دلالة الأثر الكلامي في فن الترشيح – كشاف الزمخشري نموذجًا

د.فاطمة محمود السيد محمد
مدرس بقسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب – جامعة حلوان

ملخص

يتضمن تفسير الزمخشري الكثير من أفكار المعتزلة, فقد نحا نحو مذهبهم وأقرَّ في كلامه مبادئهم وأصولهم الخمسة وما يتفرع منها كالتوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, وهذه الأصول كما هو معلوم لم يقر بها أهل السنة والجماعة؛ لذلك يعدُّ الزمخشري صاحب علم, فهو يجيد توظيف العلوم مثل النحو واللغة والبلاغة بفنونها المختلفة لا سيما الترشيح الذي يُعدُّ من الفنون البلاغية المتميزة التي أسهمت بشكل كبير في تقوية المجاز وإعلاء مقامه إلى نقطة تقارب الحقيقة بشكل كبير, خاصة إذا كان الاعتماد الأساسي في التشريع على الحقيقة الوضعية أو العرفية, فكلما ضاق الاتساع بين المعنى الحقيقي والمجازي كان هذا أقرب إلى الإقناع الاستدلالي وعدم إفساد الرأي أو القضية المطروحة, وكان للترشيح دورٌ كبير في هذا الأثر الكلامي.

فتوظيف الترشيح في الآيات المتعلقة بنفي صفات الحوادث عن ذات الله وتنزيهها وعدل الله وخلق العباد لأفعالهم ؛ لتتأول المعاني الموظفة فلا يتطابق الاسم والمسمى, وهذا يعطي للعقل فرصة كبيرة للتفرقة بين الاسم والمسمى وبيان الحدود بينهما, كما وظف الترشيح بالإسناد المجازي في قضية الاختيار وتمكن الإنسان فيه لامتلاكه العقل, وهو مسئول مسئولية كاملة بإرادته وسلطته, وعليها بُنيت قضية الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, وقد تعرضت هذه الآراء لجدلٍ شديد من أهل السنة والأشعرية.

الكلمات المفتاحية: الترشيح – الزمخشري – الممارسة.

مقدمة:

ينقسم الكلام – كما نعلم – إلى حقيقي مجازى والأصل فيه هو الحقيقي الموضوع في أصل اللغة, فالإسناد المجازيّ هو "أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له"(١), فيتجاوز الحد الموضوع له في اللغة لإبراز دلالات لا تقوى على ظهورها الحقيقة وحدها, هذا إذا نظرنا إلى الحقيقة والمجاز بنظرة اعتدال.

ولمَّا كان الخبر في دلالته يرجع إلى قصد المتكلم, فعلى هذا الأساس تتحدد دلالة الكلام إذا كانت حقيقية أو مجازية؛ لذا كان نقل دلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز يعدُّ أمرا ضروريا إذا لم يتضح الغرض بالحقيقة وحدها, وفي كلام الله عز وجل "مهما أمكن حمله على حقيقته, فذلك الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز".(٢)

وكان هذا ذكاء شديد من المعتزلة, فكلام الله عز وجل لا يمكن معرفته وقصده بظاهره فقط, فالمحكم منه – وهو الأصل – لا خلاف عليه من جهة الشرع والنصية, أمَّا المتشابه فلا يعرف إلا بالنظر والاستدلال الذي هو أول مراحل التفكير العقلي؛ ومن ثم جاز التأول به على مستوى الشرع والعقل؛ إذ إنَّ حمل التمثيل والمجاز على التفسير – كما هو معلوم جائز عند أهل السنة – ما لم يخرج النص إلى حد التأويل الباطل؛ لأنه الحقيقة التي يؤول إليها الكلام سواء وافق ظاهره أم لم يوافقه.(٣)

فالتأويل يصرف اللفظ أو النص عن ظاهره إذا احتاجت الدلالة له, "فالعقائد لا تؤخذ إلا من النصوص وكذلك أدلتها وليس لسلطان العقل هيمنة في محيط تفسير القرآن وسلطان العقل, إنما هو في التصديق والإذعان وبيان

(١) ابن قاسم الحلاق: محاسن التأويل ٢٥٥/١

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٧٣٨

(٣) انظر ابن تيمية: مجموعة الفتاوى ٥/ ٢٥

تقريب المعقول من المنقول"[٤], فلا يُفهم النص المتشابه على إطلاقه أي ظاهره ما دام يخالف العقل كما فعل المعتزلة؛ هذا لأنَّ حكمه لا يخلو من الإيمان المسبق بشيء راسخ في الذهن عند أهل المعتزلة (أفكار مسبقة تحرك التأويل النصي), أو يقبل على إطلاقه كما فعل المشبهة والمجسمة, خاصة فيما يتعلق بقضية صفات الله عز وجل من حيثُ إثباتها وتعطيلها, فقد نفى المعتزلة والجهمية وبعض المتأخرين من الأشاعرة قضية الصفات وأولوا ما تدل عليه ظاهر النصوص[٥], فهذا الباب لا يجوز تأويله عند أغلب أهل السنة حتى لا يخرج الكلام عن حقيقته.

لكن هذه طبيعة المتكلمين في اعتمادهم على الجدل والتعلق بالمغالطات والتدافع والتمويه لإسكات الخصم, فيميل بهم هوى النفس والظنون على العقل, كما أشار إلى ذلك أبو حيان التوحيدي.[٦]

ولذا كان من المنطقي أن ينتقل المعتزلة من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية واتخاذ المجاز آلية للتأمل والنظر العقلي لإثبات الأسس والمعارف التي وضعوها, فكان المجاز هو السلاح البارز للتأويل, "ومن أجل تثبيت الدلالة المجازية والمحافظة على وضوح الدلالة اللغوية, يمنع المعتزلة المتكلم من استعمال المجاز فيما لم يستعمل, حتى لو كانت المشابهة واضحة بارزة"[٧]؛ ليثبتوا عرفية المجاز من جهة الاستعمال اللغوي في المأثورات لا سيما إذا غلب الاستعمالُ المجازي للكلمة وأصبح أكثر انتشارا عن دلالتها الموضوعة, وقد تحقق ذلك في أغلب مؤلفاتهم.

---

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد, تحقيق: السيد أحمد محمود عبد الغفار, مقدمة المحقق, صـ ٥

(٥) راجع بدر الدين الشافعي: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل, صـ ٥٩ – ٦٣, وأحمد بن إبراهيم بن حمد: توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم, صـ ٢٠٨, ٢٠٩, ٤٠٢, ٤٠٣, ٢٩

(٦) راجع المقابسات صـ ٢٢٣, ٢٢٤

(٧) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة, صـ ١٣٠

والزمخشري كشيخ من شيوخ الاعتزال ومفسر للقرآن الكريم أبرز ما به من دلالات وفنون ومسائل كثيرة تخص التراكيب والصرف واللغة والبلاغة, وطبق مبادئهم ومارسها من خلال تفسيره, فقد كان يصرف الآيات عن ظاهرها بطريقة تتفق مع مذهبه, خاصة في الآيات المتعلقة بصفات الله عز وجل وعدله في جزاء الخلق لمنحهم العقل, فلم يكد يترك آية تتعلق بهذه القضايا إلا وتناولها من جانب اعتقاده وساق لها الأمثلة المأثورة كاستدلالٍ وتعليل ودفاعٍ مقنع لإثبات معتقداته والبرهنة على وجوب صحتها في مذهبه من جانب, وردا على مخالفيه من جانب آخر؛ حتى لو بلغ هذا الحد من التعسف في نقل المعاني الحقيقية وتحويلها إلى مجازية.

فلا شك أنَّه أشار وألمح إلى الأصل الأساسي عند المعتزلة (التوحيد والعدل)[٨] وهما غير منفصلين, وقد تفرع من هذه المسألة قضايا عديدة كالوعد والوعيد فهو النتيجة الحتمية لأفعالهم (الوعد بالجنة والوعيد بالعذاب), والكسب[٩], يعقبه بعد ذلك قولهم في مسألة المنزلة بين المنزلتين في الحكم

---

(٨) أقر بهذين المبدأين العديد من الفرق كالشيعة الزيدية والإمامية والخوارج الأباضية, وقد شرح القاضي عبد الجبار هذه الأصول شرحا مفصلا في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل, وشرح الأصول الخمسة

(٩) الكسب قضية كلامية كبرى, فعند المعتزلة الكسب من فعل العباد يستحقون به ما عليهم من جزاء؛ وذلك لقدرتهم المحدثة على فعله, وعند الجبرية لا قدرة للعبد مطلقًا فكلها مخلوقة لله, أمّا أهل السنة والأشاعرة فيقولون إنَّ الكَسْبَ هو العمل وهو فعل الإنسان قال تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾, فالخير موافق للفطرة فَيَكْسَبُهُ الإنسان لموافقته لفطرته مع أنَّه تكليف، وأمّا الشر والرَّدَى والضلال فإنه مخالف لفطرته, فكانوا وسطا بين اختلاف الفرق وهو الحق, {راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, ص ٢٧٠, ٣٦٨ – ٣٧٣, وابن المفضل الحسني القاسمي: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد, صـ ٢٩١, ٢٩٢, وانظر عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور: الفرق بين الفرق, صـ ١٠٤, ١٠٦, والعمراني: الانتصار, صـ ٢٢٥, ٢٥٧, ٢٩١}

على مرتكب الكبيرة وهي أساس الخلاف بين الحسن البصري[١٠] وواصل بن عطاء, هذا بالإضافة إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باب مأخوذ من الحدود التشريعية في الكتاب والسنة.

وانطلاقا من كون الترشيح يتمم المعنى ويهيئه لقصدٍ ما عند المتكلم في عددٍ غير قليل من الفنون, نجد أنَّ الزمخشري تعرض في تطبيقه له لتلك القضايا الكلامية التي تبدو فيها "الاتجاه العلمي عند الزمخشري في الجدل وطرح السؤال والإجابة عنه, والعناية بتوجيه الأدلة, وقد كان سمة في البلاغيين عامة, حيث كانوا يهدفون ما وراء ذلك إلى بسط الفكرة وإثبات صحتها وتقويض فكرة الخصم, فالجو في البلاغة جو كلامي"[١١], وستحاول هذه الدراسة الوقوف على بعض هذه الآيات[١٢] لا سيما عند الترشيح المتعلق بالمجاز والتمثيل والتورية أي بالفنون التي لا يطلق فيها الكلام على حقيقته.

– الترشيح:

لا يأتي الترشيح كفنٍ منفردا؛ إذ إنه يتميز بالتحاقه بالعديد من الفنون البلاغية, ولا يقع هذا الالتحاق إلا إذا احتاج الفن المستخدم إلى ذلك؛ وذلك لأنَّ المعنى المراد لا يتم إلا بوجود الترشيح, فالترشيح هو الفن المستخدم لتجنب نقصان المعنى المراد أو افتقاره, فهو يتمم المعنى المقصود حتى لا يقع

(١٠) يصنفه المعتزلة الطبقة الثالثة من طبقاتهم – فقد أخذوا العديد من أفكاره وبنوا عليها أفكارهم خاصة فيما يتعلق بمسألة خلق الأفعال

(١١) الكشاف, مقدمة المحقق صـ ٩

(١٢) هذه الآيات عبارة عن إشارات لمعتقداته ورد على مخالفيه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وإثبات ما يعتقده, وإقامة الحجة على الخصم والدليل والإثبات كاتخاذ أسلوب المناظرة بالنقاش (افتراض السؤال والجواب) كما يعبر أغلب الكلاميين (فإن قلتَ... قلتُ), أو "الفنقلة" بلغة أهل الجدل والمناظرة من العلماء والمفسرين واللغويين [راجع شرح أسلوب الفنقلة, عبد العزيز جودي: أسلوب الفنقلة عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده, وانظر:
https://tafsir.net/article/5212/aslwb-alfnqult-and-az-zmkhshry-fy-tfsyrh-wbyan-khsa-is-h-wfwa-id-h

لبسٌ لدى القارئ, "فهو بمثابة التقوية والتهيئة للشيء"[١٣], فهو يقوي المعنى ويهيئه ويتممه ويزيده زيادة تناسبه بشكل لا يمكن الاستغناء عنه في الغرض بدونها يفتقر الفن لوجودها.

فالتورية المرشحة تحتاج إلى ترشيح وإلا يلتبس المعنى لدى القارئ ويظن أنَّ النص ليس به تورية من الأساس نحو قوله تعالى: ﴿اذكرني عند ربك, فأنساه الشيطان ذكر ربه﴾ نجد أن كلمة (ربك), رشحت كلمة (ربه), فربه تعني بدون الكلمة المرشحة (ربك) الله سبحانه وتعالى فقط, لكن ربك جعلتها تصلح أن تكون لمعنى الله جل جلاله (القريب) والملك (البعيد) وهذا هو المقصود, فلمَّا تقدمت كلمة (ربك) صلحت للمعنيين[١٤] وإلا كان المعنى الله جلَّ جلاله فقط؛ لذا كانت فائدة ترشيح التورية بالتكرار والالتفات من ضمير المتكلم إلى الغائب هي إيضاح المعنى لكلمة (ربك) الأولى وهي تعني الملك لتعلق الأمل به في إخراجه من السجن, وربه في الاستعمال المرشح التي تحولت من الحاضر إلى الغائب لشدة البعد وغياب التعلق بفعل الشيطان الذي أنسى الفتى الناجي ذكر يوسف عند الملك, فلا يظن يوسف أن المخاطب (ربك) مخصوص بذلك, وأُطْلِق الأمر للعموم[١٥], وقد ندم يوسف عليه السلام لعدم طلب الأمر من الله عز وجل من البداية.

---

(١٣) المعانى اللغوية للترشيح متعددة فمن معانيه التربية والتقوية والتهيئة والزيادة للشيء, وهذا قريب من المعني الاصطلاحي, من مثل: {الترشيح: أن تُرَشّح الأم ولدها باللبن القليل شيئا بعد شيء إلى أن يقوى على المص, وفلان ترشح للوزارة أي يربى ويؤهل لها, راجع الجوهري: الصحاح, باب الحاء, فصل الراء}, و {"ترشيح الظبية ولدها تعوده المشي فترَّشح, وغزالٌ راشح, وقد رشح إذا مشا ونزل", الزمخشري: أساس البلاغة باب الراء مع الشين}, و{"ترشح هو إذا قوى على المشي مع أمه", والترشيح: "التربية والتقوية للشيء", راجع لسان العرب مادة (رشح)}, {ترشيح الاستعارة مأخوذ من يُرَشَّح للملك, أي يُربى ويؤهل له, راجع الزبيدي: تاج العروس, باب الحاء (ر ش ح)}

(١٤) راجع ابن أبي الإصبع المصري: تحرير التحبير, صـ ٢٧٣, ٢٧٤

(١٥) انظر محي الدين درويش: إعراب القرآن وبيانه ٥/٢٨٠

فالترشيح وضح المعنى وأمَّن اللبس على المتلقي, والالتفات أعاد من انتظام البنى بنقل المعنى من ضمير إلى ضمير وإيجاد الملاءمة بين المعنيين[١٦], وإلا كان المعنى لا يحتمل إلا واحدا وهو الرب الخالق.

وأكثر ما يأتي هذا الفن في الاستعارة المكنية منها والتصريحية: فمن التحاقه بالتصريحية فيما يلائم المستعار وهو أن يؤتى بصفات أو تفريع للكلام يلائم المستعار منه[١٧], فيصرف نظر السامع عن المستعار له, فلمَّا تقرأ: "ساورتُ أسدا هصورا عظيم اللبدتين, وافي البراثن, منكر الزئير" تظن أنَّه أسدٌ على حقيقته, فكان ذلك التهييء والتقوية هو من فرط شجاعة ذلك الرجل الذي يمتلك كل معطيات قوة بنيان الأسد, فأخفى الكلام كل ما يتعلق بالمستعار له وأدخل "المشبه في جنس المشبه به"[١٨] لولا القرينة (ساورتُ), فكان "مبنى الترشيح على تناسي التشبيه, وصرف النفس عن توهمه"[١٩] بطريق التأويل.[٢٠]

إذن الترشيح زاد من بلاغة الاستعارة؛ فالاستعارة تصريحية كانت أم مكنية مبناها هو تناسي التشبيه بحذف أحد طرفيه؛ لذا صارت تقويتها بالترشيح إسهاما في ارتفاع تناسي التشبيه؛ مما جعلك تظن أنَّك لست أمام

---

(١٦) محمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى, ٣٩١, ٣٩٢

(١٧) راجع السكاكي: مفتاح العلوم, صـ ٤٩٤

(١٨) القزويني: الإيضاح, صـ٤٧٣, الاستعارة في حدها تُعدُّ نوعا أساسيا من أنواع المجاز, من طريق نقل اللفظ اللغوي عن الأصل, وهو قائمٌ على المشابهة اللغوية بالجمع بين شيئين في وصف أو حكم من طريق التشبيه والتأويل بقصد المبالغة, كإدعاء الأسدية للرجل وهو غير الأسد في صورته وهيئته وحقيقته في أصل وضعه اللغوي لكن استعارته للأسد ليُحمل عليه كل معطيات الشجاعة التي يحملها الأسد, فإن رشحت الاستعارة فكأنك بالغت في حمل الرجل تلك الصفات وادعيت أنها حقيقة لا خيال. {انظر عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة, صـ ٣٢٢, صـ ٣٥١}

(١٩) السكاكي: مفتاح العلوم, صـ ٤٩٤

(٢٠) انظر عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة, صـ ٣٨٥, السكاكي, القزويني: الإيضاح, صـ ٤٣٦, ٤٣٧

استعارة تصريحية بل حقيقية؛ لأنَّ مبناها هو حذف المستعار له والتصريح بوجود المستعار منه خاصة إذا رشحها بتلك الصفات كما في المثال.

ومنه أيضا قول الشاعر:[٢١]

إذا ما رأيتُ النِّسر عزَّ ابن داية وعشش في وكريه طارت له نفسي

حيثُ شبه الشيب بالنسر في بياضه والشعر الأسود بالغراب, واستعار التعشيش من الطائر لسكونه الرأس وتمكنه منه, فالوكران هما شعر الرأس واللحية, وتوالت الاستعارات حتى رشحها بقوله (طارت له نفسي), "فقد رشح باستعارة إلى استعارة"[٢٢] ملائمة للحديث عن الطيور التي هي في الأساس التصريح بذكر المستعار منه (النسر – ابن داية – عشش – وكريه) من ناحية, ومبينة للقارئ أن المراد هو الحديث عن الشيب وولع الشاعر به في نفس الوقت, فلولا وجود الترشيح[٢٣] لما التفتنا لوجود المجاز بالمشابهة بين المعنى الوضعي والمستعار منه في الاستعارات السابقة.

أمَّا التحاقه بالاستعارة المكنية, فنحو قول أبي نواس:

فاستنطق العود قد طال السكوت به لا ينطقُ اللهوُ حتى ينطقَ العودُ

فقد لَحِق بالعود صفة النطق وهي للإنسان ورشحها بالسكوت وهو صفة تطابق صفة النطق؛ حثا له على العزف وطلبا لسماع صوته العزب, فقد بنى الترشيح على الإسناد الاستعاري بإلحاق صفة العاقل إلى غير العاقل, وتمم ذلك الإسناد بترشيحه, فكان هذا الوضع التخيلي من باب بيان والشغف الشديد باللهو وتقويته والعزف والطرب والغناء عند أبي نواس.

وكذلك يأتي ملتحقا بالتشبيه "كقول النابغة الذبياني:

إذا استنزلوا عنهنّ للطعن أزقلوا إلى الموت إرقال الجمال المصاعب

---

(٢١) ورد هذا البيت عند الكفوي: الكليات, صـ ٣٠٢

(٢٢) ابن أبي الإصبع المصري: تحرير التحبير, صـ ٢٧٤

(٢٣) وقع الترشيح هنا كما ذكِر في قوله (طارت له نفسي) على صورة الاستعارة المكنية, فكان بمثابة القرينة من عدم إرادة المعنى الأصلي وهي الطيور وأعشاشها على حقيقتها

فإنَّه رشح بالاستعارة في قوله (أرقلوا) إلى التشبيه في قوله (إرقال الجمال)"[٢٤], فالرقل هنا السير السريع للأبل[٢٥] وهي استعارة مكنية هيأ بها الكلام ورشحت للتشبيه (إرقال الجمال), كأنه قال (أرقلوا إرقال الجمال) استعارة مكنية + تشبيه بليغ فقد أراد الشاعر التعبير عن نزول هؤلاء القوم في الحرب نزولا شجاعا يرقلون فيها إلي الموت إرقال الجمال السريعة التي لا يُركَب ظهورها من فائق سرعتها, فاستعمال الترشيح قوَّى من تصور صفة الشجاعة والإقدام عندهم.

أو أن يُذكر شيء يلائم الطباق مثل قول الشاعر:[٢٦]

وخفوق قلبٍ لو رأيتَ لهيبَه يا جنتي لظننت فيه جهنما

فقد رشح (جهنم) للمطابقة بينها وبين قوله (يا جنتي) فلهيب قلبه ارتفع لدرجة احتوائه جهنم ذاتها, فكان الترشيح ملائما لعواطف الشاعر المشتعلة قصدا للمبالغة في إبراز اللهيب, وهذا اللهيب ما هو إلا بسبب حبه المفرط لجنته وهي المحبوبة.

ومن المُلاحَظ أيضا مجازية تلك الألفاظ (لهيبه – ياجنتي – جهنما) فقد تجاوزت الحد الحقيقي لأصلها وجاءت في سياقٍ جديد على سبيل التخييل بهدف إبراز معاناة الشاعر فاللهيب هنا معنوي خيالي لا اللهيب الناتج عن النيران المشتعلة فكان السبيل هو الاستعارة المكنية, وياجنتي استعارة تصريحية إذ استغنى عن وجود المستعار له وصرح بوجود المستعار منه, وجهنم أيضا استعارة تصريحية فليس هناك جهنم إلا جهنم دار العذاب في الآخرة هذا من ناحية.

ومن ناحيةٍ أخرى نُلاحظ الملاءمة بين اللهيب وجهنم وإن لم تُخصص بالترشيح لها, ومن هنا كان لهذه الضروب المجازية دلالات أقوى من التعبير

---

(٢٤) ابن أبي الإصبع المصري: تحرير التحبير, صـ ٢٧٤

(٢٥) راجع لسان العرب مادة (ر ق ل)

(٢٦) راجع هذا القول عند ابن أبي الإصبع: تحرير التحبير, صـ٢٧٢, والكفوي: الكليات, صـ ٣٠٢

الحقيقي لا سيما استخدام الطباق المرشح, لكن لا يعني هذا التجاوز في حدود المعاني وجعل المجاز ينطبق على معظم الكلام ما يصلح منه وما لايصلح.

وبناء على ذلك قدم البحث عدة قضايا كلامية جميعها تتعلق بفن الترشيح من خلال تفسير الزمخشري لها في كشافه, فاختصت القضية الأولى بصفات الله عز وجل, هل هي صفاته تعبر عن ذاته, فيكون الاسم هو عين المسمى كما ذهب بعض أهل السنة والأشاعرة, أم أن الاسم يختلف عن المسمى كما ذهبت المعتزلة والجهمية.[٢٧]

ومن مسألة ذات الله, قد تفرعت قضية كلامية كبرى وهي (كلام الله) وخلق القرآن, والقضية الثانية ترتبط بعدل الله عز وجل وهي مرتبطة بأفعاله جل شأنه وأفعال العباد, فالله عز وجل منزه عن فعل القبيح ولا يفعل إلا كل ما هو حسن وخير, ومن ثَمَّ يقع الجزاء باختيار العباد لأفعالهم لمنحهم العقل الذي يميز بين القبيح والحسن, والقضية الثالثة التي تعد نتيجة للقضية الثانية وهي الوعد والوعيد, والقضية الرابعة وهي المنزلة بين المنزلتين, والقضية الخامسة وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١ – صفات الله عز وجل:

ارتبطت قضية صفات الله عز وجل بالوحدانية عند المعتزلة؛ لكون مسألة التوحيد – والعدل أيضا – من الطرق المؤدية إلى معرفة الله[٢٨] عز وجل وهذا أولى الواجبات[٢٩], ومعنى أنَّه من أولى الواجبات, أنَّه من أسبق ضروريات الوجود ما دام يمتلك الإنسان الإرادة والعقل, ومن منطلق العقل كان الحكم

---

(٢٧) وقفت الفرق الإسلامية عند القضايا الكلامية الأصلية منها والفرعية, وهي فرق كثيرة متفرقة ومتشعبة تحاول كلٌّ منها الانتصار لمذهبها, راجع تقسيم الفرق, الخوارزمي: مفاتيح العلوم, صـ ٢٤: ٣٣

(٢٨) جعل المعتزلة معرفة القرآن إلا بعد معرفة الله عز وجل؛ لذا جعلوا معرفة الله وصفاته وموجبات عدله أولى الواجبات وأساس يقوم عليه كل التشريعات والتفسيرات, {راجع القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن, ١/ ١}

(٢٩) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٣٩

تنزيه الله عز وجل عن صفات المعاني بإخضاعها للحكم العقلي وهي ألا يتصف جل جلاله بصفات الحوادث, وهي: القدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام[٣٠]؛ أي نفي الصفات الأزلية, فالله عز وجل عالم قادر بمعنى أنَّه وهب العلم والقدرة, فلا يوصف بالعلم والقدرة, وقيامه بها[٣١], فالوصف والفعل حوادث, ولا يتصف الخالق بصفات الحوادث, وهو عالم قادر حي موجود لذاته؛ لذا نفوا الصفات وأخرجوها إلى تأويلات مجازية على أن يراعى حمله على الحقيقة في حالة عدم وقوعه في تلك الشبهة, يقول القاضي عبد الجبار: "وقد كررنا القول في أن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز"[٣٢], الحقيقة هي الأصل ما دام النص لا يحتاج إلى تأويل؛ لأنهم مدركون تماما أنَّ الأصل في الأشياء عدم التأويل, إلا إذا احتاج النص إلى إخراج يتفق مع مذهبهم المعتمد اعتمادا كليا على العقل, وهذا ما جعلهم يعطلون الصفات الظاهرة التي وصفت ذات الله عز وجل ويخرجونها (هذا ما جعلهم يلقبون بالمعطلة) ليتضح "الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفي عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين في كل معنى من المعاني"[٣٣], ومن ثَمَّ لا يشترك الخالق المنزه مع صفات المخلوقين المحدثة فيهم للضرورة والحاجة لها, فمجرد التشبيه بين الذاتين يخرج إلى حكم الشك والشرك بالله كما ذكر القاسم, وهذا ما يقتضيه التفكير العقلي فالتشبيه يوجب حمله على الجسمية والإحداث وهذا مستحيل؛ لأنَّ الله عز وجل قديم وخالق كل محدث.[٣٤]

---

(٣٠) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ١٣/٢

(٣١) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٩٣

(٣٢) شرح الأصول الخمسة, صـ ٧٣٨, وانظر أيضا صـ ٤٧

(٣٣) القاسم الرَّسي: أصول العدل والتوحيد, من كتاب رسائل في العدل والتوحيد, دراسة وتحقيق: محمد عمارة, صـ ١٢٦{هو أحد أئمة الزيدية القاسمية وكان معاصرا لأبي هذيل العلاف المعتزلي, كتب رسالته في أصول العدل والتوحيد وقد بنى عليها المعتزلة آثارهم, راجع صـ ١٠٢}

(٣٤) انظر القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن, صـ ٣٥١

- **قوله تعالى ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلَّت أَيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾:**[٣٥]

أشار الزمخشري في تفسير هذه الآية الكريمة[٣٦] إلى قضيتين مهمتين, الأولى هي نفي القدرة المحدثة عن الله عز وجل في تأويل كلمة (يد) إلى مجازية البخل والجود, والثانية هي تنزيه الله عز وجل عن فعل القبيح بعدم الدعاء الحقيقي على اليهود فالمراد الخذلان الواقع منهم والعائد عليهم.

وقد شرع في تحليل الآية في ضوء آلية تأويلية التي هي بناء المجاز (المرشح) فأعطى برهانا وإثباتا لتلك القضيتين؛ إذ إنَّه بنى المجاز في الآية على الترشيح بالطباق المجازي بين (اليد المغلولة والمبسوطة)؛ وذلك إثبات للسخاء ونفي للبخل, فبسط اليد في الأصل يعني مدها وإطلاقها[٣٧]؛ ليكون المعنى في الآية الكريمة العطاء والسعة على وجه العلاقة السببية المجازية بين اليد والعطاء, فالمعنى المؤول لليد المبسوطة إذن هو العطاء والكرم؛ لذا نراه يؤول تثنية اليد إلى أنه حجة قوية في الرد على اليهود بنفي وإنكار البخل عنه وإثبات غاية السخاء عنه (لا إثباتًا للمادية), وقد تأكد المعنى ورشح بما يلائم الإطلاق بالعطاء وهو فعل الإنفاق, فالترشيح بقوله تعالى (ينفق) تأكيدٌ وتدليلٌ على مجازية اليد التي معناها هو الوصف بالسخاء المختص بذات الله لا عين اليد وحقيقتها, فمعرفة ذات الله من موجبات التوحيد وأولها.[٣٨]

---

(٣٥) سورة المائدة, آية ٦٤ {لم يذكر لفظ الترشيح صراحة في تفسير هذه الآية واكتفى بمصطلح البناء والتأكيد, كما فعل في تفسير آية (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا ...) التي أعطت زيادة في الكشف والبيان, فقد شرحه شرحا مستوفيا في تفسير الآية ١٦ من سورة البقرة, ولا ينطبق هذا على الترشيح فقط؛ فتراه لا يذكر نوع الفن كل مرة في تفسير الآيات كالاستعارة والتشبيه والكناية ... إلخ}

(٣٦) الكشاف ٦١٠/١ – ٦١٢

(٣٧) راجع لسان العرب مادة (ب س ط)

(٣٨) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٣٩

ولأهل السنة في ذلك التفسير رأيٌ آخر, فنجد الطبري يعرض عدة آراء حول تأويل يدي الله, فقد تكون بمعنى العطاء أو النعمة أو الملك, أو أنها صفة من صفاته لكن ليست بجارحة كجوارح بني آدم(٣٩), وقال الأشعري اليد صفة ورد بها الشرع والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنها قريبة من معنى القدرة إلا أنها أخص والقدرة أعم كالمحبة مع الإرادة والمشيئة فإن في اليد تشريفا لازما(٤٠)

ويقول البغوي في معالم التنزيل – وهو سابقٌ على الزمخشري: "ويد الله صفةٌ من صفاته كالسمع والبصر والوجه, وقال جلَّ ذكره: ﴿لما خلقتُ بيدي﴾, وقال النبي "كلتا يديه يمين" والله أعلم بصفاته, فعلى العباد فيها الإيمان والتسليم, وقال أئمة السلف من أهل السنة في هذه الصفات: "أمرُّوها كما جاءت بلا كيف"(٤١)؛ أي أنَّ صفة اليد معلومة مثبتة كما جاءت في كلام الحق جل شأنه والكيف مجهول(٤٢), بحكم عدم تجوز العقل على النقل فإن كان الإنفاق والرزق ذكر بعد اليد المبسوطة, فذلك على وجه العلاقة السببية الحقيقية بين اليد, والعطاء والكرم والإنفاق من قِبل الله عز وجل ووسيلته هي اليد المبسوطة بالنعم, وهذا هو مذهب السلف الأوائل باقتضاء عدم مخالفة النص والسكوت عن الحديث في ذات الله وصفاته وأفعاله(٤٣), لتجنب شراك الوقوع في الخطأ عند تأويل آيات الله عز وجل.

أمَّا القرطبي فنراه يتأثر بالحكم العقلي في مسألة الصفات؛ لذا فسر الآية على النحو المجازي: "وهذا معنى قولهم "يد الله مغلولة" فهو على التمثيل

(٣٩) انظر تفسير الطبري ٨/ ٥٥٢ – ٥٥٧

(٤٠) الكرمي: أقاويل الثقات صـ ١٤٩

(٤١) تفسير البغوي: ١/ ٦٩٤

(٤٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٦

(٤٣) راجع جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام, صـ ١٨٥ – ١٨٧, ٢٠١, ٢٢٨

كقوله "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك" ... واليد في كلام العرب تكون للجارحة كقوله تعالى "وخذ بيدك ضغثا", وهذا محال على الله تعالى, وتكون للنعمة, تقول العرب: كم يدٌ لي عند فلان, أي كم نعمة لي قد أسديتها له ... فلا يجوز أن يحمل على الجارحة, لأن الباري جل وتعالى لا يجوز عليه التبعيض, ولا على القوة والملك والنعمة والصلة"[٤٤], وتكون تثنية اليد للمبالغة في الجود, وبسط اليدين تمثيل للعطاء فيكون الإنفاق بيانا لاستعارة أو تمثيل بسط اليد[٤٥]

فكان هذا هو مذهب أهل السنة والأشاعرة الذين اشتغلوا بعلم الكلام والتأويل, وهو مقارب لمذهب المعتزلة من عقلانيته وتأويل تثنية اليد هنا يُصبح بمعنى نعمتيه[٤٦], ولعل هذا يرجع إلى أسبابٍ تاريخية للحماية من الفتنة بالرد على مخالفة العقيدة السنية بالسلاح نفسه, فعندما "ظهر أهل الأهواء وكثر أهل البدع من الخوارج والجهمية والمعتزلة وأوردوا الشبه انتدب أئمة أهل السنة لمخالفتهم بمباينة طريقتهم, فلما أشفقوا على القلوب أن يخامرها شبههم شرعوا في الرد عليهم وكشف شبههم وأجابوهم عن أسئلتهم, حاموا عن دين الله بإيضاح الحجج"[٤٧] وإقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصم الدليل عليه, فيتبين استحالة دعواه, وأنَّها مفضية إلى المحال, وما يفضي إلى المحال محال.[٤٨]

ومن جهة حقيقة اليد أو مجازيتها في فعل الإنفاق, فبسط "اليد في حقنا ما علمنا معلوم المعنى والكيفية أما في حق الله فمعلوم المعنى مجهول

(٤٤) راجع الجامع لأحكام القرآن ٤/٢٢٣٥, ٢٢٣٦

(٤٥) راجع ابن عاشور: التحرير والتنوير ٦/ ٢٤٩, ٢٥٠

(٤٦) انظر القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن, صـ ٢٣١

(٤٧) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ١/ ٣٦

(٤٨) المرجع السابق, ١/ ١٤٨, بتصرف

الكيفية"[٤٩], كما أقرَّ معظم أهل السنة, وإنما بين المراد من بسط الجوارح وهو الإنفاق لا الجوارح المعروفة على حقيقتها المعروفة.[٥٠]

فصفات المعاني السبعة التي أنكرها المعتزلة صفات ثبوتية منزهة عن الحوادث؛ ومن ثَمَّ تنفي الجسمية وما يتعلق بها من الجوهر والعرض, فما دام الله عز وجل موجودا تثبت له القدرة والقوة والملك والرزق بل والرؤية أيضا, فانتفاء الجسم ينفي الجهة والرؤية لا تسلتزم الجهة بل تستلزم العلم بها.[٥١]

أمَّا المسألة الثانية فهي المجاز في قوله تعالى (غُلَّت أيديهم), فظاهر الآية يشير إلى دعاء الله عز وجل على اليهود بالبخل, وهذا مناقض لاعتقاد الزمخشري؛ لأن الله عز وجل منزه عن فعل القبيح ولا يفعل إلا حسنا, ومن أقبح القبيح هو الظلم, فهو منزه عن الله ومضاف إلى العبد[٥٢], فذلك من موجبات العدل "في أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح, ولا يخل بالواجب, ولا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن, وأن أفعاله كلها حسنة"[٥٣], فإن ظنَّ ظان أن دعاء الله على اليهود (غُلَّت أيديهم) حجة على الزمخشري يجد الرد بالفنقلة (الاستفهام الاستنكاري) أمامه؛ إذ يرد بقوله: "فإنَّ قلتَ: كيف جاز أن يدعو الله عليهم بما هو قبيح وهو البخل والنكد؟ قلتُ: المراد به الدعاء بالخذلان الذي تقسو به قلوبهم, فيزيدون بخلا إلى بخلهم ونكدا إلى نكدهم, أو بما هو مسبب عن البخل"[٥٤], فكان هذا الرد من التأويل والإخراج المجازي حجة لصحة معتقده لا مضادة لها.

---

(٤٩) محمود عبد الرازق الرضواني: أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة ١٥/٢٦

(٥٠) راجع أبو عبد الله الكناني: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل, صـ ١٢٦

(٥١) راجع الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ١/ ٢٦٦, ٢٧٦, ٢٨٠, ٣١٧, ٣٨٢

(٥٢) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن, صـ ١٥٦, ١٨٥

٥٣() القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٦٦

(٥٤) الكشاف ١/ ٦١١

لكن أحمد بن المنير عارضه قائلا: "لقد نقص فضيلته التي أوردها في هذا الفصل بما ضمنه هذا السؤال والجواب من القاعدة الفاسدة في أنَّ الله تعالى يستحيل عليه أن يريد من عباده شيئا مما نعاه عليهم, وبنى على ذلك استحالة أن يدعو عليهم بالبخل؛ لأنه لم يرده منهم, ويستحيل أن يريده منهم, فوجه هذا النص بتأويل والتمسك بالأباطيل, والحق أنَّ الله يدعو عليهم بالبخل ودعاؤه عبارة عن خلقه الشح في قلوبهم والقبض في أيديهم, فهو الداعي والخالق, لا خالق إلا هو يخلق لهم البخل ويتقدس عنه"(٥٥), فالله يفعل ما يشاء.

ومما سبق يتضح أنَّ كل ما قاله الزمخشري في تفسير الآية دليلٌ وحجة من جهتين الجهة الأولى هي الحكم المبرهن ببطلان إطلاق الجسمية أو فعل القبيح على الله تعالى, والجهة الثانية هي إثبات العكس عن طريق مجازية القصد في كل معاني الآية الكريمة؛ إذ قال في بداية تفسير الآية: "ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط, ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه؛ لأنهما كلامان متعقبان على حقيقة واحدة".(٥٦)

ومن ثَمَّ حقق بالبناء المجازي (المرشح) التوازن وعدم التناقض بين المحكم والمتشابه "بتأويل المتشابه ورده إلى المحكم"(٥٧), فاعترافهم بأصولية المحكم يُعدُّ رادعا لأي تشكيك في تأويل المتشابه, بآليات العقل أولا والاستدلال بالقرآن الكريم ثانيا(٥٨), فهم يعرفون جيدا أهمية التلاحم بين العقل والشرع حتى لا يبطل التشريع من ناحية وأصولهم من ناحية أخرى, ومن ثمَّ تكون الحقيقة هي الأصل في التشريع وتسبق المجاز ما دام الكلام في الأمور الأصولية والتشريعية يمكن حمله على الحقيقة.

---

(٥٥) المرجع نفسه ٦١١/١

(٥٦) المرجع نفسه ١/ ٦١٠

(٥٧) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير, صـ ١٦٧

(٥٨) انظر القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ١/ ٣, ٦

خلق القرآن:[٥٩]

وهي قضية متصلة بقضية تنزيه الله عز وجل عن الصفات, فالقرآن كما هو معلوم عند أهل السنة كلام الله عز وجل, وقد نزه المعتزلة الله عز وجل عن الصفات لاتصافه بالكمال, وبالتالي يكون من المنطقي نفي صفة الكلام عنه, فالقول بأنَّ القرآن مخلوق؛ لأنه لو كان كلاما يعني أنَّ الكلام لا يأتي إلا من محدث, وهذا ما لا ينطبق على الله عز وجل؛ حفاظا على وحدة الله الأزلية, ولم يكن بُد من تأويل كلام الله عز وجل المتمثل في القرآن إلا بخلقه:

– يقول تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا**﴾[٦٠]

تعددت المعاني في تفسير كلمة (الحبل)؛ إذ تفرعت إلى سبعة "حَبْلُ اللَّهِ: الْعَهْدُ، أَوِ الْقُرْآنُ، أَوِ الدِّينُ، أَوِ الطَّاعَةُ، أَوْ إِخْلَاصُ التَّوْبَةِ، أَوِ الْجَمَاعَةُ، أَوْ إِخْلَاصُ التَّوْحِيدِ، أَوِ الْإِسْلَامُ"[٦١], فهذه الآية وقفت عند حدود مهمة توجب الاعتصام بكلام الله والسنة, فقد "أمر الله الأمة بالاجتماع واتحاد الكلمة وجمع الصف على أن يكون أساس هذا الاجتماع الاعتصام بالكتاب والسنة, ونهى عن التفرق وبيَّن خطورته على الأمة في الدارين"[٦٢], فالمدقق في الآية يُلاحظ أن دلالتها هي لا سبيل للاعتصام إلا حبل الله بغض النظر عن تعدد التأويل لكلمة الحبل التي رشحت بالاعتصام لبيان الوثوق بالعهد, وهو الإيمان

(٥٩) أثارت قضية خلق القرآن فتنة كبيرة, مفادها أنَّ الله عز وجل خلق القرآن في اللوح المحفوظ, وما نقرؤه حكاية عن المكتوب في اللوح المحفوظ, وهي ترجع في أصلها إلى الجعد بن درهم وتلميذه الجهم بن صفوان, وقد تبناها المعتزلة, ولحقت بلاط الخلفاء خاصة المأمون الذي حمل الناس على اعتناقها {راجع الشهرستاني: الملل والنحل ٧٠/١, والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٦٨/٢ }

(٦٠) سورة آل عمران آية ١٠٣

(٦١) راجع أبا حيان: البحر المحيط ٣/ ٢٨٦, ٢٩١

(٦٢) أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة, صـ ٢٩٣

والطاعة, فلا تتفرقوا عن الحق بوقوع الاختلاف, كأصحاب البدع من هذه الأمة.(٦٣)

فالترشيح في هذه الآية مع الاستعارة التحقيقية قد جاء قبل الفن المرشح, وهذا يعد استنادا قويا على أن الحبل المقصود ليس الحبل الحقيقي وإنما معناه القوة والعصمة, فالمعنى نُقِل على غير ما وضِع له في أصل اللغة, أو حسبما قال الجرجاني إنها "إدعاء معنى الاسم لشيء"(٦٤), ليكون الإيمان والدين والقرآن صورة شبيهة بالحبل الحقيقي, وحينئذٍ يبلغ المعنى بالترشيح قوة لا تبلغها الاستعارة التحقيقية وحدها.

ولمَّا كان الاعتصام لا سبيل له إلا (حبل الله) حتى لا تقع الفرقة قاربها الزمخشري من الناحية البلاغية إلى الحالة التمثيلية بمن يمسك بحبل متدلٍ من مكان مرتفع وثيق لا يأمن انقطاعه, فالحبل استعارة تصريحية للميثاق والعهد مع الاحتفاظ بعلاقة المشابهة بين الحبل في معناه الحقيقي والحبل في معناه المجازي من جهة الصلة والقوة المشتركة بين الحبل الحقيقي والحبل المجازي المقصود, "وَفِي هَذَا الْوَجْهِ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ صَرِيحًا فِي الْأَمْرِ بِالِاجْتِمَاعِ عَلَى الدِّينِ بَلْ ظَاهِرُهُ أنّه أَمرٌ لِلْمُؤْمِنين بالتمسّك بالدّين فيؤول إِلَى أَمْرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِذَلِكَ عَلَى مَا هُوَ الْأَصْلُ فِي مَعْنَى مِثْلِ هَذِهِ الصِّيغَةِ".(٦٥)

ليتحقق إذن قدرٌ غير قليل من الملاءمة بين المعنى الحقيقي (الحبل) والمستعار له (القرآن)؛ ومن ثم لم تقع الاستعارة المرشحة في معنى جديد يخالف تلك الهيئة التمثيلية, بل إنَّ هذا البناء الاستعاري الترشيحي يقوي من أثر ذلك الأمر (واعتصموا) في نفس السامع فلا خلاف بين الاعتصام بالحبل (المعنى الحقيقي أو الاستعارة التحقيقية إذا أردنا الدقة), والاعتصام بالعهد أو

(٦٣) الكشاف ١/ ٣٦٩

(٦٤) دلائل الإعجاز: ٤٣٤, ٤٣٧

(٦٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير ٤/ ٣٢

الدين أو القرآن ... إلخ (المعنى المقصود) هو السبيل الوحيد لعدم وقوع الخلاف وعدم الفرقة.

والشبه بين المستعار له والمستعار منه جليٌّ في نفسه, أو معروف بين سائر الأقوام [٦٦], أي أنَّه شائع الاستعمال في المجاز فيثبت تأويل الحبل بإفراد تشبيهه على العهد والقرآن؛ "ليمكن التوفيق بين دلالة الإفراد بالذكر, وبين دلالة القرينة"[٦٧] وإن كان شيوع الاستعمال يجعله في حكم الحقيقة[٦٨] خاصة أن أغلب اللغة مجاز لتجاوزها حدود المواضعة السمعية كما قال ابن جني[٦٩], ثُمَّ يأتي دور التجاوز العقلي للكلام, وهو موضوع في الرتبة الثانية عند المعتزلة بعد الكلام على حقيقته, ومن الجدير بالذكر أنَّ هذه الآية تأويلها على قدر عال من الملاءمة بينها وبين الحقيقة؛ مما يقوي التأويلات الاستدلالية لدى المعتزلة هذا من ناحية.

وقد اعتمدت المعتزلة منهج التأويل في تخريج الألفاظ التي يستحيل على العقل قبولها بمفهومها الحقيقي كما جاء في تأويل آية (واعتصموا بحبل الله)

ومن ناحيةٍ أخرى لا خلاف في أنَّ التمسك والاعتصام المرشح بالحبل؛ أي بهذا القرآن العهد الحق والميثاق والدين هو سبيل النجاة؛ "وسمى الإيمان حبلا لأنه سبب يتوصل به إلى زوال الخوف"[٧٠]؛ لذلك استشهد علماء

---

(٦٦) انظر السكاكي: مفتاح العلوم, صـ ٤٩٧

(٦٧) المرجع السابق , صـ ٤٨٣

(٦٨) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٩١/٥ فشيوع الاستعمال شرطٌ من شروط الصحة في الاستعمال المجازي حتى يصير كالحقيقة (دون أن يحل محلها حتى لا يقاس على صفات الله), فيصلح تطبيقه على القرآن الكريم وفق مبادئهم {راجع المغني ١٨٢/٥: ١٩٣}

(٦٩) الخصائص ٤٦/١, هذا مع الأخذ في الاعتبار أنَّ المواضعة في رأيه لا تصح من قبل الله عز وجل؛ ومن ثمَّ يثبت بطريقة غير مباشرة أن القرآن الكريم مخلوق

(٧٠) البغوي: معالم التنزيل ١/ ٣٩٢

الأصول والعقيدة بهذه الآية على أنَّها السبيل الناجي من التفرق والضلال والوقوع في الخطأ.

بل الخلاف وقع فيما تصير إليه هذه الآية من وجهة نظر كل فرقة بماهية كل فريق من الحق والإيمان والميثاق بالعهد، فما عليه أهل السنة هو اتباع دين الله والاقتداء برسوله, ومن لزوم السنة ووجوبها التصديق بالقلب والإقرار باللسان وعمل الجوارح دونما مبالغة في العقل بلمَ وكيف؟

فالكلام في القدر مكروه, وقد سموا من يتكلم في القدر (قدرية) ومنهم المعتزلة وسئل عَنِ الْقَدَرِيَّةِ مَنْ هُمْ؟ فقيل: إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَنْ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ أَفْعَالَ الْعِبَادِ وَإِنَّ الْمَعَاصِيَ لَمْ يُقَدِّرْهَا اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ وَلَمْ يَخْلُقْهَا, والقرآن (كلام الله) ليس بمخلوق, وقد كفر من قال ذلك, وَمَنْ قَالَ: كَلَامُ اللَّهِ مَخْلُوقٌ فَقَدْ كَفَرَ وَزَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَدَثَ فِيهِ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ. وَسَأَلْتُ: يُخَلَّدُ فِي النَّارِ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ؟ وَالَّذِي عِنْدَنَا أَنْ نَقُولَ: لَا يُخَلَّدُ مُوَحِّدٌ فِي النَّارِ وهذا هو الحق والصراط المستقيم وكانت هذه الآية دليلا قويا على ذلك.(٧١)

وقضية كلام الله وهو القرآن قضية كبيرة في باب المنازعات والخصومات بين الفرق(٧٢)؛ إذ وقع حولها الخلاف والفرقة في الأصول, فالقرآن عند أهل السنة الذي هو حروف وكلمات وأصوات مكتوبا كان أو مسموعا هو كلام الله عز وجل ولا يشبه كلام البشر؛ ومن هذه الجهة يجب على المسلم "أن يُحَافَظْ على ما كانت عليه السنة قبل أن تَفْسَدَ وتحدث الفِرْقَةَ والاختلاف، وهذا مما يجب الدعوة إليه، بتثبيت العقيدة في النفوس والدعوة إلى التوحيد والالتزام بالعمل الصالح، ونبذ الخلاف في هذه المسائل بتأصيل الأصول الشرعية في

(٧١) انظر اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة, صـ١٨٣,٢٠, ١٨٥, ١٩٣

(٧٢) نفى الزمخشري كلام الله وأيا من صفات التشبيه, واعتبره من البدع فكان ممن يزعمون بخلق القرآن, وقد نجد هذا في مواضع كثيرة في كشافه بشكلٍ مباشر أو غير مباشر {انظر على سبيل المثال ٥٥١/١, ١٦٩/٢, ٦٢٩/٢, ٥٢٧/٣, ١٤٩/٤, ٦٠٧/٤}

ملازمة الدليل وعدم الذهاب المفرط إلى العقليات[٧٣], فمن أدخل العقل لمعرفة ماهية القرآن اقتضى ذلك نفي كلام الله لأنه لا يشبه كلام البشر, وهذا ما فعله الأشاعرة في تأويل معنى القرآن, فكلام "الله – ومنه القرآن – معنى نفسي واحد قديم، ليس بصوت ولا حرف ولا أبعاض، معنى نفسي واحد، لا يتجزأ ولا يتبعض".[٧٤]

إذن أهل السنة كانوا على فرقتين؛ فرقة تؤمن بأن القرآن كلام الله حروفا وأصواتا ولا يشبه كلام البشر ولا دخل للعقل والإيمان به واجب, والأخرى هي الأشاعرة وقد نصرت العقل؛ لذا رأت المخرج الذي لا يوقعهم في شبهة خلق القرآن أو بالأدق نفي كلام الله هو جعله كلاما قديما لا يتجزأ عن ذات الله عز وجل.

وقد رد المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار في زعم الأشاعرة والكلّابية, فناظر حجة العقل بالعقل, فالقرآن ليس بقديم لتقدم بعضه على بعض, كما أنه غير معنى في نفسه؛ لأن المعنى يحتاج إلى العبارات وبالطبع يكون المتكلم فاعلا للكلام, والكلام يحتاج إلى محل, والمحل له حيز محدث والله لا يدرك بالمحل ليلحقه التشابه بأي صفة من صفات الإحداث في المخلوقات, فهو منزه عن كل هذا؛ ومن ثَمَّ لا يكون القرآن قديما؛ لذا لا يقع التطابق بين الغائب (الشيء الخفي) والشاهد (الشيء الملحوظ أو الظاهر أو الحاضر), كما لا تطابق بين الاسم والمسمى؛ لأنَّ الاسم عرض للمسمى وهو الشيء ذاته[٧٥], وهذا بالطبع سبيل يبيح التأويلات المجازية للكلام هذا من ناحية, ومن ناحيةٍ أخرى وجدوا سبيلا عقليا منطقيا يخرجهم من مأزق فعلي وهو أنَّ القرآن غير صادرٍ من البشر, فليس معنى أنَّ القرآن كلام غير بشري أنَّه كلام الله تعالي, بل الله محدثه وفاعله, ولا فاعل له إلا الله تعالى, وبالتالي

(٧٣) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية, صـ ٢٦: ١٣٩

(٧٤) البراك: إرشاد العباد إلى معاني لمعة الاعتقاد, صـ ٦٠

(٧٥) راجع شرح الأصول الخمسة صـ ٥٢٧: ٥٤٣

تثبت له صفة الإحداث, لذلك هو مخلوق, تماما كما خلق الكلام في الشجرة والتسبيح في الجبال.(٧٦)

وبذلك ينتهي المعتزلة أنَّ الكلام يحتاج إلى إحداث وأعراض, وكلام الله عرض يخلقه في الأجسام, وذلك لأنَّ الكلام تتوالى فيه الحروف وتجتمع, وهذا لا يكون إلا من محدث أي مخلوق؛ لذا حاولوا إثبات حدوث كلام الله عز وجل وبالتالي خلق القرآن, ونفوا قدمه حفاظا على وحدة الله الأزلية.(٧٧)

(٧٦) راجع الزمخشري: الكشاف ٣/ ٥٢٦, ٥٢٧, والجاحظ: البيان والتبيين ٨٠/١

(٧٧) راجع القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن, صـ ٣٨٩, ٤٩٦, ونصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير, صـ ٧٩

– إبطال دعوى المعتزلة:

كان الركن الأول عند أهل السنة لإبطال تلك الدعوى هو تكفير من يزعم خلق صفة من صفات الله ويلحق بها النقص, والركن الثاني هو طريق إبطال دعوى الحيز الكلامي على الله تعالى, فهي للمخلوق لا للخالق وبالتالي لا تشبيه بين كلام الله وكلام البشر, فلا استحالة للكلام على الله من غير جسم أو بلا شيء, والركن الثالث أنَّ كلام الله مضاف إليه ولو لم يكن خارجا من ذاته (غير مخلوق) للحقه النقصان والكذب والفناء, والله عز وجل لا يضاف إليه النقصان والكذب؛ إذن كلام الله واحد ولا يخرج إلا من ذاته, والركن الرابع كون القرآن كلام الله تعالى هذا لا يعني أنه من الحوادث, أو نفي القدم عن الله تعالى بحلول النقص وفوات الكمال كما ظن المعتزلة, من قبل وحي الله عز وجل, وأفعال الله عز وجل تتعلق بقدرته ومشيئته؛ لذا كان الرد عليها أن النقص والكمال متعلق بالإمكان والوجود أو الامتناع (العدم), فما كان ممتنعا منها لم يكن عدمه نقصا وما كان فاعلا له لم يكن فاته من قبل.

أمَّا من ناحية تعلق الاسم بالمسمى, فالاسم دالٌ على المسمى, كما يدل اسمك على ذاتك الجسمية والروحية, وكون القرآن مكتوبا بحروف ومسموعا بأصوات, فهذا من باب تسمية الدال باسم المدلول, كمن تكلم بالنار لو كانت ذات النار لأحرقت لسانه.[٧٨] , فكلام "الله غير مخلوق بل هو المتكلم به, وهو المسمى لنفسه من الأسماء"[٧٩]

ومن ثَمَّ إن كان المقصود بالحدوث وقوع الفعل من الله عز وجل بعد أن لم يكن واقعا فهذا معنى صحيح, فأفعال الله عز وجل تسمى حوادث بهذا الاعتبار وليست بمخلوقة لأن أصلها قديم وهي واقعة قبل حدوث المخلوقات,

(٧٨) راجع الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢/ ٨٥ – ٩٦

(٧٩) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ١٨٦

لا الحدوث الذي يقصده المعتزلة ويجري على الله صفة المخلوقات, إذن كلام الله تعالى قديم قائم بذاته لا يقتضي حاملا ولا يُخلَق في شيء.(٨٠)

(٨٠) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٩٣: ٩٦, وابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/٣, ٥

٢ – خلق الأفعال وحرية العباد ونظرية الكسب:

نظرية الكسب عند المعتزلة تعني القدرة على خلق الأفعال بطريقة محدثة[٨١]؛ لأنها واقعة من محدِث وهو الإنسان القادر الذي يمتلك العقل, ومن ثَمَّ له القدرة المطلقة على خلق أفعاله, وبالتالي ينفي الظلم عن الخالق سبحانه, فالإنسان وحده مسئول عن فعله.

ومن هذه النقطة كانت الحرب على آراء المعتزلة؛ لأن هذا الرأي قاده إلى تجاوز المعقول في حق الله عز وجل وقدرته, فحقيقة الفعل من الله لا يكون إلا حسنا حتى لا يستحق الذم والقبح, فالله بإرادته لا يريد القبيح (الظلم), ولا يصدر منه, فالإنسان مخير في فعله وهذا من الواجبات.[٨٢]

إذن العدل في بابي الأصول هو "العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه, وأنَّ أفعاله لا تكون إلا حكمة وصوابا"[٨٣], وحقيقة فعل الله عز وجل تقتدي إذن نفي ظاهر الآيات التي تدل على عكس ذلك, ففي قوله تعالى ﴿أتريدون أن تهدوا من أضل الله﴾[٨٤] تأويل هو من أضله بالعقاب وأخذ به إلى النار نتيجة أفعاله[٨٥]

– ويُعدُّ قوله تعالى:﴿**أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين**﴾ [٨٦] من الاستشهادات الاستعارية الترشيحية على مسألة الاختيار وخلق الأفعال, ومن ثَمَّ العدل المطلق الذي سنَّه شيوخ المعتزلة, وقد وقعت الآية الكريمة في باب المجاز المرشح الذي رفع من شأن ذلك المعنى, فقد وصفت هذه الآية **حال** كل من استبدل الضلالة بالهدى

(٨١) راجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٢٧٠

(٨٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ٥/٦: ٨, ٢٣, ٤٣

(٨٣) المرجع السابق, صـ ٥١

(٨٤) سورة النساء: آية ٨٨

(٨٥) راجع القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن, ١٩٦

(٨٦) سورة البقرة, آية ١٦

(اشتروا الضلالة بالهدى), بجعله اشتراء حقيقيًا[٨٧] من جهة المعنى, ومجازا من جهة الاستعمال الاستعاري الذي يزيد من قوة تدرج المعنى, فهو "من المجاز المعبر فيه عن السبب بالمسبب, وفائدة اختياره في هذه المواضع تحقيق التمكن والاختيار لإقامة حجة الله تعالى على عباده"[٨٨]؛ فالاشتراء عملية تستوجب العرض أولا (وهو عرض الضلالة والهدى أي الكفر والإيمان على العقل البشري) ثُمَّ يقع من العبد التمكن من اختيار الهدى فالربح, أو استبداله بالضلالة ووقوع الخسارة, فاختياره "الضلالة على الهدى لفائدة لهم بإزائها يعتقدون الحصول عليها من الناس فهو معاوضة بين طرفين يقصد بها الربح وهذا هو معنى الاشتراء ومثلهما البيع والابتياع ولا يؤديه مطلق الاستبدال، إذا عرفت هذا أدركت السرّ في اختيار اشتروا على استبدلوا، وتبينت أن القرآن وهو أعلى درج البلاغة لا يختار لفظا على لفظ من شأنه أن يقوم مقامه إلا لحكمة في ذلك، وخصوصية لا توجد في غيره"[٨٩], وهذا ما جعل للترشيح معنى يُقارب المجاز فهو يُعد درجة من درجاته التي يتميز به من غيره؛ ولذا لا يظهر الترشيح إلا بوجود المجاز.[٩٠]

ولا يتم ذلك إلا من خلال التمكن؛ إذ "جعلوا لتمكنهم منه وإعراضه لهم كأنه في أيديهم, فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به؛ ولأنَّ الدين القيم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها, فكل من ضلَّ فهو مستبدل خلاف الفطرة"[٩١], فالأمر مُعلَّق بالاختيار المطلق من العبد, فاشتراؤهم دليل على أن الله لم يخلق فيهم الضلال ولم يضطرهم إليها[٩٢]؛ لأن الله عدل منزه عن الظلم

(٨٧) انظر محمد طبق: الاستعارة بين الترشيح والتجريد, صـ ١٩٥

(٨٨) أحمد بن المنير: الانتصاف ١٢١/٢

(٨٩) محي الدين الدرويش: إعراب القرآن وبيانه ٤٣/١

(٩٠) انظر ابن عاشور: التحرير والتنوير ١/ ٣٠٠

(٩١) كشاف الزمخشري ٧٦/١

٩٢() انظر القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ١/ ٥٧

من ناحية, ولديه العقل المسئول من ناحيةٍ أخرى, فالأمر مرتبط ارتباطا كليا بالقدرة المحدثة المخضعة للعقل لدى العبد؛ لتكون مسألة الربح أو عدم الربح (الاستحقاق ومسئولية فعله) من الثوابت المنطقية أو النتيجة الحتمية المترتبة على اختياره.

فقد وقع إذن منه التمكن والاختيار, والاختيار عند المعتزلة من أولى الواجبات؛ لأن مردها إلى العقل والتفكر والنظر, وعلى الرغم من أنَّ الضلالة والهدى لا يتمون بالمشاهدة والإدراك إلا مجازا, إلا أنَّ المجاز (المرشح) ساعد المعتزلة – وغيرهم من الفرق – على إثبات ما ذهبوا إليه من قياس الفرع على الأصل بجعل المعدوم كالموجود, له ذوات وأعيان وحقائق[٩٣], وهذا يؤدي إلى العلم بالمدركات الخفية وتسمية الشيء بما يؤول إليه, فالتفكر والنظر في هذا الأمر يؤدي إلى المعرفة بحقيقة الإيمان, وبالتالي معرفة الله تعالى التي هي أيضا من أولى الواجبات[٩٤], وهذا هو المدخل الأساسي لتحصيل أبواب التوحيد والعدل الذي هو أشرف الأصول وأولها عند المعتزلة, هذا من جانب.

ومن جانب آخر نجد أنَّ قضية الضلالة والهدى بتعبير آخر الكفر والإيمان, تتصل بالأفعال الاختيارية "التي خلق الله العبد متيسرًا لكل واحد منهما متمكنًا منه لو أرادوه"[٩٥], فالاختيار يقع على العبد فهو وحده يتحمل نتيجة كفره؛ لأنه هو خالق أفعاله وملكة الاختيار (اشتروا) صورة مسببية تشير إلى علة فاعلية سببية وهي امتلاك العقل الذي يمتلك القدرة وبالتالي يستطيع أن يقيس الحسن والقبيح والصدق والكذب.[٩٦]

---

(٩٣) راجع رد أحمد بن المنير (وهو من علماء أهل السنة ٩٠/١), وعضد الدين عبد الرحمن الإيجي (وهو من الأشاعرة): المواقف في علم الكلام, صـ ٥٦

(٩٤) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٣٩, ٦٦

(٩٥) أحمد بن المنير: الانتصاف ١٢١/٢

(٩٦) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, ٦١٦, ٦٢٢, وقد أنكر أهل السنة والأصول هذا الباب مطلقا, واعتبروا المعتزلة من أكثر الفرق التي تقدم العقل على النقل, فالشرع يأتي كاشفا لما اقتضاه الشرع, ونتفق معهم في هذا الرأي؛ لكونهم يعتمدوا على آرائهم

فما توصل إليه المعتزلة أنَّ الله تعالى لا يفعل القبيح نتيجة للاستدلال العقلي من كون الله عز وجل لا يلحقه شرٌ أو ظلم, فأفعال "الله كلها حسنة؛ إذ لا يمكن له تعالى أن يأتي بالفعل القبيح, ولا يمكن أن ننسب هذه الأفعال إليه سبحانه؛ لأنَّ نسبتها إليه يلحق به أفعال النقص والعجز والشرور, فلا بُدَّ أن تكون هذه الأفعال من صنع الإنسان ومخلوقة له؛ أي مما يقع تحت قدرته"(٩٧), فالجزاء إذن من قدرة الإنسان وخلق أفعاله لا من خلق الله عز وجل وخلق أفعالهم ومقدوراتهم – حاشا لله – وهكذا يخرجون من المأزق إلى كلامهم عن الحسن والقبيح المترتب عليه حرية الإرادة وخلق الأفعال, فالإنسان هو خالق أفعاله.

ويتصل شراء الضلالة بالهدى الذي وقع مجازا محل معنى الاستبدال أو لنقل الاختيار, بإسناد مجازي أطلق عليه عبد القاهر الجرجاني المجاز الحكمي وهو (فما ربحت تجارتهم), "فلما استعار لفظ الشراء عقبه بذكر لازمه وحكمه, وهو الربح توشيحًا للاستعارة"(٩٨), وهو "أنك ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها, ولكن تريد معنى ما هو ردفٌ له أو شبيهٌ, فتجوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه"(٩٩), فلم يقع "المجاز في الآية في لفظة "ربحت" نفسها

العقلية و"يجعلوا الأدلة الشرعية منظورا فيها من وراء ذلك, وأكثر هؤلاء هم أهل التحسين والتقبيح", الشاطبي: الاعتصام ١/ ٥١, ٩٥, ٢/ ١٥٣

(٩٧) منصور علي عبد السميع: أثر مذاهب المتكلمين في بعض مسائل الخلاف النحوي, صـ ٣٩

(٩٨) العلوي: الطراز ٢٣٧/١, أطلق العلوي التوشيح بدلا من الترشيح, ولم أجد عالما آخر أطلق عليه توشيحًا, وقد فصَّله قائلا: "فقد ذكرت لازم اللفظ المستعار وذكرت خصائصه, فوشحت هذه الاستعارة, وزينتها بما ذكرته من لوازمها وأحكامها الخاصة, أخذا لها من التوشيح, وهو ترصيع الجلد بالجواهر واللآلى تحمله المرأة من عاتقها إلى كشحها, وهذا هو الوشاح, واشتقاق التوشيح للاستعارة منه", [العلوي: الطراز ٢٣٧/١], وقد تبعه ابن أبي الإصبع المصري في جعله من المحاسن؛ إذ يقول "أن يؤتى بكلمة لا تصلح لضرب من المحاسن حتى يؤتى بلفظة تؤهلها لذلك" لكنه أبقى على تسميته ترشيحا كبقية علماء البلاغة, [ابن أبي الإصبع: تحرير التحبير, صـ ٢٧١]

(٩٩) دلائل الإعجاز, صـ ٢٩٣

ولكن في إسنادها إلى التجارة"[١٠٠] من غير تغيير في المعنى المراد وهو عدم الربح, وهذا يعبر عن تمام الوصول إلى النتيجة الحتمية وهي عدم الربح في التجارة (المسبب) وهو في معناه الحقيقي إلى أصحاب التجارة (السبب), لكنها في النهاية لم تحقق هدف التجارة الأساسي وهو الربح.

إذن ما هي علة ذكر هذا الإسناد المجازي (فما ربحت تجارتهم) على الرغم من عدم الفرق الظاهري بين (فما ربحت تجارتهم – فما ربحوا في تجارتهم)؟

ذكر الزمخشري علة هذا الاستخدام قائلا "هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا, وهو أن تساق كلمة مساق المجاز, ثُمَّ تقفي بأشكال لها وأخوات, إذا تلاحقن لم تر كلامًا أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقًا, وهو المجاز المرشح"[١٠١], فالتحاق الربح أو عدم الربح بالتجارة – مع الوضع في الحسبان أنَّ ذلك ملائم التجارة أو بالأحرى نتيجة مؤكدة ليس لها وجه ثالث – له فائدتان: الأولى: جعل المجاز المرشح في أقرب درجاته من الحقيقة, بل أبلغ في هذا الاستعمال من الحقيقة مع مراعاة عدم التطابق التام. والفائدة الثانية: وهي مبنية على الفائدة الأولى وهي المبالغة في بيان الحال, فعلى سبيل المثال حينما يُوصَف الرجل الشجاع بالأسد (هذا أسد), يكن المعنى الأول هو "استعمال اسم المشبه به في المشبه"[١٠٢] فتنقل الاستعارة جنس المشبه به وهو الأسد (الملزوم) في المشبه وهو الرجل المُشار إليه في السياق (اللازم)[١٠٣], والمعنى الثاني الاستدلال على أقصى حالات الشجاعة لذلك الرجل, هذا مع عدم تجاوز "حديث الشجاعة حتى ندعي للرجل صورة

---

(١٠٠) المرجع نفسه, صـ ٢٩٤

(١٠١) الكشاف, ١/ ٧٧

(١٠٢) التفتازاني: المطول, صـ ٥٧٣

(١٠٣) دلالة اللزوم في انتقال الذهن من المشبه به إلى المشبه, راجع [حاشية السيالكوتي على المطول صـ ٤٨٢]

الأسد"[١٠٤], فسبب الاستخدام أن لا يُعبِّر استدلالٌ آخر عن ذلك المعنى؛ لأنَّ في الواقع لا شجاعة أبلغ من شجاعة الأسد[١٠٥], وينطبق ذلك أيضا على التجارة الخاسرة فهي أبلغ على المعنى الأصلي في الآية (اشتروا الضلالة) في وصولها بالمعنى إلى الثبات والدوام (مع افتراض تكرار محاولات الوصول إلى الربح, فشراء الضلالة من البداية أدى إلى فقدان الاهتداء) هذا مع اختلاف أحوال خسران التجار الذين تختلف أفعالهم التي هي قبيحة في النهاية.

- **رأي أهل السنة في مسألة العدل التي طرحها المعتزلة:**

اعتبر بعض أهل السنة مسألة شراء الضلالة بالهدى بدعَ الشريعة والنفاق, فهذه الآية تُعدُّ شاهدا على هذا, كما أنها تتحدث عن المنافقين[١٠٦]؛ لأنَّ الشراء يكون للأشياء المستحبة, والمنافقون لم يكونوا مؤمنين فيبيعون إيمانهم, فقد أخذوا الضلالة وتركوا الهدى أي استبدلوا الكفر واختاروه, أمَّا إسناد الربح إلى التجارة فهذا على عادة ما جرت به عادة العرب ربح بيعك, ليل صائم نهار قائم.[١٠٧]

فجعل القرطبي المجاز هنا بمثابة العادة (الحقيقة العرفية) كاعتياد القول الصلاة بمعنى الفريضة الواجبة لا الدعاء ومن ثم تجري مجرى الحقيقة[١٠٨] رغم أنه في الأساس مجاز لغوي.[١٠٩]

أمَّا ابن عاشور فقد أقرَّ أنَّ قوله "فما ربحت تجارتهم" من المجاز؛ إذ يقول "رشح هذا المجاز البديع بقوله تعالى : {فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ} ، وهذا من باب ترشيح المجاز، وهو أن يبرز المجاز في صورة الحقيقة، ثم يحكم عليه

---

(١٠٤) السكاكي: مفتاح العلوم, صـ ٤٧٨

(١٠٥) انظر الكشاف ٧٧/١

(١٠٦) الشاطبي: الاعتصام ١/ ١١٢

(١٠٧) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨٢/١, ١٨٣

(١٠٨) فقد "ذهب بعض القوم إلى أن الاشتراء هنا حقيقة لا مجاز, والمعاوضة متحققة, ثُمَّ راموا يقررون ذلك" [ابن عاشور: التحرير والتنوير ٥٤/١]

(١٠٩) راجع صفي الدين الأرموي: نهاية الوصول في دراية الأصول ٢/ ٣٢١

ببعض أوصاف الحقيقة ، فينضاف مجازاً إلى مجاز" [١١٠]؛ لتدل الآية عَلَى "أَنَّهُمُ اقْتَحَمُوا الضَّلَالَةَ عَنْ عَمْدٍ لِضَعْفِ إِيمَانِهِم بِكِتَابِهِم وَقِلَّةِ جَدْوَى عِلْمِهِم عَلَيْهِم".[١١١]

وهذا ما استدل به الزمخشري في (الترشيح المجازي) الذي رفع المجاز إلى درجة قريبة جدا من الحقيقة, التي في النهاية تبرهن على مسألة مسئولية الإنسان في اختيار أفعاله وكسبها.

فقد ربط المعتزلة بين مسألة الكسب وخلق الأفعال وهي مسألة أساسية يقوم عليها أحد المبادئ الاعتزالية في باب صفات الله عز وجل وهي العدل, فمن العدل عند المعتزلة أن ينسب خلق الأفعال إلى العبد, وهذا هو الأساس الذي كان حوله الخلاف بين المعتزلة والسنة.

فالخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في مسألة خلق الأفعال كان حول مشيئة الله تعالى النافذة وقدرته, فعند أهل السنة "لو شاء لهدى الناس جميعا" وإن خالف ذلك كفر بقدرة الله؛ فالعبد فاعل مختار مستعين بالله غير مستقل بنفسه طرفة عين على ما يقتضيه, ولو كان رأي المعتزلة هو الحق لتمكنت قدرة العبد الحادثة من إخراج شيء من العدم إلى الوجود, فيقع التناقض فأدلة العقل لا ينبغي أن تقودنا إلى مثل هذا النحو, حتى وإن كان الهدف تقرير عدل الله, من جانب أن مريد الخير خير ومريد الشر شر ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم, فلو كانت الإرادة الأزلية تتعلق بالكائنات كلها لكان الخير والشر مرادا فيكون المريد موصوفا بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في القديم سبحانه [١١٢], وفعل القبيح يوقع في شراك المعصية كما هو معروف عند المعتزلة, وكذلك كان العبد مجبرا في أفعاله لوقع الظلم من قبل الله تعالى, وهذا من باب المرفوضات فلو كان صحيحا ما خلق الله الجنة والنار جزاء

---

(١١٠) التحرير والتنوير ١/ ٥٥

(١١١) المرجع السابق ٥/ ٧٣

١١٢() الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام, صـ ٨٧

لعباده, فالعبد مكلف لذا يستحق الثواب أو العقاب حسب درجة التزامه بما كُلِف به, وكان على أهل السنة حل تلك المسألة بشكلٍ لا يوقع في شراك إرادة الله عز وجل وقدرته واستطاعته كما فعل المعتزلة؛ لأن إرادة الله نافذة في كل الأمور و"لا يقدر أحد أن يغير ما أراده الله"(١١٣)

فمسألة العدل عند المعتزلة كانت قائمة لأجل عدم إلحاق الزيادة والنقصان إلا على المحدثات والمخلوقات؛ ومن ثَمَّ يكون فعل العبد من نفسه ولنفسه (باختياره)؛ ليحق عليه الجزاء (الوعد والوعيد)

وقد تفرعت قضية خلق الأفعال المترتبة على إرادة الله عز وجل إلى ثلاث شعب رئيسة, الأولى إرادة الله المطلقة, والثانية إرادته قديمة سابقة على الموجودات, والثالثة الإرادة الأزلية المتعلقة بجميع الكائنات وهي تعني علمه بما يفعله العباد, ولكن كيف يكون له علم بأفعال العباد ولا يكون مريدا لها خاصة أن الإرادة تتبع العلم.(١١٤)

فإرادة الله لا تستثنى الحوادث وقائمة على الأزليات والحوادث حتى لا تقع في باب المناقضات, وإن كانت الإرادة الأزلية لكون الله عادلا لا خلاف عليها فمرد الإرادة الحادثة أنها قد تكون ضرورية وقد تكون الكسبية والضرورية منها لا توصف بالخيرية والشرية كهيئة الخلق ومستوى ذكائهم ... إلخ, فلا تكليف إلا على المكتسب من خير أو شر بحكم فعله وشهوته, فخلق الله لأعمال العباد خلق موكل بالاختيار لا يرجع إلى شيء يمس ذات الله كما فعل المعتزلة وقادهم هذا الرأي إلى إثبات الإرادة الحادثة للإنسان العاقل مطلقا.

٣- أصول الدين:

قوله تعالى: ﴿ **أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خيرٌ أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي**

(١١٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير ٢٦/ ١٣٦

١١٤() المرجع السابق ٨٣ – ٨٨

القوم الظالمين﴾[١١٥], مبنى هذه الآية على أصول وقواعد الدين في أساسها, فعليها يبنى أقوال العباد وأفعالهم من جهة العقيدة والاختلافات بين علماء الكلام من جهة الأدلة العقلية والحجج لردع الخلافات حسب المعتقد, فقد جعل القاعدة الأساسية إيماءً عن القواعد الثابتة الأساسية التي يتبناها المعتزلة من حيث إن ما ينصون عليه هو أساس العقيدة الإيمانية وما خالفها هو الباطل, فنجد الزمخشري يفسر الآية على نحو قاعدي للآية المستَعمل بها المجاز المرشح (جُرُفٌ هار فانهار) للتعبير عن انهيار الجرف وتصدعه؛ نظرا لأن وضعه المكاني للجرف يسمح بالتصدع والسقوط؛ لأنه في أساسه مبني على الباطل, يقول الزمخشري: "والمعنى: أفمن أسس بنيان دينه على قاعدة قوية محكمة وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه (خير أم من) أسَّسه على قاعدة هي أضعف القواعد وأرخاها وأقلها بقاء, وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل (شفا جرف هار) في قلة الثبات والاستمساك, وضع (شفا الجرف) في مقابلة التقوى؛ لأنه جعل مجازا عمَّا ينافي التقوى".[١١٦]

ومن الواضح أن الربط بين الحقيقية الطبيعية للجرف المبني (المرشح) على الشفا "الهائر وهو الساقط"[١١٧], والعقيدة الإيمانية المؤسسة على الباطل أعطى زيادة في الكشف عن النهاية المنطقية للانهيار, فكان الاستعمال المجازي المرشح أو الاستعاري التحقيقي (الاستعارة التصريحية) في الآية – إن أردنا الدقة في الوصول إلى مدلول الآية الفني – يُعدُّ آلية من آليات الاستدلال على عرض من الأعراض الموجودة بالمشاهدة الفطرية, فاستغل الزمخشري ذلك التعلق الوجودي الحسي للبرهنة على مذهبه الاعتزالي؛ هذا لأن "مهمة العقيدة هي مساندة الفطرة وتوجيهها وجهتها, ومهمتها أن تساعد

(١١٥) سورة التوبة: آية ١٠٩

(١١٦) الكشاف ٢/ ٢٨٩

(١١٧) البغوي: معالم التنزيل ٢/ ٣٢٨

الفطرة في الاهتداء إلى الله"[١١٨] والاهتداء إلى الله له طرق وقواعد عقائدية وإيمانية محددة, من المنطقي أن يكون خلافها هو الباطل وكل فرقة ترى طريقها هو طريق التقوى والحق وخلافها هو الباطل.

وعلى الرغم من اختلاف الزمخشري وابن عاشور على اللفظ المرشح, فعند الزمخشري وقع الترشيح في كلمة (هار), أمَّا ابن عاشور فجعل الترشيح في حرف الجر (على) في قوله (على جرف هار), فكان الترشيح دلالة على انهيار الجرف أو ما أسسوه بأكمله؛ إذ يقول "وَفُرِّعَ عَلَى هَذِهِ الِاسْتِعَارَةِ الْأَخِيرَةِ تَمْثِيلُ حَالَةِ هَدْمِهِ فِي الدُّنْيَا وَإِفْضَائِهِ بِبَانِيهِ إِلَى جَهَنَّمَ فِي الْآخِرَةِ بِانْهِيَارِ الْبِنَاءِ الْمُؤَسَّسِ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارَ بِسَاكِنِهِ فِي هُوَّةٍ. وَجَعَلَ الِانْهِيَارَ بِهِ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ إِفْضَاءً إِلَى الْغَايَةِ مِنَ التَّشْبِيهِ. فَالْهَيْئَةُ الْمُشَبَّهَةُ مُرَكَّبَةٌ مِنْ مَحْسُوسٍ وَمَعْقُولٍ وَكَذَلِكَ الْهَيْئَةُ الْمُشَبَّهُ بِهَا. وَمَقْصُودٌ أَنَّ الْبُنْيَانَ الْأَوَّلَ حَصَلَ مِنْهُ غَرَضُ بَانِيهِ, لِأَنَّ غَرَضَ الْبَانِي دَوَامُ مَا بَنَاهُ. فَهُمْ لَمَّا بَنَوْهُ لِقَصْدِ التَّقْوَى وَرِضَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَمْ يَذْكُرْ مَا يَقْتَضِي خَيْبَتَهُمْ فِيهِ كَمَا ذُكِرَ فِي مُقَابِلِهِ عُلِمَ أَنَّهُمْ قَدِ اتَّقَوُا اللَّهَ بِذَلِكَ وَأَرْضَوْهُ فَفَازُوا بِالْجَنَّةِ، كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْمُقَابَلَةُ، وَأَنَّ الْبُنْيَانَ الثَّانِيَ لَمْ يَحْصُلْ غَرَضُ بَانِيهِ وَهُوَ الضِّرَارُ وَالتَّفْرِيقُ فَخَابُوا فِيمَا قَصَدُوهُ فَلَمْ يَثْبُتِ الْمَقْصِدُ، وَكَانَ عَدَمُ ثَبَاتِهِ مُفْضِيًا بِهِمْ إِلَى النَّارِ كَمَا يُفْضِي الْبِنَاءُ الْمُنْهَارُ بِسَاكِنِهِ إِلَى الْهَلَاكِ".[١١٩]

٤ – فضل الله على عباده, وحق العبد على الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يبني المعتزلة هذا الباب على باب عدل الله, فالوعد والوعيد بحكم استحقاق الجزاء, والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في بابي الشرائع والنبوات[١٢٠]؛ وهذا لأنَّ عدل الله يقتضي الكلام فيما يخص صلاح الأمة

(١١٨) الإمام الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ١٩٧/١

(١١٩) التحرير والتنوير ١١/ ٣٤, ٣٥

(١٢٠) انظر د. محمد عمارة: رسائل في العدل والتوحيد, صـ ٧٨

والواجبات والمنكرات, والرسول مبعوث من الله, فلا بُدّ أن يكون أكثر الناس تنزيها عن المنفرات جملة, فتكون بعثته لطفا للمكلفين(١٢١), وهذا ما يحقق للإنسان الصلاح وواجب العبودية تجاه الله سبحانه وتعالى, و"المعروف ينقسم إلى ما يجب, وإلى ما هو مندوب إليه, فإن الأمر بالواجب واجب, والمندوب إليه غير واجب؛ لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب, وأما المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها, فإن النهي عنها إنما يجب لقبحها, والقبح ثابت في الجميع"(١٢٢)؛ أي لا يحتمل التجاوز فيه كالمعروف, بل له وجه واحد وهو الكف عن الفعل, وقد جاء الترشيح في هذا الباب في هذه الآية مدعما وشاهدا على لطف الله بنبيه وعدله ومن ثَمَّ لبقية الخلق الذين يقتدون بنبيهم, فالخطاب "للنبي صلى الله عليه وسلم والحكم عام له ولغيره"(١٢٣)

- يقول تعالى : ﴿**ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى**﴾(١٢٤)

يقسم الله عز وجل في بداية السورة أنه ما ترك نبيه كما زعم له المشركون, وعدد سبحانه في هذه الآيات الثلاث نعمه وأياديه من أول تربيته وكيف فضله على سائر خلقه, فكانت هذه الآيات الثلاث ترشيحا لما جاء في أول السورة, وهو هنا بمعنى تهيئه نفس نبيه أن تطمئن؛ "لئلا يتوقع إلا الحسنى والخير والكرامة, ولا يضيق صدره, ولا يقل صبره"(١٢٥)؛ لذا عدد الله مننه على نبيه "لئلا يكون لمخلوق عليه حق, وعن مجاهد: هو من قول العرب: دُرَّة يتيمة, إذا لم يكن لها مِثْل. فمجاز الآية: ألم يجدك واحدا في شرفك لا نظير لك, فآواك

(١٢١) راجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٥٧٣

(١٢٢) المرجع السابق, صـ ٧٤٥

(١٢٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٧١٩٣

(١٢٤) سورة الضحى: الآيات ٦–٨

(١٢٥) الزمخشري: الكشاف ٥٩٨/٤, ٥٩٩

الله بأصحاب يحفظونك ويحوطونك"[١٢٦], فهذا من تعدد ألطاف الله على نبيه بمثابة الأسوة لتقبل نعم الله والامتثال لأوامره ونواهيه هذا من ناحية.

ومن ناحيةٍ أخرى أن يكون تعدد نعم الله على نبيه وإرضاؤه له مدخلا إقناعيا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, فقد فضله الله عز وجل بتوجيه الخطاب إليه وإلى الناس عامة في قول الله عز وجل **(فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر, وأمَّا بنعمة ربك فحدث)**, أقسم الله عز وجل بالضحى والليل أنه لم عز وجل لم يترك نبيه ولم يهجره, وينفي عن ذاته جل شأنه بالاستفهام الاستنكاري (ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى) فهذا دليلٌ على أن الله عز وجل لم يترك نبيه, ثُمَّ في الآيات الثلاثة الأخيرة المرشحة يطلب الله منه ألا يقهر اليتيم ولا ينهر السائل وأن يحدث بنعمة الله عز وجل.

فالترشيح أبرز التكليف من الله عز وجل؛ فلا تحقر يتيما فقد كنت يتيما, ولا تنهر سائلا فقد كنت فقيرا, وأما بنعمة ربك فحدث يعني النبوة التي آتاك الله وقيل القرآن, فاشكر لما ذكر من النعمة عليك في هذه السورة من جبر اليتيم والهدى بعد الضلالة والغناء بعد العيلة والتحدث بنعمة الله شكرا.[١٢٧]

فمن الملاحظ إذن أنَّ هذا المبدأ إضافة إلى عدل الله عز وجل؛ هذا لأنَّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يهدف إلى التأثير في تغيير السلوك الإنساني عن طريق الإقناع, وهو مبدأ يستند بالضرورة إلى إمكانية التعديل في سلوك الإنسان"[١٢٨], هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى نجد باب الأمر بالمعروف وهو الواجب, والنهي عن المنكر وهو الترك لا يغلب فيه العقل على الشرع؛ لأنَّ مسائلهما لا تليق بفن

١٢٦() القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٧١٩٠

(١٢٧) البغوي: معالم التنزيل ٤/ ٦٣٤, ٦٣٥

(١٢٨) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير, صت ٢١٦

الكلام[١٢٩], فحدودهما مستمدة من الشرع بدليل أنَّ الشرائع لا تختلف "في كونها فواحش وبقطع النظر عن التنافي بين اعتبار "الفاحشة وبين الخلو عن وجود شريعة قبل النبوءة"[١٣٠]؛ لتكون استقامته ونزاهته عن الرذائل قبل النبوة دليلا على صدق رسالته[١٣١], فيصدق منه ما يقوله من أحكام في العبادات والمعاملات فضلا على اعتبارها من الشرعيات التي توجب المعروف وتقبح الفواحش من ناحية العقل.[١٣٢]

والإمامة كما هو معلوم من الشرعيات أيضا؛ لأنَّ مبناها وأصولها مترتب على الشرعيات وتتم بالإجماع ولا طريق للعقل في أصلها[١٣٣], حتى وإن اختلفت عند أصولها وحكمها الفرق الإسلامية لا سيما المعتزلة وتعددت وتصارعت, فتسلحت كل فرقة وجادلت بأفكارها, فالخلاف إذن لم يكن في أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنها من الشرعيات, وإنما كان الخلاف المذهبي والسياسي هو الهدف من وراء التسلح بالفكر الديني, وهذا ما ظهر بالفعل في باب الإمامة, فهي كما وصفها الشهرستاني "أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة"[١٣٤]؛ لأنهم اختلفوا فيها نصا واختيارا وترتيبا.[١٣٥]

(١٢٩) انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢/ ٢٦٦

(١٣٠) ابن عاشور: تحرير التنوير ٣٠/٤٠٠

(١٣١) المرجع السابق ٣٠/ ٤٠٠

(١٣٢) المرجع السابق ٣٠/ ٤٠٠

(١٣٣) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة, صـ ٧٥٥, ٧٥٩

(١٣٤) الملل والنحل ١/ ٢٢

(١٣٥) راجع المرجع السابق ١/ ٤٦, ٨٥

الخاتمة

– كان لفن الترشيح دورٌ ريادي في الممارسة الكلامية لكونه احتل موقعا ليس بقليل في قضايا الأخذ والرد (الممارسة الكلامية) عند المعتزلة كالعدل والتوحيد وخلق أفعال العباد, وكان أغلب تلك الممارسات الكلامية والعقلية واقعة في فروع العقيدة لكونها ترجع إلى اعتقادات مذهبية (وسياسية), وهذا أمرٌ منطقي لكون أصول العقيدة المرتكزة على أركان الإسلام والإيمان لا مجال للشك والخوض فيها, لكن الاعتقاد المذهبي يتخذ كل السبل لأجل نصرته, ويبحث في كل القضايا الفرعية التي تنصر تلك المذاهب.

– أدرك المعتزلة أنَّ المعنى الحقيقي أولى بالأخذ في الأصول والتشريعات ما دام المعنى الحقيقي لم يخالف القصد المذهبي, أمَّا إذا كان خلاف ذلك يتم صرف المعنى إلى المجاز بسبيل التأويل العقلي مع الاحتفاظ بالملاءمة المعتدلة بين المعنى الحقيقي والمجازي, في مختلف القضايا المذهبية كصفات الله عز وجل وأفعاله ليصبح المجاز وما يلحق به من الفنون وسيلة كلامية للخلافات المذهبية يُثبت من خلالها المعتقد الفكري.

– اتجه الزمخشري إلى تفسير القرآن الكريم وأشار من خلاله إلى مذهبه الاعتزالي, فكان في أحيان كثيرة يصرف الآيات عن ظاهرها بطريقة تتفق مع مذهبه, فدافع عن الكثير من القضايا والمسائل الاعتزالية كتوحيد الله عز وجل وعدله وجزاء العباد, والوعد والوعيد ... إلخ, وفاستدل وعلل ودافع ورد على المخالفين ليبرهن ويثبت صحة معتقده الفكري.

– يلتحق فن الترشيح بغيره من الفنون, فلا يأتي منفردا مطلقا, ليصبح وجوده ضروريا في المعنى المطروح, ويتعلق الكلام والدلالة بوجوده بحيث لا يستغنى المعنى عنه وهذا الالتحاق له العديد من الأغراض التي تتحدد حسب المقصود في نفس المتكلم, ومن أغراضه تتميم المعاني والتهيئة لمعنى إضافي أو تقوية المعنى وتبيينه حتى لا يُفهم بشكلٍ غير المقصود ذلك من ناحية, ومن ناحيةٍ

أخرى نجد أن هذا التعلق الكلامي له كيفية دلالية مخصوصة في توظيف القضايا والمسائل الكلامية الكبرى.

– عطل المعتزلة الصفات الظاهرة المتعلقة بصفات الحوادث (المخلوقات)؛ فبإخضاعها للحكم العقلي تصبح مخالفة لأزلية الله عز وجل ووحدانيته, فامتنع شراكة المخلوقات في هذا حتى لا يكون شرك بالله عز وجل, كما أنَّ هذه الصفات المحدثة خلقت في الحوادث للضرورة والحاجة لها فكان من الواجبات تنزيه الله عز وجل عن هذه الصفات, وحلل الزمخشري الآيات التي توحي بذلك في ضوء هذه الآلية التأويلية, وكان للمجاز المرشح دور في بناء هذا التأويل العقلي, فأقام الدليل والحجة بإثبات التنزيه من ناحية, وتحقيق التوزان بين المحكم والمتشابه من ناحية أخرى, وقد نفاه أهل السنة من طريقين الأول بالسكوت على مثل هذه القضايا, والثاني الرد بالحكم العقلي الذي يقر بهذه الصفات منزهة عن الحوادث, وكان الطريق الثاني أشد جدلا وحسما لإدراكه أنَّ الإلغاء الكامل للوضع المجازي يصيب الرأي بالضعف, فأدركوا أهمية التلاحم بين العقل والشرع, ومن ثَمَّ تصبح الحاجة إلى المجاز سلاح ذو حدين فلا يثبت ما قاله المعتزلة ولا ينفي ما يراه أهل السنة.

– أدى توظيف الترشيح في الآيات المتعلقة بخلق القرآن إلى الوقوف على قضية الاسم والمسمى, فالمعتزلة وبعض من الشيعة يعلقون مسألة كلام الله بالأزلية, وبحكم نفي صفات الحوادث عن ذات الله وتنزيهها اقتضى الأمر أن يكون القرآن مخلوقا لكونه حروفا وأصواتا فلا تقع الشبهة مع كلام الخلق فلا يتطابق الاسم والمسمى, فكان المخرج العقلي أن يجعلوا القرآن مخلوقا, وهذا طبعا مناف للشرع؛ لأن القرآن لو كان مخلوقا للحقه النقص والفناء كما يقضي الله عز وجل في خلقه, فالله عز وجل هو المتكلم به لكن لا نعلم الكيفية, وكونه مكتوبا بحروف أو مسموع بأصوات فمن باب تسمية الدال بالمدلول, ولا يقتضي ذلك الوصول لذاتية الله, فلو كان الدال هو المدلول لأحرقت النار الألسنة بمجرد التلفظ بأصواتها.

– يستمر الجدل في قضية أفعال العباد المحدثة الناقصة التي تتنزه عن الله القديم عند المعتزلة من ناحية, وكونه عدلا فهذا يقابل صفات العباد الناقصة, فالله لا يفعل القبيح من ناحية أخرى, فيأتي التمكن والاختيار من جهة العباد لقدرتهم المخضعة للعقل أيضا, وقد وجد الزمخشري الكثير من الآيات التي تخدم هذه المسألة لا سيما المرتبطة بالمجاز المرشح أو الإسناد المجازي الذي خدمه في إثبات إرادة الإنسان الكاملة ومسئوليته تجاه أفعاله, إلا أن قضية خلق الأفعال موكلة لله عز وجل لأنه عز وجل خلق أعمال العباد, واستناد الزمخشري على الإسناد المجازي غير دقيق لإثبات إرادة الإنسان الكاملة في كسب أفعاله, بدليل اعتبار الإسناد المجازي حقيقة عرفية في قولك (نهاري صائم وليلي قائم), وإسناد الربح إلى التجارة لا ينفي كون الإنسان فاعلا مختارا موكلا بالاختيار, حتى لا تُنفى إرادة الله ومشيئته.

– أظهر الترشيح الترابط بين لطف الله وعدله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, فنعم الله عز وجل على الإنسان توجب عليه الطاعة خاصة لنبي الله صلى الله عليه وسلم؛ هذا لأن تعدد النعم يُعدُّ مدخلا إقناعيا تأثيريا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في بابي أصول الشرائع والنبوات.

المصادر والمراجع

أولا:المصادر:

– الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمران الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ)

– الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل في وجوه التأويل, تحقيق:

ثانيا المراجع:

– الأرموي: صفي الدين محمد بن عبد الرحيم (ت٧١٥هـ)

– نهاية الوصول في دراية الأصول, تحقيق:د/ صالح بن سليمان اليوسف وآخر, المكتبة التجارية, مكة المكرمة, الطبعة الأولى, ١٩٩٦م.

– ابن أبي الإصبع: أبو محمد زكي الدين عبد العظيم المصري (ت٦٥٤هـ)

– تحرير التحبيرفي صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن, تحقيق: د/ حفني محمد شرف, المجلس الأعلى للشئون الإسلامية, القاهرة, ٢٠١٢م.

– الإيجي: عضد الدين بن عبد الرحمن (٧٥٩هـ)

– المواقف في علم الكلام, تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة, دار الجيل, الطبعة الأولى, بيروت, ١٩٩٧م.

– البراك: عبد الرحمن بن ناصر بن براك بن إبراهيم

– إرشاد العباد إلى معاني لمعة الاعتقاد, دار التدمرية, الطبعة الأولى, ٢٠١٢م.

– البصري: الحسن وآخرون

– رسائل العدل والتوحيد, دراسة وتحقيق: د/محمد عمارة, دار الشروق, القاهرة, ٢٠٠٨م.

– البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود (ت٥١٦هـ)

– معالم التنزيل, تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون, دار طيبة, الطبعة الثالثة, ٢٠١٠م.

– التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (ت٧٩٢هـ)

– المطول شرح تلخيص المفتاح, دار إحياء التراث العربي, بيروت, لبنان, ٢٠٠٤م.

– التوحيدي: أبو حيان (ت ٤١٤هـ)

– المقابسات, تحقيق: حسن السندوبي, دار سعاد الصباح, الكويت, الطبعة الثانية, ١٩٩٢م.

– ابن تيمية: تقي الدين أحمد ابن تيمية الحرَّاني (٧٢٨هـ)

– مجموعة الفتاوى, تحقيق: عامر الجزار وآخر, دار الوفاء للطباعة والنشر, الطبعة الثالثة, ٢٠٠٥م.

– الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)

– البيان والتبيين, تحقيق: عبد السلام هارون, الهيئة العامة لقصور الثقافة, ٢٠٠٣م.

– الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت٤٧٤هـ)

–أسرار البلاغة, تحقيق: أبوفهر ومحمود محمد شاكر, دار المدني, جدة, الطبعة الأولى, ١٩٩١م.

– دلائل العجاز, تحقيق: محمود محمد شاكر, الهيئة المصرية العامة للكتاب, ٢٠٠٠م.

– ابن جني: أبو الفتح بن عثمان (ت٣٩٢هـ)

– الخصائص, الهيئة العامة لقصور الثقافة, القاهرة, ٢٠٠٦م.

– ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (٤٥٦هـ)

– الفصل في الملل والأهواء والنحل, مكتبة الخانجي, القاهرة.

– الحلاق: محمد جمال الدين بن محمد سعيد (ت ١٣٣٢هـ)

– محاسن التأويل, دار الكتب العلمية, بيروت, ١٤١٨هـ.

– الحنفي: ابن أبي العز

– شرح العقيدة الطحاوية, المكتب الإسلامي, بيروت, الطبعة ارابعة, ١٣٩١هـ.

– أبو حيان: محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)

– البحر المحيط, تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, الطبعة الأولى, ١٩٩٩م.

– الخوارزمي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف(ت ٣٨٧هـ)

– مفاتيح العلوم, تحقيق: فان فلوتن, الهيئة العامة لقصور الثقافة, ٢٠٠٤م,

– درويش: محي الدين

– إعراب القرآن وبيانه, دار الإرشاد, سوريا.

– الرضواني: محمود عبد الرازق

– أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة, كلية الشريعة وأصول الدين, جامعة الملك خالد.

– الزبيدي: محمد بن عبد الرازق الحسيني (ت ١٢٠٥هـ)

– تاج العروس من جواهر القاموس, تحقيق: عبد الفتَّاح الحلو وآخرين, راجعه: مصطفى حجازي وآخرون, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت.

– الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمران الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ)

– أساس البلاغة, تحقيق: محمود فهمي حجازي, الهيئة العامة لقصور الثقافة, ٢٠٠٣م.

– أبو زيد: نصر حامد

– الاتجاه العقلي في التفسير دارسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة, المركز الثقافي العربي, الطبعة الرابعة, ١٩٩٨م.

– السكاكي: أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي (٦٢٦هـ)

– مفتاح العلوم, تحقيق: د/ عبد الحميد هنداوي, دارالكتب العلمية, بيروت, لبنان, الطبعة الأولى, ٢٠٠٠م.

– السيالكوتي: عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي (ت ١٠٦٧هـ)

– حاشية السيالكوتي عل المطول, منشورات الرضي– زاهدي, الطبعة الثانية, ١٤٠٤هـ.

– السيوطي: جلال الدين (ت٩١١هـ)

– صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام, تحقيق: د/ علي سامي النشار, مجمع البحوث الإسلامية.

– الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى, (ن ٧٩٠هـ)

– الاعتصام, المكتبة التجارية الكبرى, مصر.

– الشافعي: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (ت ٧٣٣هـ)

– إيضاح الدليل في قطعة حجج أهل التعطيل, دار السلام للطباعة والنشر, الطبعة الأولى, ١٩٩٠م.

– الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن كريم بن أبي بكر (ت٥٨٣هـ)

– الملل والنحل, مؤسسة الحلبي.

– الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)

– جامع البيان عن تأويل آي القرآن, تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي, هجر للطباعة والنشر, الطبعة الأولى, ٢٠٠١م.

– طبق: عبد الجواد محمد محمد

– الاستعارة بين الترشيح والتجريد والإطلاق, مجلة كلية اللغة العربية, جامعة الأزهر, الزقازيق, العدد الخامس.

– ابن عاشور: محمد الطاهر

– تفسير التحرير والتنوير, الدار التونسية للنشر, تونس, ١٩٨٤م.

– عبد الجبار: القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ)

– شرح الأصول الخمسة, تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان, الهيئة المصرية العامة للكتاب, ٢٠٠٩م.

– المغني في أبواب التوحيد والعدل, تحقيق: د/ محمد مصطفى حلمي وآخرون, الدار المصرية للتأليف والترجمة, ١٩٦٥م.

– متشابه القرآن, تحقيق: د/عدنان محمد زرزور, دار التراث, القاهرة,.

– عبد السميع: منصور علي

– أثر مذاهب المتكلمين في بعض مسائل الخلاف النحوي, مجلة مجمع اللغة العربية, القاهرة, العدد ١١٤, ذو القعدة ١٤٢٩هـ, نوفمبر ٢٠٠٨م.

– عبد المطلب: محمد

– البلاغة العربية قراءة أخرى, الشكرة المصرية العالمية, لونجمان,الطبعة الثانية, ١٩٩٧م.

– ابن عيسى: أحمد بن إبراهيم بن حمد (ت ١٣٢٧هـ)

– توضيح المقاصد وتصحيح القواع في شرح قصيدة الإمام بن القيم, تحقيق: زهير الشاويش, المكتب الإسلامي, بيروت, الطبعة الثالثة, ١٤٠٦هـ.

– العلوي: يحيى بن حمزة العلوي اليمني (ت ٧٤٩هـ)

– الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز, الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة, ٢٠٠٩.

– العمراني: يحيى بن أبي الخير (ت ٥٥٨هـ)

– الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار, تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف, أضواء السلف, الرياض, ١٩٩٩م.

– الغزالي: أبو حامد محمد (ت ٥٠٥هـ)

– الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: السيد أحمد محمود عبد الغفار, دار الطباعة المحمدية بالأزهر, الطبعة الأولى, ١٩٩٦م.

– القاسمي: محمد بن إبراهيم بن علي المرتضي (٨٤٠هـ)

–إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الثانية, ١٩٨٧م.

– القرطاجني: أبو الحسن حازم (ت٦٨٤هـ)

– منهاج البلغاء وسراج الأدباء, دار الغرب الإسلامي, بيروت, الطبعة الثالثة, ١٩٨٦م.

– القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)

– الجامع لأحكام القرآن الكريم, دار الريان للتراث.

– القزويني: الإمام الخطيب (ت٧٣٩هـ)

– الإيضاح في علوم البلاغة, تحقيق: محمد السعدي فرهوددار الكتاب المثري, القاهرة, دار الكتاب اللبناني, بيروت, ٢٠٠٤م.

– الكرمي: مرعي بن يوسف (١٠٣٣هـ)

– أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات, مؤسسة الرسالة, بيروت, الطبعة الأولى, ١٤٠٦هـ.

– الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (١٠٩٤هـ)

– الكليات, مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر, الطبعة الثانية, ١٩٩٨م.

– الكناني: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (ت ٧٣٣هـ)

– إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل, تحقيق: وهبي سليمان الألباني, دار السلام للطباعة والنشر, الطبعة الأولى, ١٩٩٠م.

– اللالكائي: أبو قاسم هبة الله بن الحسن بن منصور (ت ٤١١هـ)

– شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة, تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي, دار طيبة السعودية, الطبعة الثامنة, ٢٠٠٣م.

– أبو منصور البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت ٤٢٩هـ)

– الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية, دار الآفاق الجديدة, بيروت, الطبعة الثانية, ١٩٧٧م.

– ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)
– لسان العرب, دار صادر, بيروت, (د.ت)
– ابن المنير: أحمد بن محمد بن منصور الإسكندري (ت٦٨٣هـ)
– الانتصاف من الكشاف, هامش الكشاف, دار الحديث, القاهرة, ٢٠١٢م.
– نخبة من العلماء: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة, وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد, المملكة العربية السعودية, الطبعة الأولى, ١٤٢١هـ.

ثالثا المواقع الإلكترونية:

– جودي: عبد العزيز
– أسلوب الفنقلة عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده

https://tafsir.net/article/5212/aslwb-alfnqult-and-az-zmkhshry-fy-tfsyrh-wbyan-khsa-is-h-wfwa-id-h

Abstract

Al-Zamakhshary's Inerpretation includes many ideas from Al-Mu'tazela as he tends to believe in their ideology, principles and the five fundamentals and their subdivisions such as: believing on one God, justice, status, promise, threat and calling people to do goodness and refrain from wrongdoings.

These fundamentals as known were not approved by the followers of sunna or the gam'aa (the majority).

Thus Al-zamakhshary is known to be a scholar who can make use different studies sush as grammar, linguistics and rhetoric with all its different arts, especially "al-tarsheeh" which contributed to strengthening synecdoche and giving it a huge status as it almost considered a truth this specially occurs when if setting legislations mainly depends on truth as agreed on it or made by others.

When the gap between the real meaning and figurative meaning is bridged, deductive reasoning is achieved that the opinion under discussion does not fall under a fallacy.

This impact in speech was affected by "al-tarsheeh".

Using "al-tarsheeh" in the verses associated with denying the notion of "al-hawadeth", attributed to the divine self of God. In such a case, the name and the subject are not the same in terms of the meanings in function. Therefore, the mind has a huge opportunity to distinctions between them.

In addion, the figurative aspect of "al-tarsheeh" in the issue of choice, the ability of the human to control it using reasoning and one's being fully responsible are the basis upon which promise and threat and end evil acts have become debatable among believers of sunna and Ash'arites.