بالنَّصب الذي هو بُغْضُ عليّ رضي الله عنه وعداوتُه"[١٢٠]، ومن الرافضة من أطلق التعيين، ولم يحدد عليًّا بالاسم، وإنما المقصود تعيين الخليفة[١٢١].

فتوجيه دلالة صيغة النصب هنا مبنية على اعتقاد المتشيعة أن عليًّا هو المنصوص عليه للإمامة، وهذا نص صريح – عندهم – في ولاية علي، أما الذين لم يقولوا بولاية علي بعد النبي صلى الله عليه وسلم، رأوا من خلال توجيهم لفظة " فَانْصِب" أمرًا بوجوب تعيين النبي صلي الله عليه وسلم للخليفة، وربما أفهم هذا التوجيه أن خلافة أبي بكر منصوص عليها بالتعيين.

ثانيًا: صيغ الأسماء:

١-الاختلاف في تأويل الصُوْر

هناك خلاف بين العلماء حول الصور في قوله تعالى:﴿ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ[١٢٢]﴾ ، وقد استدل بعضهم على وجود هذه الآلة التي ينفخ فيها، ويدعى بها الناس إلى المحشر، إيذانًا بانتهاء الدنيا، وبداية لإعادة الأموات[١٢٣].

ويرى المعتزلة أن المراد بالصُّوْر في القرآن والآثار هي الصُّوَر التي ينفخ فيها الروح للبعث قالوا ومفرد الصُّوْر صورة استنادًا إلى إنكارهم للسمعيات من الصراط، والميزان، والكرسي، وغيرها، واستدلوا على ذلك بقراءة ابن عباس بضم الصاد مع فتح الواو الصُّوَر(١٢٤).

وقد قوبل هذا الرأي المنكر للصُّوْر بالإنكار والتشنيع حيث ذكر عن أبي الهيثم أنه قال" اعترض قوم فأنكروا أن يكون الصُّورُ قرنًا كما أنكروا العرش والميزان والصراط، وادعوا أن الصُّورَ جمع الصُّورَةِ، كَمَا أن الصُّوفَ جَمْعُ الصُّوفَةِ، قَالَ أبو الهيثم وهذا خطأ فاحش وتحريف لكلمات الله عز وجل عن مواضعها؛ لأن الله عز وجل قال:﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾ ففتح الواو، قال ولا نعلم أحدًا من القراء قراها فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ (١٢٥).

وأمر آخر يستدل به على رفض القول السابق أنه لو أراد الصُّوَر؛ لقال في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ (١٢٦) ﴾ أي: فيها؛لأن أهل اللغة لا يعرفون في جمع صورة إلا صورًا، ولو كان جمع صورة لكان: ثم نفخ فيها إلا على بُعد من الكلام(١٢٧).

ويتضح من هذا التأويل الذي قال به أهل التفكير الاعتزالي كيف كان معتقدهم المعتمد على العقل منهجًا استطاعوا من خلاله أن يحولوا توجيه الصورة التي أبرزها القرآن واضحة جلية، وأكدها الأحاديث المتواترة الصحيحة؛ لينطق بما أرادوا من تصور.. حتى لو خالف ما جاءت به النصوص الصريحة، وكيف طوعوا الصياغة اللغوية لإثبات ذلك.

٢ـ الاختلاف حول رؤية الله عز وجل في الدنيا والآخرة

اختلف العلماء حول قضية رؤية الله عز وجل بين مؤيد ومعارض، ولكل منهما دليله اللغوي، وقد استدل المؤيدون لجواز النظر إلى الله ورؤيته بقوله تعالى﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(١٢٨) ﴾، بأن معنى اسم الفاعل هنا

أنها تنظر إلى ربها نظرًا[١٢٩]، وذلك لأن دخول " إلى" مع النظر يدل على نظر العين[١٣٠].

واستدل المانعون[١٣١] – أي للرؤية – على عدم جواز رؤية الله عز وجل بأن وجود النظر لا يعني تحقق الرؤية، ولا مانع – عندهم – من أن العباد ينظرون إلى الله ولكن لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره محيط بهم، وذلك تحقيقًا لحرفية قوله تعالى:﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ [١٣٢]﴾ ، فالله سبحانه لا يراه من خلقه شيء وهو يَرى ولا يُرى [١٣٣].

وقد رد المجوزون بأن المقصود بعدم الإدراك في قوله تعالى" لَا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ" أي في الدنيا؛ لكنه يُرى في الآخرة[١٣٤]. وكذلك إذا فسر الإدراك بعدم الإحاطة – على رأي المانعين – فإن عدم الإحاطة لا تعني أبدًا عدم الرؤية وذلك يشبه رؤيتنا للسماء فنحن نراها ولكن لا يمكننا أن نحيط بها رؤية على جهة الكلية [١٣٥].

وقد فسر أيضًا المانعون كلمة "ناظرة" بدلالات مختلفة لا تتحقق معها الرؤية البصرية، كقولهم ناظرة بمعنى منتظرة الثواب من ربها أو منتظرة رزقه أو ما أمرها به[١٣٦]، ويستدلون بحديث عائشة – رضي الله عنها – "من زعم أن محمدًا أبصر ربه؛ فقد أعظم الفرية"[١٣٧]، وبرواية ابن عباس أن الرسول قد رآه بقلبه[١٣٨].

ويستدلون– على نفي الرؤية – بشيء آخر وهو قوله تعالى:﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي[١٣٩] ﴾، وذلك لأن " لن" موضوعة لنفي المستقبل على التأبيد[١٤٠].

وقد رد المجوزون على هذا بأن النفي للرؤية جاء في الآية معلقًا على استقرار الجبل، واستقرار الجبل وارد، وإذا استقر فمن السهل تحقق وقوع الرؤية، كما أن الله – عز وجل– علق عدم الرؤية على علة عدم تحمل موسى لها، ولذلك قال: " قَالَ لَن تَرَىٰنِي"، ولو كانت الرؤية مستحيلة على الإطلاق في الدنيا والآخرة؛ لجاء الخطاب بصيغة أقرب إلى النفي القطعي ، كأن يقول الله عز وجل – مثلًا– عندما طلب سيدنا موسى منه الرؤية أنا لا أُرَى.

وقد اعترض المؤيدون للرؤية على تفسير قوله تعالى" نَاظِرَةٌ " بمعنى منتظرة، وذلك لأن دخول "إلى" مع النظر يدل على نظر العين، وليس من الانتظار كما ادعى بعضهم، ولو كان من الانتظار – كما قالوا- لم تدخل معه "إلى" ألا ترى أنك لا تقول انتظرت إلى زيد، وتقول نظرت إلى زيد، فمن قال إن ناظرة بمعنى منتظرة فقد أخطأ في المعنى والإعراب ووضع الكلام في غير موضعه(١٤١).

وقد رد المانعون على ذلك الكلام السابق بأمرين:

الأمر الأول: أن "إلى" هنا ليست حرف جر، وإنما هي اسم مفرد بمعنى النعمة، مضافًا إلى الرب، وجمعه آلاء، كما في قوله تعالى:﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾(١٤٢)، وربها مخفوض بالإضافة وليس بحرف الجر، والمفعول مقدم ناصبه "نَاظِرَةٌ " والتقدير وجوه منتظرة نعمة ربها، وهذا التقدير اللغوي هو فرار من إثبات النظر إلى الله تعالى وفق معتقدهم ومرجعيتهم الفكرية (١٤٣).

- **الأمر الثاني:** أن المانعين لا مانع عندهم من أن يكون النظر بمعنى المعاينة من نظر العين، ولكن ذلك مشروط بأن يكون على تقدير مضاف محذوف، والمعنى تنتظر ثواب ربها أو عفوه، أو رضاه أو نعمته، أو نحو ذلك(١٤٤)، وحذف المضاف وجه شائع وسائغ في العربية(١٤٥)، وقد وقع كثيرًا في القرآن الكريم ــ وفي الحديث الشريف، وكلام العرب.

والأمر عند المؤيدين أن "في هذه الآية " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"(١٤٦) إسناد الفعل إلى الوجوه، والوجه محل النظر، وهو محل العينين، فلم يعد هناك أي احتمال لأن يكون معنى النظر الانتظار أو التفكر أو التوقف. وهناك دليل آخر دل على هذا وهو الدليل الذي نعتمد عليه دائمًا في كل أمر من الأمور، وهو أن أعلم الناس بكتاب الله عز وجل وبتفسيره هم السلف الصالح رضوان الله عليهم، فبماذا فسر السلف الصالح هذه الآية؟ فضلًا عن الأحاديث الأخرى التي جاءت تدل على رؤية الله سبحانه وتعالى، ولقد روى ابن مردويه بسنده إلى عبد

الله بن عمر رَضِيَ اللهُ تعالى عَنْهُما قَالَ: قال رَسُول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قوله تعالى: " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "(١٤٧) أنها من البهاء والحُسن، وناضرة: من النضارة إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ؛ قَالَ ناظرة في وجه الله عَزَّ وَجَلَّ، وسواء ثبت هذا مرفوعًا أو كَانَ من تفسير الصحابي فإنه -ولله الحمد- هو المعنى الذي لا يحتمل الكلام غيره، وعلى كلا الحالين فهو مقبول"(١٤٨).

فالرؤية واضحة بنصوص صريحة من الكتاب والسنة، وما كان تأويل المخالفين إلا إثباتًا لمعتقدهم في مسألة الرؤية التي لا يجوزون أن تكون رؤية بصرية، غافلين عن تلك الرؤية البصرية التي ينكرونها لن تكون أبدًا بأبصارنا الأرضية الدنيوية، وإنما ستستحيل لأجلها أبصارنا أبصارًا أخروية، كما أن سائر البدن سيتحول ليكون على قدر النعم، فما الرؤية الأخروية البصرية إلا زيادة في الإحسان من الله تعالى لعباده المؤمنين.

٣- الاختلاف في تفسير صفة اليد:

اختلف تفسير العلماء لقوله تعالى:﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾(١٤٩) اختلافات شتى ،انطلاقًا من المعتقد الديني، والاختلاف على معنى " يد" هنا في الآية، فقد ذكر فريق أن اليد هنا بمعنى النعمة، ونظير ذلك أن العرب تقول لك عندي يد أي نعمة(١٥٠)، وقال آخرون المقصود باليد القوة ، ونظير ذلك قوله تعالى:﴿ وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ (١٥١) يعني القوة، وقال آخرون يده يعني ملكه(١٥٢)، ونظيره من كلام العرب هو مِلْكُ يمينه.

وهناك قَوْلٌ آخر يرى أن المقصود باليد هنا صفة قائمة بذات الله تعالى وهو قول أبي الحسن الأشعرِي الذي "زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات اللّه تعالى، وهي صفة سوى القدرة، ومن شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء"(١٥٣) من غير تصور يد، ولا غَلٌّ ولا بَسطٌ(١٥٤)، وليست بجارحة

كجوارح بني آدم[١٥٥] كالسمع والبصر والوجه[١٥٦]، ولا تصور يد ولا بسط.

والذين أثبتوا صفة اليد ردّوا التفسيرات الأخرى، فردوا القول الذي صرح بأنها النعمة، من أن نعم الله كثيرة ولا يمكن إحصاؤها، فكيف تكون نعمتاه مبسوطتين[١٥٧]، وذلك لأن التثنية قد حددت كم النعم، ومهما كثرت فيمكن لنا عدها في هذه الحالة.

وقد رد عليهم بأن مقصود التثنية هنا تثنية جنس لا تثنية مفرد[١٥٨]، والذين اختاروا هذا فسروا جنسي النعمة هنا بنعم الدنيا ونعم الأخرة، أو النعم الظاهرة والباطنة، أو نعمة المطر والنبات[١٥٩].

وعلى رأيهم فالقول بإثبات اليدين لا يحتمل التأويل بحال، ولا يمكن حمل اليدين إلا على الحقيقة، ومن لم يحملها على الحقيقة فهو معطل لتلك الصفة[١٦٠]، وقد صرح أبو حنيفة أنه لا يقال أن يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال[١٦١].

ومن الجائز أن تكون النعمة هنا للمبالغة كقولهم للمبالغة: لبيك وسعديك، وليس يريد الاقتصار على مرتين[١٦٢]فقط كما في قوله:﴿ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ ﴾[١٦٣].

فليس المقصود كرتين، وإنما كرة بعد كرة، وقد ذكرت الأيدي في القرآن بعدد ومن غير عدد، كقوله تعالى:﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ [١٦٤]، وتارة بإثبات اليدين كما في قوله:﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾[١٦٥]، وتارة بالجمع، كما في قوله تعالى:﴿ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا ﴾ [١٦٦].

والذين قالوا بإثبات اليد على جهة الحقيقة هم المجسمة فقالوا إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، واستدلوا بقوله تعالى:﴿ أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ

بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (١٦٧)، على أن الله تعالى قد قدح في ألوهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء فلو لم تحصل هذه الأعضاء ؛ للزم القدح في كونه إلهًا، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له (١٦٨)، واسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء ترك للغة ولا يجوز(١٦٩)، فإذا صح أن الجود هو المقصود في الآية؛ قررنا أنه من لوازم إثبات صفة اليد، ولا يجوز التفسير باللازم وترك الملزوم، وعلى ذلك فيجب إثبات صفة اليدين ولوازمها(١٧٠).

وهناك إجماع من علماء أهل السنة على أن لله تعالى يدين على جهة الحقيقة ؛ لكن على الكيفية اللائقة بجلاله وجماله(١٧١).

ومن محاولة تفسير صفة اليد استطاع كل فريق أن يدلل على معتقده بما يراه من صفة تناسب تأويل اليد في الآية الكريمة، فمنهم من أثبت المعنى على الحقيقة مثبتًا لله تعالى ما أثبته لنفسه وأثبته له نبيه صلى الله عليه وسلم، بلا سؤال عن الكيف وهم أهل السنة والجماعة، ومنهم من سار في طريق التنزيه حتى عطل عنه تعالى صفة اليد التي أثبتها لنفسه إمعانًا في تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين، ومنهم من انساق في الطريق العكسي، فأثبت له تعالى اليد إثبات تجسيم حتى شبهوه بخلقه تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

المبحث الثالث أثر المرجعية الفكرية في تأويل التراكيب

نعني بهذا العنوان الفرعي أثر المعتقد في توجيه التركيب من حيث المستوى النحوي، كالخلاف حول مرجعية الضمير ، أو التقديم والتأخير، أو العلامة الإعرابية، وما يترتب عليه من تعدد في الفهم بناء على التوجيه الاعتقادي.

١ـ تعدد مرجعية الضمير.

أ) اختلف العلماء حول إثبات صفة العجب أو نفيها، حيث استدل بعضهم على إثبات صفة العجب لله تعالى، وكان دليله قوله تعالى:﴿ بَلْ عَجِبْتَ

وَيَسۡخَرُونَ ﴾[١٧٢]، برفع التاء من عَجِبْتُ، وفي الآية قراءة أخرى بفتحها " عَجِبْتَ"[١٧٣].

وقد اختار الفراء قراءة الرفع، وخرّج العجب على أنه صفة من صفاته، ولا يعني ذلك تقاطع عجب الله مع عجب العباد، وذلك أن العجب إذا أسند إلى الله عز وجل فليس معناه من الله كمعناه من العباد[١٧٤]، وهو يشبه قوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ ﴾[١٧٥].

ويكون الكلام السابق لقول بعضهم أن معنى" بَلۡ عَجِبۡتَ" أي جازيتهم على عجبهم ؛لأن الله تعالى أخبر عنهم في غير موضع بالتعجب من الحق، فقال:﴿ وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡ﴾[١٧٦]، وقال:﴿ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٌ ﴾[١٧٧]، فقال تعالى: " بَلۡ عَجِبۡتَ " أي بل جازيتهم على التعجب [١٧٨].

وهناك فريق آخر نفى صفة العجب عن الله سبحانه وتعالى، وتمسكوا بقراءة النصب، وذكروا في ذلك أن الله تعالى لا يعجب من شيء، وإنما يعجب من لا يعلم، ويكون الخطاب بالتاء المفتوحة للنبي صلى الله عليه وسلم، ومعناه عجبت يا محمد مما نزل عليك من القرآن وهم يسخرون[١٧٩].

ب) هناك من العلماء من فسر مرجعية الضمير في قوله تعالى :﴿ وَزَوَّجۡنَٰهُم بِحُورٍ عِينٖ ﴾ [١٨٠]" بأنه يعود على الزوجين من الذكور والإناث ، حيث جعل لكل واحد منهما حورًا عينًا ، فالذكر له حور عين من الإناث ، والأنثى لها حور عين من الرجال، ومرد هذا المفهوم عنده يرجع إلى مرجعيته الفكرية بأن حال المرأة عنده في الجنة كحال الرجل تمامًا دون فرق بينهما[١٨١] .

وهذا الذي ذهب إليه من تأويل يتعارض صراحة مع مفاهيم لغوية ونصوص قرآنية تؤكد أن المقصود بالحور العين هم النساء وليسوا الرجال ، ومن ذلك ما أورده ابن الجوزي من قول مجاهد أن المقصود بالحور العين :النساء النقيّات

البياض، فتخصيصها بالنساء دون الرجال دليل أن ما أراده شحرور في تأويله السابق لا يتفق والسياق اللغوي ، إضافة إلى قوله تعالى في آية أخرى: ﴿ حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي ٱلْخِيَامِ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٧٣ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ﴾ [١٨٢]" فوصف الحور بـ" مقصورات " جمع المؤنث ، وعودة الضمير في قوله " يطمثهن" بـ" هن " التي لا للبس فيها لجماعة الإناث دليل على أن الحور العين من النساء وليسوا من الرجال ، والمساواة في هذا الأمر بأن يكون للمرأة حور عين من الرجال ينافي ما عليه استقرار الطبائع السليمة من أن يكون للمرأة أكثر من رجل سواء في الدنيا أو الآخرة بخلاف الرجل الذي شرع له في التعدد ، إضافة إلى الكثير من الأحاديث النبوية التي جاء وصف الحور العين فيها خالصًا للمرأة ، فما ذهب إليه صاحب الرأي السابق من تأويل يخالف قواعد العربية ونصوص أخرى صريحة.

ج) اختلف العلماء حول مرجعية الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم" خلق الله آدم على صورته"[١٨٣] فمنهم من قال إن الضمير يعود على الله عز وجل، واستدلوا بذلك أن لله سبحانه وتعالى صورة، أي أن الله قد خلق آدم على صورة الرحمن، والمراد بالصورة الصفة، والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، ولا يلزم من هذا التشبيه؛ لأن صفات الله لا يشبهها شيء.

ولا تعني الصورة هنا المشابهة أو المماثلة بين الله وآدم – على رأيهم- وذلك لأن " على " هنا لا تفيد ذلك، وإنما تفيد الاشتراك في الحالة وليس الهيئة [١٨٤].

ويذكر البعض أن الضمير هنا في الحديث السابق لا يعود على الله وإنما يعود على آدم عليه السلام، هربًا من الوقوع في التشبيه والتمثيل[١٨٥]، ويقوي هذا الرأي

أن الهاء تعود إلى المذكور الأقرب وليس الأبعد ، إلا أن تدل دلالة على خلاف ذلك(١٨٦).

ومن أجل هروبهم من التشبيه والتجسيم أخذوا يؤولون القول برجوع الضمير إلى الله أو إلى آدم، فعود الضمير إلى آدم يعني أنه خلقه على صورته بمعنى أنه لم ينقله من نطفة إلى علقة كبنيه، و لم يمر بمراحل طفولة ولا شباب ولا كبر، و لم يحدث في خلقه تغيير منذ خلقه إلى أن مات، وعود الضمير على آدم عليه السلام فيه إبطال قول الدهرية ؛ لأنهم يزعمون أنه لم يكن قط إنسان إلا من نطفة ، ولا نطفة إلا من إنسان فيما مضى ويأتي، وليس لذلك أول ولا آخر، وآدم أول البشر خلق على صورته من غير أن كان نطفة قبله أو عن تناسل (١٨٧)، أو تكون صورته – هنا- إذا كان الضمير عائدًا على الله – على معنى صفاته، أي أن الله خلق آدم على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه، وجعل له الأمر والنهي على ذريته كما كان لله كل ذلك(١٨٨).

ولأصحاب الرأي الأول أن يردوا على هذا، بأن ذلك يكون جمعًا في الصفات بين الخالق والمخلوق، والفصل بين الوصفين واجب؛ لأن الله قد عبر عن ذلك بنفسه بقوله﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (١٨٩)، والاشتراك في الصفات السابقة يعني المثلية أو القرب منها، كما أن هناك في الكلام المذكور قياسًا مع الفارق حيث جعلوا السجود من الملائكة لآدم كسجود الملائكة لله، وشتان بين هذا وذاك، فسجودهم لآدم إنما هو من باب التشريف ، وسجودهم لله تعالى إنما هو من باب التعبد، و لم يقل أحد من أهل العلم أن السجود لآدم كان سجودًا تعبديًّا أبدًا.

كما أن أمر آدم لبنيه لا يتقاطع مع أوامر الله ونواهيه، إلا من حيث كونه أمرًا ونهيًا، وذلك لاحتمالية أن تكون أوامر آدم ونواهيه لبنيه مشتملة على خطأ أو خلل أو تكون في غير محلها بخلاف أمر الله ونهيه فهو مبرء عن ذلك.

٢ـ التقديم والتأخير:

هناك بعض التأويلات التي اعتمد عليها أصحاب الاتجاهات الفكرية تتعلق بظاهرة التقديم والتأخير في بناء الجملة ، حتى يستقيم التأويل مع مرجعياتهم أو تتوافق تلك الاتجاهات مع النص الديني ، ومن هذه التأويلات التي اعتمدت على التقديم والتأخير قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾(١٩٠) حيث اختلف في تأويل هذه الآية وفقًا لاختلاف المؤولين ومرجعياتهم في موقفهم من عصمة الأنبياء ، حيث يرى المعتزلة أن العصمة للأنبياء واجبة في حقهم قبل البعثة وبعدها ، وهي عندهم من الأمور الواجبة التي يجنب الله بها رسوله ما ينفر عن القبول منه؛ لأنه لو لم يجنبه مثل هذه الحالة لم يقع القبول منه(١٩١)، وعند الأشاعرة والحشوية فإنهم يجوزون على الأنبياء الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب(١٩٢)، وجواز السهو والخطأ في حقهم(١٩٣)، ويرى الإمامية أنه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها وكبيرها(١٩٤).

وبدعوى العصمة للأنبياء ذكر بعضهم أن في قوله تعالى:"وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ" تقديمًا وتأخيرًا على أن المعنى : لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها ، فقدم جواب : لولا في الآية ، ليكون همه منتفيًا(١٩٥)، فقوله (وهم بها) جواب لولا مقدم عليها ، ومعروف في العربية أن لولا حرف امتناع لوجود أي امتناع الجواب لوجود الشرط ؛ فيكون الهم ممتنعًا لوجود البرهان الذي ركزه الله في فطرته(١٩٦)، والقول بالتقديم والتأخير في الآية عند منقال بعصمة الأنبياء ليس له قبول من ناحية الصناعة ، ذلك أنه لا يجوز في اللغة ولا في كلام العرب أن يقال : قام فلان إن شاء الله ، ولا قام فلان لولا فلان(١٩٧)، فلا يجوز تقديم الجواب على لولا؛ لأنه في حكم الشرط، وللشرط صدر الكلام(١٩٨).

وقد أنكر المرتضى مثل هذا التأويل المبني على القول بالعصمة دون مراعاة النص قائلاً: إذا ثبت بأدلّة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أنّ المعاصى لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفا لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أو لا يجوز[١٩٩]، ويذكر ابن قتيبة أن بعضهم يستوحش من أن يلحق بالأنبياء ذنوبًا، ويحملهم التنزيه لهم، صلوات الله عليهم، على مخالفة كتاب الله جلّ ذكره، واستكراه التأويل، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة التي لا تخيل عليهم، أو على من علم منهم- أنّها ليست لتلك الألفاظ بشكل، ولا لتلك المعاني بلفق[٢٠٠].

ويرى الشيخ محمد رشيد رضا رأيًا بعيدًا عن القول بالتقديم والتأخير يقوم على أساس فهم الهم من امرأة العزيز ومن يوسف من منظور آخر بعيد عن التفسير القائم على مفهوم الشهوة؛ حيث يرى أن الهم بالفاحشة لم يقع منها ولا منه عليه السلام ، وإنما الذي وقع منها هو المراودة، فلما امتنع وكان ذلك إهانة لها وكسراً لطبيعة الأنثى التي فطرت على أن تكون مُرَاوَدة لا مراوِدة، من عبدها العبراني، وعدّت هذا احتقاراً منه، أرادت الانتقام منه بالاعتداء عليه والبطش به في ثورة غضبها وهو انتقام معهود من مثلها ومن دونها في كل زمان ومكان، والهم منه كان هماً بدفع اعتدائها عليه، والبرهان الذي رآه يوسف ـــ كما يرى رشيد رضا ـــ هو آية رآها يوسف في نفسه، وهي إما النبوة التي آتاه الله إياها بعد الحكم، أو مقدمات هذه النبوة من مقام الصديقية العليا وهي: مراقبته لله تعالى، ورؤية ربه متجلياً له ناظراً إليه، فهذا هو البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام، ويرفض رشيد رضا كل ما روي في معنى الهم منها ومنه، ويعده من الإسرائيليات التي انخدع بها كثير من الناس كما يرفض الروايات في البرهان الذي رآه يوسف[٢٠١].

فتفسير الهم – كما ذهب رشيد رضا – ليس فيه ما يستدعي بشاعة الموقف ، ولا الحط من مقام النبوة ، وليس في ليٍّ لعنق النص كما قيل بالتقديم والتأخير ، أو بتقديم تفسيرات للهم أو البرهان من أجل إبعاد الشبهة عن يوسف عليه السلام وإثبات العصمة له.

٣ـ تعدد الوظائف النحوية:

أ) اختلف أصحاب العقائد اختلافًا شديدًا حول قوله تعالى﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾[٢٠٢] حيث قرئت هذه الآية برفع لفظ الجلالة ونصب موسي، وقرئت أيضًا بنصب لفظ الجلالة ورفع موسى[٢٠٣]، وقد ترتب على كل قراءة مفهوم خاص لهذه الآية، من حيث إثبات صفة الكلام، وعدم إثباتها لله عز وجل ومذهب أهل السنة هو إثبات هذه الصفة لله عز وجل دون تمثيل أو تكييف، واستدلوا على وقوع الكلام منه بدليلين لغويين:

الأول: رفع لفظ الجلالة على أنه هو المتكلم .

الثاني: تأكيد الفعل بالمصدر وذلك لإجماع النحويين على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازًا وإنما هو على الحقيقة، ولذلك امتنع في قول الشاعر

امتلأ الحوض وقال قطني مهلا رويدًا قد ملأتَ بطني[٢٠٤]

أن يقول: قال قولًا؛ لأنه يصح هنا أن يخرج الكلام من المجاز إلى الحقيقة؛ لأن قول الحوض مجاز لا يخرج إلى الحقيقة لكونه مما لا يقول ولا ينطق، بخلاف الآية التي ورد فيها تأكيد الفعل بالمصدر ليكون الكلام من الله على حقيقته، ولولا مجيء المصدر؛ لاحتمل أن يخرج الكلام على جهة المجاز، كأن تقول كلمت لك فلانًا بمعنى كتبت له كتابًا، فلما قال " تكليمًا" في الآية لم يكن إلا كلامًا مسموعًا[٢٠٥].

ويكون الكلام من الله لموسى من باب الدلالة على الفضل لأن الله هو الذي كلمه، وقراءة النصب أقل منها في الفضل، إذ كان الكلام من موسى إلى الله ،

وذلك لأن كل مؤمن فإنه يكلم الله تعالى على ما قال صلى الله عليه وسلم" المصلي مناج ربه"(٢٠٦).

وهناك آيات أخرى تعضد هذا الرأي، منها قوله تعالى:﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾(٢٠٧)، وقوله تعالى:﴿ وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ ﴾(٢٠٨)، وقوله تعالى:﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ ﴾(٢٠٩)، وهذا دليل على أنه ناداه والنداء لا يكون إلا صوتًا مسموعًا ولا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع لا حقيقة ولا مجاز(٢١٠).

وأما الذين اختاروا قراءة النصب للفظ الجلالة، فقد رجحوها على قراءة الرفع له، ليكون موسى هو المتكلم وليس الله، وذلك لأنهم ينفون صفة الكلام عنه سبحانه وتعالى.

واستدلوا أيضًا على أن كلام الله شيء واحد لا يدخله التبعيض فإذا قيل إن الله أفهم موسى كلامه، لم يخلُ أمر من أن يكون قد أفهمه كلامه مطلقًا، فصار موسى عليه السلام، عالمًا بكلام الله حتى لم يبق له كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه، وفي ذلك اشتراك مع الله في علم الغيب وذلك محال (٢١١).

وقد رد أهل السنة على هذا أيضًا بدليل لغوي قوي، وهو أن احتمال ورود القراءة بهذا الشكل قد يقع، ومن السهل حينئذ نفي صفة الكلام بناء على نصب لفظ الجلالة ، ولكن هناك آية أخرى وردت صريحة لا يمكن تأويلها بما يتفق مع نفي الصفة، وهي قوله تعالى:﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾(٢١٢)، فربه هنا لا تكون إلا فاعلًا، والضمير في كلمة "كلّمه" – وهو عائد على موسى- لا يكون إلا مفعولًا؛ فصح إثبات صفة الكلام لله عز وجل على جهة الحقيقة، ومثل هذه الآية السابقة لا تحتمل التأويل؛ لأنها من الأدلة القوية التي يواجه بها الذين ينكرون صفة الكلام(٢١٣).

ولم يقف التأويل في الآية السابقة عند هذا الحد بل أن بعض العلماء أقرّ بقراءة الرفع ولكنه يؤولها بما يتفق مع منهجه العقدي.

وقد قال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتنة[٢١٤]، ومنهم من ذكر أن الله قد أوحى إليه ، وإنما سماه كلامًا على جهة المجاز[٢١٥]، ومنهم من زعم أن الذي كلم الله الشجرة[٢١٦]، وقالت طائفة إن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأنه في الأزل كان متكلمًا بالنداء الذي سمعه موسى، وإنما تجدد استماع موسى لا أنه ناداه حين أتى الوادي المقدس؛ بل ناداه قبل ذلك، ولكن سماع النداء كان تلك الساعة[٢١٧].

وقد ردّ الباقلاني على هذا بأن الله تعالى متكلم، وكلامه غير مخلوق ولا حادث، ولأنه لو لم يكن متكلمًا ؛ لصح أن يوصف بضد الكلام من الخرس والسكوت والعي، والله يتعالى عن ذلك[٢١٨].

والذين أقروا أن هناك كلامًا اختلفوا في هذا المسموع بين مؤيد ومعارض، فالأشاعرة يرون أن المسموع من الكلام هو الكلام الأزلي[٢١٩] القديم الذي ليس بصوت ولا حرف، واستدلوا بأنه لا يمتنع رؤية ما ليس بمكيف[٢٢٠] فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف [٢٢١].

وقالت الماتريدية سماع ما ليس بمكيف مستحيل، وإنما المسموع الحرف والصوت[٢٢٢].

ومنهم من ذكر أن موسى قد سمع الكلام بلطيفة خلقها الله فيه [٢٢٣]، وقد ذكر ابن عطية أن الكلام من الله دون تكييف ولا تحديد ولا تجويز حدوث ولا حروف ولا أصوات، والذي عليه الراسخون في العلم أن الكلام هو المعنى القائم في النفس ويخلق الله لموسى أو لجبريل إدراكًا من جهة السمع يتحصل به الكلام، وكما أن الله تعالى موجود لا كالموجودات، معلوم لا كالمعلومات؛ فكذلك كلامه لا كالكلام[٢٢٤].

ومن ثم فقد استخدم هؤلاء جميعًا العلامة الإعرابية للاستدلال على معتقدهم في مسالة صفة الكلام، وكان لكل فريق حجته القائمة على أساس لغوي استطاع من خلاله أن يؤيد معتقده.

ب) اختلف أهل العقيدة حول حديث " التقى آدم وَموسى، فقال موسى لآدم أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ قال آدم أنت موسى الذي اصطفاك اللّه برسالته، واصطفاك لنفسه وأنزل عليك التوراة؟ قال نعم، قال فوجدتَها كُتِب عليّ قبل أن يَخلقني، قال نعم، فحجَّ آدم موسى"[٢٢٥].

يروى هذا الحديث بوجهين الوجه الأول رواية رفع " آدم" ونصب " موسى" تقديرًا ، ويكون معنى ذلك أن معصية آدم عليه السلام لله عز وجل كانت على سبيل القدر، لدرجة أنهم يثبتون القدر إلى حد أنه جبر ، وليس لآدم ذنب مما كان منه، وترتب عليه خروجه من الجنة، و لم يكن ذلك الخروج بسبب تلك الزلة التي وقعت منه، بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب عليه الخروج من الجنة إلى الأرض ليكون خليفة فيها، وهذا المعنى كان مكتوبًا في التوراة قبل أن يبعث الله موسى وقبل أن يخلق آدم[٢٢٦].وهؤلاء الذين يقولون بالقدر، وبأن الله تعالى قد قدر على العباد أفعالهم، وأن أفعالهم من تقدير الله تعالى.

والرواية الأخرى بنصب آدم ورفع موسى تقديرًا، وجعل المحجوج هو آدم، والغالب هو موسى انطلاقًا من تلك الرواية، ويكون الحال إذن مسئولية آدم عن جميع أفعاله، وأنه مخير وليس مسيرًا، وخروجه من الجنة إنما كان نتيجة الذنب والمعصية التي وقعت منه[٢٢٧].وهؤلاء هم المعتزلة الذين قالوا بالمسئولية الفردية للإنسان وأنه مسئول عن أفعاله، وبناء على تلك المسئولية، يكون مستحقًّا للثواب أو العقاب، ويكون جزاؤه جنة أو نار؛ إثباتا لأصل الوعد والوعيد الذي جعلوه أصلًا من أصولهم الخمسة، وليس الأمر جبرًا كما قال مخالفوهم من الجهمية.

والمشهور في كتب الحديث هو رواية رفع آدم على الفاعلية، ويكون آدم قد غلب موسى بالحجة وظهر عليه بها.

وقد مال موسى عليه السلام في لومه إلى مبدأ الكسب، ومال آدم عليه السلام إلى مبدأ القدر، وكلاهما حق لا يبطل صاحبه، ومتى قضي للقدر على الكسب أخرج إلى مذهب القدرية ،أو للكسب على القدر أخرج إلى مذهب الجبرية.

وليس هناك ما يمنع – أصلًا- أن تكون الروايتان صحيحتين، ويفسر المعنى على ذلك أن فعل آدم قد اجتمع فيه القدر والكسب، وقد جعلت التوبة لتمحو أثر الكسب، فلما تيب عليه؛ لم يبق إلا القدر، والقدر لا يتوجه له لوم[٢٢٨].

ج)اختلف العلماء حول قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ [٢٢٩]؛ بسبب تعدد القراءات في كلمة أرجلكم حيث قرئت بالرفع والنصب والجر، وكل قراءة منها، لها توجيه مختلف عن الأخرى نتيجة اختلاف المعتقد المذهبي.

فبعض المذاهب ترى وجوب غسل الرجلين في الوضوء إذا كانتا مكشوفتين، ويرون المسح عليها إذا كانتا مستورتين بالخف أو الجورب بالشروط إذا لبسهما على طهارة [٢٣٠]، ولذلك يوجهون هذه الآية في قراءة النصب "وأرجلكم" على أنها معطوفة على الأيدي، واستدلوا بالآتي:

١- أن وجه النصب على التقديم والتأخير، والواو جائز فيها ذلك. قال تعالى:﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾[٢٣١]، والمعنى اركعي واسجدي؛ لأن السجود بعد الركوع كما قال الزجاج [٢٣٢]، وجمهور الصحابة فهم هذا التقديم والتأخير في الآية كما حدث في قصة على بن أبي طالب حيث قرأ الحسن والحسين – رحمة الله عليهما – وأرجلكم بالخفض

فسمع ذلك علي وكان يقضي بين الناس فقال وأرجلكم بالنصب هذا من المقدم والمؤخر من الكلام(٢٣٣) .

٢- أن الأرجل وإن كانت مجرورة بالعطف على الرؤوس في الإعراب فإن الحكم مختلف، فالرأس حكمه المسح، والرجل حكمها الغسل، إلا أنها مجرورة بالجر على الجوار، كما قرأ بعضهم " وكل أمر مستقرٍّ " " فجر مستقر " لأنه جاور الاسم المجرور، ومثله ما حكاه سيبويه من قولهم " هذا جحر ضبٍّ خربٍ" أراد " خربٌ " فجر(٢٣٤) وهذا ما ذكره الأخفش ولم يرد الجر على الجوار إلا في النعت، وذهب النحاس إلى رفض التوجيه بالجر على الجوار، وقال هذا القول غلط عظيم؛ لأن الجوار لا يجوز في الكلام أن يقاس عليه. (٢٣٥)

وقد تأول ابن جني قضية الجر بالمجاورة على حذف المضاف وذكر في المثال المشهور هذا جحر ضبٍّ خربٍ أنّ أصله هذا جحر ضبٍّ خربٍ جحره فيجري "خرب" وصفًا على ضب وإن كان في الحقيقة للجحر(٢٣٦).

وإلى مثل ذلك ذهب أبو حيان، بأن تأويل الحمل على الجوار ضعيف جدًّا، ولم يرد إلا في النعت حيث لا يلبس على خلاف فيه(٢٣٧).

وذهب المرادي إلى أن الجر على الجوار لم يحفظ، وعدم سماعه كان سببًا في تضعيف هذا التخريج(٢٣٨).

وكلام النحاس وابن جني وأبي حيان، والمرادي – في الحقيقة – بعيد عن الواقع اللغوي والاستعمال عند العرب، فقد وقع الجر على المجاورة كثيرًا في كلامهم شعرًا ونثرًا، وقد أتى به القرآن الكريم موافقًا للغَتهم؛ لأنه نزل بها، فكانت مراعاته لألسن العرب ضربًا من ضروب فصاحته، وإلى هذا ذهب العكبري عندما وجه قراءة الجر بأنها "معطوفة على الرؤوس في الإعراب والحكم مختلف فالرؤوس ممسوحة والأرجل مغسولة وهو الإعراب الذي يقال هو على الجوار وليس بممتنع أن يقع في القرآن لكثرته، فقد جاء في القرآن والشعر"،

وضرب العكبري أمثلة على الجر على الجوار في هذا الباب[٢٣٩].

ومن وجهه نظر البحث أن الذي دعا إلى الجر – على من قال بالجر على الجوار هو إيثار المشاكلة اللفظية والتناسب الصوتي بين الكلمات إذ هو قانون لغوي وغاية ترومها اللغة وتسعى لتحقيقها[٢٤٠].

أما الفريق الثاني الذين يرى وجوب المسح، على باطن القدم فقد استدل بقراءة الخفض لـ "وَأرجلكُمْ" معطوف على " بِرُءُوسِكُمْ" وهذا هو قول الرافضة[٢٤١].

وترى بعض الفرق الأخرى – كالشيعة والخوارج- إنكار المسح الذي قال به من أجاز المسح على الخفين واحتجوا على ذلك بأن ظاهر الآية يقتضي إما غسل الرجلين أو مسحهما، والمسح على الخفين ليس مسحًا للرجلين، ولا غسلًا لهما ؛ فوجب ألا يجوز بحكم نص هذه الآية[٢٤٢]. و الإمامية[٢٤٣] تؤكد وجوبه وتذكر توجيهين لذلك:

- الأول أن تكون الأرجل معطوفة –في قراءة النصب- على محل "وامسحوا برءوسكم" فيكون حكم الرؤوس والأرجل كليهما المسح، وذلك لأن التقدير وامسحوا رءوسكم، وتكون الباء زائدة.
- الثاني أن تكون الواو في " وأرجلكم" بمعنى مع من قبيل استوى الماء والخشبة، يعني امسحوا برءوسكم مع أرجلكم[٢٤٤].

وقد رد القائلون بوجوب الغسل والمسح على الخفين هذين التوجيهين بناء على معتقدهم السابق ، فبالنسبة للعطف على المحل خلاف الظاهر بإجماع النحاة، والذي ظهر في الآية أنه عطف على المغسولات، والعدول عن الظاهر إلى خلافه بلا دليل لا يجوز[٢٤٥]، ويكون السبب في إدخال الممسوح بين المغسولات من أجل الدلالة على الترتيب، ولو أخر لفهم أن مسح الرأس يكون بعد غسل الرجلين [٢٤٦].

وكذلك لو سلمنا – جدلًا- بأنه عطف " وأرجلكم" على محل " برءوسكم" لجاز لنا أن نفهم معنى الغسل من ذلك، إذ من القواعد المقررة في العربية إنه إذا اجتمع فعلان متغايران في المعنى وكان لكل منهما متعلق؛ جاز حذف أحدهما وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور كأنه متعلقه، ومن ذلك قول الشاعر:

يا ليت زوجك قد غدا متقلدًا سيفًا ورمحًا(٢٤٧)

فإن المراد وحاملًا رمحًا، ومنه قوله :

إذا ما الغانيات برزن يومًا وزججن الحواجب والعيونا(٢٤٨)

فإنه أراد وكحلن العيونا.

ومن اعتراضهم أيضًا أنه جعل الواو بمعنى مع بدون قرينة، مما لا يكاد يجوز، ولا قرينة ههنا على أنه يلزم(٢٤٩).

د) يروى قوله صلى الله عليه وسلم" إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة"(٢٥٠) برفع صدقة، و استدل بعضهم بهذه الرواية على أن الأنبياء لا يورثون، ويكون المعنى أن المتروك عنه صدقة(٢٥١).

وتكون "ما" في هذه الحالة موصولة، أو مصدرية، وهذا الفهم المترتب على هذا التوجيه النحوي هو الذي فهمه أغلب الصحابة ومنهم أبو بكر، وعمر وعثمان وعلي، وكذا فاطمة – رضي الله عنهم أجمعين، ولذلك لم تطلب ميراثًا ولا مالًا.

وادعى غيرهم أن الرواية بنصب صدقة، على أن ما نافية ، وعلى هذا فليس هناك صدقة من النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما المحظور هو توريث المال الذي تركه صدقة، ويكون الخلاف في المال الذي لم يتركه صدقة فهو يورث، وعلى ذلك يكون فاطمة قد منعت ميراث أبيها، وسردوا في ذلك آيات تعضد موقفهم في توريث الأنبياء، منها قوله تعالى:﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾(٢٥٢)، وقوله تعالى:﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُۥدَ﴾ (٢٥٣).

وقد أوّل مانعو التوريث هذه الآيات على أن التوريث المذكور في الآيات المقصود منه العلم والفقه في الدين، وعلم الكلام والطير والدواب...، وليس المقصود من هذا المال ، وذلك لأنه لو أراد المال لم يقتض الخبر عن ذلك فائدة؛ لأنه معلوم أن الأبناء يرثون آباءهم في الأموال، وليس معلومًا أن كل ابن يقوم مقام أبيه في الملك والعلم والنبوة(٢٥٤).

الخاتمة:

وبعد هذه القراءة في عدد من الاتجاهات الفكرية التي ألقت بظلالها وتأثيراتها على النص القرآني ، وتطويع دلالاته وفقًا لما تؤمن وتدين به هذه الاتجاهات من أفكار ومذاهب وعقائد وثقافات ، وظهر في الكثير من الشواهد التي رصدها البحث من انحرافات للمسارات الطبيعية للغة العربية ووظائفها، وبالمخالفة لأنظمتها في البنية والتركيب والدلالات؛ أكد البحث على ضرورة الالتزام بالقواعد الكلية المقررة التي يجب الالتزام بها لمن يتعرض لتأويل النصوص الدينية من خلال صياغة التأويلات للنصوص وفق مساراتها الصحيحة التي لا خلاف عليها بين العلماء، وليس الاعتماد – فقط – على الاتجاهات والقواعد الشكلية في استنباط الدلالات ، وطرح أي تأويل مبني على معايير مغلوطة أو غير واضحة.

وقد تبين للبحث من خلال التطبيق أن تلك الاتجاهات قد استغلت ظاهرة الاتساع الذي تتميز به اللغة العربية في تعدد دلالة الأدوات ، كما هو الحال في الآيات التي تعددت فيها معاني (ما) واشتراكها بين دلالات متعددة ومتباينة في الوقت نفسه ، أو تعدد معنى (الواو) بين مطلق الجمع ، أو النص على معنى الاختيار، كما هو الحال في قضية العدد النهائي للجمع بين الزوجات ، فكان كل فريق يصدر رأيه مرتكنًا إلى مرجعيته الفكرية في تحديد هذا العدد.

وكان تعدد المعاني في الأبنية من أهم الأسس التي اعتمد عليها أصحاب الاتجاهات في تطويع النص الديني؛ ليتوافق مع مذهبهم ، وقد ظهر ذلك في دلالات متنوعة للغواية والمعصية ومفهومهما ، ولمفهوم (الصّور) من كونها الآلة التي تستخدم في النفخ إيذانًا لبدء يوم القيامة، أو يكون النفخ في صورة الإنسان ليقوم مرة أخرى لرب العالمين، وهذا راجع لإيمان بعضهم بالأمور الغيبية أو إنكارها .

وظهر أثر استغلال هذه الاتجاهات حتى للحركة في ضبط الأفعال ، والقراءات الضعيفة؛ لكي يتمكن المؤول من إثبات صحة ما يقول به من رأي، كما هو الحال في قوله تعالى (فانصب) بفتح الصاد أو كسرها.

ولم يقتصر الأمر على الأدوات والصيغ، وإنما تعدّى هذا الأثر لاستغلال التراكيب ومرونة العربية من حيث تعدد الوظائف النحوية للكلمة الواحدة في التركيب الواحد نتيجة لغياب العلامة الإعرابية لأي سبب من الأسباب المعروفة ، أو يكون الاستغلال لاختلاف المعطوف عليه في حالة إمكانية وجود أكثر من معطوف عليه، لكل منهما موقع إعرابي مختلف عن الآخر، أو استغلال تعدد مرجعيات الضمائر في النص، والترجيح دون التقيد بالمعايير الحاكمة في مسائل تعدد مرجعيات الضمير.

المراجع

- أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، منشورات دار البصائر– الطبعة الأولى، القاهرة،٢٠١١م.
- أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، عزت شحاته كرار، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع،ط١، ١٤٢٤هـ.
- أثر المرجعية الفكرية في تحليل الخطاب اللغوي، فاتح زيوان، المجلة العربية، الرياض.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة ، مكتبة السنة، ط٤.
- الأشباه والنظائر، السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث، محمد عبد الرحمن الخميس، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، ط١، ١٤١٩هـ.
- إعراب القرآن، النحاس، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ.
- الإغفال، أبو علي الفارسي، تحقيق عبد الله الحاج، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٤٢٤هـ.
- إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، العكبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.
- الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، عبد المحسن العباد البدر، دار الفضيلة، الرياض.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، ١٩٦٣م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- أنوار الهلالين في التعقبات على الجلالين، محمد عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي، ط١، ١٤٢١هـ.
- بحر العلوم ، السمرقندي، تحقيق علي معوض وآخرين، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ه.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.

- البراجماتية ، محمد إبراهيم مبروك، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، عدد٢٠٦، ٢٠٠٤م.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٧م.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروز آبادي، تحيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م.
- تأويل مشكل القرآن، قتيبة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
- التحليل النحوي العقدي بحث في أثر المعتقدات في الدرس اللغوي، أحمد شيخ عبد السلام، مجلة إسلامية المعرفة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ١٢، ١٤١٨هـ.
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي، تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم – دمشق، ط١.
- التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٦ ه.
- التصور الأصولي للمعنى مقاربة دلالية تداولية لآليات فقه الخطاب، د. مختار درقاوي، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية ، صالح الفوزان، دار العاصمة.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار أسامة، الأردن، عمان.
- التفسير الكبير، الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، د مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٢هـ.
- تفسير المنار، رشيد رضا، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م.
- تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، ضبطه زكريا عميرات، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ناظر الجيش ، دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة ، مصر، ط١، ١٤٢٨هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، تحقيق مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٣٨٧هـ.
- التوحيد، عبد العزيز بن محمد ال عبد اللطيف، ط ١، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ.
- توقيف الحكام على غوامض الأحكام، ابن العماد الأفقهسي، تحقيق د. نصير الشافعي، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ضبط وتوثيق صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م
- جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ١٤٢٢ هـ .
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الثعالبي، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ.
- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ، ومعه حاشية ابن التمجيد، القونوي ، ضبطه وصححه وخرج آياته عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١.
- حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، الشريف الرضي ، شرح محمد الرضا آل كاشف

الغطا، دار الأضواء، بيروت ، لبنان، ط١، ١٩٨٦م .
- الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية ، بيروت.
- الدر المصون ، السمين الحلبي، تحقيق د/ أحمد الخراط، دار القلم ، دمشق.
- ديوان أبي العتاهية ، تحقيق شكري فيصل ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٥م.
- ديوان الراعي النميري، جمعه وحققه راينهرتفاييرنشرفرانتسشتايز بفيسبادن، بيروت،ط١، ١٩٨٠م.
- ديوان علي بن أبي طالب في ديوانه جمع نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، السجزي، تحقيق: محمد باكريم، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط٢، ١٤١٢ه.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي ، تحقيق: أحمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط١، ١٩٧٥م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، تحقيق:علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- سلطة اللغة ووظيفتها، أحمد يوسف علي ، مجلة إبداع، نادي القصيم الأدبي ع٢، ٢٠٠٨م.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي.
- سنن الترمذي، حمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر،ط٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- السنن الكبرى، البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤ه.
- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تعليق الإمام أحمد بن الحسين، تحقيق

وتقديم د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٩٨٨م.
- شرح التسهيل(القسم النحوي)، المرادي، تحقيق د/ محمد عبيد، مكتبة الإيمان، المنصورة ، ط١، ٢٠٠٦م.
- شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية ، محمد محمد حسن شراب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤، ١٣٩١هـ.
- شرح المفصل ، ابن يعيش ، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ.
- صحيح البخاري، ابن بطال، تحقيق أبي تميم ياسر إبراهيم، مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- صحيح البخاري، البخاري ، محمد زهير بن ناصر الناصر، نسخة مصورة، دار طوق النجاة ط١، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ظاهرة المطابقة النحوية في ضوء الاستعمال القرآني، طه الجندي، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، كلية دار العلوم.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٧م.
- الغريبين في القرآن والحديث ، الهروي، تحقيق د. أحمد فريد المزيد، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٩٩٩م.
- الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد، السعودية، ١٤١٦هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني ، دار المعرفة ، بيروت.
- فتح البيان في مقاصد القرآن، القِنَّوجي، عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، المَكتبة

العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا – بَيروت، ١٩٩٢م.
- الفصل في الملل والأهوَاء والنحل، ابن حزم، مكتبة الخَانجي، القَاهرة.
- الفقه الأكبر، أبو حنيفة ، مكتبة الفرقان، الإمارات، ط١، ١٤١٩هـ.
- الكتاب ، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ.
- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشيد – الرياض، ط ٥ ، ١٩٩٤م.
- كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت، ط١ ، ١٩٩٧م.
- الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، ط.١.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- كشف المشكلات، الباقولي، تحقيق: محمد الدالي، مطبعة المصباح، دمشق، ط١، ١٤١٥ه.
- اللامات، الزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك ، دار الفكر ، دمشق ، ط٢، ١٩٨٥م، ص ١٠٩، و منازل الحروف ، الرماني ، تحقيق إبراهيم السامرائي ، دار الفكر، عمان.
- اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت ، د.ت.
- اللغة والحجاج ، أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، ط١، ٢٠١٠،
- محاسن التأويل ، القاسمي، تحقيق محمد باسل ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٤١٨هـ.

- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٤٢٠ه.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق: عبد السلام محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- المرتجل في شرح الجمل، ابن الخشاب، تحقيق ودراسة: علي حيدر، دمشق، ١٩٧٢م.
- مسند أبي عوانة، ابو عوانة، تحقيق ايمن الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٨م.
- مشكل إعراب القرآن، مكي ابن أبي طالب، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ه.
- معالم التنزيل في التفسير والتأويل، البغوي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م.
- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق: عبد الجليل شلبي، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- معاني القرآن، الأخفش، تحقيق د. هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ.
- معاني القرآن، النحاس ، تحقيق د/ يحيى مراد، دار الحديث، ١٤٢٥هـ.
- المقتضب ، المبرد، تحقيق الشيخ عبد الخالق عضيمة، عالم الكتاب ، بيروت.
- المقدمات الأساسية في علوم القرآن، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، مركز البحوث الإسلامية ليدز – بريطانيا،ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري ، محمد الشيخ عليو محمد، منشورات دار المنهاج – الرياض – ط١ – ١٤٢٧هـ.
- منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ثامر متولي، دار ماجد عسيري، ط١، ١٤٢٥هـ.
- نتائج الفكر في النحو، السهيلي ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
- هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل ، شعيب حليفي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٤م.

الهوامش والإحالات :

(١) انظر: هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، شعيب حليفي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٦.

(٢) انظر: أثر المرجعية الفكرية في تحليل الخطاب اللغوي، فاتح زيوان، المجلة العربية، الرياض، ص ٩، ١٠.

(٣) انظر: اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، ط١، ٢٠١٠، ص ١١٧.

(٤) انظر: التصور الأصولي للمعنى مقاربة دلالية تداولية لآليات فقه الخطاب، د. مختار درقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٤٢، ٤٣.

(٥) انظر: سلطة اللغة ووظيفتها، د/ أحمد يوسف علي، مجلة إبداع، نادي القصيم الأدبي ع٢، ٢٠٠٨م، ص ١٨.

(٦) انظر: السابق ، ص ٢٢ .

(٧) انظر: البراجماتية، محمد إبراهيم مبروك، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، عدد٢٠٦، ٢٠٠٤م، ص ٩٣.

(٨) انظر: المقدمات الأساسية في علوم القرآن، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، مركز البحوث الإسلامية ليدز – بريطانيا، ط١ ،١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م، ص ٢٩٣-٢٩٦.

(٩) سورة الشعراء:١٣٣.

(١٠) سورة النحل:٧٢.

(١١) سورة الإسراء:٦.

(١٢) سورة الشعراء:١٣٣.

(١٣) سورة المدثر:١٢-١٣.

(١٤) سورة النحل:٥٨.

(١٥) انظر: الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، ط١، ص٦٥٨، ٦٦٢.

(١٦) سورة البقرة:٧٩.

(١٧) سورة النساء:٤٦.

(١٨) سورة المائدة :٤١.

(١٩) سورة آل عمران:٧.

(٢٠) سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، ١٣/١.

(٢١) انظر: التحليل النحوي العقدي بحث في أثر المعتقدات في الدرس اللغوي، أحمد شيخ عبد السلام، مجلة إسلامية المعرفة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ١٢، ١٤١٨هـ.

(٢٢) انظر: مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، محمد الشيخ عليو، دار المنهاج ، ١، ١٤٢٧ه.

(٢٣) انظر: أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي ، مصطفى أحمد عبد العليم بخيت، دار البصائر، ط١، القاهرة، ٢٠١١م.

(٢٤) سورة القصص:٨.

(٢٥) انظر: اللامات، الزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك ، دار الفكر ، دمشق ، ط٢، ١٩٨٥م، ص ١٠٩، و منازل الحروف ، الرماني ، تحقيق إبراهيم السامرائي ، دار الفكر، عمان، ص ٢٢.

(٢٦) البيت لأبي العتاهية في ديوانه ، تحقيق شكري فيصل ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٥م، ص ٣٣، وينسب للإمام علي بن أبي طالب في ديوانه جمع نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ن ص ٣٨ برواية أخرى ، وهي :

له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

(٢٧) انظر: نتائج الفكر في النحو، السهيلي ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص ١٠٨.

(٢٨) انظر: الغريبين في القرآن والحديث ، الهروي، تحقيق د. أحمد فريد المزيد، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٩٩٩م، ١١٣٨/٤، ١١٣٩.

(٢٩) انظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ناظر الجيش ، دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة ، مصر، ط١، ١٤٢٨هـ، ٤٢٦١/٨.

(٣٠) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ ، ٣٩٤/٣.

(٣١) آل عمران:١٧٨.

(٣٢) انظر: فتح البيان في مقاصد القرآن، القِنَّوجي، عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا – بَيروت، ١٩٩٢م، ٣٨٣/٢.

(٣٣) انظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، د مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٢هـ، ٢١٥، ٢١٦.

(٣٤) المؤمنون:١١٥.

(٣٥) انظر: حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، الشريف الرضي ، شرح محمد الرضا آل كاشف الغطا، دار الأضواء، بيروت ، لبنان، ط١، ١٩٨٦م ، ٢٧٧.

(٣٦) الذاريات : ٥٦.

(٣٧) انظر: فتح البيان في مقاصد القرآن ، ٣٨٣/٢.

(٣٨) انظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، ٢١٧.

(٣٩) سورة النساء: ٣.

(٤٠) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م، ١٧/٥. وانظر: البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ، ٤٩٠/٣.

(٤١) انظر: السابقين بصفحاتهما.

(٤٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، ١٧/٥.

(٤٣) التفسير الكبير، الرازي، ٤٨٧/٩.

(٤٤) انظر: السابق والصفحة.

(٤٥) انظر: اللباب، ١٦٦/٦.

(٤٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن، ١٨/٥.

(٤٧) انظر: معالم التنزيل في التفسير والتأويل، البغوي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م، ٦/٢.

(٤٨) انظر: سنن الترمذي، حمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط٢ ،١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م، ٤٢٧/٣.

(٤٩) سورة يس: ٣٥.

(٥٠) سورة الصافات: ٩٦.

(٥١) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ– ٢٠٠٠ م، ٥١٥/٢٠.

(٥٢) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،٥١/٤.

(٥٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ ، ١١٩/١٢.

(٥٤) انظر: الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ، ٣٢٦/٢، ١١/٣.

(٥٥) انظر: معاني القرآن، الأخفش، تحقيق د. هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ، ١٨٥/١، وانظر: المقتضب ، المبرد، تحقيق الشيخ عبد الخالق عضيمة، عالم الكتاب، بيروت، ٢٠٠/٣.

(٥٦) سورة الصافات:٩٥.

(٥٧) انظر: التفسير الكبير، الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ٣٤٣/٢٦.

(٥٨) سورة الصافات: ٩٦.

[٥٩] انظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ٣٢٧/١٦.

[٦٠] السابق، ٣٢٦/١٦.

[٦١] انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تعليق الإمام أحمد بن الحسين، تحقيق وتقديم: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٩٨٨م، صـ ٣٨١، ٣٨٢.

[٦٢] اللباب، ٣٢٧/١٦.

[٦٣] السابق والصفحة.

[٦٤] انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي ابن ابي طالب، تحقيق د/ حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ، ٨٥٥/٢، والدر المصون، السمين الحلبي، تحقيق د/ أحمد الخراط، دار القلم ، دمشق، ١٥٨/١١.

[٦٥] روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ٥١٩/١٥.

[٦٦] انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ٢١٤/٩.

[٦٧] اللباب، ٣٢٧/١٦.

[٦٨] السابق والصفحة.

[٦٩] سورة الزمر:٦٢.

[٧٠] سورة النساء:٧٨.

[٧١] شرح العقيدة الطحاوية، صالح الفوزان،١/ ٣٦٢.

[٧٢] انظر: توقيف الحكام على غوامض الأحكام، ابن العماد الأفقهسي، تحقيق: د. نصير الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٤٠٥.

[٧٣] روح المعاني،٥٢٠/١٥.

[٧٤] انظر: إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، العكبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ، ٢٩٧/٢، واللباب، ٥٧٠/٢٠.

(٧٥) سورةالبروج:١٥- ١٦.

(٧٦) شرح العقيدة الطحاوية، ابن ابي العز الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤، ١٣٩١هـ، ١٣١/١.

(٧٧) البقرة:٢١.

(٧٨) هود:٧.

(٧٩) الكشاف، ٩٢/١، ٩٣.

(٨٠) انظر : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق عبد السلام محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م ،١٠٥/١.

(٨١) انظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي، تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم – دمشق، ط١، ١٨٠/٥.

(٨٢) انظر : حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ، ومعه حاشية ابن التمجيد، القونوي ، ضبطه وصححه وخرج آياته عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ٣٧٦/٢.

(٨٣) انظر : الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الثعالبي، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، ص ١٩٥.

(٨٤) سورة طه:١٢١.

(٨٥) سورة طه:١٢١.

(٨٦) التفسير الكبير، الرازي، ٤٦٩/٩.

(٨٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن،٢٥٧/١١.

(٨٨) انظر: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، ضبطه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ٥٧٨/٤.

(٨٩) سورة طه:١٢١.

(٩٠) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق : د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشهوان مكتبة الرشيد – الرياض، ط٥، ١٩٩٤م ، ٢ / ٨٣٤.

(٩١) انظر: تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٤٣٨/٥.

(٩٢) انظر: التوحيد، عبد العزيز بن محمد ال عبد اللطيف، ط ١، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ، ١ / ٩٧.

(٩٣) سورة طه:٢٢.

(٩٤) انظر: رغائب القرآن، ٥٧٨/٤.

(٩٥) كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل– بيروت، ط١، ١٩٩٧، ٣ / ٤٤٨.

(٩٦) انظر: تفسير روح البيان، ٤٣٨/٥.

(٩٧) الجامع لأحكام القرآن،٢٥٧/١١.

(٩٨) انظر: رغائب القرآن، ٥٧٨/٤.

(٩٩) سورة الكهف: ٢٨.

(١٠٠) انظر: التفسير الكبير، ٤٥٦/٢١.

(١٠١) انظر: اللباب، ٤٧١/١٢.

(١٠٢) هي قراءة عمرو بن فائد، انظر: المحتسب، ٢٨/٢.

(١٠٣) انظر: اللباب، ٤٧١/١٢.

(١٠٤) انظر: السابق والصفحة.

(١٠٥) انظر: السابق والصفحة.

(١٠٦) سورة الكهف: ٢٩.

(١٠٧) انظر: التفسير الكبير، ٤٥٦/٢١.

(١٠٨) انظر: السابق، ٤٥٧/٢١.

(١٠٩) انظر: اللباب، ٤٧٣/١٢.

(١١٠) انظر: السابق، ٤٧٢/١٢، ٤٧٣.

(١١١) الشرح:٧

(١١٢) انظر: ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي، تحيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م، ٦٠/٥ .

(١١٣) انظر: الكشاف، ٧٧٢/٤.، وروح البيان ، ٤٧٤/١.

(١١٤) انظر: الكشاف، ٧٧٢/٤.

(١١٥) انظر: اللباب، ٤٠٣/٢٠.

(١١٦) انظر: السابق والصفحة.

(١١٧) انظر : السابق، ٤٠٤/٢٠.

(١١٨) انظر : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٤٩٨/٥، والبحر المحيط، ٥٠١/١٠، وقد ذكرا أن هذه القراءة شاذة وضعيفة.

(١١٩) انظر: الدر المصون، ٤٨/١١.

(١٢٠) انظر: الكشاف، ٧٧٢/٤. وانظر أيضًا: الرد على الرافضة، محمد بن عبد الوهاب، مطلب الوصية بالخلافة، ١/٦.

(١٢١) انظر: المحرر الوجيز، ٤٩٨/٥.

(١٢٢) سورة الأنعام: ٧٣.

(١٢٣) انظر: التفسير الكبير، ٨٩/٢٢

(١٢٤) انظر: الإغفال، أبو علي الفارسي، تحقيق: عبد الله الحاج، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ، ١٤٢٤هـ، ٤٧٠/٢ وما بعدها، وانظر: مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري ، د/ محمد الشيخ عليو محمد، دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ، ص ٢٧٠، والقراءة في: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، ابن جني ، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٤٢٠هـ، ٥٩/٢.

(١٢٥) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت ، د.ت، مادة: صير.

(١٢٦) الزمر:٦٨.

(١٢٧) معاني القرآن، النحاس، تحقيق د/ يحيى مراد، دار الحديث، ١٤٢٥هـ، ٧٨٨/٢ بتصرف.

(١٢٨) سورة القيامة: ٢٢.

(١٢٩) انظر: جامع البيان ،الطبري، ضبط وتوثيق صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م، ٢٣٨/١٤.

(١٣٠) انظر: اللباب، ٥٦٣/١٩.

(١٣١) المانعون للرؤية هم الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية والإباضية، وهَؤُلاءِ يرون أن من قَالَ: أنه يُرى –سبحانه– في الدنيا أو في الآخرة فقد كفر! هكذا بإطلاق، وهو قول الإمامية أو الاثنا عشرية ، ويسمى بهم أغلب الشيعة ويسمون أيضًا جعفرية من الناحية الفقهية، وهم أغلب الشيعة المعروفين اليوم؛ ولكن الإمامية أو الاثنا عشرية أو الجعفرية غالبًا إذا ذكر اسم الشيعة فإنه ينصرف إليهم. انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ٨٨٩/١.

(١٣٢) سورة الأنعام: ١٠٣.

(١٣٣) انظر: جامع البيان، ٣٩١/٥، ٣٩٢.

(١٣٤) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار أسامة، الأردن، عمان، ٧٥٤/٢.

(١٣٥) انظر: السابق، ٧٥٤/٢، ٧٤٦.

(١٣٦) انظر: جامع البيان، ٢٣٩/١٤، والتفسير الكبير، ٧٣/٣٠.

(١٣٧) انظر: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٥٩/١.

(١٣٨) انظر: السابق، ١٥٨/١.

(١٣٩) سورة الأعراف:١٤٣.

(١٤٠) انظر: تفسير ابن كثير،٨٢٦/٢.

(١٤١) انظر: تفسير اللباب، ٥٦٣/١٩، ٥٦٤.

(١٤٢) سورة الرحمن: ١٣.

(١٤٣) انظر: تفسير اللباب، ٥٦٣/١٩.

(١٤٤) انظر: السابق، ١٩ / ٥٦٤.

(١٤٥) انظر: شرح المفصل، ابن يعيش، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ، ١٩٢/٢، والبحر المحيط، ٣٥٠/١٠.

(١٤٦) سورة القيامة: ٢٢.

(١٤٧) سورة القيامة: ٢٢.

(١٤٨) شرح العقيدة الطحاوية، ١/ ١٧٢٨.

(١٤٩) سورة المائدة: ٦٤.

(١٥٠) انظر: تفسير اللباب، ٤٢٨/٧.

(١٥١) سورة ص:٤٥، وانظر : تفسير اللباب، ٤٢٨/٧.

(١٥٢) انظر: السابق والصفحة.

(١٥٣) انظر: اللباب، ٣٩٥/١٢.

(١٥٤) انظر: الكشاف، ٥٢/٣.

(١٥٥) انظر: اللباب، ٤٢٩/٧.

(١٥٦) انظر: معالم التنزيل، ٢٧٧/٢.

(١٥٧) انظر: جامع البيان،٤٠٦/٤.

(١٥٨) انظر: السابق ، ٤٠٧/٤.

(١٥٩) انظر: روح المعاني ، ٣٩٥/١٢.

(١٦٠) انظر: اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث، محمد عبد الرحمن الخميس، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، ط١، ١٤١٩هـ، ٢٦.

(١٦١) انظر: الفقه الأكبر، أبو حنيفة، مكتبة الفرقان، الإمارات، ط١، ١٤١٩هـ ، ٢٧.

(١٦٢) انظر: جامع البيان،٤٠٧/٤.

(١٦٣) سورة الملك: ٤.

(١٦٤) سورة الفتح:١٠.

(١٦٥) سورة ص: ٧٥.

(١٦٦) سورة يس : ٧١.

(١٦٧) سورة الأعراف: ١٩٥.

(١٦٨) انظر: التفسير الكبير، ٣٩٥/١٢.

(١٦٩) انظر: أنوار الهلالين في التعقبات على الجلالين، محمد عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي، ط١، ١٤٢١هـ، ١٤٠.

(١٧٠) انظر: السابق والصفحة.

(١٧١) انظر: السابق والصفحة.

(١٧٢) سورة الصافات: ١٢.

(١٧٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، ٦٩/١٥.

(١٧٤) انظر: السابق، ٧٠/١٥.

(١٧٥) البقرة: ١٥.

(١٧٦) سورة ص: ٤.

(١٧٧) سورة ص : ٥

(١٧٨) انظر: الجامع لأحكام القرآن، ٧٠/١٥.

(١٧٩) انظر: السابق، ٦٩/١٥.

(١٨٠) سورة الدخان:٥٤.

(١٨١) انظر: انظر: الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، ص ٢٣٣.

(١٨٢) سورة الرحمن:٧٢-٧٤.

(١٨٣) انظر:صحيح البخاري، الإمام البخاري ، محمد زهير بن ناصر الناصر، نسخة مصورة ط١، ١٤٢٢هـ، ٥٠/٨.

(١٨٤) انظر: الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي، عبد المحسن العباد البدر، دار الفضيلة، الرياض، ٩٥.

(١٨٥) انظر: منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ثامر متولي، دار ماجد عسيري، ط١، ١٤٢٥هـ، ٤٢٦.

(١٨٦) انظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال، تحقيق أبي تميم ياسر ابراهيم، مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٧/٩.

(١٨٧) انظر: السابق، ٦/٩.

(١٨٨) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٢٩/٢.

(١٨٩) سورة الشورى: ١١.

(١٩٠) يوسف :٢٤.

(١٩١) انظر: شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦م،ص ٥٧٣.

(١٩٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي ، صححه وقدم له وعلق عليه : حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤٣٣هـ، ص ٤٧١.

(١٩٣) انظر: أصول الدين ، عبد القاهر البغدادي ، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٨٨.

(١٩٤) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٧١.

(١٩٥) انظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م، ٢٩٨/١.

(١٩٦) انظر: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة ، مكتبة السنة، ط٤، ص ٢٢٧.

(١٩٧) انظر: إعراب القرآن، النحاس، ١٩٩/٢.

(١٩٨) انظر: المرتجل في شرح الجمل، ابن الخشاب، تحقيق ودراسة: علي حيدر، دمشق، ١٩٧٢ م، ص ٢٧٠.

(١٩٩) انظر: غرر الفوائد ودرر القلائد، ٤٧٧.

(٢٠٠) انظر: تأويل مشكل القرآن، قتيبة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ص ٢٣٠.

(٢٠١) انظر: منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، ٧١٩.

(٢٠٢) سورة النساء: ١٦٤.

(٢٠٣) انظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٩، ٢٠٤/١. والبرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ٣٩٢/٢.

(٢٠٤) انظر البيت غير منسوب في : غرر الفوائد، ٣٠٩/٢، والإنصاف ، ١٣٠/١، ورصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي ، تحقيق: أحمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط١، ١٩٧٥م، ٣٦٢.

(٢٠٥) انظر: جامع البيان، ١٨/٦.

(٢٠٦) انظر: السنن الكبرى، البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ، ١٧/٣.

(٢٠٧) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢٠٨) سورة مريم: ٥٢.

(٢٠٩) سورة القصص:٣٠.

(٢١٠) انظر: جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ١٤٢٢ هـ ، ٢/ ١١.

(٢١١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، السجزي، تحقيق: محمد باكريم، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٦٥.

(٢١٢) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢١٣) انظر: تفسير ابن كثير، ٥٧٣/١.

(٢١٤) انظر: التفسير الكبير، ٢٦٧/١١.

(٢١٥) انظر: بحر العلوم، السمرقندي، تحقيق: علي معوض وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت،ط١، ١٩٩م، ٤٠٥/١.

(٢١٦) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ ،٢١٧/١.

(٢١٧) انظر: محاسن التأويل، القاسمي، تحقيق محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، ٤٥٥/٣.

(٢١٨) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، ١٩٦٣م، ٣٧.

(٢١٩) منهج أهل السنة والجماعة في مسالة كلام الله المعروفة بقضية خلق القرآن: أن كلام الله تعالى تكلم به، وهو يتكلم إذا شاء متى شاء، ومن كلامه القرآن ، فيثبتون الكلام القائم بذاته، ويثبتون له ما ورد الدليل على أنه كلام الله، مثل القرآن، ولهذا فهم يقولون : إن الله متصف بصفة الكلام أزلًا، وقد كلم الله موسى في الوقت الذي وجد فيه لما كان بجانب الطور، وعند الأشاعرة أن كلامه لا ينفصل عنه أبدًا ، انظر: شرح لمعة الاعتقاد، ٦/١٣ .

(٢٢٠) التكييف طلب صورة الصفات وحقيقتها، فكل من طلب هيئة الصفة وصورة الصفة وحقيقة الصفة، وحقيقة ما أخبر الله به عن نفسه فإنه مكيف، وأهل السنة والجماعة قد أوصدوا هذا الباب وأغلقوه، فلا سبيل إلى معرفة الكيفيات؛ لأن ما أخبر الله به عن نفسه أمر لا تدركه العقول على وجه الكمال، انظر: شرح العقيدة الواسطية، د/ خالد المصلح، ٨/٢.

(٢٢١) انظر: اللباب، ٣٠٣/٤.

(٢٢٢) انظر: التفسير الكبير، ٥٢٦/٦.

(٢٢٣) انظر: الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد، السعودية، ١٤١٦هـ، ٤٠٣/١٣.

(٢٢٤) انظر: المحرر الوجيز، ١٣٧/٢.

(٢٢٥) انظر: صحيح البخاري، البخاري، تحقيق: محمد زهير ، دار طوق النجاة، ٩٦/٦.

(٢٢٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن، ٢٥٦/١١، والتفسير الكبير، ٢٩١/٢.

(٢٢٧) انظر: التفسير الكبير، ٢/٢٩١.

(٢٢٨) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩/٦١.

(٢٢٩) سورة المائدة : ٦.

(٢٣٠) انظر: تفسير المنار، رشيد رضا، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م، ٦/١٨٨.

(٢٣١) سورة ال عمران: ٤٣.

(٢٣٢) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢/١٥١.

(٢٣٣) انظر: أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، عزت شحاته كرار، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤، ص٢٥.

(٢٣٤) انظر: كشف المشكلات، الباقولي، تحقيق د/ محمد الدالي، دمشق، مطبعة الصباح، ط١، ١٤١٥، ١/٣٤٠، ٣٤١، وإملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، ١/٢٠٩. وشرح التسهيل(القسم النحوي)، المرادي، تحقيق د/ محمد عبيد، مكتبة الإيمان، المنصورة، ط١، ٢٠٠٦م، ص٧٨٦.

(٢٣٥) انظر: إعراب القرآن، النحاس، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ، ٢/٩.

(٢٣٦) انظر: الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، ١/١٩٢، ١٩٣.

(٢٣٧) انظر: البحر المحيط ، ٤/١٩٢.

(٢٣٨) انظر: شرح التسهيل، المرادي، ص٧٨٦.

(٢٣٩) انظر: إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، ١/٢٠٩.

(٢٤٠) انظر: ظاهرة المطابقة النحوية في ضوء الاستعمال القرآني، طه الجندي، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، كلية دار العلوم، ص٢٤٠.

(٢٤١) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١ /١٢١.

(٢٤٢) انظر: التفسير الكبير، ٣٠٦/١١.

(٢٤٣) الإمامية من الفرق الكلامية التي تعتقد أن عليًّا رضي الله عنه، هو أحق بالخلافة، ولهم العديد من الآراء والمعتقدات؛ كعصمة الأمام، والعلم اللدني.

(٢٤٤) انظر: روح المعاني ، ٢٤٩/٣.

(٢٤٥) انظر: السابق والصفحة.

(٢٤٦) انظر: التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية ، صالح الفوزان، دار العاصمة، ١٨٥.

(٢٤٧) انظر البيت غير منسوب في : المقتضب، ٥١/٢، والخصائص ، ٤٣٣/٢، وغرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٧م، ٥٤/١، والإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، ابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ٦١٢/٢، وفيه : يا ليت زوجك في الوغى، و الأشباه والنظائر، السيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط١، ١٩٨٥م، ١٠٨/٢، ومنسوب لعبد الله بن الزبعري في المحرر الوجيز، ٢٢٨/٥، وشرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية ، محمد محمد حسن شراب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، ٢٥١/١.

(٢٤٨) انظر: ديوان الراعي النميري، جمعه وحققه راينهرتفاييرنشرفرانتسشتايز بفيسبادن،بيروت،ط١، ١٩٨٠م، ٢٦٩.

(٢٤٩) انظر: روح المعاني، ٢٤٩/٣.

(٢٥٠) انظر: مسند أبي عوانة، أبو عوانة، تحقيق ايمن الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٨م، ٢٤٥/٤.

(٢٥١) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ٧/١٢.

(٢٥٢) سورة مريم: ٦.

(٢٥٣) سورة النمل: ١٦.

(٢٥٤) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، تحقيق مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ١٧٦/٨.