



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة الشاذلي بن جديد الطارف
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي



تلقى ابن المنير كشاف الزمخشري
- دراسة لسانية تحليلية في التوجيه المذهبي بين
المعتزلة والأشاعرة -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل. م. د)

الميدان: لغة وأدب عربي الشعبة: دراسات لغوية التخصص: لسانيات عربية

إعداد الطالبة: راضية مالك

مدير الأطروحة: حليم رشيد الرتبة: أستاذ التعليم العالي المؤسسة: جامعة الطارف

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
محمد رضا بركاني	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف	رئيساً
حليم رشيد	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف	مُشرفاً ومقرراً
عبد الحكيم سحاليّة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف	عضواً ممتحناً
الشريف بوشحان	أستاذ التعليم العالي	جامعة باجي مختار - عنابة	عضواً ممتحناً
صويلح قاشي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة 8 ماي 1945 - قالمة	عضواً ممتحناً

السنة الجامعية: 1445/1444 هـ - 2024/2023 م



سُورَةُ الرُّومِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفُ
الْأَسْنَتِكُمْ وَالْوَاكِعُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾

إهداء

إلى من يأبى الزّمان سداد دَيْنَهما، وتعجز اللّغة عن وصف إحسانهما

-- أبي وأمي --

إلى النّجوم الزّاهرة؛ إخوتاتي وأخوتي

إلى سكني وسندي؛ زوجتي

أهدي إليهم ثمرة هذا الجهد

شكر وعرفان

الحمد لله واسع الفضل والجود؛ ما انتهى جهد وما تمّ فضل إلا برحمته وكرمه، له الحمد حمدا كثيرا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على النبيّ الأمين، شفيع الأمة محمدﷺ، وعلى صحابته الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

ثمّ الشكر الجزيل والثناء الفائق إلى كلّ من أضاء بعلمه عقل غيره، وأهدى بالجواب الصحيح حيرة سائله، فأظهر بسماحته تواضع العلماء وبرحابته سماحة العارفين، وأخصّ بذلك أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور: "حليم رشيد"، الذي حرص منذ البداية على متابعة البحث، فلم يتوان لحظة في أن يقدّم نصائح وتوجيهات تعينني في مساري البحثي. والشكر موصول أيضا إلى الأساتذة الأفاضل الخبراء - أعضاء لجنة المناقشة - الذين سهروا على تقييم هذه الأطروحة وإثرائها.

مُقَدِّمَةٌ

شهدت الفلسفة الإسلامية عبر مسارها التاريخي حراكاً فكرياً وثقافياً وعلمياً باهراً، ويعود ذلك إلى ارتكازها على الفكر الإسلامي من جهة، وعلى التراث اليوناني من جهة أخرى. ونتج عن ثنائية التأثير والتأثر مركّب فكري خاصّ عُرف بالفرق الكلامية؛ غايتها محاولة التأسيس لإشكالية العقل والنقل، ووضع الأسس العلمية بين الفلسفة والدين، انطلاقاً من اللغة كحلقة وصل بين تلك الثنائيات.

والجدير بالذكر هنا؛ أنّه بفعل التفاعل الفكري الناتج عن التحوّلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عرفها المجتمع الإسلامي، برزت هذه الفرق ونذكر منها: الجبرية، المعتزلة، الأشاعرة، أهل السنة والجماعة...، حيث سعت كلّ واحدة إلى الدفاع عن مذهبها، واحتدّ الصراع بينها إلى درجة تكفير بعضها البعض، متّخذين اللغة وسيلة لذلك، وهذا ما نجده في مؤلفاتهم الأدبية والنقدية والبلاغية وعلوم التفسير...

ويُعدّ الرّمخشري من أشهر أعلام المعتزلة الذين رفعوا لواءها ونافحوا عنها بمؤيّدات اللسان العربيّ وبيانه، وذلك فيما أنتجه من كتب ومؤلفات، لعلّ أشهرها تفسيره الموسوم بـ: «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل».

هذا التفسير الذي ضمّن فيه الرّمخشري تخريجات لسانية على أصول أصحابه المعتزلة، كشف فيه عن تصدّ صارخ لآراء منافسيه من أصحاب الملل الأخرى، كما تلقّاه بعضهم بالمعارضة والانتقاد.

إنّ أكثر سهام تفسير الرّمخشري طعونا موجّهة إلى الأشاعرة وأهل السنة، وهذا ما فتح عليه خصومات المنتسبين إلى هذا التيار وغيره، كابن عطية الأندلسي، وأبي حيّان، وابن المنير، ونجد ذلك منبّها عليه في تفاسيرهم بعبارات نقدية صريحة. وقد كان اللسان العربيّ بجملة طاقاته الميدان الرّحب المحاجج لشطحات الرّمخشري وتغولاته.

هذا المضمار اللساني المتعارض هو الذي أشار عليّ لبناء موضوع لسانيّ يجمع بين الفلسفة والعقيدة واللغة، وينهض بقراءة جدلية لخصمين مسلّحين بالمنطق وعلم الكلام

وعلوم العربيّة؛ فوسمنا موضوع بحثنا بـ:

«تلقّي ابن المنير كشّاف الزّمخشري؛ دراسة لسانيّة تحليليّة في التّوجيه المذهبيّ
بين المعتزلة والأشاعرة»

هذا الموضوع وإن كان ظاهره يتلمّس الصّراع الفكريّ العقائديّ، ففي مسار آخر
يتحرّى ما ارتكز عليه ابن المنير من حجج لسانيّة في تصديّه لأطروحات الزّمخشري
الاعتزاليّة، وهو ما بحثناه بمناقيش النّظر.

ولاشكّ في أنّ هذا الموضوع يشير إلى إشكاليّة مركّبة، يُستفهم عنها بسؤال جوهريّ:
ما المؤيّدات اللّسانيّة التي عوّل عليها الزّمخشري في الانتصار لمذهبه المعتزليّ؟
وبالمقابل: ما الآليّات اللّسانيّة التي ارتكز عليها ابن المنير في تفسيره للرّد على
الزّمخشري؟ ومن هذه الإشكاليّة الرّئيسة نمت إشكاليّات أخرى فرعيّة، أذكر بعضها
بالتّدرّج:

1. ما المسوّغات اللّسانيّة التي ساقها الزّمخشري في كشّافه لإعلاء مذهب المعتزلة؟
 2. كيف تلقّى ابن المنير كشّاف الزّمخشري؟
 3. هل كان تفسير ابن المنير -الانتصاف- موضوعيّاً في رده على الكشّاف؟ وهل كان
صاحبه مبتدعاً أم متّبعا فيما ذهب إليه من آراء؟
 4. ما الآليّات التي اعتمد عليها ابن المنير في تعقّبه لآراء الزّمخشري؟
 5. ما مسوّغات التّأويل عند الزّمخشري وابن المنير؟
 6. كيف انطلقا من أصول لسانيّة واحدة ثمّ توصّلا إلى نتائج متباينة؟
 7. هل لاقت اعتراضات ابن المنير صدى في الحقل العلميّ؟
 8. هل كان للسلطة تأثير على السّجال العلميّ بينهما؟
 9. ما مدى تأثير اللّغة في صناعة القرار آنذاك؟
- هذه الاستفسارات المشروعة تنهض أمارات على أهميّة هذا الموضوع، بالإضافة
إلى:

1- اقتران هذا الموضوع بالقرآن الكريم، وفي هذا نفع عظيم.

2- تُعدّ هذه الدّراسة لونًا من ألوان المنافسة العلميّة بين علّمين بارزين لهما المكانة المرموقة في السّاحة العلميّة اللّسانيّة.

3- يتيح البحث في مثل هذا الموضوع قدرا وافيا من التّعمّق في التّراث اللّسانيّ، ما من شأنه أن يسهم في التّكوين الرّصين للباحث.

4- وقع اختياري على فرقتي المعتزلة والأشاعرة لاهتمامهما باللّغة في طرح قضايا العقيدة، ودورها في فهم النّصوص الشّرعيّة، وهذا الخلاف أثّر لنا المكتبة العربيّة اللّغويّة.

5- إنّ فرقتي المعتزلة والأشاعرة - الأصل والفرع - أنموذج عن فاعليّة النّقد العلميّ البناء في تنوّع المعارف والعلوم وتطوّر الحركة الفكريّة، على اعتبار أنّ الأشاعرة وُلدت من رحم المعتزلة، لكنّها تجاوزتها لتستقلّ بنفسها.

أمّا عن الأهداف التي يرومها البحث فتتمثّل في الآتي:

- 1- الوقوف على اعتراضات ابن المنير اللّسانيّة ومناقشتها.
- 2- محاولة الكشف عن الدّوافع والأسباب التي أدّت إلى تعقّب ابن المنير آراء الرّمخشري.
- 3- معرفة الأسس الابستمولوجيّة التي بُنيت عليها الاعتراضات.
- 4- البحث عن علاقة اللّغة بالسلطة والدّين وأثرها في التّوجيه الفكريّ على المستويين الفرديّ والمجتمعيّ.

5- الاستفادة من تراث المذاهب الدّينيّة لغويّا، كما الحال اليوم مع الدّراسات الغربيّة؛ إذ نأخذ منها المفيد في مجال اللّغة ونترك ما يتعارض ومعتقداتنا.

6- الارتقاء باللّغة العلميّة من مستوى النّصّ التّواصليّ إلى مستوى التّدبر الكونيّ.

اقتضى موضوع هذه الأطروحة الاستعانة بالمنهج الوصفيّ من خلال آليّتي الاستقراء والتّحليل في عرض وتقصّي بعض المسائل اللّسانيّة المختلف فيها، ثمّ مناقشتها مع إجراء الموازنة التي تستند إلى أسس علميّة فيما يتعلّق بنقاط التّوافق والاختلاف بين الكشف والانتصاف.

الدّراسات السابقة:

يعدّ تفسير الكشّاف من أكثر كتب التفسير إثارة للجدل بين المفسرين، وتفاوتت الغايات والأسباب لدراسته حتى وصل الأمر للتحذير منه. ورغم كلّ الانتقادات التي وجّهت إليه، إلّا أنّ جلّ العلماء أثّروا على إبداعه في الجوانب البلاغيّة، ومن بينهم ابن المنير في كتابه الانتصاف. لذلك كان محل عدّة دراسات إمّا عرضيّة أو محوريّة، ومن بين الدّراسات التي وقفت عليها في رصد علاقة الكشّاف بالانتصاف:

الدراسة الأولى كتاب بعنوان: "المسائل الاعتزاليّة في تفسير الكشّاف للزمخشريّ في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير" عرض ونقد" للدكتور صالح بن غرم الله الغامدي؛ طرح فيها صاحبها المسائل الاعتزاليّة من خلال ما ورد في الانتصاف قصد بيان العقيدة الصّحيحة، والرّدّ على أهل البدع حتّى تتمّ الإفادة من هذين الكتابين بعد تنقيحهما من الغوائل التي وقع فيها أصحابها.

الدراسة الثانية أطروحة دكتوراه بعنوان: "تعقّبات ابن المنير البيانيّة على الكشّاف وأثرها في التفسير" للباحث محمّد سلامة محمود حسن، أشرف عليها الدكتور: زكريا علي الخضر. حيث تركزت هذه الأطروحة على تعقّبات ابن المنير على الكشّاف في مجالات؛ المفردة القرآنيّة، علم المعاني وعلم البيان، وبيان أثرها في المعاني التفسيريّة دون التعرّض لمسائل الاعتزال أو النّحو أو القراءات.

الدراسة الثالثة كتاب: "التأويل في التفسير بين المعتزلة والسّنة" للأستاذ الدكتور سعيد شنوقة، وهو في أصله أطروحة دكتوراه، عالج فيه الباحث إشكاليّة التأويل في التفسير بين أبرز الفرق الإسلاميّة؛ المعتزلة وأهل السّنة، ولم يرد قصر ذلك على كشّاف الزّمخشري فحسب، بل طرح إشكاليّة الموضوع بين الفرقتين المذكورتين عموماً، متتبّعاً تأويلهم وما انجرّ عنه من ردود.

ما لفت انتباهنا في تلك الدّراسات أنّ غايتها عقديّة بحتة، وليست إحياء تلك الكنوز اللّغويّة القيّمة في ضوء الدّراسات اللّغويّة الحديثة؛ وذلك ما يميّز الدّراسة الأولى

بخاصّة، كما أنّها تنتظر لردود ابن المنير كحجّة على آراء الرّمخشري، ولم تحظ آراؤه بالاهتمام العلمي المطلوب، ونعني من ذلك؛ الإضافات اللّغويّة والبلاغيّة التي قدّمها صاحب الانتصاف للدّرس اللّغوي العربيّ، وهذا ما سنركز عليه إن شاء الله.

والوجه الآخر الذي يفترق فيه بحثنا عن الدّراسة الثّانية التي نجدها فاصلة بين المسألة الاعتزاليّة والمسألة اللّغويّة؛ هو الجمع بين المسألتين للتأكيد على دور اللّغة في توجيه الفكر الإنسانيّ، وذلك بالاختصار على الأدلّة اللّسانية فقط. بالإضافة إلى تسليط الضّوء على تدرّج الرّمخشري وابن المنير في التّعامل مع اللّغة العربيّة، بدءًا من الكلمة إلى الجملة ثمّ النّصّ، ثمّ علاقة ذلك بالمتلقّي.

أمّا الدّراسة الثّالثة وإن اهتمّت ببعض ردود ابن المنير اللّغويّة إلّا أنّها كانت من باب علاقتها بأصول المعتزلة في جانبها العقديّ وعلاقتها بالتأويل.

هذا وقد اقتضت الدّراسة أن يكون هيكلها مشكّلا من ثلاثة فصول ومدخل، تتخلّلها مجموعة من المباحث تتصدّرها مقدّمة وتُعقبها خاتمة، وهي كالآتي:

مقدمة: بيّنت فيها إشكاليّة البحث وخطّته والأهداف المرجّوة بالإضافة إلى الدراسات السابقة...

مدخل بعنوان «التّوجيه المذهبيّ وعلاقته بمركزيّة اللّغة والسّلطة والدين»؛ رصدت فيه جدليّة اللّغة والسّلطة والدين وأثرها في التّوجيه المذهبيّ. ثمّ أثر الصّراع التّاريخيّ بين المعتزلة والأشاعرة في التّفسير القرآنيّ، قصد التّأكيد على أنّ قوّة المذهب والمنتسبين إليه مستمدّة من السّلطة، وكلّ مذهب مخالف لها مآله التّهميش والنّشويه.

الفصل الأوّل: «البناء الإبستمولوجي لتفسيريّ الكشاف للرّمخشري والانتصاف لابن المنير»؛ عرضت فيه ظروف تأليف المصنّفين مع تقديم قراءة في تأسيسهما النّفافيّ والمنهجيّ، ثمّ بناء الخطاب القرآنيّ عندهما انطلاقا من أربع ثنائيات: العقل والنقل، اللّغة والتأويل، المحكم والمتشابه، الحقيقة والمجاز.

الفصل الثّاني: «المسائل اللّسانية في ردود ابن المنير على الكشاف»؛ تناولت فيه المستويات اللّسانية الأربعة؛ الصّوتيّ والصّرفيّ والتركيبيّ والدّلاليّ، فيما ورد في

الانتصاف.

الفصل الثالث: «فاعلية التوجيه اللساني في قضايا الصراع المذهبي بين الكشف والانتصاف»؛ قدمت فيه أنموذجا تطبيقيا عن علاقة اللغة بقضايا العقيدة، وأثرها في التوجيه المذهبي من خلال ثلاث قضايا محورية: قضية الصفات، قضية الجبر والاختيار، قضية الشفاعة.

الخاتمة: شملت أهم النتائج المتوصل إليها.

وربما يتبادر لذهن القارئ من الوهلة الأولى أن الفصول منفصلة، إلا أنها في الحقيقة متشابكة ممتدة فيما بينها، فكل فصل متمم للآخر، وهذه الفصول نابعة من المدخل باعتبار أن الفرد لا ينفصل عن الثلاثية التي تحكم المجتمع وهي: السلطة واللغة والدين.

وفي مسيرة بحثنا اعترضتنا صعوبات عدة من بينها: عدم القدرة على الاطلاع على جميع ما كُتب عن الرّمخشري لتعدد الدراسات حوله، بالإضافة إلى العدد الهائل من الكتب في مجال المذاهب الإسلامية، وكذلك تشعب البحث بين الفلسفة واللغة والفقه، تتضاف إليها صعوبة لغة الكتب التراثية الفلسفية، وبخاصة كتب القاضي عبد الجبار.

وعلى الرغم مما بذل من جهد في التعامل مع الإشكالية المطروحة والأهداف المرجوة، إلا أن الموضوع يبقى واسعا ومتشعبا، ويضيق على هذه الدراسة التطرق إلى كل جوانبه، فهذا جهد بذلت فيه ما استطعت، فإن أصبت فتوفيق من الله وحده، وإن أخطأت فتقصير مني، والله أسأل العفو.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف "حليم رشيد" على ما بذله من مجهودات جبارة في سبيل إتمام هذا البحث، والحرص على تذليل كل الصعوبات التي واجهتني. والحمد لله أولا وآخرا.

مدخل تأسيسيّ

التّوجيه المذهبيّ وعلاقته بمركزيّة اللّغة والسّلطة والدين

أولاً: جدليّة اللّغة والسّلطة والدين وأثرها في التّوجيه المذهبيّ

ثانياً: الصّراع التّاريخيّ بين المعتزلة والأشاعرة وأثره في التّفسير القرآنيّ

أولاً: جدلية اللغة والسلطة والدين

اللغة أساس ثنائية السلطة والدين، ومن يبرع فيها يجعلها خادمة لتوجهاته وأيديولوجيته. وما بالك بحضارة تأسست على النص؛ منه استمدت منهجها ومشروعيتها في المجتمع بكل أبعاده. غير أنّ « كلّ فهم بالدين يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحوّل الديني بالضرورة والماهية إلى سياسي، وتتولّد له بعد ذلك قضايا ومسائله. »¹

وقد كان التاريخ الإسلامي مسرحاً شاهداً على هذه الجدلية الثلاثية، ومدى تأثيرها في الفكر الإسلامي، فمن ابتغى السلطة استند على الدين حتى تتسم سلطته بالمشروعية، لذلك كان الاهتمام بالعلماء مصدر قوتها، ومن يطمع في الحكم يجب عليه أن يستميل قوّة العلماء ورجال الدين حتى يلقى تأييد الرأي العام في البلاد. ولا يكون ذلك إلا باللغة باعتبارها الوجه الآخر للنص القرآني، وبها يتم توجيههم بما يخدم المصالح. « فاللغة بطبيعة بنيتها، تنطوي على علاقة استلاب قاهرة، ليس النطق أو الخطاب بالأحرى تبليغاً كما يقال عادة: إنه إخضاع: فاللغة توجيه وإخضاع معّمان، إنّ اللغة، ما إن ينطق بها حتّى وإن ظلت مجرد مهمة، فهي تصبح في خدمة سلطة بعينها، إذ لا بدّ وأن ترسم فيها خانتان: نفوذ القول الجازم، وتبعية التكرار والاجترار. »²

وبما أنّ النص القرآني يعتمد اللغة العربية مرجعية له إلا أنه يتجاوزها، ويسبغ عليها طابعه الديني، ممّا أدّى إلى القول بالدلالات اللغوية والدلالات الشرعية، وبذلك تركز الجدل المتصاعد حول الدين والسلطة في اللغة باعتبارها أداة للفهم والمعرفة بالدين والنصوص الدينية. وكيف احتكر فهم اللغة وحوّل إلى أداة سلطة وهيمنة تمنع الناس من الفهم واستخدام اللغة إلا على نحو يحدّده لهم وسطاء يحصلون على سلطة ووصاية على

¹ فهمي جدعان، المحنة في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، <http://aj180degree.com>، ص 366.

² رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1993، ص 12.

اللغة والدين والسلوك والحياة! هذا الشيء الذي ترتسم فيه السلطة، ومنذ الأزل، هو اللغة، أو بتعبير أدق: اللسان.¹ واللغة - كما يحددها نصر حامد أبو زيد - ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات. وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه.²

إن اللغة الوجه الآخر للسلطة؛ «إنها تزخر في ثناياها بالإيديولوجيا»³ وبالتوجيهات الثقافية؛ ويبدو ذلك جلياً في المصطلحات، ذلك السلاح الذي تدّرع به المسلمون للهيمنة على الواقع كلما تجددت ظروفه، وتبدلت أوضاعه، وتكثرت صروفه، واضطربت معالمه، ومثال ذلك ما شهده العهد الإسلامي من تنوع في تأسيسات الحركات المذهبية.

فمؤسس حركة الاعتزال واصل بن عطاء لم يقل بالمنزلة بين المنزلتين إلا حسماً للفتن بين الخوارج والمرجئة، والأشعري لم يقل بالكسب إلا لما نشأ من الفوضى في العقول من جزاء الصراع الذي كان قائماً بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار، ولم يبتكر مفهوم التفويض إلا حسماً للخلاف الحاد الذي احتدم بين المتطرفين من المعتزلة في الانتصار للعقل والمغالين من المحدثين في امتهانه والتفريط فيه.⁴ إن هذه المصطلحات (معتزلة، أشاعرة، كسب، تفويض، خلق القرآن..) ليست بريئة، إنها الوجه الآخر للسلطة والصراع عليها، وسلاحها الخفي هو اللغة.

ومرجع ذلك أن كل سلطة تتبّع مذهباً معيناً تصدر مذكرة تقضي بمصادرة المذهب الآخر، وكتب التاريخ تروي لنا أنه لما حاولت الدولة العباسية تثبيت سلطتها

¹ ينظر: رولان بارت، اللغة والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي <https://nawaqees.com> اطلع عليه يوم: 2023/02/15 على الساعة: 23:00.

² نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م، ص189.

³ نورمان فيركلف، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م، ص15.

⁴ ينظر: محبوب بن ميلاد، الفكر الاسلامي بين الامس واليوم، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1961م، ص45.

لجأت الى احتواء الفكر المعتزلي، وتحول من فكر إلى سلطة، وكلّ من يرفض القول بأنّ القرآن مخلوق يعذب ويسجن أو يصفى جسدياً. فالقرآن مخلوق أصبح خطاب سلطة وهيمنة على الرعية،¹ وتحول إلى سطوة بيد الحكّام. ثمّ انقلبت الصورة في عصر المتوكّل وانهار الفكر الاعتزالي؛ وكلّ من يقول إنّ القرآن مخلوق يسجن ويضطهد، «فكما كان انتقال السلطة يتم بوسيلة الصراع العسكري، كان انتقال الفكر من مرحلة إلى أخرى يتم بوسيلة "الانقلاب". هكذا كان انتقال الحياة الفكرية من "النقل" إلى "العقل" وتبنى نهج التفكير الاعتزالي بالانقلاب الذي قام به الخليفة المأمون عسكرياً على أخيه الأمين. ولذلك كان من السهل أن يحدث الانقلاب الفكري المضاد في عصر المتوكّل من الاعتزال إلى الأشعرية.²»

وما حدث لأهل السنة من الفاطميين، وما حدث للشيعية من صلاح الدين، وما حدث لابن تيمية من الأشاعرة إلّا انعكاساً لديناميكية جدلية اللغة والسلطة وتغيّراتها وفق تغيّر السلطة. إنّ اللغة لا تتغيّر، لكن يعاد تنظيمها وتوظيفها وفق الغايات.

وبفضل هذه الجدلية الثلاثية برز على الساحة الفكرية خطابان: خطاب المركز وخطاب الهامش، وأساس هذه التقسيم هو الحرية، حرية التفكير والممارسة، ومدى تحرّر المفكر من السلطة والبحث عن الحقيقة، «فالحقيقة لا تنتمي لمجال السلطة، وإنّما هي في قرابة حميمة بالحرية.»³ فخطاب المركز لسان السلطة؛ الطبقة الحاكمة والمنافح عنها. والمرتبب بحبالها، وهو «الارتباط الذي يرشّح المفكر لأن يحطب دائماً في حبل

¹ تناول فهمي جدعان الوجه السياسي لمحنة خلق القرآن وعلاقتها بالسلطة من خلال محاكم التفتيش العباسية، وفرض الفكر الاعتزالي بسلطة القهر، ينظر: المحنة بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، ص 84.

² جاء في كتاب الخليفة: من قال إنّ القرآن مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه. ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2005، ص 136.

³ محسن محمد حسين، المنقذ اللامنتمي في التراث الإسلامي - دراسة عن قمع الدولة للآخر، دار الزمان، ط 1، 2016، ص 11.

السلطة مبرّرا توجّهاتها، ومدافعا عن مصالحها التي تتوجّه بمصالحه.¹ وهذا ما يضعنا في صلب الصّورة الثّانية من الكتابة، وهي كلّ كتابة تخالف السلطة أو تهدّدها أو تزعجها، أو « تنزاح بأيّة صورة عن (النّصيّة المركزيّة). إنّها تظلّ خارجة عن التّقليد النّصي المتعارف، وحاملة لقيم نصيّة مختلفة لا يمكن أن تحظى إلّا بالرفض والنّقص»² هذه الكتابة تناضل بحسب إمكانيّاتها لضمان بقائها وفرض وجودها، وترفض أن تقبل بما تملّيه سلطة المركز.

1 - خطاب المركز:

من البديهي القول إنّ السلطة القائمة « تخلق مجموعة من النّاس يتحدّثون باسمها، ويعبّرون عن أقوالها»³ منها الكتاب والبلغاء والمنظرون والشعراء... وهدفها الإخضاع والتّوجيه، وتسعى لتحقيق الهيمنة من خلال نشدان إقامة علاقات تواصلية خفيّة مع الجمهور ابتغاء السّيطرة من جهة، ومن جهة أخرى النّيل من بعض الخصوم وتحطيم شخصيّتهم من خلال «فرض صيغة معيّنة للتّعامل والنّظر إلى الأمور، وبالتالي افتراض صيغ ومقاييس هي وحدها التي تمثّل الحقيقة. أي إنّ الحقيقة تكون في مكان واحد ولها شكل واحد، ولذلك ليس أمام الآخر سوى الامتثال والانسجام والموافقة.»⁴

وبما أنّ السلطة تدعم الفكر وتوظّفه لمصالحها، ترعرع ابن المنير في كنف السلطة، فتحقّق له فيها المكانة والمال والمناصب وحظي بما يحظى به العلماء، وخطاباته لسان سلطته، إذ هو عاصر الدّولة الأيوبيّة وأنتج خطابا للسلطة قيس على ما يخدمها لا أن ينقدها، ولم يتعرّض لأيّ اضطهاد أو خالفها في ما ذهب إليه رغم كلّ ما كان يعاني منه المجتمع في عصره من جانبه الاجتماعي والأخلاقي تحديدا. وما تعرّضت له الرّعيّة من اضطهاد.

¹نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص193.

²سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدّمة للسرد العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، ص 52.

³أوكان عمر، مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، ط2، 1991، ص124.

⁴عبد الرحمن منيف، بين الثّقافة والسياسة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص164.

2- خطاب الهامش:

هو ذلك الخطاب غير المقبول مركزيًا، وما كان نصيبه الإقصاء والتهميش، ومن ثمة وسم بالكتابة الهامشيّة أو المهمّشة؛ وهو الخطاب المحكوم عليه بأن ينتعش في سياقات «الخوف من كلّ المنطوقات» الذي تفرضه سلطة المركز، والتي تجعل كلّ شيء يجري، كما لو أنّ أشكالاً من المنع ومن السّدود والعقبات والحدود كانت قد هُيئت بشكل يمكن معه السيطرة بشكل جزئي على الأقل، على التّكاثر المفرط للخطابات، وعلى نحو يتمّ تنظيم فوضاها.¹

وهي في حقيقتها تلك الكتابة المقموعة «التي أنتجتها المجموعات الهامشيّة التي لعبت دور المعارضة، والتي كانت على خلاف مع سلطة الدّولة القائمة. هذه الكتابة تعتمد الفئات المهمّشة، وتشكّل الواجهة الإبداعية التي اختارتها هذه الفئات لتطويع اللّغة، وجعلها في الأساس أداة التعرّف الوحيدة على العالم والذّات، وهي من ثمّ أهمّ أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتّعامل معه.»²

لقد كان هذا الخطاب المضاد منظورا إليه بوصفه إنتاجا غير شرعي، مثيرا للريبة والتوجس، فحكمت عليه السلطة الرّسمية بالتهميش والإزاحة بجميع صورها الممكنة، واتّخذت كلّ الذّرائع لمواجهة، ومن بينها تشريع سلطة القمع، ولا يمكن الحديث عن هذه البلاغة لدى المعتزلة إلّا باستحضار أقسى صور الإقصاء والتهميش التي فرضتها الجهات الحاكمة على أتباع المعتزلة عموما، وعلى زعمائها خصوصا، وتعدّ محنة خلق القرآن أحد أوجه المواجهة والعنف. ومن مظاهر التهميش؛ القمع إمّا بالتّعذيب أو التّصفية الجسديّة، وعملية الإتلاف لكتاباتهم- وهي أخطر عملية لحقت بالتّراث في تاريخ الثّقافة الإنسانيّة-، والدّعاء عليهم في المساجد؛ أي تشويه صورتهم في الوعي الجماعي.

¹ ينظر: مشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التّوير، بيروت، 1984م، ص33.

² نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص189

وبالمقابل ينشد رواد الكتابة الهامشيّة أن يؤسّسوا لأنفسهم سلطة مضادة، تمكّنهم من صدّ تيّارات التّهميش والقمع المفروضة عليهم. حيث لم يستسلموا أمام سلطة المركز، وبقبلوا بالانصياع لسياسة الإسكات التي فرضت بشتّى وسائل القمع والتّكيل المعتمدة. بل إنهم اعتمدوا الكتابة اللّغويّة البلاغيّة المؤسّسة على استراتيجيّات تخليقيّة بعيدة المدى، سبيلًا لتكوين مجتمع بشري محصّن ضدّ سياسة الانحراف المخطّط لها.¹ وهذا ما أدّى بجابر عصفور إلى القول: « اكتشفت فيها نوعا من الصّراع بين سطوة السّلطان القامع وضعف موقف المثقّف المقموع الذي لا يملك إلّا مقاومة السّلطان بالحيلة والرّمز الذي يفتح له أبواب النّجاة في نوع من المقاومة بالحيلة اللّفظيّة أو الرّمزيّة على السّواء. فاللّغة يمكن أن تكون مواجهة للحاكم، ولكن من خلال حيل وأنواع بلاغيّة مأكرة من التّقية، يمكن أن تقول كلّ شيء، على الرّغم من أنّها تبدو ببراءتها الطّاهرة كما لو كانت لا تقول أيّ شيء يغضب الحاكم.»²

ولقد كان الرّمخشري يمثّل توجّهاً ثقافيّاً مضادّاً، ورؤية فكريّة تهدّد الأيديولوجيا الرّسميّة، حيث طوّقت كتاباته وحوصرت، ونسبت إليها كل التّهم والموبقات التي يميّز أنّ تحدّ من غلوائها وتكبت أنشطتها المحتملة، ولم يكن الرّمخشري ليرضى بواقع الحال ويستسلم للأمر.

إذ عانى أبو القاسم في حياته بسبب مذهبه الاعتزالي³، خاصّة وأنّه عاش المذهب الأشعري وقهره لكلّ ما يمتّ بصلة للفكر الاعتزالي، فكان مهمّشاً من طرف

¹ عبد الفضيل إدواري، الكتابة الهامشيّة في مواجهة سلطة

المركز، <http://kalema.net/home/article/print/1364>، 2019/6/2، اطّلع عليه يوم 2023/2/6

السّاعة 21:12 سا.

² جابر عصفور، سخرية المقموعين، 2017/09/14، <https://alantologia.com/blogs/3689>، اطّلع عليه يوم: 2023/2/6 على السّاعة 22:00.

³ جلبت محنة خلق القرآن إلى المعتزلة نقمة الشعب وسخطه حتّى أصبح اسمهم مرادفاً للكفر، مشغوفاً باللعن، مقروناً بالتّقيح والتّشنيع، فجعلت السّلطة من اضطهاد المعتزلة ونفيهم من المجتمع الرّسمي ودوائر الفكر والتّوجيه والتّأثير وإبادة تراثهم قانوناً وعقيدة دينيّة على الجميع أن يراعيها ويضعها موضع التّطبيق، فكانوا أذلاء مستضعفين في البلاد-

السلطة، ولم يحظ بأي منصب في الدولة رغم علمه الغزير والمتنوع، ومورس عليه نوع من القمع، والقمع كما يعرفه فوكو « ليس مجرد منع، بل هو إقصاء، وإسكات، وإعدام ما يجب قمعه بمحاولة ظهوره. إنه يعمل وفق آلية ثلاثية من التّحريم، والتّغيب والصّمت، حتّى أنّه بإزاء الموضوع الذي يضربه القمع لا شيء يمكن قوله أو رؤيته أو معرفته.¹ وكلّ خطاب ينتجه يصبح مهمّشاً، فانبرى يذبّ عن حياضه ويدافع عن عرضه ومذهبه. حتى فرّ من لغة السّلطة إلى سلطة اللّغة باستغلال طبيعتها المجازيّة.

وأنتج الكشّاف كخطاب مضادّ للأشاعرة وأهل السنّة، ودسّ فيه كلّ مبادئه باستغلال لبراعته في اللّغة العربيّة وعلومها، وضلّوعه في التفسير والفقه وأصوله وتعدّد ثقافته؛ كلّ ذلك جمعه في كشّافه، ومن هنا تكمن قوّة اللّغة وسلطانها، وتوظيفها في السّيّطرة على الآخر. ويمكن أن نطلق على بعض مؤلّفات الرّمخشري بلاغة المقموعين، والتي يحدّدها جابر عصفور بأنّها «البلاغة التي أنتجتها المجموعات الهامشيّة التي لعبت دوراً في المعارضة، وكانت على خلاف مع سلطة الدّولة القائمة.²»

ومن خلال هذه البلاغة - بلاغة المقموعين - أسّس الرّمخشري لنفسه سلطة اللّغة؛ بها فرض نفسه وفكره على جميع العلماء من مخالفه. ولم يستطع مخالفوه التخلّي عن كتبه رغم رفض توجّه المذهبي وبسطه في كتاباتهم. ويمثّل الكشّاف أحد أبرز أوجه الكتابة المقموعة في التّاريخ الإسلامي، وكانت اللّغة أحد أبرز عناوين سياسة المواجهة الواعية التي انتهجها العلماء في مواجهة سياسة القمع والتهميش.

التي غلب عليها أهل السنّة، وأنهم لم يكن لهم وجود ولا كيان إلّا في الجهات التي غلب عليها الشيعة كفارس والعراق واليمن. ينظر: آدم ميتز: الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي، ج1، ط4، 1967، ص382. والأب سهيل قاشا، المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر، مكتبة السائح، طرابلس، ط1، 2010، ص169.

¹ ميشال فوكو، المعرفة والسّلطة، ترجمة عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص23.

² رّحاب لوي، عصفور يستكشف المقموع في غواية التراث، <https://www.alraimedia.com/article/283426>، أطلّع عليه يوم: 2023/01/28 على الساعة 8:30.

ثانياً: الصراع بين المعتزلة والأشاعرة وأثره في التفسير القرآني

تمخّضت فرقة الأشاعرة من رحم المعتزلة، ويمكننا القول إنّها نقد للمشروع الفكري المعتزلي وإعادة تدويره بما يناسب العقيدة والواقع بأبعاده الثلاثة؛ السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. واستعارت¹ بذلك منهجه وآلياته غير أنّها عدّلت فيه كمحاولة توفيقية بين المعتزلة وأهل الحديث.²

إنّ علاقة المعتزلة بالأشاعرة قائمة على ابستمولوجية تواصلية، ولا يمكن فهم الشقاق المعتزلي الأشعري - وجميع المذاهب - في بعده الاعتقادي إلّا بفهم تحوّل الإيمان الإسلامي المفتوح الذي كان سائداً في العهد النبوي والراشدي إلى العقيدة المغلقة التي تقاوت الطوائف على امتلاكها واحتكارها في العهود التالية.³ لقد سعى الأشعري - كما

¹ يعتقد ميلاد محجوب أنّ الأشعري بنى نظريّة الكسب على موقف الجاحظ من أمر الاختيار وحرية الإرادة، وأنّه لم يحرّر أنظاره في الكسب إلّا بعد أن أشرب مذهب الجاحظ، وهو له مدين بالاتّجاه الذي كان اتّجاهه مثلما هو له مدين بزيادة كسبه، ولا ريب كذلك عنده في أنّ الأشعري لم يذكر الجاحظ إلّا نادراً في كتابه عن مقالات الإسلاميين ولا تهجّم عليه مثلما تهجّم على سائر المعتزلة، لإحساسه القوي بما هو مدين له في اتّجاهه وبعض أنظاره. ولقد أدرك ابن حزم - على تحامله المعروف على المعتزلة عامة - بعضاً من هذا فاعترف بأنّ الجاحظ أقرب المعتزلة إلى السنّة، ليذهب إلى أبعد من هذا ويؤكد تأكيد الجزم أنّ الجاحظ هو أول من شقّ الطّريق الجديد الذي سيكون طريق السنّة الأشعرية. ينظر: محجوب بن ميلاد، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، ص 265.

² احتدم الصراع بين أهل الحديث والمعتزلة متّخذاً مسارات عدّة؛ ابتداء من التلقيب السلبي إلى استعداد السلطة مروراً بالردود العلميّة والتّحذير من مخالطتهم، إذ تبادل الفريقان وصف بعضهما بعضاً بالجهل وعدم الفهم فأهل الحديث لقّبوا المعتزلة بالمعطلّة، وأهل الأهواء، والمعتزلة لقّبوا أهل الحديث بالحشويّة، والناطقة؛ يقول الجاحظ المعتزلي (255هـ) عن أهل الحديث: «وليس هؤلاء ممّن يفهم تأويل الأحاديث، وأي ضُرْبٍ منها يكون مردوداً؟ وأي ضُرْبٍ منها يكون متأوّل؟ وأي ضُرْبٍ منها يقال: إنّ ذلك إنّما هو حكاية عن بعض القبائل؟ ولذلك أقول: لولا مكان المتكلّمين لهلكت العوام، واختطفت واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون» ينظر: الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، 1965م، ج 1، ص 364.

³ يرى محمّد بن المختار الشنقيطي أنّ اشكاليّة الصراع تكمن في المغالطة في فهم الفرق بين الإيمان والعقيدة؛ فالإيمان المفتوح اختيار شخصي دون اختبار من الآخرين، واتّفاق على معنى عام - كالشهادتين مثلاً - دون خوض في دقائق مدلوله. وقد عرف الصّحابة والتابعون الإيمان المفتوح ولم يعرفوا العقيدة المغلقة، وانشغلوا بتحقيق مقتضيات الإيمان في عالم الشّهادة عن الجدل في دقائقه الغيبية. أمّا العقيدة فهي تفسير ضيق للإيمان، تحمي سلطة سياسيّة - واجتماعية، وتسوير لذلك التفسير - دون غيره من التفسيرات والفهم التي تظهر في مجتمع المؤمنين - بسور من القمع والزّجر. فالإيمان إجمال والعقيدة تفصيل، والإيمان بساطة والعقيدة تعقيد، والإيمان فطرة والعقيدة تكلف، والإيمان باب مفتوح

يقول الجابري- « من ممارسة المنهج العقلي إبطال الاستدلال لدى المعتزلة وبالتالي فالهدف إبطال المدلول برمته (أي إبطال العقل). هذا يعني أننا أمام نظام معرفي أشعري أُسس بهدف الصّراع مع الاعتزال ونفيها.¹ وبذلك ترسّخ المذهب الأشعري كروية سياسية ثقافية تسعى إلى الإصلاح ونبذ التّصادم. فمن هم المعتزلة؟

تمخّضت المعتزلة عن ظروف دينيّة لتدمج بظروف سياسيّة،² مكوّنة لنا أقوى مدرسة عقلية في تاريخ الفكر الإسلامي؛ واضحة مبادئها، راسمة منهجها، محدّدة شروط الانتماء إليها. غير أنّ كتبهم أحرقت وصودرت لذلك ففكرهم منتشر في ردود مخالفينهم إلّا بعض ما وصلنا من جهودهم ككتب الخياط والقاضي عبد الجبار والرّمخشري. وحرّي بنا أن نعود لمصادر التّفكير الإسلامي أو لينابيعه مباشرة ومن دون واسطة، فالواسطة لها دائما ما لها من الاقتدار على التّحوير، والتّغيير، والتّشويه.³ غير أنّ التاريخ يعجز أن يجد ما تمّ تحت ظلّ المعتزلة من ازدهار العبقرية الإسلاميّة وتفتح قرائحها.

كان المعتزلة كوكبة من أهل الفكر والنّظر، وفرسان المنهج العقلي. فهم الغالبون على الكلام وأهله؛ ولهم الكتب المصنّفة والأئمّة المشهورة، ولهم الردّ على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، والدّود عن الإسلام، وقويت شوكة المعتزلة في عهد المأمون لأنّ

والعقيدة سور منيع، والإيمان يخدم الإنسان والعقيدة تخدم الدّولة. ينظر: أثر الحروب الصليبيّة على العلاقات السنيّة الشيعيّة، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، القاهرة، ط1، 2016م، ص ص91-92.

¹ الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط10، 2009، ص85.

² تجمع المراجع على تداخل الفكر الاعتزالي بالسياسة، وابداء آرائهم في أكثر المسائل التي كانت موقع بحث في ذلك العصر. ينظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ط10، 1965، ص 298. ومحمّد ضياء الدّين الرّيس، النظريّات السياسيّة الإسلاميّة، دار التّراث، القاهرة، ط7، (د.ت)، ص79، وخالد مسير القعيط الطّيفيري، أثر المعتزلة في الحياة السياسيّة للدّولة العبّاسيّة في عهد الخليفة المأمون، رسالة ماجستير، إشراف، محمد صاري العيسي، 2017، جامعة آل البيت، كلية الآداب واللغات، قسم التاريخ.

³ ميلاد بن محبوب، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، ص249.

المحدثين عجزوا عن الردّ على أهل السنيّة في عهد هارون الرشيد بعدما زجّ بأهل الاعتزال في السجون.¹ وكان لهم دور حاسم في تطوّر العقليّة الإسلاميّة².

بنيت مدرسة المعتزلة الفكريّة على خمسة مبادئ هي: التّوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. ولم تكتمل هذه الأصول الخمسة إلّا في عهد أبي الهذيل العلاف؛ أي في القرن الثالث الهجري الذي أضاف مبدأ الوعد والوعيد كمبدأ خامس بعد أن كانت أربعة في زمن واصل بن عطاء؛ أي في القرن الثاني الهجري.³ وهذا الأمر يؤكّد أنّ المنهج النقدي هو سرّ تطوّر الفكر الاعتزالي لأنّها تسابير تغيّر الظروف وتواكب مستجدّات الواقع. وقد اتّفق -أبناء المعتزلة على هذه الأصول الخمسة وإن اختلفوا في الفروع فذلك لا يؤثّر على وحدة أصولهم.

لقد برزت هذه الأصول الخمسة نتيجة مستجدّات طرحت على أرض الواقع، بعد اتّفاق أصحابها أنّها المبادئ الأساسيّة التي يقع فيها الاختلاف بينهم وبين كلّ من خالفهم من فرق الإسلام وغيره، فكانت بمثابة الخطاب المضاد لهم، وبها تمّت معالجة القضايا المطروحة. ولكن لماذا العدد خمسة؟ فالعدد هنا لحكمة وأسباب، ويبدو أنّ اقتصارهم على خمسة مبادئ كان محلّ تساؤل في محيطه، فالقاضي عبد الجبار يجيب من طرح عليه هذا السّؤال: «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟ فيقول: إنّّه لا خلاف أنّ المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطلّة والدهريّة والمشبّهة قد دخلوا في التّوحيد؟ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل؟ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين

¹ ينظر: الأب سهيل فاشا، المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر، ص 150.

² ترك المعتزلة عميق الأثر في تاريخ الفكر الإسلامي، فتأثّر بهممن جاء بعدهم من الفرق، وخاصة الأشاعرة والشيعة، وفي العصر الحديث أعيد إحياءه تزامناً مع مستجدات الغرب في إعادة الاعتبار للعقل، منهم: محمد أركون، الجابري، نصر حامد أبو زيد، زكي نجيب محمود، هشام جعيط،

³ ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصريّة، ط4، 1975، ج4، ص75. والسعيد شنوكة، التّأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (د.ت).

المنزلتين؟ وخلاف الإمامة دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟¹ فمبدأ واحد كان نتيجة لظروف خارجة عن المحيط الفكري الإسلامي، أمّا بقية الأصول فهي وليدة تحولات ذلك المحيط.

إذن فرقم خمسة لم يكن محض صدفة بل هو مقصود، لذلك يتساءل العروي في هذه الأصول: أو ليست هذه قواعد لنسق فكري كامل؟ ليست الأصول الخمسة أصولاً بالمعنى المنطقي، إذ ليست على مستوى واحد من التجريد. يمكن ضم بعضها إلى البعض الآخر وردّ الجميع إلى أصل واحد هو التوحيد. والملاحظ أنهم اختاروا العدد (5) إرادة الحصر قياساً على أركان الإسلام الخمسة، وهذه الإرادة بعد أن انطبقت على الأصول مسّت الفروع، أي المسائل.² وفي كلام العروي إشارة إلى أنّ المعتزلة استقوا منهجهم من الدين الإسلامي، وربّما كان الدافع أيضاً، أن لا تخرج مبادئهم عن مبادئ الإسلام، ولأنّ قوة الإسلام تولّدت من حصره في تلك الخمس؛ فاتّضح منهجه وغاياته وأهدافه وعلى نهجه سار مدافعوه.

وقد جمع الزمخشري في كشّافه تلك المبادئ ونثرها على صفحاته؛ فهو لسانهم الحاضر عن وجودهم الغائب، وهذه مبادئهم:

1- التّوحيد:

اهتمّ أهل العدل والتّوحيد بالدّفاع عن وحدانيّة الله سبحانه وتعالى؛ وفي سبيل ذلك اجتهدوا بكلّ ما أوتوا من سعة علم وتعدّد المعارف لتنزيه الله تعالى عن التشبيه والتّجسيم والردّ على أهل الشّرك الذين يثبتون مع الله آلهة أخرى، كالمجوسيّة والدّهريّة والنصرانيّة، ونحن نوّكد دائماً أنّ الدّفاع عن الدين الإسلامي كان غايتهم الأسمى، وشغلهم الشّاغل.

¹ شرح الأصول الخمسة، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، دار وهبة للنشر، ص24.

² مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م، ص 89-90.

والتّوحيد في اللّغة هو أن نؤمن بالله تعالى وحده، ونقول أنّه واحد أحد، أو لا إله إلاّ الله، والأحد اسم لمن لا يشاركه في ذاته، والواحد اسم لمن لا يشاركه في صفاته.¹ والتّوحيد في اصطلاح المتكلّمين « هو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقّ من الصّفات: نفيا وإثباتا، على الحدّ الذي يستحقّه، والإقرار به. ولا بدّ من اعتبار هذين الشّرتين: العلم، والإقرار جميعا. لأنّه لو علم ولم يقرّ، أو أقرّ ولم يعلم، لم يكن موحّدا».²

لهذا صاغ المعتزلة تصوّرهم التّنزيهي في مواجهة عديد من الأديان والفرق والنحل التي تردّت في هاوية التشبيه وغيره،³ ويرى الخياط أنّ المعتزلة هم وحدهم المعنيّون بالتّوحيد والذبّ عنه من بين العالمين، وأنّ الكلام في التّوحيد كلّه دون سواهم. وأنّه لم يعرف من احتجّ لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب وردّ على أصناف الملحدين سواهم. هذا حين كان غيرهم من النّاس مشغولون بالدّنيا ينغمسون في لذاتها ويجمعون حطامها.⁴

¹ البستاني، معلم بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، 1983، ص 960.

² عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، 1997، ص 58.

³ في إطار عرض المعتزلة لفكرهم التّنزيهي في التّوحيد نقضوا فكر المسيحيّة في التثليث، والاتّحاد، والحلول، وهاجموا فكرة قدم كلمة الله - المسيح - وظهورها وحلولها في الجسد، وتتبعوا بالنّقد فكر المسيحيّة التّشبيهي والتّجسدي عند النساطرة والملكانيّة وغيرها. كما هاجموا القول بالإثنيّة عند الثنويّة القائلين بالهين، أحدهما للخير والآخر للشر - النور والظلمة - وتتبعوا فرق الثنويّة لدى فرقها المختلفة، من مزدكيّة ودبصانيّة، ومقريونيّة، وماهانيّة، وصياميّة، ومقلاصيّة، وكشفوا عن العلاقات بين فكر مانّي، الذي ادّعى النبوّة في القرن 3 هـ، بفارس، وبين كلّ من المجوسيّة والنصرانيّة. كما كشفوا عن آثار التشبيه المسيحي في معتقدات الفرق الإسلاميّة المشبّهة من غلاة الشّيعيّة، والمرجئة، مثل: رفوع الرافضة، والشيطانيّة، والبنانيّة، والمغربيّة واليونسيّة، والعبيديّة والكراميّة، وغيرهم. ينظر: محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1986، ص 257.

⁴ ينظر: الخياط، الانتصار والردّ على ابن الرّواني الملحد، مع مقدّمة وتحقيق وتعليقات نيبرج، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1925.

2- مبدأ العدل:

يعرّف المعتزلة العدل بأنّه « ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة.¹ » والقول بالعدل -الأصل الثاني - هو « أنّ الله لا يحبّ الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به². »

فالعدل هو أسمى الفضائل التي تفسّر صلة الله بالإنسان. والشرع لم يجعل الشيء حسناً بأمره به، ولا القبيح قبيحاً بنهيّه عنه، بل الشرع أمر بالشيء لحسنه، ونهى عن الآخر لقبحه، ولا يستطيع الشرع أن يعكس، لأنّ أمره ونهيّه تابعان لما في الشيء ذاته من حسن وقبح. لهذا يرى المعتزلة أنّ الله يرعى ما هو الأصلح،³ وأنّ أفعال الله كلّها لحكمة، وهو سبحانه لا يفعل إلّا ما فيه مصلحة العباد.

ويرجع أحمد أمين سبب تبنّيهم هذا المبدأ؛ ما رأوا من مغالاة قوم - مدرسة الحديث - في وقوفهم عند النصّ، فإذا لم يجدوا نصّاً لم يجرؤوا على إبداء رأي، فأحسّ المعتزلة بالخطر الذي يصيب النّاس من شلّ العقل إلى هذا الحدّ فوضعوا هذا الأساس.⁴ في حين يرى أحمد محمود صبحي أنّ تصوّر المعتزلة للفعل الإلهي في أصل العدل، إنّما جاء في معظمه للردّ على التثويّة، كيف يمكن تفسير الشرّ في العالم دون مساس بوحداية الله من جهة وحكمته وعدله من جهة أخرى؟ إنّّه لا سبيل إلى إنكار أنّ في العالم شرّاً.⁵

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، صحّح وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ص25.

² المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به وراجعته: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط2005، 1، ج3، ص8

³ ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص40.

⁴ ينظر: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1965، ص298.

⁵ ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدّين، المعتزلة، النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص140

كما أنّ دفاع المعتزلة عن حرية الاختيار سواء في أفعال العباد أو في طريقة تعيين الإمام، هي استراتيجية تحمل في طياتها رفض النظام الملكي الوراثي - الحزب المعارض لبني أمية - الذي يتخذ من النص طريقة في تعيين الإمام دون احترام اختيار الشعب وإرادته.¹ أي انقلابهم على الحكم الإسلامي - الشورى - وكلّ ما شكّله من خطورة على الدين الإسلامي ومنهجه القويم من خلال فساد أخلاقهم وسيرتهم.

3- الوعد والوعيد:

الوعد هو « كلّ خبر يتضمّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل (...)» أمّا الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تقويت نفع عنه في المستقبل.² وموقف المعتزلة واضح من موضوع الجزاء؛ فهم يرون أنّه تعالى يجزي المسيء بإساءته والمحسن بإحسانه، وعطاء الله عنده إمّا تفضّل، وإمّا مثوبة، وإمّا عوض قالوا فيه إنّ الله تعالى صادق في وعده ووعيده، لا مبدّل لكلماته يوم القيامة، فلا يغفر الكبائر إلا بعد توبة، فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلد في النار وكان عذابه فيها أخف من عذاب الكفار.³ لذلك فإن المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة، فتمسّكوا بالآيات التي تنفيها وأولوا الآيات التي تثبتها، لأنّها تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد. وأنّ الشفاعة هي للمؤمنين دون الفسقة، وهي رفع درجات المؤمنين في النعيم لأنّ؛ « الشفاعة ثمة في زيادة الفضل لا غير.»⁴ أي إنّ الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفاسقين.

¹ محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1986، ص2.

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص223.

³ ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص52. وزهدي جار الله، المعتزلة، الأهلّة للنشر والتوزيع، بيروت، 1974، ص51.

⁴ الكشاف، ج1، ص299.

4- المنزلة بين المنزلتين:

تجمع الدّراسات على أنّ هذا الأصل هو نقطة البدء التاريخيّة في نشأة المعتزلة، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنّه في منزلة بين المنزلتين؛ فكرة جديدة استحدثها واصل بن عطاء كحلّ وسط للظّروف السّائدة آنذاك بسبب تطرّف الخوارج في تكفير صاحب الكبيرة في مقابل المرجئة التي تهاونت إزاء ذلك الأمر وإرجائها ليوم الحساب. فالإيمان عند المعتزلة يقترن بالعمل الصّالح وينطوي عليه، فلا بدّ من أداء الطّاعات وفعل الخيرات.

ويحدّد الزّمخشري المؤمن بأنّه من « يعتقد الحقّ، ويعرب عنه بلسانه، ويصدقّه بعمله، فمن أخلّ بالاعتقاد - وإن شهد وعمل - فهو منافق، ومن أخلّ بالشّهادة فهو كافر، ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق.¹ فالمؤمن - وفق هواه الاعتزالي- هو من اعتقد الحقّ وأعرب عنه بلسانه، وصدقّه بعمله. ويذهب الزّمخشري إلى أنّ الناس في عصر النبوّة كانوا إمّا مؤمن تقي وإمّا مشرك، وإمّا حدث أصحاب المنزلة بين المنزلتين بعد ذلك.² لكنّ النّاس في عصرة النبوّة كانوا ثلاث فئات؛ مؤمن تقي ومشرك ومنافق. والقرآن خصّص لهم سورة خاصّة بهم لا ندري لم أسقطهم الزّمخشري في تصنيفه إلّا إذا كان يقصد فترة الدّعوة في مكّة المكرّمة. أمّا صاحب المنزلة بين المنزلتين يطلق عليه فاسق. والفاسق في الشّريعة «الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النّازل بين المنزلتين أي بين منزلة المؤمن والكافر، وقالوا إنّ أول من حدّ له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء.³»

¹ الكشاف، ج1، ص39.

² الكشاف، ج3، ص651.

³ الكشاف، ج1، ص207.

فالموقف المعتزلي في هذا متسق تمام الاتساق مع سائر أصولهم؛ فهو ناجم عن تصوّره للإيمان. وأنّ وسطية هذا الأصل مستوحاة من المصادر الإسلامية،¹ لأنّ المعتزلة تسعى لأن تكون فرقة وسطا بين الفرق الإسلامية، وبذلك تكون على الصراط المستقيم.

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

بما أنّ المعتزلة مؤسسة فكرية انطلقت من الواقع في معالجة قضايا العقيدة المستجدة، فمن الممكن أن نعتبر هذا المبدأ من بين أهم أسباب ميلاد المدرسة الاعتزالية الفكرية، لما رأوا من الظلم الاجتماعي واستبداد الأمويين. فإذا تعلّقت أصولهم الأربعة بالنظر والاعتقاد فهذا المبدأ نطاق عملي وتوظيفي لهم. وهذا الأصل يوضح موقف المعتزلة من أصحاب الكبائر سواء أكانوا حكاماً أم محكومين، إذ « أجمعت المعتزلة إلّا الأصم² على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة: باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك.»³ فهم يرون قتال أئمة الجور لمجرد فسقهم، ووجوب الخروج عليهم عند القدرة على ذلك. واكتسب بذلك المعتزلة ثقة الجمهور لتأكيدهم على ضرورة العدل الاجتماعي.

¹ ذهب هذا المذهب الأب سهيل قاشا؛ ممّا لا ريب عند أنّ المعتزلة أخذوا فكرة المنزلة بين المنزلتين في أول الأمر عن مصادر إسلامية، فقد وردت في الذكر الحكيم آيات تشير إلى الطريق الوسط وتحبّذه منها. كما أوصت الأحاديث الشريفة بالتوسّط في الأمور. ينظر: المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر، ص 58-59.

² هو أبو عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ (201هـ-279هـ) فقيه ومفسّر ومتكلم معتزلي، رفض وجوب الإمامة ولم يعترف بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ الأئمة حاكمة على نفسها دون حاجة لسلطة تحكمها. ينظر ترجمته: القاضي عبد الجبار وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشفها وحققها: فؤاد السيّد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ط1، 2017، ص 247. والذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م، ج9، ص 402.

³ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 2005، ص 255.

وهذا المبدأ عند الزمخشري من فروض الكفاية،¹ وتشتط للقاءمين عليه شروطا كي يصلحوا لأدائه- رسالة غير مباشرة للحكام- كما يشرح كيفية مباشرته له، فهو يقصره على فئة من الناس ينبغي أن يتوقّر فيها العلم والحكمة؛ أي وجوب الإمامة.

وفي هذا المضمار، يطرح المفكر محبوب بن ميلاد طرحا مهماً ألا وهو: أي صلة بين الحديث عن الإيمان وعن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الخلافة والشؤون السياسية؟ حيث يرى أنّه لكي نفهم الصلة الخفية بين هذه البحوث والمناقشات الفقهيّة، يجب أن نضع بعين الاعتبار تطوّر العقلية الإسلاميّة بالمقارنة مع عهودها الأولى، وبالتالي التغيّر الدلالي للمصطلحات،² هذا التغيّر والتطوّر الذي يبلغ من المدى ما يضطرنا إلى أن نترجم لغتهم إلى لغتنا الحاضرة.³ إن وضع مصطلح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياقه الأول يحيلنا إلى مفهومه الأصلي وارتباطه بالخليفة، هل هو عادل تجب له الطاعة أم جائر تجب مقاومته وامتشاق السيف في وجهه.⁴ أي إنّ المصطلح- في عصرنا اليوم- تحوّل من حملاته السياسيّة الثوريّة إلى مصطلح مسالم لا يتجاوز الناحية الخلقيّة.

¹ ينظر: الكشاف، ج 1، ص 396. ومصطى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، مصر، ط 2، ص 137.

² فحسب رأيه أنّ تدقيق معاني الألفاظ هو أول عمل يجب الإقبال عليه، وألا فإنّ الكلام ينقلب ثرثرة لا نفع يرجى من ورائها سوى تراكم انواع الشبهات وضروب الالتباس، لذلك كان فقه اللغة باباً جليلاً من أبواب الفلسفة، ولذلك تدهورت العربيّة وأفلس في القرون الأخيرة إذ غفل أبناؤها معاني الألفاظ واستعملوها جزافاً في موازين الاطناب لا في موازين الدقيق من الأمور نفيسها كالذهب والماس. ينظر: الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، ص 116.

³ في إشارة الى التراكم الذي تحمله الكلمات والتي تحول الشحنات الدلالية إلى معرفة، كتب فوكو في أركيولوجيا المعرفة أنّ التحليلات الأركيولوجيّة يجب أن تقارن الملفوظات وتعارض بينها في تزامنيّة ظهورها وتمييزها عن غيرها من الملفوظات التي تظهر في تواريخ أخرى، ووضعها في علاقة، بما لها من خصوصيّة، مع الممارسات غير الخطابية التي تحيط بها وتقوم منها مقام العنصر الهام. ينظر: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ص 40. وفي هذا إحالة إلى أهميّة فقه اللّغة في العربيّة، ومدى تأثيرها في ضبط المصطلحات.

⁴ محبوب بن ميلاد، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، ص 71.

هذا التّظيم الفكري المحكم والمشروع التّويري بدأ يتعارض مع الواقع، ومن نادى بحريّة الإنسان والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر كان أوّل من خالف هذه المبادئ، ومارس كل أنواع الضّغط والقهر لمخالفه، وكبت حريّته، ونتج عن هذه الهوّة بين المبادئ وتطبيقها نقدا ذاتيّاً أدّى إلى ثورة داخلية رفع لواءها من كان ينافح عن الاعتزال لمدة 40 سنة، وأعلن عن عودته إلى مذهب السنّة والجماعة من خلال تأسيس المذهب الأشعري، وأخذ على عاتقه الرّد على مدرسته الأصليّة وتعرية مذهبهم، وتناول في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين» أصول المعتزلة بالنّقد والطّعن، ووصفهم في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» بالزّائغين عن الحق.¹ فتصدّى لهم، وحاجّهم بأسلوبهم ليقطع شبهاتهم ويردّ حجّتهم عليهم.

نتج عن الموقف الجديد الذي اتّخذه الأشعري مدرسة فكريّة تركيبية تسعى للتوفيق بين العقل والنّقل، أي بين نزعة المعتزلة العقلانيّة وأهل الحديث (الحنابلة) وميلهم إلى الجمود ووقوفهم عند ظاهر النّصوص، ورفضهم لعلم الكلام والبراهين العقلية. ويعتقد المستشرق الإنجليزي "وليام مونتغمري وات" بأنّ سبب انفصال الأشعري عن المعتزلة، هو أنّ الأشعري عندما كان معتزليّاً يدرس على يد الجبائي، أدرك بحسّه المرهف أنّ العصر الذهبي للاعتزال قد انقضى، ما دفعه إلى الانفصال عنهم، لأنّ المستقبل الذي كان ينتظر المعتزلة حينئذٍ لم يكن مشرقاً. فضّل أن يعالج المسائل الملحة التي كانت تشغل المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وأن يترك الاعتزال.²

عمل الأشاعرة على إلغاء الفكر الاعتزالي من خلال خلق خطاب مضاد له، كتب له الشّيعو والقبول في الدّول الإسلاميّة؛ فقد انتشر في عهد الدّولة السلجوقيّة من خلال وزارة نظام الملك الذي كان أشعري العقيدة، وأصبحت عقيدة شبه رسميّة تتمتع

¹ ينظر: الأشعري مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ج1، ص249، والإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1397هـ، ص21..

² ينظر: القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القرون الثلاثة الأولى، ترجمة ودراسة، عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص ص214-240.

بحماية الدولة، وزاد في قوتها تشييد المدارس التي كان يقوم عليها رواد هذا المذهب مثل مدرسة بغداد النظامية، ومدرسة نيسابور النظامية، كما تبني هذا المذهب فيما بعد السلطان صلاح الدين الأيوبي وأحلّه محلّ المذهب الشيعي في القاهرة. وهذا ما أّجّ الصّراع بين هاتين الفرقتين؛ إذ كلّ منهما تدّعي امتلاك الحقيقة وتسعى لتخطئة الآخر وتضليله.

هذه المزوجة بين قوّة العلم وقوّة السّلطة منحتها القدرة على نقد المعتزلة مع استعارة منهجها في الاستدلال والبرهان والتأويل وآليات خطابها الحجاجي،¹ وعدّلت فيه بما يناسب أهل السنّة، إذ أخّرت مرتبة العقل في باب الغيبيّات، وجمّعت مع النّقل في بعض الصّفات، وقدمته في باب التّوحيد والإلهيّات. ونتج عن ذلك تعديل عدّة قضايا أنهكت الفكر الإسلامي والمجتمع ككل؛ من ذلك: أنّ القرآن غير مخلوق، بل هو كلام الله النّفسي، وهو عبارة عن أصوات وحروف، فأثبتوا لله الأسماء وسبعا من الصّفات (الحياة، العلم، القدرة، السّمع، البصر، الإرادة، الكلام) وأولوا الصّفات الخبريّة (الوجه، اليد، الأصابع..)، وعن أفعال الله فهو لا يفعل إلّا الصّلاح والخير، وإنّما الله يحقّ له التصرف في عباده كيف يشاء، أمّا عن أفعال العباد فاستحدثوا مصطلح الكسب للتوفيق بين الجبر والاختيار.

هذه نماذج عن بعض الحلول الوسطيّة التي توصل إليها الأشاعرة لوادّ الخلاف بين المسلمين، وسنضرب في الفصل الثالث بعض الأمثلة التطبيقية التي تعكس اختلافهم في تفسير آيات القرآن الكريم وتوجيهها حسب مذهب كلّ فرقة، باعتبار القرآن المرجع الأوّل للاستشهاد ومستودعها الذي تتسلّح به في أدلّتها، وذلك من خلال تفسير الكشّاف للزمخشري الذي يمثّل المعتزلة، والانتصاف لابن المنير ممثّلا للأشاعرة.

¹ إنّ الكثير من فقهاء السنّة قد حذوا حذو الأشعري في قبول مناهج المعتزلة في الجدل، واستخدموها في دفاعهم عن المفاهيم السنية الشائعة. ينظر: مونجمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربيّة، نقله إلى العربيّة: حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ط1، 1983م، ص60.

الفصل الأول

البناء الإبستمولوجي لتفسيري الكشاف والانتصاف

تمهيد

أولاً: الزمخشري؛ حياته، وبيئته الثقافية

ثانياً: الكشاف؛ مرآة الفكر الاعتزالي

ثالثاً: انتصاف ابن المنير على الكشاف؛ التلقي والتعقيب

رابعاً: كتاب الانتصاف

خامساً: بناء الخطاب القرآني بين الكشاف والانتصاف

خلاصة الفصل

تمهيد

تعتبر المعتزلة والأشاعرة من أهم الفرق الإسلامية التي حفرت اسمها في ميراث الفكر الإسلامي خاصّة والعالمي عامّة من خلال صراعهما التاريخي الطويل الذي لم يشهد له مثيل بين الفرق وما نتج عنه من إضافات علميّة؛ هذه الصراعات والسّجالات تجاوزت الجانب الفلسفي إلى الجانب اللّساني لتسهم في إثراء الفكر العربي وتطوّر اللّغة العربيّة.

ويعدّ الزّمخشري أحد أعلام المذهب الاعتزالي وشاهدهم الحاضر بالقوّة من خلال الكشّاف؛ هذا التّفسير الذي برّز فيه كل المتخالفين معه، ولم يخف نجمه رغم كلّ الانتقادات والسّهام التي وجّهت إليه لدرجة أنّه كان مادّة دسمة لكلّ باحث في اللّغة العربيّة ومستجدّاتها. وأشهر من تصدّى للزّمخشري ابن المنير في كتابه الانتصاف؛ الذي نذره للدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة من زيغ المعتزلة، حتّى أنّه وضع في حاشية الكشّاف في أغلب طبعاته، كوقاية للقارئ من مقولات الزّمخشري الاعتزاليّة والمحافظة على سلامة عقيدته.

لذا ارتأينا في هذا الفصل البحث عن ظروف وملابسات التّقاء هذين المصنّفين لما لها أهميّة في تصوّر أعمق عن هذين اللّغويّين. من خلال تخصيص المبحث الأوّل لحياة الزّمخشري والنّظر إليها بعين الإنصاف، خاصّة لما قدّمه من خدمات جليّة للدين الإسلامي ولعلوم اللّغة العربيّة، أمّا المبحث الثّاني فخصّص للكشّاف وما حواه من مبادئ الاعتزال. كما خصّصنا المبحث الثالث لابن المنير مع ما وجدنا من شحّ في المراجع عنه، فيما أسند للمبحث الرّابع الانتصاف وعلاقته بالمذهب الأشعري. ليذيل بمبحث خامس كان بمثابة محصّلة هذا الفصل وهو بناء موازن للخطاب القرآني وآلياته بين الكشّاف والانتصاف.

أولاً: الزّمخشري، حياته، وبيئته الثقافيّة

الزّمخشري علم من أعلام الفكر العربي، وشهرته بقي عن الإطناب بذكره، فنشأته وحياته حفلت بها مصادر اللّغة والأدب والفقه والتّفسير وغيرها، ودراستنا استوجبت قراءة جوانب أخرى من حياته بما يسهّل على بحثنا التّطلع إلى إدراك بعض المؤثّرات التي أسهمت في تأليفه لتفسيره الشّهير. مؤثّرات موزّعة على جوانب متعدّدة من شخصيّة الزّمخشري

أضاءت خطّته في صياغة هذا التفسير الذي نظر فيه العلماء القدامى والسابقون بمناظير متعدّدة، وتلقاه الدارسون - من أمثال ابن المنير - بقراءات ضافية...

1- الزّمخشري؛ (اسمه ومولده)

أرخت كثير من كتب التّراجم إلى حياة الزّمخشري، وأفاضت شرحا وتفصيلا في جزئيات من مسار حياته¹، وسنتعرض إلى بعض منها بما يخدم عملنا .

الزّمخشري هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، ومولده بزمخشر سنة 467 هـ؛ وهي قرية كبيرة من قرى خوارزم، وإليها نسب. ولقب بجار الله لأنّه جاور مكّة سكنا مدّة طويلة، كما لقب بفخر خوارزم.

2- حياته

اطّلاعي على بعض ما دوّن حول حياة الزّمخشري، كشف لي مسار حياة هذه الشخصية التي رأيت أنّها تستجيب لفترتين مختلفتين عاشهما هذا العالم، وصنّفتهما إلى عهدين:

1-2- العهد الأوّل (من 467 هـ إلى 512 هـ): مرحلة الاكتساب والتكسّب

الإنسان ابن بيئته، والزّمخشري ابن خوارزم؛ بها نشأ ومنها أخذ العلم وصاحب العلماء فتأثّر بطابعها الديني والحضاري، وقضى شطر حياته متنقّلا بين حواضرها. والذي يتحدّث عن بيئة الزّمخشري لا بدّ أن يضع في اعتباره أنّه يتكلّم عن بيئة خوارزم، وما ظنّك بإنسان نشأ في مثل تلك البيئة، ونهل من معينها الفكري والأدبي.

¹ ينظر: ياقوت الحموي (ت 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995، ج3، ص147. ياقوت الحموي، معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق احسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993، ج5، ص489. القفطي (ت 646هـ)، إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط1، 1982م، ج3، ص265. ابن خلكان (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1995م، ج5، ص173. ابن كثير (ت 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988، ج12، ص272. الذهبي (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، ج20، ص101. السيوطي (ت 911هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا، لبنان، ج2، ص279. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، ط5، دار المعارف، ج5، ص295. وعبد الستار ضيف، جار الله محمود بن عمر الزّمخشري حياته وشعره، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1994.

وأهل خوارزم متعلقون بحب الدين وعلمائه، فلم يكن لهم نظير في ملازمة القائمين على الشرائع والدين.¹ فقد تفوقوا على غيرهم في إقبالهم على العلم والفقه حتى وصفهم المقدسي بأنهم «أهل فهم وعلم وفقه وقرائح وأدب، وقلّ إمام في الفقه والأدب والقرآن لقيته إلا وله تلميذ خوارزمي تقدّم وزجا.»²

والغالب على مذهبهم الاعتزال حتى كانت أرضهم تموج به موجا. وهم مع اعتزالهم كانوا أصحابا لأبي حنيفة القائل بالرأي والقياس. فكانت السمات البارزة في عصره تقلّب الأهواء والنزوات وإثارة الفتن والدسائس، وظهور التفاوت الاجتماعي بسبب صروف الحياة الاجتماعية المتعددة بين ترف يصل إلى حدّ الإسراف، وفقر مدقع لا يكاد صاحبه يجد لقمة العيش إلا بشقّ الأنفس.

وفي هذه البيئة غير المستقرّة سياسيًا، المترعزة اجتماعيًا، والمزدهرة علميًا، تكوّنت شخصيّة الرّمخشري إلا أنّ استعداده الفطري لتلقّي العلوم كان بارزا في بناء شخصيّته الأدبيّة والعلميّة.

والمطلع على بيئته يرى أنّه لم يكن يعيش محيطه بقدر ما كان يعيش فرديته؛ إذ رغم فقر الرّمخشري إلا أنّه رفض أن يشتغل بالتجارة، كما أنّه رفض رغبة والده في تعلّم الخياطة، وطلب منه أن يرسله لطلب العلم لأنّه المنقذ الذي يجنّبه شرّ غوائل الدّهر. فما كان من الأب الأديب إلا أن يأخذ برغبة ولده، فلما بلغ سنّ الطّلب رحل إلى بخارى لطلب العلم.³ ولكن لماذا اختار بخارى بالتحديد؟

¹ ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص 486.

² أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1411هـ، ص ص284-285.

³ ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3 ص107.

* الدولة السامانية (261-389هـ) هي من الدويلات التي استقلت من جسم الدولة العبّاسيّة ذاتيًا، ورغم الصّراعات الداخليّة التي اشتهرت بها، إلا أنّ فيها نما الأدب، واتّسعت علوم الطب والفلك والفلسفة، وآلّف فيها كتب كبيرة في اللغة. ينظر: ابن الاثير (630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، وابن كثير (774هـ)، البداية والنهاية، ج15. وحسين أمين، الدولة السامانية، مجلة المؤرخ العربي، الأمانة العامة لاتّحاد المؤرّخين العرب، بغداد، العراق، ع15، 1980م.

بخارى منذ الدولة السامانية* اشتهرت بالآداب، فكانت مثابة المجد وكعبة الملك ومجمع أفراد الزّمان، وطلع نجوم أدباء الأرض وموسم فضلاء الدهر.¹ كما يذكرها الثعالبي منبهاً بعظمتها، ومفتخراً بصنائع صفوة أهلها. وهذا بفضل تشجيع وزير السلطان جلال الدّنيا والدّين أبي الفتح ملك شاه، نظام الملك²؛ وقد عرف بحبّه للعلم وبسط الحياة للعلماء فوفّر لهم الرزق ووسّع عليهم العيش لينشغلوا بالعلم فقط. وفي عصره «نشأت طبقات الكتّاب الجياد وفرعوا المناصب، وولّوا المراتب ولم يزل بابه مجمل الفضلاء والعلماء. وكان ناقدًا بصيرا ينقب عن أحوال كلّ منهم ويسأل عن تصرّفاتة وخبرته، فمن تقرّس فيه صلاحية الولاية ولّاه، ومن رآه مستحقاً برفع قدره رفعه وأعلّاه، ومن رأى الانتفاع بعلمه أغناه ورتّب له ما يكفيه من جدواه حتّى ينقطع إلى إفادة العلم، ونشره وتدريس الفضل وذكره، وربّما سيّره إلى إقليم خال من العلم ليحلّى به عاطله ويحيي به حقّه ويميت باطله.³ لهذا التحق الزّمخشري بالمدرسة النظاميّة ليصيب شيئاً من الرّزق الذي كان يصرف للطلّبة،⁴ ولأنّه كان طموحاً، فقد أراد أن يحظى بالمنصب؛ لهذا كانت بداياته العلميّة مقتصرة على العلوم الدنيويّة من نحو وأدب فمدح نظام الملك ولكنّه لم يحظ بشيء ممّا يرتجيه، وخاب مسعاه في أن ينال منه ما ناله من هو أقلّ منه موهبة وعلمًا وخلقا من مناصب ومال.

¹ ينظر: يتيمة الدّهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ج4، ص101.

² نظام الملك هو أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الملقّب بنظام الملك قوام الدّين الطوسي؛ عالم دنيا جواد عادل حلّيم كثير الصفح عن المذنبين طويل الصمت، كان مجلسه عامراً بالقراء والفقهاء وأئمّة المسلمين وأهل الخير والصّلاح، أمر ببناء المدارس في سائر الأمصار والبلاد وأجرى لها الجرايات العظيمة. ينظر: الكامل في التاريخ، ج10، ص72. ووفيات الأعيان، ج2، ص128.

³ ينظر: العماد الاصفهاني (597هـ)، تاريخ دولة آل سلجوق، قرأه وقَدّم له يحيى مراد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2004، ص54-55.

⁴ في هذه المدرسة تتلمذ على يد أبي مضر؛ كان يلقّب بفريد عصره ووحيد دهره في علم اللّغة والنّحو والطب، ولمّا رأى من تلميذه من ذكاء وفطنة وحبّ للعلم وصّى عليه نظام الملك، ولكنّه لم يحظ عنده لا بمنصب ولا بمال.

ورغم معاندة الظروف وتكبد المصاعب إلا أنه ظل متمسكا بطموحه، فبعد أن خيب ظنه نظام الملك يمم شطر خراسان؛ جنة العلماء، ولا يزال العلماء بها إلى اليوم يتمتعون بجاه واحترام لا نظير لها في سائر البلاد.¹ ومدح ولّاة الأمر فيها، منهم مجير الدولة أبا الفتح علي بن الحسين الأردستاني؛ الذي استتابه تاج الدولة على ديوان الإنشاء في عهد السلطان أبي الفتح ملك شاه،² وكان يطمح من وراء ذلك عرض عليه كتابيه الأنموذج وشرح أبيات سيبويه، متوسلاً إياه الاطلاع عليهما. وكذا امتدح مؤيد الملك عبيد الله بن نظام الملك الذي تولى ديوان الإنشاء في زمن أبي الفتح ملكشاه،³ ويظهر أنه لم ينل شيئاً مما أمل، فغادر خراسان إلى أصفهان مقرّ تاج الملك محمد ابن أبي الفتح ملكشاه (ت 526هـ). ومدحه لما فعله مع الباطنية، لما علم أنّ مصالح البلاد والعباد منوطة بمحو آثارهم، وإخرا بديارهم وملك حصونهم وقلاعهم جعل قصدهم دأبه.⁴

وفي سنة 512هـ أصيب الزمخشري بداء، وكان نهاية لبداية حياة جديدة.

2-2- العهد الثاني (من 512هـ - 538هـ): مرحلة العرفانيات

تعتبر سنة 512هـ نقطة تحوّل في حياة الزمخشري ومنعطف جديد بالنسبة له؛ ففي هذه السنة أصيب بالناهكة⁵ وسماها المنذرة لأنها أُنذرت له ليغيّر منهج حياته، وكانت سبب إثابته وفيئته. وأخذ على نفسه الميثاق لله إن شفي أن يعتصم بحبل التوكّل ويتمسك، ويتبتّل إلى ربّه ويتمسك، وألا يطال عتبة السلطان أو يمدحه أو يطمع في منصب وأن يكرّس نفسه للتأليف والتدريس، وعاهد نفسه ألا يؤلّف من العلوم إلا ما هو مهيب بدراسة إلى الهدى رادع

¹ ينظر: آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، ج2، ص321.

² ينظر: العماد الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، ص58.

³ المرجع نفسه، ص58.

⁴ ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص180-185.

⁵ نهكه المرض إذا بلغ منه، النَّهْكَ: التَّنَقُّصُ. وَنَهَكَهُ الْحُمَى نَهْكَاً وَنَهَكَاً وَنَهَاكَةً وَنَهْكََةً: جَهَدْتُهُ وَأَضْنَيْتُهُ وَنَقَصْتُ لَحْمَهُ، فَهُوَ مَنُهِوَكٌ، رُؤْيَى أَثَرِ الْهَزَالِ عَلَيْهِ. ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ج2، ص313. وابن منظور، لسان العرب، تحقيق: اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ. ج10، ص499.

له عن مشايعة الهوى، ومجد عليه في علوم القراءات والحديث وأنواع الشرح.¹ ولما استجاب الله له ورفع عنه الضر، أعاد السير إلى بغداد حيث ناظر بها.² وتزوّد من العلوم الدينية. ثم بلغ وطنه حيث وافته منيته بجرجانية خوارزم سنة 538هـ.³

3- شيوخ الزمخشري وتلامذته

نشأ الزمخشري في بيئة علمية مزدهرة، وكانت العلوم الإسلامية واللغوية قد بلغت أوجها، فأعدّ نفسه على أحسن الشيوخ لاقتطاف ثمرها منذ حداثة سنّه، فاختار في العلوم اللغوية فريد عصره ووحيد دهره، في علم اللغة والنحو أبا مضر النحوي⁴ (ت507هـ)، واختلف إليه ليصبح عالم لغة، فوقف نفسه عليه.

وطاف الزمخشري البلدان طلباً للعلم، وكان كثير الترحال حتّى وطأت قدماه أرض العرب؛ فأخذ الحديث في بغداد من البزاز القاريء أبي الخطاب (ت398هـ)⁵، والتفسير من أبي السعد الجشمي البيهقي (413هـ-494هـ)⁶ وتلقّى الفقه من عبد الله اليابري (ت538هـ)⁷، وعلم الأصول من ركن الدين بن محمد الأصولي (ت536هـ)¹، واستجازه الجواليقي (466هـ-540هـ)² في بعض كتب اللغة.

¹ ينظر: الزمخشري، مقامات الزمخشري، المطبعة العباسية، مصر، ط1، 1312هـ، ص18. والزمخشري، رسالتان فريدتان للزمخشري، القيروان للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ص4. والقفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج3، ص266.
² ينظر: أبو الفداء (ت732هـ)، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، ج3، ص17.
³ ينظر: وفيات الأعيان، ج2، ص110.

⁴ محمود بن جرير الضبي الأصبهاني، أبو مضر النحوي: كان يلقب فريد العصر، وكان وحيد دهره وأوانه في علم اللغة والنحو والطب، وهو أول من أدخل مذهب المعتزلة إلى خوارزم ونشره فيها. ينظر ترجمته: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص595. والزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط51، 2002، ج7، ص167.

⁵ ابن البطر الشيخ المقرئ الفاضل، مسند العراق أبو الخطاب نصر بن أحمد بن عبد الله بن البطر البغدادي البزاز القارئ (398هـ) وتقرّد في زمانه، وارتحل المحدثون إليه. ينظر: ابن العماد الحنبلي (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمد الأرنؤوط، دار بن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1986، ج5، ص409.

⁶ المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، مفسر، عالم بالأصول والكلام، حنفي ثم معتزلي فريدي. وهو شيخ الزمخشري. قرأ ببنيسابور وغيرها. واشتهر بصنعاء (اليمن) وتوفي شهيدا مقتولا بمكة. الزركلي، الأعلام، ج5، ص289.

⁷ شعيب بن عيسى بن علي بن جابر اليابري الأشجعي: مقرئ، أديب. من أهل يابرة (Evora) بالأندلس. سكن إشبيلية. له تأليف في القراءات. ينظر، الزركلي، الأعلام، ج3، ص168.

ويبدو أنه اجتمع للزّمخشري من المعرفة ما لم يجتمع إلا لنفر يسير من العلماء، فاستغل ما تهيأ له من قريحة صافية وذهن وقاد وفكر ثاقب، وصنّف العديد من الكتب تجاوزت الخمسين مؤلفاً في فنون الآداب واللغة والحديث والفقه، وفصل فيها تفصيلاً كثيراً، واضعاً فيها ما شاء له علمه، وحسن قريحته. وشفع ذلك بالدفاع عن الإسلام وأهله ولغته. ومن أشهر تصانيفه: الكشاف، الفائق في غريب الحديث، الرائض في الفرائض، المنهاج في الأصول، كتاب الجبال والأمكنة، متشابه أسماء الرواة، كتاب شقائق النعمان في حقائق النعمان في مناقب الإمام أبي حنيفة....

وما لبث أن ارتفعت منزلته بين الناس فأقبلوا عليه يتخذونه إماماً، وأشهر تلامذته: الموفق أبو المؤيد، أبو يوسف البلخي، علي بن حمزة بن وهّاس، الحافظ وزينب بنت عبد الرحمن بن الحسن الجرجاني.³

وبفضل علمه وأخلاقه الذي شهد له بها كلّ من عرفه، حتّى من المخالفين له وما عابوا له خلقاً قط غير مذهبه في الاعتزال، تبوأ مكانة عليّة بين أكابر علماء العربية. فقال عنه القفطي: «كان الزّمخشري أعلم فضلاء العجم بالعربيّة في زمانه، وأكثرهم أنساً واطّلاعاً على كتابها، وقد صنّف التصانيف المفيدة، وكان على دراية بأنساب العرب، تضرب إليه أكباد الإبل، ما دخل بلداً إلا واجتمعوا عليه وتعلموا واستقادوا منه. وكان رحمه الله ممّن يضرب به المثل في علم الأدب والنحو واللغة، وكان علامة ونسابة العرب.»⁴

¹ هو ركن الدين محمد بن محمد الملاحمي الخوارزمي المعتزلي. ينظر: ابن المرتضى الزبيدي، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد-فنزر، النشرات الغلامية، بيروت، لبنان، 1961م، ص119.

² موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن، أبو منصور ابن الجواليقي: عالم بالأدب واللغة. مولده ووفاته ببغداد. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج7، ص335.

³ ينظر: أحمد محمد الحوفي، الزّمخشري، دار الفكر العربي، ط1، 1966م، ص48-49. وصالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزّمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير عرض ونقد، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل، 1418هـ، ص28.

⁴ أنباه الرواة، ج3، ص265-266.

ورفع السمعاني منزلته؛ « كان يضرب به المثل في علم الأدب والنحو، لقي الأفاضل والكبار، وصنّف تصانيفاً في التفسير وشرح الأحاديث، وفي اللغة.¹ » ونبّه ابن العماد على علو كعبه، فقال: « العلامة كبير المعتزلة، النحوي، صاحب الكشاف والمفصل، كان رأساً في البلاغة العربيّة، والمعاني والبيان، وله نظم جيّد.² » وقال فيه الذهبي: « محمود بن عمر الزّمخشري، صالح، لكنّه داعية للاعتزال.³ » فرغم اعتزاله إلّا أنّ غزارة علمه وسعة ثقافته وحسن أخلاقه قد شفّعوا له عند العلماء.

4- جهود الزّمخشري العلميّة في خدمة الإسلام واللّغة العربيّة

4-1- في خدمة اللّغة العربيّة:

تأثّر الزّمخشري بما عَجَّ به عصره من تيّارات مذهبية وقضايا سياسيّة وأحداث اجتماعيّة، لأنّ الإنسان مهما حاول أن يتملّص من هموم عصره، يظلّ مشدوداً إليها؛ تؤثر في اتّجاهه وإنتاجه، خصوصاً إذا كان طراز الزّمخشري؛ الذي تبنّى في محراب العلم طالبا وشيخاً؛ إذ شغف بالعلم وكرّس حياته خدمة له، وحرّم نفسه من الرّوجة والولد وزهد في الحكّام والولّاة، فجادت قريحته وجرى قلمه وبرع في الكثير من العلوم؛ الدينيّة منها واللّغويّة. فقد شبّو شباب على تعاليم الدّين الإسلامي، يتقّه فيه، وينافح عنه، ويتصدّى لكلّ من يحاول المساس به أو التشكيك فيه. وللزّمخشري جهود محدودة لمن نظر إليها بعين الإنصاف.

ومن ذلك أنّ الإقليم الذي نشأ فيه الزّمخشري متعدّد اللّغات؛ العربيّة لغة الدّين والعلوم، والفارسيّة لغة أدبيّة صاعدة، والقبائل التركيّة والكرديّة تتعامل بلهجاتها في معاملاتها اليوميّة.

¹ الأنساب، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (ت 1386هـ)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، ط1، 1962، ج6، ص 247.

² شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج6، ص 53.

³ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1،

1963م، ج4، ص 78.

وفي هذه الظروف، كانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية للسلطة ولغة الصفوة المتميزة من العلماء. وكان كل من أراد العلم وفنونه أتقن العربية، كذلك كل من تطلع إلى امتزاج كيانه بالإسلام أجاد العربية. ولكن الدنيا دول فقد خف نجم العرب بسبب ضعف الدولة العباسية وهشاشة حكمهم، وبالمقابل علت شوكة الفرس من جديد، فهاجموا العرب والعربية واتهموهم بالتخلف.

حاول الفرس إحياء لغتهم وديانتهم إلا أن الزمخشري وقف بكل قوة وحزم ضد هذه الحركة الشعبوية التي تسعى للغض من المسلمين ولغة القرآن، ورأى أن العرب مادة الإسلام. والعرب نبع صلب المعاجم والغرب مثل الأعاجم.¹ فسخر علمه في تصنيف الكتب التي تخدم اللغة العربية وتيسرها للمتعلمين الجدد، «ولن نقول أنه صار عربياً على الفرس في وقت خمدت فيه جذور الشعبوية، ولكننا نقول إنه صار إسلامياً لا هو بالفارسي المتحمس ولا بالعربي المصطنع الحمية لهم، وهذه النظرة إنما نظرة من اتسع أفقه العقلي وسما تفكيره.»²

ولنضرب أمثلة على ذلك - خاصة أن أغلب كتبه لم تصل إلينا - إذ ألف كتاب المفصل سنة (513-512هـ)؛ وهو مفصل في تعليم النحو ألفه للذود عن العربية والعرب، فاستهله بالهجوم على أعداء العرب وحمد الله أنه منهم، يقول: «الله أحمد أن جعلني من علماء العربية جبلني على الغضب للعرب والعصبية، وأبى لي أن انفرد من صميم أنصارهم، وأمتاز وأنضوي إلى لفيف الشعبوية وأنحاز، وعصمني من مذهبهم (...) ولعل الذين يغضون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أن يخفضوا ما رفع

¹ ينظر: الكلم النوابع (مطبوع مع النعم السوابع في شرح الكلم النوابع لسعد الدين التفتازاني)، مطبعة وادي النيل، القاهرة،

ط1، 1286هـ، ص7.

² أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص30.

الله من منارها، حيث لم يجعل خيرة رسله وخير كتبه في عجم خلقه ولكن في عربه، لا يبعدون عن الشعوبية منابذة للحقّ الأبلج، وزيفا عن سواء المنهج.¹

إنّ غاية الزّمخشري النّبيّة القوميّة دينيّة فهو يفكّر في الأجيال التي تليه، ويسخر لها ما يحفظ لها لغتها وأدبها من الشّرور التي تحوم بها. وأصدق دليل على ذلك أنّه - لعظيم قدره ومنزلته في الإعراب - كان أهمّ كتاب يدرس في مصر والشّام في عصر الأيوبيين.² كما ألّف كتاب المستقصى في أمثال العرب³ عام 499هـ؛ إذ استقصى جميع الأمثال التي تدور على ألسنة النّاس، لذا جاء الكتاب حافلا بأخبار العرب، وأحوال معيشتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة. فهو يعتبر بحقّ موسوعة في الأمثال، وعادات العرب وأخلاقهم، وكان يرمي من تأليفه إلى:

- تقديم خدمة للمدرّسين، ولا سيما من انتدب لتدريس قوانين العربيّة وإقرار الكتب للكبار.
 - استقصاء جميع الأمثال منذ الجاهليّة الأولى حتّى عصره، دون أن يترك محفوظا في الصّدور أو محفوظا في السّطور، إلّا جمعه في منظومته، فهو يجمع في قصارى فصاحة العرب العرباء، وجوامع كلمها، ونوادر حكمها، وبيض منطقها، وزيد حوارها، وبلاغتها التي أعربت بها القرائح السّليمة، والرّكن البديع إلى دراية اللّسان، وغرابة اللّين.
 - أنّه أراد تقديم الكتاب للمحافل إذا حوضر بها، ولأفاضل من أوردها آبهة، وللنّثر أنّي سلكت أثناء طلاوة، وللشّعر كيف انسأقت في تضاعيفه متانة.
- فهذه الجهود الجبّارة في خدمة معلّمي اللّغة العربيّة، لأنّ نصوص الأمثال تفيد في تعلّم اللّغة العربيّة وبيان فصاحتها، وبالتالي تعمل على تنمية الملكة اللّسانيّة لكلّ من حفظها

¹ المفصّل في صنعة الإعراب، تحقيق: خالد اسماعيل حسّان، راجعه: رمضان عبد التّوّاب، مكتبة الآداب، القاهرة، ط3، 2014م، ص2.

² أحمد أحمد بدوي، الحياة العقليّة في مصر، الحروب الصليبيّة بمصر والشّام، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ص20.

³ المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1987م، ص، ب-ج

واستعملها، وبما أنها وعاء تاريخ العرب. فيمكننا من خلالها، تتبّع تطوّر اللّغة العربيّة والتغيّرات التي لحقتها عبر الزمن.

كما أنّه لم ينس صعوبة تعلّم اللّغة العربيّة خاصّة بعد التغيّرات التي طرأت على المجتمع العربي وصراعها مع اللهجات الأخرى في عقر دارها، فألف كتاب المفرد والمؤلف¹ خدمة لأهل مكّة وإفادة للمتعلّمين؛ وقد توخّى فيه قيد الأوابد وجيد الشّوارد، وتقريب ما يبعد عن الفهم، وتسهيل ما يصعب إلّا على الشّهم، ويضمن الزّمخشري لمن يضبط هذا التّرتيب، ويحذق هذه الأساليب أن يضرب له من المعرّبين بسهم الفارس، ويصير اسمه بينهم بضرب الفوانس.²

والزّمخشري يبحث في صعوبات تعلّم اللّغة العربيّة والعمل على تيسير النّحو العربي، ويحدّد حلولها في اتّباع الخطوات الثلاث، وهي: حفظ أجود أساليب العرب، ثمّ فهمها ثم استعمالها، ومن تتبّعها صار فارساً في العربيّة. ونذكر أنّ إشكالية صعوبة تعلّم اللّغة العربيّة وتعليمها هي قائمة لليوم والدّراسات الحديثة تشغل عليها.

كما لم ينس الزّمخشري تعليم اللّغة العربيّة لغير النّاطقين بها، فألف كتاب مقدّمة الأدب ليعلم الطلبة الفرس اللّغة العربيّة، وقام بتزويده بشروح باللّغة الفارسيّة، وقد أهداه إلى الأمير المظفر أتر بن خوارزم شاه.³

لم يبخل الزّمخشري بأيّ جهد في خدمة اللّغة العربيّة وعلومها، بل قدّم حلولاً تطبيقية، ويمكن تصنيف مؤلّفاته المذكورة حسب الدّراسات الحديثة في اللّسانيات بشقيّها؛ العامّة والتطبيقية خاصّة تعليميّة اللّغة العربيّة لأهلها ولغير النّاطقين بها، وهي دراسات ما زلت لليوم تتربّع على عرش الدّراسات اللّسانية الحديثة.

¹ ذكره ابن العماد بعنوان المؤلّف في النحو. ينظر: شذرات الذهب، ج4، ص119.

² ينظر: علي بن موسى بن محمد بن شوبير، كتاب المفرد والمؤلّف لأبي القاسم الزّمخشري دراسة وتحقيقاً، مكتبة لسان العرب، ص212.

³ وقيل مقدّمة في اللّغة؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج19، ص134، وقيل مقدّمة في الأدب، ابن العماد، شذرات الدّهب، ج4، ص119.

4-2- جهوده في خدمة الإسلام:

شهد عصر الزمخشري انتشار الكثير من الملل والنحل¹ لتتوَّع الحياة الاجتماعية بين ترف وفقر، ونسك ولهو. وصراعات على السلطة؛ فالبلاد كانت معرضا للنحل، ومجالا للدعايات السريّة، وأصحاب المذاهب الذين كانوا يمزجون الأغراض الاجتماعية بالمبادئ الدينية، وكان من نتائج ذلك انتشار السحر والطلسمات والالتجاء إلى دعوات الأولياء.² بالإضافة إلى أنه بنية مختلطة بين العرب والأعاجم، فعاش مذاهب المسلمين من المعتزلة، الأشاعرة، الروافض، الصوفيّة، الشيعة... ومن الأعاجم الديانة النصرانيّة واليهوديّة والمانويّة والزرادشتيّة.. وأحسّ بهذا الصّراع الخفي الذي يعاني منه الإسلام من جانبيه؛ صراع بين أهله، وحرب ضروس مع مخالفه. فتسلّح بسلاح العلم وتبحّر في علوم شتى تكاد تستوعب علوم الثّقافة العربيّة الإسلاميّة كلّها تقريبا.

إنّ غاية الزمخشري الذبّ عن الحقّ المبين ونضال دون حجة الدّين، وقطع دابر الملحدين. حيث سعى أولا لجمع الأحاديث النبويّة للحفاظ عليها من التّشويه والإندثار؛ فألّف كتاب الفائق في غريب الحديث؛ انتهى منه سنة 516هـ، وجمع فيه عددا كبيرا من أحاديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وشرح مفرداتها شرحا لغويّا، وغايته السّعي لارضاء الله تعالى، ونوال الثّواب عنده، وكذلك تسهيل مهمّة الدّارسين للحديث النّبوي، ورغبة منه في وضع كتاب مرتّب، منسّق ومنضد؛ ومن اقتضاب ترتيب سلمت فيه كلمات الأحاديث نسقا ونضرا، ولم تذهب بددا، ولا أيدي سبا، وطرائق قددا، ومن اعتماد فسر موضوع وكشف

¹ ليروي المقرئزي أنّه تحت ظلّ الدولة البويهية فشا مذهب الاعتزال، وفشت كذلك مقالات الفرق الأخرى، كالقرامطة الباطنية والكرامية والخوارج حتى ملأت الارض، فلم يبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلّا وفيه طوائف كثيرة من هذه الفرق. ينظر: المقرئزي (ت 845هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1418هـ، ج4، ص184.

² ينظر: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص39.

مفصّوح.¹ ومما يجب الإحالة إليه، أنّ هناك دراسات سبقت الزمخشري في هذا المجال لكنّه خالفهم في منهجه. قال فيه ابن حجر: «إنّ كتاب الفائق في غريب الحديث من أنفس الكتب لجمعه المتفرّق في مكان واحد مع حسن الاختصار وصحّة النّقل.»²

وهو يؤلّف للعظة والدّعوة للتدبّر والتأمّل في خلق الله في كتابه أطواق الذهب في المواعظ والخطب، وفيه يقول: «وفي النّصائح الصّغار املاً عينيك عن زينة هذه الكواكب وأجلّها في جملة هذه العجائب، متفكّراً في قدرة مقدّرها، متدبّراً حكمة مدبّرها قبل أن يسافر بك القدر ويحال بينك وبين النّظر.»³ والكتاب يعالج الجانب النّفسي والاجتماعي والسّياسي والعلمي والأخلاقي وأثره على العقيدة الإسلاميّة، فهو كلّ ثروة على النّفس الأمّارة بالسّوء وثروة على الأوضاع الاجتماعيّة في عصره؛ فهو يحمل على الفلسفة والتّجيم، وعلى السّلاطين الظلمة، ويهجم بعنف على النّقّلة المقلّدين، ويغمز القضاة المرتشين، ويلوم المستجدين، وينصح لعبدة المال أن يفكّوا إسمارهم من عبادة الدّهر والدينار، وألا يرجوا من الملوك خيراً أبداً، ويطعن عبدة المال من العلماء الذين يطلبون بالدّين الدّنيا، وينقذ المرائين في العبادة، ويتّجه بالنّصيحة إلى الملوك العبيد الذين عليهم أن يذلّوا الله الملك القهار.⁴

ويؤكّد ذلك في كتابه المقامات التي ألّفها بعد مرضه سنة 512هـ؛ يعظ فيها نفسه وينهاها أن تترك إلى دينها الأوّل ليتعّظ غيره ويعتبر. وفي كتابه هذا ينحى بالأئمّة على من يسخّرون علمهم وأدبهم للملوك مفيداً من تجربته الشخصيّة، وينعي على من يذلّون للملوك

¹ ينظر: الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج1، ط1، ص12.

² ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، ط2، 1971، ج6، ص4.

³ أطواق الذهب في المواعظ والخطب، مطبعة نخبة الأخبار، 1304هـ، ص2. وهناك نسخة أخرى محقّقة من طبع أحمد محمد حنفي، سنة 1270 وعلّق عليها بأنّ تحقيق هذه النسخة أفضل تحقيق، غير أنّه لم يوضع اسم المحقّق.. والكشّاف، ج1، ص182.

⁴ ينظر: الزمخشري، أطواق الذهب في المواعظ والخطب، مطبعة نخبة الأخبار، ص4.

دون ذلّهم لله، ثم يطلب من نفسه أن تتأى عن حبّ الشّهرة وطيران الاسم في الآفاق.¹ فهو يدعو إلى التوكّل على الله ونيل رضاه والتحلّي بأخلاق الإسلام كي يفوز العبد بالدّارين أينما حلّ وكان.

لينتقل من الدّعوة إلى أخلاق الإسلام إلى النصّ القرآني وتبيان إعجازه، فصنّف كتاب الدّرر الدّائر المنتخب من كنايات واستعارات وتشبيهات العرب ليبين إعجاز القرآن الكريم مع شرح بعض المجازات والكنايات وتوضيحها. يقول: «ولمّا كانت العربيّة تنقسم إلى قسمين أحدهما الظّاهر الذي لا يخفى على سامعيه ولا يحتمل غير ظاهره، والثّاني المشتمل على الكنايات والإشارات النحويّة، وكان هذا القسم هو المستجدّ عند العرب. نزل القرآن بالقسمين ليحقّق عجزهم عن الإتيان بمثله.»²

أمّا الكشّاف فهو زبدة كتبه وبه اشتهر وإليه نسب، ولم يصنّف أحد بعده مثله؛ فهو يردّ على المشكّكين في القرآن الكريم من المنافقين وغير المسلمين، ويردّ آراء مخالفيه من المذاهب الأخرى، وغايته في ذلك تنزيه الله تعالى والإسلام، والردّ على من يحاول المساس به. كما أثبت أنّ الإعجاز القرآني مكمّنه البلاغة.

هذه لمحة بسيطة لجهوده؛ وهي تحتاج أن تفرد لها دراسة علميّة رصينة حيادية تلقي الصّوء على هذه الجهود العلميّة المتميّزة وأثرها في خدمة القرآن الكريم واللّغة العربيّة.

5- الزّمخشري ومركزيّة العلم والسّلطة

لا يختلف إثتان على أنّ أبا القاسم كان نسيجا مميّزا، وواحد دهره في علمي المعاني والبيان، ومعرفة جيد الكلام، فكان من النّاحية العلميّة كبير العقل واسع المعرفة، ومن النّاحية اللّسانيّة قويّ الجدل فصيح المنطق؛ لسعة معرفته بالمذاهب المختلفة في عصره، ماهرا في

¹ لينظر: المقامات، ص11، 72، 122، 189.

² الزّمخشري، الدّرر الدّائر المنتخب من كنايات واستعارات وتشبيهات العرب، تحقيق: بهجة الحسنى، مجلّة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط1، 1968م، ص9.

معرفة المسالك في الردّ عليها. أمّا من الجانب الأخلاقي؛ فشهد له بالتقوى والورع والخلق العظيم، شهد له بذلك مخالفه قبل مؤيّديه، وعابوا عليه اعتزاله فقط.

وحياة الزمخشري ومؤلفاته تعكس لنا تاريخ تأثير الصراع السياسي على الفكر الإسلامي، ويؤكد على أنّ الخطاب الإسلامي لم يسلم عبر التاريخ من تأثير موازين القوى الاجتماعية والسياسية التي تحتضنه، ولطالما كان حليفاً وأداة لتثبيت ومهادنة السلطة السياسية القائمة. فهو نموذج عن علاقة المثقف العربي بالسلطة ذلك المثقف المهمّش المنتج لخطاب الوعي مقابل مثقف السلطة المركزي المنتج لخطاب السلطة.¹ ولهذا كان حظّه الإقصاء كمنتج للخطاب المضادّ للسلطة.

وبالرغم من حملته لواء المنافحة على الإسلام إلّا أنّه لم ينل الخطوة التي يستحقّها مقابل كلّ جهوده المشهودة له. فهذا نظام الملك مع أنّ بابيه كان مجمع الفضلاء وملجأ العلماء² غير أنّه صدّ عن أبي القاسم، ولم يحظ عنده بما حظي به أقرانه من مناصب مع أنّهم دونه في العلم و في الخلق، فيشكو إليه ذلك (البحر الطويل)³:

أَحْظِي مُنْقُوصٌ وَلَسْتُ بِنَاقِصٍ وَكَمْ كَامِلٌ حَظًّا وَلَيْسَ بِكَامِلٍ
فَلَا تَرْضَ يَا صَدْرَ الْكَفَاءَةِ بَأَنَّ تَرَّ أَعَالِي قَوْمٍ أَلْحِقُوا بِأَسَافِلِ
وَلَا تَجْعَلُونِي مِثْلَ هَمْزَةٍ وَاصِلٍ فَيُسْقِطُنِي حَذْفٌ وَلَا رَأَى وَاصِلٍ
إلى أن يقول:

وَلَمْ أَدْرَ أَنَّ الْأَرْذَلِينَ يَرَوْنَ مَا تَمَنُّوْا وَأَنِّي لَسْتُ أَحْظَى بِطَائِلِ

¹ تتاول نصر حامد أبو زيد هذه القضية؛ إذ خصّص لها القسم الأول من كتابه الخطاب والتأويل عنوانه بـ المثقف العربي والسلطة، مبرزاً فيه علاقة التأثير والتأثر بينهما. ينظر: الخطاب والتأويل.

² عمل الخلفاء والوزراء على استقطاب مشاهير الأدباء والعلماء، وجذبهم إلى قصورهم، فأصبحوا معالم مهمة، ووسائل دعم لهم. فالتفاف الشعراء والكتّاب والعلماء حولهم مظهر من مظاهر السلطان، وحلية من حليّ الزمان، وسبيل إلى - اكتمال أبهتهم، وذيو شعرتهم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنّ حاجة هؤلاء الملوك إلى أساطين البيان، ورؤساء صناعة الكتابة دعت إلى اجتذاب هؤلاء العلماء والأدباء، إوجدوا فيهم سبيلاً إلى إبلاغ الرغائب، وإطفاء الفتن، وتأديب العصاة المارقين، ولساناً به يتحدثون، ويوعدون ويرعدون. ينظر: عبد الفتاح اسماعيل شلبي، أبو علي الفارسي؛ حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، جدة، 1989م، ص 40-41.

³ الزمخشري، ديوان جار الله الزمخشري، شرح فاطمة يوسف الخيمي، دار صادر، بيروت، 2006، ص 37.

فَوَقَّعَ إِلَيَّ هَذَا الزَّمَانُ فَإِنَّهُ غَلَامُكَ¹ يَجْعَلُنِي كَبْعُضِ الْأَرَاذِلِ

ففخر خوارزم يشكو تهميشه المتعمد من السلطة، وشبهه تهميشه المقصود كحالة حرف الرّاء الذي كان واصل يسقطها عمدا في كلامه لأنه كان الثّغا. وفي هذا إحالة إلى مطالبهم بعدم أخذ علمه بذنب مذهبه الاعتزالي. ولما يمم شطر خراسان - لنفس الأمر - خيب ظنه مجير الدولة أبا الفتح بن الحسن الأردستاني مطمعه في عرض عليه كتابيه الأنموذج وشرح أبيات سيبويه متوسلا الاطلاع عليها - وبالرغم من أن الكتب لغوية وليست دينية - إلا أن مجير الدولة ردّ مطلبه ورجع خالي الوفاق. ثم توجه إلى أصفهان؛ أين حظي بنسخ كتابه مقدّمة الأدب لخزانة محمد بن توسفكين (491هـ-551هـ) بعد مدحه وتنويهه بابنه أتر (521هـ-551هـ). في الأربعينيات من عمره.

والزّمخشري كان يبحث عن حياة كريمة ليدفع عنه ذلك الفقر المدقع الذي ألمّ به. فهو يعبر عن حالته عند خروجه من خوارزم بقوله²:

وَلَا كُنْتُ أَنْ صَمْتُ فِيهَا ابْنُ حَدِّهِ وَلَا عِشْتُ بَيْنَ الصَّالِحِينَ حَمِيدًا.
إلى أن يقول:

إِلَيْكَ عُبَيْدَ اللَّهِ أَنُهِى شِكَايَتِي نَكَايَةَ دَهْرٍ يَنْتَحِي بِصِيَالِهِ
بِحَقِّكَ فَارْجُزْهُ وَمُرْهُ لِيَنْتَهِي فَأَمْرُكَ أَمْضَى مِنْ مَوَاضِي يَنَالُهُ
وَقُلْ يَا زَمَنَ السُّوءِ مَا لَكَ قَاصِدًا لِمَنْ عَرَفَ النَّاسَ اهْتِمَامًا بِحَالِهِ.

¹ نرجح أن يكون المقصود بالغلام هنا أبو حامد الغزالي الأشعري (450هـ-505هـ)؛ إذ تحيل الدراسات إلى أن نظام الملك ولّاه التدريس في المدرسة النظامية في بغداد، فاشتهر اسمه وعظم جاهه، ثم تولى رئاستها في 484هـ، ثم استقال منها في عام 499هـ ليتسلّم رئاسة المدرسة النظامية في نيسابور. ينظر: دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص188. أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج4، ص84. ونصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص34. وما يؤكد هذه الترجيح ما ذكره اللقاني، أنه روي أن الزّمخشري سأل الغزالي عن آية الاستواء فأجابه: إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أبنية فكيف يليق بعبوديتك أن تصفه تعالى بأبن وكيف وهو مقدّس عندك. وهذا يحيلنا إلى وجود صراع بين الزّمخشري والغزالي، هو ما كان حائلا في حصول أبي القاسم على المنصب أو العطايا. ينظر: شرح جوهرة التوحيد، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1955م، ص120.

² عبد الستار ضيف، جار الله بن عمر الزّمخشري حياته وشعره، ص158.

ويرجع سبب فقر الزمخشري ما ذكره آدم ميتز من أنّ حالة العلماء في ذلك الوقت كانوا منقسمين إلى قسمين: قسم يتصلون بالخلفاء والأمراء ويعملون في مناصب الدولة، وكان هؤلاء ميسرين نسبياً، ولأجل ذلك كانت أغلب تأليف العلماء في هذا العصر بأمر أمير أو سلطان أو مصورة بأسمائهم. أمّا من كان من العلماء بعيداً عن القصور فكانوا فقراء في غالب الأحيان.¹

ويعلّل الحوفي سبب تهميش الزمخشري أنّه كان معتزلياً في حين كان نظام الملك سنياً.² غير أنّ هذا السبب غير مقنع، لآته بشهادة الزمخشري كان أبو مضرّ مقرباً إلى نظام الملك مع أنّه - كما أشيع - أول من أدخل الاعتزال إلى خوارزم. وإنّما السبب تبني الدولة العباسية المذهب الأشعري الكلامي مذهباً رسمياً للدولة العباسية. ومن هنا فالصراع بين الأشاعرة والمعتزلة تمثّل في كلّ من نظام الملك وأتباعه، والزمخشري ومؤيديه. وربّما يعود سبب التهميش إلى:

- مجاهرة الزمخشري باعتزاله، حتى قيل إنه كان يقول لمن يأخذ الإذن، قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب.³ وهذا تحدّ صارخ للسلطة. ففي عام (408هـ) أصدر الخليفة القادر كتاباً ضدّ المعتزلة يحلّ فيه دمهم ما لم يتوبوا عن أقوالهم، وأمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام.⁴ فرغم تهديد السلطة ووعيدها إلّا أنّ الزمخشري لم يأبه بذلك.

¹ ينظر: آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، ج1، ص343.

² ينظر: الحوفي، الزمخشري، ص38.

³ ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج4، ص120. وابن خلكان، معجم البلدان، ج5، ص170.

⁴ وامتلأ السلطان محمود في غزاة أمير المؤمنين واستنّى سنة في قتل المخالفين ونفيهم وحبسهم (ربّما يكون والد الزمخشري سجن لهذا الأمر، أي أنّه كان معتزلياً) وأمر بلعنهم على المنابر، وصار ذلك سنة في الإسلام. وصدر في بغداد كتاب آخر سمي الاعتقاد القادري، وذلك في سنة 433 وقرئ في الدواوين، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أنّ هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر.... ومما جاء في كتاب الخليفة: القرآن فهو غير مخلوق فيكّل حال متلوا ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا؛ ومن قال أنّه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدّم بعد الاستتابة منه. ينظر: آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، ج1، ص382.

وكعادة السلطة سخرت ملفوظ الاعتزال موضوعا للصراع، لمعرفة بمدى تأثيره في قطع أو جمع أواصر المجتمع. « فالملفوظ يتداول، يستعمل، يتخفى، يعد بتحقيق رغبة أو يعمل على منعها، يهاون بعض المصالح أو يواجهها، يدخل في نظام النزاعات والصراعات، يصبح موضوع تملك أو خصومة.¹»

والمتتبع لحياة الزمخشري يتأكد أن بعض المسلمين يعيشون أزمة اللا حوار فيما بينهم. فله سبب تبني الاعتزال كانت لعنة أصابته إلى آخر حياته. فلا بد من الحوار الديني بين أبناء الاسلام أنفسهم ولكن صريحين، إننا نرفض بعضنا البعض من خلال التجاهل أو الإعراض عن إثارة القضايا، ولكن لا أحد يعترف بذلك. إننا نكفر بعضنا البعض دون أن نهتم بتداعيات ونتائج هذا التكفير.²

• كان الزمخشري في بداية مشواره العلمي كاتباً لا عالماً، وكان العلماء يرفعون على الكتاب؛ « فصاحب العلوم الدنيوية يسمى كاتباً، كان يتميز عن العلماء في لباسه، فكان العلماء يلبسون الطيلسان، وكانوا في خراسان يظهرون متطلّسين متحنكين، وكانت فارس مركز الكتاب، وكانوا في مدينة شيراز يرفعون على العلماء.»³ والسؤال الذي يفرض نفسه: لماذا لم يسافر الزمخشري لفارس وشيراز؟

إن في ذلك العصر، الفقهاء هم من يتولون المناصب وهي أقصر طريق لنيلها وهذا ما وقف الزمخشري ضد السلطة وظلم العامة، فنصر الإسلام وناصح عن العريّة. فاستحق لقب المثقف الشمولي؛ ذلك المثقف الذي يتحرك في الفضاء المزدوج الأخلاقي - القضائي هو الذي منحه فرصة عدم التعامل المباشر مع السلطة، وهو نفس الفضاء الذي يمكنه من

¹ ميشال فوكو، اللغة والسلطة، ص 80.

² أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2008.

³ المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 440

الانسحاب والتركيز على هامش السلطة أو في موقع متعال ليحكم عليها. لذلك ولأجل أن تكون العدالة عادلة يجب أن يجسّمها من يكون خارج اللعبة.¹ ولموقف السلطة منه فقد فقد مارس النقية في مؤلفاته؛ وهي نتيجة حتمية لاصطدام الواقع والاستبداد والتخفي؛ فعناوين كتبه لا توحى أبداً بالاعتزال إلا بعد التنقيب فيها لأنه يفقد الحرية والأمان.

ثانياً: الكشاف؛ مرآة الفكر الاعتزالي

يعتبر الكشاف كتاباً حقيقياً؛ والكتاب الحقيقي هو ما يبرع في كتابة تاريخه الخاص، الذي يخترق فيه قيود الزمان، ويتخطى فيه حدود البيئة، ويتغلب على مضايق المكان. فيمسي كتاباً عالمياً يخاطبنا اليوم مثلما خاطب مواطنيه في عصره وبيئته الدينية والثقافية أمس.² وها هو الكشاف يخاطبنا اليوم كما خاطبهم بالأمس، وقضايا المطروحة تتجدد مع كل العصور. لذلك عدّ قمة كتب التفسير الاعتزالي؛ إذ جمع بين دفتيه معالم هذا التفسير جميعاً، بل يصور لنا بدقة الاتجاهات التفسيرية لدى المعتزلة، باعتباره أثراً متكاملًا يجمع تفسير آي القرآن الكريم.

ولكونه يمثل نهاية النضج الفكري التفسيري المعتزلي لتأخره الذي أتاح لمؤلفه إبراز فكرهم في عمله، فضلاً عن ذكاء صاحبه ودقته وسعة علمه وتنوع ثقافته، الأمر الذي اعترف له به أئمة العلم قديماً ومحدثين، حتى من خالفه منهم في نزعه قد أقر له بالتقدم والتبريز في معالجته التفسيرية للنص القرآني، وإن أخذوا عليه تحكيمة لأصول مذهبه في تلك المعالجة. ولعدم قدرة العلماء تجاوزه والتخلي عنه فقد كان محلّ اعتناء علماء الأمة سواء من ناحية الردّ على ما بألفاظه من اتجاهات اعتزالية، وتقارير مذهبية، أو تخريج أحاديث وتحقيقها، أو تخليصه من الحشو والإسرائيليات.

¹ المثقف الشمولي هو الذي يتكلم باسم الإنسانية والحقيقة والمستقبل، فهو الذي يقول الحق ويمتلك الحقيقة. إنه آت من

سحنة تاريخية محدّدة، ينظر: ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، ص 180.

² ينظر: فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحمان، مراجعة وتقديم: عبد

الجبار الرفاعي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص 8.

1- الكشاف؛ ظروف تأليفه ومنهج صناعته

فرغت يد الزمخشري من هذا المصنّف تجاه الكعبة في جناح دار السليمانية التي على باب أجياد الموسومة بمدرسة العلامة، صحوه يوم الإثنين الثالث والعشرين من ربيع الآخر في عام ثمانية وعشرين وخمسائة، وفرغ منه في مقدار مدّة خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه؛¹ أي في ثلاث سنوات.

1-1- دوافع تأليفه:

ليس جزافاً أن يختار الزمخشري مفردات عنوان كشافه؛ هذا التفسير الذي جمع فيه العديد من القضايا بين الدفاع والهجوم والإثبات والتجديد؛ إذ فيه دافع عن الفكر الاعتزالي، وهاجم الفرق المخالفة لهم، وحاجّهم بالأدلة اللسانية والمنطقية، أمّا التجديد فيتمثل في الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، ويحدّر كل من له بضاعته مزجاة في البلاغة، ولا ناصية له فيها ألا يقرب البحث في الخطاب القرآني.

إنّ فالتعنوان كما هو معروف شيفرة النصّ وعتبته، والزمخشري كان شاهداً على تعدّد الأقاويل في وجوه التأويل، وحمل لواء الردّ عليها، ومن ذلك: «ومن بدع التفسير: أنّ الفرج هو جيب الدرع»². والرد على الصوفية في معنى حبّ الله لعباده: «ومحبة الله لعباده أن يثيبهم أحسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عنهم. وأما ما يعتقد أنه أجهل الناس وأعداهم للعلم وأهله وأمقتهم للشرع وأسوأهم طريقة، وإن كانت طريقتهم عند أمثالهم من الجهلة والسفهاء شيئاً، وهم الفرقة المفتعلة المنعقدة من الصوف، وما يدينون به من المحبة والعشق، والتغني على كراسيهم خربها الله، وفي مراقصهم عطلها الله، بأبيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمّونهم شهداء، وصعقاتهم التي أين عنها صعقة موسى عند دكّ الطور، فتعالى الله عنه علواً كبيراً»³ والردّ على بعض مخالفيه من المعتزلة في من

¹ الكشاف، ج1، ص2.

² الكشاف، ج4، ص573.

³ الكشاف، ج1، ص546.

فسر كلام الله بالتكليم: «ومن بدع التفاسير أنه من الكلم، وأنّ معناه وجّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن.»¹

ليعقب عليه ابن المنير مشيداً برده: «وإنما ينقل هذا التفسير عن بعض المعتزلة لإنكارهم الكلام القديم الذي هو صفة الذات، إذ لا يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام، لا بذات الله تعالى (...) وصدق الزمخشري وأنصف: إنه لمن يدع التفاسير التي ينبو عنها الفهم ولا يبين بها إلا الوهم، والله الموفق.»² وهذه بعض الأمثلة تثبت أنّ الزمخشري لم يرد على أهل السنة فقط، وإنما ردّ على أهمّ التأويلات في عصره.

ومما دفع جار الله إلى هذا التأليف أيضاً، أنّ طائفة من إخوانه من علماء أهل العدل والتوحيد الجامعون بين الكلام واللغة كانوا يرجعون إليه في تفسير بعض آيات القرآن الكريم من سورة البقرة؛ أي أنّه موجه لفئة معيّنة، فإذا فسر أفاضوا في الاستحسان والتعجب واشتاقوا إلى مصنّف يضمّ أطراف ذلك، فاقترحوا عليه أن يملّي عليهم الكشاف إلا أنّه استعفى في المرّة الأولى لثقل هذه المسؤولية العظيمة. غير أنّهم أصرّوا عليه واستشفعوا له بعضهم الدّين وعلماء أهل العدل والتوحيد وقد سرد لنا تلك الظروف الدّافعة لتأليف الكشاف في صدر مؤلفه ومبررات صناعته في نقل طويل، يستحسن العودة إليه.³

فالزمخشري ألفه لثلاثة أسباب موضوعيّة: أولها تحقيق رغبة فضلاء المعتزلة مع تحديد هؤلاء الفضلاء؛ الجامعون بين العلوم العربيّة والعلوم الدينيّة؛ أي أنّه لطبقة خاصّة من العلماء. والثاني الظروف المتدنيّة العلميّة والدينيّة للمسلمين، وعدم الاهتمام بعلم التفسير مع عدم وجود رجال مؤهلة لذلك، والاقتصار على المناهج القديمة دون تجديد أو تطوير. أمّا الثالث؛ منهجه التّجديدي في التّفسير، واشتهر به الزمخشري حينما ذاع صيت تفسيره الجزئي للقرآن الكريم، وطلب النّاس الحصول عليه، وفي هذا دليل على حاجة الناس في ذلك العصر لتفسير جديد يواكب مستجدّاتهم ويجيب عن تساؤلاتهم.

¹ المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص 591.

² الانتصاف، ج 1، ص 591.

³ الكشاف، ج 1، ص 3

1-2- منهجه في عرض الكشاف

سلك الزمخشري فيه المسلك الآتي:

- يفتح تفسيره للسورة بذكر اسمها، وعدد آياتها وهل هي مكية أم مدنية، ثم يذكر أسباب النزول إن وجدت، ثم مباشرة ينغمس في التفسير الآية تلو الأخرى، ويفكّكها من أصغر وحدة إلى أكبر وحدة، ولا يتجاوزها إلى أختها إلا وقد استدعى النحو واللغة والبلاغة والقراءات والحديث... ويقلب المعاني ويولّدها كلّما استدعت الضرورة ذلك. وهو بذلك يفتح عن مختلف الآراء ولا يستثني منها الآراء المخالفة له للردّ عليها. فهو يذكر الأقوال في مسألة ما ويحكي أدلة كلّ منها، وإذا رجّح رأيه في كثير من المسائل اللسانية فهو لا ينتقص غيره، ولا يحمله التعصب على كتمان شيء من أدلتهم، وعلى تكلف الطعن فيها، فهو بحق خير شاهد على تنوّع ثقافته في العلوم الدينية واللغوية والأدبية والبلاغية.

- كلّ ما يتفق مع الفكر الاعتزالي من معان فهي محكمات وما خالفها فهي متشابهات، فيذكر الأدلة التي تناصر مذهبه ويضعف المذاهب المخالفة لها، ولو بضروب من التأويل والتحريف وتضعيف الأحاديث التي لا توافق مذهب المؤلف وإن كانت صحيحة أو حسنة، وتقوية الأحاديث التي توافق مذهب وإن كانت ضعيفة أو السكوت عن نقل الطعن فيها.

- استعمل أسلوب القنفلة¹ في طرح الآراء والأفكار ومناقشتها بأسلوب سلس، فوظّفه في عرض القضايا الدينية في إطار مذهب الاعتزالي لتقريبها إلى الأذهان بعد أن كانت قبله غامضة، لا يدركها إلا الخاصة، وغالبا ما يكون الجواب غوصا في النحو والنظم والدلالة والبلاغة؛ أي أنّه وظّفه لجانبين؛ الجانب التعليمي والجانب الجدلي الحجاجي. لذلك تجنّب

¹ أسلوب القنفلة أو الفنقلات: أسلوب تعليمي اشتهر وسط المحاضر الإسلامية، يقوم أساسا على طرح استشكالات بافتراض سؤال ثم الجواب عنه، وذلك بتوظيف عدّة صيغ أشهرها: (فإن قلت: كذا... فالجواب: ...، أو: فإن قيل: كذا... قلت: ...، أو: فإن قال قائل: كذا... قيل: ...)، وهي طريقة السؤال والجواب، وقد تكرر في الكشاف 2500 مرة. ينظر: عبد العزيز جودي، أسلوب القنفلة عند الزمخشري في تفسيره؛ وبيان خصائصه وفوائده، مركز تفسير الدراسات القرآنية، 2015م. <https://tafsir.net/article/5212> اطلع عليه يوم 2023/06/06 على الساعة 14:00. وعادل راضي جابر الزركاني، القنفلة عند الزمخشري بين الدلالة والحجاج، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع19، جامعة سومر، 2015م.

التزويق في اللغة، وهو المشهود له برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة لأنه في مقام تفسير وشرح المعاني الغامضة.

- تطرق إلى العلوم البلاغية لصلتها الوثيقة بإعجاز القرآن الكريم وفصاحته، إذ حاول أن يبين من خلالها مظاهر الجمال البلاغي في النص القرآني بمنظار علمي المعاني والبيان، فاهتمّ بالمحسنات البديعية والاستعارة والكناية والتقديم والتأخير والسياق... ودورها في تحديد المعنى وضبطه على الوجه المرجو منه.

- اعتنى الزمخشري بالقرآن وحاول أن يزيل اللثام على ما غمّ تأويله على خاصّة العلماء، وما يدور حوله السؤال، ويثير الاستشكال، وعالج تأويلها وتوجيهها على طريقة أصحابه من المعتزلة. وسعى إلى التوفيق بين تأويل الآيات المتشابهة ومادار على السنة العرب من نصوص الشعر واللغة؛ وفي هذا أبان عن ذهن وقاد، وبصر نافذ، وأعانه فيما فسر وأول ووجه سعة اطلاعه وتنوع ثقافته. وكان الطابع الذي يغلب عليه عرض الوجوه المختلفة، والآراء المحتملة، مجوّزا في ذلك إمكان الأخذ بالآراء جميعا لكنّه يحدّد رأيه ضمن تلك الوجوه، غير أنّه لا يلزمها على غيره.

2- مصادره العلمية في صناعة الكشاف

يشهد كلّ مطلع وباحث في الكشاف أنّه موسوعة تفسيرية وبيانية عربية جامعة، وأعلى مصنّفاته منزلة وشرفا، جمع فيه حصاد عمره من الثقافة العربية الإسلامية. فأشرب الزمخشري روح النص القرآني حتّى تحرّك النصّ في نفسه وأخذ ينبض بالحياة إلى يومنا هذا، فبرزت في هذا المصنّف طاقاته وقدراته في اللغة والأدب، «وهضم التفسير النقلي ووعى ما أثر فيه، كما روى الحديث وأتقنه، وأحاط خبرا بالمسائل الفقهية ودقيق الخلاف فيها، والمآلما ووسع بالقراءات وفروق ما بينها، كما اطلع على مجموعة ضخمة من الشعر

والنثر. ويبين فيه الزمخشري أيضا رجلا لغويا مقتدرا ومتكلما منطقيا جدلا وذوافة مرهف الحس لجمال النص القرآني.¹

فالزمخشري لم ينطلق من فراغ، وإنما بنى تخريجاته اللسانية والفكرية بعد طول نقد وتنقيب وبحث لمعظم العلوم التي تخدم التفسير، فأجاد أيما إجادة؛ فمن كتب التفسير أخذ عن معاني القرآن للزجاج،² وأخذ عن تفسير مجاهد³ وتفسير عمرو بن عبيد المعتزلي،⁴ وتفسير أبي بكر الأصم المعتزلي،⁵ وأخذ في القراءات من مصحف عبد الله بن مسعود، ومصحف الحارث بن سويد صاحب عبد الله، وغيرهما. كما استقى من أمهات اللغة العربية؛ فأخذ من كتاب سيبويه وإصلاح المنطق لابن السكيت والكامل للمبرد وكتب أبي علي الفارسي والجاحظ وحماسة أبي تمام. وبعض كتب الوعظ والتصوف والإسرائيليات، وغير ذلك من المصادر العربية.⁶

لذلك أجمع العلماء على قيمة الكشاف العلمية منهجا وعرضا وفكرا. وعلى زخمه المعرفي والثقافي، ولولا نزعته الاعتزالية لكثرت الانتقاع به وبغيره من مصنفاته. ويكفي أن ابن خلدون علل براعة المشاركة على المغاربة في البيان لتأثرهم بالكشاف، « وبالجملة، فالمشاركة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه - والله - أعلم - أنه كمال في العلوم اللسانية (...)»

¹ مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت)، ص-ص 79-80

² ينظر: الكشاف ج2، ص73، 278، 507، 282، 284.

³ ينظر: المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص320.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص572. وج2، ص ص 138، 83.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص ص 323، 557.

⁶ تناولت عدة دراسات مصادر الكشاف، وقيمته العلمية، ومن أهمها: مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ص81-92. وفاضل صالح السامرائي: الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م. غفور حمد أمين، تفسير الكشاف للزمخشري - دراسة لغوية - منشورات دار دجلة، العراق، ط1-م2007. ومحمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير عرض ونقد. بالاضافة إلى عدة أطاريح جامعية.

نقول: لعناية العجم - وهم معظم أهل المشرق - بتفسير الزمخشري وهو كله مبنى على هذا الفن وهو أصله.¹

3- منهجه في التفسير

3-1- المنهج الفلسفي:

بالرغم من كون الزمخشري معتزلياً، إلا أنه كان يكره الفلسفة والمغالاة فيها وكان يعتبر الفلاسفة حمقى لا يتكلمون إلا بالسفسطة.² غير أن هذا لم يمنعه من الانفتاح عليها والاستفادة من منهجها وتسخيرها في علمه. ومن ذلك: حرية الفكر، البعد عن الدجماتيقية (الدغمائية)، قياس الغائب على الشاهد، والاستدلال والبرهنة....

3-1-1- حرية الفكر:

كان أبو القاسم حرّ الفكر إلى أبعد حدود الحرية، لا يقول إلا ما يعتقد ولا يحفل إلا بالحقّ وحده، لا يهتمّ مصانعة ذوي السلطان أو الجماهير، أو مشايعة الأهواء. وتبدو هذه الحرية في عدّة أشكال؛ أولها الجهر باعتقاداته الدينية على الرغم من تصادمها مع مشاعر العامة وتهديد السلطة، جاهر بالانتصار لمذهب أهل العقل في الإسلام، فكان «يقول لمن يستأذن عليه، قل أبو القاسم المعتزلي.»³ ونادى بالتمسك به، مع معارضة أهل السنة والجماعة ذلك المذهب، والحكم على أصحابه بالكفر.

أمّا في البحث فإنّه لا يسبح في بحر من سبقه من العلماء إلا وترك بصمته؛ وإن استعمل لغتهم واصطلاحاتهم. فهو عندما يفصل في قضية جوهرية أو فرعية، فإنّه لا يلتفت إلى نسق المذهب، وإنّما ينظر فقط إلى المصلحة المترتبة على اختياره في النقطة المذكورة.

¹ ابن خلدون (ولي الدين بن عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (808هـ)، مقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م، ص120.

² ينظر: الزمخشري، أطواق الذهب، ص ص30-31.

³ وهذا الرد ليس من ابتداع الزمخشري بل نظراً أنّه كان متّفقاً عليه من أصحاب المعتزلة. فالسبكي يروي أنّ أبا يوسف عبد السلام القزويني (488-339هـ) كان فخوراً بالاعتزال يتظاهر به حتّى على باب نظام الملك الوزير السلجوقي الأشعري فيقول لمن استأذن عليه: قل أبو يوسف القزويني المعتزلي. ينظر: السبكي (ت 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ، ج5، ص122.

همّ الوحيد أن يردّ على المشكّكين وحكمهم، وإن كان حاضر المسلمين يشهد لصحة ذلك الحكم.

ولهذا لم يكن متعصّبا لمذهب من المذاهب النحويّة، فعلى الرّغم أنّه كان بصريّا إلا أنّه كان من حين لآخر يأخذ بآراء الكوفيّين، وآراء الفارسي وابن جنّي اللّذين يمثّلان الطّراز البغدادي، وقد ينفرد بآراء خاصّة له لم يسبقه أحد من النّحاة إليها. والسّبب في ذلك أنّه يعتمد على جمع المادّة العلميّة واستقراءها ثمّ اخضاعها للتّقد والتّحليل.

ومن أمثلة ذلك؛ أنّه أخذ برأي الخليل في أنّ الفاعل أصل المرفوعات والمبتدأ محمول عليه، ومذهب سيبويه العكس، وكأخذه برأي الزّجاج في أنّ فعل التعجّب في نحو: أكرم بزيد، أمر على حقيقته، في حين كان يذهب سيبويه إلى أنّه ماض آخر بلفظ أمر التعجّب، وكذلك يذهب مذهب الكوفيّين، في نصب حرف التّعليل "كي" فهي عند البصريّين مجرور وقعند الكوفيّين منصوبة. يقول قصدت فلانا فتقول له كيخة والجواب: كي يحسن إلي، نهي عند الكوفيّين منصوبة بفعل مضمر، كأنك قلت: وكي تفعل ماذا، وماأرى هذا القول بعيد عن الصواب.¹

أمّا مذهبه الفقهي؛ فكان يأخذ بالمذهب الحنفي؛ فقد درس المذهب الحنفي وتفقّه فيه وبذلك فقد جمع العلم الحنفي والدين الحنفي.² قال في ذلك:

وَأُسْنِدُ دِينِي وَاعْتِقَادِي وَمَذْهَبِي إِلَى حُنَفَاءِ اخْتَرَهُمْ وَحَنَائِنَا

حَنِيفِيَّةً أَذِيًّا—أَنَّهُمْ حَنِيفِيَّةٌ مَذَاهِبُهُمْ لَا يَبْغُونَ الرِّعَانِيَّةَ³

إلا أنّه غير متعصّب له،⁴ فكان في بعض الأحيان يرجّح عليه مذهب الشافعي في بعض المسائل. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة 28]، قال: «بعد عام تسع من الهجرة حيث أمر

¹ ينظر: المفصل، ص 421.

² ينظر: نوابغ الكلم، ص 8، وتاريخ أبي الفداء، ج 3، ص 16.

³ ديوان الزمخشري، ص 78.

⁴ ينظر: الذّهبي (ت 1398هـ)، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ج 1، ص 474.

أبو بكر على الموسم وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وعند الشافعي يمزون من دخول المسجد الحرام خاصّة، وعند مالك يسعون منه وممن غيره من المساجد.¹

3-1-2- الشك:

لا أحد ينكر إسهامات الزمخشري في إغناء الفكر العربي بشقيه اللغوي والديني، وقد نزع فيها النزعة العقلية كردّة فعل على إثارة القضايا الجدلية في عصره، لهذا تبنّى الشك كآلية منهجية في تحليله لمختلف قضايا عصره، ومرماه في ذلك البحث عن اليقين الذي يوصل إلى الحقيقة. وترتكز هذه الآلية على أساس عدم التسليم المطلق، وجعل الشك طريقاً لليقين، بحيث لا يسلم أيّ أمر أو خبر إلّا بعد أن يمحّصه ويختبر مدى صحّته.

ولعلّ أقدم الآراء التي تأصل لمنهج الشك في التراث العربي² تعود إلى النظام الذي كان يعتبره أساساً للبحث، فكان يقول: «الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قطّ حتى صار فيه شكّ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره يكون حال بينهما شكّ.»³ فالشك بالنسبة للنظام أولى خطوات اليقين، والتحوّل من دين إلى اعتناق دين آخر هو نتيجة له. وعلى نهجه سار تلميذه، وتبنّى رأيه، فقال الجاحظ: «تعلّم الشكّ في المشكوك فيه تعلّماً، فلو لم يكن ذلك إلّا تعرّف التوقّف ثمّ التثبت، لقد كان ذلك فيما يحتاج إليه، والعوام أقلّ شكوكاً

¹ الكشاف، ج2، ص 171.

² قد تأثّر الكثير من الباحثين العرب بهذه الآلية لما لها أهمية في منهجهم خصوصاً (ابن سينا 427هـ) في الشفاء والتعليقات، والمباحث الشرقية والإشارات والتنبيهات، و(ابن الهيثم 430هـ) في المناظر، والإمام الغزالي (505هـ) في المنقذ من الضلال. وهناك دراسات تأصل لتأثّر ديكارت بالغزالي المتأثّر بدوره بالمعتزلة، ينظر: الطيّب بوعزة، الشك المذهبي عند الإمام أبو حامد الغزالي وديكارت، 21 نوفمبر 2020، ثمّ يقارن بين شك ديكارت وشك طه حسين، بأنّ الأول كان داخل المنظومة الدينية في حين أنّ الثاني كان شكّه خارج المنظومة الدينية، فنجح الثاني وأخفق الأول. <https://www.youtube.com/watch?v=jjcWwW5eq3Q>، وحنان قصبي، علاقة منهج الغزالي بمنهج ديكارت هل هي علاقة توافق أم علاقة سبق وتأثّر؟، الحوار المتمدن، ع 5763، 2018/01/20 - 19:16، <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=586551> اطلّع عليه يوم: 2023/02/17م في الساعة 17:48.

³ الحيوان، ج6، ص11.

من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو التّكذيب المجرد، وألغوا الحلّ الثالث من الشك.¹

وبما أنّ الشكّ هو « التردّد بين نقيضين دون التّرجيح لأحدهما على الآخر، وفعل الشكّ هو ما استوى طرفاه وهو الوقوف بين الشّيين لا يميل القلب إلى أحدهما.»² فلكي نتجاوز ذلك علينا بالعلم والبحث؛ فهما طريقا الوصول إلى الحقيقة الكامنة في كلّ ما حولنا. إنّ الشكّ دليل على نشاط العقل وحرية التّفكير؛ « أن تشكّ هو عمل تمارس فيه حريّتك الفكرية إزاء ما يطرح على عقلك من آراء وأفكار ومعتقدات، وحريّتك الفكرية هذه هي عين ذاتك الواعية وهي ممارسة للإرادة والاختيار العقلي إزاء أيّ أفكار تطرح عليك.»³ وبهذا تنتفي السّطة في كل صورها مصدرا للحقيقة، لأنّ الحقائق لا تملّوها سلطة علمية-كمشاهير المفكرين- ولا دينية - تتمثّل في المؤسّسات الدينية- ولا اجتماعية- تتمثّل في العرف الاجتماعي وتقاليده- ولا سياسية يفرضها حاكم مستبد- لأنّ كلّ يقين في المعرفة مسبوق بشكّ يستهدف التّمحيص ويمهّد لليقين.⁴

إذن فالشكّ خاصّ بالخواص الذين يبحثون عن الحقيقة ويتتبّعون آثارها بإخضاع كلّ الأمور لمرآة الشكّ والتّقيب؛ « فمن لم يشكّ لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، نعوذ بالله من ذلك.»⁵ والكشاف يكشف عن شيوع الرّوح المنهجية في ثناياه، ففكره قائم على دقّة الملاحظة وعمق في النّظر والتّحليل والمقارنة والنّقد، واللّجوء إلى كشف المتناقضات والمغالطات في الأفكار المطروحة عليه من وجهة نظره.

¹ المرجع نفسه، الجزء نفسه ص ص 11-12

² الجرجاني (ت 816هـ)، التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1983م، ص 128.

³ مصطفى النّشار، التّفكير الفلسفي المبادئ والمهارات وتطبيقها، الدّار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 2013، ص 90.

⁴ توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، الكويت، ص 11.

⁵ زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشّروق، 1987م، ص 329.

خرجت المعتزلة على خطاب الصّمت، وتمجيد التّراث الفكري الإسلامي رافعة راية التجديد، وعلى نهجهم سار الزمخشري، وفي سعيهم لاستيعاب شيء من عناصره استيعاباً نقدياً، والجرأة في نقد بعض المقولات والآراء في التّراث، وعملهم على البحث عن آفاق لقراءة النصّ وتفسيره في سياق الواقع ومعطياته واستفهاماته. انتهج الزمخشري منهج الاستدلال على مذهب أهل العدل والتّوحيد، بتقريرهم لسلطة العقل ووصايته على النّقل وفق نسق تجديديّ مقرون بقطعيّة الدّلالة العقليّة، وبحصر العصمة بالنّبي والوحي، ففتح باب النّقد المعرفيّ للمنقول وأدواته كخطوة ثانية بعد الشكّ، فكان منهجه في ردّ الأحاديث على روائها بقرائن عقليّة أو نصيّة مبدأ التّأسيس لنظريّة معرفيّة بأدوات أرضيّة تفكّك الغيب وتتنحاز لمقاربات أساسها الإنسان العاقل؛ فلم يسلم الأنبياء ولا الصّحابة ولا التّابعين ولا الخلفاء ولا أصحاب المذاهب الأخرى ولا العوام من نقد أبي القاسم؛ منطلقاً من مبدأ أنّهم بشر وكلّ بشر خطأ وغير معصوم. فردّ بعض الأحاديث النّبويّة لتعارضها مع العقل كمسّ الشيطان للمولود..

3-1-4- البعد عن الدجماطيقيّة*:

الدّجماطيقي هو الذي يقطع برأيه ويجزم به، ويعتقد فيه اعتقاداً يصرف عن البصر بآراء غيره حتّى ولو كان على باطل، ولم يكن الزمخشري يقطع بالرأي إلّا بعد البحث والتّقيب وجمع الأدلّة فهو ينتخب ما راق له من اختلاف الآراء ثمّ يأخذ الرّأي الذي يناسبه أو يهتدي إلى آراء جديدة يستقلّ بها؛ وهو لا يحابي أي طرف وإنّما يميل حيث تقتضي قوّة الدّليل، وحسب ما تقتضيه المصلحة من تحقيق المنافع ودرء المفاسد.

* الدّجماطيقيّة: هي ادّعاء (الفرد أو المعتقد) امتلاك الحقيقة المطلقة دون أي إثبات أو دلائل عقليّة قاطعة، وعدم تقبّل أي شك أو نقد في هذه الحقيقة التي يدّعيها. والدّوجماتيقيّة أو الدّوغمائيّة أو الدّغماتيّة، تعريب للكلمة الفرنسيّة (Dogmatisme) التي تعني الاعتقاد اليقيني المطلق، والمشتقّة من الأصل (Dogme) والتي تعني معتقد أو مذهب أو ميثاق. ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة المعرّبة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس ط2، 2001م، ص297.

الزّمخشري باحث عن الحقيقة؛ والحقيقة نسبية، ويستلزم ذلك أنّ رأيه صواب يحتمل الخطأ ورأي غيره خطأ يحتمل الصواب، ومن قويت حجّته أخذ برأيه، وذلك بين في الحوار الذي ذكره رشيد الدين الوطواط، حيث يقول: «قد جرى بيني وبينه في حياته وأوقات راحاته ممّا يتعلّق بفنون الأدب وأقسام علوم العرب مسائل كثيرة من أن يخصّ عددها أو يستقصى أمدّها، رجع فيها إلى كلامي ونزل على قضيتي وأحكامي، فالسّعيد من إذا سمع الحقّ سكنت شقاشق لجأه وسكنت صواعق حجاجه. ثمّ يعدّد هذه المسائل إلى أن يقول: وإنّما ذكرت هذا القدر اليسير ليعلم فتیان هذه الحطّة أنّ هذا الإمام كان صبوراً على مرارة الحقّ وحرارة الصدق مع أنّه ربّ هذه البضائع و صاحب هذه الوقائع.»¹ وهذا الصبر جعله يترك فسحة في القراءة ليس غايته فيها القطع وإنّما فتح أبواب القراءة واتّسع أفق التلقّي.

3-1-5- الاستدلال والبرهان:

في عصر الزّمخشري، كانت الهوية العلميّة للمذهب الاعتزالي مكتملة، وأصوله وأسسّه مقرّرة بشكل علمي ومنهجي واضح، وأبو القاسم وإن خالفهم في بعض ما ذهبوا إليه إلّا أنّه لم يحد عن مبادئهم ومنهجهم. ومن المعلوم أنّه من بين أهمّ ما ساهم في تشكّل العقل الاعتزالي مبدأ قياس الغائب على الشاهد²، هذه الآلية الدّهنيّة التي استندوا عليها في الاستدلال، وانعكس ذلك في الكشاف بشكل جلي وواضح. والقياس في اللّغة هو تقدير شيء مجهول على مثال شيء آخر معلوم، أمّا اصطلاحاً فيختلف باختلاف تخصّصاته، إذ هو يختلف في معناه عند الفقيه أو اللّغوي أو النّحوي، غير أنّه مشترك بينهم؛ «إنّ هذا يعني أن

¹ حازم القرطاجني (ت 684هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم: ابن الخوجة (محمد الحبيب)، الدار العربيّة للكتاب، تونس، 2008، ص 380-381.

² هذا المصطلح صنعه أبو هاشم الجبائي: "إنّا سمّينا المعلوم شاهداً، وما ليس بمعلوم غائباً اصطلاحاً منّا، وهو بهذا التحديد يقرّ بتميّز مصطلحات علم الكلام عن بقية العلوم الأخرى، وفيه لإقرار بأهميّة المصطلح عنده؛ فعوض الأصل بالمعلوم، والفرع بالغائب. ومن هنا ساهمت المعتزلة في إغناء العربية بمصطلحات جديدة. ينظر: القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، راجع التحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، لبنان، ج2، ص164.

هناك قاعدة base إبستيمولوجية واحدة، ولنقل نظاما معرفيًا واحدًا، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية.¹

فهو في هذه العلوم قياس لغائب بشري على شاهد بشري، بينما هو في الكلام قياس لغائب (يتصل بالله) وهو الله على شاهد، هو الإنسان. إلا أن هذا القياس أدخلهم في متاهة "أنسنة الله"، أي؛ إخبار عن الله بلغة وأوصاف تحمل صفات الإنسان، ومن هنا ارتقى طريق التنزيه، أي ليس قياس الله على الشاهد (الإنسان) بل محاولة رفع كل الصفات الإنسانية عن الله مع الإقرار بعجز اللغة عن وصفه بما يليق به - سبحانه وتعالى - غير أن المعتزلة فشلت في ذلك. مما أدى إلى قول ابن رشد: «إن كل محاولات المتكلمين لم تستطع أن تصل بهم في تنزيه الله إلى أكثر من تصوّر الله كإنسان أزلي» أي إنسان غير زمني.²

3-1-6- اعتماد أسلوب الجدل والبراهين:

الزّمخشري في الكشاف في موقف المدافع عن الإسلام ضدّ كلّ من شكّك وطعن فيه، وأسلوب الحوار (القنفة) لهو أكبر دليل على أنّه في حالة جدال مع الرّأي المخالف؛ فهو إمّا يفترض السؤال ويجيب عنه، أو أنّ تلك الأسئلة طرحت فعلا وصاغها الزّمخشري في هذا الأسلوب الحوارى الافتراضى.

كما أنّ منهجه في الاستدلال بشقيه اللّغوي والعقلي محاولا إثبات حجّته ودحض آراء مخالفه. فغاياته التّأثير في المتلقّي وتوجّهاته الفكرية وخير طريق لذلك أن يؤثّر في منطق تفكيره باعتبار العقل هو مصدر المعرفة عند المعتزلة. والزّمخشري رغم رفضه للفكر الفلسفي واتّهامه بالسفسطة إلّا أنّه استفاد من منهجه في المحاجبة والاستدلال بالبراهين.

3-2- المنهج اللساني وتطبيقاته في الكشاف:

سبقت الكشاف عدّة تفاسير لغوية إلّا أنّه عدّ عمدتها، ومردّ هذا لوعيه بأهمية اللغة العربية في فهم مقاصد الشريعة من جهة. ومن جهة أخرى، إدراكه أنّها أهمّ سلاح للاستحواذ

¹ الجابري، تكوين العقل العربي، ص 131.

² حسام الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومننديه، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2017م، ص 47.

على المعنى الديني الذي يتضمّنه القرآن في خضمّ السجّال القائم بين مختلف المذاهب؛ إذ هي مفتاح النصّ القرآني، ومنشأ كثير من الخلافات الفكرية.

من هذا الباب كانت دعوات سابقة عن الزمخشري تدعو للاهتمام بلغة القرآن واستيعابها وفكّ شفراتها، من ذلك دعوة الأزهري (ت 370هـ) للتعقّق في تعلّم العربية حتى تنتفي الشبهات عن القرآن الكريم، حيث علينا «أن نجتهد في تعلّم ما يتوصّل بتعلّمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثمّ السنن المبيّنة لجمل التّزليل، الموضّحة للتأويل؛ لتنتفي عنا الشّبهة الدّاخلية على كثير من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثمّ على رؤوس ذوي الأهواء والبدع، الذين تأوّلوا بآرائهم المدخولة فأخطؤوا، وتكلّموا في كتاب الله - عزّ وجلّ - بلكنتهم العجميّة دون معرفة ثاقبة، فضلّوا وأضلّوا»¹ ونرجّح أنّه يقصد المعتزلة باعتبار أنّهم أهل بدع، وأغلبهم أعاجم². والغريب في الأمر أنّ ابن جنّي (ت 392هـ) دافع عن هذه الفكرة، لكن باعتقاد المشبّهة - من بينهم أهل الحديث - هم أهل الضلالة. وعدّ معرفتها وقاية من الضلال والزيغ، وعقد بابا في كتابه الخصائص سمّاه «باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية»؛ معلّلاً فيه سبب ضلال بعض أهل الشريعة عن القصد فيها لضعفهم في فهم هذه اللغة الكريمة الشريفة، وأصل اعتقاد التشبيه³. هذا ما عبّر عنه أبو بكر الشنتريني (ت 550هـ) بقوله: «أكثر الخلافات في الأديان إنّما منشؤها من تفاوت الدّرجات في علم اللسان»⁴ وإذا أرجع الشنتريني الخلافات إلى تفاوت الدّرجات في علم اللسان، فمعرفة اللّغة في نظر ابن جنّي تعصم من الضلال الذي عليه خصومهم من أهل الحديث، وهي في نظر أبي

¹ الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج1، ص6.

² ذكر إبراهيم الحربي (285هـ) - وهو من علماء أهل الحديث - أنّ أهل البصرة - يعني أهل العربية منهم - كانوا أصحاب أهواء إلا أربعة منهم، فإنّهم كانوا على السّنة، منهم أبو عمرو بن العلاء، الخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأصمعي. ينظر: غريب الحديث، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1405هـ، ج1، ص35.

³ الخصائص، تحقيق: محمّد علي النجّار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1913م، ج3، ص248.

⁴ تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، دراسة وتحقيق: عبد الفتاح الحموز، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1995، ص67.

منصور الأزهري سلاح لكشف الشبهة التي يطرحها أهل الأهواء من المعتزلة؛ خاصة وأن جهودهم في هذا كبيرة جدًا؛ إذ إن عددًا من كبار علماء اللغة آنذاك كانوا معتزلة.

ومن هنا انطلق الزمخشري بعلمه الحصيف بالعربية وعلومها؛ ساعيا للإبانة عما غمض فيها، والكشف عما حجب فيها، والفصل فيما اختلف فيه، والقطع فيما كشف فيه. وأثبت في كشافه أن اللغة هي سرّ من أسرار القرآن الكريم، وفهمه متعلّق بفهمها. فبحث في أصغر وحدة فيها وهي الصوت إلى أكبر وحدة وهي النص من خلال البحث في معاني الكلمات، والمعاني النحويّة والبلاغيّة والسياقيّة وعلاقة ذلك بالإعجاز القرآني من جهة، وبالمتلّقي من جهة أخرى.

3-2-1- التأويل اللساني ومستوياته في الكشاف:

اعتمد المعتزلة على قاعدة قياس الغائب على الشاهد وأسس المنهج الاستدلالي، غير أنّها وقعت في مأزق التعارض الظاهر بين النص والعقل لتجد الحل في اللغة من خلال مقولة المجاز وآلية التأويل. من هنا بدأت المزوجة بين العقل واللغة في فهم النص القرآني، وهو ما سار عليه الزمخشري في تفسيره.

إنّ انطلاق الزمخشري من المكونات اللسانية وتنسيقها في نسق علمي محكم هو الذي جعل تفسيره تفسيرًا لسانيًا صرفًا، يكاد يتطابق مع روح منهج اللسانيات المعاصرة، سواء من حيث مكوناتها المعتمدة، أو من حيث بنية عملها واشتغالها. ويرى الهادي الجطلاوي أن توظيف اللغة كان من وجوه أربعة في خدمة القرآن: «توظيف اللغة أداة لتفسير القرآن، وتوظيفها ثانياً أداة لتأويل القرآن، وتوظيفها ثالثاً أداة لبيان إعجاز القرآن، وتوظيفها رابعاً كعلة للخوض في مسائل الخلاف الصرفيّة و النحويّة خاصّة»¹.

وخير ما أعان الزمخشري في تبیین الغامض من النصوص القرآنيّة، وتأويل ما أشكل منها هو المعرفة باللغة والإحاطة بأسرارها وقواعدها وأصولها، لذلك اعتمد العلوم العربيّة من

¹ الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير المنهج - التأويل - الإعجاز، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع،

صفاقس، تونس، ط1، 1998، ص09.

صوت وصرف ونحو وبلاغة وسائل في الوصول إلى المعاني المبتغاة من النص الحكيم واستنباط الدلالة. إلا أن الكشاف يبقى «نص ثان أنتجه المتلقي، الذي يبقى تأويله ناقصا، وقاصرا، لأنه منتج على قصوره لا على تمام الخطاب الأصل وكمال مرسله»¹ رغم سعة علمه باللغة وعلومها.

3-2-1-1- المستوى الصوتي:

الصوت جزء من بنية الكلمة، وبه يتغير معناها، وتفتح على دلالات أخرى. لذلك كان الزمخشري على بصيرة بأهمية الصوت ومخارجه وصفاته. فحاول معالجة أغلب الظواهر الصوتية في اللغة العربية من إدغام، وإعلال، وغنة، ووقف، وسكت.² لكنه لم يعالجها لذاتها، وإنما كبنية صغرى من النص القرآني، وأثرها في المعاني النحوية واللغوية والدلالية.

ومن بين هذه الظواهر، أهمية التمييز بين الأصوات أثناء النطق بها لما لها من تأثير في تغير المعنى؛ حيث أدرك مسألة الفرق بين الضاد والطاء التي شغلت القدماء، وعرف صعوبة النطق بهما على من دخل الإسلام من الأمم المختلفة، وواجب التفريق بين هذين الصوتين ومعرفة مخرجيهما، عندما فسّر ضنين في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير 24]، فقال: «ضَنِينٌ بمتهم من الظنة وهي التهمة. وقرئ: بضنين، من الضن وهو البخل أى: لا يبخل بالوحي فيزوى بعضه غير مبلغه، أو يسأل تعليمه فلا يعلمه، وهو في مصحف عبد الله بالطاء، وفي مصحف أبي بالضاد. وكان رسول الله ﷺ يقرأ بهما. وإتقان الفصل بين الضاد والطاء: واجب. ومعرفة مخرجيهما ممّا لا بدّ منه للقارئ، فإن أكثر العجم لا يفرّقون بين الحرفين، وإن فرّقوا ففرقا غير صواب، وبينهما بون بعيد»³.

¹ منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996م، ص103.

² الكشاف، ج1، ص25.

³ الكشاف، ج4، ص225.

ولم يقف الزمخشري في تفسيره على مخارج الأصوات بصريح العبارة إلا عند صوتي الضاد والظاء وأخواتهما. فقال: «فإن مخرج الضاد من أصل حافة اللسان وما يليها من الأضراس من يمين اللسان أو يساره، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه أضبط يعمل بكلتا يديه، وكان يخرج الضاد من جانبي لسانه، وهي أحد الأحرف الشجرية أخت الجيم والشين، وأما الظاء فمخرجها من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا.»¹ وفي أساس البلاغة: «والضاد من الحروف الشجرية.»² وهو مذهب الخليل (ت 175هـ) فقد عدّ الضاد من الأصوات الشجرية أخت الجيم و الشين.³ ووافقه في ذلك سيبويه (ت 180هـ): «ومن بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس مخرج الضاد.»⁴

أما مخرج الظاء فقد قال فيه الزمخشري: «أما الظاء فمخرجها من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا وهي أحد الحروف الذلقية أخت الذال والثاء.»⁵ متفقا في ذلك مع سيبويه الذي نصّ على أنّ مخرج الظاء والذال والثاء هم ممّا بين طرف اللسان وأطراف الثنايا، وهما بذلك يخالفان الخليل الذي عدّ صوت الظاء لثوياً، لأنّ مبدأه من اللثة.⁶ وهذا إن دلّ على أمر، فإنّما يدلّ على تأسيس الزمخشري آراءه على الدّراسات السابقة والرّجوع إلى مصادرها الأولى. أمّا عن صفات الحروف، فلم يشر إليها إلا في نصّ واحد، عندما عرض وجوه تأويل فواتح السور في بداية سورة البقرة والوجه الإعجازي فيها. وبما أنّ القرآن الكريم أنزل على سبعة أحرف رحمة بالمؤمنين وتيسيرا لهم نظرا لصعوبة التخلّي عن اللهجات، فقد تعرّض الزمخشري لمسألة القراءات واختلافها لاختلاف

¹ الكشاف، ج 3، ص 154

² الزمخشري، أساس البلاغة، ص 229.

³ الخليل الفراهيدي (ت 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج 1، ص 58

⁴ سيبويه (ت 180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1988م، ج 4، ص 433.

⁵ الكشاف، ج 4، ص 225.

⁶ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج 4، ص 433. والخليل الفراهيدي، العين، ج 1، ص 58.

لغات القبائل، كما استدلت بها على المسائل اللغوية إما لتحديد معنى اللفظ، وإما لإثبات أصل الكلمة، بالإضافة إلى المسائل النحوية والدلالية. وحاول أن يوجهها بما يخدم توجهاته الاعتزالية. ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر 49] قال: «وقرئ: كل شيء بالرفع. والقدر والقدر: التقدير. وقرئ بهما، أي: خلقنا كل شيء مقدراً محكماً مرتباً على حسب ما اقتضته الحكمة. أو مقدراً مكتوباً في اللوح. معلوماً قبل كونه، قد علمنا حاله وزمانه.»¹

3-2-1-2-المستوى الصرفي:

اهتم الزمخشري بالجانب الصرفي وأولاه عناية لا تقل عن فروع اللغة الأخرى من صوت ونحو ودلالة. وذلك لصلته الوشيجة بهم، « إذ يحتاج إليه جميع أهل العربية أتم حاجة، وبهم إليه أشد فاقة؛ لأنه ميزان العربية، وبه تعرف أصول كلام العرب.»² فالصرف هو العلم الذي يدرس أبنية الألفاظ وأوزانها وما يطرأ عليها من تغيير، كالزيادة، والحذف، والصحة، والإعلال، والإدغام، والإمالة، وغير ذلك.³

ولهذه الأهمية التي تفرض نفسها سواء على مستوى الكلمة أو على الجملة سعى الزمخشري جاهداً إلى إثبات هذا المكون ودوره في تحديد الدلالة أو الانفتاح على دلالات متعددة. فبحث في الصيغ الصرفية متجاوزاً جانبها الشكلي إلى ما تتضمنه من دلالات ثابتة أو متغيرة وأثرها في تأويل النص القرآني. منطلقاً من القاعدة البلاغية كل زيادة في البناء زيادة في المعنى، وذلك في تفسيره للبسملة وعلاقة صيغة المبالغة في زيادة المعنى؛ « ففي

¹ الكشاف، ج4، ص430.

² ابن جني (ت 392هـ)، المنصف، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، دار إحياء التراث القديم، ط1، 1954م، ج1، ص2.

³ رضى الدين الاسترآبادي (ت 686 هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1975، ج1، ص7.

الرَّحْمَنُ مِنَ الْمَبَالِغَةِ مَا لَيْسَ فِي الرَّحِيمِ، وَلِذَلِكَ قَالُوا رَحْمَانُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَرَحِيمُ الدُّنْيَا، وَيَقُولُونَ إِنَّ الزِّيَادَةَ فِي الْبِنَاءِ لَزِيَادَةٌ فِي الْمَعْنَى.¹

وفي معرض تناوله لمسألة الاشتقاق فإنه يعود إلى أصل الكلمة المشتقة؛ أي إلى استعمالها الأول، وفي هذا ينوّه فاضل السامرائي باستعمال هذه الطريقة في التعامل مع المفردات القرآنية قائلاً: «وفي الكشاف في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ الاستهزاء السخرية والاستخفاف، وأصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع (...) فهو يرجع إلى الاستعمال الأول للكلمة، في حين نرى الطبري مثلاً، يكتفي في نحو ذلك بالمعنى العام المتداول، فيقول في الآية نفسها: «أجمع أهل التأويل على خلاف بينهم، على أن معنى قوله (إنما نحن مستهزون): إنما نحن ساخرون.»² وفي هذا إحالة إلى رغبة الزمخشري في الغوص في بنية معاني الألفاظ وتتبع فقه اللغة، لما لها عميق الأثر في ضبط مدلولاتها.

كما فرّق بين المجرد والمزيد في صيغتي (فعل وأفعّل)³ متأثراً بسيبويه في أكثر من موضع في تفسيره ذاكرة جملة من الدلالات لصيغة أفعّل منها التعريض في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأعراف 84] إذ يقول: «فإن قلت: أي فرق بين مطر وأمطر؟ قلت: يقال مطرتهم السماء وواد ممطور. وفي نوابغ الكلم: حرى غير ممطور. حرى أن يكون غير ممطور ومعنى مطرتهم: أصابتهم بالمطر، كقولهم. غاثتهم ووبلتهم وجادتهم ورهمتهم. ويقال: أمطرت عليهم كذا، بمعنى أرسلته عليهم إرسال المطر فَأَمْطَرُ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ، وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سَجِيلٍ. ومعنى وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا وأرسلنا عليهم نوعاً من المطر عجيبياً يعنى الحجارة. ألا ترى إلى

¹ الكشاف، ج 1، ص 7.

² أسرار البيان في التعبير القرآني، <https://shamela.ws/book/1445/3>، اطّلع عليه يوم: 2023/02/03 على

الساعة 14:30.

³ كان سيبويه أول من بين الفرق بين هاتين الصيغتين؛ فقد أفرد باباً سماه افتراق فعلت وأفعلت في الفعل للمعنى، ومن أمثلة ذلك: شرقت بمعنى بدت، وأشرقت بمعنى أضاءت. ينظر: الكتاب، ج 4، ص 449.

قوله فَسَاءَ مَطَرُ الْمُتَذَرِّينَ»¹ وفي هذا الكلام إشارة إلى ما عرضته قاعدة كل زيادة في المبنى زيادة في المعنى.

3-1-2-3- المستوى التركيبي:

إنَّ المتنبَّع لحركة التأويل النحوي عند الرّمخشري يجد أنّ كلّ محاولاته التأويلية كانت تتحرّك في نطاق النصّ القرآني، فإذا اقتنع بالمعنى من ظاهر التركيب اكتفى بالتفسير، وإن بدا له تعارض بين النصّ والقاعدة النحوية فإنّه يعمل على تبديد هذا التعارض بالتأويل، وبالتالي التوفيق بين القاعدة والنصّ، فيجعل النصّ موافقا لتلك القاعدة بوجه من الوجوه، حتّى ولو عارضت المعنى المنقول. فالتأويل إثراء للقواعد النحوية لتكتسب مرونة تستوعب من خلالها جميع أنماط القول البليغ في هذا المستوى يقف الرّمخشري على الوظائف التركيبية لمكونات النصّ القرآني وأثر الحركات الإعرابية المسندة إلى هذه الوظائف. ولقد كان النحو مصدرا مهمّا من مصادر توجيه التأويل عند الرّمخشري وطغى على الكشاف، حيث عمل من خلاله على تأويل الإعراب والتراكيب النحوية لاستخراج دلالات النصّ القرآني، أي أنّ الدلالة هي التي توجّه النظام النحوي.

لذلك لم يترك موضعا يحتاج إلى علاج نحوي إلّا وقد عالجه بأدق ما يكون من الأساليب، مع التركيز على المعاني من حيث التقديرات والأحكام النحوية. وبما أنّ التأويل النحوي مرتبط بعملية الإسناد في الجملة فقد كان الدّعامة التي يركز عليها المؤلّ يستقيم المعنى. فهو في تفسيره يقدّم أوجه إعرابية متعدّدة. ففي بحثه عن فواتح السور من الإعراب، يقول: «فإن قلت ما محلّ هذه الفواتح من الإعراب؟ قلت: نعم لها محلّ فيمن جعلها أسماء للسور لأنّها عنده كسائر الأسماء الأعلام، فإن قلت: ما محلّها؟ قلت: يحتمل الأوجه الثلاثة أمّا الرّفْع فعلى الابتداء وأمّا النّصب والجرّ فلما مرّ من صحة القسم بها وكونه بمنزلة الله، والله على اللّغتين. ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصوّر أن يكون لها محلّ في مذهبه

¹ الكشاف، ج2، ص126.

كما لا محلّ للجمل المبتدأة والمفردات المعدّدة.¹ فهو قد عمل على عقد الصّلة بين المكوّن النّحوي والمكوّن الدّلالي باعتبارهما يشكّلان معاً مكوّنًا تأويليًا. وكذلك في مسألة الفتح والنّصب في وجه من قرأ ص و ق و ن مفتوحات.

3-2-1-4- المستوى الدّلالي:

الدلالة هي «المعنى الذي يعبر عنه لفظ ما، سواء أكان ذلك المعنى قد وضع له اللفظ أصلاً أم دلّ عليه و لم يوضع له ابتداء».²

وبما أنّ الدّلالة تبحث عن العلاقة بين المعنى واللفظ فقد كانت محطّ اهتمام الزّمخشري، واستثمرها في كشّافه من بدايته إلى نهايته. ولا غرابة في ذلك، إذ أنّ عمله التّفسيري يستلزم هذه العناية؛ فهو قائم على أساس بيان معاني الألفاظ والتراكيب وتحليلها لمعرفة ما يتّصل بها من أحكام شرعيّة وفرائض دينية وتطويعها لمذهبه الإعتزالي، ولا يتمّ ذلك إلّا من خلال الاستعانة بآليات تدله إلى ذلك البيان وتوصل إليه، من هنا كان الزّمخشري يبحث في دلالات الخطاب القرآني مازجا توجّه المذهبي وقدراته العلميّة المتساوقة بين ما هو لغوي، وديني، وفقهي. ومستعينا بكلام العرب من نصوص نثرية وشعرية كنصوص موازية للنصّ القرآني. واتّبع الزّمخشري في بحثه الدّلالي أساليب عدّة، ولم يقتصر على منهج تفسيري واحد، فتارة يورد المعنى الأصلي للفظ، وتارة يعتمد على نقيض تلك المفردات ثمّ ينتقل إلى الجانب التركيبي ودلالته من تقديم وتأخير....

فانطلق من دلالة الحرف وصولاً إلى الجملة ثمّ النصّ؛ ففي تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ رَبَّنَا﴾ [المائدة 83] «فإن قلت: ما معنى قوله: (تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ) قلت: معناه تمتلئ من الدمع حتى تفيض، لأن الفيض أن يمتلئ الإناء أو غيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه(..)فإن قلت: أي فرق بين من ومن في قوله مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ؟ قلت الأولى لابتداء الغاية، على أن

¹ الكشاف، ج1، ص18.

² التهانوي (ت بعد 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط1، 1996، ج2، ص284.

فيض الدّمع ابتداءً ونشأ من معرفة الحق، وكان من أجله وبسببه. والثانية لتبيين الموصول الذي هو ما عرفوا. وتحتل معنى التبعض على أنهم عرفوا بعض الحق.¹ أي إن (من) الأولى لابتداء الغاية والثانية للتبعض.

وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ [المائدة 70]: «فإن قلت: لم جيء بأحد الفعلين ماضياً وبالأخر مضارعاً؟ قلت: جيء يقتلون على حكاية الحال الماضية استفظاعاً للقتل واستحضاراً لتلك الحال الشنيعة للتعجب منها.²

لقد وقف الزمخشري على مفردات النصّ القرآني، وأطال النظر فيها وبحث في مدى ملاءمتها للسياق الواردة فيه. فينطلق من المعنى الظاهر وما اتفقت عليه علماء اللغة ثم يبحث في تطورها ثم البحث في بلاغتها، فانقل من التفسير اللغوي إلى البلاغي.

3-2-1-5- البلاغة:

سبقت الكشاف تفاسير جمّة ومهمّة ولها وزنها في علم التفسير، إلا أن الزمخشري حاول أن يكون مجدداً في منهجها مطوراً لرؤيته مخالفاً أو مكّماً لمن سبقه، فاتخذ من الجانب البلاغي منهجاً لتفسيره وقالبا لأرائه العلميّة ليحدّد الإطار العلمي للتفسير نظراً لأهميته وأثره على من سلك هذا الصنف من العلوم، ويضع شروطاً للمفسّر وأنّ علم التفسير لا يتمّ تعاطيه إلا لمن تخصصّ وتمكّن من علمي المعاني والبيان لكونهما وثيقا الصلة بإعجاز القرآن الكريم وفصاحته.

يقول: «ثم إنّ أملاً العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهز الألباب القوارح، من غرائب نكت يلفظ مسلکها، ومستودعات أسرار يدقّ سلکها: علم التفسير الذي لا يتمّ لتعاطيه وإحالة النظر فيه كلّ ذي علم، بل لا يتصدّى لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء

¹الكشاف، ج 1، ص 359.

²المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص 355.

من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان، بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ.¹

ولقد ارتبطت البلاغة عند الزمخشري بالإعجاز القرآني من جهة، وبالتأويل مع الآيات التي يتنافى ظاهرها مع العقل وأصول مذهبه العقائدية من جهة أخرى. وكان المجاز عمدة الكشاف لما منح له حرية كبيرة ساعدته في التبحر في النص القرآني.

ومن جهوده في تطوير علوم البلاغة ذكر مجموعة من الأساليب البلاغية مع التعريف بها وتحديد أنواعها وعناصرها أحياناً. ومن ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة 18]، حيث أزال اللبس عن الاستعارة وفرق بينها وبين التشبيه. يقول: «فإن قلت: هل يسمّى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه. والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة لأنّ المستعار له مذكور وهم المنافقون. والاستعارة إنّما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلوّاً عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام.»²

كما تعرّض للتشبيه ب(مثل) وأثرها في تصوير المعاني وتقريبها لذهن المتلقّي في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة 17] بقوله: «لما جاء بحقيقة صفتهم عقبا بضرب المثل زيادة في الكشف وتتميماً للبيان. ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق، حتّى تريك المتخيّل في صورة المحقّق، والمتوهّم في معرض المتيقّن، والغائب كأنّه مشاهد. وفيه تبيكت للخصم الأدّ، وقمع لسورة الجامح الأبى.»³

وما لم يفت الزمخشري السياق وأهميته في تحديد المعنى، متجاوزاً بذلك الجملة إلى النص من خلال البحث في التناسب بين أجزائه، وبيان ترتيب معانيه وتناسقها، معبر عن

¹ الكشاف، ج 1، ص 2.

² المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص 72.

³ الكشاف، ج 1، ص 72. وقد نسب السيوطي هذا القول لأصبهاني. ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4،

ص 45.

ذلك بقوله: « فانظر إلى بلاغة الكلام وحسن نظمه وترتيبه ومكانة اضماده ورصانة تفسيره وأخذ بعضه بحجز بعض كأنما أفرغ إفراغا واحدا.»¹

3-3- الاتّجاه التداولي:

جمع الزّمخشري في تفسيره بين السّياق اللّغوي من نحو وصرف وبلاغة ودلالة، وبين ملائمة السّياق للمقام الذي أنتج فيه؛ أي أنّه جمع بين ما هو لساني وما هو غير لساني. فدلالة بعض الآيات القرآنيّة مقترنة بظروف انتاجها السياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والدينيّة، وأحيانا حيزها الزّماني والمكاني. وبهذا تجاوز نظام اللغة المغلق إلى ظروف نشأة الخطاب وعلاقته بالمتلقّي، أي الانتقال من لسانيّات الجملة إلى الجانب التداولي، ومن بين تجلّيات هذا الجانب في الكشاف:

3-3-1 مناسبة الآية أو التنزيل:

علم المناسبات هو مسألة مرتبطة بالسّياق الذي أنزلت في الآية أو السّورة، وفي حالة عدم ربط معنى الآية بسياقها فسيكون المعنى مشوّها مبتورا. و« يعتبر علم أسباب النّزول من أهمّ العلوم الدالّة والكاشفة عن علاقة النصّ بالواقع وجدله معه (...) فإنّ علم أسباب النّزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادّة جديدة ترى النصّ استجابة للواقع تأييدا أو رفضا وتوكّد علاقة الحوار والجدل بين النصّ والواقع.»²

حرص الزّمخشري في تفسيره على الكشف عن المعاني التي تتناسب السّياق الذي وردت فيه. فقد استند على هذه الآلية في مواضع متعدّدة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة 195] بعد ذكر

¹الكشاف، ج3، ص338.

²نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م، ص 97.

الزَمْخْشَرِي عدّة تآويلات لكلمة التّهْلَكة، يستدلّ بمناسبة الآية: « وروي¹ أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس: ألقى بيده إلى التهلكة. فقال أبو أيوب الأنصاري: نحن أعلم بهذه الآية، وإنما أنزلت فينا، صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصرناه، وشهدنا معه المشاهد، وآثرناه على أهاليها وأموالنا وأولادنا، فلما فشا الإسلام وكثر أهله ووضعت الحرب أوزارها، رجعنا إلى أهاليها وأولادنا وأموالنا نصلحها ونقيم فيها، فكانت التهلكة الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد.»² فمناسبة الآية ضبطت المعنى الأصحّ ضمن تعدّد الاحتمالات، كما أنّ الجهل بمناسبة الآية جعلت الناس يرمون الرجل لمجرّد حمله على صفّ العدو بالتّهْلَكة، وشتّان بين هذا الفهم المضطرب والفهم الصحيح للكلمة.

3-3-2 مراعاة أفق الانتظار:

يندرج هذا المفهوم ضمن الاستراتيجية التخاطبية أو الاقتضائية، فهو ينطلق من معرفة مشتركة بين المخاطب والمتلقّي. ولأنّ العلماء لا ينطلقون من فراغ بل هناك ما يوجّههم من مذاهب أو مبادئ يلتزمون بها تمهّد لهم السبيل، والزَمْخْشَرِي حدّد انتماءه للفكر الاعتزالي وأصبح اسمه مقترنا به؛ فهناك افتراض مسبق على أنّ أبا القاسم سيعتمد في تفسيره على مبادئ الاعتزال، والدليل على أنّ من أعجب بالتفسير الأوّل هم إخوانه من أهل العدل والتّوحيد، وهم الذين أصرّوا عليه أن يملّي عليهم وأن يؤلّف تفسيراً كاملاً شاملاً للنصّ القرآني. وما كان من الزَمْخْشَرِي إلّا أن راعى أفق إخوانه وبثّ دقائق الاعتزال بين دفتي كشافه. وبالمقابل راعى الفكر الإسلامي بعمامة من خلال البحث عن الإعجاز في القرآن

¹ أخرجه الثعلبي من طريق عثمان الدارمي أخبرنا عبد الله بن صالح عن الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أسلم بن عمران - فذكره سواء. وأصله عند أبي داود والنسائي والترمذي من رواية أسلم المذكور. قال: خرجنا من المدينة نريد القسطنطينية. وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد. فخرج من المدينة صف عظيم من الروم وصفنا لهم صفّاً عظيماً من المسلمين، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم. فصاح الناس: ألقى بيده إلى التهلكة فقال أبو أيوب: يا أيها الناس، الحديث - وفي رواية الترمذي «وعلى الناس فضالة بن عبيد، وفي رواية النسائي، وعلى أهل مصر عقبة بن خالد وعلى أهل الشام فضالة. وكذا أخرجه أحمد وإسحاق، وأبو يعلى، والطبري، وعبد بن حميد، وابن أبي حاتم، وغيرهم.

² الكشاف، ج1، ص119.

الكريم من خلال استحداث منهجية جديدة في التعامل معه؛ وهو المنهج البلاغي. ولهذا لم يستطع لليوم الاستغناء عن الكشاف لا من أصحاب الفكر الإعتزالي أو من غيره من المذاهب، وأولها أهل السنة والجماعة.

3-3-3 تكريس مبدأ التعاون:

مبدأ التعاون مصطلح حديث من مصطلحات المقاربة التداولية ضمن فرع الاستلزام الحوارى، ومفاده أنّ على أطراف التّخاطب أن تتعاون فيما بينها لتحقيق الغاية من العملية التواصلية، باعتبار التّفاعل الحوارى شرط من شروط نجاح عملية التواصل. ونجد الزمخشري يسعى إلى تمثين الصّلة بينه وبين مخاطبيه؛ إذ إنّّه يربط آراءه بالأدلة والحجج لإقناعه بالتأويلات التي يرصدها في تفسيره دون أن يجبره على أخذها بل يترك له الحرية في ذلك بطريقة نبهية، وهي ذكر الاحتمالات الممكنة؛ أي أنّه لا يستطيع أن يخرج عن هذه الاحتمالات في حال لم يستسغ رأي الزمخشري. وهو في هذه الحالة يسعى لتحقيق مبدأ التعاون مع متلقّيه الافتراضى، وربّما يكون الزمخشري نفسه أو كانت أسئلة يطرحها النّاس عن الزّمخشري فجمعها وصاغها في قالب السّؤال والجواب. وربّما أسلوب القنفلة من أهمّ مظاهر تكريس هذا المبدأ.

ثالثاً: انتصاف ابن المنير على الكشاف، التلقي والتعقيب

1- بيئة ابن المنير:

ولأنّ الإنسان ابن بيئته، بها يتأثّر وفيها يؤثّر فإنّ ابن المنير ابن مصر، وابن ثغرة الاسكندرية بالتحديد، وقد شهدت في القرنين السادس والسابع للهجري تقلّبات على جميع الأصعدة لموقعها الاستراتيجى أولاً، ولتاريخها الثقافى والعلمى ثانياً.

كانت مصر القلب النابض للعالم الإسلامي، والتي كانت تحت حكم الدولة الأيوبية¹ (567-648هـ)، ثم خلفتها دولة المماليك (923-648هـ) وكان العالم الإسلامي في وقتها يهتزّ بالحملات الصليبية، وغزو التتار له، ولم تكن مصر بمنأى عن ذلك.

انعكست هذه الحالة السياسية المتزعزعة على استقرار المجتمع، وانقسم الناس فيه إلى ثمان أقسام: "المماليك، والمعممون، والتجار، وأرباب المهن في المدن، وأهل الذمة، والفلاحون، والأعراب، والأقليات الأجنبية".² ويمكن تلخيص هذا التقسيم في ثلاث طبقات:

- طبقة الحكّام؛ وما تعرفه من بذخ وترف، وسعي وراء السلطة وما نتج عنها من ثورات ومؤامرات بين السلاطين للظفر بها.

- الطبقة المتوسطة؛ ومن بينهم العلماء الذين حظوا بمكانة مميزة، وأغدق عليهم المال والهدايا.³

- طبقة عامة الشعب؛ وكانوا يعانون من الظلم والتعسف من طرف الحكام، خاصة في عصر المماليك الذين قاموا بفرض الرسوم والمكوس عليهم لتجهيز الجيوش للحرب. لذلك ما كادوا يفرغون من مُحاربة المغول حتّى انصرفوا إلى مُحاربة الصليبيين، وقد كان للعلماء دور كبير في السعي لدى السلاطين لتخفيف تلك الرسوم على كاهل الناس. وتقوية إيمانهم للثبات على الجهاد.⁴ وبسبب تقشّي الظلم والفقر بين الناس، انتشرت بعض المنكرات، واستشرى فيهم شرب الحشيش والخمر. وبالمقابل، انتشرت المدارس، وولد علماء أجلاء كانوا نبراس

¹ تأسست الدولة الأيوبية على يد صلاح الدين الأيوبي، الذي هزم الفاطميين وطردهم من مصر عام (567 هـ/1174 م)، وعادت مصر تحت حكم الخلافة العباسية مرة أخرى، ثم عمل على نشر المذهب السنّي بدلاً من المذهب الشيعي الذي كان سائداً في العصر الفاطمي.

² هذا تقسيم المقرئزي المخالف لتقسيم ابن خلدون إلى سلطان ورعية فقط، ينظر: المقرئزي (أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئزي (ت 845هـ)، إغاثة الأئمة بكشف الغمة، دراسة وتحقيق: كرم حلمي فريحات، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2007، ص72، وابن خلدون، مقدمة، ص173.

³ المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج3، ص117-118.

⁴ ومن بينهم ابن المنير؛ الذي خطب في الناس يدعوهم للجهاد من جهة ويدعو السلطان إلى تخفيف الرسوم على الرعية من جهة أخرى. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج51، ص139.

هذه الأمة إلى يومنا هذا. وهذا الاختلاف قائم في ظل العلاقة العكسية العلاقة بين العلم والمجتمع.

أما من الجانب الديني، فقد كان الصراع محتدماً بين الفرق الإسلامية، وخاصة بين أهل السنة (الاشاعرة) والشيعة،* إذ شكّل أهل السنة والجماعة الأغلبية الساحقة من أهالي الدولة الأيوبية. وهذا بعد زوال الدولة الفاطمية التي كانت تتخذ من المذهب الشيعي الإسماعيلي مذهباً رسمياً لها. غير أنه لم يفن بفنائها، بل عملوا على مهاجمة أهل السنة والجماعة ومحاولة النيل منهم والقضاء عليهم. ولما سقطت الدولة الأيوبية وحلت الدولة المملوكية بدلاً منها، تابع المماليك سياسة الأيوبيين في تثبيت مذاهب أهل السنة والجماعة في مصر والشام، ومن أبرز ما قام به المماليك لتثبيت مذهبهم في الدولة إعادة افتتاح الجامع الأزهر وترميمه وتجديده، بعد أن ظلّ مُقفلاً لحوالي مائة سنة زمن الأيوبيين باعتباره مؤسسة بناها الفاطميّين لنشر المذهب الإسماعيلي.

وبالمقابل، شاع التصوف والطرق الصوفية السنية في مختلف أنحاء البلاد خلال العصر المملوكي، ومن أشهر الطرق التي شاعت في مصر والشام آنذاك الطريقة الشاذلية، بالإضافة إلى الطريقتين الرفاعية والبدوية (الأحمدية)، واقتصرت بعض الطرق على مصر فقط مثل الطريقة الدسوقيّة¹.

* شهدت مصر في عصر سلاطين المماليك نشاطاً دينياً منقطع النظير خدمة للسنة. غير أنه برغم الجهود التي بذلها سلاطين الأيوبيين في مصر للقضاء على الشيعة والتشيع، فإن الكثير من آثار المذهب الشيعي ظلت باقية واضحة في عصر المماليك. ووصلت الروح العدائية من جانب سلاطين المماليك وفقهائهم ضد طوائف الشيعة ذروتها، ويظهر ذلك في الفتوى التي أصدرها ابن تيمية - من علماء القرن الثامن الهجري - والتي وصف فيها بغض طوائف بأنهم أكفر من اليهود - والنصارى وافقوا بالقضاء عليهم ومحاربتهم. وتفيض وثائق وحجج ذلك العصر بأخبار الحرب السافرة بين السنة والشيعة، الأمر الذي استمر إلى ما بعد الفتح العثماني لمصر، عندما نصّت إحدى الحجج الشرعية على «ألا يسكن الرّباط بمكة أو المدينة إلا أهل السنة والفقراء دون الرّوافض والشيعة، فلا يعطي أحد منهم حجرة وإن كانت خالية وتبقى خاوية». ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، دار النهضة العربية، القاهرة، 1992م، ص170.

¹ ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص178-256.

2- ترجمة ابن المنير (683-620هـ):

يعدّ ابن المنير من الذين يصعب الحصول لهم على ترجمة وافية لحياتهم في كتب التراجم، وإنّما كان ذكره مقتطفات قصيرة، ولشخّ المراجع كانت ضرورة حتمية الاعتماد على بعض البحوث للإحاطة ببعض جوانب حياته.

2-1- اسمه ونسبه ومولده:

أحمد بن محمد بن منصور بن القاسم بن مختار القاضي بن أبي بكر بن علي أبو العباس المنعوت بناصر الدين المعروف بابن المنير (والمُنِير بضمّ الميم وفتح النون وياء مثناة من تحت مشددة مكسورة) الجروي الجذامي الاسكندري¹. وتجمع أغلب كتب التراجم على أنّ مولده ثالث ذي القعدة سنة عشرين وستمئة بالإسكندرية، وخالفهم الديباج الذهبي؛ فمولده سنة عشر وستمئة.

2-2- نشأته وحياته:

أحالت كتب الترجمة إلى أنّ ابن المنير نشأ في بيئة تقيّة صالحة، فهو ينتسب إلى عائلة علميّة مرموقة نمت على حبّ العلم وطلبه؛ إذ اشتهرت بالتفسير والفقه والحديث والعربيّة. وأثنى وأشاد الرّحالة القاضي الأندلسي خالد بن عيسى البلوي (ت 767هـ) بمناقب البيت الذي نشأ فيه ابن المنير، فقال: «البيت الذي بني على قواعد الأديان الصّحيحة، وسما

¹ ابن فرحون (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ج1، ص243. وقد وقع اختيارنا على هذا التحديد لاسم ابن المنير لما وجدنا من اختلاف بين التراجم من خلط اسم في اضافة اسم او تاخير وتقديم اسم، بالإضافة إلى الاختلاف بين بعض الكلمات مثل الاسكندري والسكندري، الجروي والجرواني. ينظر: محمد بن شاکر (ت 764هـ)، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1973، ج1، ص490. والسيوطي (ت 911هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، ج1، ص384. والسيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، الطبعة 1، 1967. ص، ج1، ص274.. ومحمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف (ت 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 2003، ج1، ص296. والداوودي (ت 945هـ)، طبقات المفسرين للداوودي، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلميّة - بيروت، ج1، ص89-90، والزركلي، الأعلام، ج1، ص220.

على عمد الأعمال الصالحة، والعلم الذي أنارت مفاخره ومآثره في أقطار الآفاق وآفاق الأقطار.¹

وكان والده محمد بن منصور عالما في الحديث، وجده لأمه الوزير الفقيه أبو العباس الإمام أحمد ابن فارس (596-676)، وخاله الشيخ كمال الدين ابن فارس شيخ القراء، وإخوانه الثلاثة من العلماء؛ وهم: زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن المنير²، ومحمد ابن المنير الإسكندري، وشرف الدين منصور بن محمد بن المنير، وابنه عبد الواحد أبو محمد بن شرف الدين بن المنير المالكي (736-651هـ).³ وقد شارك هؤلاء جميعا في النهضة العلمية في الإسكندرية إبان القرن السابع الهجري.. وتولّى بعضهم مناصب إدارية وقضائية.⁴

كان ابن المنير علامة الاسكندرية وفاضلها، وكان مدرّسا بعدّة مدارس، ووليّ الأحباس والمساجد وديوان النّظر، ثمّ وليّ القضاء نيابة عن القاضي بن التنفسي في سنة إحدى وخمسين وستمئة، ثم ولي القضاء استقلالا وخطابتها في سنة اثنين وخمسين ثم عزل عن ذلك ثم ولي ثم عزل. قال عنه السيوطي: «له يد طولى في علم البيان والإنشاء،

¹ محمد سلامة محمود حسن، تعقبات ابن المنير البيانية على الكشاف وأثرها على التفسير، أطروحة دكتوراه بإشراف زكريا علي الخضر، مخطوط جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، 2014م، ص30.

² علي بن محمد بن منصور بن المنير الملقب بزین الدين؛ هو أخو القاضي ناصر الدين بن المنير ولي القضاء بعد أخيه بالإسكندرية وقرأ الفقه على أخيه ناصر الدين وعلى أبي عمرو بن الحاجب وكان بعض أكابر العلماء يفضلونه على أخيه ناصر الدين وإن كان أخوه ناصر الدين أشهر منه. وله شرح على البخاري في عدّة أسفار لم يعمل على البخاري مثله: يذكر الترجمة ويورد عليها أسئلة مشكلة حتى يقال: لا يمكن الانفصال عنها ثم يجيب عن ذلك ثم يتكلم على فقه الحديث ومذاهب العلماء ثم يرجح المذهب ويفرغ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص320.

³ كان هذا الرجل شيخ ثغر الإسكندرية، يلقب بعزّ القضاء. وكان فقيها فاضلا وعمر وانتفع الناس به، أخذ الفقه عن عمه ناصر الدين، وزين الدين، وجمع «تفسيرا» حسنا في عشرة مجلدات، ويقرأ المواعيد على الناس، وله «ديوان مديح» في النبي صلى الله عليه وسلم. وكان بعض الفضلاء يفضلونه على أخيه، وإن كان هو أشهر منه. وله شرح عظيم على البخاري. وكان ممن له أهلية الترجيح والاجتهاد في مذهب مالك. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص365. والسيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص275.

⁴ محمد سلامة محمود حسن، تعقبات ابن المنير البيانية على الكشاف وأثرها على التفسير ص31.

بالجامع الجيوشي وغيره، وناب في الحكم بها، ثم اشتغل بالقضاء، ثم صرف وصور، ثم أعيد إليه.¹

وكان ابن المنير يحمل هم الإسلام والمسلمين خاصة في تلك الظروف التي عايشها من تزعزع الاستقرار في مصر، وتدهور أحوال المسلمين، ويصف ذلك في قوله: «(...) في زماننا هذا منذ طرق العدو المخدول البلاد - طهرها الله من دنسه، وصانها عن رجسه ونجسه، وعجل للمسلمين الفتح وأنزل عليهم السكينة والنصر.»² وطلب من السلطان تخفيف الرّسوم على النّاس، كما أثنى عليه حينما أصدر مرسوما يقضي بجعل القتل عقوبة لمتعاطي الحشيش وشاربي الخمر.

والمتملّ لحياة ابن المنير يجد أنّه عاش في ترف وحظي بالمنصب تحت جناح السلطان. ولم يرتحل لطلب العلم ولم يتجرّع مرارة الأسفار والسير في البراري.

2-3 شيوخه³:

كان ابن المنير لغويًا وفقيها وخطيبًا ومتكلمًا، لذلك أخذ العلم عن عدّة علماء؛ فسمع من أبيه وأبي بكر عبد الوهاب الطّوسي (554هـ-648هـ)⁴، ويوسف المخيلى (568-642)⁵، وتفقّه بجماعة منهم؛ جمال الدّين بن الحاجب¹ وأجازه بالإفتاء، وكان أحد تلاميذ

¹ السيوطي، بغية الوعاة، ج1، ص384. وابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص243.

² ابن المنير، الانتصاف، ج1، ص540.

³ ينظر: النور الزكية، ج1، ص296، وابن فرحون ج1، ص243، فوات الوفيات، ج1، ص490، والسيوطي، حسن المحاضرة، ج51، ص139.

⁴ ابن رواج المحدث؛ رشيد الدين أبو محمد عبد الوهاب بن ظافر بن علي بن فتوح الإسكندراني المالكي. ولد سنة أربع وخمسين وخمسائة، وسمع من السلفي، وخرج الأربعين، وكان ذا دين وفقه وتواضع. مات في ثامن عشر ذي القعدة سنة ثمان وأربعين وستمائة. السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص378.

⁵ أبو الفضل يوسف بن عبد المعطى بن منصور بن نجا العسالى ابن المخيلى (642هـ)؛ أحد رؤوس الثغر توفي في جمادى الآخرة، وله أربع وسبعون سنة. وذكر في شذرات الذهب: لجمال بن المخيلى أبو الفضل يوسف بن عبد المعطى بن منصور بن نجا الغساني الإسكندراني المالكي. روى عن السلفي وجماعة، وكان من أكابر بلده. توفي في جمادى الآخرة. ينظر: ينظر: بن ثغر بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، (د.ت)، ج6، ص352. وشذرات الذهب، ج7، ص357.

الشيخ العزّ بن عبد السّلام (577هـ-670هـ) مع كونه مالكي المذهب، لازم الشيخ وقرأ عليه هذه العلوم كلّها، وأتقنها، وكان الشّرخ يقول عنه في أيّامه ما معناه: أنّه يمت به لكونه تلميذه، لأنّه لم يكن مجموعته في زمانه في غيره، وكان بحراً لا يجاريه أحد في مناظرة، وله الصيت المشهور بسعة العلم وإتقانه رحمه الله تعالى.² وأخذ النّحو عن ابن حافي.³

2-4- تلاميذه:

أخذ عنه جماعة منهم:

- علي بن محمد بن منصور بن المنير يلقب زين الدين (629-695)؛ هو أخو القاضي ناصر الدين بن المنير ولي القضاء بعد أخيه بالإسكندرية وقرأ الفقه على أخيه ناصر الدين.
- ابن راشد القفصي: هو محمد بن عبد الله بن راشد بن القفصي، أبو عبد الله (ت736هـ)، قال صاحب نيل الابتهاج: البكري نسباً، القفصي بلداً، نزّيل تونس ويعرف بابن راشد شارح ابن الحاجب.⁴

¹ جمال ابن الحاجب: عثمان بن عُمر بن أبي بكر بن يونس؛ العلامة جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب الكردي، الدويني الأصل، الأنطاكي المولد، المقرئ المالكي، النّحوي، الأصولي، الفقيه، صاحب التّصانيف المنقّحة. وُلِدَ سنة سبعين أو إحدى وسبعين، هُوَ شَكَّ، بأسنا من عمل الصّعيد. وكان أبوه جندياً كردياً حاجباً للأمير عزّ الدين موسك الصّلاحي. فاشتغل أبو عمرو في صِغَرِهِ بالقاهرة وحفظ القرآن. وأخذ بعض القراءات عن الشّاطبي، رحمه الله، وسمع منه. ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السّلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993م، ج49، ص319.

² عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، شيخ الإسلام وبقية الاعلام الشيخ عز الدين السلمي الدمشقي الشافعي، تفقه، ودرس، وأفتى، وصنّف، وبرع في المذهب. ينظر: فوات الوفيات، ج2، ص350.

³ محمّد بن عبد الله بن عبد العزيز بن عُمر. العلامة، جمال الدين التلمساني، الرّنّاتي، المالكي، النّحوي، أبو عبد الله، المعروف بابن حافي رأسه. (مولده 606هـ) كان من أئمة العربية بالثغر، وكان يحفظ الإيضاح لأبي علي الفارسي. وكان يُقرئ بداره. وقد حدّث عن ابن رواج. وقرأ عليه ابن المنير شيئاً من النّحو. وتصدر للاشتغال زماناً، أخذ عنه تاج الدين الفاكهاني وجماعة

⁴ محمّد سلامة محمود حسن، تعقبات ابن المنير البيانية على كشاف الزمخشري، ص33.

- أبو حيان الأندلسي (745-654هـ): أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي النّفزي؛ نحوي عصره ولغويّه ومفسّره ومحدّثه ومقرّئه ومؤرخه وأديبه. وتقدم في النحو وأقرأ في حياة شيوخه بالمغرب، وسمع الحديث بالأندلس وإفريقية والإسكندرية ومصر والحجاز من نحو أربعمئة وخمسين شيخاً.¹

2-5- ثناء العلماء عليه:

كان ابن المنير محلّ ثناء وافتخار من العلماء، ومن أقوالهم عنه: كان العزّ عبد السلام يقول: «مصر تفخر برجلين في طرفيها ابن المنير بالإسكندرية وابن دقيق العيد بقوص».²

ابن فرحون: «كان إماما بارعا، برع في الفقه ورسخ فيه وفي الأصلين والعربية وفنون شتى، وله اليد الطولى في علم النّظر وعلم البلاغة والإنشاء، وكان متبحرا في العلوم موقفا فيها له الباع الطويل في علم التفسير والقراءات كان علامة الاسكندرية وفاضلها. وكان خطيبا مصقعا».³

وقيل عنه: «الفقيه الأريب، الغمام الخطيب، المتبحر في كثير من العلوم، العلامة النظّار المقرئ المحدث، المفسر الفهامة».⁴

وقال القاضي تقي الدين بن شاکر: «أجمع المالكية والشافعية على أنّ أفضل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي، وناصر الدين ابن المنير وابن دقيق العيد».⁵

¹شذرات الذهب، ج8، ص256.

²الذّاوودي، طبقات المفسرين، ج1، ص90، النور الزكية، ج1، ص296، وفوات الوفيات، ج1، ص490.

³ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص243.

⁴النور الزكية، ج1، ص296.

⁵اليافعي (ت 786هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور،

دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ج4، ص149.

2-6- مصنفاته:

صنّف ابن المنير التصانيف الدالة على غزارة علمه، فبرع في التفسير وعلومه، والحديث وعلومه، وأصول الفقه، والدين، والنحو، واللغة، والمعاني، والبيان، مستقلاً بالأدب نظاماً ونثراً؛ نذكر منها:

- **تفسير البحر الكبير في نخب التفسير؛** واعترض عليه في هذه التسمية بأن البحر الكبير مالح، وأجيب عن ذلك بأنه محل العجائب والدّرر.¹
- **الانتصاف من الكشاف؛** ألفه في عنفوان الشبيبة، وكتب له عليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام بالثناء عليه، وكذا الشيخ الشمس الدين المنير وشاهي شيخ الشيخ شهاب الدين القرافي و غيرهما من العلماء.² وبين خطابه في اعتزاله والأجوبة عن شبهه وإبطالها لم يصنّف مثله.³ قال عنه الزركلي: «رأيت الجزء الأول منه مخطوطاً في مكتبة مغنيسا بالرقم 105 وعليه: (من كتب الفقير يوسف بن عمر بن علي بن رسول في سؤال 660)».⁴
- **المقفى في آيات الإسراء؛** وهو كتاب نفيس للغاية، وأضاف وفات الوفيات أن تفسير حديث الإسراء في مجلد على طريقة المتكلمين.
- **كتاب الاقتفاء؛** عارض به الشفا للقاضي عيّاض.⁵
- **مناسبات تراجم البخاري أو المتواري على تراجم أبواب البخاري؛** حقّقه صلاح الدين مقبول أحمد، ونشرته مكتبة المعلا بالكويت.⁶

¹فوات الوفيات، ج1، ص490.

²ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص245.

³اليونيني (ت 726هـ)، ذيل مرآة الزمان، بعناية: وزارة التحقيقات الحكيمة والأمر الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب

الإسلامي، القاهرة، ط2، 1992، ج4، ص210

⁴ الزركلي، الأعلام، ج1، ص220.

⁵فوات الوفيات، ج1، ص490.

⁶ابن المنير، المتواري على تراجم أبواب البخاري، تحقيق: صلاح الدين مقبول احمد، مكتبة المعلا، الكويت، ص34.

• ديوان خطب بديع وشعر لطيف¹.

2- 7- عقيدته ومذهبه:

* عقيدته:

ابن المنير أشعري المذهب، متعصب له، فهو القائل: «ولجبر خير من إشراك، أن كان أهل السنة: من المجبرة فأنا أول المجبرين»² وحمل لواء الدفاع عنه من خلال الانتصاف والرد على الكشاف، وسعى فيه إلى إثبات أنهم أهل السنة والجماعة وأنها الفرقة الناجية، وكل من خالفهم فهم مبتدعة. وغالى في ذلك، وقد أعرب عن انتمائه لهم، في قوله: «فإن قيل: أيها الأشعرية، إذا كان الشيء عندكم هو الموجود، فما معنى القدرة عليه بعد وجوده وبقائه، والله تعالى يقول وهو أصدق القائلين: (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)؟ قلنا: القدرة تتعلق بمقدورها فتجده فيكون حينئذ شيئاً فلما كان مآل ما تعلق به القدرة إلى الشيء حتماً، صح إطلاق الشيء عليه»³.

فابن المنير أوكل نفسه للدفاع عن الإسلام من المبتدعة ممثلاً عن أهل السنة والجماعة، ولكنه كان متعصباً لمذهبه.

* مذهبه الفقهي:

كان ابن المنير مالكيًا صوفيًا، وذكر ذلك السيوطي في ترجمته فقال: أحمد المالكي القاضي⁴. وتتبع الزمخشري في عدة قضايا فقهية سنشير إليها فيما موضعها. وكان يشير أيضا إلى بقية المذاهب، وهذا لأن سلطانهم أمر باتباع المذاهب السنية الأربعة، وتحريم ما عداها⁵.

¹النور الزكية، ج1، ص296.

²الانتصاف، ج1، ص98.

³المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص98.

⁴السيوطي، بغية الوعاة، ج1، ص384.

⁵ أمر السلطان بيبرس سنة (665هـ) باتباع المذاهب السنية الأربعة وتحريم ما عداها، وألا يولى قاضي ولا تقبل شهادة أحد ولا يرشح لإحدى وظائف الخطابة أو الغمامة أو التدريس ما لم يكن مقلدا لأحد هذه المذاهب. ينظر: المقريزي، الخطط، ج4، ص161. وسعيد عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص171.

2-8- وفاته:

تُجمع كتب التراجم والسير على أنّ ابن المنير توفّي بالتّغر سنة ثلاث وثمانين وستّمائة، ودفن بتربة والده¹، وقيل عند الجامع الغربي²، وقيل مات مسموماً يوم الجمعة في مستهلّ ربيع الأوّل سنة ثلاث وستّمائة وثمانية³.

رابعاً: كتاب الانتصاف

يعدّ العنوان شيفرة تميّز كل كتاب عن غيره، وهو أوّل ما يصطدم به المتلقي باعتباره مفتاحاً يلج به أغوار النص قصد محاكاتها وتأويلها، فيكون بمثابة العتبة لتأسيس وعي القارئ.

وابن المنير ذلك الضليع باللغة لم يختار العنوان جزافاً، وإنّما هو رسالة صريحة لكلّ قارئ معاد ومعارض للفكر الإعتزالي، أحال فيه إلى ثقافته الدينيّة والبلاغيّة. فالانتصاف في اللّغة مصدر للفعل الخماسي انتصف من الأصل نصف؛ وانتصفتُ مِنْ فُلانٍ أَخَذْتُ حَقِّي كَمَلًا حَتَّى صِرْتُ أَنَا وَهُوَ عَلَى النِّصْفِ سَوَاءً⁴. وعند الجوهري: وَأَنْصَفَ، أي عدل. يقال: أَنْصَفَهُ مِنْ نَفْسِهِ، وَأَنْتَصَفْتُ أَنَا مِنْهُ⁵. وفي العين: وَأَنْتَصَفْتُ مِنْهُ: أَخَذْتُ حَقِّي كَمَلًا حَتَّى صِرْتُ وَهُوَ عَلَى النِّصْفِ سَوَاءً⁶. وهذا هو المعنى الذي يقصده ابن المنير، أي سيأخذُ ثأر أهل السنة من الزمخشري المعتزلي الذي أساء لهم و للقرآن الكريم. لهذا اختار الانتصاف على وزن افتعال التي من بينها الاجتهاد والقوّة بدلا من الإنصاف، والفرق بينهما أنّ الإنصاف يتضمّن حكما بين متخالفين، ومثال ذلك القاضي في المحكمة؛ في حين يحمل

¹ النور الزكيّة، ج1، ص296.

² ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص245.

³ السيوطي، بغية الوعاة، ج1، ص384.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص ص 332-333.

⁵ الجوهري (ت 393هـ)، تاج اللّغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4،

1987، ج3، ص444.

⁶ الخليل الفراهيدي، العين، ج7، ص133.

الانتصاف حمولة دلالية تجاوزت دلالة الإنصاف إلى من سيتولى اصدار الحكم على غيره سواء كان محققاً أم لا. ودواعي التأليف ستثبت لنا هذا الرأي. لكن السؤال الذي يطرح نفسه، هل الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، وما موقف أهل السنة من الأشاعرة؟

1- منطلقات الانتصاف ودواعي تأليفه:

ينطلق ابن المنير في انتصافه من منطقتين؛

1-1- منطق عقدي:

وهو أن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، وأنه المذهب الحق، وواجب على كل عالم الدفاع عنه والتصدي لكل من يعاديه، لذلك كان الانتصاف ثمرة الرد على الكشاف. وابن المنير يذكر ذلك صراحة: « فالحمد لله الذي أهل عبده الفقير إلى التورك عليه، لأن أخذ من أهل البدعة بثأر السنة، فأصمي أفئدتهم من قواطع البراهين بمقومات السنة.¹ » فقد وُكِّلَ للتقريب عن اعتزاله المبتوث بين ثنايا اللغة بفروعها النحوية والبلاغية والصوتية والصرفية التي لا يصل إليها إلا كل من شرب من بحر هذه العلوم؛ فعمل على استخراجها وبيّن عقيدة أهل السنة والجماعة وموقفها منه، وفي معرض هذا التقريب أضاف ابن المنير بعض النكات البلاغية واللغوية والفقهية؛ التي لاقت استحساناً وثناءً عند بعض جمهور العلماء.

1-2- منطق سياسي:

حيث شهد ابن المنير محاولات الدولة الأيوبية في إحياء المذهب السني وتدعيمه، وهزيمة التشيع فكرياً وسياسياً. وبالرغم أنها انتصرت على الدولة الفاطمية سياسياً، فإنها فشلت في وأد مذهبها الشيعي (الحشاشين الاسماعليين)؛ الذي بقي يتسرّب سرياً في خلايا الدولة الأيوبية، ومحاولته الحثيثة في النيل من أهل السنة والقضاء عليهم². والمعلوم أن

¹ الانتصاف، ج1، ص120.

² صاغ المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون مصطلح القرن الاسماعيلي، قاصد القرن الرابع الهجري، لأن القرن الذي أسس في مطلع الاسماعيليين الدولة الفاطمية، أعظم الامبراطوريات الشيعية في التاريخ الاسلامي. ينظر: محمد بن مختار الشنقيطي: أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص94. ويشير برنارد لويس إلى أن الحشيشية الإسماعيلية كانوا على صلة وثيقة بالصليبيين يتآمرون على أهل السنة، ولا يتركون فرصة تلوح للانتقام منهم إلا اهتبلوها، فوجهوا كل عملياتهم ومؤامراتهم ضد قادة الجبهة الإسلامية ضد الصليبيين والمؤسسات السنية

الشَّيعة تبنّت بعض مبادئ المعتزلة، لذلك حظي الكشاف بمكانة جليّة عندهم فدرسوه وتدارسوه¹، وإذا كان أغلب الناس اختاروا أن يجاهدوا بالسيف ضدّ العدو المجاهر بعداوتهم (التتار)، فإنّ ابن المنير اختار أن يجاهد أعداء الدّين من أبناء جلدته، ألا وهم الشَّيعة، فالانتصاف جهاد من نوع آخر، ضرب العدو بعلمه وبنفس سلاحه. فجهاده كان بقلمه ولسانه. وهو عذر لتخلّفه عن الجهاد في سبيل الله لحماية العقيدة من البدع والدّسائس. ولهذا برّر عدم التحاقه في الحرب ضد التتار بانشغاله بتأليف هذا المصنّف: «ولا أجد في تأخري عن حضور الغزاة عذراً إلاّ صرف الهمة لتحذير هذا المصنّف، فإنّي تفقّعت في أصل الدّين وقواعد العقائد مؤيداً بآيات الكتاب العزيز مع ما اشتمل عليه من صيانة حوزتها من مكاييد أهل البدع والأهواء، وأنا مع ذلك أرجو من الله حسن التوجّه بلّغنا الله الخير، ووفّقنا لما يرضيه، وجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم»² وهذا تبرير لنفسه ولمن حوله عن تأخّره عن الجهاد.

في السّام، وأنهم لم يُقاتلوا الاثنا عشرية أو الشيعة الآخرين، ولم يُديروا سكاكينهم ضد النصارى أو اليهود المحليين، بل كان جُل هُجومهم على قادة أهل السُّنة. ينظر: لُويس، برنارد، الحشيشية: الاغتيال الطُقُوسي عند الإسماعيلية النزارية، ترجمة وتحقيق سهيل زكار، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط2، 2006، ص153. ط. الثانية. والفرق بينه وبين ابن تيمية، أنّ ابن المنير سعى لعزوف النّاس عن الكشّاف للحفاظ على سلامة عقيدتهم، بينما ابن تيمية كان يمتلك قوة العلم وقوة الكلمة، فبناء على فتوى أصدرها جاء فيها أنّ قتال الشيعة والنُصيرية أولى من قتال الصليبيين والمغول لأنّهم «عدُوّ في ديار الإسلام، وشُرُّ بقائهم أضرّ، نهضت في سنة (705هـ) حملة مملوكيّة جديدة إلى كسروان لقتال الشيعة بعد أن عادوا إلى مُناوأة المماليك والتمرد عليهم، فقاتلتهم وأخرجتهم من كسروان. «القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1987هـ، ج13، ص248.

¹ استدَلّ الزمخشري في كشّافه ببعض الأحاديث منها ما هو صحيح في حبّ الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- في لفاظة الحسن والحسين وأهل البيت، ومنها ما كان موضوعاً خاصّة في مكانة علي -رضي الله عنه- بين الصّحابة وأفضليّته عليهم. والغريب أنّ ابن المنير لم يرد عليه، وإنّما تولّى ذلك ابن حجر العسقلاني (852هـ) في حاشيته على الكشاف المعروفة بـ (الكشاف الشاف في تخريج أحاديث الكشّاف) ويبيّن فيها صحيحها من ضعيفها وموضوعها وملفّقها. ومما ورد من الأحاديث الصحيحة في حبّ أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلّم ينظر: الكشّاف، ج1، ص369، ج3، ص47، ج4، ص132، ج4، ص550، ج4، ص573، ج4، ص812، ومن الأحاديث الموضوعة والملفّقة، ينظر: ج2، ص212، ج2، ص243، ح4، ص494، ج4، ص670.

² الانتصاف، ج2، ص322.

2- قيمته العلميّة:

إنّ ارتباط الانتصاف بالكشاف دفع العلماء للاهتمام به، وكان سعيهم حثيثاً للبحث عن ردّ يتغلّب على الزمخشري، ويبرز دسائس اعتزاله الخفيّة في قالبها اللّغوي، وقد أثبت ابن المنير قدرته على الردّ عليه بعلوّ كعبه في العلوم الشرعيّة، والبلاغيّة، وأصول الدّين، وأصول الفقه، وسعة ثقافته ممّا جعله محلّ ثناء لكلّ من اطّلع عليه وكان على رأس الردود الأخرى على الكشاف، ومما يدلّ على أهميّة الانتصاف وارتفاع شأنه في عصره ثناء شيخه عزّ الدين بن عبد السلام، وكذا الشيخ شمس الدين الخروشاوي - شيخ شهاب الدّين القرافي - وغيرهما من العلماء¹، كما اختصره معاصره علم الدّين العراقي (622-704) وسماه: مختصر الانتصاف من الكشاف؛ "وعلم الدين معاصر لابن المنير؛ بل هو قرين له يلتقي معه في سماعه من العزّ عبد السلام والخروشاوي²، فهذا المختصر دليل على رفعة شأن الانتصاف، واحتفاء أهل عصره به³.

ولأهميّته أيضاً جعله السيوطي من الحواشي التي استعان بها في كتابه نواهد الأبحار وشوارد الأفكار، بل أكثر من النّقل عنه كما فعل الطيبي في حاشيته، وقد ذكره كذلك صاحب كشف الظنون فيما كتب على الكشاف⁴ وقد اعتبره درعا واقيا لقراء الكشاف، حيث «قيّض الله لهذا الكتاب من نبه إلى ما فيه من اعتزاليّات، وبين ما فيه من انحراف، وميل باللفظ القرآني إلى مذهب أهل الاعتزال، وهو يدلّ على علو كعب هذا الإمام في العلوم

¹ ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص214.

² الخروشاوي أبو محمد عبد الحميد بن عيسى بن عمويه، شمس الدين (652هـ)، الفقيه المتكلم شافعي نسبته إلى خسروشاه - من قرى تبريز - ومولده فيها. تقدم في علم الأصول وأخذ عن الفخر الرازي، له كتاب المذهب في فقه الشافعيّة، ينظر: الصفدي (صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي (746هـ)، الوافي بالوفيات، دار إحياء التّراث، بيروت، 2000م، ج18، ص44.

³ ابراهيم أحمد ابراهيم، مختصر الانتصاف من الكشاف، ماجستير مخطوط: علي، مقدم إلى كلية الآداب، جامعة سوهاج بمصر، ص21.

⁴ المرجع نفسه، ص23.

الفصل الأول: البناء الإبتيمولوجي لتفسير الكشاف والانتصاف

الشرعية، والبلاغية، وأصول الدين، وأصول الفقه، وبهذا الكتاب النفيس يمكن للقارئ لتفسير الكشاف أن يقرأه مع الأمن عليه أن يزيغ، أو يضل في متاهات الاعتزال.¹ وقد بذل محمد سلامة جهدا محمودا، إذ أحصى في رسالته عدد مواضع الاستشهاد بالانتصاف في كتب التفسير،² وسنجمها في الجدول الآتي:

المفسر	التفسير	عدد مواضع الاستشهاد بالانتصاف
السيوطي	نواهد الأبرار وشواهد الأفكار	استشهد به في ست وأربعين (46) موضعا
شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت 1069)	حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة: عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي	استشهد به في مائة وسبعة وستين موضعا
الألوسي البغدادي (ت 1270هـ)	روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني	استشهد به في ثمانين موضعا
محمد جمال الدين القاسمي (1332هـ)	محاسن التأويل	استشهد به في مائة وإحدى وثلاثين موضعا
محمد رضا (1354هـ)	تفسير القرآن الحكيم	استشهد به في ثمانية مواضع

¹ محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (ت 1403هـ)، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، ط4، ص132.

² تعقبات ابن المنير البيانيّة، ص ص 42-43.

ابن عاشور (1393هـ)	التحرير والتنوير	استشهد به في عشرين موضعا
محمد سيد طنطاوي	التفسير الوسيط للقرآن الكريم	استشهد به في ثمانية وعشرين موضعا.

وهذا يدل على مدى أهميته، كما يجب أن نشير إلى أغلب مواطن الاستشهاد بأن المنير تكون مرتبطة بحضور الكشاف في ذلك المؤلف.

3- منهج ابن المنير في الانتصاف:

نذكر القارئ أنّ الانتصاف لم يكن مصنفا قائما بذاته وإنما هو ردود عن الكشاف، تقيّد صاحبه بما ورد في الكشاف بناء على التخصص المختلف فيه؛ فما كان لغويا رد عليه باللغة، وما كان فلسفيا ردّ عليه بالفلسفة، وما كان فقهيّا ردّ عليه بالفقه. وما كان ظاهرا فهو واضح لكل القراء، وما كان اعتزاليا متخف بعباءة البلاغة فوظيفته هنا منازعته وإظهاره، وما وافق منه الصواب أبقاه بحاله، وما خالف ذلك بيّن وجه ضعفه واختلاله، إذ ليس غرضه في هذا المصنّف سوى الإيقاظ لما انطوى عليه الكشاف من غوائل البدع ليتجنّبها الناظر.

«وأما الأدلة الكلامية فمن فنّها تتلقّى. وحاله فيما يورده من أمثال هذه النزاعات مختلف: فمرة يوردها عند كلام يتخيّل في ظاهره إشعارا بغرضه، فوظيفتنا معه حينئذ أن ننازع في الظهور، ثم قد نترقى إلى بيان ظهوره في عكس مراده أو نصوصيته، حتّى لا يحتمل ما يدّعيه بوجه ما، وقد يلجئنا الإنصاف إلى تسليم الظهور له فنذكر وجه التّأويل الذي يرشد إليه دليل العقل. ومرة يورد نبذا من هذا الرّأى عند كلام لا يحتمله ولا يشعر به بوجه، وغرضه التعف حتّى لا يخلى شيئا من كلامه من تعصّب وإصرار على باطل، فننبّه على ذلك أيضا. وما ذكره عند هذه الآية من قبيل ما يدلّ النصّ على عكس مراده فيه، وقد أوضحناه»¹.

¹ الانتصاف، ج3، ص 103.

والحقيقة أنّ ابن المنير لم يقف عند المسائل العقائدية التي مسّها الفكر الإعتزالي فحسب، وإنما تجاوزها إلى المسائل اللغوية، فالقضايا اللغوية التي يطرحها الزمخشري تثير رجل علم كابن المنير فيحاججه ويجادله، وسنعرض منهجه كالاتي:

3-1- عرض القضية المختلف فيها سواء أكانت عقديّة (اعتزالية) أم لغويّة أم فقهيّة؛ إمّا بنصّها الكامل أو بجزء منه ثم ذكر الوجه الذي خالف فيه الزمخشري أهل السنة في العقيدة، ثم عرض الدليل، ووجه الاستدلال ثم نقض دليله. ومثال ذلك، قال أحمد: «هذه الخاتمة كلمة حق أراد بها باطلا، لأنه يعرض فيها بخلق القرآن فتنبه لها، وما أسرع المطالع لهذا الفصل أن يمر على لسانه وقلبه ويستحسنه وهو غافل عما تحته، لولا هذا التنبيه والإيقاظ، والله أعلم¹».

3-2- المزاجية بين الأدلة العقلية الفلسفية والأدلة اللغوية لردّ بدع الزمخشري؛ فمن الفلسفية، قوله: «وفي هذا دليل بين على أنّ الله تعالى هو الذي يخلق الإدراك في الحاسة غير موقوف على سبب من مقابلة أو قرب أو ارتفاع حجب أو غير ذلك، إذ لو كانت هذه الأسباب موجبة للرؤية عقلا لما أمكن أن يستر عنهم البعض وقد أدركوا البعض، والسبب الموجب مشترك، فعلى هذا يجوز أن يخلق الإدراك مع اجتماعها، فلا ربط إذا بين الرؤية ونفيها في مقدرة الله تعالى، وهي رادة على القدرية المنكرين لرؤية الله تعالى، بناء على اعتبار هذه الأسباب في حصول الإدراك عقلا، وأنها تستلزم الجسمية، إذ المقابلة والقرب وارتفاع الحجب إنما تتأتى في جسم، فهذه الآية حسبهم في إبطال زعمهم، ولكنهم يملكون عليها. وهم عنها معرضون، والله الموفق.»²

3-3- الردود اللغوية؛ حيث طغت هذه الأخيرة على الانتصاف، ولنضرب بعض الأمثلة: بين ابن المنير علة رفض الزمخشري دلالة اجتماع الهمزة والباء على التعدية، لأنهما متعاقبتان وهو الذي اقتضى عنده قوله في الوجه الثاني: فعلوا الإذاعة ليخرجها عن الباء

¹ الانتصاف، ج2، ص532.

² المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص225.

المعاقبة للهمزة.¹ كما أبان عن دلالة حرف الجرّ عند أبي القاسم: « إن قلت هلاً قيل: إلّا مودّة القربى. أو: إلّا المودّة للقربى. وأجاب بأنهم جعلوا مكانا للمودّة ومقرّاً لها، كقولك: لي في آل فلان هوى وحبّ شديد، وليس في صلة للمودّة، كاللّام إذا قلت: إلّا المودّة للقربى، وإنّما هي متعلّقة بمحذوف تقديره: إلّا المودّة ثابتة في القربى وتمكّنة فيها» قال أحمد: وهذا المعنى هو الذي قصد بقوله في الآية التي تقدّمت: إن قوله يذروكم فيه، إنّما جاء عوضاً من قوله: يذروكم به، فافهمه².

أمّا موقفه من آراء الزّمخشري، فقد تنوّعت بين الثّناء والمدح والتّورّك والتّعقيب؛ ويكون إمّا الموافقة مع الشّرح والتّوضيح، أو الاختلاف مع إعادة النّظر، أو الرّدّ المطلق لكلام مخالفه، وفي بعض الأحيان يستعين بالصمت.

الثّناء: فابن المنير في الحقيقة، كان منصفاً في تقدير جهود الزّمخشري العلميّة، خاصة في الجانب اللّغوي، والخالية من دسائسه الاعتزاليّة³، ومن أقواله في الثّناء عليه وعلى علمه: وهذا الفصل من خواص حسنات الزّمخشري وتلقيبه عن أسرار الكتاب العزيز. وهذا أيضاً من دقّة نظره في الكتاب العزيز والتعمّق في آثار معادنه، وإبراز محاسنه...

التّورّك: إذا تعلّق الأمر بشطاحات الزّمخشري الاعتزاليّة، فإنّ ابن المنير يكشف عنها ويبينها مع رمية ببعض الألقاب تعبيراً عن غضبه ورفضه لتأويلاته⁴، ومنها: فانظر اليه كيف أشحن قلبه بغضا لأهل السنّة وشقاقاً، وكيف ملأ الأرض من هذه النّزغات نفاقاً، وفي هذا الفصل من كلامه وتمشّقه بالسّفاهة على أهل السنّة ورميهم بما لا يقولون به من الأخبار بالكذب والتّخليق والافتراء ما يحمي الكبد المملوء بحب السنّة وأهلها على الانتصاب للانتصاف منه، ولسنا بصدد تصحيح هذه الحكاية، ولا وقف الله صحّة العقيدة على

¹ الانتصاف، ج1، ص540.

² الانتصاف، ج4، ص219.

³ الانتصاف، ج2، ص223.

⁴ ينظر: الانتصاف، ج1، ص349، ج1، ص530، ج2، ص365.

صحتّها. وهذا من اعتزاله الخفي الذي هو أدق من دبيب النمل، يكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفا...¹

التعقيب: وسنقتصر على مثالين باعتبار أن الانتصاف يعجّ بشروحات للكشاف. ويتمحور المثال الأول في علاقة الاسم بالمسمّى في المسيح عيسى، فقال الزمخشري: «فإن قلت: لم قيل اسمه المسيح عيسى ابن مريم، وهذه ثلاثة أشياء: الاسم منها عيسى، وأمّا المسيح والابن فلقب وصفة؟ قلت: الاسم للمسمّى علامة يعرف بها ويتميز من غيره، فكأنّه قيل: الذي يعرف به ويتميّز ممّن سواه مجموع هذه الثلاثة... الخ» قال أحمد: وفي هذا التقرير خلاص من إشكال يوردونه فيقولون: المسيح في الآية إن أريد به التسمية وهو الظاهر فما موقع قوله عيسى ابن مريم؟ والتسمية لا توصف بالنبوة، وإن أريد بالمسيح المسمي بهذه التسمية لم يلتئم مع قوله اسمه؟ ويجاب عن الاشكال بأن المسيح خبر عن قوله اسمه، والمراد التسمية، وأمّا عيسى بن مريم فخير مبتدأ محذوف تقديره: هو عيسى ابن مريم، ويكون الضمير عائداً إلى المسمّى بالتسمية المذكورة، منقطعاً عن قول المسيح. والذي قرّره الزمخشري لا يردّ عليه هذا الاشكال، وهو حسن جداً، والله أعلم¹.

أمّا المثال الثاني، فينحصر في القراءات، وحملة التشنيع التي رفع لواءها ابن المنير تشنيعاً على رأي الزمخشري في القراءات القرآنية واخضاعها للقواعد العربيّة، وبالتالي تخطئة القراء الذين خالفوا هذا التقعيد، ممّا جعل ابن المنير يتلمّس تخريجات تلك المسائل. من ذلك قوله: «وهذه تؤيّد قراءة ابن مروان هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم بالنصب. وقد قال سيبويه فيها: احتبى ابن مروان في لحنه، أي تمكّن. وحيث تأيّدت بقراءة أمير المؤمنين كرم الله وجهه، فلا بد من التماس المحمل الصحيح لها.»² وهذه الأمثلة تعكس موضوعيّة ابن المنير في ردوده على الزمخشري في المسائل غير المنافية للعقيدة، وخاصّة اللغويّة منها.

¹ الانتصاف، ج1، ص363.

² الانتصاف، ج2، ص446.

خامساً: بناء الخطاب القرآني بين الكشاف والانتصاف

بما أنّ اللّغة هي الوجود الفعلي للإنسان، ومراته العاكسة للواقع، فهما يشتركان في طبيعتهما المتجددة والمتأثرة بالمؤثرات الخارجيّة. لهذا تتعدّد القراءات في النصّ الواحد، حتّى ارتبطت قوّته ومرتبته بلاغته بتعدّد قراءاته واختلافاتها، غير أنّ النصّ القرآني نصّ معجز حمّال أوجه نظراً لنزوله باللّغة العربيّة من جهة، وثقافة المتلقّي وتوجّهه المذهبي من جهة أخرى. من هنا تلقّي الزّمخشري وابن المنير النصّ القرآني، وكان ثمرة هذا التلقّي الاختلاف والاتّفاق في العديد من المسائل. والعجيب في الأمر أنّ كلّ منهما يعتمد على الحجج ذاتها ولكن النتيجة مختلفة. فالعبرة واحدة والمعنى مختلف حسب المذهبين.

وهذا ما أقرّه ابن المنير في معرض ردّه عن الزّمخشري؛ «قال محمود: «قوله إذا قمتم كقوله فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ... الخ» قال أحمد هذا الكلام يستقيم وروده من السنّي، كما يستقيم من المعتزلي لأنّنا نقول: الفعل يوجد بقدره العبد ملتبساً بها ومقارناً لها، والمعتزلي يقول ويَعْنِي مخلوقاً بها وناشئاً عن تأثيرها، فالعبرة مستعملة في المذهبين ولكن باختلاف المعنى، والله الموفق.»¹ فما جمع بين الزّمخشري وابن المنير، قرآن مقدّس منزّه عن التحريف والتشويه، وبما أنه أنزل باللّغة العربيّة، فقد كانت همزة الوصل بينهما واتّخذها كلّ منهما حجة في استدلاله حتّى تميل الكف لصالح مذهبه. والسؤال المطروح هنا؛ كيف لكلّ منهما أن ينطلقا من منطلق واحد ويصلا إلى نتيجتين مختلفتين؟، هل لأنّ القرآن حمّال أوجه، أم أنّ السرّ يكمن في اللّغة في حدّ ذاتها؟ وما حدود اللّغة في فهم القرآن الكريم؟

1- العقل والنقل:

شكّلت هذه الثنائيّة حلقة مستعصية في تاريخ الفكر الاسلامي، فسرعان ما تهدأ حتّى يعاد الخوض فيها وذلك لمحوريّتها في فهم القرآن الكريم، ودينامية البحث فيها. ولو حلّلنا هذه الثنائيّة سنجد أنّ الإشكاليّة تكمن في محدوديّة العقل الإنساني - باعتباره خليفة الارض - وصحّة الأحاديث النبويّة المفسّرة للقرآن الكريم، والتي كانت أهم مصدر لذلك وعلاقة هذه

¹ الانتصاف، ج1، ص509.

الثنائية بالواقع وتطوراته ومستجداته. من هنا تبدأ الاشكالية الحقيقية؛ دور الإنسان في فهم الواقع من خلال القرآن ومدى اجتهاده في الوصول إلى الحقيقة النسبية. وهذه الثنائية تنقلنا إلى جدلية العلم والدين، وهل هما متعارضان أم متكاملان¹؟ والكشاف والانتصاف نموذجان يصوران هذه الاشكالية، فإلى أي مدى تبلورت هذه الثنائية في هذين التفسيرين؟ وهل يمكن الفصل بينهما فصلاً مطلقاً؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في هذا العنصر.

طرح المعتزلة أفكاراً بالغة الأهمية تجلّت في رؤيتهم الخاصة بمكانة العقل في تحديد العلاقة بين الله والإنسان. فالوحي « لا يدلّ على شيء ممّا يدلّ إليه إلّا بسياق هذه المعرفة العقلية، ومن أجل هذا نصب الله أمام أعيننا العالم دلالة، وزوّدنا بالمعارف الضرورية "العقل" التي تمكّنا من النظر والاستدلال». ² وبذلك قالوا أنّه أساس الإيمان وبه يتّضح الصواب من الخطأ؛ فهو عندهم الأوّل في الاستدلال ثمّ القرآن فالسنة فالإجماع. وهو بذلك أصل الشرع، إذ أنّ صحّة الشرع متوقّفة على العقل، فلا يمكن أن نستدلّ على أصل التوحيد والعدل إلّا بحجّة العقل لأنّ ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله.

ويعلّل القاضي سبب تقديم العقل على الشرع بأنّه من الواجب أوّلاً «... معرفة الله وحكمته، وأنّه متقرّد بالإلهية، فإذا كان سبيل هذه المعرفة هو العقل، فالواجب القول بوضعه على رأس الأدلّة ، ولا يكون في ذلك ما يجعله حاكماً على الكتاب لأنّ الكتاب هو الأصل من حيث أنّه فيه التنبيه على ما في العقول». ³ ويردّ على من يتعجّب من هذا الترتيب بقوله: «وَرَبِّمَا تَعْجَبُ مِنْ هَذَا التَّرْتِيبِ بَعْضُهُمْ، فَيُظَنُّ أَنَّ الْأَدْلَةَ هِيَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ

¹ هذه الثنائية أخذت حيزاً كبيراً من الفكر الغربي والعربي، واختلفت وجهات النظر والخلفيات والمنطلقات في النظر إلى هذه الثنائية، ومن المصادر التي تناولتها: يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة والعقل والدين، تعريب حميد لشهب، جداول، بيروت، لبنان، ط1. في حين يرد تشايرماخر على خطابات محقري الذين من المثقفين مقابل تمجيد العقل، ينظر: فريديريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحقريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماتي، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص65-66.

³ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، ص41.

فقط، أو يظنّ أن العقل إذا كان يدلّ على أمور فهو مؤخّر، و ليس الأمر كذلك، لأنّ الله تعالى لم يخاطب إلّا أهل العقل، ولأنّ به يعرف أنّ الكتاب حجّة، وكذلك السنّة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب.¹

ومنطلق هذه الرّؤية، أنّ العقل لا يمكن أن يدلّ على خلاف ما يدلّ عليه القرآن، وأنّهم كانوا في جدلهم المستمرّ مع غير المسلمين أو مع مخالفيهم من المسلمين يريدون أن يحتكموا إلى مبدأ لا يخطئ إذا استخدم استخداماً سليماً². وأرجع الجابري سبب الاحتكام إلى هذا المبدأ «كان الخلاف والجدل داخل الأنا (الإسلام) يتكلّم مفاهيم إسلاميّة دينيّة (الإيمان، الكفر، مرتكب الكبيرة، القدر...) ويعتمد مرجعيّات إسلاميّة (قرآن، حديث...) أمّا الخلاف والجدل مع من يقع أصلاً خارج الإسلام فلا بدّ له من مفاهيم كليّة ومرجعيات عالميّة يحتكم إليها البشر كلّهم مهما كانت ديانتهم ومعتقداتهم. من هنا ستسود مفاهيم عقلية في لغة المتكلّمين، وسيتركّس الشاهد، أي معطيات الحس والتجربة كمرجعية للاستدلال.³ وعلى نهج إخوانه من أهل العدل والتّوحيد سار الرّمخشري، فانتصر للعقل وتحمّس مثلاً ينتصر سائر المعتزلة ويتحمّسون. ومن صور تقديسه للعقل قوله: «امش في دينك تحت راية السّلطان ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان، فما الأسد المحتجب في عرينه أعزّ من الرّجل المحتجّ على قرينه، وما العنز الجرباء تحت الشّمأل البليل، أدلّ من المقلّد عند صاحب الدّليل.⁴ لأنّه بالعقل تتّضح الحقائق. و» يحتاج إليه في الدّين لأنّه القانون الذي تستند إليه السنّة والإجماع والقياس بعد أدلّة العقل.⁵

ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء 15] «فإن قلت: الحجّة لازمة لهم قبل بعثة الرّسل، لأنّ معهم أدلّة العقل التي بها يعرف الله، وقد أغفلوا

¹ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 139.

² الجاحظ، الحيوان، ج 5، ص 543.

³ الجابري، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 1998م، ص 18.

⁴ الرّمخشري، أطواق الذهب في المواعظ والخطب، ص 46.

⁵ الرّمخشري، الكشف، ج 1، ص 490.

النظر وهم متمكنون منه، واستجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها لا يصح إلا بعد الإيمان. قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة، لئلا يقولوا: كنّا غافلين فلولا بعثت إلينا رسولا ينبّهنا على النظر في أدلة العقل.¹ فالعقل سابق للشرع ولكن الشرع منبّه له وموقفه من غفلته.

ومن الأدلة ما توافق العقل ويجوزها ولكن يأبأها الشرع لأنها خارج حدوده، ومن ذلك استغفار إبراهيم لأبيه. يقول الزمخشري في قوله تعالى ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ [مريم 47] « ولقائل أن يقول: إن الذي منع من الاستغفار للكافر إنما هو السمع، فأما القضية العقلية فلا تأباه، فيجوز أن يكون الوعد بالاستغفار والوفاء به قبل ورود السمع، بناء على قضية العقل، والذي يدل على صحته قوله تعالى إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ فلو كان شارطا للإيمان لم يكن مستكرا ومستثنى عما وجبت فيه الأسوة.² »

وهناك أدلة يقف عندها العقل منبها من القدرة الإلهية، قاصرا عن التحليل وتحديد الأسباب ويسلم أمرها للشرع فقط. ويقول في قوله تعالى ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان 59] « وأما الداعي إلى هذا العدد - أعنى الستة دون سائر الأعداد - فلا نشك أنه داعي حكمة، لعلمنا أنه لا يقدر تقديرا إلا بداعي حكمة، وإن كنّا لا نطلع عليه ولا نهتدي إلى معرفته. ومن ذلك تقدير الملائكة الذين هم أصحاب النار تسعة عشر، وحملة العرش ثمانية، والشهور اثني عشر، والسماوات سبعا والأرض كذلك، والصلوات خمسا، وأعداد النصب والحدود والكفارات وغير ذلك.³ » فمهما ذهب الزمخشري بعيدا في عملية التأويل والتفكيك، ورغم سعة علمه وثقافته تبقى هناك باقية تستعصي على فهمه، لهذا سلم أمره للشرع عندما وصل رقم ستة في الآية لأنه لم يجد تأويلا محددا له كغيره من الأعداد المذكورة في القرآن.

¹ الكشاف، ج 1، ص ص 544- 545.

² الكشاف، ج 2، ص 9.

³ المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص 96.

إذن فالعقل عند الزمخشري لا يسبق الشرع في كل الحالات كالمعتزلة كما زعم أغلب الدارسين، ويشير صراحة إلى أن التكليف يجمع بين العقل والنقل في قوله: «وقيل: إنما جمع بين السمع والعقل، لأن مدار التكليف على أدلة السمع والعقل.»¹

وهذا ما خالفه فيه ابن المنير، فالعقل عنده هو المرشد إلى العقائد الصحيحة، أما السمع فيختص بالأحكام الشرعية. ونهج في رده عليه منهج الأشاعرة في التعامل مع النصوص العقلية والاستدلال بها، فهو يقدم العقل على النقل (الشرع) في مسائل الإلهيات، ويؤخره عليه في مسائل الغيبيات والنبوات². وحجته في ذلك أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، أما العقل فدلالته قطعية لا تقبل الفسخ والبطلان، ولا يقوى شيء على معارضتها من سمع أو غيره.

أما في باب السمعيات والغيبيات، كاليوم الآخر، والجنة والنار، والجن والسحر.. فإنه يجعل دليل إثباتها النقل وحده، أما العقل فلا يمكنه إدراكه منفردا.⁴

ولنضرب مثالا على ذلك، ففي تفسير قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر 66]، قال الزمخشري: «فإن قلت: النبي عليه الصلاة والسلام قد اتضحت له أدلة العقل على التوحيد قبل مجيء الوحي، فعلام تحمل الآية؟ وأجاب بأن الأمر كذلك ولكن البيانات مقوية لأدلة العقل ومؤكدة لها ومتضمنة ذكرها، نحو قوله أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ وأشبه ذلك من التنبيه على أدلة العقل والسمع جميعا، وإنما ذكر ما يدل على الأمرين جميعا لأن ذكر الأمرين أقوى في إبطال مذهبهم، وإن كانت أدلة العقل وحدها كافية» قال أحمد: «اللائق بقواعد السنة أن يقال: أما معرفة الله تعالى ومعرفة وحدانيته

¹ الكشاف، ج4، ص588. وفي هذا الكلام إحالة إلى تطور العقل عند المعتزلة، فمرتبة العقل انزلت عند الزمخشري عما كانت عليه في بداية الفكر الاعتزالي. إضافة إلى إقراره بعذاب القبر، وهذا ما يتنافى مع المعتزلة.

² ينظر: الجويني، ص301، والغامدي، المسائل الاعتزالية، ص96.

³ الزمخشري، الكشاف، ج4، ص177.

⁴ ينظر: رد ابن المنير على الزمخشري في مسائل العقيدة وخاصة في مبدأ التحسين والتقبيح: ج4، ص177، ج1، ص139، ج1، ص15، ج3، ص269، ج1، ص591، ج3، ص68، ج1، ص94.

واستحالة كون الأصنام آلهة، فمستفاد من أدلة العقول، وقد تردّ الأدلة العقلية في مضامين السمعيّات. وأمّا وجوب عبادة الله تعالى وتحريم عبادة الأصنام، فحكم شرعي لا يستفاد إلا من السّمع (...). لكن قاعدة الزمخشري تقتضي أنّ تحريم عبادة غير الله تعالى تتلقّى من العقل قبل ورود الشرع، إذ العقل عنده حاكم بمقتضى التحسين والتقيح، ولهذا أورد الإشكال عليه، واحتاج إلى الجواب عنه، ثمّ قوله في الجواب أنّ أدلة الشرع مقويّة لأدلة العقل ضعيف، مع اعتقاده أنّ العقل يدلّ على الحكم قطعاً، وما دلّ قطعاً كيف يحتمل الزيادة والتأكيد، والقطعيّات لا تفاوت في ثبوتها»¹.

والحقّ أنّ هذا التقسيم الذي جرى عليه في أصول العقيدة وتفريقه في الاستمداد والاستدلال وما كان في باب الإلهيات وما كان في غيره، تقسيم وتفريق مبتدع مخالف لما عليه أهل السنّة والجماعة من أنّه لا منافاة بين العقل والنقل أصلاً، ولا تضخيم للعقل في جانب وإهداره في جانب، ولا أنّ هناك أصلاً من أصول العقيدة يستقلّ العقل بإثباته أبداً وأنّ منها أصلاً لا يستطيع العقل إثباته أبداً.²

2- اللغة والتأويل³:

الحضارة الإسلاميّة حضارة نصّ منه تنطلق وإليه تنتهي، لذلك عدّت اللغة العربيّة أهمّ الأدوات لفهم كتاب الله تعالى وتفسيره وإدراك معانيه ومقاصده. ولأنّ القرآن أنزل بلسان عربي مبين، فهو جار في ألفاظه وإعرابه واشتقاقه وأساليبه على لسان العرب. وسبب نزول القرآن بلسان العرب دون غيره «أنّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيها وتفرّقها. ومن علمه انتقت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها. فكان تنبيه العامة على أنّ القرآن نزل بلسان العرب خاصّة نصيحة

¹ الانتصاف، ج4، ص177

² الغامدي، مسائل الاختلاف بين الانتصاف والكشاف، ص 103.

³ تجمع المعاجم على أنّ التأويل معناه الفهم والتفسير والشرح والتوضيح، وأصبح اليوم علم قائم بذاته، يعرف في السّاحة الفكرية الغربيّة والعربيّة بالهرمينوطيقا، رغم الانتقادات الموجّهة لهذا المصطلح واختلافه مع مفهوم التأويل في الفكر العربي.

للمسلمين. والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه.¹ ويعلق أركون على هذا القول بأن « هناك إذن علاقة لغوية لا تختزل إلى شيء آخر تربط الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوصى بها الله الحق بالحقوق والصيغ اللغوية المحسوسة التي تلبستها في القرآن. كانت هذه العلاقة قد درست باستمرار من قبل علم الكلام والعلوم العربية بدءاً من القرن الثاني الهجري.² فأركون يحيل إلى أن الحقائق المطلقة صيغت في قالب لغوي تمثل في النص القرآني.

من هنا، عدت اللغة جزءاً من هيكلية الحرية الفكرية في فكر المعتزلة. فحاولوا أن يفهموا النص القرآني على أساس منطق اللغة وروحها في البيان والتعبير. فالتفسير الاعتزالي أو ما أستخدم عليه بالمنهج العقلي في التفسير يتجه إلى اللغة³، ويعتمد عليها، ويقدر سير خطاها فيما تعرضت له دلالتها من تعبير أستخدم على تسميته بالتجاوز.⁴

ومن هذه الخلافات العقدية نشأت فكرة أصل اللغة وعلاقة اللفظ بالمعنى، فالأشاعرة اعتبروا المعنى أسبق من اللفظ لأن الكلام يكون في النفس ثم يترجم إلى ألفاظ.. وبما أن اللغة مستويين؛ ظاهري وباطني- أو كما عبّر عنها الجرجاني المعنى ومعنى المعنى أو كما أستخدم عليه تشومسكي البنية العميقة والبنية السطحية- فقد كانت أساس الخلاف بين جميع الفرق الإسلامية، وخلاف الزمخشري وابن المنير صورة من صور ذلك لخلاف.

¹ محمد بن إدريس الشافعي (204 هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1938م، ص49.

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998م، 73.

³ الاتجاه اللغوي في التفسير ليس من اختراع المعتزلة، فهم أقرب إلى اللغويين المفسرين أصحاب المعاني كالغزالي وأبي عبيدة ومن سلك سبيلهم كالزجاج، وإنما نما على أيديهم، فلم يكونوا أول من أدخله إلى المعالجة التفسيرية، وإنما يرجع من حيث الاستخدام الأول إلى مدرسة ابن عباس المكية. وما وصل إليه لعصر المعتزلة بعامة، وعصر الزمخشري بخاصة، إنما كان الامتداد الطبيعي لعمل تلك المدرسة والتطور المألوف له. ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، النص القرآني وضرورة التفسير، دار المعرفة الجامعية، 2003، ص154.

⁴ هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993م، ص51.

لكن كيف نتجاوز المستوى الظاهري إلى المستوى الباطني الخفي؟ ومتى نتجاوزه؟ الجواب هو التأويل.

* التأويل:

تجمع المعاجم اللغوية العربية على أنّ معناه العودة والرجوع إلى الأصل، أمّا اصطلاحاً فالمراد به « نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ والتأويل، والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحّ إلاّ ببيان غير لفظه.¹ » ويحدّده ابن رشد بأنّه: « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدد في تعريف أصناف الكلام المجازي.² » أي أنّ التأويل مرتبط بالمجاز فقط، وهل اللغة كلّها مجاز؟

ارتبط التأويل³ بالتفسير واختلف الدارسون في ماهية الارتباط، فهل التفسير مرادف للتأويل، أو أنّ كلّ منهما مستقلّ بذاته؟

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 264.

² ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة، تحقيق محمّد عمار، دار المعارف، مصر، ط2، ص32.

³ أثار مصطلح التأويل حفيظة المفسرين بالمأثور وسخطوا عليه بالرغم من أنّه كان المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقلّ تداولاً، وأعظم تفسير بالمأثور؛ تفسير الطبري لدليل على ذلك، ويرى نصر حامد أبو زيد أنّه بدأ يتراجع بالتدرّج ويفقد دلالاته المحايدة ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعي وما يصاحبهما من صراع فكري وسياسي، كما أنّ العلماء المسلمون ما عدا الشيعة والمتصوفة والمعتزلة درجوا على تفضيل مصطلح التأويل، والحقوا دلالة التحريف بدلالة التأويل الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجياً ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية. ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص175. في حين للشيخ آل عزيز وجهة نظر علمية في ردّه للتأويل بمعناه المحدث؛ وهو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة، وهو لا يشكك في صحّة القاعدة، وإنّما يرى باستحالة تطبيق دلالاته على اللغة العربية لأنّنا نهمل كمال المعنى للفظ حتى نرد إليه المعنى. القاعدة صحيحة ما عليها غبار. ولكن لصرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لا بدّ أن يكون الظاهر الذي صُرف عنه معلوم المعنى حتى نصرّفه إلى غيره؛ إذّا فعندنا في النصّ ثلاثة أشياء: - أصل المعنى الذي نفهم به، نفهمه من اللغة، وعندنا كمال المعنى، وعندنا ثالثاً الكيفية. ثم تخيّلوا أنّ النصّ يشمل الثلاث هذه جميعاً، ثمّ سلّطوا التأويل عليها. فتسلّطهم إذّا التأويل ليس على اللفظ وإنّما على ما توهّموه من اللفظ. فإذا قاعدة التأويل في الحقيقة لم تيطبّقوها وإنّما طبّقوها ما في أذهانهم. لهذا نقول: إنّ إثبات الصفة هو إثبات وجود معنى وليس إثبات تمام المعنى أو الكيفية. فالقرينة التي بها تسلّطوا على النص هي قرينة المماثلة أو المشابهة. فيقولون: هذا

يمتاز نصر حامد أبو زيد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير؛ وهما: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي (التأويل)؛ والتفسير الأول يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيًا، أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة (...). أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن سنداً لهذا الموقف.¹ وهذا التقسيم رده الزمخشري وأنكره.

يمثل التأويل آلية ذهنية وعمقا فكرياً وثقافياً في تعامله مع النصوص، وغايته الفهم والتفهم الذي يذهب نحو الكشف عن النوايا والمقاصد الخاصة وينتهي إلى نتائج احتمالية تقريبية وليست حقيقية ثابتة، ولهذا يعتبر تحديد علي حرب للتأويل أقرب التحديدات للنص القرآني: « إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة وأن كل تأويل هو إعادة تأويل، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائياً.»²

لذلك سعى الزمخشري من خلاله إلى تجاوز الدلالات الظاهرة وما تتطوي عليه من فهم لخدمة الأصول العقديّة لديها، لأن النص حسب المعتزلة « يتضمن دلالات اشكالية دالة، في مستواها الظاهر على تناقض، وغموض، ومن ثم ، فإن دور التأويل تسوية هذا التناقض وتبريره لسانياً وفي الوقت نفسه، فإن التأويل مطالب بإبراز عالم النص ومكوناته المختلفة.³ ولذلك مضى المعتزلة في تطبيق مبدأ التأويل إلى أبعد حدّ واتخذوا منه سلاحاً

يقضي التمثيل، يقتضي التشبيه، يقتضي التجسيم، فذلك يؤوّل. ينظر: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شرح العقيدة الطحاوية (إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل)، دار المودة للنشر والتوزيع، (د.ت)، ص160.

¹ ينظر: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط6، 2001، ص13.

² علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص17، وللاطلاع على رؤيته في التأويل، ينظر أيضاً: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص21.

³ ينظر: هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط1، 2012م، ص14.

لخدمة هواهم المذهبي وعقيدتهم الاعتزالية،¹ والحقيقة أنّ ابن المنير لا يختلف عن الزمخشري في رؤيته للتأويل.

وبما أنّه لا يوجد في الحضارة العربيّة من النصوص ما استقطب من الاهتمام وتعدّد القراءة، وتنوّع الأقوال، كالذي استقطبه النصّ القرآني، ومرّد ذلك إلى أنّه « نصّ سماويّ، وأنّه نصّ دين وتشريع، وأنّه نصّ معجز، وأنّ فيه من الخصائص الأسلوبية ما يهيئّه لاختلاف الفهم وتعدّد التأويل.»² ومن هنا تطرح الإشكالية نفسها: ما مسوغات التأويل في النصّ القرآني؟

يقول واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال في المعرفة: «الحقّ يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجّة عقل وإجماع». وقد افترض فان اس أنّ الأصلين: الكتاب الناطق وحجّة العقل هما الأساسان اللذان كان عليهما إجماع لدى المعتزلة وأنّ الواصل بينهما آلية التأويل. وراحوا يتجادلون في الأصلين الآخرين: الخبر المجتمع عليه، والإجماع.³

هذه المسوغات في ظاهرها غير مرتبطة ببعضها إلّا أنّها في الحقيقة متداخلة ومتشابكة ولا يمكن فصلها عن بعضها، والواصل بينها آلية التأويل. فالتأويل عند الزمخشري كلّ ما عارض العقل يجب تأويله أمّا ابن المنير فحذا حذوه، وذكر ذلك في عدّة مواضع من الانتصاف، من بينها: «ثمّ إنّ القاعدة مستقرّة على أنّ الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه.»⁴ و«القاعدة التي تعتمد عليها كي لا يضرّك ما يومئ إليه أنّ ما كل ما جوزه العقل وورد بوقوعه السمع وجب حمله على ظاهره. والله الموفق.»⁵

¹ وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي حتّى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، الدوحة، 1985م، ص436.

² الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في التفسير، ص21.

³ ينظر: جوزيف فان أس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة: محمد جمال الدين بدر، رضا

حامد قطب، ج2، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص340.

⁴ ابن المنير، الانتصاف، ج2، ص176.

⁵ الانتصاف، ج4، ص473.

لذلك حمل اليد على النعمة، والقدرة والوجه على الذات، والغضب على إرادة الإنتقام¹...
واتفق معه في المجاز إلا في حدود الصفات النفسية السبعة والسمعيات والنبوات فإنه أخذها
على ظاهرها. مما يؤكد لنا أن التأويل مرتبط باللغة وأيدولوجية المتلقي وعلاقته بالواقع.

3- المحكم والمتشابه:

اختلف العلماء في تحديد المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، وورد في ذلك أقوالا كثيرة،
من بينها ما ذكره السيوطي، أن المحكم « ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل
والمشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل
السور، وقيل: المحكم ما وضع معناه والمتشابه نقيضه، وقيل: المحكم ما لا يحتمل التأويل
إلا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل أوجها...»² وقيل: «المحكم من النصوص هو الذي يفهم
معناه من لفظه، ولا يحتاج إلى آخر يفسره. والمتشابه هو الذي لا يفهم معناه من لفظه،
ويحتاج إلى دليل آخر يفسره كالناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيّد، والعام والخاص، والمجمل
والمبين.»³

وفي الحقيقة، قضية المحكم والمتشابه من أعقد القضايا في الفكر الإسلامي لأنه لم
يفصل في أمرها لليوم رغم عمق الدراسات وتعددها وتنوعها. وهذا الجانب هو الذي فتح باب
الخلاف بين الفرق الإسلامية؛ فكل فرقة تتخير ما يلائم توجهها المذهبي وتستدل به.
وأساس الاختلاف لغوي، فالمتشابه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: التشابه من جهة اللفظ؛ وهو ما
كان خفاء معناه ناشئا من جهة اللفظ؛ وهو نوعان تشابه لفظي يرجع إلى المفردات وإما
لجهة الاشتراك اللفظي وتشابه لفظي يرجع إلى التركيب اللفظي وهي الجمل. وقد أفرد ابن

¹ ينظر: الانتصاف، ج1، ص8، ج1، ص17، ج3، ص64، ج4، ص115، ج4، ص75.

² جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
1974م، ج3، ص4.

³ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، مؤسسة الرسالة، ط3، 2002م، ج2، ص144.

الجوزي في كتابه فنون الألفان¹ بابا سمّاه أبواب المتشابه، ضرب فيه عدة أمثلة في القرآن الكريم.

ثانيها، التشابه من جهة المعنى، والثالث التشابه من جهة المعنى.

والحكمة من المحكم والمتشابه، ما نجده لدى الزركشي، ومن بينها: «إقامة الحجّة بها عليهم، وذلك إنما نزل بلسانهم ولغتهم ثم عجزوا عن الوقوف على ما فيها مع بلاغتهم وأفهامهم فيدلّ على أنّ الذي أعجزهم عن الوقوف هو الذي أعجزهم عن تكرار الوقوف عليها، وهو الله سبحانه». ²

وفي هذا المبدأ يتّضح تعلق الزمخشري بأصول المعتزلة إبان معالجته لآي القرآن الكريم وتعكس لنا -أو تبرز- مدى التزامه بها. فعند تناوله لقضية المحكم والمتشابه يتّخذ سبيل المعتزلة وأسلوبهم في تأويل المتشابه، ويستشعر ذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران 7]، قائلاً: مُحْكَمَاتٌ أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه مُتَشَابِهَاتٌ مشتبهات محتملات هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ أى أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها. ³ فالمحكم من الآي عنده هو ما اتفق ظاهرها مع مذهبه، أمّا ما تعارض معه فهو من المتشابه، وينبغي صرفه عن ظاهره بتأويله إلى معنى يتّفق وما يعتقد ليزول التعارض.

فيفسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف 28] بقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ لِأَنَّ فعل القبيح مستحيل عليه لعدم الداعي ووجود الصارف». ⁴ وبما أنّ الله تعالى منزه عن فعل القبيح فأفعال الشرّ مردودة إلى مشيئة الإنسان، وهي عنده من المحكمات يؤخذ بظاهرها ويحمل عليها. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا

¹ ابن الجوزي (597هـ)، فنون الألفان في عيون علوم القرآن، دار البشائر، بيروت، لبنان، ط1، 1987م، ج1، ص376. وينظر أيضاً إسلام حسن محمد بله، المحكم والمتشابه وأثرهما في التفسير، رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، مخطوط، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة إفريقيا العالمية، السودان، 2017.

² الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ج2، ص75-76.

³ الزمخشري، الكشاف، ج1، ص277.

⁴ الزمخشري، الكشاف، ج2، ص99.

مُتَرَفِّهِهَا فَفَسَّقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» [الإسراء 16] «أمرناهم ففسقوا؛ أي أمرناهم بالفسق ففعلوا، والأمر مجاز، لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون فبقى أن يكون مجازاً، ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صباً، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات.»¹ وهذا التّخريج قد أَرْضَى ممثّل الاتجاه الاشعري؛ ابن المنير ليعلق عليه بقوله: «هذا النص حسن.»²

4- الحقيقة والمجاز:

تنقسم المعاني في البلاغة العربيّة إلى حقيقة ومجاز،³ ونال المجاز الحظوة عند القدماء واعتنوا به، وسعوا إلى بيان وجوهه، وتقصيل مسائله. وكانت العرب كثيراً ما تستعمله، وتعدّه من مفاخر كلامها، فإنّه دليل الفصاحة ورأس البلاغة. والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب.⁴

¹ الكشاف، ج 2، ص 654.

² الانتصاف، ج 2، ص 654.

³ اختلف المفسرون في القول بالمجاز؛ ومنهم من عدّه رأس من رؤوس البلاغة العربيّة، كالفارسي وابن جني والجاحظ.. ومنهم من رفض القول به في القرآن الكريم الأصوليون كابن تيمية؛ فهذا التقسيم للألفاظ إلى مجاز وحقيقة، اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة حسب رأي ابن تيمية. يقول: "إنّ لحقيقة و المجاز من عوارض الألفاظ و بكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلّم به أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم. وأول من عرف أنّه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة في كتابه ولكن لم يكن - بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية. ينظر: ابن تيمية، الإيمان، ص 84. وابن القيم في كتابه الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة، وأطلق عليه الطاغوت ذكر اثنين وخمسين مسألة في إنكار المجاز، والشّيخ عبد العزيز يرفض المجاز في القرآن الكريم وخاصّة في الصّفات والغيبيات، لأنّ للغة معنى كلياً لا يمكن أن نصل إليه ويضرب بذلك مثالا على أصل تسمية الجناح: لهذا من عَرَفَ أَقْبَسَةَ اللّغة فَهَمَّ حَقِيقَتَهَا، أمّا وجود وضع أول يُنَبِّئُ عليه المجاز فهذا غير ممكن. ص 162. وينتقد الزمخشري معارضي المجاز بقوله: «وهذا باطل، ولو وجب خلو القرآن من التوكيد والحذف وتنشئة القصص وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن.» ومن ناقش هذه القضية مؤكداً على القول بالمجاز السيوطي، فقد عالجها وذكر أنواعه بصورة موسعة في كتابه الإتيقان، وينظر أيضاً بعض الدراسات الحديثة التي أخذت منحى آخر في تعاملها مع المجاز؛ محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد،

⁴ الفيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط 5، 1981، ج 1، ص 265-266.

ومن أبرز المعنيين بالحقيقة والمجاز ابن جنّي المعتزلي (392هـ) إذ حدّد مدلول كلّاً منهما، وجاء ذلك في قوله: «والحقيقة ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة، والمجاز ما كان بضدّ ذلك، وإنّما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع، و التوكيد، والتشبيه فإن عدم هذه الاوصاف كانت الحقيقة البتّة»¹

لجأ المعتزلة للمجاز للرد على الشبهات التي طالت بعض آيات القرآن الكريم من خلال حمل المعاني على المجاز، كما عملت على تأويل تلك التي تتعارض مع العقل. وأوّل من صنّف في المجاز هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (209هـ) في كتابه «مجاز القرآن» وسبب تأليفه كما ذكره هو: «أنّه سئل في مجلس الفضل بن الرّبيع، من ابراهيم بن اسماعيل الكاتب عن قوله تعالى ﴿طَلَّهَا كَأَنَّهُ رُئُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات 65] وإنّما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف. فقلت إنّما كلّ الله العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمُشْرِفِي مُصَاحِبِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَنِّيَابًا غَوَالٍ.

وهم لم يروا الغول قط، ولكنّهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به.² وقد أشار الجاحظ إلى أنّ المشكّكين في القرآن ركّزوا على مثل هذه الآيات كي يزرعوا الشكّ بين المسلمين؛ «وقد اعترض كتاب الله ملحدون ولغوا فيه وهجروا واتّبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليلّة وأبصار عليّلة ونظر مدخول، فحرّفوا الكلم عن مواضعه وعدلوه عن سبله ثمّ قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللّحن وفساد النّظم والاختلاف وأدلّوا في ذلك بلعلّ وربّما أطلت على الضّعيف الغمر والحدث الغرّ وعرضت بالشّبه في القلوب وقدحت بالشّكوك في الصّدور»³

¹ ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص442.

² مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سرّكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ص12.

³ مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص203.

وفي هذا الصدد يقول المسيري: «إذ أرادت اللغة التعبير عن فكرة «الله» أو «الغيب» فإن المسافة تتسع وتتسع، والمسافة لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز، الذي يوسع من نطاق اللغة الإنسانية، ويجعلها أكثر مقدرة على التعبير عن الإنسان المركّب واللامحدود، يتم هذا عادة عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي والمعنوي بالمادي، واللامحدود بالمحدود، وهو طرح لا ينجم عن مزج عضوي بينهما وإنما تحويل الواحد منها إلى طريقة لاستكشاف الآخر، إذ تظل المسافة بينهما قائمة، رغم عملية الربط بينهما»¹

وقد عني الزمخشري بالمجاز، ومعجم أساس البلاغة انعكاس لتلك العناية؛ إذ عرض فيه ما يؤدي اللفظ فيما وضع له على وجه الحقيقة، وما يؤديه حين يخرج عن أصل دلالة إلى دلالة أخرى لوشيجة بينهما. وعمل من خلاله على بثّ مذهبه الاعتزالي. وهذا ينم عن ذكائه وبداهته لأنّ المجاز لا يحسن البحث فيه إلّا لمن تمكن من علم العربية. «فالمجاز (...) قد يكون مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك، ويمكن استخدام المجاز اللغوي لتمرير التحيزات الفكرية وفرضها بشكل خفي على القارئ، فالمجاز حنّم الله على يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية فعلية»²

وهذا ما قام به الزمخشري وابن المنير، ومن ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة 7] قال: «فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز. وهو لغيره حقيقة (...) فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلّا أنّ الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه»³ قال أحمد رحمه الله: «هذا أول عشواء خبطها في مهواة من الأهواء هبطها، حيث نزل من منصّة النصّ إلى حضيض تأويله ابتغاء

¹ عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 22، ص17.

² المرجع نفسه، ص13.

³ الكشاف، ج1، ص ص27-28.

الفتنة استبقاء لما كتب عليه من المحنة، فانطوى كلامه هذا على ضلالات أعدّها وأردّها...»¹

فانظر كيف وظّف الزمخشري المجاز في تمرير مبدأ من مبادئ مذهبه وهو العدل وأنّ الله لا يفعل القبيح ولا يظلم عباده، في حين رفض ابن المنير القول بالمجاز. للقاتل أن يقول: ما الفرق بين الحقيقة والمجاز، والظاهر والتأويل؟

إنّ الاطلاع على الكشاف والانتصاف يعكس لنا الفرق بينهما فكلّ مجاز تأويل ولكن ليس كل تأويل مجاز،² فالتأويل مقترن بالتركيب اللغوي وعلاقته بالسياق، ويتجلّى فيه أيّما تجلّ. ويقول ابن المنير: «وهذه وإن لم تكن نصوصاً فظواهر يجب حملها على حقائقها، لأنّنا متعبّدون باعتقاد الظاهر ما لم يمنع مانع، ولا مانع هاهنا «فإنّ القدرة سالحة. والعقل يجوز، والظواهر قاضية بوقوع ما صوره العقل، وقد وقع مثل هذا قطعاً في الدنيا، كتسليم الشجر وتسبيح الحصى في كف النبي صلى الله عليه وسلم وفي يد أصحابه، ولو فتح باب المجاز والعدول عن الظواهر في تفاصيل المقالة لاتّسع الخرق وضلّ كثير من الخلق عن الحقّ، وليس هذا كالظواهر الواردة في الإلهيات ممّا لم يجوز العقل اعتقاد ظاهرها، فإنّ العدول فيها عن ظاهر الكلام بضرورة الإنقياد إلى أدلّة العقل المرشدة إلى المعتقد الحقّ، فاشدد يدك بما فصل في هذا الفصل، ممّا أرشدتك به إلى منهج القرب والوصل، والله الموفق.»³

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ﴾ [الأنعام 95]: «وأصل الغمرة: ما يغمر من الماء فاستعيرت للشدة الغالبة ...»⁴ قال أحمد: «هو يجعله من مجاز التمثيل، ولا حاجة إلى ذلك. والظاهر أنّهم يفعلون معهم هذه الأمور حقيقة على

¹ الانتصاف، ج1، ص28.

² نورا معوض عباس معوض، العلاقة بين المجاز والتأويل، مجلة كلية التربية، مجلد 26، ع2، جامعة الاسكندرية، 2016م.

³ الانتصاف، ج4، ص388.

⁴ الزمخشري، الكشاف، ج2، ص46.

الصّور المحكيّة، وإذا أمكن البقاء على حقيقة فلا معدل عنها.¹ وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا﴾ [الفرقان 12] قال محمود: «دور بنى فلان تترا، أي على المجاز» قال أحمد: «لا حاجة إلى حمله على المجاز فإن رؤية جهنم جائزة، وقدرة الله تعالى صالحة، وقد تضافرت الظواهر على وقوع هذا الجائز، وعلى أن الله تعالى يخلق لها إدراكا حسيا وعقليا. ألا ترى إلى قوله سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وإلى حاجتها مع الجنّة، وإلى قولها هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ وإلى اشتكائها إلى ربها فأذن لها في نفسين، إلى غير ذلك من الظواهر التي لا سبيل إلى تأويلها، إذ لا محوج إليه. ولو فتح باب التأويل والمجاز في أحوال المعاد، لتطوح الذي يسلك ذلك إلى وادي الضلالة والتحير إلى فرق الفلاسفة، فالحق أنا متعبدون بالظاهر ما لم يمنع مانع، والله أعلم»²

ومثال أنّ التّأويل لا يرتبط بالمجاز فقط بل بفهم ما غمّض وشرحه، ففي قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة 6]؛ قال محمود: «فإن قلت: ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم ... إلخ» قال أحمد: الزمخشري أنكر أن يراد بالمشارك كل واحد من معانيه على الجمع، وقد سبق له إنكار ذلك ومن جوز إرادة جميع المحامل أجاز ذلك في الآية، ومن المجوزين لذلك الشافعي رحمه الله تعالى. وناهيك بإمام الفن وقدوته. هذا إذا وقع البناء على أن صيغة «أفعل» مشتركة بين الوجوب والندب صحّ تناولها في الآية للفريقين المحدثين والمتطهرين، وتناولها للمتطهرين من حيث الندب، والله أعلم.³

وبذلك نصل إلى نتيجة مفادها أنّ التّأويل أعمّ من المجاز لأنّ المجاز وجه من وجوه اللغة وليس كلّها، وبما أنّ اللغة مستويين؛ ظاهري وباطني، فإنّ مهمّة المؤول استخراج المعنى الباطني والكشف عنه وفهمه وتقريبه للمتلقّي، وهذا ما كان من الزمخشري خاصّة وابن المنير في مصنفيهما.

¹ الانتصاف، ج2، ص46.

² الانتصاف، ج3، ص267.

³ الكشاف، ج1، ص509.

خلاصة

يعدّ الكشّاف انعكاس لضلالة الزمخشري، وتمكّنه العلمي وتبحّره في شتّى العلوم، هذه الخاصيّة جعلت من يحاول التصدّي له أن يمتلك ترسانة علميّة وباع علمي كبير تضاهي علم أبي القاسم، وهذا ما أهل ابن المنير للردّ عليه والتصديّ لاعتزاليته، وكان دافعه عقدي وهو إعلاء كلمة الأشاعرة باعتبارهم أهل السنّة والجماعة، ومنه ما هو ثقافي سياسي؛ حيث بعد سقوط الدولة الفاطميّة حلّت محلّها الدولة الأيوبيّة الّتي تبنّت المذهب الأشعري مذهباً رسمياً لها. عمدت إلى مقاومة الفكر الشيعي وما خلفه من تشويه فكري في مصر، نتج عنه تبنيّ كشّاف الزمخشري لتقاربهما الفكري مع المعتزلة. وبهذا لعبت الظروف الداخلية والخارجية دوراً مهماً في السجّال الذي وقع بين الكشّاف والانتصاف.

- بما أنّ الزمخشري لقي الإقصاء والتهميش من الدولة مقارنة بمن هم أقلّ منه علماً، وللصلة الوثيقة بين الخطاب والسّلطة والعلاقة الطردية بينهما، انقسم الخطاب إلى قسمين؛ خطاب المركز (ابن المنير) لسان السّلطة وحظه من الامتيازات، وخطاب الهامش (الزمخشري) المعارض لها ومحاولات طمسه وإقصائه. كما يرجّح أن يكون الغزالي الممثل الأوّل للأشاعرة في عصر الزمخشري، وهو المانع بين الزمخشري والسّلطة.
- يدور موضوع الانتصاف حول مسائل أخذها ابن المنير على الزمخشري في كشّافه، فذكر نصّها، وأبدى موضع المؤاخذه فيها، ثمّ عرض لها بالتنفيذ والردّ والتصويب ودحضها بالأدلة والبراهين تارة، والإشادة والمدح في مواضع أخرى.
- للزمخشري جهود حميدة في خدمة اللغة العربيّة والإسلام، ومن الإجحاف أن ننكر ذلك لتوجّه المذهبي فقط.
- من خلال ما ورد في الانتصاف والكشّاف، تبين لنا أهميّة المجاز اللّغوي لتمرير التحيزات الفكرية وفرضها بشكل خفي على القارئ، ولا يستطيع أن يكشف تلك التحيزات إلّا متلقّ ضليع في اللغة. وربّما لهذا السبب قام العلماء برّدع العوام عن قراءة التفسيرات المذهبيّة خاصّة.

الفصل الثاني

المسائل اللسانية في ردود ابن المنير على الكشاف

تمهيد

أولاً: المستوى الصوتي

ثانياً: المستوى الصرفي

ثالثاً: المستوى التركيبي

رابعاً: المستوى الدلالي

خلاصة الفصل

تمهيد

أحدثت اللّسانيّات ثورة علميّة في دراسة اللّغة، وحدّدها سوسير بأنّها دراسة اللّغة في ذاتها ولذاتها، وأنّها تسير ضمن نظام محدّد يخضع للدراسة العلميّة التجريبيّة، ولأنّ اللّغات لا تتفاضل فيما بينها، فقد خضعت اللّغة العربيّة لهذا العلم واستفادت منه بغضّ النّظر عن الإشكالات التي تطارحها الدّارسون حول مدى نجاعة النظريات اللّسانية الحديثة في التطبيق عليها، أو الاكتفاء بدراستها في ضوء التراث اللغوي وما أنتج فيه.

وبما أنّ الكشّاف والانتصاف كان أساس اختلافهما لغويا ممّا دعت الحاجة إلى الاستناد على المستويات اللّسانية قصد الكشف عن أهمّ المسائل اللّسانية المختلف فيها وتحديدّها، ولهذا ضمّ الفصل أربعة مباحث؛ الأوّل المستوى الصوتي، الثّاني المستوى الصّرفي، الثّالث المستوى التركيبي، الرّابع المستوى الدّلالي. عرض في كل مستوى بعض المسائل قصد تحليلها تحليلا لسانيا لرصد الاختلاف القائم بين الزمخشري وابن المنير، وإلى أيّ مدى لعبت اللّغة دورا محوريّا في ترجيح رأي كلّ منهما.

أوّلا: المستوى الصوتي

الدّراسات الصوتيّة من مشمولات الدّرس العربيّ، وممّن تلقّف علم الاوئل فيها الزمخشري؛ حيث اهتمّ في كشّافه بالجانب الصوتي على مستوييه الفونيتيكي والفونولوجي؛ فدرس أصوات اللّغة العربيّة وهي معزولة عن البنية اللّغويّة من حيث مخارجها وصفاتها ثمّ دلالاتها في توجيه المعنى. مستعينا في ذلك بالجهود التي سبقته كالخليل، وسيبويه، والأخفش والفراء... ووجّه قراءته الصوتيّة للمعنى الذي أملته عليه طبيعة اللّغة العربيّة أوّلا وتوجّهه الفكري ثانيا. إلّا أنّ ابن المنير تابعه في تلك المسائل وعقّب عليه، فوافقه في بعضها وخالفه في بعضها الآخر. ومن القضايا الصوتيّة التي تبارز فيها كلّ من أبي القاسم وابن المنير، نذكر:

1- الحرف والصوت:

أثارت هذه الثنائية جدليّة بين العلماء قديما وحديثا، ونتج عنها عدّة اشكالات من بينها الفرق بين الألف والهمزة، وبالتّالي الاختلاف في عدد حروف الهجاء، والفرق بين نطق الحرف السّاكن والحرف المتحرّك، وهل هما يقابلان في الدراسات الحديثة ما يعرف بالصّوامت والصّوائت. هذه النّقاط كانت محور جدل بين الزّمخشري وابن المنير وهذا ما سيلقى عليه الضوء في هذه الجزئية.

تكاد تجمع أغلب الدّراسات على أنّ الحرف (phonème) هو ما كان مكتوبا، والصوت (sound) ما كان منطوقا، غير أنّ الزّمخشري انفرد برأي آخر؛ بيّن فيه أنّ للحرف (حروف المباني) ثلاث حالات هي: اسم الحرف ومسمّى الحرف (صورته) وصوت الحرف، يقول: «اعلم أنّ الألفاظ التي يتهجّى بها أسماء مسمّياتها الحروف المبسوطة التي منها ركّبت الكلم، فقولك ضاد اسم سمي به صه (...) وجعلوا المسمّى صدر كلّ اسم منها كما ترى إلّا الألف فإنّهم استعاروا الهمزة مكان مسمّاها لأنّه لا يكون إلّا ساكنا (...) (فإن قلت) لم قضيت لهذه الألفاظ بالاسميّة وهلاّ زعمت أنّها حروف كما وقع في عبارات المتقدّمين (قلت) استوضحت بالبرهان النير أنّها أسماء غير حروف..»¹ باحتساب الهمزة كحرف وليس كاسم.

¹ وهو بذلك يخالف المبرّد الذي حصرها في ثمانية وعشرين؛ «اعلم أنّ الحُرُوف العَرَبِيَّةَ خَمْسَةٌ وَثَلَاثُونَ حرفا مِنْهَا ثَمَانِيَةٌ وَعِشْرُونَ لَهَا صُورٌ والحروف السَّبْعَةُ جَارِيَةٌ على الأَلْسُنِ مستدلّ عَلَيْهَا فِي الخطِّ بالعلامات؛ فلم يعتبر الهمزة حرفا لأنّها على حدّ قول المبرّد، لا تثبت على صورة واحدة وهذا لم يرض ابن جني، وردّ عليه؛ أنّ انقلاب الهمزة في أحوالها لعارض يعرض لها من تخفيف أو بدل لا يخرجها من كونها حرفا. أضف إلى ذلك أنّ الألف والياء والواو والتاء والهاء والنون قد تقلب في بعض الأحوال ولا يخرجها ذلك من أن نعدّها حرفا.» ينظر: المبرّد، المقترض، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، ج1، ص197. وابن جني، سر صناعة الإعراب دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ج1، ص55.

وإذا انطلقنا من مبدأ لكل اسم مسمّى فكل صورة حرف هي المسمّى لاسمه مع الاخذ بعين الاعتبار أنّ هذه الصّورة مستلّة من مطلع اسم الحرف ومثال ذلك: الرّاء (اسم) ← ر (المسمّى) ما عدا الألف فإنّهم استعاروا الهمزة مكان مسمّاها لأنّها لا تكون إلّا ساكنة.

إلّا أنّ ابن المنير يرى أنه وقع في تناقض، ويردّ عليه بقوله: «الألف المذكورة في الفواتح يحتمل أن يكون المراد بها الهمزة اللّينة، وقد اضطرب فيها كلام الرّمخشري في هذا الفصل؛ فعندما عدّ الحروف أربعة عشر حرفاً في الفواتح قال إنّها نصف حروف العربيّة، فهذا يدلّ على أنّ جملتها ثمانية وعشرين، والظاهر أنّ السّاقط الهمزة، وعندما قال في تسع وعشرين على عدد الحروف اقتضى هذا دخول الألفين في العدد، والظاهر من كلامه أنّ الألف عنده هي اللّينة فذلك على تسميتها بالألف بأنّ النّطق لمّا تعذر بها أولاً استقرّت الهمزة مكانها وفاء بمراعاة تلك اللّطيفة الّتي قدّمها من جعل مسمّى الحرف أوّل اسمه، وأمّا عند النّحاة فالألف المعدودة مع اللّام حيث يقولون لام ألف ويكتبونها على صورة لا.¹

لقد التبس الأمر على ابن المنير، فالرّمخشري وظّف مصطلحين: الحرف واسم الحرف، وفواتح السور هي أسماء للحروف وليست حروفاً. وهنا مربط الفرس، ولا نعلم - في حدود اطلاعنا - من سبقه في هذا الرأي. «و ذلك أنّ قولك ألف دلّالة على أوسط حروف قال وقام (...) ألا ترى أنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره، وهذا كما ترى دالّ على معنى في نفسه، ولأنّها متصرّف فيها بالإمالة كقولك (با تا) وبالتفخيم كقولك (يا ها)، وبالتّعريف والتّكثير والجمع والتّصغير والوصف والإسناد والإضافة وجميع ما للأسماء المنصرفة.»² وفي قراءة القرآن الكريم نقراً: ألف، لام، ميم. وبذلك يكون أسماء حروف العربيّة ثمانية وعشرين حرفاً باعتبار أنّ الألف هي الاسم المسمّى الهمزة على سبيل الاستعارة لأنّ الهمزة لا اسم لها. في حين حروف المعجم تسعة وعشرون حرفاً.

¹ الانتصاف، ج1، ص18.

² الكشاف، ج1، ص 12-13.

أمّا عن صوت الحرف، فنذكر ما نقله كلّ من الزّمخشري وابن المنير عن سيبويه؛ «قال الخليل يوما وسأل أصحابه كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا¹ بالكاف الّتي في لك والباء الّتي في ضرب، فقال: نقول با كاف، فقال: إنّما جنّتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف، وقال أقول: كه به.»² ولتقوية رأي الزّمخشري ضرب ابن المنير مثالا آخر؛ «وسألهم أيضا كيف ينطقون بالقاف من يقبل، فقالوا: قاف كقولهم الأوّل فأجابهم كجوابه الأوّل، وقال: أمّا أنا فأقول قه. فألحق رضي الله عنه أولا هاء السّكت لأنّ الحرف المنطوق به متحرّكا وثانيا همزة الوصل لأنّه ساكن.»³

والفرق بينهما أنّ الزّمخشري ربط قول سيبويه بالحروف وبالدرس الصوتي، وتصويب النّطق الصحيح وتعليمه، في حين أنّ ابن المنير اقتصر ذكرها كنموذج للنّطق الصّحيح للحروف العربيّة. ولنوضّح هذه الفكرة بالمثال الآتي:

ب ————— ← حرف (صورة/شكل)

الباء ————— ← اسم الحرف

اب/به ————— ← صوت الحرف سواء كان ساكنا او متحرّكا.

وبالتالي أسماء حروف العربيّة ثمانية وعشرون حرفا باستعارة الهمزة لاسم الألف، وعبر عنها ابن جني بأنّ الألف صورة الهمزة،⁴ وحروف العربيّة تسعة وعشرون حرفا، أمّا الأصوات فلها صورتان؛ مفردا ساكنا بإضافة صويت قبل الحرف، وإضافة هاء السّكت إذا كان مفردا مفتوحا. وهذا ما أشار اليه ابن جني في تفريقه بين الحرف السّاكن والمتحرّك، فقال: «الحرف السّاكن ليست حاله إذا أدرجته إلى ما بعده كحاله لو وقفت عليه؛ وذلك لأنّ من الحروف حروفا إذا وقفت عليها لحقها صويت ما من بعدها، فإذا أدرجتها إلى ما بعدها

¹ يلاحظ أنّ الزّمخشري اعتمد مصطلح التلفظ في حين استعمل ابن المنير النطق.

² الكشّاف، ج1، ص13.

³ الانتصاف، ج1، ص13

⁴ ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص76.

ضعف ذلك الصوت، و تضاعل للحس، نحو قولك اح/اص/اث... فإذا قلت يجرّد ويصير ويسلم خفي ذلك الصوت و قلّ (...) وخفّ ما كان له من الجرس عند الوقوف عليه.¹

وهذا الأمر عارضه ابراهيم أنيس، ونبّه على الاحتراز من الإتيان قبله بألف وصل كما كان يفعل القدماء من علماء الأصوات، لأنّ الصوت حينئذ لا يتحقّق فيه الاستقلال الذي هو أساس التجربة الصّحيحة، فالحرف الساكن عنده يكون على حال هي أقرب إلى الأصليّة والبعد عن التأثير، وأمّا إدراجه على ما بعده فيجعله يتّخذ أشكالاً وصوراً فرعيّة مختلفة.² أي أثر السياق في تعدد أصوات الحرف الواحد.

2- صفات الحروف:

شغلت فواتح السور من حروف الهجاء العلماء كثيراً، ففصلوا القول في بيانها وتفسيرها، فاختلّفوا في كثير من ذلك واتّفقوا على كثير.³ أمّا ما يعنينا من تلك التّفصيلات فهو الأسرار الصّوتيّة التي لم يختلف في شأنها اثنان. لم يشر الزمخشري إلى صفات الحروف إلّا في نصّ واحد، عندما عرض وجوه تأويل فواتح السور في بداية سورة البقرة، والوجه الإعجازي فيها- وقد سبقه في ذلك الباقلاني- وأنّ القرآن تعمّد ذلك الأسلوب كتحدّد ومجابهة للمشكّكين فيه. وبما أنّ الفواتح ضمّت نصف الحروف العربيّة فكذلك كانت صفاتها، إذ ذكر الجزء نيابة عن الكلّ. ويوضّح ابن المنير ذلك كتعقيب لما لم يعرب عنه الزمخشري علّة هذا التنصيف، فما كان عددها زوجيّاً ذكر القرآن النصف منها. وأمّا ما كان

¹ الخصائص، ج1، ص57.

² إبراهيم أنيس، الأصوات اللغويّة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1975م، ص20.

³ ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط5، 1997، وابن منظور، لسان العرب، ج1؛ عقد فيه بابا عنوانه بباب تفسير الحروف المقطّعة، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث، بيروت، ج1، ص154-156، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1974م، ج2، ص112. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربيّة، ج1، ط1، 1957م. ومن بين الدّراسات الحديثة التي نالت استحسان العلماء ما ذهب إليه مصطفى محمود في كتابه حوار مع صديقي الملحد؛ حيث جمع فيه زبدة الدّراسات السابقة، وبيّن الإعجاز العددي في هذه الحروف المتقطّعة وصلتها بالآيات الواردة فيها. ينظر: مصطفى محمود، حوار مع صديقي الملحد، دار العودة، 1986م.

عددها فرديًا فاعتمد على الكسر؛ وهو مأخوذ عن منهج أصول الفقه،¹ فقال في حروف الصغير: «لَمَّا كانت ثلاثا السين والصاد والزّاي لم يكن لها نصف فذكر منها اثنتين السين والصاد وتلك العادة المانوسة فيما يقصد إلى تصنيفه فلا يمكن فيتمّ الكسر ألا ترى طلاق العبد و عدّة الأمة و نحو ذلك.....»²

ومن عجيب ما يلاحظ في حروف الاستعلاء والاستقال أنّها لمّا كان مجموع كلّ منهما من ذوي الأعداد الفردية فقد استحال التّصنيف فيها، لذا أنقص من تصنيف حروف الاستعلاء شيء، وللتعويض عن هذا الحذف أضيف ما بمقداره إلى نصف حروف الاستقال التي هي ضدّها و بهذا يتمّ التصنيف على أتمّ صورة.³ وقد ذهب الباقلاني إلى أنّ مجيء هذه الحروف على حدّ التصنيف ممّا تواضع عليه العلماء بعد عهد طويل من نزول القرآن دليل قاطع على كونه من عند الله عزّ وجلّ لأنّه يجري مجرى علم الغيوب وكلّ ذلك يوجب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف على حدّ يتعلّق به الإعجاز من وجه.⁴

وقد ضمّت هذه الفواتح عدّة قضايا صوتيّة؛ شغلت العلماء قديما وحديثا، وما كان من ابن المنير إلّا أن يكون مؤيدا تارة، ومعرضا وناقدا تارة أخرى، مع الإشارة أنّ الزّمخشري استعمل مصطلح أجناس الحروف فيما استعمل ابن المنير مصطلح الصفات، وسيختصر المخطط الآتي رأيهما⁵:

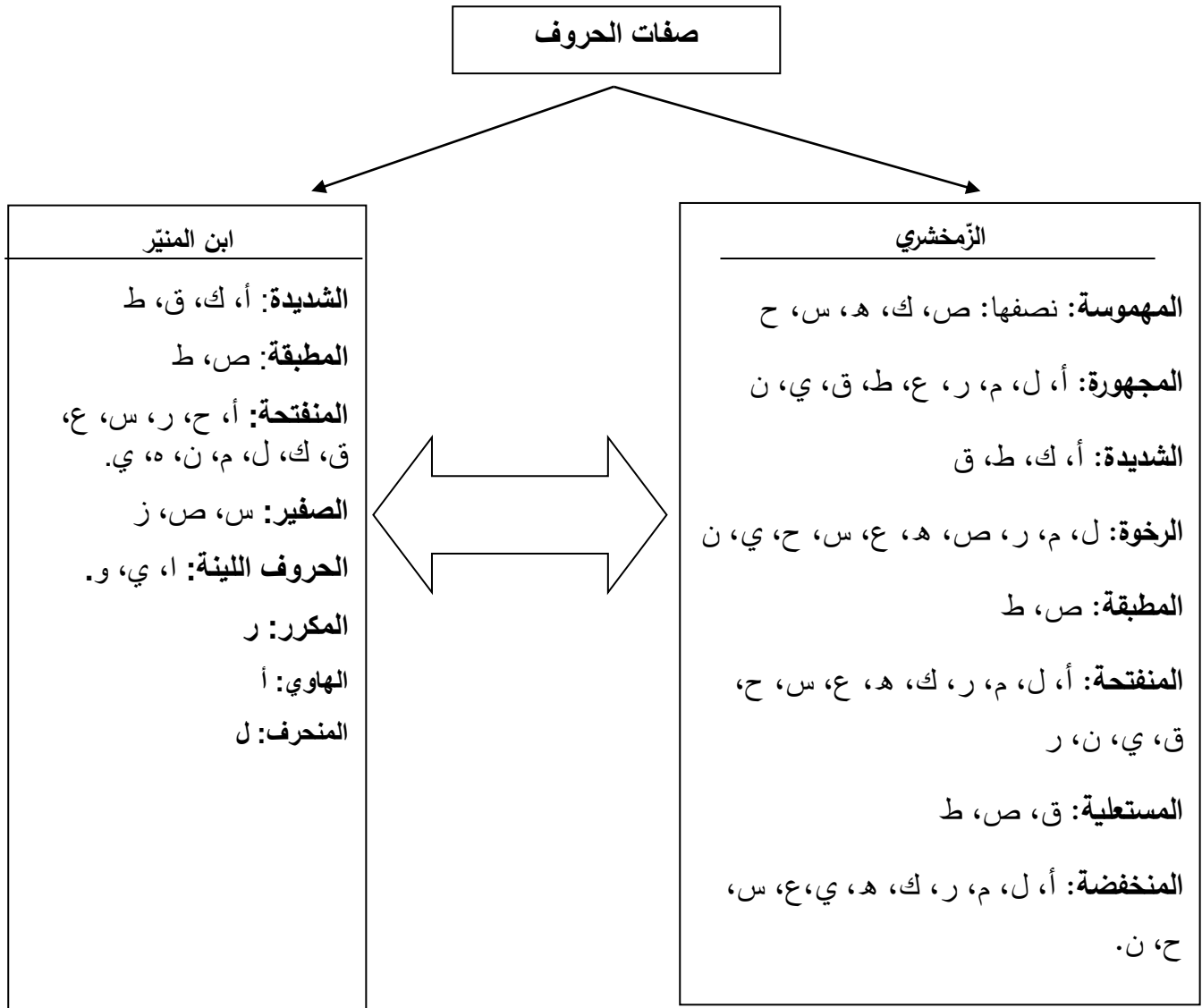
¹ ذكر الشّافعي الفرق بين حساب عدّة الحرّة والأمة في قوله: «فلم أعلم مخالفا ممّن حفظت عنه من أهل العلم في أنّ عدّة الأمة نصف عدّة الحرّة فيما كان له نصف معدود ما لم تكن حاملا فلم يجز إذ وجدنا ما وصفت من الدّلائل على الفرق فيما ذكرنا وغيره بين عدّة الأمة والحرّة إلّا أن تجعل عدّة الأمة نصف عدّة الحرّة فيما له نصف وذلك الشّهور. فأما الحيض فلا يعرف له نصف فتكون عدّتها فيه أقرب الأشياء من النّصف إذا لم يسقط من النّصف شيء وذلك حيضتان ولو جعلناها حيضة أسقطنا نصف حيضة ولا يجوز أن يسقط عنها من العدة شيء.» ينظر: الأم، دار الفكر، بيروت، ج5، 1983م، ط2، ص238.

² ابن المنير، الانتصاف، ج1، ص17.

³ صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، ص151-152

⁴ الباقلاني، إعجاز القرآن، ص37.

⁵ الكشاف، ج1، ص17. مع الإشارة إلى أنّ الزّمخشري لم يذكر جميع صفات الحروف التي ذكرها في مفصله، وهي: المجهورة والمهموسة والشّديدة والرّخوة وما بين الشّديدة والرّخوة والمطبقة والمنفتحة والمستعلية والمنخفضة وحروف القفلة



2-1- الحروف المهموسة (voiceless)¹: وهي عند القدماء عشرة: س، ك، ت، ف،

ح، ث، ه، ش، خ، ص، وذكر الزمخشري نصفها خمسة: الصاد، والكاف، والهاء، والسين، والحاء. ووافقه ابن المنير في ذلك. غير أنّ المحدثين خالفوا ما توصّل إليه القدماء، وهي عندهم اثنتى عشرة حرفاً: ت، ث، خ، س، ش، ص، ط، ف، ق، ك، ه؛ أي بإضافة حرفي الطاء و القاف لأتّهما « يحدثان بإطباق الوترين الصوتيين الواحد على الآخر، ويحول هذا الإطباق دون ارتعاش الوترين الصوتيين.»²

وحروف الصّفير وحروف الدّلاقة واللّينة والمنحرف والمكرّر والهاوي والمهتوت. ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، ج10، ص128.

¹ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص 434.

² ابراهيم أنيس، الاصوات اللغوية، ص20.

2-2- الحروف المجهورة (voiced): هي عند القدماء ثمانية عشر: ع، غ، ق، ج، ي، ض، ل، ن، ر، ظ، ذ، ب، م، و. وقد تبع الزمخشري تصنيفهم، وذكر نصفها تسعة: ع، ل، م، ر، ع، ط، ق، ي، ن. إلّا أنّ حسب التجارب المعاصرة فعدد الأصوات المجهورة ثلاثة عشر صوتاً، وهي: ب، ج، د، ذ، ر، ز، ض، ظ، ع، غ، ل، م، غير أنّه استقرّ لدى الباحثين المحدثين أنّ ق و ط، حرفان مهموسان.

أمّا بالنسبة للهمزة فأكثر المحدثين يرون أنّ صوت الهمزة لا مجهور ولا مهموس، هو الرّأي الرّاجح؛ إذ أنّ وضع الأوتار الصوتيّة حال النطق بها لا يسمح بالقول بوجود ما يسمّى بالجهر أو يسمّى بالهمس. وعلى هذا فوصف الزمخشري و كذا جملة القدماء للهمزة بأنّها مجهورة أمر غير دقيق، والسبب في ذلك قد يعود إلى أنّهم كانوا ينطقونها متلوّة بحركة، والحركة مجهورة أو هي نفس مجهور، فأنّثر جهر الحركة على أداء الهمزة فوصفوها هي الأخرى بالجهر توهمًا.¹

2-3- الشديدة (الانفجارية) والرخوة (الاحتكاكية): قسم علماء العربيّة الأصوات بحسب إغلاق ممرّ النّفس أو ضيقه عن موضع النّطق إلى ثلاثة أقسام؛ شديدة ورخوة ومتوسطة.

2-3-1- الحروف الشديدة: وحدّها سيبويه: الهمزة والقاف والكاف والجيم والطاء والتّاء والباء.² وذكر الزمخشري نصفها: الألف والكاف والطاء والقاف. وهي عند المحدثين ما يعرف ب: الوقفات الانفجارية (plosive stops)، وهي: ب، ت، د، ط، ض، ك، ق، ج.³

فالدّراسات الحديثة خالفت تقسيم الزمخشري بإسقاط الألف وإضافة الدّال، وتابعه ابن المنير في تقسيمه.

¹ ينظر: كمال بشر، علم الاصوات، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص115.

² الكتاب، ج4، ص434.

³ إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص23.

2-3-2- الحروف الرخوة: فهي ما عدا الحروف المستعلية، وذكر الزمخشري نصفها: ل، م، ر، ص، هـ، ع، س، ح، ي، ن. مخالفاً في ذلك سيبويه الذي عدها ثلاث عشرة حرفاً: ف، ث، س، ص، ش، خ، ح، هـ، ذ، ظ، ز، غ، ض.¹

2-3-3- الحروف المتوسطة: لم يتطرق الزمخشري إلى هذا القسم، غير أنّ ابن المنير أشار إلى هذا التقسيم بقوله: «ولم يبق من أصناف الحروف خارجاً عن هذا النمط إلا ما بين الشديد والرخو.»² دون أن يذكر هذه الأصوات لأنها - حسب رأيه - تتداخل مع بقية الأصناف.

2-4- المطبقة والمنفتحة: على هدي سيبويه، يفرّق الزمخشري وابن المنير بين الحروف المطبقة والحروف المنفتحة. فالحروف المطبقة أو ما يطلق عليها سيبويه الحروف المحصورة أربعة: الضاد و الطاء و الصاد و الفاء.³ وذكرنا نصفها؛ ص، ط. أمّا المنفتحة فهي ما عدا المطبقة، «ومصطلح الانفتاح ذكره سيبويه في كتابه ولم يذكر أحد قبله، فهو واضح هذا المصطلح، أمّا الخليل فقد سمي هذا المصطلح مختصاً».⁴ واللافت للانتباه أنّ كلّاً من الزمخشري وابن المنير وظّفاً مصطلحي سيبويه، وذكر كلّ منهما نصفها، وهي: ا، ل، م، ر، ك، هـ، ع، س، ح، ق، ي، ن، ر. وهو رأي الخليل و سيبويه.

2-5- المستعلية والمنخفضة⁵: وهذان المصطلحان من وضع الخليل، والحروف المستعلية عنده الطاء والضاد والصاد والظاء والقاف. وخالفه سيبويه وعدّها سبعة بإضافة حرفي

¹ الكتاب، ج4، 423.

² ابن المنير، الانتصاف ج1، ص17. ومصطلح بين الشديد والرخو من مصطلحات سيبويه؛ يطلق على الأصوات التي تجمع بين صفتي الشدة والرخاوة، وعدّها: العين واللام والنون والميم والراء، وعند ابن جني: الألف والعين والياء واللام والنون والراء والميم والواو؛ مجموعة في جملة (لم يروعا) ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص435، وابن جني سر صناعة الإعراب، ج1، ص61.

³ سيبويه، الكتاب، ج4، ص436.

⁴ عبد العزيز الضيف، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر، دمشق، 1998، ص137.

⁵ هذا المصطلح مأخوذ عن الخليل، والمنخفضة هي الاستقال عند سيبويه. ينظر: عبد العزيز الصبغ، المصطلح الصوتي في الدراسات، ص143.

الغين والحاء لما ذكره الخليل¹، وتابعه الزّمخشري في ذلك في معرض تحديده للاستعلاء بأنّه: « ارتقاع اللّسان إلى الحنك، أطبقت أو لم تطبق والمنخفضة ما عداها... والمستعلية الأربعة المطبقة والحاء والعين والقاف.»² أي أنّ المستعلية تتضمّن الحروف المطبقة ويكون عددها سبعة، وهي: ض، ط، ص، ف، خ، ع، ق، بينما ذكر نصفها: ق، ص، ط. أي أنّه خالف سيبويه وأخذ برأي الخليل.

والمنخفضة هي ما عدا الحروف المستعلية، ويطلق عليها سيبويه الاستفال أو الحروف المستقلة، ونصفها: الألف، ل، م، ر، ك، هـ، ي، ع، س، ح، ن. ورضي ابن المنير عن رأي الزّمخشري في هاتين الصفتين.

2-6- القلقة: وهي عند سيبويه خمسة: القاف والجيم والطّاء والدّال والباء.³ وذكر منها الزّمخشري اثنين فقط، وهما: ق، ط. أي أنّ مجموعها أربعة؛ وهنا عارضه ابن المنير وأتهمه بالوهم لأنّ حروف القلقة خمسة، لم يذكر منها في الفواتح سوى الحرفين المذكورين. وأمّا الصّفات التي زادها ابن المنير على الزّمخشري فهي:

2-7- حروف الصغير: مصطلح وضعه سيبويه مخالفاً للخليل الذي اطلق عليها الأسليّة وهي: ص، س، ز.⁴ وتابعه في ذلك ابن المنير، والعلماء المحدثون.

2-8- الحروف الليّنة: ذكر ابن المنير أنّها ثلاثة: الألف، والياء، والواو، وذكر منها اثنين: الألف والياء، ولكن علماء اللغة العربية القدماء والمحدثين لم يفصلوا القول في هذه القضية فمنهم من يعدّها حروف لين ومدّ، ومنهم من يعدّها حروف علّة، ومنهم من يخرج الألف منها، أمّا في الدراسات الحديثة فارتبطت بالحركات الطويلة والقصيرة.⁵

¹ ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، ج1، ص51. وسيبويه، الكتاب، ج4، ص138.

² الزّمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، ص421.

³ سيبويه، الكتاب، ج4، ص174. وأفرد كمال بشر مبحثاً خاصاً بالقلقة في كتابه علم الأصوات.

⁴ ينظر: الخليل، العين، ص65. وسيبويه، الكتاب، ج4، ص464.

⁵ ينظر: الخليل، العين، ص64، سيبويه، الكتاب، ج4، ص435، المبرد، المقتضب، ص210، ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص62. وكمال بشر، علم الأصوات، (أنصاف الحركات)، ص368. وإبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص26.

وقد حاول تمام حسان تلخيص كل ما دار حول هذه المسألة بقوله: «(...) قد يختلف بين اللّين أحيانا وبين المدّ أحيانا أخرى، فحين تكونان موضع إعلال فتبدوان في صورة الألف أو الواو أو الياء تعتبران لينا ولكّتهما حين تكونان من زيادات الصيغة كما في واو المفعول وياء فعيل فإنّهما تعتبران حرفي مدّ مثلهما في ذلك مثل الألف من كتاب. وهما في هذه الحالة من قبيل الحركات الطويلة.¹»

2-9- الصّفات المفردة: لا خلاف فيها، وهي:

2-9-1- الهاوي: الألف

2-9-2- المكرّر (rolled): وهو حرف الراء.

2-9-3- المنحرف latera واللام؛ وما يطلق عليه الأصوات الجانيّة أو المنحرفة أو الحافية.

وقد جمعها كمال بشر ضمن الأصوات البينيّة (vowel-like consanants)²، ويرجّح أن يكون هذا سبب عدم ذكر الزّمخشري لها لأنّها ليست صفات قارّة في الصّوامت، وإنّما هي مزيج بينها وبين الصوائت.

2-10- حروف الدّلاقة والمصمّطة: رفض ابن المنير قول الزّمخشري بعدّهما صنفين متمايزين بناء على ما ذكره في مفصله وفق مخارج هذه الحروف، موضّحا رأيه بقوله: «حروف الدّلاقة التي يعتمد النّاطق فيها على ذلق اللسان- أي طرفه- وهو تمييز مردود جدّا لأنّ من جملتها: الميم، والباء، والفاء. ولا مدخل لطرف اللسان فيها، ثمّ لا يتمّ على هذا التمييز مطابقتها للمصمّطة، إذ المصمّطة مفسّرة عنده بأنّها حروف تكون عن تركيب كلمة رباعيّة فما زاد منها حتى يدرج معها أحد حروف الدّلاقة، فكيف المقابلة بين الخروج من

¹ تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 2009م، ص70.

² الأصوات البينيّة أصوات صامتة وظيفيا، أي من حيث موقعها ودورها في بنية الكلمة، شأنها في ذلك شأن سائر الأصوات الصامتة، ولكنها في الوقت نفسه، تقصح عن شبه ما بالحركات أو الاصوات الصائتة vowels من حيث النطق والأداء الفعلي. ينظر: كمال بشر، علم الأصوات، ص 345.

طرف اللسان وبين الصمت؟ فالحقّ أنّهما صنفان ضعيف تميّزهما، فلم يعتبر جريانها على النمط المستمر في غيرهما من الأصناف البين امتيازها.¹

وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن تكون حروف الذّلاقة مقابلاً للحروف المصمتة، وقد حاول إبراهيم أنيس أن يفسّر هذه الإشكالية بناء على المعنى اللّغوي، قال: «ويبدو أنّ كلمة الذّلاقة هنا لا تعني أكثر من معناها الشائع المألوف وهو القدرة على انطلاق في الكلام بالعربية، دون تعثر أو تلعث، فذلاقة اللسان كما نعلم جودة نطقه وانطلاقه في أثناء الكلام. ولما كانت هذه الحروف الستة هي أكثر الحروف شيوعاً في الكلام العربي أطلق عليها حروف الذّلاقة دون النّظر إلى مخرجها أو صفاتها أو أي ناحية من نواحي الدراسة الصوتية.»²

3- السّكت:

في قوله تعالى: ﴿فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُ أَكْتَبِيهِ * إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْقٍ حِسَابِيهِ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ * قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ *﴾ [الحاقة 19 - 24]

قال الزمخشري: «والهاء للسّكت في كتابيه، وكذلك في حسابيه وماليه وسلطانيه وحق هذه الهاءات أن تثبت في الوقف وتسقط في الوصل، وقد استحَبَّ إيثار الوقف إيثاراً لثباتها في المصحف.»

وقيل: لا بأس بالوصل والإسقاط. وقرأ ابن محيصن بإسكان الياء بغير هاء. وقرأ جماعة بإثبات الهاء في الوصل والوقف جميعاً لاتّباع المصحف.³

قال ابن المنير: «تعليل القراءة باتّباع المصحف عجيب مع أنّ المعتقد الحقّ أن القراءات السبع بتفاصيلها منقولة تواتراً عن النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلّم، فالذي أثبت

¹ الانتصاف، ج1، ص17، وهو بذلك يخالف الخليل وسيبويه وابن جني وابن يعيش. ينظر: العين، ج1، ص51. والكتاب، ج4، ص426. وسرّ صناعة الإعراب، ص74. وشرح المفصل، ج10، ص129-130.

² إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص109-110.

³ الكشاف، ج4، ص503.

الهاء في الوصل إنّما أثبتّها من التّواتر عن قراءة النّبي ﷺ: أيّها كذلك قبل أن تكتب في المصحف، وما نفس هؤلاء إلا إدخال الاجتهاد في القراءات المستفيضة، واعتقاد أنّ فيها ما أخذ بالاختيار النّظري وهذا خطأ لا ينبغي فتح بابّه، فإنّه ذريعة إلى ما هو أكبر منه، ولقد جرت بيني وبين الشيخ أبي عمرو رحمه الله مفاوضة في قوله وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ على قراءة حفص، انتهت إلى أن ألزم الرد على من أثبت الهاء في الوصل في كلمات سورة الحاقة. لأنّي حججته بإثبات القراء المشاهير لها كذلك، ففهمت من رده لذلك ما فهمه من كلام الزمخشري ها هنا ولم أقبله منه رحمه الله، فتراجع عنه، وكانت هذه المفاوضة بمكاتبة بيني وبينه، وهي آخر ما كتب من العلوم على ما أخبرني به خاصّته، وذلك صحيح لأنّها كانت في أوائل مرضه رحمه الله، والله أعلم.¹»

اعترض ابن المنير على قول الزّمخشري باستحباب الوقف لما فيها من إحياء بالاجتهاد في اختيار القراءات، وحجّة الزّمخشري أنّ الهاء للسّكت، وحقّها أن تثبت في الوقف وتسقط في الوصل لثباتها في المصحف. وهذا ما أورده في مفصله: « تقول في الوقف على غير المتمكّنة (المبني) "أنا" بالألف، و"أنه" بالهاء، و"هو" بالإسكان، وهوو بإلحاق الهاء، وههنا، هههنا، وهؤلاء، وهؤلاء، إذا قصر، وأكرمك، وأكرمته، وغلامي، وضربني، وغلامي، وضربني، بالإسكان وإلحاق الهاء فيمن حرّك في الوصل.»² ولكن القراءة ورسم المصحف متعلقان بالرّغم من أسبقية القراءة على الرسم، إلّا أنّ هذه الأخيرة نتاج الأولى. وحجّة اعتراض ابن المنير؛ أنّ الذي أثبت الهاء في الوصل إنّما أثبتّها من التّواتر من قراءة النّبي صلى الله عليه وسلم - أيّها كذلك قبل أن تكتب في المصحف؛ أي لا مجال للاجتهاد والدّراية في القراءات القرآنية، وهذا يثير تساؤله واستغرابه: « ما نفس هؤلاء إلا إدخال الاجتهاد في القراءات المستفيضة، وأعتقد أنّ فيها ما أخذ بالاختيار النّظري، وهذا خطأ لا ينبغي فتح بابّه، فإنّه ذريعة إلى ما هو أكبر منه.»³

¹ الانتصاف، ج4، ص503.

² الزمخشري، المفصل، ص469.

³ الانتصاف، ج4، ص603.

وعقب أبو حيان على الاختلاف في الوصل والوقف في هذه الآيات، أن قراءة الجمهور إثبات هاء السكت وفقا ووصلا لمراعاة خط المصحف قياسا على ما جاء في سورة القارعة (ماهيه)، ورد قول الزهراوي من أن إثبات الهاء في الوصل لحن، لا يجوز عند أحد علمته ليس كما قال، بل ذلك منقول نقل التواتر فوجب قبوله.¹ إشارة إلى مذهب ابن المنير في رفض الاجتهاد في القراءات. والمثير للانتباه أن القارعة كلمة مؤنثة، « وتاء التأنيث في الاسم المفرد تقلب هاء في الوقف نحو: غرفة وظلمة.»² وبذلك فكلما كتابيه وحسابيه هي كلمات غير متمكنة وليست تاء التأنيث.

ثانيا: المستوى الصرفي

يقصد به المستوى الذي يهتم ببنية الكلمة مستقلة بذاتها عن غيرها وما لحقها من تغييرات في أصلها من زيادة أو حذف كالتعريف والتثنية والجمع والتأنيث وهو ما يطلق عليه في اللسانيات المورفولوجيا؛ وإذا كان أصغر وحدة غير دالة في الصوتيات الفونيم فإن أصغر وحدة دالة في المورفولوجيا المورفيم. وقد انتخبنا منه ما يلي:

1- صيغ المبالغة:

عرّف العلماء صيغة المبالغة في اللغة العربية بأنها أسماء تُشتق من الأفعال لكي تدلّ على معنى اسم الفاعل مع تأكيد المعنى وإظهار قوّته والمبالغة فيه، وهي عند تمام حسان تتدرج ضمن معاني التقسيم ومبانيه،³ ولكن هل جميع أبنيتها مستوية في المعنى أو متفاوتة فيما بينها، وهل يؤخذ بقولهم أن زيادة المبنى لزيادة في المعنى، وهذا ما أثاره الصبان بقوله: «إن المبالغة تفيد التنصيص على كثرة المعنى كما أو كيفا ولكن هل هي مستوية في المعنى أو متفاوتة بأن تكون الكثرة المستفادة من فعال مثلا أشدّ من الكثرة المستفادة من فاعول مثلا، لم أر في ذلك نقلا. وقد يؤخذ من قولهم: زيادة البناء تدلّ على زيادة المعنى أبلغية فعال

¹ البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،

2001م، ج8، ص319.

² الزمخشري، المفصل، ص468.

³ تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص73.

ومفعال على فعول وفعل وأبلغيّة هذين على فعيل فتدبّر.» وفي هذا الحيز العلمي كانت محاجة ابن المنير للزمخشري.¹

1-1- الرّحمن:

قال الزّمخشري: «والرّحمن فعلاّن من رحم، كغضبان وسكران، من غضب وسكر، وكذلك الرّحيم فعيل منه، كمريض وسقيم، من مرض وسقم، وفي الرّحمن من المبالغة ما ليس في الرّحيم، ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، ويقولون: إنّ الزيادة في البناء لزيادة في المعنى. وقال الزجاج في الغضبان: هو الممتلئ غضبا ومما طنّ على أدنى من ملح العرب أنهم يسمّون مركبا من مراكبهم بالشقذف، وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم: ما اسم هذا المحمل؟ أردت المحمل العراقي، فقال: أليس ذاك اسمه الشقذف؟ قلت: بلى، فقال: هذا اسمه الشقذاف، فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمّى».²

قال ابن المنير: «لا يتم الاستدلال بقصر البناء وطوله على نقصان المبالغة وتماها، ألا ترى بعض صيغ المبالغة كفعل أحد الأمثلة أقصر من فاعل الذي لا مبالغة فيه البتّة. وأمّا قولهم: رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدّنيا، فلا دلالة فيه أيضا على مبالغة رحمن بالنسبة إلى رحيم فإنّ حاصله أنّ الرحمة منه بالدلالة على إتمامها ألا ترى أنّ ضاربا لمّا كان أعّم من ضراب، كان ضراب أبغ منه لخصوصه، فلا يلزم إذاً من خصوص رحيم أن يكون أقصر مبالغة من رحمن لعمومه».³

لا يختلف اثنان على أنّ رحمن على وزن فعلاّن (خماسي) ورحيم على وزن فعيل (رباعي) وهما من صيغ المبالغة، والفرق بينهما كان محور اهتمام الزّمخشري؛ إذ يرى أنّ في الرّحمن من المبالغة ما ليس في الرّحيم، «وهو كغيره من اللّغويين والنّحاة يرى أنّ زيادة

¹ فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 2007م، ص93.

² الكشاف، ج1، ص6.

³ الانتصاف، ج1، ص6.

المبنى دليل على زيادة المعنى. وأن هذا الارتباط بين المبنى والمعنى تقره الفطرة اللغوية. ¹ «مستشهدا في ذلك بكلمة الشقذف مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق لذلك أطلق عليه الشقذاف؛ فلما زاد ثقله زاد بناؤه في الكلمة.

إلا أن ابن المنير رفض هذا الرأي، وبين أن قصر البناء وطوله لا يتم الاستدلال به على نقصان المبالغة وتامها، وإنما هناك تخصيص وعموم والعام يكون أبلغ من الخاص، وضرب مثالا على ذلك؛ أن ضاربا لما كان أعم من ضراب كان أبلغ منه لخصوصه. وقال بذلك القرطبي (671هـ) وذهب مذهبه؛ «فأكثر العلماء على أن الرحمن مختص بالله عز وجل، لا يجوز أن يسمى به غيره، ألا تراه قال: ﴿ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [سورة الإسراء 110] فعادل الاسم الذي لا يشركه فيه غيره (...) والرحيم صفة مطلقة للمخلوقين، ولما في الرحمن من العموم قدم في كلامنا على الرحيم مع موافقة التنزيل. ² «ولم يخرج أبو حيان (745هـ) عن مبدأ الخاص والعام، ووافق بذلك ابن المنير والقرطبي؛ «الرحمن فعلا من الرحمة وأصل بنائه من اللازم من المبالغة، وشذ من المتعدي و(ال) فيه للغلبة، كهي في الصعق، فهو وصف لم يستعمل في غير الله، كما لم يستعمل اسمه في غيره وسمعنا مناقبه، قالوا رحمن الدنيا والآخرة، ووصف غير الله به من تعنت الملحين (...) والترتيب القرآني جاء في غاية الفصاحة لأنه تعالى وصف نفسه بصفة الربوبية، وصفة الرحمة، ثم ذكر شيئين أحدهما ملكه يوم الجزاء، والثاني لعبادة، فناسب الربوبية للملك، والرحمة العبادة، فكان الأول للأول، والثاني للثاني،...» ³

والزمخشري وابن المنير لا يتوقفان هنا، بل بتجاوزان الفرق بين البنائين إلى اشكالية صرفه أم لا انطلاقا من الصيغة الصرفية؛ وهذا وعي منهما عن علاقة وتمازج الصرف بال نحو وأثر كل منهما في الآخر. حيث يمنع أبو القاسم صرف الرحمن قياسا على أخواته من باب، نحو عطشان وغرثان وسكران فلا يصرفه، «(فإن قلت) قد شرط في امتناع صرف

¹ محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 287.

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 106.

³ أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 125 - 126.

فعلان أن يكون فعلان فعلى واختصاصه بالله يحظر أن يكون فعلان فعلى فلم تمنعه الصّرف (قلت) كما حظر ذلك أن يكون له مؤنث على فعلى كعطشى فقد حظر أن يكون له مؤنث على فعلانة كندمانه فإذا لا عبرة بامتناع التأنيث للاختصاص العارض فوجب الرجوع إلى الأصل قبل الاختصاص وهو القياس على نظائره.¹

ليعقب عليه ابن المنير تعقيباً علمياً دقيقاً من ضليع في علوم اللغة معتمداً على قول سيبويه؛ «ليت شعري بعد امتناع فعلانة وفعلى ما الذي عيّنه قياسه على عطشان دون ندمان معترض بالأصل في الأسماء وهو الصّرف (...)» وفاقاً أقول: قد عثر ههنا رحمه الله، وأنّ الجواد قد يعثر لأنّ اعتبار وجود فعلى أو انتقاء فعلانة إنّما كان في الصّفة أمّا في الاسم فشرطه العلميّة لا وجود فعلى و لا انتقاء فعلانة.²

أي إنّ علّة امتناع صرف "الرحمن" عند ابن المنير العلميّة، وليست صفة ولا نحتاج لقياسها لا على عطشان أو ندمان. وهذا قول أغلب الدارسين.³

1-2- ظلام:

في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال 51]

قال الزمخشري: «وقيل: ظلام للتكثير لأجل العبيد أو لأن العذاب من العظم بحيث لولا الاستحقاق لكان المعذب بمثله ظلاماً بليغ الظلم متفاقمه.»⁴

قال ابن المنير: «وبهذه النكتة يجاب عن قول القائل نفي الأدنى أبلغ من نفي الأعلى فلم عدل عن الأبلغ والمراد تنزيه الله تعالى، وهو جدير بالمبالغة وهذان الجوابان عتيدان في هذا السؤال.»⁵

¹ الكشاف، ج1، صص 6-7.

² الانتصاف، ج1، ص6.

³ ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998م. ج3، صص 135-137؛ إذ خصص فيه مبحثاً كاملاً عن ما لا ينصرف، وبسط القول عن علل امتناع صرف فعلان. والرضي الاسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب، ج2، صص 174-175.

⁴ الكشاف، ج2، صص 131-132.

⁵ الانتصاف، ج2، صص 131-132.

من بين أبنية صيغ المبالغة، فعّال؛ وهي للتكثير قال الزمخشري في تفسير ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران 182] «معناه كونه غير ظلام للعبيد أنه عادل عليهم، ومن العدل أن يعاقب المسيء منهم و يثيب المحسن»¹ علّق عليه أبو حيّان بأنّ فيه رائحة الاعتزال.² وهذا فات ابن المنير ولم يشر إليه ثمّ طرح سؤالاً: نفي المبالغة لا ينفي أصل الفعل، فلم قال: "بظلام" ولم يقل: "بظالم"، والمقام مقام تنزيه، ونفي الأدنى أبلغ من نفي الأعلى، فلم عبّر هنا بصيغة المبالغة ولم يقل: ليس بظالم. أو ليس بذئ ظلم للعبيد؟ واستفاض أبو حيّان في شرح ذلك، والجواب عنده من وجوه: وما يهمنّا هو الوجه الخامس إذ ذكر فيه: إن قيل (ظلام) صيغة مبالغة من الظلم، تفيد الكثير، ولا يلزم من نفي الظلم الكثير نفي الظلم القليل، فلو قيل: بظالم، لكان أدلّ على نفي الظلم قليله وكثيره. فالجواب عنه من أوجه:

أحدها أنّ الصيغة للنسب من قبيل (بزاز) و(عطار) لا للمبالغة، والمعنى لا ينسب إلى الظلم. أمّا قوله تعالى {وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ} [آل عمران: 182]، فلفظة (ظلام) على صيغة (فعّال) هي تفيد المبالغة، غير أنّها هنا ليست على بابها؛ ولا يستقيم المعنى على المبالغة؛ إذ أنّ صيغة (فعّال) هنا لو كانت للمبالغة، لكان النفي منصّباً على المبالغة وحدها؛ فيكون المعنى: وما ربك بكثير الظلم؛ فالمنفي هو الكثرة وحدها دون الظلم الذي ليس كثيراً، وهذا معنى فاسد؛ لأنّ الله لا يظلم مطلقاً، لا كثيراً ولا قليلاً. ومن ثمّ ذهب كثير من المحقّقين إلى أنّ المراد من هذه الصيغة هنا نفي نسبة الظلم إليه سبحانه؛ لأنّ صيغة (فعّال) تستعمل مراداً بها النسبة، فتغني عن ياء النسب، ويكون المعنى على هذا: أنّه سبحانه ليس بذئ ظلم، أي: لا ينسب إلى الظلم، كقولهم: (ليس بنبال) أي: بذئ نبيل³. وما يقصده أبو حيّان أنّ الصيغة جرّدت من معنى المبالغة، وحملت معنى النسبة.

¹ الكشاف، ج1، ص234

² البحر المحيط، ج3، ص137.

³ أبو حيّان، البحر المحيط، ج3، ص137. وينظر أيضاً: القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود،

دار الكتب العلميّة، بيروت، ج2، 1418هـ، ط1، ص470.

2- تعدد المصادر:

في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِّرَ النَّاسُ ضُحَى﴾ [طه 57]

قال الزمخشري: «لا يخلو الموعد في قوله فَأَجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا من أن يجعل زمانا أو مكانا أو مصدرا. فإن جعلته زمانا نظرا في أن قوله تعالى مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ مطابق له، لزمك شيئان أن تجعل الزمان مخلفا، وأن يعضل عليك ناصب مكانا: وإن جعلته مكانا لقوله تعالى مَكَانًا سَوَى لزمك. أيضا أن توقع الإخلاف على المكان، وأن لا يطابق قوله مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وقراءة الحسن غير مطابقة له مكانا وزمانا جميعا، لأنه قرأ يَوْمَ الزَّيْنَةِ بالنصب، فبقى أن يجعل مصدرا بمعنى الوعد، ويقدر مضاف محذوف، أي: مكان موعدا، ويجعل الضمير في تَخْلُفُهُ للموعد ومكاناً بدل من المكان المحذوف. فإن قلت: فكيف طابقه قوله مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ ولا بدّ من أن تجعله زمانا، والسؤال واقع عن المكان لا عن الزمان؟ هو مطابق معنى وإن لم يطابق لفظا، لأنهم لا بدّ لهم من أن يجتمعوا يوم الزينة في مكان بعينه، مشتهر باجتماعهم فيه في ذلك اليوم، فبذكر الزمان علم المكان. وأما قراءة الحسن فالموعد فيها مصدر لا غير. والمعنى: إنجاز وعدكم يوم الزينة. وطباق هذا أيضا من طريق المعنى.»¹

ابن المنير: «(...) ويحتمل عندي وجه آخر أخصر وأسلم، وهو أن يجعل موعدا اسم مكان فيطابق مكانا، ويكون بدلا منه، ويطابق الجواب بالزمان بالتقرير الذي ذكره، ويبقى عود الضمير، فنقول: هو والحالة هذه عائد على المصدر المفهوم من اسم المكان، لأن حروفه فيه. والموعد إذا كان اسم مكان فحاصله مكان وعد، كما إذا كان اسم زمان فحاصله زمان وعد. وإذا جاز رجوع الضمير إلى ما دلت قوة الكلام عليه وإن لم يكن منطوقا به بوجه، فرجوعه إلى ما هو كالمنطوق به أولى (...). وإذا أوضح ذلك فاسم المكان مشتق من المصدر اشتقاق الفعل منه، فالنطق به كاف في إعادة الضمير على مصدره والله أعلم. وعلى هذين التأويلين يكون جواب موسى عليه السلام من جوامع كلم الأنبياء لأنه سئل أن

¹ الكشاف، ج2، ص437.

يواعدهم مكانا فعلم أنهم لا بد أن يسألوه مواعدة على زمان أيضا، فأسلف الجواب عنه وضمنها جوابا مفردا، ولقائل أن يقول: إن كان المسئول منه المواعدة على المكان فلم أجاب بالزمان الذي لم يسئل عنه صريحا، وجعل جواب ما سئل عنه مضمنا. وجوابه - والله أعلم - أن يقال اكتفى بقرينة السؤال عن صريح الجواب. وأما ما لم يسئل عنه فلو ضمنه لم يفهم قصده إليه، إذ لا قرينة تدل عليه والله أعلم.¹

موعد مشتقة من الفعل الثلاثي وعد، وتشترك مع المصدر الميمي واسم الزمان واسم المكان في هيئتها وبنيتها الصرفية. وقد حاول الزمخشري انطلاقا من الآية أن يحدّد المعنى الأقرب والمناسب للآية. فحدّد شروطا فإذا كانت اسم الزمان فدلّيلها الفعل يخلف وهو عامل نصب مكانا. وإن كانت اسم مكان فيجب ألاّ تطابق يوم موعد الزينة لأنّها تدلّ على الزمان، وباعتبار قراءة الحسن بالنصب فتكون مصدرا لأنّه يعمل عمل الفعل. وعند ابن المنير اسم مكان، فهي من جوامع الكلم، لأنّ المقصود هو المواعدة، والزمان والموضوع بيّن للجميع. وقد اختلف فيه العلماء؛ ف "موعد" هنا عند أبي حيّان هو "زمان: أي: فعين لنا وقت اجتماع، و لذلك أجاب بقوله " قال موعدكم يوم الزينة" (...) وقدّره بعضهم: مكانا معلوما، و ينبو عنه قوله (موعدكم يوم الزينة)، وقال القشيري: الأظهر أنّه مصدر، ولذلك قال " لا نخلفه" أي: ذلك الموعد، والاختلاف أن يعد شيئا ولا ينجزه.²

أما الرازي فعنده مصدر، لأنّ الموعّد يجوز أن يكون مَصْدَرًا وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اسْمًا لِمَكَانِ الوَعْدِ كَقَوْلِهِ: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر 43] وَأَنْ يَكُونَ اسْمًا لِمَكَانِ الوَعْدِ كَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ﴾ [هود 81] والذي في هذه الآية بمعنى المصدر أي اجعل بيننا وبينك وعدًا لا نخلفه لأنّ الوعد هو الذي يصحّ وصفه بالخلف. أما الزمان والمكان فلا يصحّ وصفهما بذلك، ومما يؤكّد ذلك أنّ الحسن قرأ "يَوْمَ الزَّيْنَةِ" بالنصب، وذلك لا يطابق المكان والزمان، وإنّما نصب مكانا لأنّه هو المفعول الثاني للجعل، والتقدير اجعل مكان

¹ الكشاف، ج2، ص 437.

² البحر المحيط، ج6، ص237.

مَوْعِدٍ لَا نُخْلِفُهُ مَكَانًا سُوًى.¹ كما ذكر تفسير الزمخشري لأنه قلب الكلمة على وجوها الثلاثة مع الأدلة. وفي هذا تعالق وتجاذب بين الصرف والنحو.

ثالثا: المستوى التركيبي

وهذا المستوى من أهم المستويات؛ ففيه تلتحم العناصر وترتبط فيما بينها لتكون بنية تركيبية تحكمها روابط نحوية، ومن خلاله تستخلص أهم القواعد التي تحكم إنتاج الجمل والنصوص. ولعل ما يثير الانتباه في كل ذلك طبيعة التركيب اللساني وكيف ينشأ، وهل تكون نشأته ثابتة أم متغيرة بتغير الدلالات والمقاصد؟ ويعرض حلمي خليل لمفهوم المستوى التركيبي، ويقارن بينه وبين النظام النحوي على أنهما شيء واحد أو أن أحدهما يفضي إلى الآخر، وذلك أن كل لغة « تعرض المعاني والدلالات بطرق خاصة ونحن نتلقى تلك المعاني والدلالات بالترتيب الذي يقدمه لنا الكلام، أي في الصور والأشكال التي يظهر فيها الكلام، هذه الصور والأشكال أو قل هذا التركيب والتأليف هو الذي يتمثل في النظام النحوي للغة ما.² » غير أن الباحث نسي أن يشير إلى معاني النظام النحوي والتي تظهر في مستوييه الإفرادي والتركيب. وخاصة الإعراب الذي تتفرد به اللغة العربية عن باقي اللغات، وسنرى في هذا الجانب إبداع الزمخشري في تخريجاته ووقوف ابن المنير عليها وقوفا يثير انتباه المهتمين ويفيد الباحثين، من ذلك:

1- على المستوى الإفرادي:

1-1 الإعراب:

هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ،³ وعدّه الزمخشري ميزان أوضاع العربية ومقياسها، ومعيار حكمة المواضع وقسطاسها،⁴ فهو وجه من وجوه المعنى، ومبحث من مباحثه، به

¹ ينظر: الرّازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420، ج22، ص63.

² حلمي خليل، مقدمة لدراسة علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 2007، ص109.

³ ينظر: ابن جني، الخصائص، ج1، ص35.

⁴ الزّمخشري، أساس البلاغة، ص16.

يتّضح، وبدونه يتشتّت ذهن المتلقّي ولا يصل إلى المعنى المرجوّ. فهو منفذ اسكتناه أغوار المعاني.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد 21]

قال الزمخشري: «خَوْفًا وَطَمَعًا لا يصحّ أن يكونا مفعولا لهما لأنّهما ليسا بفعل فاعل الفعل المعلّل إلّا على تقدير حذف المضاف، أي: إرادة خوف وطمع. أو على معنى إخافة وإطماعاً. ويجوز أن يكونا منتصبين على الحال من البرق، كأنّه في نفسه خوف وطمع. أو على: ذا خوف وذا طمع. أو من المخاطبين، أي: خائفين وطامعين»¹

قال ابن المنير: «أو مفعولا لهما، على أنّ المفعول له في مثل هذا الفعل فاعل في المعنى، لأنّه إذا أراههم فقد رأوا، والأصل: وهو الذي يريكم البرق فترونها خوفاً وطمعاً، أي: ترقبونه وتترآونه، تارة لأجل الخوف وتارة لأجل الطمع، والله أعلم»²

المفعول له مصطلح بصريّ، وهو عند الزمخشري علّة الإقدام على الفعل، وهو جواب لمه، وذلك قولك: فعلت كذا مخافة الشرّ وادّخار فلان، وضربته تأديباً له، وقعدت عن الحرب جبناً.³ ومنع الزمخشري إيراد (خوفاً وطمعاً) على أنّهما مفعولا لهما إلّا إذا قدر حذف المضاف؛ وعلّة المنع عدم اتّحاد الفعل والفاعل في المصدر يعني أنّ «الإرادة» وهو الله تعالى غير فاعل الخوف، والطمع، وهو ضمير المخاطبين، فاختلف فاعل الفعل المعلّل، وفاعل العلّة. ويردّ عليه ابن عادل أنّ الوجوه التي ذكرها الزمخشري صحيحة مع جواز أن تكون مفعولا له، وحجّته في ذلك أنّ المفعول في قوّة الفاعل، فإنّ معنى «يُريكم» يجعلكم رائيين، فتخافون، وتطمعون. ومثله في المعنى قوله النابغة الذبياني: [الطويل]

وَحَلَّتْ بُيُوتِي فِي يَشْفَاعٍ مُنْعٍ تَخَالَ بِه رَاعِي الْحَمُولَةِ طَائِرًا
حِذَارًا عَلَى الْإِتْنَالِ مَقَادَتِي وَلَا نِسْوَتِي حَتَّى يَمْتَنَ حَرَائِرًا

ف «حذاراً» مفعول من أجله، فاعله هو المتكلّم، والفعل المعلّل الذي هو «حَلَّتْ» فاعله

¹ الكشاف، ج2، ص282.

² الانتصاف، ج2، ص282

³ المفصل، ص 109.

«بُيُوتِي» فقد اختلف الفاعل، قالوا: لكن لما كان التقدير: وأحللت بيوتي حذاراً صحّ ذلكويذهب ابن عادل قوله «خوفاً وطمعاً» يجوز أن يكونا مصدرين ناصبهما محذوف، أي: يخافون خوفاً، ويطمعون طمعاً، ويجوز أن يكونا مصدرين في موضع نصب على الحال، ويجوز أن يكون مفعولاً من أجله، ذكره أبو البقاء، ومنعه الزمخشري لعدم اتحاد الفاعل،¹

أما ابن المنير فيأخذ برأي ابن عادل في أنّه مفعول لهما باعتبار الفعل فاعل في المعنى. أمّا الذي ذكره الزمخشري من شرط اتحاد الفاعل فيهما ليس مجمعا عليه، بل من النحويين من لا يشترط ذلك.²

واللّافت للانتباه، أنّ الزمخشري استطاع بفكره الثاقب أن يهتدي إلى هذا التعليل مع تقليباته للمعاني من عدة وجوه، حتّى ربط الإعراب بالعقل، فما لا يستسيغه العقل يرده الزمخشري، فالإعراب ليس مجرد إبانة فقط بل هو معنى مؤسس على العقل ومرتبطة بالعملية الذهنية والفكرية.

1-2 الحركة الإعرابية³:

في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمُ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام 137]

يعرّف ابن يعيش الإعراب بأنّه «الإبانة عن المعاني باختلاف أواخر الكلم لتعاقب العوامل في أولها»⁴، وبما أنّ الحركة الإعرابية الوجه الأصلي له، وانطلاقاً من تعريف ابن

¹ الباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ج11، ص272. (فيه فصل عن المعتزلة)

² أبو حيّان، البحر المحيط، ج5، ص366.

³ اختلف في تحديد مدار الحركة الاعرابية في الدرس اللغوي القديم والحديث، فنذكرها الزجاجي من جانبين: دلالة الحركات على المعاني، ومعاني هذه الحركة. في حين تعددت الآراء في الدراسات اللغوية الحديثة، بين اعتبارها وحدة صرفية (مورفيم) لها أثر في تغيّر المعنى، وبين أنّها فونيم في مجال الصوتيات. ينظر: أبو القاسم الرّجّاجي (ت ٣٣٧ هـ)، الإيضاح في علل النحو، تحقيق، مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، 1986، ط5، ص72. ومحمد محمد داوود، الصوائت والمعنى دراسية دلالية ومعجم، دار غريب، القاهرة، 2001،

⁴ ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص72.

يعيش في إشارته إلى أثر العامل في هذه الحركة أدرجناها ضمن المستوى التركيبي لأنّ البحث في علّة الحركة يلزمنا البحث عن تركيبها ضمن الجملة.

قال الزمخشري: «وقرئ: زين، على البناء للفاعل الذي هو شركاؤهم، ونصب قتل أولادهم وزين، على البناء للمفعول الذي هو القتل، ورفع شركاؤهم بإضمار فعل دلّ عليه زين، كأنه قيل: لمّا قيل زين لهم قتل أولادهم من زينه؟ فقيل: زينه لهم شركاؤهم. وأمّا قراءة ابن عامر: قتل أولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الأولاد وجرّ الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف، فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر، لكان سمجاً مردوداً، كما سمج وردّ. زجّ القلوص أبي مزاده. فكيف به في الكلام المنثور، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته. والذي حمله على ذلك أنّ رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوباً بالياء. ولو قرأ بجرّ الأولاد والشركاء - لأنّ الأولاد شركاؤهم في أموالهم - لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب ليردوهم ليهلكوهم بالإغواء وليلبسوا عليهم دينهم وليخلطوا، عليهم ويشبهوه.»¹

قال ابن المنير: «قال أحمد رحمه الله: لقد ركب المصنّف في هذا الفصل متن عمياء، وتاه في تيهاء. وأنا أبرأ إلى الله وأبرئ حملة كتابه وحفظة كلامه ممّا رماهم به فإنّه تخيل أنّ القراء أئمة الوجوه السبعة اختار كل منهم حرفاً قرأ به اجتهداً، لا نقلاً وسماعاً فلذلك غلط ابن عامر في قراءته هذه، وأخذ يبيّن أنّ وجه غلظه رؤيته الياء ثابتة في شركائهم، فاستدلّ بذلك على أنّه مجرور، وتعيّن عنده نصب أولادهم بالقياس، إذ لا يضاف المصدر إلى أمرين معاً فقرأه منصوباً (...) وما حمله على هذا الخيال إلّا التّغالي في اعتقاد اطراد الأقيسة النّحويّة، فظنّها قطعية حتى يردّ ما خالفها، ثمّ إذا تنزل معه على اطراد القياس الذي ادّعاه مطّرداً، فقراءة ابن عامر هذه لا تخالفه. وذلك أنّ الفصل بين المضاف والمضاف إليه وإن كان عسراً، إلّا أنّ المصدر إذا أضيف إلى معموله فهو مقدّر بالفعل،

¹ الكشاف، ج2، ص 69.

وبهذا التقدير عمل، وهو أن لم تكن إضافته غير محضة، إلا أنه شبه بما إضافته غير محضة حتى قال بعض النحاة...»¹

من بين مآخذ ابن المنير على الزمخشري موقفه من القراءات²، وتخطئتها له بإخضاعها للقاعدة النحوية، وإن حادت عليها أو خالفها اتهم قراءها بالضعف. وهذا مذهب بعض النحاة على العموم؛ إذ ذهبوا إلى تضعيف قسم من القراءات، لأنها لا تتفق مع أقيستهم النحوية. وكان الزمخشري أحد النحاة السائرين في هذا الموكب، بل من السابقين منهم.³

وابن المنير صاحب الباع الطويل في علم التفسير بالقراءات،⁴ ينكر طعن الزمخشري لها وخاصة المتواترة منها، والموقف السليم اللازم الأخذ به في التعامل في الاختلاف بين القراءات والأقيسة النحوية أن نصحّ القواعد بالقرآن لا العكس. يقول: «ليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد العربية، بل تصحيح قواعد العربية بالقراءة.»⁵ وأضاف بأنه وهم كل من يعتقد أن اختلاف وجوه القراءة موكول إلى الاجتهاد، وأنه مهما اقتضاه قياس اللغة جازت القراءة به لم يعد أهلاً للاجتهاد في العربية واللغة، فهو «خطأ محض، فالقراءات سنة متبعة لا مجال فيها للدراية.»⁶

وتضمنت هذه الآية ملمحاً من ملامح أثر الحركة الإعرابية في المعنى وعلاقتها بالقراءات القرآنية، إذ خطأ الزمخشري قراءة ابن عامر وطعن فيها لأنه فصل بين المضاف والمضاف إليه وهذا مختلف فيه؛ فمنع ذلك جمهور البصريين ولا يجوز عندهم ذلك إلا في

¹ الانتصاف، ج2، ص 69.

² ينظر المقال: طلال يحي الطويجي، ردود ابن المنير على الزمخشري في القراءات القرآنية، مجلة آداب الرافدين، ع50، 2008

³ ينظر: السامرائي، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، ص 167-181، والصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص 172-179.

⁴ ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج1، ص244.

⁵ الانتصاف، ج2، ص70.

⁶ المرجع نفسه، ج1، ص217.

الشعر، وأجاز هذا الفصل بعض النحاة وهو الرّاجح لوروده في أفصح الكلام، ولا ينظر لمن تعرّض لابن عامر العربي الفصيح بالقدح فهذا شيء لا يقبل من أحد مهما كان¹، وعقّب أبو زرعة على قراءة ابن عامر مدافعا عنها؛ أنّه جرّ شركائهم بالإضافة على تقدير (قتل شركائهم أولادهم) وحجّته قول الشاعر: فزججتها متمكّنا زجّ-القلوص- أبي مزاده أراد (زجّ أبي زادة القلوص). ثمّ عقّب بقوله: « وأهل الكوفة يجوزون الفرق بين المضاف والمضاف اليه.² فابن عامر استند الى اقوال العرب.»

ثارت ثائرة ابن المنير على الزّمخشري عند تخطّئته لقراءة ابن عامر (ت 118هـ)، والطّعن في هذه القراءة المتواترة، ويؤكّد أنّ القراءات ليست اجتهدات وإنّما نقلا وسماعا عن الرّسول - صلى الله عليه وسلم - وهي قراءة سبعية ولا يحقّ لأحد الطّعن فيها مهما بلغ علمه وسعيه، يقول: «وهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة أنّها متواترة جملة وتفصيلا عن أفصح من نطق بالصّاد صلى الله عليه وسلم. وما حمل الزّمخشري -حسب ابن المنير- على هذا الخيال إلّا التّعالي في اعتقاد اطّراد الأقيسة النحويّة فظنّها قطعيّة حتى يردّ ما خالفها.³ واستدلّ على صحّة هذه القراءة بثلاثة أوجه لم يشر إليها من جاء بعده: الوجه الأول: إنّ المصدر إذا أضيف إلى معموله فهو مقدّر بالفعل، وبهذا التقدير فإنّه يعمل، حتّى ولو كانت إضافته غير محضة.

الوجه الثّاني: اختصاص الجواز بالفصل بالمفعول بينه وبين الفاعل لوقوعه في غير مرتبته، فكأنّه لم يفصل. وعزّز رأيه بشاهدين عازهما إلى أبي عبيدة (ت 210هـ).

الوجه الثّالث: فهو إن ممّا يقوّي عدم توغّل المصدر في الإضافة جواز العطف على موضع مخفوضه رفعا ونصبا.

¹ ينظر: جمال عبد الناصر عيد عبد العظيم علي، اختلاف الحالة الاعرابية دراسة نحوية دلالية في القراءات السبع، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010، ط1، ص135-137. وأبو حيّان، البحر المحيط، ج4، ص657.

² أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن رنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1997، ص273.

³ الانتصاف، ج2، ص69.

ليختم رأيه بقوله: «فهذه كلّها نكت مؤيدة بقواعد منظرة بشواهد من أقيسة العربية، تجمع شمل القوانين النحوية لهذه القراءة، وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد العربية، بل تصحيح قواعد العربية بالقراءة.»¹

2- على المستوى التركيبي:

لقد تجاوزنا المستوى الإفرادي في النظام النحوي لنقف على المستوى التركيبي الذي يتجلى في الإسناد أيما تجلّ. وكلّ مسند يحتاج إلى مسند إليه حتّى يتّضح المعنى ويستقرّ في الأذهان، غير أنّه إذا غيّب أحدهما كان لزاما على المتلقّي الحاذق التنقيب عنه حتى يستقيم المعنى. ولهذا بحث علماء اللغة العربية في مبحث مهمّ ألا وهو محلّ الجمل من الإعراب. وقد كان محلّ جذب بين الزمخشري وابن المنير نظرا لأهميته في توجيه المعنى. ومن ذلك:

2-1 حروف المعاني:

2-1-1 لام الابتداء في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾

[مريم 66]

قال الزمخشري: «فإن قلت: لام الابتداء الداخلة على المضارع تعطى معنى الحال، فكيف جامعت حرف الاستقبال؟ قلت: لم تجامعها إلّا مخرصة للتوكيد كما أخلصت الهمزة في يا الله للتعويض وضمحلّ عنها معنى التعريف. و"ما" في إذا ما للتوكيد أيضا، فكأنهم قالوا: أحقّا أنا سنخرج أحياء حين يتمكّن فينا الموت والهلاك؟ على وجه الاستنكار والاستبعاد.»²

ابن المنير: «ولا اعتقاد تناقض الحرفين: منع الكوفيين اجتماعهما، وإنّما جرّدت اللام من معناها لتلائم «سوف» دون أن تجرد سوف لتلائم اللام، لأنّه لو عكس هذا للغت سوف،

¹ الانتصاف، ج2، ص69-70.

² الكشاف، ج2، ص418.

إذ لا معنى لها سوى الاستقبال. وأمّا اللّام إذا جرّدت من الحال بقي لها التّوكيد، فلم تلغ، فتعين، والله أعلم.¹

أثار الزمخشري مسألة خلافية حول دخول (لام الابتداء) على (سوف) باعتبارهما حرفان متناقضان في المعنى؛ فلام الابتداء تعطي معنى الحال بينما تعطي سوف معنى الاستقبال. ولّام الابتداء؛ هي اللّام المفتوحة، في نحو: لزيد قائم. وفائدتها توكيد مضمون الجملة.² تدخل على الابتداء والخبر مؤكّدة ومانعة ما قبلها من تخطّيها إلى ما بعدها، كقولك لأخوك شاخص...³ أمّا سوف «فهي من الحروف الهوامل وهي عدة و تنفيس (...) ولم تعمل وهي مختصة بالفعل. لأنّها صارت كأحد أجزائه بمنزلة لام المعرفة في الأسماء. يدلّك على ذلك قوله تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ [الضحى 5] وهذه اللّام إنّما تدخل على الاسم والفعل المضارع فلولا أنّ سوف صارت كأحد حروف الفعل لما جاز أن تدخل عليها اللّام.»⁴

إذن يمنع النّحاة دخول لام الابتداء على سوف الاستقبال، ولكي يستقيم المعنى جرّدت اللّام من معنى الحال ولزمت التّوكيد دون أن تجرد (سوف) من معناها. وحجّة ابن المنير في ذلك أنّه لو عكس هذا للغت (سوف) إذ لا معنى لها سوى الاستقبال وأمّا اللّام إذا جرّدت من الحال بقي لها التّوكيد فلم تلغ فتعين. وهو في هذا يوضّح رأي الزمخشري ويبيّنه. ويذهب ابن القرطبي مذهبهما «واللّام في "لسوف أخرج حيّا" للتّأكيد كأنّه قيل له: إذا ما متّ لسوف تبعث حيّا، فقال: أنذا ما متّ لسوف أخرج حيّا! قال ذلك منكرًا فجاءت اللّام في الجواب، كما كانت في القول الأوّل ولو كانت مبتدأ لم تدخل اللّام؛ لأنّها للتّأكيد والإيجاب. وهو منكر للبعث.»⁵ غير أنّ ابن عاشور له رأي مغاير، إذ «دخلت لام

¹ الانتصاف، ج2، ص418

² الحسن بن قاسم المراوي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قبّابة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص126.

³ الزجاج، حروف المعاني والصفات، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1984، ص78

⁴ الرمانى، معاني الحروف، تحقيق: الشيخ عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي، المكتبة العصرية، بيروت، ص123.

⁵ ابن القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص131.

الابتداء في قوله: ﴿لَسَوْفَ أُخْرِجُ حَيًّا﴾ إلى المضارع المستقبل بصريح وجود حروف الاستقبال، وذلك حجة لقول ابن مالك بأنّ لام الابتداء تدخل على المضارع المراد به الاستقبال ولا تخلصه للحال، ويظهر أنّه مع القرينة الصريحة لا ينبغي الاختلاف في عدم تخليصها المضارع للحال وإن صمّم الزمخشري على منعه، وتأول ما هنا بأنّ اللام مزيدة للتوكيد وليست لام الابتداء، وتأوله في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ بتقدير مبتدأ محذوف،¹ أي؛ ولأنت سوف يعطيك ربك فترضى، أن تكون اللام داخلة على المضارع، وكلّ ذلك تكلف لا ملجئ إليه.²

وقال ابن الحاجب: اللام في ذلك لام التوكيد، وأمّا قول بعضهم إنّها لام الابتداء وإنّ المبتدأ مقدّر بعدها ففاسد من جهات، إحداها: أنّ اللام مع الابتداء كقد مع الفعل وإن مع الاسم، فكما لا يحذف الفعل والاسم ويبقيان بعد حذفهما كذلك اللام بعد حذف الاسم، والثانية: أنّه إذا قدر المبتدأ في نحو (لسوف يقوم زيد) يصير التقدير لزيد سوف يقوم زيد، ولا يخفى ما فيه من الضعف، والثالثة: أنّه يلزم إضمار لا يحتاج إليه الكلام، وفي الوجهين الأخيرين نظر، لأنّ تكرار الظاهر إنّما يقبح إذا صرح بهما، ولأنّ النحويين قدّروا مبتدأ بعد الواو في نحو (قمت وأصك عينه) وبعد الفاء في نحو (ومن عاد فينتقم الله منه) وبعد اللام في نحو (لأقسم بيوم القيامة) وكل ذلك تقدير لآل الصناعة دون المعنى، فكذلك هنا.³

¹ مقتضى كلام الزمخشري أنّ لام الابتداء إذا دخلت على المضارع، ولم تتقدم إنّ فالمبتدأ محذوف بعدها. قال في الكشاف: "فان قلت ما هذه اللام الداخلة على سوف - يعني في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى - قلت هي لام المبتدأ المؤكدة لمضمون الجملة، والمبتدأ محذوف تقديره ولأنت سوف يعطيك، كما ذكرنا في لأقسم - يعني لأقسم يوم القيامة - وذلك أنّه لا يخلو من أن تكون لام قسم أو ابتداء. فلام القسم لا تدخل على المضارع، إلّا مع نون التوكيد، فبقي أن تكون لام الابتداء. ولأم الابتداء لا تدخل إلّا على الجملة من المبتدأ والخبر. فلا بد من تقديم مبتدأ وخبر، وأن يكون أصله: ولأنت سوف يعطيك. ينظر: الكشاف، ج4، ص772.

² ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ج16، ص144.

³ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط6، 1985م، ص229.

خلاصة القول؛ إنّ الزّمخشري عدّ لام الابتداء للتوكيد، أمّا ابن المنير فجردها من معناها لتلائم (سوف) بينما اعتبرها القرطبي جواباً للإنكار، وأنّها لو كانت مبتدأ لم تدخل اللّام. غير أنّ ابن عاشور رفض هذا التأويل واعتمد المعنى الظاهر استناداً على رأي ابن مالك في أنّ لام الابتداء تدخل على المضارع المراد به الاستقبال ولا تخلصه للحال. وأنّ الزّمخشري توال هنا اللّام مزيدة للتوكيد في حين أنّ الزّمخشري لم يشر إلى ذلك. وابن الحاجب إذا أصاب في رأيه فهو لم يوضّح الأمر. فالمعلوم أنّه لا فرق بين لام الابتداء ولام التوكيد وأنّهما مرتبطان بالمبتدأ. وربّما يكون رأي الرّماني هو الفيصل بين هذه الاختلاف إذ لو صيرنا سوف كأحد حروف الفعل جاز أن تدخل عليه اللّام لأنّها من الحروف الهوامل وليست عاملة.

2-1-2 واو الثمانية في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف 22]

قال الزّمخشري: «فإن قلت: فما هذه الواو الداخلة على الجملة الثالثة، ولم دخلت عليها دون الأولين؟ قلت: هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة، كما تدخل على الواقعة حال عن المعرفة في نحو قولك: جاءني رجل ومعه آخر. ومررت بزيد وفي يده سيف. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾ وفائدتها تأكيد لصوق الصّفة بالموصوف، والدّلالة على أن اتّصافه بها أمر ثابت مستقر، وهذه الواو هي التي آذنت بأنّ الذين قالوا: سبعة وثامنهم كلبهم، قالوا عن ثبات علم وطمأنينة نفس ولم يرجموا بالظنّ كما غيرهم. والدليل عليه أنّ الله سبحانه أتبع القولين الأولين قوله رَجْمًا بِالْغَيْبِ وأتبع القول الثالث قوله ما يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ...»¹

قال ابن المنير: «وهو الصّواب، لا كمن يقول: إنّها واو الثمانية فإنّ ذلك أمر لا يستقرّ لمثبته قدم، ويعدون مع هذه الواو في قوله في الجنّة وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا بخلاف أبواب النار، فإنّه قال فيها فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا قالوا: لأنّ أبواب الجنّة ثمانية، وأبواب النّار سبعة. وهب

¹ الكشاف، ج2، ص 386.

أنّ في اللّغة واوا تصحب الثمانية فتختصّ بها، فأين ذكر العدد في أبواب الجنة حتّى ينتهي إلى الثّامن فتصحبه الواو، وربّما عدّوا من ذلك والنّاهون عن المنكر وهو الثّامن من قوله التّائبون وهذا أيضا مردود بأنّ الواو إنّما اقترنت بهذه الصّفة، لتربط بينها وبين الأولى التي هي الأمرين بالمعروف، لما بينهما من التّناسب والربط.¹

هذه الواو تأتي قبل ترتيب الاسم الثّامن في الجملة لفظا ومعنى، وقد أثارت الكثير من المحاورات والجدل خاصة مع ربطها بالإعجاز اللّغوي في القرآن الكريم. والواو أمّ باب حروف العطف لكثرة مجالها فيه، وهي مشرّكة في الإعراب والحكم، ومذهب جمهور النّحويين أنّها للجمع المطلق.²

وقد أثّرت قضيّة واو الثمانية وعدّت وجها من وجوه واو العطف مخلفة خلافا جوهريّا بين علماء اللّغة منهم من أنكرها، ومنهم من يقول بها ويدافع عنها. وقد عرض القرطبي الآراء المختلفة حول تفسير هذه الآية بعد أن اعترف بوجودها، فمن معترف بها: ابن خالويه، والحريري الذي جعلها من خصائص العربية إلحاق الواو في الثّامن من العدد،³ والثّعالبي ذكرها في باب الواوات؛ ومنها باب واو الثمانية، كقولك: واحد اثنان ثلاثة أربعة خمسة ستة سبعة وثمانية.⁴

وقالت الفرقة الأخرى بعدم وجود هذه الواو ومن ضمنها الزمخشري وخالف كلّ من سبقوه وابتدع موضعا آخر للواو هو واو الصّفة، «وفائدتها تأكيد لصوق الصّفة بالموصوف والدّلالة على اتصافه بها أمر ثابت مستقر، وهذه الواو هي التي آذنت بأنّ الذين قالوا سبعة

¹ الانتصاف، ج2، ص386.

² قال بعض العلماء: الصواب أن يقال الواو لمطلق الجمع، لا للجمع المطلق، لأنّ الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، لأنّا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد، والماهية المقيدة، ولو بقيد (لا). والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا، بل المطلوب هو مطلق الجمع، بمعنى أي جمع كان، سواء كان مرتّبا، أو غير مرتّب، ونظير ذلك قولهم: مطلق الماء، والماء المطلق. ينظر: الجني الداني في حروف المعاني، ص162.

³ الحريري، درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط1، 1998، ص31.

⁴ ينظر: فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق، عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط1، 2002، ص395.

وثامنهم كلبهم قالوا عن ثبات علم وطمأنينة نفس ولم يرحموا بالظن كما غيرهم والدليل عليه أن الله سبحانه وتعالى اتبع القولين الأولين قوله رجما بالغيب واتبع القول الثالث قوله: (ما يعلمهم إلا قليل) وقال ابن عباس -رضي الله عنه- حين وقعت الواو انقطعت العدة، أي؛ لم يبق بعدها عدة يلتفت إليها وثبت أنهم سبعة وثامنهم كلبهم.¹

إذا حللنا وجهة نظر الزمخشري، نجده اعتمد حجّتين:

الأولى: الانطلاق من سياق الآية وربطها بما سبقها وما جاء بعدها؛ وهذا تحليل منطقي لا نستطيع رده.

الثانية حجة سماعية؛ وهي الاستشهاد بحديث أعلم العلماء بالقرآن؛ ابن عباس -رضي الله عنهما-

أما ابن المنير فيتفق معه في ذلك مستحضرا بعض الأدلة التي اعتمدها من قال بهذه الثمانية:

أولا قوله تعالى في الجنة: ﴿وُفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ بخلاف أبواب النار فاتّه قال فيها: ﴿فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ قالوا لأن أبواب الجنة ثمانية وأبواب النار سبعة، وهب أن في اللغة واوا تصحب الثمانية فتختص بها فأين ذكر العدد في أبواب الجنة حتى ينتهي إلى الثامن فتصحبه الواو. وذكر الزماني أن هذه الآية ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر 73] محلّ خلاف العلماء، فذهب المبرد أن الواو زائدة،² وأن الخليل اعتقى منها، فيما ذهب بعض المفسرين إلى أن الواو هاهنا تدلّ على أن للجنة ثمانية أبواب، قال: لأن العرب تستعمل الواو فيما بعد السبعة، واحتجّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف 22] وكان علي بن عيسى يصحّح هذا القول، ومما يؤنس به قوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَبْدُونَ الْحَمِيدُونَ الَّذِينَ لَا تَزَادُ، وتَأُولُوا هذه الآيات ونحوها على حذف الجواب. الجنى الداني في حروف المعاني، ص 166

¹ الكشاف، ص 386.

² مذهب جمهور البصريين أن الواو لا تزداد، وتأولوا هذه الآيات ونحوها على حذف الجواب. الجنى الداني في حروف

المعاني، ص 166

عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَقِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ [التوبة 112] ومثله ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثِيَّابَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحریم 5]¹

وقد فصل ابن المنير في الردّ في الآية 112 من سورة التوبة، معترضاً على أنّ واو التائبون هي واو الثمانية؛ وعلة ردّه هذا القول أنّ الواو إنّما اقترنت بهذه الصفة لتربط بينها وبين الأولى التي هي الآمرون بالمعروف لما بينهما من التناسب والربط، ألا ترى اقرانهما في جميع مصادرها ومواردها، وربما عدّ بعضهم من ذلك الواو في قوله: ﴿ثِيَّابَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ لأنّه وجدها مع الثامن، وهذا غلط فاحش فإنّ هذه واو التقسيم ولو ذهبت تحذفها فتقول ثِيَّابَاتٍ أَبْكَارًا لم يستدلّ الكلام فقد وضّح أنّ الواو في جميع هذه المواضع المعدودة واردة لغير ما زعمه هؤلاء.² ومنهم ابن هشام، ففي معرض تعداده لاستعمالات الواو قال متحفّظاً: «التاسع: واو الثمانية، ذكرها جماعة من الأدباء، ومن النحويين الضّعفاء كابن خالويه.»³

في ردّ أبو حيّان رفض تخريج الزمخشري لهذه الواو وفي الوقت نفسه لم يقر بواو الثمانية فقال: «وكون الواو تدخل على الجملة الواقعة صفة دالة على لصوق الصفة بالموصوف وعلى ثبوت اتّصاله بها شيء لا يعرفه النحويّون، بل قرّروا أنّه لا تعطف الصّفة الّتي ليست بجملة على صفة أخرى إلّا إذا اختلفت المعاني حتى يكون العطف دالّاً على المغايرة، وأمّا إذا لم يختلف فلا يجوز العطف، هذا في الأسماء المفردة، وأمّا الجمل الّتي تقع صفة فهي أبعد من أن يجوز ذلك فيها، وقد ردّوا على من ذهب إلى قول سيبويه، وأمّا ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل هو على "أن" وليس باسم ولا فعل صفة لقوله لمعنى، وإن الواو دخلت في الجملة بأنّ ذلك ليس من كلام العرب مررت برجل ويأكل على تقدير

¹ الرمانى، معاني الحروف، ص 38-40

² اينظر: الانتصاف، ج2، ص386.

³ ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص 474.

الصّفة، و أمّا قوله تعالى (ألا ولها) فالجملة حالية، ويكفي ردّا لقول الزمخشري أنا لا نعلم أحدا من علماء النّحو ذهب الى ذلك.¹

2-2 محل الجملة من الإعراب:

2-2-1 في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود 88]

قال الزمخشري: «مَا اسْتَطَعْتُ ظرف، أى: مدّة استطاعتي للإصلاح، وما دمت متمكنا منه لا آلو فيه جهداً. أو بدل من الإصلاح، أى: المقدار الذي استطعته منه. ويجوز أن يكون على تقدير حذف المضاف على قولك: إلا الإصلاح إصلاح ما استطعت. أو مفعول له كقوله: ضَعِيفُ النِّكَايَةِ أَعْدَاءُهُ؛ أى ما أريد إلا أن أصلح ما استطعت إصلاحه من فاسدكم وما تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّهِ.»²

قال ابن المنير: «والظاهر أنّه ظرف. كهو في قوله (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) وأمّا جعله مفعولا للمصدر وقد عرّف بالألف واللام فبعيد، لأنّ إعمال المصدر المعرّف في المفعول الصّريح ليس بذاك. قالوا: ولم يوجد في القرآن عاملا في مفعول صريح ولا في غيره إلا في قوله لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ فاعمله في الجار والعدول عن إقفاء الإعراب إلى وجوعه وهي ممكنة عنيدة متعين خصوصا في أفصح الكلام. والله أعلم.»³

تنقسم الجملة حسب الإسناد إلى جملة اسميّة وفعليّة، وعدّها الزمخشري على أربعة أضرب: «فعلية واسميّة وظرفيّة وشرطيّة. وذلك كون زيد ذهب أخوه، وعمرو أبوه منطلق، وبكر أن تعطه يشكره، وخالد في الدار.»⁴ وخالفه ابن هشام في المغني في الجملة الشرطيّة، إذ عدّها من قبيل الفعلية وحجّته في ذلك أنّ الشّروط معنى من المعاني التي تدخل على الجملة مثله مثل الاستفهام، والنّفي، ونحوه دون أن تفقد الجملة أصلها.⁵

¹ البحر المحيط، ج6، ص110.

² الكشاف، ج2، ص 231-232.

³ الانتصاف، ج2، ص 231-232.

⁴ الزمخشري، المفصل، ص25.

⁵ ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص364.

وقسمت أيضا الجمل - بجانب هذا التقسيم - حسب التركيب إلى جمل صغرى وجمل كبرى، وقسمت من حيث الناحية الإعرابية إلى جمل لها محل وجمل لا محل لها من الإعراب.¹ ومحل اهتمامنا في هذا البحث الجمل التي لها محل من الإعراب.

فالأصل في الإعراب أن يكون للمفرد، لأنه كلمة واحدة يمكنها أن تظهر على آخرها حركات الإعراب أو تقدر تقديرا. أما الجملة فبعيدة عن الإعراب؛ لأنها مركبة من كلمتين أو أكثر ترتيبا اسناديا، أو شرطيا. ويستحيل أن يظهر عليها أو يقدر بمجموعها حركات الإعراب.² لأن « أصل الجملة ألا يكون لها موضع من الإعراب وإذا كان لها موضع من الإعراب تقدرت بالمفرد. »³ أي أنه لا يكون للجملة محل من الإعراب إلا إذا وقعت في موقع المفرد، وحلت محلّه، وقدرت به أي إذا انسلخت عن جملتها وجاز تأويل مضمونها بمفرد أو نابت منابه، فإذا ذلك وأمكن حذفها وإحلال المفرد محلّها فلها إعرابه في الرفع، أو النصب، أو الجرّ، أو الجزم.⁴

وزعم الرّضي أن كون الجملة التي لها محل لا يلزم تقديرها بالمفرد، وإنما يعني أنّها تقع موقعا يصح وقوع المفرد فيه. قال: « وأما الجمل التي هي خبر المبتدأ أو ما أصله الخبر، كخبر كان وثاني مفعولي ظننت، والحال والصفة فليست بتقدير المفرد ولا دليل في كونها ذات محل من الإعراب على كونها بتقدير من المفرد. »⁵ والرّضي في ذلك مصيب

¹ أكثر من فتح هذا الباب - تقسيم الجمل - وخصّه بعناية فائقة ابن هشام الانصاري في كتابه مغني البيب عن كتب الاعراب. وهذا بشهادة فخر الدين قباوة في مقدمة كتابه: «وكان ابن هشام رائدا لامعا في هذه الحركة، حيث خصّ هذا الموضوع بعناية فائقة في كتابه "مغني اللبيب" فجمع مادة ضخمة فتحت بابا لم يكن له مثل وقد تبعه النحويون بعده يدورون في فلكه، فيفسرون عباراته، ويلحقون بها الشواهد، دون أن يحاولوا وضع لبنات فيها أسس وشاد، ينظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، دار القلم العربي، حلب، ط5، 1989م، ص6.

² فخر الدين قباوة، إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص33.

³ أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التّوّاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1998م، ج4، ص152.

⁴ ينظر: فخر الدين قباوة، إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص138.

⁵ شرح شافية ابن الحاجب، ج2، ص259-313.

إلى حد بعيد، ففرق بين أن تحلّ الجملة محلّ مفرد بعد استيفائها جميع أركانها، وهنا يتدخل التأويل، وبين جملة تكمل أحد أركانها، وهنا نلجأ إلى التقدير.

والزّمخشري في هذه الآية يفتح بابي التأويل والتقدير، وأجاز في محلّ جملة (ما استطعت) وجوها؛ أحدها مصدرية ظرفية، أي: مدّة استطاعتي للإصلاح أو أن يكون بدلا من الإصلاح، أي: المقدّر الذي استطعته، أو على حذف مضاف، تقديره: إلّا الإصلاح ما استطعت، فهذان وجهان في البديل، والثالث أن يكون مفعولا، أي: ما أريد إلّا أن أصلح ما استطعت إصلاحه من فاسدكم. واستقرّ ابن المنير على الوجه الأوّل الذي عرضه الزّمخشري، رافضا الوجه الأخير لأنّ إعمال المصدر المعروف في المفعول الصريح ليس بذلك قالوا، مستدلا بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن 16] وقد ضعفه أيضا أبو حيّان لأنّ المصدر المعرّف بأل لا يجوز إعماله في المفعول به عند الكوفيين، وأمّا البصريّون فإعماله عندهم فيه قليل.¹ وبهذا فابن المنير أخذ برأي الكوفيين بالإضافة إلى أنّه لم يجز ذلك في كلام العرب، فيما ذكر الرازي تلك الوجوه ولم يعقب أو يردّ أيّ منها. أمّا القرطبي فذهب مذهبا آخر، إذ عدّ ما مصدرية؛ أي "إن أريد إلّا الإصلاح جهدي واستطاعتي".²

2-2-2 في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارَهُونَ﴾ [الأنفال 5]

قال الزّمخشري: «كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ فِيهِ وَجْهَان أَحدهما. أن يرتفع محلّ الكاف على أنّه خبر مبتدأ محذوف تقديره؛ هذه الحال كحال إخراجك. يعني أنّ حالهم في كراهة ما رأيت من تنفيل الغزاة، مثل حالهم في كراهة خروجك للحرب. والثاني: أن ينتصب على أنّه صفة مصدر الفعل المقدّر في قوله (الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) أي الأنفال استقرّت لله والرسول، وثبتت مع كراهتهم ثباتا مثل ثبات إخراج ربك إياك من بيتك وهم كارهون.»³

¹ البحر المحيط، ج5، ص255.

² ينظر: مفاتيح الغيب، ج13، ص388، والجامع لأحكام القرآن، ج9، ص88.

³ الكشاف، ج1، ص114

قال ابن المنير: وكان جدِّي أبو العباس أحمد الفقيه الوزير رحمه الله يذكر في معنى الآية وجهاً أوجه من هذين، وهو أنَّ المراد تشبيه اختصاصه عليه السلام بالأنفال، وتقويض أمرها إلى حكمه من حيث الإثابة والجزاء، بإخراجه من بيته مطيعاً لله تعالى سامعاً لأمره راضياً بحكمه على كراهة المؤمنين لذلك في الطاعة، فشبه الله تعالى ثوابه بهذه المزية بطاعته المرضية، فكما بلغت طاعته الغاية في نوع الطاعات، فكذلك بلغت إثابة الله له الغاية في جنس المثوبات. وجماع هذا المعنى هو المشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام «الأجر على قدر النصب» ولك على هذا المعنى أن تجعل الكاف مرفوعة ومنصوبة على حسب التقدير، والله الموفق».¹

انطلاقاً مما ذكره المفسرون، فإنَّ مناسبة هذه الآية فيها قولان: أحدهما هي كره فئة من المؤمنين الخروج للقتال يوم بدر، والثاني: كما أخرجك ربك من بيتك من المدينة إلى بدرٍ بالحقِّ كذلك جعل لك غنيمةً بدرٍ بالحقِّ.² واختلف المفسرون في السبب الجالب لهذه الكاف في الآية؛ قال الكسائي: «الكاف» متعلِّق بما بعده، وهو قوله: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ﴾ والتقدير ﴿كما أخرجك ربك من بيتك بالحقِّ﴾ على كره فريقٍ من المؤمنين، كذلك هم يكرهون القتال ويُجَادِلُونَكَ فِيهِ، والله أعلم.³

ذكر الزمخشري ثلاثة تخريجات لحرف الكاف، فهي إمَّا خبر مبتدأ محذوف أو صفة مصدر الفعل أو تشبيه، وهذا ما ذكرته أغلب التفاسير،⁴ إلا أنَّ ابن المنير أرسى رأيه على

¹ الانتصاف، ج1، ص114.

² الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 2001م ج13، ص391. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ج4، ص11.

³ الرازي، مفاتيح الغيب، ج14، ص456.

⁴ الطبري (310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج13، ص391، البيضاوي (685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، ج3، ص50، وابن كثير (774هـ)، ج4، ص11، والكاف عند النسفي في محل التَّصَبُّبِ على أنَّه صفة لمصدر الفعل المقدر والتقدير قل الأنفال استقرت لله والرسول وثبتت مع كراهتهم ثبات مثل ثبات إخراج ربك إياك من بيتك وهم كارهون، أمَّا عند الإيجي فهي خبر مبتدأ محذوف، أي؛ الحال في كراهتهم القتال كحال إخراجك من المدينة، أو متعلِّق بما بعده. ينظر: مدارك التنزيل -

وجه التشبيه امتثالا بتفسير جدّه، فشبه الله تعالى ثوابه بهذه المزية بطاعته المرضية. غير أنّ أبا حيان أشار إلى اضطراب المفسرين في هذه الآية، واختلفوا على خمسة عشر قولاً ردّها كلها؛ كان من ضمنها رأيا الزمخشري وابن المنير. ونقلنا عن ابن عطية ردّ هذه التخريجات الثلاث، وهي كالاتي:¹

القول الثاني عشر - حسب ترتيب أبي حيان - أنّه شبه كراهية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بخروجه من المدينة حين تحقّقوا خروج قريش للدفع عن أبي سفيان وحفظ غيره بكراهيتهم نزع الغنائم من أيديهم، وجعلها للرّسول، أو التنفيل منها، وهذا القول أخذه الزمخشري وحسنه.

قال الزجاج: الكاف في موضع نصب والتقدير: الأنفال ثابتة لله ثباتا كما أخرجك ربك. وهذا القول أخذه الزمخشري وحسنه. فقال: ينتصب على أنّه صفة مصدر للفعل المقدّر في قوله: ﴿الأنفال لله والرّسول﴾ (...). وهذا فيه بعد، لكثرة الفصل بين المشبه والمشبه به، ولا يظهر كبير معنى لتشبيه هذا بهذا بل لو كانا متقاربين لم يظهر للتشبيه كبير فائدة...

وختم بقوله: «وقد انتهى ذكر هذه الأقوال الخمسة عشر التي وقفنا عليها ومن دفع إلى حوك الكلام وتقلّب في إنشاء أفانيه، وزاول الفصاحة والبلاغة لم يستحسن شيئا من هذه الأقوال. وإن كان بعض قائلها له إمامة في علم النحو ورسوخ، لكنّه لم يحتط بلفظ الكلام ولم يكن في طبعه صوغه أحسن صوغ ولا التصرّف في النّظر فيه من حيث الفصاحة وبه يظهر الإعجاز. وقبل تسطير هذه الأقوال هنا وقعت على جملة منها فلم يرق لخاطري منها شيء.»² وانفرد بتخريج خاصّ به وهو «تقدير محذوف هو "نصرك". والتقدير، فكأنّه قيل: «كما أخرجك ربك من بيتك بالحق»، أي: بسبب إظهار دين الله، وإعزاز شريعته، وقد كرهوا خروجك، تهيبا للقتال، وخوفا من الموت، إذ كان أمر النّبي - صلى الله عليه وسلم -

وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998م، ج1، ص531. وجامع البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2004م، ج2، ص5.

¹ أبو حيان، البحر المحيط، ج4، ص465-467

² المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص457.

لخروجهم بغتة ولم يكونوا مستعدين للخروج، وجادلوك في الحق بعد وضوحه، نصرك الله، وأمدك بملائكته. ودلّ على هذا المحذوف الكلام الذي بعده، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ تَسْتَعِثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابْ لَكُمْ﴾ [الأنفال 9] ويظهر: أنّ هذا الكاف في هذا التخريج المنامي ليست لمحض التشبيه بل فيها معنى التعليل. وقد نصّ النحويون على أنّها قد تحدث فيها معنى التعليل، و خرجوا عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْكُرُوهُ كَمَا هَدَكُمْ﴾ [البقرة 198].¹

وهو في هذا التخريج يتقاطع مع ابن المنير في انفرادهما بهذه التخريجات؛ إذ اعتبر هذا الأخير التشبيه تشبيه ثواب بينما عند ابن عاشور هو تشبيه تمثيلي؛ «فالتشبيه تمثيلي وليس مراعى فيه تشبيه بعض أجزاء الهيئة المشبهة ببعض أجزاء الهيئة المشبه بها، أي أنّ ما كرهتموه من قسمة الأنفال على خلاف مشتهاكم سيكون فيه خير عظيم لكم، حسب عادة الله - تعالى - بهم في أمره ونهيّه، وقد دلّ على ما في الكلام من معنى مخالفة مشتهاهم قوله ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال 1]»²

2-3 التقديم والتأخير:

يعدّ التقديم والتأخير أحد مظاهر العدول عن نظام التركيب اللغوي، وهو ظاهرة مشتركة بين جميع اللغات، لأنّه كما يرى فندريس «لا توجد لغة واحدة تسير في ترتيب الكلمات على حريّة مطلقة، كما لا توجد لغة واحدة ترتيب الكلمات فيها جامد لا يتحرّك (...) وهذه الحريّة في ترتيب الكلمات محدّدة بقيم النظام الصرفية»³ وهو ليس حكرا على اللغة العربية كما ذهب ذلك الزركشي و نسبها لها دون اللغات الأخرى: «التقديم والتأخير أسلوب عربيّ أتى به دلالة على التمكن في الفصاحة، والملكة في الكلام وله في القلب أحسن موقع وأعذب مذاق»⁴ وقد عدّه ابن جنّي من شجاعة العربيّة وعقد بابا سمّاه باب في نقض

¹ أبو حيّان، البحر المحيط، ج4، ص ص 457-458.

² ابن عاشور، التّحرير والتنوير، ج9، ص ص 263-264.

³ جوزيف فندريس، اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الانجلو المصرية، 1950م، ص 187.

⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص 233

المراتب إذا عرض هناك عارض. وقسمه إلى قسمين: تقديم يقبله القياس، وتقديم يسهله الاضطراب.¹

ونظرا لمحوريته في نظم الكلام وتأليفه، فقد أشاد به الجرجاني وقال في وصفه: «هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بدیعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثمّ تنتظر، فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان.»² فانظر كيف ربط الجرجاني بين التركيب اللغوي وأثره على نفسية السامع.

ولأهمية هذا المبحث فقد كان في صدارة اهتمام المفسرين باعتبار أنهم أول من اهتم بالمبحث في نظام اللغة، ولم يكن الزمخشري بمنأى عن ذلك؛ إذ اهتم به أيم اهتمام. ولهذا قال الهادي الجطلاوي معربا عن تبني الزمخشري دون غيره وجهة نظر الجرجاني: «وحاول أن يقف على ما أسسه الجرجاني نظريًا، فغاض على المعاني الكامنة وراء اختلاف ترتيب العناصر ساعيا إلى اجتناب الملاحظات المبتذلة، مشيرا إلى إعجاز القرآن في بعد دلالة الترتيب وعمقها، وقد بلغ به الحرص مبلغا أدى به إلى تجاهل القوانين النحوية المسيرة لترتيب عناصر الكلام وجعله يتكلم في بعض التراكيب القرآنية على دلالة بلاغية لا يقتضيها النحو.»³

كما اهتم النحاة بالتقديم والتأخير انطلاقا من مبدأ الرتبة أو مراعاة الأصل فقد عالجوا أنماط الجملة العربية وفقا لمنهجهم في وصف الظاهرة النحوية وتلقيدها انطلاقا من النظر إلى التركيب ثمّ تجاذبته البلاغة لما له أثر في تغيير المعنى.

2-3-1 في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلَهُ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾

[الأنعام 2]

¹ ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص 293-382

² الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 143.

³ قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 528

قال الزمخشري: «فإن قلت: المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفاً وجب تأخيره فلم جاز تقديمه في قوله وَأَجَلَ مُسَمًّى عِنْدَهُ؟ قلت: لأنه تخصص بالصفة فقارب المعرفة، كقوله وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ. فإن قلت: الكلام السائر أن يقال: عندي ثوب جيد، ولي عبد كيس، وما أشبه ذلك، فما أوجب التقديم؟ قلت: أوجب أن المعنى: وأي أجل مسمى عنده تعظيماً لشأن الساعة، فلما جرى فيه هذا المعنى وجب التقديم.»¹

قال ابن المنير: «وليس في إرادة هذا المعنى موجب للتقديم. وقد ورد (وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) في سياق التعظيم لها، وهو مع ذلك مؤخر عن الخبر في قبله ﴿وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ فالظاهر - والله أعلم - أن التقديم إنما كان لأن الكلام منقول من كلام آخر، وكان الأصل - والله أعلم - ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده، إذ كلاهما مقضي. فلما عدل بالكلام عن العطف الإفرادي تمييزاً بين الأجلين رفع الثاني بالابتداء وأقر بمكانه من التقديم والله أعلم.»²

للجملة الاسمية ركنان أساسيان هما: المسند إليه (المبتدأ) والمسند (الخبر)، وأصل رتبة المبتدأ التقديم على الخبر؛ لأنه محكوم عليه. إلا أن هناك حالات تستدعي تقديم أحدهما على الآخر، وقد ذكر علماء اللغة مسوغات لتقديم المبتدأ على الخبر، من بينها أن المبتدأ إذا كان نكرة وجب تأخيره إلا أنه في هذه الآية تقدم خلاف ما أقره اللغويون، وعلة تقديمه عند الزمخشري على خبره الظرف مع أن الشائع في النكرة المخبر عنها به لزوم تقديمها عليها وفاءً بحق التثخيم، فإن ما قصد به ذلك تحقيق التقديم أن المبتدأ إذا كان متخصصاً بالصفة قارب المعرفة ويقع عليه ما يقع عليها. وأضاف البيضاوي (685هـ): «وَأَجَلَ نَكْرَةً خُصِّصَتْ بِالصِّفَةِ وَلِذَلِكَ اسْتُغْنِيَ عَنْ تَقْدِيمِ الْخَبَرِ وَالِاسْتِثْنَاءِ بِهِ لِتَعْظِيمِهِ وَلِذَلِكَ نَكَّرَ وَوُصِفَ بِأَنَّهُ مُسَمًّى أَيْ مُثَبَّتٌ مُعَيَّنٌ لَا يَقْبَلُ التَّغْيِيرَ، وَأُخْبِرَ عَنْهُ بِأَنَّهُ عِنْدَ اللَّهِ لَا مَدْخَلَ

¹ الكشاف، ج2، ص4.

² الانتصاف، ج2، ص4.

لِعَيْزِهِ فِيهِ بَعْلَمٍ وَلَا قُدْرَةَ وَلِأَنَّهُ الْمُقْصُودُ بَيَانُهُ»¹. وتبعه في ذلك الألوسي، والرازي، وأبو السعود.

غير أنّ ابن المنير اعترض عليه وردّ قوله، وأنّ ما أورده الزمخشريّ ليس موجبا للتقديم وضرب له مثال آيتين على نفس سياق التعظيم، ولم يتقدّم المبتدأ فيهما؛ إنّما هو كلام منقول ولما عدل بالكلام عن العطف الإفرادي تمييزا بين الأجلين رفع الثاني بالابتداء وأقرّ بمكانه من التقديم. و هذا ما أشار اليه ابن عاشور «وَجُمْلَةٌ ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ جُمْلَةٍ ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ وَجُمْلَةٍ ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ وفائدة هذا الاعتراض إعلام الخلق بأنّ الله عالم آجال الناس ردّا على قول المشركين: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية 24]»²

وتصدّى أبو حيّان للردّ على الزمخشري أنّ هذا الذي ذكره من مسوّغ الابتداء بالنكرة، لكونها وصفت لا يتعيّن أن يكون هنا هو المسوّغ، لأنّه يجوز أن يكون المسوّغ هو التفصيل، لأنّ من مسوّغات الابتداء بالنكرة، أن يكون الموضع موضع تفصيل (...) وبيننا أنّه لا يجوز أن يكون عندنا في موضع الصّفة، بل يتعيّن أن يكون في موضع الخبر. ثم يردّ عليه في الجزء الثاني أوجبه أن المعنى ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ أي: تعظيما لشأن الساعة، فلما جرى فيه هذا المعنى وجب التقديم. قال أبو حيّان: «وهذا لا يجوز. لأنّه إذا كان التقدير ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ كانت (أي) صفة لموصوف محذوف، وتقديره: وأجل أي؛ أجل مسمّى عنده ولا يجوز حذف الصّفة إذا كانت (أيّا) ولا حذف موصوفها، وابقاؤها، فلو قلت: مررت بأبي رجل» تريد: برجل اي رجل»، لم يجز.³

2-3-2 قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَن ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة 69]

¹ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج2، ص153.

² التحرير والتنوير، ج7، ص129.

³ البحر المحيط، ج4، ص ص 76-77.

قال الزمخشري: «وَالصَّابُّونَ رَفَعَ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ وَخَبَرَهُ مَحْذُوفٌ، وَالنِّيَّةُ بِهِ التَّأْخِيرُ عَمَّا فِي حِيزِ إِنْ مِنْ أَسْمَاءِ وَخَبَرَهَا، كَأَنَّهُ قِيلَ: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى حُكْمُهُمْ كَذَا، وَالصَّابُّونَ كَذَلِكَ، وَأُنْشِدَ سَبِيوِيهِ شَاهِدًا لَهُ: وَإِلَّا فَاعْلَمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ ... بُعَاةٌ مَا بَقِيْنَا فِي شِقَاقٍ أَى فَاعْلَمُوا أَنَا بُعَاةٌ وَأَنْتُمْ كَذَلِكَ (...)» فَإِنْ قُلْتَ: مَا التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ إِلَّا لِفَائِدَةٍ، فَمَا فَائِدَةُ هَذَا التَّقْدِيمِ؟ قُلْتَ: فَائِدَتُهُ التَّنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ الصَّابِّينَ يَتَابِعُهُمْ إِنْ صَحَّ مِنْهُمْ الْإِيمَانُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ، فَمَا الظَّنُّ بِغَيْرِهِمْ. وَذَلِكَ أَنَّ الصَّابِّينَ أَبِينِ هَؤُلَاءِ الْمَعْدُودِينَ ضَلَالًا وَأَشَدَّهُمْ غِيًّا، وَمَا سَمَوْا صَابِّينَ إِلَّا لِأَنَّهُمْ صَبُّوا عَنِ الْأَدْيَانِ كُلِّهَا؛ أَى خَرَجُوا (...) فَإِنْ قُلْتَ: فَلَوْ قِيلَ وَالصَّابِّينَ وَإِيَّاكُمْ لَكَانَ التَّقْدِيمُ حَاصِلًا. قُلْتَ: لَوْ قِيلَ هَكَذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ التَّقْدِيمِ فِي شَيْءٍ، لِأَنَّهُ لَا إِزَالَةَ فِيهِ عَنْ مَوْضِعِهِ، وَإِنَّمَا يَقَالُ مَقْدَمٌ وَمُؤَخَّرٌ لِلْمَزَالِ لَا لِلْقَارِّ فِي مَكَانِهِ.¹

قال ابن المنير: «وَفَائِدَةُ التَّقْدِيمِ عَلَى الْخَبَرِ أَنْ يَكُونَ تَوَسُّطُ هَذَا الْمَبْتَدَأِ الْمَحْذُوفِ الْخَبَرَ بَيْنَ الْجَزْئَيْنِ أَدَلٌّ عَلَى الْخَبَرِ الْمَحْذُوفِ مِنْ ذِكْرِهِ بَعْدَ تَقْصِيِ الْكَلَامِ وَتَمَامِهِ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ.»²

آثرنا الوقوف على هذه الآية لما اثارته من جدل على الساحة الفكرية المعاصرة ولارتباطها بالشرائع السماوية الأخرى. واعتبرها الكثير من المشككين ثغرة في القرآن الكريم والتشكيك في قدسيته. فكيف تكون منصوبة بين مرفوعين؛ وفي ذلك مخالفة للدرس النحوي العربي. وهل نصبت بالواو؟

الآية جمعت بين المؤمنين واليهود والصَّابِّينَ والنَّصَارَى والفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون، وأيَّهم كانوا على حق. والزمخشري كمنافح عن العقيدة الإسلامية من خلال أسرار اللغة وتراكيبها يحاول الكشف عن العلاقة بين هؤلاء المختلفين من زاوية لغوية. فالسؤال المطروح لم رفعت الصَّابُّونَ ولم تنصب؟ وذكرت في هذه المسألة خمسة وجوه لم يذكرها الزمخشري معتدًا بمنهجه في تجاوز الاختلافات، وذكر ما يراه من وجوه مناسبة

¹ الكشاف، ج1، ص 345-355.

² الانتصاف، ج1، ص 354-355.

لمعنى الآية فقط؛ فذكر أنّ الصّابئين مرفوعة على الابتداء وخبره محذوف تقديره كذلك، والنية به التأخير عمّا في حيز إنّ من اسمها وخبرها، أي؛ ألا تدخل في حكم المؤمنين ولا يكونان في مرتبة واحدة وشتان بينهما. ويعرب عن فائدة التّقديم في هذه الآية ألا وهو التّنبية على الصّابئين يتاب عليهم كما يبيّن لنا. كما يضع شرطاً للمقدّم والمؤخّر بأن يكون للمزال لا للقرّ في مكانه.

وذهب الكرمانى (ت 505 هـ) مذهبه في معرض حديثه عن تكرّر هذه الآية في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم.¹ إلّا أنّ ابن عاشور رجّح وجهاً آخر؛ أنّها من باب عطف جملة على جملة فيكون الذين مبتدأ والصّابئون معطوف على المبتدأ فيكون حقّه الرّفْع، ولذلك جاء بالواو.²

ينفرد ابن المنير بمذهب مغاير؛ ويرى أنّ التّقديم ليس شرطاً لتحقيق دخول الصّابئين في جملة المتوب عليهم، ولكن ثمّ سؤال موجّه؛ وهو أن يقال لو عطف الصّابئين ونصبه كما قرأ ابن كثير لأفاد أيضاً دخولهم في جملة المتوب عليهم، وفهم من تقديم ذكرهم على النّصارى ما يفهم من الرّفْع من أنّ هؤلاء الصّابئين وهم أوغل الناس في الكفر- يتاب عليهم فما الظنّ بالنّصارى، وكان الكلام جملة واحدة بليغا مختصراً.

فابن المنير لا فرق عنده بين الرّفْع والنّصب لأنّهما يصبّان في معنى واحد، ومربط الفرس في هذه المسألة العطف وسبب عدوله إلى الرّفْع وجعل الكلام جملتين، وهل يمتاز على النّصب والعطف الإفرادى؟ ويجيب عن هذا السّؤال بأنّه «لو نصبه وعطفه لم يكن فيه

¹ ومن المناسب أن أنقل هنا كلاماً نفيساً للكرمانى حول تكرّر هذه الآية في ثلاثة مواضع في القرآن، حيث قال: "قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ﴾ في البقرة، وفي الحج: ﴿وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى﴾، وقال في المائدة: ﴿وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى﴾؛ لأنّ النّصارى مقدّمون على الصّابئين في الرتبة؛ لأنّهم أهل كتاب، فقدّمهم في "البقرة"، والصّابئون مقدّمون على النّصارى في الزّمان؛ لأنّهم كانوا قبلهم فقدّمهم في "الحج"، وراعى في المائدة بين المعنيين فقدّمهم في اللفظ وأخرهم في التّقدير؛ لأنّ تقديره: والصّابئون كذلك". ينظر: الكرمانى، البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق ودراسة وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1968-1406هـ، ص 31.

² التّحرير والتنوير، ج6، 267.

إفهام خصوصيّة لهذا الصّنف لأنّ الأصناف كلّها معطوف بعضها على بعض عطف المفردات، وهذا الصّنف من جملتها والخبر عنها واحد. وأمّا مع الرّفْع فينقطع عن العطف الإفرادي وتبقى الأصناف مخصّصة بالخبر المعطوف به، ويكون خبر هذا الصّنف المنفرد بمعزل تقديره مثلاً؛ والصّابئون كذلك فجاء كأنه مقيس على بقيّة الأصناف وملحق بها، وهو بهذه المثابة لأنّهم لمّا استقر بعد الأصناف من قبول التوبة فكانوا أحقّاء بجعلهم تبعاً وفرعاً مشبّهين بمن هم أقعد منهم بهذا الخبر. فانقطاع العطف يفيد التخصيص وينعزل خبر الصّنف المنفرد ويقدر خبره المحذوف؛ والصّابئون كذلك.

ومن هنا يتبيّن علاقة العطف بتقديم المبتدأ على الخبر المحذوف؛ فبتوسّطه بين الجزاين أدلّ على الخبر المحذوف من ذكره بعد تقصّي الكلام و تمامه، والله أعلم.¹ وهذا التّخريج انفرد به ابن المنير ولم نجده - في حدود ما اطلعنا عليه - في أيّ مصنّف آخر . وأخذ الشعراوي (1418هـ) بقراءة ابن كثير؛ أي قراءتها بالنّصب. فتوسّط مرفوع بين منصوبات دليل على وجود حذف فلا يعطف إلّا بعد أن تتمّ الجملة. وفسر ذلك بأنّها قدّم اللفظ و آخر المعنى فجمع القراءتين.²

والمتّمعن في هذا المسألة من جميع جوانبها اللّغويّة، يجد أنّها اشتملت على أكثر من مسألة فرعيّة؛ الأولى الاختلاف في القراءتين بين الرّفْع والنّصب، الثّانية العطف الإفرادي وعطف جملة على جملة، والثالثة علاقة كلّ ذلك بالتّقديم والتّأخير. لنستنتج أنّه يصعب في التّفاسير الفصل بين المستويات اللّسانية، وهذه المسألة هي تجلّ من تجلّيات تجاوز حدود الجملة إلى حدود الخطاب. بل لو أخذنا برأي الكرمانلي والشعراوي، فقد تجاوزت إلى المنحى التّداولي للخطاب.

¹ الانتصاف، ج1، ص 355.

² تفسير الشعراوي - الخواطر، مطابع أخبار اليوم، 1997، ج6، ص 295-296.

رابعاً: المستوى الدلالي

إنّ المعاني عند الزمخشري ليست مطروحة في الطريق يعلمها كل من تلقاها، وإنما هي مبنوثة بين ثنايا النص ولا يستطيع أن يكشف أغوارها ويسبح في محيطها إلا كل من أوتي حظاً عظيماً من شتى العلوم. لأنها تتداخل مع السياق وجميع فروع اللغة. ولنؤكد هذا الرأي سنعرض بعض المسائل الدلالية ولنرى أنّ المعاني مثل اللثاليء تحتاج للغوص حتى نالها، ممّا دعا ابن المنير إلى الثناء عليه في أغلب المسائل رغم معارضته له في بعض الأحيان. ومن بين المسائل التي طرحت نذكر:

1- على مستوى البنية المعجمية الإفرادية:

1-1 الترادف:

هو ما يطلق على كلمتين أو أكثر تشترك في الدلالة على معنى واحد، وهو ضدّ المشترك اللفظي، غير أنّ علماء العربية اختلفوا في هذه الظاهرة اللغوية فمنهم من أثبتته كابن خالويه، وابن جنّي، والرماني، والفخر الرازي، ومنهم من أنكره وعلى رأسهم ثعلب، وأبو علي الفارسي، وابن فارس، وأبو هلال العسكري، وصرحوا باستحالة وقوعه عقلاً ونقلًا بحجة أنّ لكلّ مسمّاً اسم واحد، وما زاد عن ذلك فهي صفات مثل أسماء الأسد والسيف....¹

1-1-1 شيء: في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [البقرة 113]

الزمخشري: «على شيء أي على شيء يصحّ ويعتدّ به. وهذه مبالغة عظيمة، لأنّ المحال والمعدوم يقع عليهما اسم الشيء، فإذا نفى إطلاق اسم الشيء عليه، فقد بولغ في ترك الاعتداد به إلى ما ليس بعده. وهذا كقولهم: أقل من لا شيء.»²

¹ تناول أحمد مختار عمر بالدراسة العلمية ظاهرة الترادف بين القدامى والمحدثين وأشكالية إنكارها وإثباتها، ينظر: علم الدلالة، عالم الكتب، ط5، 1998.

² الكشاف، ج1، ص90.

ابن المنير: «وتفسيره الشيء مخالف لفريقي أهل السنة والبدعة، فإنه عند أهل السنة قاصر على الموجود وعند المعتزلة يطلق على الموجود وعلى المعدوم الذي يصح وجوده، فليس متناولا للمحال بحال عندهما، وقد تقدّم له مثل.»¹

جاء في لسان العرب أنّ الشيء: معلوم، واستدلّ بقول سيبويه حين أراد أن يجعل المذكر أصلاً للمؤنث: ألا ترى أنّ الشيء مذكر، وهو يقع على كلّ ما أخبر عنه.² أي؛ أنّ الشيء يقع على المعلوم والموجود فقط.

اختلف الزمخشري مع المعتزلة والأشاعرة عن معنى الشيء؛ فعند الأشعرية ما يطلق على الموجود فقط، وعند المعتزلة ما يطلق على الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده، أمّا عند أبي القاسم فما يطلق على المحال أيضاً؛ وهذه الإضافة هي محلّ الخلاف. ويشير ابن المنير في أكثر من موضع إلى هذا المعنى مؤكّداً رأيه ومخالفته للزمخشري - وهو لا ينسى أن يشير في كلّ موضع يسمح له بذلك بأنّ المعتزلة أهل بدعة - وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام 19] يوسّع من مفهوم الشيء، فهو عنده «أعمّ العام لوقوعه على كلّ ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه فيقع على القديم والجرم والعرض والمحال والمستقيم، ولذلك صحّ أن يقال في الله عزّ وجلّ شيء لا كالأشياء كأنّك قلت معلوم لا كسائر المعلومات»،³ ليتذبذب رأيه في قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ [مريم 9] ليخرج المعدوم من حيز الشيء «لأنّ المعدوم ليس بشيء أو شيء يعتدّ به كقولهم عجبت من لا شيء وقوله إذا رأى غير شيء ظنّه رجلاً..» ويردّ عليه ابن المنير «وهو الحقّ لأنّ المعدوم ليس شيئاً قطعاً.»⁴ في حين اكتفى أبو حيّان بقوله: «أي شيء موجوداً»، ولم يرد على الزمخشري مع الاستشهاد به.⁵

¹ الانتصاف، ج1، ص90.

² ابن منظور، لسان العرب، مادة شيئاً، ج15، ص110.

³ الكشاف، ج2، ص7.

⁴ الانتصاف، ج2، ص406.

⁵ البحر المحيط، ج6، ص167.

وللخروج من هذه المسألة المعدودة من علم الكلام باعتبار ما، وأنّ الخلاف قائم عليها، يذكر ابن المنير أنّ هذا البحث لغوي والتّحاكم فيه لأهل اللّغة لا لغيرهم. «وظواهر قولهم غضبت من لا شيء، وإذا غير شيء ظنّه رجلاً أنّ الشّيء لا يطلق إلّا على الموجود إذ لو كان الشّيء كلّ ما يصحّ أن يعلم عدما كان أو موجودا أو ممكنا أو مستحيلا لما صدق على أمر ما أنّه ليس بشيء والأمر في ذلك قريب.»¹

أمّا ابن عاشور ففي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل 40] «والشّيء أطلق هنا على المعدوم باعتبار إرادة وجوده، فهو من إطلاق اسم ما يؤول إليه، أو المراد بالشّيء مطلق الحقيقة المعلومة وإن كانت معدومة، وإطلاق الشّيء على المعدوم مستعمل.»² وفي هذا إشارة ضمنيّة الى المعتزلة .

وخلاصة القول في هذه المسألة، أنّ الزّمخشري اشترط الصّحّة والاعتداد حتّى يطلق على أمر ما أنّه شيء، وهذا ما لا يتمّ الانتباه إليه؛ ولهذا قال إنّ المعدوم ليس بشيء أو شيء يعتدّ به. وهذا من دقّته اللغويّة كما أنّ ابن تيمية وابن عاشور خالفا ابن المنير واتفق معه ابو حيّان.

1-1-2- ظلّ في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل 58]

قال الزّمخشري: «وظلّ بمعنى صار كما يستعمل بات وأصبح وأمسى بمعنى الصّيرورة. ويجوز أن يجيء ظلّ، لأن أكثر الوضع يتفق بالليل، فيظلّ نهاره مغتماً مريد الوجه من الكآبة والحياء من الناس وهو كظيم مملوء حنقاً على المرأة يتوّارى من القوم يستخفى منهم من أجل سوء المبشر به...»³

¹ البحر المحيط، ج2، ص7.

² التحرير والتنوير، ج1، ص575.

³ الكشاف، ج2، ص512.

قال ابن المنير: « وجاز أن يراد الظلّول نهراً لقصد المبالغة في وصفهم بالعناد والإصرار وأنهم لو عرجوا نهراً في الوقت الذي لا يتغابى على البصر فيه شيء إلى السماء لتمادوا على كفرهم وتكذيبهم، والله أعلم.»¹

النّواسخ في النّحو ثلاثة: إنّ وأخواتها وظنّ وأخواتها وكان وأخواتها، وسماها النّحاة كذلك، لأنّها تعمل فيما لولاها لكان مبتدأ وخبراً، فلمّا تغيّر معها حكمهما سميت ناسخة. وفعل ظلّ من أفعال الكون أخوات (كان) التي تدلّ على اتصاف فاعلها بحالة لازمة.

ويرى الزّمخشري أنّ ظلّ بمعنى صار وبذلك تحمل معنى الصّيرورة كأخواتها، ويذهب أبو حيّان مذهبه؛ إذ ظلّ تكون بمعنى صار، وبمعنى أقام نهراً على الصّفة التي تسند إلى اسمها تحتل الوجهين، والأظهر يكون بمعنى صار، لأنّ التّبشير قد يكون في اللّيل والنّهار،² ليضيف الألوّسي (1270هـ) على قول أي حيّان أنّ (ظلّ وجهه) أي صار (...). وأصل معنى ظلّ أقام نهراً على الصّفة التي تسند إلى الاسم، ولمّا التّبشير قد يكون في اللّيل وقد يكون في النّهار فسّر بما ذكر، وقد تلحظ الحالة الغالبة بناء على أنّ أكثر الولادات تكون بالليل ويتأخّر إخبار المولود له إلى النّهار خصوصاً بالأنثى فيكون ظلّوله على ذلك الوصل طول النّهار.»³

بالمقابل، تحتل ظلّ عند ابن المنير معنى الظّلّول، أي الفعل يحمل معنى مصدره، وهو بذلك يقتصر على المعنى اللّغوي؛ إذ ظلّ يظلّ ظلاً وظلّولاً... لا يقال ذلك إلّا في النّهار ولكّنه قد سمع في بعض الشّعّر ظلّ ليله، ظلّولاً إذا عملته بالنّهار دون اللّيل و منه قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطُمًا فَظَلْتُمْ تَفْكَهُونَ﴾ [الواقعة 65]

والأقرب إلى الصّواب وما يستوجبه السّياق، أنّ ظلّ بمعنى صار، لأنّ الزّمن في هذه الحالة لا تأثير له سواء أكان في اللّيل أو في النّهار، ولكن الأهمّ منه حال من بشر بالأنثى

¹ الانتصاف، ج2، ص512.

² البحر المحيط، ج5، ص485.

³ الألوّسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1415، ج7، ص340.

كيف تغير لونه ونفسيته طوال النهار، أي الصيرورة والديمومة حتى يدسه في التراب ويغسل ذلك العار. والعرب تقول لكل من لقي مكروها قد اسود وجهه غمًا وحزنا قاله الزجاج. ولتأكيد تلك الصورة جيء بكلمة كظيم تصويراً لشدة الغم والانكسار. وقال الأخفش: كظيم هو الذي يكظم غيظه ولا يظهره، وقيل إنه المغموم الذي يطبق فاه من الهم، مأخوذة من الكظامه و هو سدّ فم البئر. قاله علي بن عيسى.¹ لذلك وسط هذه البشارة تأتي على الوجهين بالخير و السوء و من ذلك قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الانشقاق 24]

1-1-3- التوفية: في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَمَوْفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾ [هود 109]

قال الزمخشري: «وَإِنَّا لَمَوْفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ أَي حَظُّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ كَمَا وَفَّيْنَا آبَاءَهُمْ أَنْصَابَهُمْ. فَإِنْ قُلْتَ: كَيْفَ نَصَبَ غَيْرَ مَنْقُوصٍ حَالًا عَنِ النَّصِيبِ الْمَوْفَى؟ قُلْتَ: يَجُوزُ أَنْ يَوْفَى وَهُوَ نَاقِصٌ، وَيَوْفَى وَهُوَ كَامِلٌ. أَلَا تَرَكَ تَقُولُ. وَفَيْتَهُ شَطْرَ حَقِّهِ، وَثَلَّثَ حَقَّهُ، وَحَقَّهُ كَامِلًا وَنَاقِصًا.»²

قال ابن المنير: «وَهُمُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ، فَإِنَّ التَّوْفِيَةَ تَسْتَلْزِمُ عَدَمَ نَقْصَانِ الْمَوْفَى كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا، فَقَوْلُكَ: وَفَيْتَهُ نِصْفَ حَقِّهِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ نَقْصَانِهِ، فَمَا وَجَّهَ انْتِصَابَهُ حَالًا عَنْهُ؟ وَالْأَوْجَهُ أَنْ يَقَالَ: اسْتَعْمَلْتَ التَّوْفِيَةَ بِمَعْنَى الْإِعْطَاءِ، كَمَا اسْتَعْمَلَ التَّوْفِيَةَ بِمَعْنَى الْأَخْذِ. وَمَنْ قَالَ: أُعْطِيتَ فَلَنَا حَقَّهُ. كَانَ جَدِيرًا أَنْ يُؤَكِّدَهُ بِقَوْلِهِ غَيْرَ مَنْقُوصٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.»³

تتفق المعاجم على أَنَّ مَعْنَى التَّوْفِيَةِ التَّمَامَ، « وَيُقَالُ وَفَى الْكَيْلَ وَوَفَى الشَّيْءَ، أَي تَمَّ، وَأَوْفَيْتَهُ أَنَا أَتَمَمْتُهُ (...) وَفِي التَّهْذِيبِ: وَأَمَّا الْمَوَافَاةُ الَّتِي يَكْتُبُهَا دَوَاوِينَ الْخَرَجِ فِي حَسَابَاتِهِمْ فَهِيَ مَأْخُودَةٌ مِنْ قَوْلِكَ أَوْفَيْتَهُ حَقَّهُ وَوَفَيْتَهُ حَقَّهُ وَوَأَفَيْتَهُ حَقَّهُ، كُلٌّ ذَلِكَ بِمَعْنَى: أَتَمَمْتُ لَهُ حَقَّهُ.»⁴ وبهذا فابن المنير يتكئ على المعنى اللغوي الشائع لضبط المعنى العام للآية.

¹ القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، تقديم ومراجعة: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1992، ج7، ص261.

² الكشاف، ج2، ص431.

³ الانتصاف، ج2، ص431.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص58.

ويتفق أبو حيان في مخالفة ما أورده الزمخشري في أنّ التوفية لا تحتل الكامل والنقصان وإنما معناها التمام فقط. وفي هذا يقول: «أما قوله: وحقه كاملاً وناقصاً، أما كاملاً فصحيح، وهي حالة مؤكدة لأنّ التوفية تقتضي الإكمال، وأما ناقصاً، فلا يقال، لمنافاته التوفية.»¹

إنّ ابن المنير وأبا حيان لم يتجاوزا المعنى اللغوي، في حين نجد الزمخشري ربط معنى الكلمة بما بعدها، والبحث عن التوفية جاء بعد سؤاله عن سبب نصب غير منقوص حالاً عن النصيب الموقى، فإذا كانت التوفية معناها التمام والكمال فلم جيء بغير منقوص؟ فهو من جهة تأكيد للمعنى، ومن جهة أخرى أنّ النقصان الذي يقصده الزمخشري غير متعلّق بالتوفية وإنما متعلّق بالحق. فإذا كان حقه ثلثاً وفاه الثلث لا يزيد عنه ولا ينقص.

1-2- التضاد:

يعدّ التضاد من سمات اللغة العربيّة، وهو ظاهرة علميّة ساهمت في إغناء المعجم العربي بغضّ النظر عن اختلاف العلماء بين الإقرار به أو رفضه، ومردّ هذا الخلاف عدم جوازه في القرآن الكريم لأنّ كلّ كلمة في القرآن لها معنى قائم بذاته مناسبة لسياقها متّسقة مع ما قبلها وما بعدها، ولا يجوز تغيير كلمة مكان أختها سواء كانت بالضد أو بالترادف لأنّ ذلك سيخلّ بالمعنى وبالإعجاز القرآني، وهذا ما أقرّ ابن قتيبة في قوله: «إنّ الاختلاف نوعان: اختلاف تغاير واختلاف تضاد، فاختلاف التضاد لا يجوز، ولست واجده بحمد الله في شيء من القرآن، إلّا في الأمر و النهي، والناسخ والمنسوخ.»²

أما الزمخشري، فقد كان من القائلين بالتضاد في العربيّة، ولا سيما في الألفاظ القرآنيّة، وقد تبين ذلك من إشارته للألفاظ المتضادّة صراحة عندما تطرّق إلى قوله تعالى ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ﴾ [يونس 54] إذ قال في لفظة أسرّ: «وقيل أسرّوا الندامة أظهروها وهو من الأضداد.»³ وفي كتابه الفائق، ذكر أنّ لفظتي (النوء) و(باع) من

¹ البحر المحيط، ج5، ص265.

² ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 40.

³ الكشاف، ج3، ص291.

الأضداد، وهذا دليل على إقراره بوقوع ظاهرة الأضداد في اللغة، ويوافقه في ذلك ابن المنير إلا أنهما أشارا إليه متجاوزين إشكالية الإقرار والإنكار.

1-2-1 أخفي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا

تَسْعَىٰ﴾ [طه 15] الخفاء: الستر و الظهور

قال الزمخشري: «أي أكاد أخفيها فلا أقول هي آتية لفرط إرادتي إخفاءها ولولا ما في

الإخبار باتيانها مع تعمية وقتها من اللطف لما أخبرت به. وقيل: معناه أكاد أخفيها من نفسي، ولا دليل في الكلام على هذا المحذوف، ومحذوف لا دليل عليه مطرح. والذي غرهم منه أن في مصحف أبي: أكاد أخفيها من نفسي. وفي بعض المصاحف: أكاد أخفيها من نفسي فكيف أظهركم عليها وعن أبي الدرداء وسعيد بن جبير: أخفيها بالفتح، من خفاه إذا أظهره، أي: قرب إظهارها كقوله تعالى اقترَبَتِ السَّاعَةُ وقد جاء في بعض اللغات: أخفاه بمعنى خفاه. وبه فسر بيت امرئ القيس:

فإن تدفنوا الداء لا نخفه وإن تبعثوا الحرب لا نقعد

فأكاد أخفيها محتمل للمعنيين لِتُجْزَى متعلق بآية بما تَسْعَى بسعيها.¹

قال ابن المنير: «ولا يقنع في ردّ هذا التأويل بالهويناء، فإنه بين الفساد، وذلك أن

خفاءها عن الله تعالى محال عقلا، فكيف يوصف المحال العقلي بقرب الوقوع. وأحسن ما في محامل الآية ما ذكره الأستاذ أبو على حيث قال: المراد أكاد أزيل خفاءها، أي: أظهرها، إذ الخفاء الغطاء، وهو أيضا ما تجعله المرأة فوق ثيابها يسترها، ثم تقول العرب: أخفيت، إذا أزلت خفاءه، كما تقول أشكيت وأعتبت، إذا أزلت شكايته وعتبه، وحينئذ تلتئم القراءتان: أعنى فتح الهمزة وضمها، والله سبحانه وتعالى أعلم.²

إن المفردات القرآنية دقيقة في موضعها ولا يوجد مكان للاعتباطية، غير أن في بعض الحالات يرد في القرآن كلمات تثير الجدل في معناها؛ منها ما يرفضه العقل ومنها ما

¹ الكشاف، ج2، ص430.

² الانتصاف، ج2، ص429-430.

ترفضه طبيعة اللغة في حدّ ذاتها، ومنها ما لم يجزه الاستعمال اللغوي. وقد وردت عدّة كلمات تحمل بين ثناياها المعنى وضده¹، ومن ذلك كلمة أخفيها في هذه الآية؛ فإن كان معناها يخفيها من نفسه فذلك لا يجوز عقلا على الله، وإن كان معناها الإظهار فذلك أبته اللّغة ببعديها البنوي والتداولي، وقد حاول كلّ من الزمخشري الإشارة إلى هذه القضية من خلال تفسير الآية. وقبل أن نناقش التفسيرين حريّ بنا أن نعود إلى المعاجم حتّى تتضح الرّؤية.

ورد في لسان العرب: «خفيت الشيء أخفيه: كتمته، وخفيته أيضا أظهرته، وهو من الأضداد، وخفي الشيء خفاء: فهو خاف، وخفي: لم يظهر. وخفاه هو وأخفاه: ستره وكتمه. وفي التنزيل ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾: أي أسترها وأواريتها، قال اللّحاني: وهي قراءة العامّة، وفي حرف أبي أكاد أخفيها من نفسي. وقال ابن جنّي: أخفيها يكون زيل خفاءها أي غطاءها. كما تقول أشكيتّه إذا زلت له عمّا يشكوه، قال الأخفش: وقرئت أكاد أخفيها، أي أظهرها، لأنّها تقول خفيت السرّ أي أظهرته. والخفاء ممدود: ما خفي عليك والخفاء مقصور: هو الشّيء الخافي. قال ابن برّي: قال ابو علي القالي: خفيت أظهرت لا غير، وأمّا أخفيت فيكون للأمرين.»²

ذهب الزمخشري إلى أنّ أكاد أخفيها بمعنى أريد إخفاءها، أي حمل كاد على معنى أريد، فيما ردّ من قال أنّ معناها أكاد أخفيها من نفسي، وحجّته في ذلك أنّه لا دليل في الكلام على هذا المحذوف و محذوف لا دليل عليه مطرح، واستندوا في ذلك على ماورد في مصحف أبي، أي أنّه حمل الكلمة على معناها الظاهر لها واتّفق معه ابن المنير في ذلك لكن بحجّة عقلية، وهو خفاءها عن الله تعالى محال عقلا فكيف يوصف المحال العقلي بقرب الوقوع، ولأنّه علم من أعلام علم الحديث حاول أن يوفّق بين القراءتين، وذلك بحمل الآية على ما ذكره الفارسي؛ أي بمعنى أظهرها. وهذا ما قال به الطبري: «(أكاد أخفيها)

¹ مثال ذلك المعطي التي تحمل معنى الأخذ والعطاء، ينظر الكشاف، ج2، ص147.

² ابن منظور، لسان العرب، ج14، ص234.

فعلى ضمّ الألف من أخفيها قراءة جميع أمصار الإسلام، بمعنى أكاد أخفيها من نفسي، لئلاّ يطّلع عليه أحد، وبذلك جاء تأويل أكثر أهل العلم.¹

ووجه صحّة قوله في ذلك؛ «أنّ الله تعالى ذكره خاطب بالقرآن العرب على ما يعرفونه من كلامهم و جرى به خطابهم بينهم، فلمّا كان معروفا في كلامهم أن يقول أحدهم إذا أراد المبالغة في الخبر عن اخفائه شيئا هو له مسرّ: قد كدت أن أخفي هذا الأمر عن نفسي من شدّة استسراري به، ولو قدرت أخفيه عن نفسي أخفيته (...) وإنّما اخترنا هذا القول على غيره من الأقوال لموافقة أقوال أهل العلم من الصحابة و التابعين، إذ كنّا لا نستجيز الخلاف عليهم، فيما استفاض القول بهم منهم، وجاء عنهم مجيئا يقطع العذر، فأما الذين قالوا في ذلك غير قولنا ممّن قال فيه على وجه الانتزاع من كلام العرب، من غير أن يعزوه إلى إمام الصحابة أو التابعين، وعلى وجه يحتمل الكلام من غير وجهه المعروف.²

ولكن من ذهبوا إلى معنى الإظهار كانت حجّتهم في ذلك قراءة أبي الدرداء وابن الجبير والحسن و مجاهد، وقرأوها بفتح الهمزة أظهرها، وكذلك رويت عن ابن كثير وعاصم، أي: أنّها من صحّة وقوعها وتيقّن كونها تكاد تظهر ولكن تأخّرت إلى الأجل المعلوم.³ بالإضافة إلى الاستشهاد ببيت امرئ القيس. فيما ذكر ابن عاشور أربعة مذاهب: الأول؛ أنّها من باب المجاز عن عدم الإعلام؛ وبما أنّ كاد تدلّ على مقاربة وقوع الفعل المخبر به عنها، فالفعل بعدها في حيّز الإنتفاء، فقوله تعالى: ﴿كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن 19] يدلّ على أنّ كونهم لبدا غير واقع ولكنّه اقترب من الوقوع. ولمّا كانت السّاعة مخفية الوقوع، أي مخفية الوقت. فالمعنى: أكاد أظهرها، أي أظهر وقوعها، أي وقوعها قريب. والثاني؛ وقوع أكاد زائدة هنا بمنزلة زيادة (كان) في بعض المواضع تأكيدا للإخفاء. والمقصود: أنا أخفيها فلا تأتي إلّا بغتة. والثالث؛ أنّ معنى كادت: أردت، فيكون المعنى: أريد أخفيها لتجزى كلّ نفس بما تسعى. قياسا على قول زيد الخيل:

¹ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج16، ص13.

² المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص13.

³ أبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص218.

سريع إلى الهيجاء شاكٍ سلاحه فَمَا أَنْ تَكَادُ قِرْنُهُ يَنْتَفُسُ

والرابع؛ انتهاء الخبر عند قوله أكاد لأنّ معناه: أكاد أن آتي بها، ثم ابتدأ فقال: ولكنّي أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى، وذلك نظير قول ابن ضابي: هَمَمْتُ وَلَمْ أَفْعَلْ وَكِدْتُ وَلَيْتَنِي تَرَكْتُ عَلَى عَثْمَانَ تَبْكِي أَقَارِبُهُ. فقال: كدت، ومعناه: كدت أفعل¹.

إنّ هذه الآية جمعت أكثر من مسألة لغويّة تتوّعت بين ما هو صوتي، وما هو صرفي، وما هو نحوي، وما هو تداولي وأثر كل ذلك في تحديد الدلالة. فما هو صوتي: أن أخفيها إذا قرأت بفتح الهمزة كان معناها أظهرها وإذا قرأت بضمّ الهمزة كان بمعنى ستر، وهنا إشارة إلى أثر الحركة في تغيير المعنى. ما هو صرفي دلالة أفعل: من دلالتها السلب والإزالة: وهو أن تزيل معنى الفعل عن المفعول، يقول الرضي: «قوله للسلب أي لسلبك عن مفعول أفعل»² وانتقل هذا المعنى من الهمزة، وهو ما يطلق عليها همزة السلب، أو همزة الإزالة، أو همزة النفي، وهي مصطلحات متقاربة المعنى، هي تلك الهمزة التي تسلب، وتزيل، أو تنفي معنى الفعل الواقع بعدها، وتحولّه إلى ضده، وتصرفه إلى نقيضه.

أمّا ما هو نحوي وتركيبى: فـ "كاد" ذكرها الزمخشري بمعنى أريد، وذكر وجهها الثاني المشهور بمعنى المقاربة أي قرب وقوعها.

ومن هنا فالآية توضّح لنا أنّ كلّ كلمة متّسقة بما سبقها وبما لحقها تركيبيا وصوتيا وصرفيا، وأنّ هذه المستويات مترابطة مترابطة فيما بينها لتحديد المعنى المناسب، ولتوجيه الآية للمعنى الذي يقتضيه السياق.

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص200.

² الرضى الاسترياذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج1، ص91.

1-3- المشترك اللفظي:

اهتم علماء اللّغة العربيّة بالمشترك اللفظي¹ كحلقة محوريّة في علاقة اللفظ بالمعنى - ولا يخفى على المتلقّي ما تطارحته الكتب وما سال فيه الحبر عن هذه القضية- وهو لكثرتة عدّ خصيصه لها، وعامل من عوامل تتميتها، فكان بابا من أبواب الدّرس الدّلالي القديم منه والحديث.

ورغم أهميّة هذه الظّاهرة إلّا أنّها شكّلت إشكاليّة من بين اشكاليات العلاقات الدلاليّة الأخرى كالترادف والتّضاد. والسّبب في ذلك مخالفة الوضع الطبيعي للغة؛ الذي يقتضي أن يكون للفظ معنى واحد، وللمعنى الواحد لفظ واحد، وحدّه السرخسي(483هـ) بأنّه «كلّ لفظ يشترك فيه معان، أو أسام، لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كلّ واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعيّن الواحد مرادا به، انتقى الآخر»².

ونظرا للعناية التي حظيت بها دلالة المشترك اللفظي، وارتباطها بتعدّد المعاني اختلف كلّ من الأصوليين والفقهاء واللغويين من حيث الوقوع وعدمه³، فنفي قوم وقوعه في القرآن الكريم، ونفي آخرون وقوعه في القرآن والسنة النبويّة، لأنّه لو وقع: فإن بين فيطول بلا فائدة، وإن لم بين فلا يفيد، والقرآن والسنة تنزّها عن ذلك.

وبالرّغم من حجم هذه الاشكالية، والاهتمام الذي حظي به المشترك اللفظي إلّا أنّ الزمخشري لم يذكره صراحة ولم يفصح عنه، بل اتّبع أسلوب التّضمنين، وهذا منهجه عندما

¹ تعجّ المصادر العربيّة القديمة منها والحديثة بظاهرة المشترك اللفظي منها ما تناوله في القرآن الكريم منهم من تناوله في الحديث النبوي الشريف ومنهم من تناوله في اللغة العربيّة ككل ، نذكر أهمّها: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، لمقاتل بن سليمان البلخي (150هـ)، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، هارون بن موسى الأزدي الأعور (ت170هـ)، الوجوه والنظائر للحسين بن محمد الدامغاني، كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه في القرآن المجيد للمبرد، معترك الأقران في إعجاز القرآن للسيوطي (ت911هـ) وفصل الحديث فيه في كتابه (الإتقان في علوم القرآن) الخصائص لابن جني، مقاييس اللغة لابن فارس...ومن المحدثين: فقه اللّغة لعبد الواحد وافي، دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، علم الدلالة لأحمد مختار عمر، دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح، المشترك اللغوي نظرية و تطبيقا لتوفيق محمد شاهين.....

² أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، الهند، ج1، ص126.

³ صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص 108-122

يحاول تجاوز قضية فيها خلاف وتتبعه في ذلك ابن المنير؛ إذ أشارا إلى القضية تلميحاً لا تصريحاً وذلك من خلال الاختلاف في تحديد المعنى لارتباطه بالمشترك اللفظي، ومن ذلك:

1-3-1- أمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل 120]

قال الزمخشري: «كَانَ أُمَّةً فِيهِ وَجْهَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ كَانَ وَحْدَهُ أُمَّةً مِنَ الْأُمَمِ لِكَمَالِهِ فِي جَمِيعِ صِفَاتِ الْخَيْرِ، كَقَوْلِهِ: وَلَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنَكِرٍ ... أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ وَعَنْ مُجَاهِدٍ: كَانَ مُؤْمِنًا وَحْدَهُ وَالنَّاسُ كُلُّهُمْ كَفَّارٌ. وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ أُمَّةً بِمَعْنَى مَأْمُومٍ، أَيِ: يُؤَمُّهُ النَّاسُ لِيَأْخُذُوا مِنْهُ الْخَيْرَ، أَوْ بِمَعْنَى مُؤْتَمٍ بِهِ كَالرَّحْلَةِ وَالنَّخْبَةِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا جَاءَ مِنْ فِعْلَةٍ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ...»¹

قال ابن المنير: «وَيَقْوَى هَذَا الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ كَانَ أُمَّةً تَوْمَهُ النَّاسُ لِيَقْتَبِسُوا مِنْهُ الْخَيْرَاتِ وَيَقْتَفُوا بِآثَارِهِ الْمُبَارَكَاتِ، حَتَّى أَنْتَ عَلَى جَلَالَةِ قَدْرِكَ قَدْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّتَهُ وَوَافِقَ سَبْرَتِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.»²

تتشترك لفظة أمة في كثير من الدلالات. ومما ذكره ابن منظور أنّ «معنى الأمة في الرجل المنفرد الذي لا نظير له إن قصده منفرد من قصد سائر الناس (...) قال ابن القطّاع: الأمة الملك، الأمة أتباع الانبياء، والأمة الرجل الجامع للخير، والأمة الأمم، والأمة الرجل المنفرد بدينه لا يشركه فيه أحد، والأمة القامة والوجه... قال الأخفش: هو في اللفظ الواحد وفي المعنى جمع.»³

والزمخشري ذكر وجهين للفظ أمة؛ فالوجه الأول أنّه كان وحده أمة من الأمم لِكَمَالِهِ فِي جَمِيعِ صِفَاتِ الْخَيْرِ، وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ أُمَّةً بِمَعْنَى مَأْمُومٍ أَوْ بِمَعْنَى مُؤْتَمٍ بِهِ، أَيِ يُؤَمُّهُ النَّاسُ لِيَأْخُذُوا مِنْهُ الْخَيْرِ. وَالمَلاحِظُ أَنَّ أَبَا الْقَاسِمِ كَعَادَتَهُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ لَمْ يَفْصَحْ عَنِ الْوَجْهِ الْمُنَاسِبِ وَإِنَّمَا تَرَكَ الْأَمْرَ لِلْمَتَلَقِّي خَاصَّةً وَأَنَّ الْحَدِيثَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ ذَكَرَ مَعْنِيَيْنِ

¹ الكشاف، ج2، ص 347-348.

² الانتصاف، ج2، ص 347-348.

³ لسان العرب، ج1، ص 135.

مختلفين لأمة. في حين ابن المنير فصل القول في الأمر، ورأى أن الوجه الثاني هو المناسب، بدلالة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ أي بمعنى مأموم، كان أمة تؤمّه الناس ليقتبسوا منه الخيرات.

ولم يشر كلّ منهما إلى اشتراك اللفظة في أكثر من معنى، فقد وردت في القرآن الكريم في عدّة مواضع بمعان مختلفة، لا يفصل بينها إلّا السياق. إذ وردت بمعنى الحين في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف 45] و﴿وَلَنُؤْخِرَنَّ عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَخْبِئُهُ﴾ [هود 8] و﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ﴾ [القصص 23] بمعنى رجالا ونساء. وذكر أبو حيان عدّة وجوه، فقال: «قال مجاهد: سمي (أمة) لانفراده بالإيمان في وقته مدّة ما، والأمة: لفظ مشترك بين معان منها، الجمع الكثير من الناس، ثم يشبه الرجل الصائم، أو الملك، أو المنفرد بطريقة وحده عن الناس، فسمي أمة، وقاله ابن مسعود والفراء وابن قتيبة، وقال ابن عباس: كان عنده من الخير ما كان عند أمة (...)» وقال ابن الأنباري: هذا مثل قول العرب: فلان رحمة، وعلامة، ونسابة، يقصدون بالتأنيث التناهي في المعنى الموصوف به، وقيل: الأمة الإمام الذي يقتدى به، من أم يؤم، والمفعول قد يبني للكثرة على فعلة..»¹

2- الدلالة التركيبية:

ونقصد بها القضايا البلاغية التي تتجاوز الدلالة على مستوى البنية المعجمية الإفرادية إلى مستوى الدلالة التركيبية وما تحكمه من علاقات بين وحداته، ومن ذلك:

2-1- التخييل

في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ [الأعراف 172]

قال الزمخشري: «وقوله أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قالوا: بلى شَهِدْنَا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها

¹ البحر المحيط، ج5، ص 528-529.

فيهم وجعلها مميّزة بين الضلالة والهدى، فكأنّه أشهدهم على أنفسهم وقرّرههم وقال لهم: ألسنت بربكم؟ وكأنّهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام، وفي كلام العرب»¹.

قال ابن المنير: «إطلاق التمثيل أحسن، وقد ورد الشرع به. وأمّا إطلاقه التّخييل على كلام الله تعالى فمردود، ولم يرد به سمع، وقد كثر إنكارنا عليه لهذه اللفظة. ثمّ إنّ القاعدة مستقرّة على أنّ الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه، فذلك أقرّه الأكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالا. وأمّا كَيْفِيَّة الإخراج والمخاطبة فالله أعلم بذلك»².

ردّ ابن المنير رأي الزمخشري في هذه الآية بناء على:

أ- المصطلح:

يعدّ مصطلح التّخييل أحد المفاهيم الإشكاليّة المعقّدة في التّراث النّقدّي والبلاغي العربي؛ وذلك لتعدّد مساراته وتجذّره في كلّ الكتابات البلاغيّة و النّقدية والفلسفيّة ، فهو «كثير المسالك، لا يكاد يحصر إلّا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثمّ إنّّه يجيء طبقات، ويأتي على درجات»³، وبالتالي من الصّعب الإمساك به على نحو كلّيّ لأنّ سياق اشتغاله دائم التّجدّد والتّحوّل.

وأثبت الحفر في الدّلالات المعجميّة واللّغويّة لهذا المصطلح أنّه مرتبط في اللسان العربي بالظلال والأشباح والتّمويه والخداع، وهو معنى يبعد عن دلّالته في التّراث الفلسفي⁴، وبالرّغم من التّحوّلات التي مسّت كينونته الاصطلاحيّة وقيّمته الاجرائيّة بفضل جهود الكندي

¹ الكشاف، ج2، ص176

² الانتصاف، ج2، ص176

³ الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ص267.

⁴ يعود الفضل في تطوير مصطلح التّخييل وتخليصه من دلّالاته اللّغوية الالمعجمية للكندي (259 هـ)، إذ قرّبه من مجال تداولي جديد ألا وهو علم النفس، فصارت تستعمل في سياق الحديث عن الانشطة الذهنية التي تقوم بها النفس وتدرّك من خلالها العوالم الخارجيّة. وهذا ما حاول حازم القرطاجني تجسيده في كتابه البلاغة، إذ نحى بالتّخييل منحى مغايرا واستطاع التوفيق بين الفلسفة والبلاغة. ينظر: يوسف الادريسي، مفهوم التّخييل في النّقد والبلاغة العربيين، الأصول والامتدادات، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2015، إذ تتبّع في هذا الكتاب مصطلح التّخييل وتقلّباته في بيئته؛ البيانيّة والفلسفيّة.

وحازم القرطاجني؛ وصار مرتبطا بالأنشطة الذهنية التي ترتبط بها النفس لم يشفع لمصطلح التخيل في البلاغة العربية أن يرتقي إلى النص القرآني، ووقف له الجرجاني (471هـ) بالمرصاد؛ إذ عقد له مبحثا أصله فيه بيانياً، وحدد ماهيته مبرزاً أبعاده الجمالية والإيحائية والأسلوبية في حدود الشعر إلا أنه يبقى عملية خداعية وتمويهية للشاعر والمتلقي.¹

إلا أن الزمخشري نقله من الشعر والنثر إلى القرآن الكريم باعتباره سمة من السمات البلاغية للغة العربية، متجاوزاً معناه اللغوي وارتباطه بالصدق والكذب والوهم والخيال إلى الجانب الفلسفي الذهني وقدرته على بث الصور في ذهن المتلقي والنفاذ إلى نفسه والتأثير فيها حد الاندماج.

ولهذا أشاد به في كشافه، فحمل ما ظاهره التنافي مع العقل، على ضرب من التمثيل والتخيل، الأمر الذي لم يتقبله المفسرون²، وأثار نقمة ابن المنير عليه. يعلق نصر حامد أبو زيد على رفض ابن المنير مصطلح التخيل بقوله: «واستخدام الزمخشري لكلمة تخيل يثير حساسية مفسر كابن المنير السنّي وإن كان لا يعترض على التأويل، ولكنه يفضل على التخيل كلمة مثل، بقوله: "كلام حسن بعد إسقاط لفظ التخيل وإبداله بالتمثيل، ولا يمكن تفسير حساسية ابن المنير إزاء لفظ التخيل إلا بما سبق أن أسلفناه من أن استخدام لفظ مثل في القرآن أعطاه شرعية لدى المفسرين عموماً لم يتمتع بها أي مصطلح بلاغي آخر، إلى جانب السمعة السيئة التي اكتسبتها كلمة تخيل في النقد العربي عامة.»³

¹ حدد الجرجاني التخيل بأنه ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدم به نفسه ويريهما ما لا ترى. وهذا المعنى التخيلي يقابله المعنى العقلي الصادق والصحيح والصريح؛ فهو مجرى الأدلة التي تستنبطها العقلاء، والفوائد التي تنبئها الحكماء، ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة رضي الله عنهم، ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق، وقصدهم الحق، أو ترى له أصلاً في الأمثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء. أما المعنى التخيلي لا يمكن أن يقال إنه صدق، وإن ما أثبتته ثابت وما نفاه منفي... ينظر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 268.

² لم يرض مصطلح التخيل المفسرين واختاروا مصطلح التمثيل بدلا عنه، وتتفق أغلب التفاسير أن هذه الآية تمثيل. ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، ج 5، ص 216. وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 165.

³ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في تفسير القرآن، ص ص 149-150.

وللخروج من هذه الإشكالية ارتأى ابن المنير وأغلب المفسرين الأخذ بمصطلح التمثيل كلون من ألوان البيان وردّ مصطلح التخيل، غير أنّ الزمخشري انفرد برأيه وتمسك بهذا المصطلح وأشار إليه في عدة مواضع من الكشاف، ثمّ فرق بينه وبين التمثيل، واعترض عليه ابن المنير وردّ عليه المصطلح، محبّذا تمثيل على تخييل لذكره أولاً في القرآن الكريم، وثانياً لارتباطه بمسألة الصدق والكذب كما بيّنه الجرجاني وردّه. ولتمسكه برأيه فهو يكرّره في معرض تفسير الآيات المشابهة لها، فعند تفسير ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَشِيعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر 22] هذا تمثيل وتخيل، كما مرّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ وقد دلّ عليه قوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ والغرض توبيخ الإنسان على قسوة قلبه وقلة تخشعه عند تلاوة القرآن وتدبر قوارعه وزواجه.

ولكن هذا القول أغضب ابن المنير، فقال معقّباً عليه: وهذا ممّا تقدّم إنكاري عليه فيه، أفلا كان يتأدّب بأدب الآية، حيث سمّى الله هذا مثلاً، ولم يقل: وتلك الخيالات نضربها للناس ألهمنا الله حسن الأدب معه، والله الموفق. وفي سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة 255] يذكر الزمخشري في معنى (الكرسي) أربعة أوجه، ويقول في الوجه الأول منها: إنّ كرسيه لم يضق عن السماوات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلّا تصوير لعظمته وتخيل فقط، ولا كرسي ثمة، ولا قعود، ولا قاعد، كقوله تعالى ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر 67] من غير تصوّر قبضة وطّي ويمين، وإنّما هو تخيل لعظمة شأنه، وتمثيل حسيّ، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾؟!

الأمر الذي لم يرتض ابن المنير، ومن ثمّ عقّب بقوله: «(إنّ ذلك تخيل للعظمة) سوء أدب في الإطلاق، وبعد في الإصرار، فإنّ التّخيل إنّما يستعمل في الأباطيل وما ليست له

حقيقة صدق، فإن يكن معنى ما قاله صحيحاً فقد أخطأ في التعبير عنه بعبارة موهمة، لا مدخل لها في الأدب الشرعي وسيأتي له أمثالها مما يوجب الأدب أن يجتنب.¹

ب- القول بالظاهر ما لم يخالف المعقول:

رفض الزمخشري الأخذ بظاهر الآية بناء على نفي الكلام عن الله عز وجل غير أن ابن المنير يقرّ بالأخذ بظاهر الآية لقول الاشاعرة بالكلام النفسي أما عن كيفية الإخراج والمخاطبة فهي من الغيبات التي لا يعلمها إلا الله. بينما هذا رأي ابن المنير نجد بالمقابل إشادة أبو حيان (742هـ) بتفسير الزمخشري في تفسير هذه الآية، إذ أن القول بظاهر الآية يؤدي إلى القول بالتناسخ « واختلّفوا في كيفية الإخراج وهيئة المخرج والمكان والزمان، وتقرير هذه الأشياء محلّها ذلك الحديث والكلام عليه، وظاهر هذه الآية يُنافي ظاهر ذلك الحديث، ولا تلتئم ألفاظه مع لفظ الآية، وقد رام الجمع بين الآية والحديث جماعة بما هو متكلف في التأويل، وأحسن ما تكلم به على هذه الآية ما فسره به الزمخشري ... وهو بسط كلام من تقدّمه، قال ابن عطية: قال قوم: الآية مُشيرة إلى هذا التأويل الذي في الدنيا، وأخذ بمعنى أوجد وأنّ الإشهادين عند بلوغ المكلف، وهو قد أُعطي الفهم ونصبت له الصفة الدالة على الصانع، ونحا لها الزجاج، وهو معنى تحتملها الألفاظ، انتهى، والقول بظاهر الحديث يُطرق إلى القول بالتناسخ فيجب تأويله،² والملاحظ أنه لم يعقب على مصطلح التخييل وسكت عنه.

ولشدة ولع الزمخشري بمسألة التخييل من أول تفسيره إلى آخره لعدم قبوله المعاني الظاهرة التي أخذ بها أهل السنة، فقد خالف معنى الحديث النبوي الشريف المتفق عليه في الصحيحين، وشكك في صحته لمعناه الظاهري الغريب والمنافي للعقل، ومن ثمة أوله تأويلاً يرتضيه العقل ويستسيغه الفهم. لهذا سمى أهل السنة أهل الحشو عند تفسيره الآية (36) من

¹ الانتصاف، ج1، ص299.

² البحر المحيط، ج5، ص218.

سورة آل عمران {وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} قال: «وما يروى من الحديث: (ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهلّ صارخاً من مسّ الشيطان إياه إلا مريم وابنها) فالله أعلم بصحته. فإن صحّ فمعناه: أنّ كلّ مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها، فإنّهما كانا معصومين. وكذلك كلّ من كان في صفتهم، كقوله تعالى: {لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ} [ص 82، 83]. واستهلاله صارخاً من مسّه، تخيل وتصوير لطمعه فيه، كأنّه يمسه ويضرب بيده عليه، ويقول: هذا ممّن أغويه، ونحوه من التّخيل قول ابن الرّومي لما توّذن الدنيا به من صروفها - يكون بكاء الطفل ساعة يولد. وأمّا حقيقة المسّ والنّخس كما يتوهّم أهل الحشو فكلاً ولو سلّط إبليس على النّاس بنخسهم، لامتأّت الدّنيا صارخاً وعياطاً ممّا يبلونا به من نخسه.»¹

هذا التّأويل بني على ردّ المعنى الظاهري للحديث المتّق عليه، الأمر الذي أثار ثائرة خصمه السنّي، ولم يرتض صنيع خصمه المعتزلي، فتراه يتورّك عليه بقوله: «أمّا الحديث فمذكور في الصّاح متّق على صحّته، فلا محيص له إذن عن تعطيل كلامه (عليه السلام) بتحميله ما لا يحتمله، جنوحاً الى اعتزال منتزع، في فلسفة منتزعة، في إلحاد، ظلمات بعضها فوق بعض.»²

ما يثير الانتباه، أنّ الرّمخشري فرّق بين التّمثيل والتّخيل، ولذلك نجده تارة يذكره مع التّمثيل، وتارة أخرى يذكره مع التّصوير. وما أورده في تفسيره انعكاس لتطوّر مصطلح التّخيل في تجاوزه المعنى المعجمي إلى المعنى الفلسفي. وكأنّه استفاد من تحديد الاصفهانّي، إذ أنّ التّخيل عنده «تصوير خيال الشّيء في النّفس و التّخيل تصوّر ذلك.»³ أمّا ارتباطه بالصدق والكذب، فالبلاغة في أوّل تحديداتها كانت مرتبطة بهما. وهنا نستحضر

¹ الكشاف، ج1، ص 356.

² الانتصاف، ج1، ص 356.

³ الراغب الأصفهانّي، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص162.

قول أبي هلال العسكري (ت 395هـ) في معرض شرحه لإحدى تعريفات البلاغة: «وقال ابن المقفع: البلاغة كشف ما غمّض من الحقّ، وتصوير الحقّ في صورة الباطل والباطل في صورة الحقّ (...)» وإنّما الشّأن في تحسين ما ليس بحسن وتصحيح ما ليس بصحيح بضرب من الاحتيال والتّخيل ونوع من العلل والمعاريض ليخفى موضع الإساءة ويغمض موضع التقصير.¹ وهو يتقاطع مع تعريف القرطاجني للتّخيل، باعتباره «تمثيلاً فنياً، نشاط تصويري يحاكي ظواهر العالم المادي وأشياءه التي لها علاقة بالإنسان، فيشكلها بمظهر جميل وممتع يحببها إلى النفس فيحملها على الانشداد إليها والتعلق بها، أو يصورها بمظهر قبيح فتعافها النفس وتتفر منها.»²

والملاحظ أنّ هناك فرقاً بين التّمثيل والتّخيل؛ فالأوّل هو فرع من المجاز في حين أنّ التّخيل ليس ضرباً من المجاز فهو يشترك في تصوير الحقيقة والمجاز، أي أنّه آلية لغويّة لدمج المعنى المجرّد بصورة خيالية ترتسم في ذهن المتلقّي وتقريبه له. وهناك أيضاً نقطة فارقة فهناك استعارة تخيلية وتمثيل تخيلي لكن لا يوجد العكس لأن التّمثيل والتصوير عمليّتين ذهنيّتين تسبقان التّخيل.

2-2- المجاز:

لهذه الآلية اللّسانية البلاغيّة تاريخ من الإشكالات والاختلافات بين علماء اللّغة والمفسرين، وبين إقرارها في القرآن الكريم أو ردّها، نجد أن نظرة ثاقبة في هذا التاريخ ومراحله تثبت لنا أنّ سلطة اللّغة تجاوزت كل الاختلافات خاصّة مع قوّة الفكر الاعتزالي والقول بالمجاز وما أسفر عن البحث فيه من عجائب بيانيّة أثبتت وجودها وفرضته عنوة

¹ ديوان المعاني، دار الجيل، بيروت، ج2، ص88-89.

² حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم: ابن الخوجة (محمد الحسن)، الدار العربية للكتاب، تونس، 2008، ص 113.

على كلّ متلقّ مهما كان مذهبه سواء أكان اللّغوي أو الديني، وأصبح المجاز معترفاً به في القرآن الكريم مع بعض التحفّظات في أصول العقيدة.

إنّ المجاز أثبت أنّ اللّغة ليست وسيلة للتواصل أو عرض للأفكار فقط، إنّما هي تؤثر في توجّهاته الفكرية وفي نمط تفكيره وتعامله مع الحياة. اهتم الزمخشري بالمجاز كآلية يتجاوز بها كلّ ما هو معنى ظاهري يرفضه العقل إلى معنى باطني حتى ولو مسّ أصلاً من أصول العقيدة، الأمر الذي رفضه ابن المنير وردّ عليه كلّ ما يمسّ بأصول العقيدة. وبما أنّ للمجاز - كما قال الزمخشري - وجهين هما: التمثيل والاستعارة فسندتصر على بعض الأمثلة لنرى وجهة نظر كلّ منهما وكيفية تعاملهما مع المعنى الظاهر.

2-2-1 الاستعارة:

أثبت الدّراسات اللسانية أنّ الاستعارة ليست فناً لزخرفة وتزيين اللّغة، وإنّما هي قلب اللّغة النابض بها تتولّد المعاني، وتنشط الذهن عن طريق إيصال المعنى الحسي بالمعنى المحسوس، وتمثّل ملمحاً عميقاً من ملامح الإنسان، وقد عرّفها الجرجاني بـ «أن تُريدَ تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تُفصحَ بالتشبيه وتُظهره، وتجيء إلى اسم المشبّه به فتعيّره المشبّه وتُجريه عليه. تُريدُ أن تقول: رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوّ بطشه سواء"، فتدع ذلك وتقول: رأيت أسداً¹. ومن فضائلها؛ أن تأتيك على الجملة بعقائل يأنس إليها الدين والدنيا، وفضائل لها من الشرف الرتبة العليا، وهي أجلّ من أن تأتي الصّفة على حقيقة حالها، وتستوفي جملةً جمالها، ومن الفضيلة الجامعة فيها أنّها تُبرز هذا البيان أبداً في صورة مُستجدة تزيد قدره نُبلاً، وتوجب له بعد الفضل فضلاً، وإنّك لتجدُ اللفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد حتى تراها مكرّرة في مواضع، ولها في كلّ واحد من تلك المواضع شأنٌ مفردٌ، وشرفٌ منفردٌ، وفضيلةٌ مرموقة، وخلاصةٌ موموقة².

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ج1، ص67.

² أسرار البلاغة، ص42.

إنَّ «الاستعارة تسدّ فجوات اللغة أي المعجم، ولهذا فإنّها تمثّل خصيصة ملازمة للغة أو نطفتها الأصلية. بهذا فإنّ الاستعارة ليست مجرد عوارض وعتاد تستتجد به في مقامات ما، بل إنّها خصيصة لا تفارق أي خطاب، إنّ لها ملامح وسحنة مخصوصة في كلّ حالة»¹ فهي على هذه الحالة لا تعرض نفسها على المتلقّي إنّها تتشأ من تمنّعها عن تسليم معناها بسهولة، وهذا الأمر الذي جعل الزمخشري يسلك في سبر أغوارها كلّ الادوات الحافزة على التأمّل والجهد لإدراك المعنى، ويتتبعه ابن المنير فيما يذهب إليه.

في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام 59]

قال الزمخشري: «جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة، لأنّ المفاتيح يتوصّل بها إلى ما في المخازن المتوتّق منها بالأغلاق والأقفال. ومن علم مفاتيحها وكيف تفتح، توصّل إليها، فأراد أنّه هو المتوصّل إلى المغيّبات وحده لا يتوصّل إليها غيره كمن عنده مفاتيح أقفال المخازن ويعلم فتحها، فهو المتوصّل إلى ما في المخازن»².

رد ابن المنير: «إطلاق التوصل على الله تعالى ليس سديداً، فإنّه يوهّم تجدد وصول بعد تباعد إذ قول القائل توصّل زيد إلى كذا يفهم أنّه وصل بعد تكلف وبعد والله تعالى مقدّس عن ذلك، والغائب كالحاضر في علمه والعلم بالكائن هو العلم بما سيكون لا يتغير ولا يختلف وليس لما أن نطلق مثل هذا الإطلاق إلا عن ثبت، والله الموقّق»³.

تجمع التّفسير على أنّ هذه الآية تضمّنت استعارة لكنّ الزمخشري لم يحدّد نوعها، وهذا ما فعله من جاء بعده. وعدّها البلاغيّون استعارة مكنيّة، ولكنّ الألوسي (1272هـ) خالفهم في ذلك؛ «﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾ الكلام على الاستعارة حيثُ شبّه الغيب بالأشياء المستوتّق منها بالأقفال. وأثبتّ له المفاتيح تخيلاً وهي باقية على معناها الحقيقيّ، وجعلها بمعنى العلم قرينة المكنيّة بناءً على أنّه لا يلزم أن تكون حقيقةً؛ بعيداً، وأبعد منه تكلف

¹ محمد الولي، فضاءات للاستعارة وتشكّلاتها في الخطابة والشعر، والعلم والفلسفة، والتاريخ والسياسة، فالية للطبع والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2020، ص25.

² الكشاف، ج2، ص31.

³ الانتصاف، ج2، ص32.

التّمثيل، وقيل: الأقرب أن يُعْتَبَر هُنَاكَ اسْتِعَارَةً مُصَرِّحَةً تَحْقِيقِيَّةً بِأَن يُسْتَعَارَ الْعِلْمُ لِلْمَفَاتِيحِ وَتُجْعَلَ الْقَرِينَةُ الْإِضَافَةُ إِلَى الْغَيْبِ.¹ فالتّمثيل عند الألوسي هو تكلف، كما أنّه رفض تأويل المفاتيح بالعلم وإنّما يستعار العلم للمفاتيح ويبقى الغيب على حقيقته.

غير أنّها عند القاسمي وابن عاشور مكنية تخيلية، واستعار المفاتيح تخيلاً للغيب كما يتوصّل بالمفاتيح إلى ما في الخزائن. وهي استعارة تخيلية لأنّه تحقّق فيه الشرط؛ «إن لم يكن المستعار له محقّقاً لا حسّاً ولا عقلاً، فالاستعارة تخيلية». ² ولننظر هنا كيف استعمل مصطلح تخيل رغم الانتقادات التي وجّهت للزمخشري.

وما أثار حفيظة ابن المنير ليس البحث في هذه الاستعارة كما فعل غيره من المفسّرين، ولكنه عارض إسناد كلمة الوصول لله تعالى، فذلك ليس بسديد؛ فإنّه يوهّم تجدد وصول بعد تباعد إذ قول القائل توصّل زيد إلى كذا يفهم أنّه وصل بعد تكلف وبعد والله تعالى مقدّس عن ذلك. ولكنّ الزمخشري يوضّح الصّورة المجرّدة وينقلها إلى صورة محسوسة فاستعمل اللفظ الذي يناسبها، وللرازي لفظة مائنة: «وهو أنّ من ذكر القضية العقلية المحضّة المجرّدة، فإذا أراد إيصالها إلى عقل كلّ أحدٍ ذكر لها مثلاً من الأمور المحسوسة الدّاخلية تحت القضية العقلية الكلّية؛ ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً لكلّ أحدٍ، والأمر في هذه الآية وردّ على هذا القانون». ³

والحقيقة أنّ هذه الملاحظة الدّقيقة لم ينتبه لها من ردّ على الزمخشري من المفسّرين ولم يشيروا إليها، وربّما حاول أبو حيّان تجاوز هذه السّقطة اللغوية، فقال: «انتقل من خاصّ إلى عامّ وهو علم الله بجميع الأمور الغيبية، واستعار للقدرة عليها المفاتيح لما كانت سبباً للوصول إلى الشّيء...» ⁴ ولكن يتوصّل هي متعلّقة بالمفاتيح في الواقع، أي متعلّقة بالشّاهد التّوضيحي، وهذه وظيفة الاستعارة، «إذ هي صورة نستطيع بواسطتها نقل الدّلالة الخاصّة

¹ روح المعاني، ج4، ص145.

² السيد احمد الهاشمي، جواهر البلاغة، تحقيق الشيخ أحمد جاد، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 2014، ص265.

³ مفاتيح الغيب، ج 13، ص10.

⁴ البحر المحيط، ج4، ص533.

بكلمة إلى دلالة أخرى لا تناسبها إلا بفضل تشبيه موجود في الذهن.¹ وفي الاستعارة تقطع العلاقة بين اللفظة الاستعارية والشيء الذي تعنيه بسبب عناصرها الدلالية التي لا تتنافى والسياق. إن تفسير الاستعارة ليس ممكناً إلا إذا تخطينا المعنى الحقيقي، إذ يوجه تعارضه مع السياق، القارئ أو السامع نحو التطور الخاص بالتجريد الاستعاري، فالتعارض الدلالي له دور المؤشر يدعو المرسل إليه لاختيار عناصر ملائمة مع السياق، بين العناصر الدلالية التي تكون اللكسيم.²

2-2-2 التمثيل:

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ [ص 23]

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى ذكر النعاج؟ قلت: كأن تحاكمهم في نفسه تمثيلاً وكلامهم تمثيلاً، لأن التمثيل أبلغ في التوبيخ لما ذكرنا، وللتنبية على أمر يستحيا من كشفه، فيكنى عنه كما يكنى عما يستسمح الإفصاح به، ولستتر على داود عليه السلام والاحتفاظ بحرمة. ووجه التمثيل فيه أن مثلت قصة أوريا مع داود بقصة رجل له نعجة واحدة ولخليطه تسع وتسعون، فأراد صاحبه تنمية المائة فطمع في نعجة خليطه وأراده على الخروج من ملكها إليه، وحاجه في ذلك محاجة حريص على بلوغ مراده، والدليل عليه قوله وإن كثيراً من الخطأ وإنما خص هذه القصة لما فيها من الرمز إلى الغرض بذكر النعجة. فإن قلت: إنما تستقيم طريقة التمثيل إذا فسرت الخطاب بالجدال، فإن فسرت بالمفاعلة من الخطبة لم يستقم. قلت: الوجه مع هذا التفسير أن أجعل النعجة استعارة عن المرأة...»³

¹ ميشال لوغورن، الاستعارة والمجاز المرسل، ترجمة حلاج صليبا، مراجعة، هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت،

باريس، ط1، 1981، ص 110.

² المرجع نفسه، ص 41.

³ الكشاف، ج4، ص83

قال ابن المنير: والفرق بين التّمثيل والاستعارة: أنّه على التّمثيل، يكون الذي سبق إلى فهم داود عليه السلام: أنّ التّحاكم على ظاهره، وهو التّخاصم في النّعاج التي هي الهائم، ثم انتقل بواسطة التّنبيه إلى فهم أنّه تمثيل لحاله. وعلى الاستعارة يكون فهم عنهما: التّحاكم في النساء المعبرّ عنهنّ بالنّعاج كناية، ثم استشعر أنّه هو المراد بذلك.¹

يلجأ العرب لضرب الأمثال لما له شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد. وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمع لسورة الجامح الأبى، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله،² وذكر الرّمخشري غاية التّمثيل في هذه الآية لقوة بلاغته في التوبيخ، وللتنبية على أمر يستحيا من كشفه، خاصة إذا تعلّق الأمر بالأنبياء، ومعنى ذلك مراعاة الجانب النّفسي للمتلقّي والتأثير عليه مع الحفاظ على حرمة والستر عليه. وبذلك فالتمثيل ليس لونا من ألوان البيان وفنّا من الفنون التصويرية في النّصوص إنّما يتجاوز الوظيفة الفنيّة إلى الوظيفة الإقناعيّة ومراعاة الجانب النّفسي للمتلقّي. وفي الآية صورتين بيانيتين الأولى التّمثيل إذا أخذناها على المعنى الظّاهر، وأولنا الخطاب بمعنى الجدال، أما إذا تجاوزناه فيصبح استعارة، وتشبه النعجة بالمرأة.

وهذا ما وُفق ابن المنير في توضيحه وشرحه انه إذا كان التّحاكم على ظاهره فهو تمثيل، وإذا عني بالنّعاج المرأة فداود عليه السلام هو المراد بذلك. وللسائل ان يسأل الفرق بين الاستعارة والتّمثيل، فالجواب هو ما ذكره الجرجاني بأنّ الاستعارة يجب أن تقيّد حكما زائدا على المراد بالتّمثيل.³ ومع أنّ الاستعارة أصلها تشبيه إلّا أنّها تختلف عنه؛ « إنّ المشابهة تخاطب المخيلة بواسطة العقل بينما الاستعارة الإدراك بواسطة المخيلة»،⁴ وبذلك تكون المرحلة الذهنية الثانية في إدراك العقل لها.

¹ الانتصاف، ج4، ص84

² الكشّاف، ج1، ص72. وقد ذكر هذا القول السيوطي ونسبه للأصمعي، ينظر: الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص45.

³ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص238.

⁴ ميشال لوغرون، الاستعارة والمجاز المرسل، ص17.

غير أنّ أبا حيّان يخالف الزمخشري وابن المنير؛ إذ يرى أنّ الظّاهر إبقاء لفظ النّعجة على حقيقتها من كونها أنثى الضّأن، ولا يكتفى بها عن المرأة، ولا ضرورة تدعو إلى ذلك لأنّ ذلك الإخبار كان صادرا من الملائكة، على سبيل التّصوير للمسألة.¹ ولعلّه بنى رأيه هذا على أنّ قصة أوربا من الاسرائيليات ولا يجب الأخذ بها.

2-3- العدول والالتفات:

إنّ ميسم إبداع اللّغة خروجها عن أصلها الثّابت والمغامرة في أفق جديد متحوّل وانفلاتها من قوالبها الجاهزة، وهذا الانفلات لا يكون مشروعا إلّا إذا اتّسق مع نظامها وقوانينها من حيث اللفظ والمعنى. واختلف البلاغيّون والنّقاد في تحديد المصطلح المناسب لهذا الانفلات فعدها البعض التفاتا، والبعض الآخر عدولا، ومنهم من قال أنّها انصراف والآخر تلويها ومن شجاعة العربيّة؛ وهذا لمحوريّته في تحديد فنيّة اللّغة، ومسه جميع مستوياتها.

غير أنّ علماء البلاغة المتأخّرين منهم والمتقدّمين، اختلفوا في تصنيفه؛ هل هو من علم البيان أو من علم المعاني، هذا الإشكال الأوّل.

أمّا الإشكال الثّاني فيتحدّد في علاقة الالتفات بالعدول؛ فقد فرّق البلاغيون بينهما ثمّ في مراحل متأخّرة جمعا تحت مصطلح العدول، وأوّل من جمعهما في تعريف واحد يحيى بن حمزة العلوي (745هـ) «ومعناه في مصطلح البلاغة هو العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأوّل، وهذا أحسن من قولنا: هو العدول من غيبة إلى خطاب ومن خطاب إلى غيبة لأنّ الأوّل يعمّ سائر الالتفاتات كلّها، والحدّ الثّاني إنّما هو مقصور على الغيبة والخطاب لا غير.»²

¹ البحر المحيط، ج9، ص149.

² يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، ط1، 1423هـ، ج2، ص132.

غير أنّ الزمخشري وابن المنير وظفا كلا المصطلحين، كدليل ثبوت على أن لكلّ منهما مجاله وحدوده الفاصلة عن الآخر،¹ لذلك سنذكر كلّ منهما على حدة، ومن خلال ما سنذكر سنبحث عن العلاقة بينهما.

2-3-1 العدول:

لكلّ لغة قوانين تحكمها وتضبطها على جميع مستوياتها، إلّا أنّها تطغى على المستوى التركيبي وتتجلّى فيه باعتباره بناء وانعكاس لتلك القواعد والقوانين. ونجد في اللغة العربية حالات تتزاح القوانين عن صورتها الأصلية إلى صور جديدة ولدها السياق. ويطلق على هذه الحالة عدّة مصطلحات منها: العدول أو الانزياح، أو الالتفات... و قد أثنى ابن الأثير (637هـ) على الالتفات² وعدّه خلاصة علم البيان، فقال: «وهذا النوع وما يليه هو خلاصة علم البيان التي حولها يدندن وإليها تستند البلاغة وعنها يعنعن، وحقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله فهو يقبل بوجهه تارة كذا و تارة كذا.»³ وإذا كان ابن الأثير أسند البلاغة إلى الالتفات فإنّ جون كوهين عدّ الأسلوبية « علم الانزياحات»⁴

وعند معاينتنا لردود ابن المنير على الزمخشري في العدول وجدناها على المستوى التركيبي؛ بمستوياته الأربعة: الزمن، والنوع والعدد، والجنس. والتقديم والتأخير. والعدول

¹ اقتصر العدول عند الزمخشري وابن المنير على بنية الكلمة، وفي الالتفات على الضمائر المتصلة، وربما يعود السبب أنّه لم ينضج بعد كوجه من وجوه البلاغة كالاستعارة والكناية مثلاً، لكن في فترة متأخرة حظي باهتمام كبير وكان جهد ابن الأثير محاولة للتقعيد له والتأسيس ثم القرطاجني. غير أنّهم فضّلوا مصطلح التفات على العدول مع مصطلحات أخرى، مثل التلوين عند القرطبي، وشجاعة العربية والانصراف. وهو يقابله مصطلح الانزياح في الأسلوبية، والسبب في تعدد المصطلح في التراث هو أنّ العدول آلية من آليات الالتفات أمّا تعدّد المصطلح في الأسلوبية يعود للترجمة. وشتان بين السببين فالأول أثرى البحث والثاني اقتصر على النقل والتقليد.

² يختلف مفهوم الالتفات عند ابن الأثير عن الزمخشري وابن المنير، وهو عنده يتطابق مع مفهوم الانزياح في اللسانيات النصية.

³ المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ج2، ص170.

⁴ جان كوهين، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1986، ص16

المعنوي؛ من إقامة الظاهر مكان المضمّر، والحمل على المعنى.¹ وبما أنّ الفصل لا يسهل ذكرها جميعاً، اخترنا بعض النماذج كمحاولة منّا لبسط الفرق بين الالتفات والعدول عند الزمخشري وابن المنير.

2-3-1-1 على مستوى الصيغة الصرفية:

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [الأنعام 95]

قال الزمخشري: فإن قلت: كيف قال مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ بلفظ اسم الفاعل، بعد قوله يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ قلت: عطفه على فالق الحب والنوى، لا على الفعل، ويخرج الحي من الميت: موقعه موقع الجملة المبينة لقوله فالق الحب والنوى لأنّ فلق الحب والنوى بالنبات والشجر التامين من جنس إخراج الحي من الميت، لأنّ النامي في حكم الحيوان. ألا ترى إلى قوله يُخِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، ذَلِكُمْ اللَّهُ أَى ذَلِكُمُ الْمُحْيِي وَالْمُمِيتُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي تَحَقُّ لَهُ الرُّبُوبِيَّةُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ فكيف تصرفون عنه وعن توليه إلى غيره.²

قال ابن المنير: « فالوجه - والله أعلم - أن يقال: كان الأصل وروده بصيغة اسم الفاعل أسوة أمثاله من الصفات المذكورة في هذه الآية من قوله فالق الحب وفالق الإصباح وجعل الليل ومخرج الميت من الحي إلا أنه عدل عن اسم الفاعل إلى الفعل المضارع في هذا الوصف وحده، وهو قوله يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ إرادة لتصوير إخراج الحي من الميت واستحضاره في ذهن السامع، وهذا التصوير والاستحضار إنّما يتمكّن في أدائهما الفعل المضارع دون اسم الفاعل والماضي... ولا شك أنّ إخراج الحي من الميت أشهر في القدرة من عكسه، وهو أيضاً أول الحالين والنظر أول ما يبدأ فيه، ثم القسم الآخر وهو إخراج

¹ ينظر: في المستوى التركيبي الانتصاف، ج1، ص88-89، ج2، ص164، ج1، ص19-20، ج1، ص19. وفي

إقامة الظاهر مكان المضمّر، ج1، ص384، ج1، ص128، ج2، ص10-11، ج1، ص193. وفي الحمل على المعنى، ج2، ص43، ج2، ص282.

² الكشاف، ج2، ص ص 18-19.

الميت من الحي ناشئ عنه، فكان الأول جديراً بالتصدير والتأكيد في النفس، ولذلك هو مقدّم أبداً على القسم الآخر في الذكر على حسب ترتيبهما في الواقع، وسهل عطف الاسم على الفعل، وحسنه أنّ اسم الفاعل في معنى الفعل المضارع فكل واحد منهما يقدر بالآخر، فلا جناح في عطفه عليه. والله أعلم.¹

ورد في الآية صورة من صور العدول، وهي الانتقال من الفعل المضارع إلى اسم الفاعل، غير أنّ الزمخشري لا يقدر بوجود عدول في هذه الآية وإنّما أول الآية تاويلاً نحوياً مغايراً ربطه بالجانب التركيبي، فمخرج معطوفة على فالح والحبّ والنوى وكلاهما اسم فاعل وليست معطوفة على الفعل، فالآية تتحدّث عن قدرة الله في خلقه. وهذا ما أكّده في آية 19 من سورة الروم ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ التي لم يكن فيها عدولاً، والمعنى: «أنّ الإبداء والإعادة متساويان في قدرة من هو قادر على الطرد والعكس من إخراج الميت من الحي وإخراج الحي من الميت وإحياء الميت وإماتة الحي.»² بينما عدّها ابن المنير عدولاً عن اسم الفاعل إلى الفعل المضارع، وهذا لإثارة المتلقّي في هذه القدرة الربّانية والعناية بهذا العدول، وهو لم يهتم بدلالة اسم الفعل والفرق بينه وبين الفعل المضارع، و لكن نظر إلى المسألة من زاوية عقلية، وأنّه بإخراج الميت من الحيّ أشهر في القدرة وأعظم من عكسه الذي هو ناشئ عنه، وهذا الذكر على حسب ترتيبها في الواقع.

وهذا المغزى مكّن من عطف الاسم على الفعل، فلا فرق بين اسم الفاعل والفعل المضارع فكلّ واحد منهما يقدر بالآخر. وهذا بناء على قول النحاة: «إنّ اسم الفاعل يدلّ على الحدث والحدوث وفاعله، وهو يماثل الفعل المضارع حركة وسكوناً، والفرق بينهما في

الانتصاف، ج2، ص19.¹

² الكشاف، ج3، ص 471.

الاستعمال أنَّ الأمر في اسم الفاعل كأنه قد تمّ وثبت وصفا لصاحبه.¹ ولهذا أجاز ابن المنير عطف الاسم على الفعل.

2-3-1-2 على مستوى الزمن:

في قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة 87]

قال الزمخشري: «فإن قلت: هلاً قيل وفريقا قتلتم؟ قلت: هو على وجهين: أن تراد الحال الماضية، لأنَّ الأمر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب، وأن يراد: وفريقا تقتلونهم بعد لأنكم تحومون حول قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا أتى أعصمه منكم. ولذلك سحرتومه وسممتم له الشاة. وقال صلى الله عليه وسلم عند موته «ما زالت أكلة خبير تعادني، فهذا أوان قطعت أبهرى.»²

قال ابن المنير: والتعبير بالمضارع يفيد ذلك دون الماضي، كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ فعبر بالماضي ثم قال: فتصبح الأرض مخضرة، فعدل عنه إلى المضارع إرادة لتصوير اخضرارها في النفس.³

استدلّ الزمخشري سبب عدول الآية من الفعل الماضي إلى الفعل المضارع بدلالة كلّ منهما، ورکز على أهميّة المتلقّي في ذلك؛ إذ غاية هذا العدول استحضار فظاعة أمر القتل من اليهود والنصارى في النفوس وتصويره في القلوب. وذكر ابن المنير ذلك صراحة لأنّ دلالة الماضي تخالف دلالة المضارع لتأثيرها في النفس، أي أنّ هناك انقلاب من حال إلى آخر. والشاهد الذي ذكره دليل على ذلك قوله تعالى. وهذا الأسلوب كثير في القرآن الكريم. فالماء مرتبط بالاخضرار ماضيا ومستقبلا. وأكد على هذا المعنى في قوله تعالى:

¹ فاضل السامرائي، معاني الأبنية، ص120.

² الكشف، ج1، ص80.

³ الانتصاف، ج1، ص80.

﴿فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ [المائدة 70] بقوله: «فإن قلت: لم جيء بأحد الفعلين ماضياً وبالآخر مضارعاً؟ قلت: جيء يقتلون على حكاية الحال الماضية استفظاعاً للقتل واستحضاراً لتلك الحال الشنيعة للتعجب منها»¹. وكذلك كرّر ابن المنير تعقيب «وقد قيل هذا الوجه في أخت هذه الآية في البقرة. وقد مضى وجه اقتضاء صيغة الفعل المضارع لاستحضاره دون الماضي وتمثيله بقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ فعدل عن فأصبحت إلى، فتصبح تصويراً للحال واستحضاراً لها في ذهن السامع.»²

2-3-1-3 العدول في حروف المعاني:

في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة 60]

قال الزمخشري: «فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى «في» في الأربعة الأخيرة؟ قلت: للإيدان بأنهم أرسخ في استحقاق الصدق عليهم ممّن سبق ذكره، لأنّ «في» للوعاء، فنّبّه على أنّهم أحقّاء بأن توضع فيهم الصدقات ويجعلوا مظنة لها ومصباً، وذلك لما في فكّ الرقاب من الكتابة أو الرقّ أو الأسر، وفي فكّ الغارمين من الغرم من التخليص والإنقاذ، ولجمع الغازي الفقير أو المنقطع في الحجّ بين الفقر والعبادة، وكذلك ابن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال.»³

قال ابن المنير: ثمّ سرّ آخر هو أظهر وأقرب وذلك أنّ الأصناف الأربعة الأوائل ملاك لما عساه يدفع إليهم، وإنّما يأخذونه ملكاً، فكان دخول اللام لائقاً بهم. وأمّا الأربعة الأواخر فلا يملكون ما يصرف نحوهم، بل ولا يصرف إليهم. ولكن في مصالح تتعلّق بهم،

¹ الكشاف، ج1، ص 562.

² الانتصاف، ج3، ص 509.

³ الكشاف، ج2، ص 282.

فالمال الذي يصرف في الرقاب إنما يتناوله السادة المكاتبون والبائعون، فليس نصيبهم مصروفًا إلى أيديهم حتى يعبر عن ذلك باللام المشعرة بتملكهم لما يصرف نحوهم، وإنما هم محال لهذا الصرف والمصلحة المتعلقة به، وكذلك الغارمون إنما يصرف نصيبهم لأرباب ديونهم تخليصاً لذممهم لا لهم. وأما سبيل الله فواضح فيه ذلك. وأما ابن السبيل فكأنه كان مندرجا في سبيل الله، وإنما أفرد بالذكر تنبيهها على خصوصيته، مع أنه مجرد من الحرفين جميعاً، وعطفه على المجرور باللام ممكن، ولكنّه على القريب منه أقرب والله أعلم.¹

إنّ العدول من محاسن الكلام ووجه الحسن فيه أنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك له فوائد منها: تطرية الكلام، وصيانة السمع عن الضجر والملال، لما جبلت عليه النفوس من حبّ التقلّات، والسّامة من الاستمرار على منوال واحد، وهذه هي فائدته العامّة، ويختصّ كلّ موضع بنكت ولطائف باختلاف محلّه.²

وموضوع الصدقة من أجلّ مظاهر التّكافل الإنساني ومحاربة الأنانيّة. والقرآن الكريم حصر الصدقات في جنس الأصناف الثمانية الذين تقتضي وقوفها عليهم، وإنما اختلف العلماء في صورة القسمة،³ وأجاد كلّ من الرّمخشري وابن المنير في تأويل هذه الآية، وهذا إنّما يدل على أهميّة الاختلاف في إثراء الجانب الفكري.

¹ الانتصاف، ج2، ص282

² السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج3، ص253.

³ كانت هذه الآية محل اختلاف في أصول الفقه بين الأئمة الأربعة من خلال الجانب اللغوي، وذكر ذلك ابن المنير، وأبو حيان في محيطه أنّ لفقهاء الأئمة في الأحكام المستمدّة من هذه الآية طرائق جمّة، وأفهام مهمّة، ينبغي أن نلّمّ بالمشهور منها بما لا يفضي بنا إلى الإطالة، وإنّ معانيها لأوفر ممّا تقي به المقالة. فأما ما يتعلّق بجعل الصدقات لهؤلاء الأصناف فبقطع النظر عن حمل اللام في قوله: للفقراء على معنى الملك أو الاستحقاق، فقد اختلف العلماء في استحقاق المستحقين من هذه الصدقات هل يجب إعطاء كلّ صنف مقداراً من الصدقات، وهل تجب التسوية بين الأصناف فيما يعطى كلّ صنف من مقدارها، والذي عليه جمهور العلماء أنّه لا يجب الإعطاء لجميع الأصناف، بل التوزيع موكل لإجتهااد ولاية الأمور يضعونها على حسب حاجة الأصناف وسعة الأموال. ينظر: البحر المحيط، ج5، ص445.

وإذا استحضرنّا مناسبة الآية¹، فهي ردّ على المنافقين في التشكيك بعدل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزلت وحدّدت الاصناف المستحقّة لها، غير أنّها أثّرت فيها مسألة لغويّة خلقت خلاف بين العلماء وهي العدول من اللّام في الأربعة الأولى إلى في الأربعة المتبقّية، والزّمخشري أوّل من انتبه إلى هذا العدول وتبعه من جاء بعده من العلماء؛ ومن وجهة نظر الزّمخشري المستندة إلى معاني الحرفين ف(اللّام) الدال على الملكيّة الى (في) الدال على الوعاء²؛ ففي هذا العدول لفت انتباه المتلقّي إلى أنّ الأصناف غير متساوية وللإيذان بأنّهم أرسخ في استحقاق التصدّق عليهم ممّن سبق ذكرهم، وهو في ذلك مع جمهور العلماء في عدم التسوية بينها. ولذكائه ودقّة بيانه، أجاز وأجاد فذكر معنى العدول محدّداً رأيه دون ذكر الخلاف القائم حول هذا الأمر.

بينما يفصح ابن المنير عن سرّ آخر إثراء لرأي الزّمخشري؛ أنّ الأربعة الأولى ملاكا لما عساه يدفع إليهم فعبر عنهم باللّام المشعرة بالتمكّن، في حين الأربعة الأخرى لا يملكون ما يصرف نحوهم ولكن في مصالح تتعلّق بهم. وهذا رأي سديد لأنّ الفاصل بينهم هو حرية التصرف. وأشار إلى قضية مهمة ألا وهي علاقة اللّغة بأصول الفقه من خلال استنباط جدّه وجهها للاستدلال للإمام مالك وأنّ الغرض بيان المصرف. « وكان جدّي أبو العباس أحمد بن فارس الفقيه الوزير استنبط من تباير الحرفين المذكورين وجهها في الاستدلال لمالك على

¹ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ الآية. أخرج ابن أبي حاتم، وابن مردويه، عن جابر قال: «جاء أعرابي إلى النّبي ﷺ فسأله وهو يقسم قسماً فأعرض عنه وجعل يقسم قال: أنعطى رعاء الشّاء؟ والله ما عدلت. فقال: ويحك، من يعدل إذا أنا لم أعدل؟ فأنزل الله هذه الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ إلى آخر الآية. «وأخرج أبو داود والبعوي في "معجمه" والطبراني والدارقطني وضعفه عن زياد بن الحارث الصّدائقي قال: «قال رجل: يا رسول الله أعطني من الصدقة، فقال: إنّ الله لم يرصّ بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتّى حكم هو فيها فجراً ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك. » ينظر: السيوطي، الدرر المنثور، دار الفكر، بيروت، ج4، ص220.

² وهذا رأي سيبويه، جاء في كتابه: وأما (في) فهي للوعاء، تقول: هو في الجراب (و) في الكيس (و) هو في بطن أمه، وكذلك هو في الغل، لأنّه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له، وكذلك هو القبة، وفي الدار. وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا وإنما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء، وليس مثله. وذكر ان اللام معناها الملك والاستحقاق، ينظر: سيبويه، الكتاب، ج2، ص308. وينظر أيضاً: معاني الحروف للرماني، ص7. وفاضل صالح السامرائي، معاني النّحو، دار الفكر، الأردن، ط1، 2000م، ج3، ص57.

أن الغرض بيان المصرف، واللام لذلك لام الملك، فيقول: متعلق الجار الواقع خبراً عن الصدقات محذوف، فيتعين تقديره، فأما أن يكون التقدير: إنما الصدقات مصروفة للفقراء، كقول مالك: أو مملوكة للفقراء، كقول الشافعي، لكن الأول متعين، لأنه تقدير يكتفى به في الحرفين جميعاً يصحّ تعلّق اللام به وفي معاً، فيصحّ أن تقول: هذا الشيء مصروف في كذا وكذا، بخلاف تقديره مملوكة، فإنه إنما يلتئم مع اللام، وعند الإنتهاء إلى «في» يحتاج إلى تقدير مصروفة ليلتئم بها، فتقديره من اللام عام التعلّق، شامل الصحة، متعين، والله الموفق»¹.

وهذا ما عبر عنه البيضاوي (ت 685هـ) بالجهة؛ إذ حاول تبسيط المعنى أكثر فقال: «والعدول عن اللام إلى (في) للدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب. وقيل للإيدان بأنهم أحقُّ بها»². ولم يخرج أبو السعود (ت 982هـ) عن هذا المعنى؛ فالعدول عن اللام لعدم ذكرهم بعنوان مُصحّ للمالكية والاختصاص، كالذين من قبلهم، أو للإيدان بعدم قرار ملكهم فيما أعطوا كما في الوجهين الأولين، أو بعدم ثبوته رأساً كما في الوجه الأخير، أو للإشعار برسوخهم في استحقاق الصدقة؛ لما أن في للظرفية المنبئة عن إحاطتهم بها وكونهم محلّها ومركزها»³.

ولكن لابن مكي (ت 437هـ) رأي مخالف، فهو لا يرى أن هناك عدولا وأنّ اللام بمعنى في؛ «يدل على أن اللام بمعنى في». والمعنى إنما توضع الصدقات في هؤلاء على ما يستحقون، فيأخذونها لأنفسهم، ف اللام توجب استحقاقها كلّها لهم يعملون فيها ما

¹ الانتصاف، ج2، ص282.

² البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، ج3، ص85.

³ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص76.

يشاؤون.¹» أي أنّ اللام ظرفية مجازية وليست حقيقية. وهذا القول بنى عليه ابن عاشور واعتبر "في" مجازية؛ «و» في "للظرفية المجازية وهي مُغْنِيَةٌ عَنْ تَقْدِيرِ "فَلَكِ الرِّقَابِ" لِأَنَّ الظَّرْفِيَّةَ جَعَلَتْ الرِّقَابَ كَأَنَّهَا وُضِعَتْ الْأَمْوَالُ فِي جَمَاعَتِهَا. وَلَمْ يُجَرَّ بِاللَّامِ لئَلَّا يُتَوَهَّم أَنَّ الرِّقَابَ تُدْفَعُ إِلَيْهِمْ أَمْوَالُ الصَّدَقَاتِ، وَلَكِنْ تُبْذَلُ تِلْكَ الْأَمْوَالُ فِي عُقْرِ الرِّقَابِ بِشِرَاءٍ أَوْ إِعَانَةٍ عَلَى نُجُومِ كِتَابَةٍ، أَوْ فِدَاءِ أُسْرَى مُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّ الْأُسْرَى عَبِيدٌ لِمَنْ أَسْرُوهُمْ، وَقَدْ مَضَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ قَوْلُهُ: ﴿وَالسَّائِلِينَ فِي الرِّقَابِ﴾ [البقرة²].

وهذه الآية لدليل صارخ على أنّ العدول ميسم الإبداع في اللغة، وانفلاتها من قوالها الجاهزة يثير قلقاً ذهنياً للمتلقى فيستقرّه للبحث عن معناه، إنّ العدول انتقل من أسلوب بلاغي إلى أصول الفقه إلى ترتيب حياة الناس. إنّ اللغة حياة الإنسان، وهو يغامر معها في أفق جديد متحوّل يأبى الثبات والاستقرار على حال واحدة.

2-3-2 الالتفات:

والزمخشري هذا البليغ الحذق لم تفته هذه الظاهرة اللغوية البلاغية، والتتقيب عن قيمتها البلاغية وسرّ تأثيره في المتلقي، وبه يكون الخطاب أوقع وأكشف عن المراد وأرفع. فأخذه عنه من جاء بعده وأسّسوا عليه³، يقول عنه: «الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب ومن الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم (...) على إعادة افتنانهم في الكلام و تصرّفهم فيه. ولأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد، وقد تختص

¹ الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ط1، 2008 م، ج4، ص37.

² التحرير والتنوير، ج10، ص235.

³ أخذ عنه السكاكي وابن الاثير والطراز العلوي، ينظر: محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية.

مواقعه بفوائد.¹ وعند ابن المنير: «الالتفات إنما يكون في كلام المتكلم الواحد يصرف كلامه على وجوه شتى.»² فبينما ركّز الزمخشري على الانتقال من أسلوب إلى أسلوب، كان المتكلم عند ابن المنير محور الالتفات.

2-3-2-1 في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مريم

[71]

قال الزمخشري: «وَأَنَّ مِنْكُمْ التَّفَاتُ إِلَى الْإِنْسَانِ، يَعْضُدُهُ قِرَاءَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَكْرَمَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: وَإِنْ مِنْهُمْ. أَوْ خُطَابُ لِلنَّاسِ مِنْ غَيْرِ التَّفَاتِ إِلَى الْمَذْكُورِ، فَإِنْ أُرِيدَ الْجِنْسُ كُلُّهُ فَمَعْنَى الْوُرُودِ دُخُولُهُمْ فِيهَا وَهِيَ جَامِدَةٌ، فَيَعْبُرُهَا الْمُؤْمِنُونَ وَتَتَهَارُ بِغَيْرِهِمْ. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَرُدُّونَهَا.»³

قال ابن المنير: «احتمال الالتفات مفرع على إرادة العموم من الأوّل، فيكون المخاطبون أولاً هم المخاطبين ثانياً، إلّا أنّ الخطاب الأوّل بلفظ الغيبة، والثاني بلفظ الحضور. وأمّا إذا بنينا على أنّ الأوّل إنّما أريد منه خصوص على التقديرين جميعاً، فالثاني ليس التفاتاً، وإنّما هو عدول إلى خطاب العامة عن خطاب خاص لقوم معينين، والله أعلم.»⁴

يأتي الالتفات من الخطاب إلى الغيبة في القرآن الكريم ليحقّق مزيّة ما كان استئناف الخطاب في حالة الحضور ليحقّقها، إنّّه يبعث الإيحاء ويحثّ على التأويل، إنّّه يثير شهية القارئ على الغوص في عمق النص والبحث عن جماليّته، «إنّ أهمّ العناصر الخاصّة بالقول الجمالي هو أن يكسر نظام الإمكانيات اللغويّة التي يهدف بها إلى نقل المعاني

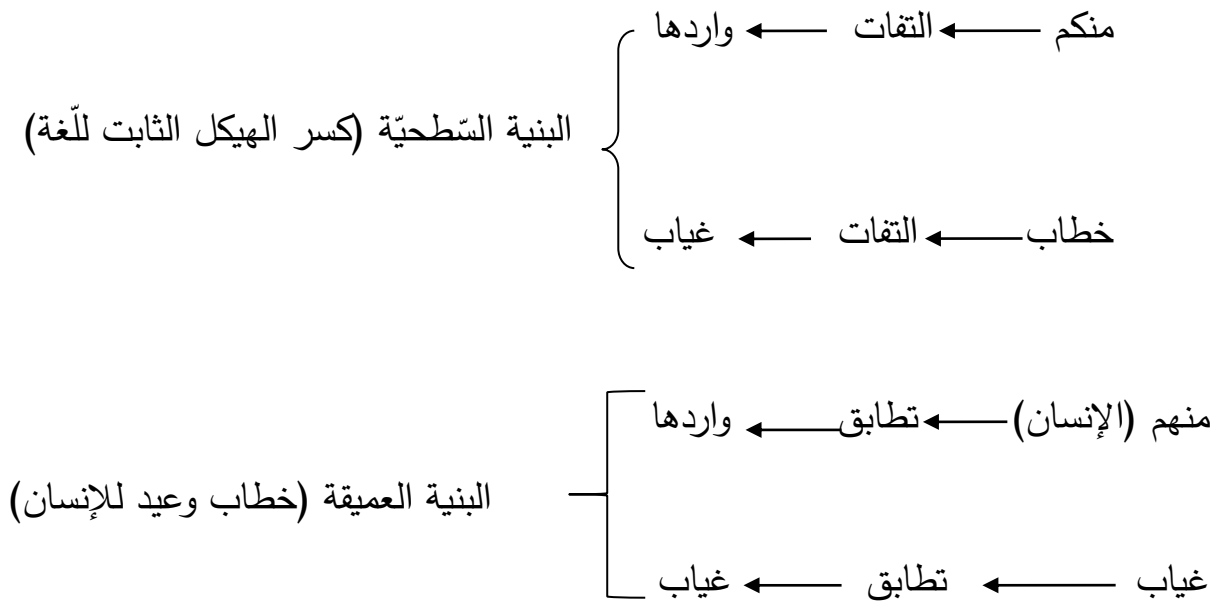
¹ الكشاف، ج1، ص11.

² الانتصاف، ج2، ص436.

³ الكشاف، ج2، ص419.

⁴ الانتصاف، ج2، ص419.

العادية.¹ ويأتي الالتفات الوارد في الآية القرآنية في البنية السطحية بالشكل التجريدي التالي:



إنّ المتأمل في اللغة العربيّة والنّظر في كسر هيكلها اللّغوي الثابت لهو أمر يدعو لخلق التوتر والاستغراق في حالة التّأثر عند المتلقّي. إنّها تدعوك للتوقّف مرغماً للتأمل في وقع هذه الصّدمة. وهذه الصدمات لا تؤثر في كلّ متلقّ بل في كلّ من شرب من اللّغة حدّ الارتواء وهذا حال ابا القاسم. لقد تضمّنت الآية وعد ووعد وذكر الزمخشري تأويلين عكس من خلالهما الفرق بين العدول والالتفات، فالرأي الأوّل هو التّفات من المخاطب إلى الغائب إلى الإنسان، ويستند في رأيه على قراءة ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما، أو خطاب للنّاس من غير التّفات إلى المذكور، أي هو خطاب عموم لجنس الإنسان وليس لأقوام معيّنة، وبهذا يكون معنى الورود دخولهم فيها. واختلف المفسّرون في دلالة الورود.

وابن المنير في ردّه يحاول شرح ما ذهب إليه الزمخشري وتعليل تأويله، فاحتمال الالتفات عند الزمخشري مفرع على ارادة العموم فيكون المخاطب واحد في الغياب والحضور، ولكن هذا لا يستقيم لأنّ الخطاب الأوّل بلفظ الغيبة بينما الثاني بلفظ الحضور، وبهذا فهو ليس التّفاتاً وإنّما هو عدول إلى خطاب العامّة عن خطاب خاص لقوم معيّنين.

¹ صلاح فضل، النظرية البنائية في النّقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998. ص 216.

ولكن لا دليل على كلامه. وبقيت مسألة خلافية بين المفسرين. وذكر الألوسي (1270هـ) الرأيين وأشار إلى أن القول بالخطاب في الآية أسبق إلى الذهن، ولكن الالتفات يؤيده دليل لا يردّ وهو قراءة ابن عباس وابن عكرمة. ولكنه ذكر غاية الالتفات، «﴿وَإِنْ مِنْكُمْ﴾ التِّقَاتُ إلى خطاب الإنسان سواء أريد منه العموم أو خصوص الكفرة لإظهار مزيد الإعتناء بمضمون الكلام. وقيل: هو خطاب للناس وابتداء كلام منه عز وجل بعد ما أتم الغرض من الأول فلا التفات أصلاً. ولعله الأسبق إلى الذهن لكن قيل يؤيد الأول قراءة ابن عباس وعكرمة وجماعة»¹

وهذه الغاية أخذها عن أبي السعود (982هـ): «﴿وَإِنْ مِنْكُمْ﴾ التِّقَاتُ لإظهار مزيد الإعتناء بمضمون الكلام، وقيل: هو خطاب للناس من غير التفات إلى المذكور، ويؤيد الأول أنه قُري: (وَإِنْ مِنْهُمْ) أي: ما منكم أيها الإنسان»². أي إثارة انتباه المتلقي والبحث في المضمون الخفي للآية. وابن عاشور (1393هـ) كعادته يبدع في جمع الآراء المختلف فيها وعبر عن الالتفات بالعدول، وأن أصل الكلام (وإن منهم إلا وادها)، «عَدَلٌ عَنِ الْغَيْبَةِ إِلَى الْخِطَابِ ارْتِقَاءً فِي الْمُوَاجَهَةِ بِالْتَهْدِيدِ حَتَّى لَا يَبْقَى مَجَالٌ لِلِالْتِبَاسِ الْمُرَادِ مِنْ ضَمِيرِ الْغَيْبَةِ فَإِنَّ ضَمِيرَ الْخِطَابِ أَعْرَفُ مِنْ ضَمِيرِ الْغَيْبَةِ. وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يُقَالَ: وَإِنْ مِنْهُمْ إِلَّا وَادُهَا. وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ (وَإِنْ مِنْهُمْ)»³ وهذه الإضافة لم يشر إليها كل من الزمخشري وابن المنير، وابن عاشور وأبو السعود ذهبوا إلى البحث في دلالة الالتفات. كما نلاحظ انفراد ابن المنير برأيه، ولم يذكره من جاء بعده.

2-3-2 في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَّكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى﴾ [طه 53]

¹ روح المعاني، ج8، ص 425.

² إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج5، ص276.

³ التحرير والتنوير، ج16، ص149.

قال الزمخشري: «فَأَخْرَجْنَا انتقل فيه من لفظ الغيبة إلى لفظ المتكلم المطاع، لما ذكرت من الافتتان والإيذان بأنه مطاع تنقاد الأشياء المختلفة لأمره، وتذعن الأجناس المتفاوتة لمشيئته، لا يمتنع شيء على إرادته. ومثله قوله تعالى وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ، أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا...»¹

قال ابن المنير: «الالتفات إنما يكون في كلام المتكلم الواحد، يصرف كلامه على وجوه شتى، وما نحن فيه ليس من ذلك، فإن الله تعالى حكى عن موسى عليه السلام قوله لفرعون (عَلِمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى) ثم قوله (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا إِلَى قَوْلِهِ فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى) إمّا أن يجعل من قول موسى فيكون من باب قول خواص الملك: أمرنا وعمرنا، وإنّما يريدون الملك، وليس هذا بالالتفات. وإمّا أن يكون كلام موسى قد انتهى عند قوله وَلَا يَنْسَى ثم ابتداء الله تعالى وصف ذاته بصفات العامة على خلقه، فليس الالتفات أيضاً، وإنما هو انتقال من حكاية إلى إنشاء خطاب، وعلى هذا التأويل ينبغي للقارئ أن يقف وقيفة عند قوله وَلَا يَنْسَى ليستقر بانتهاء الحكاية. ويحتمل وجهاً آخر: وهو أن موسى وصف الله تعالى بهذه الصفات على لفظ الغيبة فقال (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ) فلما حكاها الله تعالى عنه أسند الضمير إلى ذاته، لأنّ الحاكي هو المحكي في كلام موسى، فمرجع الضميرين واحد، وهذا الوجه وجه حسن دقيق الحاشية، وهذا أقرب الوجوه إلى الالتفات، لكن الزمخشري لم يعنه، والله أعلم»².

الالتفات مظهر من مظاهر بلاغة النص القرآني وروعة بيانه، وينتصب شاهداً من شواهد الإعجاز فيه، ولهذا فإنّه يدعو إلى تجاوز سطحية النص، والتعامل على أنّها ذات مستويين، «الأول: مستواها المثالي (العادي) ويتجلى في هيمنة الوظيفة الإبداعية على

¹ الكشاف، ج2، ص436.

² الانتصاف، ج2، ص436.

أساليب الخطاب، والثاني: مستواها الابداعي (الفنّي) الذي يخترق الاستعمال المألوف للغة»¹ وظاهر العبارة إلى عمق الدلالة، ويدعو للتأمل والتدبّر لإدراك ما وراءه من مقاصد وإيحاءات. فما القصد في هذه الآية من الانتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ المتكلّم، يجيب الزمخشري؛ لما ذكرت من الافتتان والإيذان بأنّه مطاع تنقاد الأشياء المختلفة لأمره وتذعن الاجناس المتفاوتة لمشيئته. ولكنّ ابن المنير ردّ قوله، وهو عنده ليس التفتات لأنّ الالتفات حسب رأيه إنّما يكون في كلام المتكلّم الواحد يصرف كلامه على وجوه شتّى وما نحن فيه ليس بذلك، وذكر ثلاثة احتمالات هي ليست بالتفتات؛ أولها؛ أن يكون من باب قول خواص الملك أمرنا وعمرنا وإنّما يريدون الملك، والثّاني؛ انتقال من حكاية إلى انشاء خطاب؛ أي انتهاء كلام موسى واستئناف قول الله عز وجل. ويعضده قوله تعالى (ولا ينسى) ليستقر بانتهاء الحكاية.

وهذا بناء على رأي مكي بن أبي طالب «فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا» خرج إلى الإخبار عن الله جلّ ذكره، لأنّ كلام موسى مع فرعون انتهى إلى قوله: "من السماء ماء". ثم أخبر الله تعالى عن نفسه بجميل صنعه لخلقه في معاشهم ومعاش أنعامهم فقال: "فَأَخْرَجْنَا بِهِ. وقيل: كله من كلام موسى، أخبر موسى عن نفسه، ومن معه بالزراعة والمعالجة في الحرث. فالماء هو سبب خروج النبات وبه تمّ وكمل. والمعالجة في الحرث وغيره لبني آدم بعون الله لهم وأقداره إيّاهم على ذلك. فلذلك أخبر عن نفسه فقال: فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا."²

أمّا الاحتمال الثالث؛ أنّ الحاكي هو المحكي، فإنّ الله تعالى لما حكاه أسند الضمير إلى ذاته فمرجع الضميرين واحد. وينتهي رأيه «وهذا الوجه حسن دقيق الحاشية وهذا أقرب الوجوه الى الالتفات لكن الزمخشري لم يعنه.» ورأيه مرجع كلّ من جاء بعده من المفسّرين وعلّق عليه الالوسي: «وظاهر كلام ابن المنير اختيار هذا حيث قال بعد تفريره: وهذا وجه

¹ محمّد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، الهيئة المصرية العامة، 1984م، ص198.

² الهداية إلى بلوغ النهاية، ج7، 540.

حَسَنَ رَقِيقُ الْحَاشِيَةِ وهو أَقْرَبُ الْوُجُوهِ إِلَى الْإِلْتِقَاتِ¹. وذكر الشوكاني هذا الجدل التأويلي، ولم يذكرهما صراحة فقال: « وَنُقِشَ بِأَنَّ هَذَا خِلَافُ الظَّاهِرِ مَعَ اسْتِزَامِهِ قُوَّةَ الْإِلْتِقَاتِ لِعَدَمِ اتِّحَادِ الْمُتَكَلِّمِ، وَيُجَابُ عَنْهُ بِأَنَّ الْكَلَامَ كُلَّهُ مَحْكِي عَنْ وَاحِدٍ هُوَ مُوسَى، وَالْحَاكِي لِلْجَمِيعِ هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ². وهذا النقاش بين ابن المنير والزمخشري كان مرجعا لكل من جاء بعدهما من المفسرين.

وخلاصة القول، إنّ الزمخشري وابن المنير لشدة تبحرهما في اللغة فرقا بين العدول والالتفات وبين الفرق بينهما من خلال ما ذكرنا، كما لاحظنا استعمال مصطلح انتقل في الالتفات ومصطلح عدل في العدول، وإذا عدّ العلماء الالتفات جزء من العدول فالمتجادلين أثبتا أنّ العدول يكون في الأسلوب؛ أي كسر لبنية اللغة، أمّا الالتفات فيكون في الخطاب وأنّ المتكلم واحد يصرف الكلام في وجوه شتى، ويخيّل إليك كأنّها تصوير لعملية تخاطبية تواصلية؛ متلقّ ومستمع.

إنّ قوّة البلاغة تتحقّق بالفجوة التي تحدث بين ما يتوقّعه المتلقّي وما يتلقّاه وكلّما اتّسعت الفجوة كانت أعمق، فالالتفات والعدول يخاطبان العقل ويكسران تلك الصورة النمطية من المعاني في ذهن المتلقي ممّا يؤكّد على أنّ اللغة العربيّة لغة العقل وتدعو إلى إعماله باشتراكه مع النفس من خلال تأثير المعنى في نفسيّة المتلقّي.

2-4- الفصل والوصل:

إنّ من أدقّ أسرار البلاغة وأغمض مسالك البيان معرفة مواضع الفصل والوصل؛ أي معرفة متى تعطف الجمل على بعضها، ومتى يفصل بينها. فتأتي الثانية مستأنفة بلا وصل مع الأولى. وقد بلغ الأمر بعلماء البلاغة أن جعلوا مقياس البلاغة معرفة مواضع الفصل

¹ الألوسي، روح المعاني، ج8، ص514.

² الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، ج3، ص437.

والوصل، لذلك انكبوا في التتقيب عنه والنظر في أسرارهِ. وليس في الكلام أبلغ من القرآن في مراعاة ذلك الجانب من البيان.

ويعدّ الجرجاني أول من أرسى له مباحثه وحدّد أهميّة كلّ واحد منهما ومجالاته؛ يقول في ذلك: «اعلم أنّ العلم بما ينبغي أن يُصنّع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة، تُستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتّى لتمام الصواب فيه إلاّ الأعرابُ الخُلص، والإقوّم طبعوا على البلاغة، وأوتوا فنّاً من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد. وقد بلغ من قوّة الأمر في ذلك أنّهم جعلوه حدّاً للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنّه سُئل عنها فقال: «معرفةُ الفصل من الوصل» ذاك لغموضه ودقّة مسلكه، وأنّه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد، إلاّ كمل لسائر معاني البلاغة.¹

وعلى هدي الجرجاني سار كل من الزمخشري وابن المنير، فانكبّا على هذا المبحث بالبحث والاستقصاء واستخراج اللآلئ المكنونة فيه.

2-4-1- الفصل:

عدّه الزمخشري باباً دقيقاً من أبواب البيان تتكاثر محاسنه، وأنّه وصل تقديره خفيّ أقوى من الوصل الظاهر بحروف العطف، «وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذاً بعضها بعنق بعض.»² ومما دار الجدال بينه وبين ابن المنير نذكر مثالين:

2-4-1-1- في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ ۚ ۱٤ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝ ١٥﴾ [البقرة 14-15]

¹ دلائل الاعجاز، تحقيق: محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م، ج1، ص222.

² الكشاف، ج1، ص37.

قال الزمخشري: فإن قلت: كيف ابتدئ قوله: (اللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) ولم يعطف على الكلام قبله. قلت: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة. وفيه أنّ الله عز وجل هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الأبلغ، الذي ليس استهزاؤهم إليه باستهزاء ولا يؤبه له في مقابلته، لما ينزل بهم من النكال ويحلّ بهم من الهوان والذل. وفيه أنّ الله هو الذي يتولّى الاستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين، ولا يحوج المؤمنين أن يعارضوهم باستهزاء مثله.¹

ابن المنير: فان قال قائل: أفلا يستفاد هذا المعنى من العطف؟ قيل له: لو عطف لأشعر بأن الغرض كل الغرض اجتماع مضمون الجملتين وإعراض عن هذا المعنى الذي ينفرد به الاستئناف.²

حمل الزمخشري الآية على الاستئناف لما فيه من القوّة والجزالة لا يحقّقها العطف، ونزع حرف العطف «وصل خفي تقديري بالاستئناف الذي هو جواب لسؤال مقدّر (...) وأقوى الوصلين وأبلغهما الاستئناف وهو باب من أبواب علم البيان تتكاثر محاسنه.»³ فالله سبحانه وتعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الأبلغ انتقاماً للمؤمنين، وهو في مقام الرد على سؤالهم. لهذا قال ابن المنير تعقيباً على قوله أنّه لو تحقّق العطف هنا ووصل الكلام لتوهم المتلقّي أنّ الهدف جمع مضمون الآيتين، وفي ذلك إعراض عن الغرض الذي سيقّت له الجملة الاستئنافية.

وقد بنى الزمخشري قوله على ما أشار اليه الجرجاني غير أنّه توسّع في المعنى، «وما هو أصل في هذا الباب أنّك قد ترى الجملة وحالها مع الذي قبلها، حال ما يعطف ويقرن إلى ما قبله، ثمّ تراها قد وجب فيها ترك العطف، لأمر عرض فيها صارت أجنبيّة ممّا قبلها -مثال ذلك هذه الآية- ثم إنّك تجده قد جاء غير معطوف ذلك لأمر أوجب أن لا

¹ الكشف، ج1، ص5.

² الانتصاف، ج1، ص5.

³ الكشف، ج2، ص231.

يعطف، وهو أن قوله: (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى.¹

إذ الأصل هو الوصل ثم لأمر عرض فيها وجب الفصل، والأمر العارض كما يحدده الجرجاني أن قولهم حكاية عنهم، وليس خبر من الله تعالى. وكان استئناف الآية ردًا عليهم بأنه هو الذي يستهزئ بهم انتقاما للمؤمنين، فهو سؤال عن جواب مقدّر عن جزاء استهزاء المنافقين. وكان تعقيب ابن المنير دقيقاً؛ إذ أن الأمر العارض الذي منع الوصل هو اجتماع مضمون الجملتين المختلفتين في المعنى، وبالتالي لن تغييب المعنى المراد إيصاله للمتلقّي.

والأمر اللافت، أن الاستئناف كان ردًا لما سيكون، وأن هذا السؤال سيجول في خاطر كلّ من سمع استهزاء المنافقين. وليس في ذهن المنافقين فقط لأنّ الضمائر المتصلة في الآية تحيل على الغائب، ولو كان كما قال الجرجاني في صيغة المخاطبة لكانت الآية: الله يستهزئ بكم". وهذا ما ذكره الألويسي «وَتَرَكَ الْعَطْفَ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ، وَلَيْسَ فِي الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ مَا يَصِحُّ عَطْفُ هَذَا الْقَوْلِ عَلَيْهِ، إِلَّا بِتَكْلُفٍ وَبُعْدٍ، وَقِيلَ: لِيَكُونَ إِيرَادُ الْكَلَامِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ جَوَابًا عَنِ السُّؤَالِ عَنْ مُعَامَلَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعَهُمْ فِي مُقَابَلَةِ مُعَامَلَتِهِمْ هَذِهِ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ.»²

وأفاض ابن عاشور القول في الآية، وأضاف أن الاستئناف أيضا واقع موقع اعتراض: «لَمْ تُعْطَفْ هَاتِهِ الْجُمْلَةُ عَلَى مَا قَبْلَهَا لِأَنَّهَا جُمْلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ اسْتِئْنَفًا بَيَانِيًّا جَوَابًا لِسُؤَالٍ مُقَدَّرٍ، وَذَلِكَ أَنَّ السَّامِعَ لِحِكَايَةِ قَوْلِهِمُ لِلْمُؤْمِنِينَ: آمَنَّا، وَقَوْلِهِمْ لِشَيَاطِينِهِمْ: إِنَّا مَعَكُمْ إِنْخ. يَقُولُ: لَقَدْ رَاجَتْ حِيلَتُهُمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْغَافِلِينَ عَنْ كَيْدِهِمْ، وَهَلْ يَتَقَطَّنُ مُتَقَطَّنٌ فِي الْمُسْلِمِينَ لِأَحْوَالِهِمْ فَيُجَازِيهِمْ عَلَى اسْتِهْزَائِهِمْ، أَوْ هَلْ يَرُدُّ لَهُمْ مَا رَامُوا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَمَنْ الَّذِي يَتَوَلَّى مُقَابَلَةَ صُنْعِهِمْ؟ فَكَانَ لِلِاسْتِئْنَفِ بِقَوْلِهِ: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ غَايَةُ الْفَخَامَةِ وَالْجَزَالَةِ. وَهُوَ أَيْضًا وَاقِعٌ مَوْقِعَ الْإِعْتِرَاضِ، وَالْأَكْثَرُ فِي الْإِعْتِرَاضِ تَرْكُ الْعَاطِفِ. وَذِكْرُ:

¹ دلائل الإعجاز، ص 127.

² روح المعاني، ج 1، ص 160.

يَسْتَهْزِئُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَضْمُونَ الْجُمْلَةِ مُجَازَاةٌ عَلَى اسْتِهْزَائِهِمْ. وَلِأَجْلِ اعْتِبَارِ الْإِسْتِثْنَانِ قُدِّمَ اسْمُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ. وَلَمْ يَقُلْ يَسْتَهْزِئُ اللَّهُ بِهِمْ، لِأَنَّ مِمَّا يَجُولُ فِي خَاطِرِ السَّائِلِ أَنْ يَقُولَ: مَنْ الَّذِي يَتَوَلَّى مُقَابَلَةً سُوءِ صَنِيعِهِمْ فَأَعْلَمَ أَنَّ الَّذِي يَتَوَلَّى ذَلِكَ هُوَ رَبُّ الْعِزَّةِ تَعَالَى»¹

فالجرجاني ذكر الاستئناف لكن الزمخشري بين بلاغته في النص، ونقله عنه من جاء بعده وبنى عليه وأضاف، حتّى أنّ الرازي نقل قول أبي القاسم حرفياً ولم ينسبه إليه.² وفي الآية ملمح من ملامح تجاوز حدود الجملة إلى النص وأثر ذلك في المتلقي.

2-4-1-2- في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة 255]

قال الزمخشري: «فإن قلت: كيف ترتبت الجمل في آية الكرسي من غير حرف عطف؟ قلت: ما منها جملة إلا وهي واردة على سبيل البيان لما ترتبت عليه والبيان متحد بالمبين، فلو توسط بينهما عاطف لكان كما تقول العرب: بين العصا ولحائها، فالأولى بيان لقيامه بتدبير الخلق وكونه مهيمنا عليه غير ساه عنه. والثانية لكونه مالكا لما يدبره. والثالثة لكبرياء شأنه. والرابعة لإحاطته بأحوال الخلق، وعلمه بالمرتضى منهم المستوجب للشفاعة، وغير المرتضى. والخامسة لسعة علمه وتعلقه بالمعلومات كلها، أو لجلاله وعظم قدره.»³

قال ابن المنير: «وكان جدّي رحمة الله عليه يقول: اشتملت آية الكرسي على ما لم تشتمل عليه آية من أسماء الله عز وجل وذلك أنها مشتملة على سبعة عشر موضعا فيها اسم الله تعالى، ظاهرا في بعضها ومستكنا في بعض، ويظهر لكثير من العادين منها ستة

¹ التحرير والتتوير، ج1، ص290.

² مفاتيح الغيب، ج2، ص309.

³ الكشاف، ج1، ص300.

عشر إلا على بصير حاد البصيرة لدقة استخراجِه. الأول الله، الثاني هو، الثالث الحي، الرابع القيوم، الخامس ضمير لا تأخذه، السادس ضمير له، السابع ضمير عنده، الثامن ضمير إلا بأذنه، التاسع ضمير يعلم، العاشر ضمير علمه، الحادي عشر ضمير شاء، الثاني عشر ضمير كرسيه، الثالث عشر ضمير ولا يؤده، الرابع عشر وهو، الخامس عشر العلى، السادس عشر العظيم. فهذه عدة الأسماء البينة. وأما الخفي فالضمير الذي اشتمل عليه المصدر في قوله: (حَفْظُهُمَا) فانه مصدر مضاف إلى المفعول، وهو الضمير البارز، ولا بد له من فاعل وهو الله، ويظهر عند فك المصدر فيقول: ولا يؤده أن يحفظهما هو.¹

آية الكرسي أعظم أي القرآن الكريم، والزّمخشري لم يطل الكلام في ما ورد فيها من فضائل ولكن تجاوز كل ذلك إلى الجانب البياني، وأشار إلى مسألة الفصل في آياتها وكيف رتّبت وجيئت متناسقة من غير حرف نسق، متأخية آخذا بعضها بعنق بعض²، والسبب أنّها رتّبت على سبيل البيان، والبيان متّحد بالمبين، أي أنّها لا تحتاج لعاطف يوحد بينهما، ولو دخل بينهما لفسد المعنى لذلك شبّه الزّمخشري توسّط العاطف بينهما كمن يتوسّط بين العصا ولحائها، ويتوّهم المتلقّي استقلالية الجمل عن بعضها البعض، خاصّة وأنّ الله يمدح ذاته. لذلك قال أبو حيان: «فَلَمَّا تَكَمَّلَتْ صِفَاتُ الذَّاتِ الْعُلَا، وَانْدَرَجَ مَعَهَا شَيْءٌ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَانْتَقَى عَنْهُ تَعَالَى أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ، خَتَمَ ذَلِكَ بِكُونِهِ: الْعَلِيُّ الْقَدْرِ الْعَظِيمِ الشَّانِ»³.

¹ الانتصاف، ج1، ص301.

² وهو كما قال في تفسير آية البقرة، «وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متأخية آخذا بعضها بعنق بعض. فالثانية متحدة بالأولى معتقة لها، وهلم جرّاً إلى الثالثة والرابعة.» ينظر: الزّمخشري، الكشّاف، ج1،

³ البحر المحيط، ج2، ص592.

وذهب ابن المنير إلى تقوية رأي الزّمخشري في تعلّق الجمل ببعضها البعض، وليس كما قال محمد سلامة محمود حسن من أنّه لم يعقّب على ما ذهب إليه الزّمخشري من بيان كمال الاتصال، بل ذهب الى بيان عظم الآية نقلا عن ابن العباس جده لأمه.¹

فجده ذكر أنّ الآية مشتملة على سبعة عشرة موضعا فيها اسم الله عزّ وجلّ، ظاهرا في بعضها ومستكّنا في بعضها، وإضافة إلى اتّحاد البيان بالمبين فكذلك الضمائر المتّصلة والمضمرة كان لها دور في ذلك. فإذا كان الزّمخشري يقرّ بوجود فصل لعدم توسّط حرف العطف بين الجمل، فابن المنير يقرّ ضمّنيا بالوصل بين الآيات؛ لأنّ الوصل لا يكون بحرف العطف فقط بل بالضمير المتصل والمستتر وهذا ما أشار إليه ابن المنير.

وما أثاره الزّمخشري وابن المنير لم نعثر عليه في التفسيرات التي اطّلنا عليها بل كانت شرحا لمعنى الآيات دون البحث في سرّ ترتيبها على هذه الصورة.

2-4-2- الوصل:

2-4-2-1- الوصل الخفي في قوله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ه وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن 5-6]

قال الزّمخشري: «فإن قلت: كيف اتصلت هاتان الجملتان بالرحمن؟ قلت: استغنى فيهما عن الوصل اللفظي بالوصل المعنوي، لما علم أن الحسبان حسبان، والسّجود له لا لغيره، كأنّه قيل: الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان له. فإن قلت: كيف أخل بالعاطف في الجمل الأول، ثم جيء به بعد؟ قلت: بكت بتلك الجمل الأول واردة على سنن التهديد، ليكون كل واحدة من الجمل مستقلة في تقرير الذين أنكروا الرحمن وآلاءه، كما يبكت منكر أيادي المنعم عليه من الناس بتعديدها عليه في المثال الذي قدّمته، ثم ردّ الكلام إلى منهاجه بعد التبيكيت في وصل ما يجب وصله للتناسب والتقارب بالعاطف. فإن قلت: أي تناسب بين هاتين الجملتين حتى وسط بينهما العاطف؟ قلت: إنّ الشمس والقمر سماويان، والنجم

¹ تعقّبات ابن المنير البيانية على الكشّاف وأثرها في التفسير، ص150.

والشجر أرضيان، فبين القبيلين تناسب من حيث التقابل، وأنَّ السماء والأرض لا تزالان تذكران قرينتين، وأن جرى الشمس والقمر بحسبان من جنس الانقياد لأمر الله، فهو مناسب لسجود النجم والشجر.¹

قال ابن المنير: وإنَّما خصَّ الجمل الأول بذكرها تبكيًا للإنسان لأجل التصاق معانيها به، ألا ترى أنه مذكور فيها نطقًا وإضمارًا وحذفًا مدلولًا عليه في الكلام، فهو منطوق به مظهرًا في قوله خَلَقَ الْإِنْسَانَ ومضمرا في قوله عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ومدلولًا على حذفه في قوله عَلَّمَ الْقُرْآنَ فانه المفعول الثاني، أما قوله الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ فليس للإنسان فيهما ذكر البتة، وجل المقصود من سياقهما التنبيه على عظمة الله تعالى.²

تبيّن للزمخشري أنَّ الآيتين جرّدتا من الرّابط اللفظي تعويلا على كمال قوّة الارتباط المعنوي لعلمه أنَّ الحسبان حسبانهُ، والسّجود له، لا لغيره. كَأَنَّهُ قِيلَ: "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانِهِ، وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ لَهُ، وإِخْلَاءُ الْجُمْلِ الْأَوَّلِ مِنَ الْعَاطِفِ لورودها على سَبِيلِ التَّعْدَادِ، تَبْكِيًا وَارِدَ على سَنَنِ التَّهْدِيدِ لِمَنْ أَنْكَرَ آلاءَ اللَّهِ، كَمَا يُبْكَتُ مُنْكَرُ أَيَادِي الْمُنْعِ، ليكون كل واحدة من الجمل مستقلة في تقرير الذين أنكروا الرحمن وآلاءه، كما يبكت منكر أيادي. أي؛ أنَّ تعداد النّعم لأجل تقرير المنكرين. ولو عطفت مع شدة اتصالها وتناسبها ربّما توهم أنَّ الكلّ نعمة واحدة، ولو جيئ بالعاطف صارت كواحدة ولم يكن من التّحريك في شيء.³ ثم ردّ الكلام إلى منهاجه بعد التّبكيّ، في وصل ما يجب وصله، للتناسب والتّقارب بالعاطف؛ أنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ سَمَاوِيَّانِ. والنجم والشجر أرضيان فبين القبيلين تناسب من حيث التقابل، وأنَّ السماء والأرض لا تزالان تذكران قرينتين. وأن جرى الشمس والقمر بحسبان من جنس الانقياد لأمر الله، فهو مناسب لسجود النجم والشجر.

¹ الكشاف، ج4، ص443.

² الانتصاف، ج4، ص443.

³ الألوسي، روح المعاني، ج 14، ص100.

وأبو القاسم يبدع في بيان التناصب بين الآيتين، ويثبت حقاً أنه مفكر ومتدبر في خلق الله.. ويعقب ابن المنير على ما ذكره الزمخشري بأن ما خصّ الجمل الأول بذكرها تبكيتاً للإنسان لأجل التصاق معانيها به، ألا ترى أنه مذكور فيها نطقاً وإضماراً وحذفاً مدلولاً عليه في الكلام، وهنا إشارة إلى الوصل المعنوي الذي ذكره الزمخشري، فالآيات الأولى متعلقة بالإنسان، وتبكيتاً له بينما قوله "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" فليس للإنسان فيهما ذكر البتّة، وجلّ المقصود من سياقهما التنبيه على عظمة الله تعالى. يعني أنه انتقل من التقرّيع إلى التنبيه.

وما ذكره الزمخشري أخذه عنه من جاء بعده من المفسرين.¹ وأضافوا عليه؛ منهم البيضاوي (685 هـ) الذي فسّر سبب تجريد العاطف من هذه الآيات، إذ كان حقّ النظم في الجملتين أن يقال: وأجرى الشمس والقمر، وأسجد النجم والشجر. أو الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان له، ليطابقا ما قبلهما وما بعدهما في اتصالهما بـ الرحمن، لكنّهما جرّدتا عمّا يدلّ على الاتصال إشعاراً بأنّ وضوحه يغنيه عن البيان، وإدخال العاطف بينهما لاشتراكهما في الدلالة على أن ما يحسّ به من تغيرات أحوال الأجرام العلوية والسفلية بتقديره وتدبيره.²

بينما يرى ابن عاشور أنّ سبب عطف جملة ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ وعدم فصلها خروجها من أسلوب تعداد الأخبار إلى أسلوب عطف بعض الأخبار على بعض لأنّ الأخبار الواردة بعد حروف العطف لم يقصد بها التعداد إذ ليس فيها تعريض بتوبيخ المشركين، فالإخبار بسجود النجم والشجر أريد به الإيقاظ إلى ما في هذا من الدلالة على عظيم القدرة دلالة رمزية، ولأنه لما اقتضى المقام جمع النظائر من المزاوجات بعد ذكر

¹ ينظر، النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج3، ص410. والألوسي، روح المعاني، ج14، ص100-101، وأبو السعود، ج8، ص176.

² البيضاوي، أنوار التنزيل، وأسرار التأويل، ج5، ص170.

الشمس والقمر كان ذلك مقتضيا سلوك طريقة الوصل بالعطف بجامع التضاد.¹ فالكشّاف كان منبع المعاني الذي لا ينضب ومصدر كلّ من أراد الولوج في محيط المعاني.

خلاصة

استخلصنا من هذا الفصل بعض النّقاط نجملها في ما يلي:

- في معرض تنقيب ابن المنير عن دسائس الاعتزال في الكشّاف، أضاف بعض النّكات البلاغيّة واللّغويّة والفقهيّة التي لاقت استحسانا وثناء عند بعض جمهور العلماء.
- ثراء الكشاف والانتصاف بالمسائل اللّغويّة وتشعبها إذ ينطلقا من أصغر وحدة في بنية الكلمة إلى علاقة هذه الكلمة بالجملة ثم أثرها في الاستعمال التداولي.
- تجاوز كلّ من الزمخشري وابن المنير خلاف العلماء في القضايا المطروحة، وكلّ منهما يذكر الوجوه التي تناسب توجّهه فقط.
- خالف ابن المنير الزمخشري في عدّة مسائل من بينها عدد حروف العربيّة؛ إذ هي عنده 29 بينما عند الزمخشري 28، غير أنّ الزمخشري وجد مخرجا لاشكالية الهمزة والألف؛ وبين أنّ في اللغة العربيّة ثلاثة مصطلحات: اسم الحرف وصوت الحرف وصورة الحرف. واتفقا أنّ في نطق الحروف نضيف هاء السكت عند الوقف وألف المد في أول الحرف، وأنّ النطق الصحيح به أو اب وليس كما تعلمناه الباء. كذلك ردّ قاعدة كل زيادة في المبنى زيادة في المعنى. كما وافقه في رفض القول بواو الثمانية.
- أخذ ابن المنير والزمخشري أغلب مصطلحاتهما من الخليل وسيبويه، وهذا من وجوه الاختلاف بينهما فتارة يأخذ أحدهما عن سيبويه وتارة عن أستاذه.
- أولى كل من الزمخشري وابن المنير عناية خاصّة بالمصطلحات؛ حيث قبل أن يبحث في المعاني ويستخرجها يحدّد مفهومها أوّلا وخاصّة في الجانب البلاغي مثل الاستعارة والتمثيل والتخييل....

¹ التحرير والتتوير، ج27، ص234.

الفصل الثّاني: المسائل اللّسانية في ردود ابن المنير على الكشّاف

- رفض ابن المنير بعض المصطلحات وهذا دليل على درايته بأهميّتها وأثرها في العلوم، ومن المصطلحات التي ردّها التخييل لما له من معانٍ لا تتواءم مع القرآن الكريم واقترح مصطلح التمثيل محلّه.
- فرّق بين العدول والالتفات فالأوّل يتعلّق بالجانب التركيبي في حين أنّ الالتفات تصوير للعملية الكلامية.
- كلّ مجاز تخييل وليس كلّ تخييل مجاز، فالأوّل يحتاج للتأويل والثاني مرتبط بالقدرات الذهنية وعلاقتها بالتصوّر الذهني.

الفصل الثالث

فاعلية التوجيه اللساني في قضايا الصراع المذهبي بين الكشف والانتصاف

تمهيد

أولاً: خطاب الصفات

ثانياً: خطاب الجبر والاختيار

ثالثاً: خطاب الشفاعة

خلاصة الفصل

تمهيد

بعدما تناول الفصل الثاني أغراضا لسانية مما وقع من سجّال بين الكشف والانتصاف، حيث تبين أنه لم تكن غاية مؤلفيهما أن يقفا عند حدود اللغة ومستوياتها وإنما تناولوها باعتبارها مرجعية بنيوية في فهم العالم الآخر بالموازاة مع العالم الدنيوي؛ أي تقديم رؤية لسانية تذهب في تشكيل زوايا التصميم على وثوقية التيار المذهبي الذي ينصره كل واحد من العالمين؛ الزمخشري وابن المنير.

خصّص هذا الفصل لقراءة ضافية تشمل خطابات متنوعة، عقائدية ومذهبية، حيث عوّل الزمخشري وابن المنير على مقدّرات الخطاب القرآني في محاوره مسائل تخصّ الوجود والميتافيزيقيا والإنسان والجزاء والعقاب. هذه الخطابات الأصولية هي ممّا تلقاه العالمان من بيئة الفقهاء وعلماء الكلام، إذ طوّع بعض مفاهيمها لإعلاء توجهيهما المذهبي.

والحقيقة أنّ علماء الكلام والعقيدة ومنهم -الزمخشري وابن المنير - تنبّهوا لفاعلية الأدلّة اللسانية الصادرة في النصّ المعجز، وسعوا جاهدين إلى التمكن منها وفتح مغاليقها لما أيقنوا أنّ القرآن الكريم أنزل بلسان عربي مبين، وأنّه حمّال أوجه لطبيعة اللغة المنزل بها. وما كان من الزمخشري وابن المنير إلّا أن حاولا تطويعها لما يخدم مذهبهما.

ومن أجل التأكيد على ما سبق ذكره، ارتأينا في هذا الفصل الخوض في ثلاث قضايا جوهرية كان الخلاف فيها على أشده وكان الفيصل بين المتخالفين الرجوع إلى اللغة وأدواتها؛ من خلال انتقاء بعض الخطابات العقائدية، التي تهتمّ بالوجود والإنسان، فعمدنا إلى متابعتها بالتحليل بما عوّل عليه الزمخشري وابن المنير من مؤيّدات لسانية لتثبيت رؤية كلّ واحد منهما والانتصار لها.

فخصّصنا المبحث الأوّل لقضية الصفات وانتخبنا منها قضية رؤية الله وخلق القرآن، أمّا المبحث الثاني فكان متعلّقًا بموضوع المسؤولية من زاوية الجبر والحرية. فيما ذيل الفصل بالحديث عن موضوع الشفاعة.

أولاً: خطاب الصفات

تستفيض قضايا التحليل اللغوي في التوجيه الديني والمذهبي في مناقشة الفروقات الفكرية ضمن باب الأسماء والصفات؛ الذي يعتبر باباً واسعاً شهد خلافاً مستفيضاً بين المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والجماعة، حيث توالى أحداث هذا الشأن وتفاقت عوامله إلى يومنا، ولم تتكشف سماه، و بقي الخلاف فيه قائماً إلى اليوم*.

مصطلح - الصفات - الذي استحدثه المعتزلة¹ كبديل للنوع والاسامي، وكإعلان عن إثارة هذه القضية، وإحداث ثورة فكرية عن كل ما سيق في ذات الله تعالى من تشبيه وتجسيم وتمثيل قصد تنزيه الله تعالى التنزيه المطلق، « ولما كان المعتزلة قد جعلوا عمدة بحثهم هو الكلام في ذات الله وصفاته، فما فتئت هذه المسألة تعدّ أهم مسائل العقائد الإسلامية حتى اليوم، بل أدّى كلامهم في هذه المسألة إلى طبع الفلسفة العربية بطابع خاص، كما أنّ مباحثهم في هذا الموضوع كان لها أثر في مذهب سبينوزا، ونفذ التأثير من مذهب سبينوزا إلى الفكر الأوربي. »²

* اختلفت المعتزلة وشيوخها حول الصفات والأسماء أي صفة الذات أم عين الذات ولم يتفقوا على رأي واحد، فأبو الهذيل وحدّ بين الذات الإلهية والصفات في حين أكد النظام أنّ صفة الذات كجزء من الذات، بينما فلسف كلّ من معمر بن عباد وأبو هشام الجبائي العلاقة بين الذات الإلهية والصفات، فالأول جعل الصفات معاني لذات الله، وبالمقابل حولها الآخر إلى أحوال للذات الإلهية. كذلك الأشاعرة؛ فالمتقدمون أثبتوا الصفات في حين اختلف فيها المتأخرون. وهذا الاختلاف إنّما يدلّ على الحركة الفكرية السائدة عند المسلمين وحيويتها، إمّا بالإضافة مع التبيان، أو الرفض مع طرح فكرة بديلة، وهذا ما يفتقده الفكر العربي الحديث. ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص210. والأب سهيل قاشا: المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، مكتبة السائح، ط1، 2010، مكتبة التنوير، بيروت، ص21-25.

¹ يقول ابن حزم إن المعتزلة هم الذين اخترعوا لفظ الصفات، وكانت قبل ذلك تطلق على النوع أو الاسامي. ينظر: آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص145. وقد ورد في كتاب التوحيد للبخاري، هذا باب ما يذكر في الذات والنوع واسامي الله. ينظر: البخاري، كتاب التوحيد، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422، ج9، ص121.

² آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، ص145.

أسست المعتزلة فكراً إسلامياً مُحكم الأسس والثابت، تحت لواء سلطة العقل؛ هذه السلطة الخفية التي لا تعرف مدى ولا حدوداً، ولا ننسى أن الجدل كان مع أمم متعددة وثقافات مختلفة، وقد أفلحوا في إيجاد قاضٍ وحاكم مشترك بينهم وهو العقل؛ إذ رأوا أن العقل البشري قد منح من السلطة والسعة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلّق بالله، فلا حدود للعقل إلا براهينه، ولا زلل ولا خطأ متى صحّ البرهان، فنستعمل البراهين في أدقّ الأمور وأصعبها وأعقدها.

ففي استطاعة العقل الوصول إلى الحقّ، بينما هذه السلطة عند الأشاعرة أضعف من ذلك؛ فاستطاعته محدودة بإدراك ما يتعلّق بشأنه هو أو أقلّ من ذلك، وأنّه منح القدرة على أن يدرك البرهان على وجود الله سبحانه وتعالى والنبوة العامة، ونبوة محمّد خاصّة، ولم يمنح القدرة على كنه الله وصفاته، فلنؤمن بما جاء به أنبيأؤه، ولنقف عندما قالوه.¹ لكن هل وقف الأشاعرة في حدود ذلك؟ والحقيقة أنّ هناك من وقف عندها وهم المتقدمون، وهناك من ناقش جزءاً منها وهم المتأخرون.

كان لزاماً علينا أن نحدد الإطار العام لهذه القضية حتى نتجنّب متاهة الإسقاط العشوائي لفكر الزمخشري وابن المنير ولا نحمل أقوالهم ما لا تحتل، من خلال معرفة الخلفيّة المعرفيّة لكلّ منهما، ولا يخفى علينا أن هذه القبلات والأحكام المسبقة موصولة باللغة وبفهمها، فهي لا تتفكّ عنها؛ إنّها صاحبت الدور الأكبر في تحديد الأفق اللغوي وزاوية النّظر التي ينظر من خلالها المفسّر، فهو محكوم بأفقه الفكري والثقافي ومعارفه ومعتقداته. وهو بذلك «يحرص على جعل النص ترجمة لما في ذاته من دون النّظر إلى مدى صحة هذه الذاتية، وخطئها، وأن يثبت نظراته على ما يريد أن يؤوّل، أو على الجانب الذي يريد أن يؤوّل منه.»² وتتقاطع هذه الفكرة مع الذهبي؛ في أنّ أفق المؤوّل

¹ ينظر: أحمد امين، ضحى الاسلام، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1936م، ط10، ص9.

² هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم، دار أوياء، طرابلس، ط1، 2007م، ص384.

هو الذي يحدّد المعنى بعبارة من العبارات، وفق المستوى الفكري والعقلي لصاحبه، وليس باستطاعة المرء أن يفهم من النص إلا ما يرمي إليه فكره، ويمتدّ إليه عقله وبمقدار هذا يتحكّم في النص ويحدّد بيانه.¹

رفض الزمخشري رفضاً قاطعاً الأخذ بالصفات على معناها الظاهر تأسيساً بشيوخه، فهذه الصفات ليست بحقيقة، وإنما تنقل لنا الأشكال التي يتجلّى بها وجود الله، مع عدم الخوض في الاختلاف مع ترك الحكم للغة فهي الفيصل بينه وبين من خالفه، فهي المنفذ الوحيد لطرح أفكاره، في حين عارضه ابن المنير في تأويلاته للصفات مع الاتفاق على مبدأ التأويل لبعض منها دون البعض.

انطلق الزمخشري وابن المنير في تعاطيهما مع أسماء الله وصفاته من المحكم في كتاب الله، والمحكم دلّ على مخالفة الله لمخلوقاته، وعلى تنزيهه عن المماثلة والمشابهة والجسميّة، هذا النفي مأخوذ من نصوص قرآنية كثيرة على سبيلها قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى 11]، ونطرح في هذا المبحث بعض من القضايا التي أثّرت سابقاً ثم عادت للساحة الفكرية اليوم، هي قضايا ما تزال تطرح وتبحث عن أجوبة منها ما أعيد طرحها رغبة في العلم والوصول، ومنها ما استغل لضرب الاسلام والتشكيك، وسنقتصر على قضيتين هما: رؤية الله سبحانه وتعالى وخلق القرآن الكريم.

1- خطاب الرؤية:

تعدّ قضية رؤية الله سبحانه وتعالى من أعقد القضايا الخلافية بين الفرق الإسلامية منهم من جوّزها وقال بها وهم أهل السنة والجماعة والأشاعرة؛ إذ وقف علماءها موقفاً موحّداً في إثبات رؤية الله تعالى والردّ على من قال بالنفي، والمعتزلة على رأسهم. وهذه المسألة من أشرف مسائل أصول الدين وأجلّها، وهي الغاية التي شمر إليها

¹ ينظر: محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)، ص166.

المشمرّون، وتنافس المتنافسون، وحرّمها الذين هم عن ربّهم محجوبون، وعن بابه مردودون¹.

جسد جزءاً من هذا الخلاف الزمخشري وابن المنير كممثلين لمذهبيهما، حيث رفض أبو القاسم الزمخشري القول برؤية الله سبحانه وتعالى وأنّ ذلك يستحيل قطعاً؛ معوّلاً في ذلك على الخطاب القرآني كدليل مادّي، من خلال تأويل آيات الرؤية التي يفهم من ظاهرها التشبيه والتجسيم، وحملها على معنى يتقبّله العقل ويتماشى مع القرآن الكريم حتى يتحقّق مراده وهو تنزيه الله سبحانه وتعالى، أي تحقيق مبدأ التنزيه الاعتزالي، ولكن ابن المنير كان له بالمرصاد يتصيّد له نفحاته الاعتزالية، ويردّ عليه. وسنعرض بعض الأدلّة اللغويّة التي ارتكز عليها كل منهما في الدّفاع عن آرائه ومن بينها:

1-1- مسألة النظر: في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (22) إلى ربّها ناظرة (23) [القيامة]

هذه الآية التي تجاذبتها الأطراف المتخالفة، فالمعتزلة تعتمدّها كدليل في نفي الرؤية، في حين حملها أهل السنّة على أنّها متضمّنة رؤية المؤمنين لله تعالى، وهي رؤية دون محاذاة ولا تكييف ولا تحديد كما هو معلوم، موجود لا يشبه الموجودات كذلك هو لا يشبه المرئيات في شيء². أمّا عند الزمخشري فالنظر إلى ربّها خاصّة لا تنظر إلى غيره³. ولكن هل حملها على معنى الانتظار كما تشير أغلب الدّراسات؟

إنّ الأصل في البحث اللساني هو الجانب الدّلالي، فيه يحصر المعنى الأصلي ويضبط، ثم تتدخل فيه آليات لغوية وغير لغوية تمنح للمعنى المعجمي معاني أخرى جديدة مفروضة عليها، لذلك لجأ كل من الزمخشري وابن المنير إليها، واستندا عليها حتى

¹ ينظر: أبو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد شاکر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418 هـ، ص153.

² ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج6، ص458.

³ الكشف، ج4، ص472.

ينافحا عن مذهبهما. فتفكيرنا يكون داخل الكلمات والألفاظ وليس خارجها، فمعرفة قصد الكلام ودلالته محكومة بقدر انفتاحنا على اللغة، فهي التي تظهر نفسها وتكشف معناها كلما اقتربنا منها.¹ لذلك نجد الزمخشري يفكك الجملة من أقل معجمية وحدة لأكبر وحدة استنادا عن ما يفصح به العقل، «وكَلَّمَا تَقَلَّصَتِ الفجوة والهوة بينها وبين العقل، حتى ننظر إليها برؤية عقلية، وللعقل برؤية لغوية، أي أَنَّ الكلام واللغة تعود متكلمة.»²

إنَّ الزمخشري عالم لغة قد أوتي حظا عظيما منها، فهو حينما رفض معنى الآية أخرج اللفظة من معناها الحقيقي إلى معناها المجازي لعلَّ تركيبية، ألا وهي تقديم المفعول به للاختصاص، قياسا على نظائرها من القرآن الكريم ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة 12]، و﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى 53] و﴿وَالِىَ اللَّهُ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران 28]، فكلَّ هذه التراكيب تشترك في معنى الاختصاص من خلال آلية تقديم المفعول به ولكن اختصاص الرؤية على المعنى المجازي لا الحقيقي؛ لأنَّه يستحيل على العين أن تنظر إلى الله في حيز معين، ويوضح ذلك بقوله: ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر، لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه - لو كان منظورا من قول الناس: إنا إلى فلان ناظر ما يصنع به، تريد معنى التوقع والرجاء، ومن قول القائل:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مُلْكٍ وَالْبَحْرِ دُونَ زِدْتِي نِعَمًا

وسمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم، تقول: «عينتي نويظرة إلى الله وإليكم، والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة

¹ مورييس مولوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، 1998، ص 165.

² مارهن هايدغر، إنشاد المنادي قراءة في شعر هولدرن وتراكل، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، ط 1، 1994، ص ص 12-13.

إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه»¹ فالزمخشري يحمل النظر على التوقع والرجاء.

وإذا كان الزمخشري يرى أن التقديم للاختصاص، فإن غرض التقديم عند ابن المنير كان للاهتمام بذكر المنظور إليه، الذي يقتضي النظر إليه نظرة وجوه الناظرين لا للاختصاص.² وهو رد غير مقنع مقارنة مع تظافر أدلة خصمه وقوتها، إذ ليس هناك فرق بين الاهتمام والاختصاص، ولم نجد فيما اطلعنا عليه أن التقديم غرضه الاهتمام، وإنما الاختصاص هو نتيجة للاهتمام أو تحديد الأمر المطلوب. ولم يلجأ لحجة الأشعري بالرغم من قوتها.

فالنظر عنده الرؤية لأنه لا يجوز أن يكون الله عز وجل على نظر الفكر والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يجوز أن يكون عني نظر الانتظار؛ لأن النظر إذا ذكر مع الوجه فمعناه: نظر العينين اللتين في الوجه كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا: أنظرنني في هذا الأمر بقلبك لم يكن معناه نظر العينين، ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب، وأيضاً فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة؛ لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر، وهو أن معنى قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية ترى ربها عز وجل.³

وفي خضم ما سبق تعترضنا التساؤلات الآتية: هل الاختصاص حجة كافية لنفي الرؤية؟ لماذا لم يحمل الزمخشري الآية على المجاز كما فعل القاضي عبد الجبار؟ وكيف لبارع في اللغة أن يغفل أثر حرف الجر في توجيه المعنى أم أنه تغافل عنه

¹ الكشف، ج4، ص650.

² الانتصاف ج4، ص650.

³ الإبانة عن أصول الديانة، ج1، ص65.

قصدا؟ وما سبب ضعف حجة ابن المنير رغم أن الأشعري ذكر ردًا منطقيًا ولغويًا يستحق الذكر؟

إنّ الرّمخشري هو المؤول الوحيد - في حدود اطلاعنا - الذي أول ناظرة بمعنى الرجاء، وهذا المعنى ذكره ابن منظور في لسانه: «النظر: حسّ العين، نظره ينظره نظرا ومنظرًا ومنظرة ونظر إليه. والمنظر: مصدر نظر ينظر نظرا، قال: وتقول نظرت إلى كذا وكذا من نظر العين ونظر القلب، ويقول القائل للمؤمل يرجوه: إنّما ننظر إلى الله ثم إليك أي إنّما أتوقع فضل الله ثم فضلك. ¹ أما من سبقوه من المعتزلة فقد أولوها عدة تأويلات منها الانتظار، ومنهم من عدّ حرف الجر "إلى" مفرد آلاء؛ أي نعم، ² وبذلك خالف الرّمخشري المعتزلة وأهل السنة والأشاعرة في ذلك.

هذه القضية دعت العلماء إلى ضبط دلالة اللفظ بناء على حرف الجر كدليل لغوي في إثبات رأيهم، إذ ذكر أهل اللغة أنّ النظر له عدة معان؛ وهو من المشترك اللفظي، ولكنه إذا تعدى بحرف الجر «في» معناه الرؤية القلبية، وإذا تعدى بحرف الجر «إلى» فهي رؤية العين، وبسط فيه القول ابن بطّة (ت 387هـ)، إذ ليس يجوز على أحد ممّن يعرف لغات العرب، وكلامها أن يكون معنى قوله: ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ الانتظار، ألا ترى أنّه لا يقول أحد: أنّي أنظر إليك، يعني: انتظرك، وإنّما يقول: أنتظرك، فإذا دخل الكلام «إلى» فليس يجوز أن يعني به غير النظر، يقول: أنظر إليك، وكذلك قوله: ﴿إلى ربّها ناظرة﴾، ولو أراد الانتظار لقال: لربّها منتظرة، ولربّها ناظرة. ³

¹ لسان العرب، ج13، ص450.

² القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج2، ص123.

³ الإبانة الكبرى، تحقيق: وليد محمد نبيه سيف النصر، دار الراية، الرياض، ط1، 1418هـ، ج7، ص74.

وقد ذكر الرازي أنّ أبا علي الفارسي فصل القول في دلالات لفظ النظر، وبين استعماله في اللغة العربيّة على ضروب:¹

أحدهما: أن يأتي محذوف الجار (إلى) ويراد به النظر إلى الشيء.

ثانيهما: أن يراد به التدبّر والتأمّل كما في قوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء 48]، وقد يتعدّى بـ: «إلى» كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية 17] ويتعدّى بـ «في» ﴿وَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف 185]

ثالثهما: أن يراد به الرؤية، ثم قال أبو علي: «إلا أن هذا على سبيل المجاز، لأنه دلت الدلائل على أن النظر عبارة عن قلب الحديقة نحو المرئي التماسا برؤيته، فلما كانت الرؤية من توابع النظر ولوازمه غالبا أجرى على الرؤية لفظ النظر على سبيل إطلاق السبب على المسبب، قال: « ويجوز قوله نظرت فلم تنتظر، كما يقال: تكلمت وما تكلمت، أي ما تكلمت بكلام مفيد، فكذا هنا نظرت وما نظرت نظرا مفيدا، ثم دعا إلى التفريق بـ "إلى" بين التي للنظر والتي للانتظار دفعا للاشتراك.»²

والسؤال المطروح لم تغافل الزمخشري عن دلالة "إلى"؟ لم أجد إلا جوابا واحدا؛ وهو أنّ الزمخشري مطلع على كلّ هذه الاختلافات وأنّ أغلب المفسرين لجأوا لحرف الجر لردّ رأي المعتزلة، أمّا رأيه فلم يتعرض للردّ والنقض، حتّى أن أبا حيّان ذكره وربطه بفكره الاعتزالي ولم يعقب عليه.³

فهذا من دهاء الزمخشري؛ حيث خالفهم من ركن آخر حتّى يتفادى الخلاف المذكور وتكون حجة له عليهم، وهذا يدلّ على سعة فهم الزمخشري ودرايته باللغة وأسرارها.

¹ مفاتيح الغيب، ج 29، ص 224.

² مفاتيح الغيب، ج 30، ص 732.

³ البحر المحيط، ج 8، ص 380.

وإذا كان الرّمخشري أول النّظر في الآية السابقة بالرجاء، ففي هذه الآية ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس 14] أوله بالعلم، إذ يتساءل هنا حول دلالاته قائلا: «إن قلت كيف جاز النّظر على الله تعالى، وفيه معنى المقابلة. قلت: هو مستعار للعلم المحقّق الذي هو العلم بالشّيء موجودا شبّه بنظر الناظر وعيان المعانين في تحقّقه. ¹ وفي قوله هذا إنكار مطلق لرؤية الله تعالى، وهذا دعا ابن المنير للردّ عليه بقوله: «وكنّت أحسب الزمخشري يقتصر على إنكار رؤية العبد لله تعالى فضمّ إلى ذلك إنكار رؤية الله والجمع بين هذين النّزعتين عقيدة طائفية من القدرية يقولون أنّ الله لا يرى ولا يُرى، تعالى الله عما يقول الظّالمون علوا كبيرا وتقدّم إبطال دعواهم أنّ النظر يسلّزم المقابلة والجسمية فلا نعيده.» ² أي أنّ ابن المنير يقف على المعنى الظاهر ويرفض تجاوزه بالتأويل.

بيد أنّ ردّ ابن المنير كان مقتضبا مبرزا رأي الزمخشري في أنه ينفي رؤية الله أيضا، أي أنّه لا يرى ولا يُرى، ولم يجادله في عدّها استعارة لأنّه يرفض أصل القول بنفي الرؤية؛ إذ عدّ أبو القاسم الآية المذكورة من باب الاستعارة؛ حيث شبّه نظر الناظر بعيان المعانين في تحقّقه باعتبار أنّ النّظر «مستعمل في العلم المحقّق؛ لأنّ النّظر أقوى طرق المعرفة، فمعنى ﴿لِنَنْظُرَ﴾ لنعلم، أي لنعلم علما متعلّقا بأعمالكم. فالمراد بالعلم تعلّقه التّجيزي.» ³ وبالرغم من هذا التأويل الذي يبطن بداخله دسيسة اعتزالية، وفيه ينفي أنّ الله بصير، فقد اعتمد هذا التأويل أغلب من جاء بعده من المفسّرين ⁴، فنجد أبا حيّان بالرغم من تعقيبه بأنّه من دسائس الاعتزال، وفيه ينفي أنّ الله بصير، وأنّه يلزم من النّظر المقابلة إلّا أنّه وافقه على تأويله، وهذا بيّن في قوله: «... جاز التّعليق في (نظر)، وإن

¹ الكشف، ج2، ص184.

² الانتصاف، ج2، ص184.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص414.

⁴ ينظر: الواحدي، الوجيز، ج2، ص302. الرازي، مفاتيح الغيب، ج17، ص223. والشوكاني، فتح القدير، ج2، ص489. وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص414.

لم يكن من أفعال القلوب؛ لأنها وصلة فعل القلب الذي هو العلم.¹ ومن خلال تعريف ابن عاشور للنظر ففيه تواءم لما أوله الزمخشري، وتطابق مع تخريجه البلاغي.

1-2 الإبصار: في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام 103]

ربط الزمخشري بين البصر والإدراك، ففي معرض تفسيره لهذه الآية قال: «البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبته الله في حاسة النظر، فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصرا في ذاته لأن الإبصار إنما يتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات.»²

وهذه الاشكالية طرحها القاضي عبد الجبار، وتطرق إليها من جانب لغوي وآخر فلسفي؛ فما هو متفق عليه أن الإدراك في اللغة إذا قيد بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية لأن الإدراك إذا أطلق حمل معاني كثيرة؛ فقد يذكر ويراد به البلوغ أو النضج والإيناع أو الرؤية.... وفي هذه الآية حمل المعنى الأخير. ودليل ذلك أنه لا فرق بين قولهم: أدركت ببصري هذا الشخص أو أبصرت ببصري هذا الشخص.... ولو قال أدركت ببصري وما رأيت، أو رأيت وما أدركت يعدّ مناقضا، ليخلص من كل هذا إلى قاعدة لغوية: «من علامات اتفاق اللفظين في الفائدة أن يثبتا في الاستعمال معا ويزولا معا»، ولو أثبت بأحدهما ونفي بالآخر لتناقض الكلام.»³

وبعدما ثبت وجه الدلالة في هذه الآية، أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمّدا راجعا إلى ذاته، وما

¹ البحر المحيط، ج6، ص126.

² الكشف، ج2، ص32.

³ المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص234.

كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته، كان إثباته نقصاً والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال.¹

ومن خلال ما طرحه القاضي عبد الجبار، يتبين لنا أنّ رأيه يتقاطع مع ما ذهب إليه الزمخشري، فهو ينفي الإدراك بمعنى الإحاطة ومعناها الضمني بعدم جواز الرؤية من مبدأ أنّ ما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته، كان إثباته نقصاً. ودليل قولنا هذا ذكره ذلك صراحة في موضع آخر من الكشف ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام 103] نفي للرؤية فيما يستقبل.²

وذهب أبو حيان مذهبهما، حيث فرق بين الإدراك والبصر، وأنّ في الآية نفي الإبصار على الإطلاق، وهذا يؤذن أنّ الرؤية مغايرة للإدراك خلافاً لبعضهم، ولذلك قال عليه السلام: «إنكم لتروّن ربكم يوم القيامة».³ ولم يأت بالإدراك.

وهذا ما فات ابن المنير، فهو يرى أنّ ما يريده الزمخشري في قوله الآنف الذكر، أنّ الإدراك عبارة عن الإحاطة ومنه فلمّا أدركه الغرق أي أحاط به وإنّا لمدركون، أي محاط بنا فالمنفي إذا عن الأبصار إحاطته به عزّ وعلا لا مجرد الرؤية، كما أنّ أبا القاسم لم يذكر على إحالة الرؤية عقلاً دليلاً ولا شبهة، فلا يحتاج إلى القدح فيه ثم معارضته بأدلة الجواز، ولكنّه اقتصر على استبعاد أن يكون المرئي لا في جهة فيقتصر معه على إلزامه استبعاد أن يكون الموجود لا في جهة إذ أنّ اتباع الوهم يبعدهما جميعاً والانتقياد إلى العقل يبطل هذا الوهم ويجيزهما معاً.

وفي معرض تعقيبه على الزمخشري يؤكّد جواز الرؤية، ودليله في هذه الآية أنّ تخصيص الإحاطة بالنفي يشعر بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك وأقلّه مجرد

¹ شرح الأصول الخمسة، ص 333.

² الكشف، ج2، ص90.

³ البحر المحيط، ج1، ص102.

الرؤية كما أننا نقول لا تحيط به الأفهام وإن كانت المعرفة بمجرد ما حاصلة لكل مؤمن، فالإحاطة للعقل منفية كنفى الإحاطة للحس وما دون الإحاطة من المعرفة للعقل والرؤية للحس ثابت غير منفي.¹

والحقيقة أن ما ذكره ابن المنير من مقررات علم البيان والميزان عند الزجاج (311هـ)، حيث أن رفع الإيجاب الكلي سلب جزئي فالمعنى لا تتركه بعض الأبصار وهي أبصار الكفار، هذا على تسليم أن نفى الإدراك يستلزم نفى الرؤية، فالمراد به هذه الرؤية الخاصة، والآية من سلب العموم لا من عموم السلب، والاول تخلفه الجزئية، والتقدير: لا تتركه الأبصار بل بعضها، وهي أبصار المؤمنين.²

إذا سلمنا بما اتفق عليه بعض المفسرين؛ من أن لفظ الإبصار صيغة جمع، وأن سلب العموم لا يستلزم عموم السلب، فالنتيجة أن الامتناع يستلزم النفي، ولكن النفي لا يستلزم الامتناع، فقد ينفي الشيء وهو ممكن، وقد يُنفي الشيء وهو ممتنع، فلو وقفت المعتزلة عند الدليل الذي زعمت أنها تستدل به، لإلزامهم أن يقولوا: إن الرؤية منفية ولكن لا نقول إنها ممتنعة؛ فموسى عليه السلام لم ينف الرؤية، وإنما نفى الإدراك، فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر، والرب يرى ولا يدرك، كما يعلم ولا يحاط به علماً، فالشمس المخلوقة لا يتمكّن رائيها من إدراكها على ما هي عليه.

وإذا انطلقنا من أن الإدراك هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده، وما يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل إدراكه لا رؤيته، فنزل الإدراك من الرؤية منزل الإحاطة من العلم، ونفى الإحاطة التي تقتضي الوقوف على الجوانب لا يقتضي العلم به، فهكذا. على أن مورد الآية التمدح وهو يوجب ثبوت الرؤية، إذ نفى إدراك ما تستحيل

¹ الانتصاف، ج2، ص32

² معاني القرآن وإعرابه، ج2، ص278.

رؤيته لا تمدح فيه، لأن كل ما لا يرى لا يدرك وإنما التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية، إذ انتفاؤه مع تحقق الرؤية دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات¹.

وبذلك أصبحت الآية حجة لأهل السنة على المعتزلة مع قوة دليلهم اللغوي. بالإضافة إلى أن الدار الآخرة هي النشأة الأخرى، وهي عالم آخر له قوانينه ونواميسه وتركيبته المغايرة كما ورد في الأحديث الصحيحة أن الإنسان عندما يحتضر يرى إما ملائكة بيض الوجوه أو سود الوجوه، فمعناه أن تركيبة العين تتغير، لذلك لا يجب أن نقيس العين بتركيبها الدنيوية على إنسان اليوم الآخر.

1-3 نفي الرؤية: في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف 143]

يرى الزمخشري أن معنى "لن" في هذه الآية تأكيد النفي الذي تعطيه "لا" وذلك أن "لا" تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غدا فإذا أكدت نفيها قلت لن أفعل غدا والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج 73] فقوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام 103] نفي للرؤية فيما يستقبل ولن تراني تأكيد وبيان لأن المنفي مناف لصفاته.² وبقي متمسكا بذلك المعنى في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ لن أخت لا في نفي المستقبل، إلا أن لن تنفيه

¹ ينظر: أبو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 192. والرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص76. والنسفي، مدارك

التنزيل وحقائق التأويل، ج1، ص527. والشوكاني، فتح القدير، ج2، ص169. والقنوجي، البيان في مقاصد القرين،

ج4، ص212.

² الكشف، ج2، ص90

نفيا مؤكّدا، وتأكيدا هنا للدلالة على أنّ خلق الذباب منهم مستحيل مناف لأحوالهم ، كأنّه قال محال أن يخلقوا وأكّد على ذلك في كتابه المفصل.¹

أمّا ابن المنير فوافقه في دلالة النفي لكن ليس على الإطلاق؛ إذ لن كما قال تشارك لا في النفي وتمتاز بمزية تأكيده وأما استنباط الزمخشري من ذلك منافية الرؤية لحال الباري عز وجل ثم إطلاق الحال على الله تعالى ما يتحرّز منه واستشهاده على أنّ لن تشعر باستحالة المعنى عقلا مردودا كثيرا بكثير من الآي، كقوله تعالى: ﴿فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا﴾ [التوبة 83] فذلك لا يحيل خروجهم عقلا ولن يؤمن من قومك إلا من قد آمن لن تتبعونا. فهذه كلها جائزات عقلا لولا أنّ الخبر منع من وقوعها فالرؤية كذلك.²

فسر الزمخشري الآية وفق ما تقرّره الأدلة العقلية في العقل المعتزلي، ويؤكد في كلّ مناسبة متاحة وجوب التفريق بين صفة الله عز وجل وصفة المخلوقين، وأكسب الأداة لن معنى عقدي وعقلي في العربية، وهو بهذا التوجيه يخالف جمهور النحاة³ الذين أقرّوا بأن لن تفيد في العربية تأكيد النفي ولكن ليس على التأييد، وحذا ابن المنير حذوهم كدليل لغوي يردّ به على الزمخشري، وردّ عليه الداني بأنّ لن حرف نفي، ينصب الفعل المضارع، ويخلصه للاستقبال، ولا يلزم أن يكون نفيها مؤيدا خلافا للزمخشري.⁴ والحقيقة أنّ هذا الرأي لم يقل أحد من أئمة اللغة العربية إلا الزمخشري من المتأخرين، قال ذلك

¹ ينظر: المفصل في صنعة الإعراب، ص420، وابن يعيش، شرح المفصل، ج8، ص111. غير أنّه استعمل مصطلحين مختلفين؛ ففي الكشف استعمل مصطلح الأخت: لن أخت لا في نفي المستقبل وفي الأنموذج لن نظيرة لا في المستقبل ولكن على التأكيد. وفي البعض النسخ على التأييد. الأردبيلي، شرح الانموذج في النحو، تحقيق: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب القاهرة، 1990، ص190.

² الانتصاف، ج2، ص90.

³ نصّ على مخالفته كل من: ابن هشام في مغني اللبيب، ص347، شرح قطر الندى، ص58، والمرادي في الجنى الداني، ص270، الأشموني في شرح الألفية، ج3، ص179.

⁴ الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص270-271.

ترويجا لمذهبه في الاعتزال، وجود صفات الخالق جلّ وعلا، و قد رده عليه أئمة التفسير كابن كثير وغيره ، ورده ابن مالك في الشافية.¹

فالنقطة الفارقة بين الزمخشري والأشاعرة وأهل السنة أنّ لن تنفي المستقبل، والمستقبل يتضمّن الآخرة وهذا لا يجوز لأنّ الآخرة عالم آخر ونشأة أخرى، فأهل السنة والجماعة ومعهم الأشاعرة يرون النفي جاريا على المستقبل في الدنيا فقط، أمّا التأييد، فالمقصود منه نفي رؤية الله في الدنيا والآخرة، وكل منهما يفتقران للدليل اللغوي، إلا إذا عضدت آراءهم بالأحاديث النبوية الشريفة. وربما أقرب ردّ لهذا النفي، ما بيّنه الآمدي (631هـ) مستدلاً بدلالة السياق؛ حيث رأى أنّ حمل دلالتها على نفي الرؤية في الدنيا أولى، لأن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، وهو لم يسأل الرؤية في غير الدنيا.² ومما يقوي رأي الآمدي ما ذكره الدواني من أنّ النفي في الدنيا لا في الآخرة؛ لأنّ الله نفي تمنّي الموت عن اليهود وأكدّه أبداً بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة 95] ثم أخبر أنّهم يتمنونه في الآخرة بقوله تعالى إخباراً عنهم ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَائِثُونَ﴾ [الزخرف 77]³

بيد أنّ للزركشي رأي آخر مستعينا فيه بالدلالة الصوتية لن لنفي القريب، ولا لنفي البعيد، عكس مقال الزمخشري، وعلّله بأنّ الألفاظ مشاكلة للمعاني، والنفس يمتدّ في ألف لا أكثر من لن، فاقتضت بعداً زائداً على لن يعني به أنّه لما اختصت بزيادة مدّ

¹ ينظر: الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود أبو، دار ابن القيم، الدمام، ط1، 1990 م، ج1، ص361. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص469. والزرکشي، معنى لا إله إلا الله، ص152، تحقيق: علي محي الدين علي القرّة راغي، دار الاعتصام، القاهرة، ط5، 1985. وابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط1، ج3، ص15، والرضى ج2، ص218.

² غاية المرام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص156

³ الدواني، الحجج الباهرة، تحقيق: عبد الله حاج علي منيب، مكتبة الامام البخاري، ط1، 2000، ص233

اختصت بزيادة مدّة.¹ وعدّها محمد شلبي محمود من باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني عند ابن جني.²

من خلال آراء الزمخشري وردودهم عليه، اتضح أن الاشكالية في كلمة تأييد، ولكن فاضل صالح السامرائي ينفي ذلك ويرى أن ما ذكره ابن هشام والأزهري والأشموني والسيوطي وغيرهم من أن لن عندهم تقيد التأييد في الأنموذج وإن ذلك حملة عليه اعتقاده المعتزلي، فوهم نسب إليه، لأنّه ليس في الأنموذج ما ذكره النحويون وإنّما فيه: ولن نظيرة لا في نفي المستقبل ولكن على التأكيد.³

ودافع السامرائي عن جار الله الزمخشري في توجيهه للآية، حيث كان توجيهه لها توجيهها تحتمله طبيعة اللغة وتقرّه، غير أنّ النصوص الأخرى في تفسيرها تجعل رأيه مرجوحاً من حيث الاعتقاد. يقول في ذلك: « إنّ من الملاحظ أنّ الزمخشري - رحمه الله تعالى - في كثير من المسائل الخلافية لم يبعد عن طبيعة اللغة وما تحتمله من تفسير أوجه، غير أنّ المسألة مسألة اعتقاده، ولا يقطع فيه النصّ العربي وحده، إنّما الذي يعين المراد أو يرجحه إلى جانب ذلك، هو النصوص الشرعية الأخرى؛ ولذلك يحصل الخلاف في توجيه النصّ العربي الواحد بسبب الاعتقاد فيها يقرّه على الحقيقة وآخر يصرفه إلى المجاز، وهذا لا يقول بالتقدير وذلك يقدر وهكذا. »⁴

وما ذكره السامرائي هو لبّ الخلاف، لأنّه في حدود الأمثلة التي ذكرنا، فالزمخشري فعلاً كان مؤسساً لتفسيراته على طبيعة اللغة من جهة، وعلى النصوص

¹ الزركشي، معنى لا إله إلا الله، ص153.

² محمد شلبي محمد، الأسس اللغوية لتأويل نصوص العقيدة بين الزمخشري والرازي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1،

2020، ص154.

³ فاضل صالح السامرائي، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، ص217.

⁴ المرجع نفسه، ص218.

الشرعية من جهة أخرى. وج لهذا استطاع الكشف أن يقف أمام تطوّر البحوث اللغوية ومتغيراتها.

وفي قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين 15]

رفض الزمخشري الوقوف على ظاهر الآية، وعدّها من باب التمثيل؛ فكونهم محجوبين عنه، تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم، ولا يحجب عنهم إلا الأذنياء المهانون عندهم. واستدلّ بقول الشاعر:

إذا اعتروا باب ذي عُيَّه رَجَبُوا والنَّاسُ من بين مَرْجُوب ومَحْجُوب.¹

بيد أن ابن المنير خالفه في ذلك، أخذ الآية على ظاهرها من باب التخصيص؛ فهذا عند أهل السنة على ظاهره من أدلة الرؤية، فإنّ الله تعالى لما خصّ الفجار بالحجاب دلّ على أنّ المؤمنين الأبرار مرفوع عنهم الحجاب ولا معنى لرفع الحجاب إلا الإدراك بالعين، وإلا فالحجاب على الله تعالى بغير هذا التفسير محال.²

هذا رأي الزجاج حيث قال في الآية دليل على أن المؤمنين يرون ربهم، وإلا لا يكون التخصيص مقيداً.³ وقال بذلك الرّازي، «حيث دلّ تخصيص الكفار بالحجب على أن المؤمنين غير محجوبين.»⁴

ما يلاحظ في قول الزمخشري أخذ الحيطة والحذر في التعامل مع هذه الآية، حتّى لا يقع في منزلق التناقض بين قواعد اللغة وبين توجهه الفكري وما يقتضيه من نفي الرؤية تنزيها لله عز وجلّ عن التشبيه والتّجسيم، فالآية من باب التمثيل، إذ الحجب هو الستّر؛ وهو يستعمل في المنع من الحضور أو الدخول لدى الملك ولدى سيّد القوم، ومن هذه الزاوية

¹ الكشف، ج4، ص722.

² الانتصاف، ج4، ص722.

³ معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص299.

⁴ مفاتيح الغيب، ج31، ص89.

عدّها الرّمخشري تمثيلاً لإهانتهم وحجبهم عن ربّهم محتجّاً بالبيت الشعري تقوية لرأيه، بالإضافة إلى استحضار قول ابن عباس قتادة وابن أبي مليكة: محبوبون عن رحمته، وعن ابن كيسان قال: عن كرامته.¹ أي عن طريق حذف المضاف (حرف الجر واسم المجرور) وهو بهذا التأويل ينفي التخصيص.

والرّمخشري بهذا التّخريج يخالف جمهور المفسّرين، إذ اتّفقوا على أنّ الزّجاج يرى أنّ في الآية تخصيص؛ وهو دليل على أنّ المؤمنين يرون ربّهم، وإلاّ يكون التخصيص مقيداً، وقد نقل هذا الرّأي عن مالك والشافعي؛ حيث احتجّ بها مالك بن أنس عن مسألة الرّؤية من جهة دليل الخطاب، وإلاّ فلو حجب الرّؤية عن الكلّ لما أغنى هذا التّخصيص، وقال الشّافعي إنّّه لمّا حجب قوما بالسّخط دلّ أنّ قوما يرونه بالرّضى، واتّفق معه في ذلك أغلب المفسّرين.² وأخذوا الآية على ظاهرها، حيث لا يجوز إخراج الكلام عن ظاهره إلاّ لضرورة تدعو إلى ذلك مع امتناع جوازه على ظاهره. فإذا امتنع جواز الكلام على ظاهره، جاز الإضمار الذي يسوغ معه جواز الكلام. ولا ضرورة تدعو إلى أضمار هنا على مذهب أهل السنّة.³ ومن بينهم ابن المنير؛ والذي أخذ الآية على ظاهرها كدليل على الرّؤية لما تضمّنته من تخصيص لرفع الحجاب عن المؤمنين، وإلاّ فالحجاب على الله تعالى بغير هذا التّفسير محال، أي أنّ الحجاب عنده من جهة الخلق لا الخالق.

لهذا عدّها القاسمي استعارة إذا كانت للمخلوق وتشبيهه علاقته السببية إذا كانت للخالق. حيث أنّ الحجاب استعير تارة لعدَم الرّؤية؛ لأنّ المَحْجُوب لا يرى ما حُجِبَ، وتارة للإهانة؛ لأنّ الحَقِير يُحْجَبُ وَيُمْنَعُ مِنَ الدُّخُولِ عَلَى الرُّؤَسَاءِ؛ إِذَا قَالَتِ الْعَرَبُ: النَّاسُ مَا بَيْنَ مَرْحُوبٍ وَمَحْجُوبٍ، أَي: مُعْظَمٌ وَمُهَانٍ. وهو بِمَعَانِيهِ مُحَالٌ أَنْ يَنْصِفَ اللَّهُ بِهِ، فَلَا

¹ الكشاف، ج4، ص 722.

² ينظر: الزّجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص299، والواحي، التفسير الوسيط، ج4، ص445. وابن عطية،

المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص 450. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص216.

والزّازي، ج31، ص89.

³ مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النّهاية، ج12، ص119.

يَصِحُّ إِطْلَاقُهُ عَلَيْهِ تَعَالَى، كَمَا صَرَّحُوا بِهِ، وَإِنَّمَا يُوصَفُ بِهِ الْخَلْقُ، كَمَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ. فَإِذَا أُجْرِيَ عَلَى اسْمٍ مِنْ أَسْمَائِهِ تَعَالَى، فَهُوَ وَصْفٌ سَبَبِيٌّ لَا حَقِيقِيٌّ. بَلِ التَّشْبِيهُ لِلْخَلْقِ»¹.

فابن المنير استقرّ على المعنى الظاهري للآية، وخالف الزمخشري في تخريجه لها بالرغم أنّه احتجّ بالشعر والحديث النبوي الشريف، بالمقابل وافقه في ذلك بعض المفسرين كأبي حيّان والإيجي...²

إنّ جميع ما يطلق على الله من هذه المعاني وما ينسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات، إنّما هو على المجاز والتسمّح، وليس يطابق شيء من حقائق ما نتعارفه بيننا بهذه الألفاظ - شيئاً ممّا هناك - إنّ لفظة (من) في هذا المسائل تستعمل في اللغة، بحسب ما قاله النحويون، لابتداء الغاية ولفظة (إلى) لانتهاى الغاية، والباء للاستعانة، وكذلك سائر الحروف لها معان مبينة عندهم ولست اطلق شيئاً من هذه الحقائق في الله - عزّ وجلّ - فإذا سمعنا شيئاً من هذه الأسماء والأفعال والحروف منسوبة إلى الله تعالى نظرنا فيه، فإذا كان مطلقاً في الشريعة أطلقناه، ثم تأملنا مراد قائله، فإن كان خيراً وحكمة وعدلاً تركناه ورأيه وإن لم يكن كذلك ولا لائقاً هو بإضافته إليه أبطلناه وزيفناه، وكذبنا قائله، ونزهنّا بأرائنا الواحد المنزّه المتعالي عن هذه الأوصاف الباطلة.³

¹ محاسن التأويل، ج9، ص 431.

² ينظر: الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، والبحر المحيط، ج10، ص427.

³ التوحيد ومسكويه، الهوامل والشوامل، نشر احمد امين والسيد احمد اصفر، القاهرة سنة 1951، ص110، او

الكلام عند المعتزلة والخوارج، ص 266.

2- خلق القرآن *

بعد أن قرر المعتزلة بوحدة ذات الله وصفاتها، ونفي الصفات الزائدة عن الذات، انجر عن هذا الرأي القول بخلق القرآن الكريم كنفي لصفة الكلام عن الله سبحانه وتعالى. هذه القضية التي كانت ولا تزال محل سجال بين المفكرين، تعدّ من أخطر القضايا التي أثارها الجدل اللاهوتي في تاريخ الفكر الاسلامي، ولعمق هذه القضية أعيد إحياءها في

* يطرح يوسف أبو الخيل عدّة تساؤلات منطقيّة حول مسألة خلق القرآن، منها: هل تستحقّ مسألة بسيطة، ولا أثر لها على إيمان المسلم العادي، فضلا عن عدم تأثيرها على السلم المجتمعي، دع عنك أنها ليست من أصول العقائد ولا من فروعها، وأنها لم تطرح خلال زمن النبوة والراشدين، ومعظم زمن الأمويين، أن تقام لها تلك المحاكمات التفتيشية، وأن يُعذب من لا يقرون بها تلك العذابات الشديدة؛ وأكثر من ذلك، كيف جندت الدولة إمكاناتها وحشدت الفقهاء والمتكلمين، ومن لهم صلة بها لحمل الناس على القول بخلق القرآن. ليقف على ما قدمه كل من الجابري من ضمن تلك الأبحاث ما سطره الباحث الأردني الدكتور «فهمي جدعان» في كتابه (المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، والذي تطرق فيه إلى علاقة تلك المحنة بالظروف والسياقات السياسية حينها؛ فتوصل في جملة بحثه إلى أن المحنة لم تكن محض علاقات عقدية، بقدر ما هي ذات صلة بإيديولوجيا سياسية معينة. وفهمي جدعان ويصف الجابري في ثنايا الكتاب إيديولوجيا خلق القرآن، بالنسبة للمأمون ومن بعده المعتصم والواثق، بأنها كانت قضية الدولة ككل. وبعبارة عصرنا، والكلام للجابري: قضية «أمن الدولة». يتجلى ذلك واضحا، كما يقول، من الأهمية القصوى التي أعطاهها المأمون لهذه المسألة في وصيته وهو على فراش الموت، إلى أخيه وخلفه (المعتصم). كمحاولة لهما في التأسيس لهذه القضية، التي أخذت عدة أبعاد متباينة منها ما هو عقدي وفكري. وخطّت الأقدام حولها و لم ينفذ مدادها الى يومنا هذا ليصل الى نتيجة مفادها أن " وهكذا، فلم تكن المسألة، كما يرى الجابري وجدعان من زاوية أخرى، تجنيد إمكانات الدولة لمجرد فرض مسألة فرعية من ضمن فروع أحد أصول المعتزلة، إذ لا يمكن لطبائع العمران أن تقبلها على هيئتها هكذا، وإنما يثوي خلفها إيديولوجيا سياسية مهمة ومصيرية، كانت تتماس، كما قال الجابري، مع «أمن الدولة». وبغض النظر عن صدق تحليل الجابري من عدمه، فلا يمكن القبول المنطقي بأن يجند ثلاثة خلفاء من خلفاء الدولة العباسية جهودهم، وجهود الدولة لفرض مسألة هامشية كمسألة «خلق القرآن»، إلا إذا كان يثوي خلفها أمر عظيم. ينظر: يوسف أبا الخيل، محنة خلق القرآن بين السياسة والعقيدة، جريدة الوطن، السعودية، الاربعاء 25مايو 2022 - 24 شوال 1443. وفهمي جدعان، المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام والجابري، المتفقون في الحضارة العربية - محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص. 224-232.. ومصطفى الرويجل، خلق القرآن بين الجدل الفكري والتنظيف السياسي، مؤمنون بلا حدود، 22 يناير 2019.

القراءة الحداثية التجديدية للنص القرآني¹، كمحمد أركون، وحسن حنفي، والجابري، ومحمد شحرور، ونصر حامد أبو زيد، وهشام جعيط وكانت منطلقا علميا وتراثيا للقول بتاريخية القرآن.

تتفق المعتزلة على أنّ كلام الله محدث مخلوق وليس بقديم، مكّون من حروف منظومة وأصوات مقطّعة. فالإعجاز القرآني في نظمه وبلاغته لا في حروفه، واعتبر كلاما قابلا للتأويل والتحديث والتفسير حسب مقتضيات العقل، وبالتالي لا مانع من إخضاعه للدراسة كنص أو خطاب. إذ «حرص المعتزلة على فتح معبر جسر بين الكلام الإلهي والعقل الإنساني، ولذلك أصرّوا على أنّ اللغة نتاج بشري، وعلى مواصفاتها وطرائقها نزل الكلام الإلهي، وكان من الطبيعي بعد ذلك كلّ أن يكون تحديدهم للإعجاز قائما على أساس اكتشاف قوانين عامّة يمكن للعقل البشري تقبّلها والتسليم بها.»² إن القرآن عندهم «كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيّه ليكون علما ودالا على نبوته، و جعله دلالة لنا على الأحكام لترجع إليه الحلال و الحرام، و استوجده منا بذلك الحمد و الشكر و التجميد و التقديس القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما، إذ القديم هو ما لا يتقدّمه غيره.... وما هو بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديما.»³

¹ يرى محمد أركون أنّ القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، فالقول بأنّ القرآن مخلوق يعني أنّه متجسّد في لغة بشرية هي هنا اللغة العربية، بينما ربطها نصر حامد أبو زيد بالتاريخية؛ إذ أنّ مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني بالتحليل الفلسفي أنّ الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الانساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود- ينظر: محمد أركون، نقد الخطاب الديني، ص 139. ونصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 33. والطيب تيزيني، النص القرآني، ص ص 298-299.

² للا عائشة عدنان، مسألة خلق القرآن في الفكر الإسلامي، مجلة الابراهيمي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد البشير الابراهيمي، برج بوعرييج، ع4، جوان 2019.

³ القاضي عبد الجبار، الاصول الخمسة، ص 527

أما الأشاعرة فقد اتفقوا على أن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لا يحل في محل، فالله تعالى يتكلم كلاما نفسيا ليس بصوت ككلامه تعالى لموسى عليه السلام، وأطلق عليه الكلام النفسي.¹

واحتج كلا الفريقين ببعض الآيات والأدلة فكان كل فريق ينافح عن رأيه، ولخص الرازي نظرة الأشاعرة في قوله: اعلم أن الأمة متفقة على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، إلا أن هذا الاتفاق ليس إلا في اللفظ، وأما المعنى فغير متفق عليه. فما رأي الزمخشري في هذه القضية؟ وكيف ردّ عليه ابن المنير؟ وما هي الحجج اللسانية التي اعتمدها كلا منهما؟

- دلالة جعل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف 3]:

قد تمسك المعتزلة بهذه الآية في أن القرآن مخلوق، فكانت من بين الأدلة التي حاجج بها الزمخشري متأسيا بشيوخه أن جعل هنا بمعنى خلق رغم تعدد معانيها بما يدخل تحت مسمى الترادف؛ فمنها خلق، صير، أنزل ... إلا أن لها ضوابط تحكمها من سياق ونظم يقيدها، حتى يحدد المعنى بدقة خاصة أن ألفاظ القرآن الكريم مختارة بدقة وعناية ربانية، فلا يمكن أن تحل مفردة مكان أخرى أو إبدالها بأخرى.

حمل الزمخشري جعلناه في هذه الآية على معنيين؛ صيرناه، إذا كان متعديا إلى مفعولين كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل 91] وقوله تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة 224] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَاءً﴾ [الزخرف 19]، أو بمعنى خلقناه أي بمعنى أحدثناه

¹ الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد

الحמיד، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص 105. والبغدادى أصول الدين، مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية

بإستانبول، ط 1، 1928، ص 127.

وأنشأناه معدى إلى واحد كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام 5]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء 30].¹

وهو بذلك يخالف جمهور المفسرين بحملها على عدّة معان ما عدا الخلق، فحملوها على: بيّناه، أنزلناه، قلناه، صيرناه ... فيما سكت ابن المنير وعقّب بأنّه قد بيّن فساد ذلك غير ما مرة.²

بنى الزمخشري احتجابه في هذه الآية على خلق القرآن بناء على حمل جعل بمعنى خلق، لأنّه ذكر الوجهين بعد ذكر نظائر كلّ وجه منهما. والملاحظ أنّ أبا القاسم يشير إلى التّرادف في المعنى مع الاختلاف في الاستعمال وضابطه الإعراب. ففي معرض بحثه عن الفرق بين الخلق والجعل يقول: «والفرق بين الخلق والجعل: أنّ الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين، كإنشاء شيء من شيء، أو تصيير شيء شيئاً، أو نقله من مكان إلى مكان. ومن ذلك وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف 189]»³ حتّى إنّ ابن المنير أثنى على هذا التمييز الدقيق؛ فقد وردت "جعل" و"خلق" مورداً واحداً فورد وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وورد ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وذلك ظاهر في الترادف، إلا أنّ للخاطر ميلاً إلى الفرق الذي أبداه الزمخشري. ويؤيده أن «جعل» لم يصحب السموات والأرض، وإنما لزمته «خلق» وفي إضافة الخلق في هذه الآية إلى السموات والأرض، والجعل إلى الظلمات والنور مصداق للمميز بينهما، والله أعلم.⁴

أمّا ضابط الإعراب، فالقاعدة فيه أنّ جعلناه يأتي بمعنى صيرناه إذا تعدّى إلى مفعولين، ولا يأتي بمعنى خلق إلا إذا تعدّى إلى مفعول واحد، ومنه قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ

¹ الكشف، ج4، ص 230.

² ينظر: الطبري، جامع البيان في تاويل آي القرآن، ج2، ص223. والزجاج، معاني القرآن، ج4، ص405. والواحدي، التفسير الوسيط، ج4، ص63. مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النّهاية، ج10، ص522. والانتصاف، ج4، ص 230.

³ الكشف، ج2، ص3. وأساس البلاغة، ص141.

⁴ الانتصاف، ج2، ص3.

الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» [الأنعام 1] وهذا التأسيس كان بناء على قاعدة نحوية ذكرها النحاس: «الهاء التي في جعلناه مفعول أول، وقرآنا مفعول ثان، فهذه جعلنا التي تتعدى إلى مفعولين بمعنى صيرنا وليست جعلنا التي بمعنى خلقنا؛ لأن تلك لا تتعدى إلى مفعول واحد، نحو قوله جلّ وعزّ: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾¹ ولكن هذا الوجه ردّه الإمام أحمد بن حنبل و قد أجاب الإمام أحمد المعتزلي حين احتجّ عليه بهذه الآية بقوله: « فقد قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾ [الفيل 5]، أفخلقهم؟»²

والجعل عند الألوسي بمعنى التصيير المعدى لمفعولين لا بمعنى الخلق المعدى لواحد لا لأنه ينافي تعظيم القرآن بل لأنه يأباه ذوق المقام المتكلم فيه لأنّ الكلام لم يسبق لتأكيد كونه مخلوقا وما كان إنكارهم متوجها عليه بل هو مسوق لإثبات كونه قرآنا عربيا مفصّلا واردا على أساليبهم لا يعسر عليهم فهم ما فيه ودرك كونه معجزا.³ فانفرد الألوسي بتخريجه لهذه الآية فالقول بأنّ جعل بمعنى خلق تأباه اللغة أولا والسّياق ثانيا، ولم يشر إلى ذلك غيره.

- دلالة المصدر في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء 163]

ذكرنا سابقا أنّ الزمخشري في كشّافه لا يردّ على أهل السنة فقط وإنّما يردّ أيضا على مخالفيه من المعتزلة، خاصّة ما لا ترتضيه اللغة ولا يتقبّله العقل، ففي هذه الآية قال: «وعن إبراهيم ويحيى بن وثّاب: أنّهما قرآ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ﴾ بالتّصب. ومن بدع التفسير أنّه من الكلم، وأنّ معناه: وجّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن.»⁴

¹ إعراب القرآن، ج4، ص65.

² المقدسي، المحنة على إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، تحقيق: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1425هـ، ص61

³ روح المعاني، ج13، ص64.

⁴ الكشّاف، ج1، ص591.

ليوافقه ابن المنير في ما ذكره بالشرح والتوضيح، حيث إنه ينقل هذا التفسير عن بعض المعتزلة لإنكارهم الكلام القديم الذي هو صفة الذات، إذ لا يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام لا بذات الله تعالى فيردّ عليهم بجدهم كلام النفس إبطال خصوصية موسى عليه السلام في التكليم، إذ لا يثبتونه إلا بمعنى سماعه حروفاً وأصواتاً قائمة ببعض الأجرام وذلك مشترك بين موسى وبين كل سامع لهذه الحروف حتى المشترك الذي قال الله فيه حتى يسمع كلام الله فيضطر المعتزلي إلى إبطال الخصوصية الموسوية بحمل التكليم على التجريح وصدق الزمخشري وأنصف أنه لمن بدع التفسير التي ينبو عنها الفهم ولا يبيّن بها إلا الوهم والله الموفق.¹ غير أن الزمخشري نفى التكليم بمعنى التجريح بناء على أن الكلام حروف وأصوات، وليس على جدهم بالكلام النفسي الأشعري الله تعالى.

وحجة ابن المنير العقلية أن الأصوات والحروف لو كانت قائمة في الأجرام لكان ذلك مشترك بين موسى وكل من كان معه، ولتقادي هذه الثغرة حملوه على الكلم أي بمعنى جرّحه..

مع أن هذه الآية محلّ جدل بين الفرق إلا أن الزمخشري حمل التكليم على مصدر كلم، ورفض تفسير بعض المعتزلة على أن يكون التكليم مصدر للكلم (الجروح)، واتّهم القائلين بهذا من المبتدعين. والسؤال لم لم يقل كلم الله موسى كلاماً بدلاً من تكليماً؟ وهنا مربط الفرس؛ والسبب أن هناك فرقاً بينهما، والفرق بين الكلام والتكليم أن التكليم تعلّيق الكلام بالمخاطب فهو أخص من الكلام وذلك أنه ليس كالكلام خطأياً للغير فإذا جعلت الكلام في موضع المصدر فلا فرق بينه وبين التكليم وذلك أن قولك كلمته كلاماً وكلمته تكليماً سواء وأما قولنا فلان يخاطب نفسه ويكلم نفسه فمجاز وتشبيه بمن يكلم نفسه فمجاز وتشبيه بمن يكليماً سواء وأما قولنا فلان يخاطب نفسه ويكلم نفسه فمجاز وتشبيه

¹ الانتصاف، ج1، ص 591.

بمن يكلم غيره وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْقَدِيمَ لَوْ كَانَ مُتَكَلِّمًا فِي مَا لَمْ يَزَلْ لَكَانَ ذَلِكَ صِفَةً نَقَصَ لِأَنَّهُ كَانَ تَلَكُمَ وَلَا مُكَلِّمَ وَكَانَ كَلَامُهُ أَيْضًا يَكُونُ إِخْيَارَ عَمَّا لَمْ يُوجَدَ فَيَكُونُ كَذِبًا.¹

واستند الزمخشري في رأيه على قراءة عن ابراهيم ويحيى بن وثاب أنهما قرآ الله بالنصب، ومعنى ذلك أن الفاعلية لموسى وليس لله. والغريب أن ابن المنير التزم الصمت كموافقة للقراءة أو تجاوزا لها لم يشر إلى ذلك لما فيها من القول بخلق القرآن، وإنما أثنى على رد جار الله، مع التركيز على رد زعم المعتزلة أن الله إذا أراد الكلام خلقه في محل فيصدر الكلام من ذلك المحل، لهذا زعموا أن القرآن مخلوق.² بيد أن ابن كثير تولى رد تلك القراءة، والتي ذكرها قبله ابن جني في المحتسب؛ وهي قراءة تنسب الفاعلية إلى موسى عليه السلام،³ ثم إن الفاعلية ثبتت في الآية الأخرى ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف 143]، فلم يبق له مخرج، واستدل بها أبو عمرو بن العلاء في مناظرة مع أحد المعتزلة.⁴

وجمهور المفسرين واللغويين على رفع الجلالة، وتكليما مصدر مؤكّد رافع للمجاز، بيد أن ابن قتيبة رفض وجود المجاز، ومعنى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ﴾ أوجد كلاماً، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾؛ أي أوجد كلاماً سمعه فخرجوا بهذا التأويل من اللغة والمعقول، لأن معنى تكلم الله أتى بالكلام من عنده، وترحم الله أتى بالرحمة من عنده، كما يقال تخشع فلان أتى بالخشوع من نفسه، وتشجع أتى بالشجاعة من نفسه، وتبتل أتى بالتبتل من نفسه، وتحلم أتى بالتحلم من نفسه، ولو كان المراد أوجد كلاماً لم يجز أن يقال يتكلم وكان الواجب أن يقال: أكلم كما يقال أقبح الرجل أتى بالقباحة وأطاب أتى بالطيب، وأخس أتى بالخساسة،

¹ الفروق اللغوية، ص35.

² القاضي عبد الجبار، المغني، ج7، ص ص62-63، وطبقات المعتزلة، ج2، ص147. الأسفراييني، الفرق بين

الفرق وبيان الفرق الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط2، 1977، ص211. والأشعري، مقالات الإسلاميين

واختلاف المصليين، ج1، ص267.

³ ينظر: المحتسب، ج1، ص204. وتفسير القرآن العظيم، ج2، ص474

⁴ ابن أبي العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص131.

وأن يقال أكلّم الله موسى إكلاماً، كما يقال أقبر الله الميت؛ أيّ جعل له قبراً أو أرعى الله الماشية جعلها ترعى، في أشباه لهذا كثيرة لا تخفى على أهل اللغة. والعرب تسمي الكلام لساناً لأنّه على اللسان يكون¹.

فابن قتيبة يأخذ الكلام بمعناه المتداول، وبما أنّه أسند اليه الكلام فقد تكلم حقيقة. وهو يستند في رأيه على الفرق بين الصيغتين الصرفيتين فعل وأفعل؛ ففعل معناه هو الذي أتى بالفعل من عنده، أمّا أفعل فمعناه هناك قوّة خارجيّة أوجدت هذا الفعل أو أثّرت في إيجاده.

وأجمع النحويّون على أنّك إذا أكّدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً²، ويرى ثعلب أن لولا التأكيد بالمصدر، لجاز أن يكون كما تقول: كلّمت لك فلاناً، أي أرسلت إليه، أو كتبت له رقعة. في حين رفض الباقلاني (403 هـ) أن يتعلق الأمر بالمجاز وإنّما هو قاعدة نحويّة. قال: «اتفاق أهل العربيّة على أنّ العرب إذا ذكرت المصدر وأكّدت به الفعل وجب أن يكون حقيقة كقوله كلّمته تكلّوما وضربته ضرباً؛ وأنّه لذلك لم يجز أن يؤكّدوا شيئاً من المجاز». ³

واختلف اللغويّون في فائدة باب تأكيد الفعل بالمصدر مفعولاً مطلقاً، فقيل: أنّه يرفع المجاز عن الفاعل، فإنّك تقول: ضرب الأمير اللص، ولا يكون باشر، بل أمر به، فإذا قلت ضرباً: علم أنّه باشر، والصواب: أنّه يرفع الوهم عن الحديث لا عن المحدث عنه؛ فإذا قلت: ضرب الأمير، احتمل مجازين:

¹ ابن قتيبة الدينوري، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة المؤلف، (المتوفى: 276هـ) تحقيق: عمر بن

محمود أبو عمر، دار الراية، ط1، 1991 م، ج1، ص38.

² الترشيح: هو أن يذكر شيء يلائم المشبه به إن كان في الكلام تشبيه؛ أو المستعار منه إن كان فيه استعارة، أو المعنى الحقيقي إن كان فيه مجاز. ينظر: الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ج1، ص 302

³ تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، 1987، ص 274.

أحدهما: إطلاق الضرب على مقدماته، والثاني: إطلاق الأمير على أمره، فإذا أردت رفع الأول أثبت بالمصدر، فقلت: ضربا، وإن أردت الثاني قلت: نفسه، أو: عينه.

ومن هذا يعلم ضعف استدلال أصحابنا على المعتزلة في اثبات كلام الله لموسى، في قوله تعالى: (و كلم الله موسى تكليما) النساء 164. ، فإنه لما أريد إثبات كلام الله نفسه قال: "تكليما" دلّ على وقوع الفعل حقيقة ، أما تأكيد فاعله فلم يتعرض له.¹

- خطاب الالتفات، مخاطبة الفرد بصيغة الجمع في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون 51]

قال الزمخشري: «هذا النداء والخطاب ليس على ظاهرهما، كيف والرسل إنما أرسلوا متفرقين في أزمنة مختلفة، وإنما المعنى، الإعلام بأن كل رسول في زمانه نودي بذلك ووصى به ليعقد السامع أن أمرا نودي له جميع الرسل ووصوا به تحقيق أن يؤخذ به ويعمل عليه.»²

رد ابن المنير: "هذه نفحة اعتزالية؛ فإنّ مذهب أهل السنة أنّ الله تعالى متكلم أمر ناه أزلا، ولا يشترط في تحقيق الأمر وجود المخاطب، فعلى هذا قوله: «كلوا من الطيبات واعمَلوا صالحا» على ظاهره وحقيقته عند أهل الحق، وهو ثابت أزلا على تقدير وجود المخاطبين فيما لا يزال، متفرقين كما في هذا الخطاب، أو مجتمعين كما في زعمه والمعتزلة لما أثبت اعتقاد قدم الله زلت بهم القدم، حتّى حملوا هذه الآية وأمثالها على المجاز وخلاف الظاهر، وما بال الزمخشري خصّ هذه الآية بأنها على خلاف الظاهر ومعتقده يوجب حمل مثل قوله تعالى: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» وجميع الأوامر العامة في الأمة على خلاف الظاهر.»³

¹ الزركشي، البرهان، ج2، ص392.

² الكشف، ج3، ص 185.

³ الانتصاف، ج3، ص185.

النِّداء عملية خطابية تواصلية تتم بين متكلم ومخاطب، وبما أنّ الزمخشري ينفي أن يكون الله متكلماً فهذه الآية من باب المجاز، حيث جاء النِّداء في هذه الآية بصيغة الجمع، للإعلام أنّ الرّسل أرسلوا في أزمنة مختلفة ومتفرقة مع توحيد النِّداء. وعلة عدم حمله على ظاهره القول بقدّم القرآن، وأنّ الله قد وجّه كلاماً أزلّياً إلى كلّ نبي في زمانه. وأخذ عنه بعض المفسرين دون الإشارة إلى الكشف، كابن عادل وذكره أبو حيّان مع التّصريح به، غير أنّ أغلب التّفسيرات تتفق أنّ الخطاب موجّه إلى النّبي محمد -عليه السّلام- وأنّه أقامه مقام الرّسل على مذهب العرب في مخاطبة الواحد بلفظ الجماعة¹، وهذا الخطاب الجمعي كقولك للواحد أيّها القوم كفّوا عنّا آذاكم. وهو من أساليب اللّغة العربيّة، ونظيره ذلك من القرآن الكريم ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران 173]، والمقصود بالنّاس في الآية الكريمة، هو نعيم بن مسعود الأشجعي²، ولقد أشار إليه الزّمخشري وعدّه من باب مخاطبة المفرد بصيغة الجمع، إلّا أنّه في الآية الأولى أولها بالإعلام لتناسبها مع سياق الآية.

وقال الطّبري الخطّاب لعيسى عليه السّلام، وبناء على هذا عدّها الألوسي حكاية لرسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- على وجه الإجمال لما خوطب به كلّ رسول في عصره جيء بها إثر حكاية إيواء عيسى وأمّه عليهما السّلام، وأضاف ابن عاشور أنّ المحكي هنا محكيّ بالمعنى؛ لأنّ الخطاب المذكور هنا لم يكن موجّهاً للرّسل في وقت واحد بضرورة اختلاف عصورهم. وذلك على طريقة التّوزيع لمدلول الكلام، وهي شائعة في خطاب الجماعات ومنه ركب القوم دوابهم³.

وقد لخصّ الرازي لبّ الخلاف في قضية خلق القرآن، عندما انبرى للردّ على المعتزلة، إذ يرى أنّ أساس النزاع إطلاق اسم المتكلم، هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا؟ وهذا

¹ ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج2، ص227. والزجاج، ج4، ص15. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص128. وأبو حيّان، البحر المحيط، ج6، ص377. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص102.

² الكشف، ج1، ص431.

³ ينظر: روح المعاني، ج9، ص235. والتحرير والتّنوير، ج18، ص68.

البحث لغوي لا حظ للعقل البتة فيه، والمتكلمون من الفريقين قد طوّلوا فيه، ولا فائدة فيه. فاللغة هي الطريق الوحيد للردّ على المعتزلة لأنّه إذا سلّمنا بإمكانية خلق صوت في جرم أمر مقبول، لكن اللغة تأبى أن تطلق اسم المتكلم على هذا الجرم.¹ وهذا الرد إن دلّ على أمر فيدل على فطنة الرّازي وذكائه لأنّ الكلام متعلّق بالإنسان فقط، ولذلك هو يقر أنّ كلام الله لا ككلام البشر لكن كلام يليق بعظمته وجلالته، وأطلق عليه مصطلح المشاكلة.

ما يثير الانتباه في التفسيرات السابقة، أنّها بنتها على تفسير الرّمخشري، والحقيقة أنّه لم يكن مغاليا في مسألة الكلام بل يفتح باب التأويل في ما تعددت فيه الرؤى وما تحمله طبيعة اللغة من وجوه و تعدّد الاحتمالات، والدليل على قولنا مخالفته في تأويل المحدث بالخلق في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ وإثما حملها على التجديد، ومعناه نزوله متكرّرا، وهو كناية عن عدم انتفاعهم بالذكر كلّما جاءهم، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [الشعراء 5]. فالمراد بـ "المحدث" ليس هو المخلوق الذي يقوله الجهمي ولكنه الذي أنزل جديدا فإن الله كان ينزل القرآن شيئا بعد شيء، فالمنزل أولا هو قديم بالنسبة الى المنزل آخرا، وكل ما تقدم على غيره فهو قديم في لغة العرب. فهو ليس ما قابل القديم في اصطلاح علم الكلام؛ لعدم مناسبته لسياق النّظم.² وهذا من بين الشواهد على اختلاف الرّمخشري مع المعتزلة واتّفاقه مع جمهور المفسّرين.

مما يجب التنويه إليه أنّ مسألة الصفات لم يحسم فيها الأمر، ولن يحسم. وقد عبّر محمّد عبده عن رغبته في كفّ المسلمين عن الخوض فيها لأنّه لا يمكن لعقول

¹ محمد شلبي محمد، الأسس اللغوية لتأويل نصوص العقيدة بين الرّمخشري والرّازي، ص 174.

² ينظر: الكشاف، ج3، ص299. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م، ج12، ص522. وابن عاشور، التحرير والتّوير، ج19، ص98.

البشر أن تصل إليه، والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتغيير بالشرع؛ لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعي في الوجودات بكنهها الحقيقي، وإنما تلك مذاهب فلسفية إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع. ويرى العروي أن كلام محمد عبد فيه تقرير أن الموافقة بين مقاصد كلام الله ومعاني الكلام في الله غير مضمونة بأي حال. ومن قال بغير ذلك قال بنوع من أنواع الحلول، كما فعل أصحاب الكلام؛ وصل المتكلم حتما في كل مسألة إلى ما يناقض النص. وإذا ما توصل من مسلك آخر إلى ما يثبت النص كان في هذه الازدواجية نفسها ما يغزر بالشرع.¹

فالقرآن الكريم هو لمعرفة الإنسان ربّه لا ليعلمه، فكيف لمخلوق أن يعلم الخالق بما خلق فيه من ضعف وعجز ونقص.

ثانيا: خطاب الجبر والحرية

إن إشكالية خلق الأفعال من أعقد القضايا التي واجهت الفكر البشري، وخاضت فيها شتى المذاهب الفلسفية والدينية قديما وحديثا. والحديث عن هذه القضية يقودنا إلى طرح إشكالية مازال البحث فيها جاريا ألا وهي: هل الإنسان مخير أم مسير؟ ومثل هذه التساؤلات لا تترتب عنه نتائج ذات شأن على مستوى الحياة العامة. ولكن عندما يلجأ الحاكم إلى تبرير اغتصابه للحكم بالقوة، بأن ذلك كان قضاء وقدرًا، وعندما يعمد إلى تبرير ما يقوم به من عسف وظلم يكون ذلك كان في علم الله السابق، وأن مشيئة الله هي التي تصرفت، حينئذ تكتسي المسألة بعدا آخرًا، ذلك أن السؤال في هذه الحالة سيتحوّل من المستوى البشري (هل هذا الإنسان مسؤول عن هذا الفعل؟ أو هل الإنسان على العموم مسير أو مخير؟) إلى المستوى الإلهي (هل يفعل الله الظلم، هل يفعل القبيح؟)²

¹ العروي، العقل، ص62.

² العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص80.

إذن، هي إشكالية فلسفية أنطولوجية أخذت نصيبا ضخما في الفكر الانساني، إلا أنها أخذت منحا مغايرا عند علماء الكلام لأنها تنطلق من حقيقة عدل الله، وهذا هو الفارق بين الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية، ومن ثم علاقة الانسان بالذات الالهية، وتحديد الحدود الفاصلة بين فعل الخلق وفعل الخالق، وعلاقة الانسان بالإنسان، أو علاقة الحاكم بالرعية إذا ربطنا القضية بسياقها التاريخي، وكانت محل سجال بين الفرق الإسلامية؛ فلكل منهم رأيه و حججه؛ «وهذه شبهة أخرى من شبه القوم التي فرقتهم، بل مزقتهم من شبه القوم التي فرقتهم، وهي: أنهم قالوا؟ كيف يستقيم الحكم على قلكم بأن يعذب المكلفين على ذنوبهم وهو خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه وفاعله فيهم؟ وهذا السؤال لم يزل مطروقا في العالم على ألسنة الناس، وكل منهم يتكلم في جوابه.»¹

إننا أمام قضية تبارز فيها العلماء ووصلت إلى حدّ التكفير، فإذا كانت الشريعة الإسلامية تقوم على التكليف بالأمر والنهي، فإنه يتوجب على المكلف أن يكون مختارا في أفعاله حتى يكون مسؤولا ومحاسبا عنها. من هنا، طرحت علاقة الفعل الإلهي بالفعل الإنساني، فذهب المعتزلة إلى أنّ الفعل الإنساني الاختياري مخلوق للإنسان، ويتوجب عليه تحمّل مسؤولية أعماله. إذ «أن الله تعالى لم يكن ليضع العدل ميزانا بين خلقه، ومعيارا على عبادته، وفي نظر عقولهم في ظاهر ما فرض عليهم وييسر خلافه، ويستخفي بضده، ويعلم أنّ قضاءه فيهم غير الذي فطرهم على استحسانه، وتحبّب إليهم في ظاهر دينه، والذي استوجب به على النكر على جميع خلقه.»² حرية الانسان متعلقة بالعدل، فلا معنى للعدل مع انعدام الحرية. «إن حرية الارادة الانسانية هي اساس قضية العدل،

¹ أبو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 439.

² الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ج4، ص299

حيث يتعدّر تصوّر قيام أصل العدل مع إلغاء حرية الإرادة، ونفي إحداها يستلزم بالضرورة نفي الأخرى ويؤدّي إلى عبثية الوجود الإنساني والفعل الإلهي معاً.¹

فالعدل عند المعتزلة ذروة الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، خاصة بين الله وعباده. فنفوا عنه القبح، والفساد، والظلم حتّى يكون منفرداً بخيريته، وفي ذاتيته. بهذا «اتّفق كلّ أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأنّ الله عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها ومحدثها، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين.²

يؤكد الزمخشري في كشّافه رأي قاضي القضاة: «أنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين العبادة لا مضطّرين إليها، لأنّه خلقهم ممكنين فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مريداً لها ولو أرادها على القسر والإلجاء لوجدت من جميعه.³ فالإنسان بمقتضى العدل الإلهي، قد منح قدرة مستقلة، بها يفعل ما يشاء، ويترك ما يشاء من الأفعال، وأنّ الله يعلم أن لا ما سيكون منه، ومجازيه عدلاً لما منحه من حرية عليه.

لم يتقبل الأشاعرة فكرة خلق الأفعال واتّهموا المعتزلة أنّهم أثبتوا خالقين،⁴ وكفكر وسطي بين المعتزلة والجبرية قالوا بمقولة الكسب⁵؛ هذه المقولة تجعل للفعل الإنساني

¹ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص216.

² القاضي عبد الجبار، المغني (المخلوق)، ص3.

³ الكشّاف، ج4، ص21.

⁴ ينظر: الإسفراييني، التبصير في الدين، ص48.

⁵ تعرضت مقولة الكسب لانتقادات لاذعة بدءاً من المعتزلة إلى يومنا هذا حتى قيل فيها: أخفى من كسب الأشعري، ويرى نصر حامد أبو زيد أن مبدأ الاكتساب يبدو منحازاً انحيازاً واضحاً للجبرية، وذلك رغم القشرة الوسطية التوفيقية، ويرى أنّه مع تطوّر الفكر الأشعري في سياق تطوّر حركة الواقع والفكر انتهى إلى إهدار قانون السببية فيما يتّصل بعلاقة الفعل الإلهي بقوانين الطبيعة. وهذا بناء على رأي الغزالي، إذ أنّه ليس من الضروري إذا قلنا إنّ الله سبب وجود العالم، وأنّ المصباح سبب وجود الضوء أن نستنتج من ذلك أنّ المصباح فاعل، ذلك أنّ الفاعل لا يكون فاعلاً صانعاً بمجرد أن يكون سبباً، ولكنّه يكون فاعلاً لأنّه سبب الفعل على وجه مخصوص، على وجه الإرادة والاختيار، ينظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 135-136. في حين نقدها محمد عمارة نقداً لاذعاً، ورأى أنّها الوجه الآخر للمجبرة وأنّها تتسرّ على ذلك من خلال الاختلاف في المفاهيم والمصطلحات. راداً على كل من يدافع عن هذه المقولة: " وهذه الدفاعات الحديثة والمعاصرة لم تسلم من الغموض النابع عن عدم معقولية هذا المذهب وانعدام جدواه، وانتهائه إلى

جهتين، فهو مخلوق من جهة الله - فالله خالق كل شيء - إبداعا وإحداثا، و مكسوبا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنة بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له.¹

ولقد فند المعتزلة بالمقابل مقولة الكسب، وحكموا على أنها أكثر تهافت من الجبر الخالص، فبعد أن دحضوها بأدلة عقلية، أضافوا لنقضها دليلا مستمدا من علوم اللغة فقالوا: إنَّ المعنى اللغوي لمصطلح الكسب لا يعني هذا المعنى الذي ذهبت إليه "الأشعرية"، لأنَّ الكسب هو كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر، يدلّ على ذلك أنَّ العرب إذا اعتقدوا في فعل أنّه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سمّوه كسبا، ولهذا سمّوا هذه الحرف مكاسب، والمحترف لها كاسبا، والجوارح من الطير كواسب.² ومن ثمَّ فإنّه يعني شيئا مغايرا لما حدّده الأشاعرة.

ذلك هو الإطار الذي طرحت فيه القضية في الفكر الإسلامي أوّل الأمر، والزّمخشري يجد نفسه إزاء قضية شائكة ترك نفسه لعنان اللغة والعقل يتّفق مع أصحابه حيناً ويختلف معهم حيناً، لتجده مع أهل السنّة في أغلب الأحيان مما جعل ابن المنير يلتزم الصمت ولا يعقّب عليه إلّا فيما هو مصرّح به، فلم يكن مغاليا ولا متعصبا لمذهبه كما يروج له دائما في الدراسات. و لنرى الان دور اللغة في هذه القضية وفاعليّتها، وهل ساهمت في بيانها أو زادت في تعميق الخلاف وتأجيجه بين المعتزلة والأشاعرة، وما الذي أضاف كلّ من الزمخشري وابن المنير لهذه القضية من خلال توجيهاتهما اللسانية؟

لاشيء إذا ما وضعت المسائل الخاصة بالفعل الإنساني، ببساطة ووضوح، في حقل الممارسة والتطبيق، لأنّه يستوي عند ذلك مع الجبر الخالص، كما قال أهل العدل والتوحيد، ولا تبقى منه سوى صياغات يستر بها أصحابها ويدفعون بها عن أنفسهم الجهر بما ينسب الجور إلى ذات الله. ينظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص136. والمعتزلة والحرية الإنسانية، ص 39. ونصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص31.

¹ كشّاف اصطلاحات الفنون، ص 1243.

² ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص364. والقاموس المحيط، مادة كسب، ص 167، والأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص 710.

1- التخرجات التركيبية

1-1- دلالة "لو" في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ

الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام 35]

عدّ الزمخشري هذه الآية من أدلة حرية الإنسان، ولو شاء الله لجمعهم على الهدى بأن يأتيهم بأية ملجئة، ولكنّه لا يفعل لخروجه عن الحكمة فلا تكوننّ من الجاهلين من الذين يجهلون ذلك ويرومون ما هو خلافه.¹ أي أنّ امتناع اجتماعهم على الهدى إنّما كان لامتناع المشيئة، وهذا من اعتزاله الخفي الذي حمل ابن المنير همّ الكشف عنه، فهذه الآية عنده كافلة بالردّ على القدرية في زعمهم أنّ الله تعالى شاء جمع الناس كلّهم على الهدى فلم يكن. ألا ترى أنّ الجملة مصدرّة بلو، ومقتضاها امتناع جوابها لامتناع الواقع بعدها، فامتناع اجتماعهم على الهدى إذا إنّما كان لامتناع المشيئة، فمن ثمّ ترى الزمخشري يحمل المشيئة على قهرهم على الهدى بأية ملجئة لا يكون الإيمان معها اختياراً، حتى يتمّ له أنّ هذا الوجه من المشيئة لم يقع، وإنّ مشيئة اجتماعهم على الهدى على اختيار منهم ثابتة غير ممتنعة ولكن لم يقع متعلّقها، وهذه من خباياه ومكامنه فاحذرها.²

استند ابن المنير في ردّه على ما قرّره الدّراسات اللّغويّة العربيّة في دلالة حرف "لو"؛ إذ هي حرف امتناع جواب لامتناع الواقع بعدها، أي امتناع جمع النّاس على الهدى لامتناع مشيئة الله، وهو في ذلك يقوّي توجيهه بأدلة لغويّة لطالما راهن عليها الزمخشري في تفسيره، بينما ربطها جار الله بالإلجاء كحجّة عقليّة يفنّد بها رأي خصومه.* فكان

¹ الكشف، ج2، ص20.

² الانتصاف، ج2، ص20. ج4، ص211.

*يحدّد القاضي عبد الجبار معنى الإلجاء أنّه تعالى إنّما ترك فعل هذا الإلجاء لأنّ ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كأنّ لم يقع، وإنّما أراد تعالى أن ينتقموا بما يختارونه من قبل أنفسهم من جهة الوصلة إلى الثّواب، وذلك لا يكون إلّا اختياراً. وهو رأي النّحاس؛ فمعناه لأراهم آية تضطرّهم إلى الإيمان، ويجوز أن يكون المعنى لطبعهم على ذلك.

منطلق ابن المنير لغويًا؛ إذ بحث في دلالة حرف لو الشرطية، لأنها هي التي حدّدت المعنى وضبطته واعتمد عليها جل المفسرين، فالهداية امتنع وقوعها لامتناع مشيئة الله، وما حملها على ذلك المعنى ما أقرّه النحويّون في أن تكون حرف امتناع لامتناع إذا دخلت على جملتين موجبتين فقط،¹ و"لو" هذه فيها معنى الشرط لا يفارقها، وإن لم يكن لفظها لذلك، وهذا المعنى الحقيقي لحرف لو.

وذهب ابن عاشور مذهب ابن المنير، ففي الآية شَرَطُ امْتِنَاعِي دَلَّ على أَنَّ الله لم يشأ ذلك، أي لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم عليه؛ فمفعول المشيئة محذوف لقصد البيان بعد الإبهام على الطريقة السلوكية في فعل المشيئة إذا كان تعلّقه بمفعوله غير غريب وكان شرطًا لإحدى أدوات الشرط كما هنا، وكَقَوْلِهِ: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾

[النساء 133]

وإن انطلق ابن المنير وابن عاشور في ردّهما من مقولات اللغة وبنيتها، فإنّ أبا حيّان انطلق في تفسيره من المتلقّي فهذا إخبار وعقد كلي أنه لا يقع في الوجود إلا ما شاء

ومثاله: أن أحدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم، وهذا الرجل علم أنه لو هم بقتل السلطان لقتلوه في الحال، فإنّ هذا العلم يصير مانعاً له من قصد قتل ذلك السلطان، ويكون ذلك سبباً لكونه ملجأً إلى ترك ذلك الفعل فكذا ههنا. وقد استطر الرّازي في ردّه على القاضي عبد الجبار وتفنيد حجة الإلجاء بما هو أقوى منها؛ فإنّ تعالى أراد منهم الإقدام على الإيمان حال كون الدّاعي إلى الإيمان وإلى الكفر على السوئية أو حال حصول هذا الرّجحان. والأوّل تكليف ما لا يطاق، لأنّ الأمر بتحصيل الرّجحان حال حصول الاستواء، تكليف بالجمع بين التقيضين وهو محال، وإن كان الثّاني فالطرف الرّاجح يكون واجب الوقوع، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع، وكل هذه الأقسام تنافي ما ذكره من المكنة والاختيار، فسقط قولهم بالكلية. والله أعلم. ينظر: معاني القرآن، ج2، ص423. ومتشابه القرآن، ج1، ص244. ومفاتيح الغيب، ج12، ص520. وأبو حيّان، البحر المحيط، ج4، ص488.

¹ ينظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص276. والمالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص289. والزّمخشري، المفصل، ص440.

وقوعه، ولا يختص هذا الإخبار بهذا الخطاب بالرسول بل الرسول عالم بمضمون هذا الإخبار، فإنما ذلك للسامع دون الرسول.¹

وما يحتسب للزّمخشري عدم الجزم برأيه، بل هو يستتبط الدليل العقلي ثم يبحث عما يعضده من طبيعة اللغة، تقويةً لتوجيهه اللساني، وسعيًا منه لإقناع القارئ دون فرض رأيه عليه بالنظر في تلك الأدلة.

1-2 دلالة "ما" في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات 96]

اختلف المفسرون في دلالة "ما" في هذه الآية²، فمذهب أهل السنة أنها مصدرية، والمعنى وأعمالكم، وهذه الآية عندهم قاعدة في خلق أفعال العباد، وقالت جماعة أخرى: هي بمعنى الذي، وقالت فرقة: "ما" استفهام، وقالت أخرى: هي نفي، بمعنى: وأنتم لا تعملون شيئًا في وقت خلقكم ولا قبله. وأنتم لا تعملون شيئًا في وقت خلقكم ولا قبله. وهي عند الزّمخشري موصولة، يعنى خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام، ونظيرها ﴿بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾، وسبب إنكار أبي القاسم أن تكون ما مصدرية لا موصولة كقول المجبرة، ويكون المعنى: والله خلقكم وعملكم، هو أن معنى الآية يأباه إباء جليا، وينبو عنه نبؤا ظاهرا، وذلك أن الله عز وجل قد احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعا خلق الله، فكيف يعبد المخلوق المخلوق، على أن العابد منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها. في حين لو قيل: والله خلقكم وخلق عملكم، ولم يكن محتجا عليهم ولا كان للكلام طباق.

¹ البحر المحيط، ج4، ص488.

² ينظر: الواحدي، التفسير الوسيط، ج3، ص550. والباقلاني، الانتصاف، ص161، وأبو العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص439. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4، ص479.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ "ما تَعْمَلُونَ" ترجمة عن قوله "ما تَنْحِتُونَ" وما في ما تَنْحِتُونَ موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه، من غير نظر في علم البيان، ولا تبصر لنظم القرآن.¹

وإذا حملها الزمخشري على أنّها موصولة، فعند ابن المنير يتعين حملها على المصدرية، وذلك أنّهم لم يعبدوا هذه الأصنام من حيث كونها حجارة ليست مصورة، فلو كان كذلك لم يتعاونوا في تصويرها، ولا اختصوا بعبادتهم حجرا دون حجر، فدلّ أنّهم يعبدونها باعتبار أشكالها وصورها التي هي أثر عملهم، ففي الحقيقة أنّهم عبدوا عملهم، وصلحت الحجة عليهم بأنهم مثله، مع أن المعبود كسب العابد وعمله، فقد ظهر أنّ الحجة قائمة عليهم على تقدير أن تكون ما مصدرية أوضح قيام وأبلغه، فإذا أثبت ذلك فليتبع كلامه بالإبطال.²

وردت "ما" بمعان كثيرة فهي إمّا: موصولة أو مصدرية أو شرطية أو ظرفية أو نافية. والفصل فيها يعود للجانب التركيبي للجملة وملاءمته للسياق. وهذه الآية جذبتها كل فرقة لتقوي رأيها، فالمعتزلة يعتبرونها موصولة في إثبات خلق الأفعال، فيما اعتمدها الأشاعرة وأهل السنة مصدرية لإثبات القدر، وسنبيّن رأي كل منهما:

استدل الزمخشري في إثبات رأيه على ثلاثة أدلة جوهرية في الاحتجاج بها، ألا وهي؛ العقل والقياس واللغة.

العقل: أنّه تعالى أنكر عليهم أن يعبدوا أشياء مخلوقة لله مثلهم، ولو كان المعنى خلقكم وخلق عملكم لها، لما قامت عليهم حجة ولا إنكار.

القياس: حيث فسّر الآية بأختها، فقام قول: (وما تعملون) على (أتعبدون وما تنحتون)، فجعلها موصولة حتى يستقيم نظم الكلام بدلا من أن تفسر "ما" مع (تعملون) على المعاني التي هي الأعمال، ومع تنحتون على أنها الأعيان التي هي الأصنام، ورد

¹ الكشف، ج4، ص 51.

² الانتصاف، ج4، ص 51.

ابن المنير ذلك؛ لأن قول الزمخشري بأن المطابقة تنفك على تأويل أهل السنة بين ما ينحتون وما يعملون فغير صحيح، فإن لنا أن نحمل الأولى على أنها مصدرية وأنهم في الحقيقة إنما عبدوا نحتهم، لأن هذه الأصنام وهي حجارة قبل النحت لم يكونوا يعبدونها، فلما عملوا فيها النحت عبدوها، ففي الحقيقة ما عبدوا سوى نحتهم الذي هو عملهم، فالمطابقة إذا حاصلة، والإلزام على هذا أبلغ وأمتن، ولو كان كما قال لقامت لهم الحجة.

اللغة: رفض الزمخشري أن تكون مصدرية، وعدّها موصولة، إذ سياق الآية يأباه؛ لأن إبراهيم عليه السلام إنما أنكر عليهم عبادة المنحوت، لا النحت، والآية تدلّ على أن المنحوت مخلوق لله تعالى، وهو ما صار منحوتاً إلا بفعلهم، فيكون ما هو من آثار فعلهم مخلوقاً لله تعالى، ولو لم يكن النحت مخلوقاً لله تعالى لم يكن المنحوت مخلوقاً له، بل الخشب أو الحجر لا غير. وفيه فكّ للنظم وتبتيه لقطع الصلة بين ما تعملون وما تنحتون، فيخالف بين المرادين بهما، فمعنى بما تنحتون: الأعيان التي هي الأصنام، وبما تعملون: المعاني التي هي الأعمال.

بينما رفض ابن المنير أنها موصولة، وأن المراد بعملهم لها عمل أشكالها فمخالف للظاهر، فإنه مفتقر إلى حذف مضاف في موضع اليأس يكون تقديره: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته، بخلاف توجيه أهل السنة فإنه غير مفتقر إلى حذف البتّة، ثم إذا جعل المعبود نفس الجوهر، فكيف يطابق توبيخهم ببيان أن المعبود من عمل العابد، مع موافقته على أن جواهر الأصنام ليست من عملهم؟ فما هو من عملهم وهو الشكل ليس معبوداً لهم على هذا التأويل، وما هو معبودهم وهو جوهر الصنم ليس من عملهم، فلم يستقر له قرار في أن المعبود على تأويله من عمل العابد، وعلى ما قرّره يتضح. ليختم قوله ب: «ويأبى الله إلا أن تكون لنا الحجة البالغة ولهم الأكاذيب الفارغة، فهذا إلزام بل إلجام لمن خالف السنة، وغلّ بعنقه، وعقر بكتفه، وضرب على يده، حتى يرجع إلى الحق آيياً، ويعترف بخطئه تائباً.»¹

¹ الكشاف، ج4، ص ص 51-52.

ولقوة حجة كل منهما وتمسكهما برأيهما، ينصح الرازي ترك الاستدلال بهذه الآية مع أنه فيها إثبات لخلق أفعال العباد، للخلاف الواقع في تفسيرها، حيث يمكن تفسيرها بالمفعول بدلا من تفسيرها بالمصدر.¹ بيد أن أبا حيان دافع عن تخريج الزمخشري وأثنى عليه، وعدّ بقاء الوجه خارج طريق البلاغة؛ فبعد ذكره أربع حالات لـ "ما" في هذه الآية: موصولة، مصدرية، استفهامية، ونفي، استقرّ رأيه على أنها موصولة بمعنى الذي معطوفة على الضمير في (خلقكم) أي: أنشأ ذواتكم وذوات ما تعملون من الأصنام، ويحمل ذلك على أن (ما) بمعنى الذي. يتم الاحتجاج عليهم بأن كلاً من الصنم وعابده هو مخلوق لله تعالى، والعابد هو المصور ذلك المعبود، فكيف يعبد مخلوق مخلوقا وكلاهما خلق الله وهو المنفرد بإنشاء ذواتها، و(ما) في (وما تتحتون) بمعنى الذي فكذلك في (وما تعملون) لأنّ نحتهم هو عملهم، وكون (ما) مصدرية واستفهامية ونفيا أقوال متعلّقة خارجة عن طريق البلاغة.²

ووافق ابن عاشور ونقض رأي ابن المنير؛ حيث احتج الأشاعرة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بهذه الآية على أن تكون (ما) مصدرية أو تكون موصولة، على أن المراد: ما تعملونه من الأعمال. وهو تمسك ضعيف لما في الآية من الاحتمالين، ولأنّ المقام يرجح المعنى الذي ذكرناه، إذ هو في مقام الحاجة بأن الأصنام أنفُسها مخلوقة لله، فالأولى المصير إلى أدلة أخرى.³

فتخريج الزمخشري بنى عليه أغلب المفسرين ووافقوا عليه، فتكون ما موصولة متعلّقة بمادة الصنع التي تحت منها الآلهة، وليست متعلّقة بأعمال العباد.

¹ الرازي، مفاتيح الغيب، ج26، ص 130.

² البحر المحيط، ج7، ص 352

³ التحرير والتأوير، ج23، ص 145.

1-3 دلالة لعل في قوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلَدِيِّ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [السجدة 21]

قد اضطرب كلام العلماء في دلالة "لعل" في القرآن الكريم وذلك لاستحالة توقُّع وترقُّب الشيء غير الموثوق بحصوله ووقوعه في حقِّه تعالى؛ لأنَّ علمه وسع كلِّ شيءٍ. لذلك رفض جار الله أن تحمل على دلالتها؛ لأنَّ الترجي لا يجوز على الله، ومعناه في هذه الآية «لعلهم يتوبون، فإن قلت: من أين صحَّ تفسير الرجوع بالتوبة ولعل من الله إرادة، وإذا أراد الله شيئاً كان، وتوبتهم مما لا يكون، لأنهم لو تابوا لم يكونوا ذائقين العذاب الأكبر، قلت: إرادة الله تعالى تتعلق بأفعاله وأفعال عباده فإذا أراد شيئاً من أفعاله كان ولم يمتنع، للاقتدار وخلوص الداعي. أمّا أفعال عباده أن يريدها وهم مختارون لها، أو مضطرون إليها بقسره، فإن أرادها وقد قسره عليها فحكمها حكم أفعاله، وإن أرادها على أن يختاروها وهو عالم أنَّهم لا يختارونها لم يقدح ذلك في اقتداره، كما لا يقدح في اقتدارك لإرادتك أن يختار عبدك الطاعة لك وهو لا يختارها، لأنَّ اختيارها لا يتعلّق بقدرتك، فلا يكون فقده عجزاً منك.»¹

من هذا المنطلق، أولّ الزمخشري معنى الإرادة، أن الله منزّه عن ترجي عباده لما فيه من معنى الضعف وحملها على أنَّهم يريدون التوبة ويطلبونها أو يريدون الرجوع ويطلبونه قياساً على قوله تعالى ﴿فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا﴾ [السجدة 12] كما استشهد بمناسبة الآية لتقوية رأيه. حيث نبّه الزمخشري من أن تفهم لعل على ظاهرها فتحمل على معنى الشك، وإنّما هي مفيدة لمعنى الإرادة سالكة مسلك لام التعليل، فمعنى لعلهم يرجعون لعلهم يريدون التوبة ويطلبونها. * أي أنّ لعل تضمّنت معنى لام التعليل؛ وهو قول الفارسي وابن قطرب والأخفش والسكاكي.

¹ الكشف، ج4، ص513، وج1، ص70.

* وهو رأي الكسائي والأخفش، ورفض الزمخشري أن تكون بمعنى كي؛ وهو رأي الكوفيين؛ ومن القائلين بذلك: القاضي عبد الجبار، والجوهري، وخالفه ابن يعيش في شرح مفصله. ينظر: الكشف، ج1، ص92، القاضي عبد

وهذا التّخريج لم يرتضه ابن المنير، بل إنّ هذا الفصل عنده رديء جدّا مفرع على الإشراك الجلي، لا على الإشراك الخفي، فاعتصم بدليل الوحدانية على رده واجتنابه من أصله، والله المستعان، وإنما جرّه في تفسير لعلّ إلى الإرادة، والحقّ في تفسيرها أنّها لترجّي مخاطبين امتناع الترجّي على الله تعالى، كذا فسرها سيبويه فيما تقدم، والله أعلم¹.

في الحقيقة لم تفصل الدّراسات اللغوية في دلالة لعلّ في القرآن الكريم، فهي تتغير وفق تغيّر السياق مع تمسّكها بالمعنى العام الترجّي؛ وهو التوقّع في المحبوب والإشفاق في المكروه، ولا يجوز نسبته لله، واستند ابن المنير في رده على رأي سيبويه، إذ معنى "لعلّ" مخاطبين في القرآن الكريم هو الترجّي أو الإشفاق باعتبار حال مخاطبين، فهما متعلّقان بهم؛ لأنّ الأصل ألاّ تخرج الكلمة عن معناها بالكلية²، أمّا العزّ بن عبد السلام فيرى أنّ لعلّ وعسى كلاهما مجاز تشبيه أو تسبيب في كلّ صفة لا يليق بالربّ الاتّصاف بحقيقتها³.

ورفض الرّازي تجريد لعلّ من معناها، ويرى أنّ الرّجاء في أكثر الأمر استعمل فيما لا يكون الأمر معلوما فأوهم أنّ لا يجوز الإطلاق في حقّ الله تعالى، وليس كذلك بل الترجّي يجوز في حقّ الله تعالى، ولا يلزم منه عدم العلم، وإنّما يلزم عدم الجزم بناء على

الجبار، متشابه القرآن، ج1، ص93، شرح المفصل، ج4، ص570، والهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير المنهج- التأويل- الإعجاز، ص293. وفاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص305.

¹ الانتصاف، ج4، ص513. وج1، ص70.

² سيبويه، الكتاب، ج1، ص167. والمبرد، المقتضب، ج4، ص183، والرّماني، معاني الحروف، ص170. وابن الشّجري، أمالي بن الشّجري، ص50. ابن هشام، المغني، ج1، ص288. السيوطي، الإتيان، ج1، ص172. وأبو حيّان، البحر المحيط، ج7، ص32. والزّركشي، البرهان، ج4، ص394.

³ العزّ بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، مطابع دار الفكر، دمشق، ص25. وحملها أيضا الرّمخشري على المجاز. ينظر: الكشف، ج1، ص92.

ذلك الفعل، وعلم الله ليس مستقدا من الفعل فيصح حقيقة الترجي في حقه على ما ذكرنا من المعنى¹. ونلمح دائما في آراء الرازي من قوة الحجج في تخريجاته ودحض حجج مخالفه، ونعتقد أن هذا من بين أسباب تهميش آراء ابن المنير مقارنة بآرائه.

وخلاصة القول، إن أبا القاسم انفراد بتأويل "لعل" بمعنى الإرادة سالكا بها مسلك التعليل مخالفا في ذلك أهل اللغة والتفسير، وبالرغم أن رد ابن المنير كان مؤسسا على قول سيبويه إلا أن العلماء بعده اختلفوا في معناها، واستند كل منهم على دليل يعضد رأيه.

1-4 القصر والاستثناء: في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان 30]

بما أن ظاهر الآية يوحي بأن مشيئة الإنسان متعلقة بمشيئة الله، وأن الإنسان غير حر في أفعاله، هذا الإيحاء دفع بالزمخشري إلى تجاوز المعنى الظاهر وتأويله تأويلا يرضيه ويستسيغه لما فيه من مخالفة لأصل العدل عند المعتزلة؛ فمشيئة الإنسان عنده أن يختار الخير لنفسه وحسن العاقبة، ومعنى ما تشاوون الطاعة إلا أن يشاء الله بقسره عليها. ويعضد تأويله حمل أن يشاء الله على النصب على الظرفية، وأصله: إلا وقت مشيئة الله، وكذلك قراءة ابن مسعود: إلا ما يشاء الله، لأن ما مع الفعل كأن معه يُدخل مَنْ يَشَاءُ هم المؤمنون.²

إن حمل أبي القاسم المشيئة على القسر دفع ابن المنير للرد عليه من باب أن هذا من تحريفاته للنصوص وتسوره على خزائن الكتاب العزيز، كدأب الشطار واللصوص، وسيتولى قطع يد حجته التي أعدها، وذلك حكم هذه السرقة وحدها؛ فالله تعالى نفى وأثبت على سبيل الحصر الذي لا حصر ولا نصر أوضح منه، ألا ترى أن كلمة التوحيد اقتصر بها على النفي والإثبات، لأن هذا النظم أعلق شيء بالحصر وأدله عليه، فنفي الله تعالى

¹ مفاتيح الغيب، ج 25، ص 149.

² الكشف، ج 4، ص 676.

أن يفعل العبد شيئاً له فيه اختيار ومشئته، إلّا أن يكون الله تعالى قد شاء ذلك الفعل، فمقتضاه ما لم يشأ الله وقوعه من العبد لا يقع من العبد، وما شاء منه وقوعه وقع، وهو رديف: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وانظر إدخاله القسر في تعطيل الآية لا تأويلها كيف ناقض به، فإن معنى الآية عنده: أنّ مشيئة العبد الفعل لا تكون إلّا إذا قسره الله عليها، والقسر مناف للمشيئة، فصار الحاصل أنّ مشيئة العبد لا توجد إلّا إذا انتقت، فإذا لا مشيئة للعبد البتّة ولا اختيار، وما هو إلّا فرّ من إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة ومشئته غير خالقة، ليتّم له إثبات قدرة ومشئته مؤثرين، فوقع في سلب القدرة والمشئته أصلاً ورأساً، وحيث لزم الحيد عن الاعتزال: انحرف بالكلية إلى الطرف الأقصى متحيزاً إلى الجبر، بعد ما توجه بسوء نظره، والله الموفق. ¹

قاس ابن المنير هذه الآية على كلمة التوحيد، من حيث تركيبها على أسلوب القصر، أي بين النقي والإثبات؛ يدور معنى القصر في اصطلاح البلاغيين حول معنى التخصيص أي «تخصيص أمر بأمر آخر، بمعنى منع الشركة فيه، فهو لمن خصّصته به، هذا هو المعنى العام للقصر في اللغة، أمّا المعنى في البلاغة فهو: تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص». ² في حين عرفه الخطيب القزويني بقوله: «تخصيص أحد الأمرين بالآخر وحصره فيه». ³ والتعريفان متقاربان، بيد أنّهما لم يذكرأ أدوات القصر، وقد تداول البلاغيون هذين التعريفين مع ميلهم إلى التعريف الأول.

ففي كلمة التوحيد ننفي أن نشهد بأيّ إله سوى الله الواحد الأحد وعلى هذا المعنى ينفي أن تكون مشيئة العبد خارجة عن مشيئة الله، وإنّ جميع ما يصدر عن العبد فبمشيئة

¹ الكشف، ج4، ص676.

² السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1408 هـ - 1988 م، ج2، ص2.

³ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، د.ت، ج3، ص4.

الله، وهو رديف ما شاء الله كان وما لم يشأ يكن. ويرى أن حمل الرّمخشري على القسر وقع في سلب القدرة والمشية، وفيه تحيز للجبر.

ورفض القرطبي القول بأن الآية الأولى منسوخة بالتأنيّة، والأشبه أنه ليس بنسخ، بل هو تبين أن ذلك لا يكون إلا بمشيئته، وهذا بناء على قول الفراء أن ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ جواب لقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ ثم أخبرهم أن الأمر ليس إليهم فقال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ ذَلِكَ السَّبِيلَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ لَكُمْ﴾¹.

وإذا كان ابن المنير اعترض على الرّمخشري من وجه واحد وهو القصر، فقد سكت عن الوجه الآخر مع ما له من أهمية في تقوية ترجيح الرّمخشري وهو محل ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ من الإعراب؛ حيث اختلف العلماء فيها، فمنهم من قدر حذف حرف جر وتكون ولستم تشاءون إلا بمشيئة الله، وحذفت الباء فصارت (أن) في موضع نصب بحذف الجار، ومن النّحويين من يقول هي في موضع خفض على اضماره، وجاز ذلك على (أن) خاصة لكثرة الحذف الجار معها. بينما خالفهم الرّمخشري وحملها على النّصب على الظرفيّة، بمعنى إلا وقت مشيئة الله. وقد وافقه النّسفي في المحل وخالفه في المعنى، فمعنى النّصب على الظرف، أي: إلا وقت مشيئة الله، وإنما يشاء الله ذلك ممّن علم منه اختياره ذلك، وقيل: هو لعموم المشيئة في الطاعة، والعصيان، والكفر، والإيمان، فيكون حجة لنا على المعتزلة. ورفض أبو حيّان هذا التّخريج لما فيه من دسيسة الاعتزال، وردّ عليه أنه لا يقوم مقام الظرف إلا المصدر المصرّح به، كقولك: أجيئك صياح الديك، ولا يجيزون: أجيئك أن يصيح الديك، ولا ما يصيح الديك، فعلى هذا لا يجوز ما قاله الرّمخشري. ومذهب أهل السنّة أنه نفي لقدرتهم على الاختراع وإيجاد المعاني في أنفسهم،

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19، ص152. وينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص220.

ولا يرد هذا وجود ما لهم من الاكتساب.¹ والقول الأول هو ما اتفق عليه جمهور المفسرين.

بيد إن ابن عاشور خالف أبا حيان، ويرى أنه لما كان ما بعد أداة الاستثناء حرف مصدر تعين أن المستثنى يقدر مصدرا، أي إلا شيء الله بمعنى مشيئته، وهو صالح لاعتبار المعنى المصدري ولاعتبار الحالة، ولاعتبار الزمان، لأن المصدر صالح لإرادة الثلاثة باختلاف التأويل فإن قدر مضاف كان المعنى: إلا حال مشيئة الله، أو إلا زمن مشيئته، وإن لم يقدر مضاف كان المعنى: لا مشيئة لكم في الحقيقة إلا تبعا لمشيئة الله. ويجوز أن يكون فعلا تشاءون و(يشاء الله) منزلين منزلة اللازم فلا يقدر لهما مفعولان على طريقة قول البحتري: أن يرى مبصر ويسمع واع. ويكون الاستثناء من أحوال، أي وما تحصل مشيئكم في حال من الأحوال إلا في حال حصول مشيئة الله.²

إن تعدد التأويلات المستندة على اللغة تبقى في صراع فيما بينها، وتبقى باب التأويل مفتوحا ما دامت تلك الاجتهادات ظنية وليست قطعية.

1-5 دلالة حرف إما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾

[الإنسان 3]

استند أبو القاسم على هذه الآية في دس أصول مذهبه الاعتزالي، والقول بأن الإنسان مخير لا مسير. فذكر أن شاكرا وكفورا: حالان من الهاء في هديناه، أي: مكناه وأقدرناه في حالتيه جميعا. ويجوز أن يكونا حالين من السبيل، أي: عرفناه السبيل إما سبيلا شاكرا وإما سبيلا كفورا كقوله ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ ووصف السبيل بالشكر والكفر مجاز. وقرأ أبو

¹ ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص70. والزجاج، معاني القرآن، ج5، ص265. ومكي بن أبي طالب، الهداية على بلوغ النهاية، ج12، ص314. ومدارك التنزيل، ج3، ص583. والبحر المحيط، ج8، ص393.

² التحرير والتنوير، ج29، ص412.

السّمال بفتح الهمزة في إمّا وهي قراءة حسنة. والمعنى أمّا شاكرًا فبتوفيقنا، وأمّا كفورًا فبسوء اختياره.¹ فإمّا عند الزّمخشري بمعنى أو.

غير أنّ ابن المنير وقف له بالمرصاد، وعدّ تخريجه هذا من تحريفه المنكر، وردّ عليه من ثلاثة وجوه:²

الأوّل: أنّ الآية عند أهل السنّة على ظاهرها ولا تحتاج للتأويل الذي ذكره.
الثاني: استحسانه لقراءة أبي السّمال لتخيله أنّ في التقسيم إشعارًا بغرضه الفاسد، وليس كذلك، فإنّ التقسيم يحتمل الجزاء إمّا شاكرًا فمثاب، وإمّا كفورًا فمعاقب، ويرشد إليه ذكر جزاء الفريقين بعد.

يتفق جمهور المفسرين على أنّ إمّا الواقعة في هذه الآية بالكسر مع وجود قراءات أخرى بالفتح هي حرف تفصيل وتخيير بينما يختلف علماء اللغة في معناها؛ هل هي حرف عطف أم حرف تفصيل وجزاء؟ وما الفرق بينها وبين أمّا؟ وهل أثّرت هذه القراءة في تغيير المعنى؟³

إمّا حرف تفصيل وتخيير، وهو حرف بسيط عند الجمهور بمعنى أو، بيد أنّه عند سيبويه هو مركّب من حرف (إن) الشرطيّة و(ما) النافية. وقد تجرّدت (إن) بالتركيب على الشرطيّة كما تجرّدت (ما) عن النفي، فصار مجموع (إمّا) حرف تفصيل ولا عمل لها في الاسم بعدها ولا تمنع العامل الذي قبلها عن العمل في معموله الذي بعدها فهي في ذلك مثل (ال) حرف التعريف. وقدّر بعض النحاة (إمّا) الثانية حرف عطف وهو تحكّم إذ

¹ الكشف، ج4، ص 567.

² الانتصاف، ج4، ص 566.

³ ذكر في المغني أن يونس والفارسي وابن كيسان أنّها غير عاطفة، ووافقهم الرّماني وابن مالك وشايعهم في هذا ابن السراج وحجّتهم في ذلك دخول العاطف عليها، ووقعها قبل المعطوف عليه وكذا الزّمخشري. ولكن الرّماني يذكر رأيًا يستحق الوقوف عنده وهو قول الصميري بأنّها حرف عطف الأولى لتؤدّن أنّ الكلام مبني على ما لأجله جيء بها. أي عطف معنوي لا لفظي. ينظر: ابن هشام الانصاري، المغني، ص71، وشرح ابن عقيل، ج3، ص 334، وابن يعيش، شرح المفصل، ج8، ص103، وج9، ص 5. والرّماني، معاني الحروف، ص186.

جعلوا الثانية عاطفة وهي أخت الأولى، وإنّما العاطف الواو وإنّما مقحمة بين الاسم ومعموله.¹ فهي عند سيبويه حرف مقحم لا تؤثر على تركيب الجملة .

وخالفه الكوفيون، فحرف إمّا هي (إن) الشرطية زیدت بعدها ما: أي بيّنّا له الطّريق إن شكر وإن كفر، واختار هذا الفراء، ولا يجيزه البصريّون لأنّ إن الشرطية لا تدخل على الأسماء إلّا أن يضمّر بعدها فعل، ولا يصحّ هنا إضمار الفعل لأنّه كان يلزم رفع شاكرا وكفورا². ولكن ابن يعيش يرى أنّه قد تزايد ما مع إن الشرطية مؤكدة نحو قولك: إمّا تأتي آتك؛ زیدت ما على أن لتأكيد معنى الجزاء ويدخل معها نون التّوكيد وإن لم يكن الشرط من مواضعها لأنّ موضعها الأمر والنهي وما أشبههما ممّا كان غير موجب.³

وما يثير الانتباه في كلام الرّمخشري أنّ في تعلّق السبيل بالشكر والكفر حمل إمّا على معنى "أو" مقدّرا المحذوف سبيلا مقدّما على الحال، بينما عند استحسانه لقراءة السّمّال بقراءة إمّا بالفتح قدرّ محذوفا مؤخّرا مرتبطا بفاء الجزاء وهو جواب شرط، وهذا معناه أنّ إمّا عند أبي القاسم حرف عطف وتخيير بينما أمّا حرف تفصيل متضمّن معنى الشرط والتّوكيد⁴ لذلك تلقّاها بفاء الجواب؛ وأمّا شاكرا فبتوقيفنا. أي أنّه فرق بين الحرفين، فيما عدّهما أبو حيّان من باب اختلاف القراءات لاختلاف اللّهجات؛ ف« لغة الحجاز

¹ ابن عاشور، التحرير والتّوير، ج29، 375.

² النّحاس، إعراب القرآن، ج5، ص62، الفراء، معاني القرآن، ج1، ص389. والشّوكاني، فتح القدير، ج5، ص416.

³ ابن يعيش، شرح المفصل، ج9، ص5.

⁴ أمّا تكون بمعنى مهما الشرطية ولا تعمل عملها، ويكون فيها معنى التّفصيل زائدا لذلك، فتقول: أمّا زيد فمنطلق، وأما اخوك فشاخص، والمعنى مهما يكن من شيء فزيد منطلق أو اخوك شاخص. فحذف فعل الشرط وأداته، وأقيمت أمّا مقامها فصار التقدير أمّا زيد فمنطلق، فاخترت الفاء إلى الجزء الثاني لضرب من اصلاح اللفظ، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص97 الداني، ص211، وينظر فيها: المقتضب، ج3، ص7، وأمالي الشّجري، ج2، ص343، والجنى الداني، ص211، والمغني، ص51، وشرح المفصل، ص11.

ومن جاورهم كسر همزة "إمّا" ولغة قيس وتميم فتحها.¹ وهذا دأبه في تملّصه من ذكر الخلافات في المسائل التحوّية وتجاوزها مع الإشارة ضمناً إلى موقفه منها.

واستناداً إلى تفريق الزمخشري بين الحرفين، يفترض أن تكون شاكراً وكفوراً حالاً لها هديناه لا حالاً للسبيل كما ذكر ابن المنير، مع اتّفاقهما على حمل التقسيم معنى الجزاء، غير أنّهما اختلفا في التقدير؛ فالزمخشري ذكر أنّ المعنى إمّا شاكراً فبتوفيقنا، وأمّا كفوراً فبسوء اختياره، بينما عند ابن المنير فالمعنى إمّا شاكراً فمثاب، وإمّا كفوراً فمعاقب وعقّب عن قوله فبسوء اختياره، أنّ هذا على مذهب المعتزلة أنّه تعالى لا يخلق الشر، أمّا عند أهل السنة فهو خالق الخير والشر، كالشكر والكفر. ويستدلّ في ذلك بذكر جزاء الفريقين بعد هذه الآية. فكلاهما قدراً ما يوائم توجههما المذهبي.

ومن الأدلّة أيضاً على أنّ الحالين متعلّقين بالإنسان دلالة الصيغة الصرفية للصفتين، حيث أنّهما متعلّقتان بالإنسان حقيقة وحملهما على السبيل يفسد المعنى، فقد ذكر الماوردي أنّه جمع في الآية بين الشاكر والكفور -وهما صفتان تتعلّق بالإنسان وإن حملتا على السبيل مجازاً يفسد المعنى لا تتعلّق بالسبيل ولم يجمع بين الشكور والكفور- مع اجتماعهما في معنى المبالغة- نفياً للمبالغة في الشكر وإثباتها لها في الكفر، لأنّ شكر الله تعالى لا يؤدّي فانتفت عنه المبالغة، فقلّ شكره لكثرة النعم عليه، وكثر كفره وإن قلّ الإحسان إليه، وقاله أبو حيان. غير أنّ البيضاوي يظنّ أنّه لم يقل كافراً ليطابق قسميه محافظة على الفواصل، وإشعاراً بأنّ الإنسان لا يخلو عن كفران غالباً وإنّما المؤاخذ به التوغّل فيه.²

¹ أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان

عبد التواب، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ط1، 1998 م، ج5، 364.

² ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج6، ص262. والبحر المحيط، ج8، ص387. وأنوار التنزيل وأسرار التأويل،

ج5، ص269.

والحقيقة أنه كلما قلت القيود في الكلام ازداد اللبس والاحتمال، فالجملة حمالة وجوه لافتقارها إلى مقيدات ترفع اللبس، ولذلك يكثر التأويل وتستقطب كل من يبحث عن مخالفة الآخر بدليل لغوي. لهذا نلاحظ دائما أن الزمخشري يسعى لنصب الأدلة لتقويه رأيه، ففي هذه الآية برع في ربطه بين الإحالة والمجاز والقراءات وأثر الحركة في تغيير المعنى، وتسخير ذلك في خدمة مذهبه.

فالزمخشري يفكر داخل الكلمات لا خارجها لينطلق منها إلى الواقع ويعكس تفكيره، «إنّ اللغة هي التي تتكلم من خلاله، العالم يفتح للإنسان من خلال اللغة، وبما أنّ اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير، ليس معنى ذلك أنّ الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة، إنّ اللغة هي التجلي الوجودي للعالم.»¹

إنّ هذا الانفتاح هو الذي جعل ابن المنير في بعض الأحيان يتماهى مع تفسير الزمخشري ولا يستطيع أن يردّ عليه ردا ينسّف آراءه لأن منطلقه اللغة وأدلة أصل لها علماء العربية، فهو عندما يقول هذا من انحرافه، فهو موجود في قواعد اللغة العربية ولا حجة عليه يستند إليها ابن المنير في حين أول الآية على أساس الجزاء باعتبار ما بعد الآية وكان بمقدوره الاستشهاد بأمهات اللغة العربية في ردّه، ولكنه أشار إلى أن ما بعد الآية هو تبيان لها ، وأنه يجب أخذ الآية بمعناها الظاهر ولا حاجة للتأويل، بينما هو أول محذوف قدرة بمثاب ومعاقب على أساس الجزاء.

1-6 الحذف في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَوَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ [هود87]

¹ نصر حامد أبو زيد، اشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 32.

قدّر الزمخشري في هذه الآية محذوفاً، ومعنى تأمرك أن نترك؛ تأمرك بتكليف أن نترك ما يعبد آباءنا لحذف المضاف الذي هو التكليف، لأنّ الإنسان لا يؤمر بفعل غيره.¹ بينما ربط ابن المنير المعنى الظاهر بالقراءة القرآنية، وعلى هذه القراءة يكون أن نفعل معطوفاً على أن نترك، وعلى المشهور: لا يجوز ذلك والله أعلم لاستحالة المعنى، فيتعين العطف فيها على ما يعبد كأنهم قالوا: أصلوئك تأمرك أن نترك عبادة آباءنا أو معبود آباءنا، على أنها مصدرية أو موصولة، ثم قالوا: أو أن نفعل، أي أو أن نترك فعلنا في أموالنا ما نشاء، هذه لطيفة فتنبه لها، ولا حاجة إلى إضمار الزمخشري لمضاف تقديره: تأمرك بتكليف أن نترك، واحتجاجة لذلك بأن الإنسان لا يؤمر بفعل غيره إذاً والمسألة فرع من فروع خلق الأفعال، ومع ذلك كله فتقدير المضاف في الآية متوجّه ليس بناء على القراءة المذكورة، ولكن لأن عرف التخاطب في مثله يقتضى ذلك.²

قدّر الزمخشري مضافاً محذوفاً "بتكليف" وحجته في ذلك أن الإنسان لا يؤمر بفعل غيره، وهي حجة عقلية أراد من خلالها تمرير خلق الإنسان لأفعاله، وهو تخريج انفراد به - حسب اطلاعنا - ولم يذكره غيره من المفسرين - بينما ذكر النحاس أن في موضع نصب، وقال الكسائي: موضعها خفض على إضمار الباء،³ ، وهذا قول النحاس ولكن بمعنى مغاير، والمعنى عنده: أو تأمرك أن نترك أن نفعل في أموالنا ما نشاء.⁴ أي تقدير محذوف جملة تأمرك أن نترك. وفيها وجه آخر ذكره الفراء، وهو أن تجعل الأمر كالنهي كأنه قال: أصلاتك تأمرك بذا وتنهانا عن هذا، وهي حينئذ مردودة على (أن) الأولى لا إضمار فيه كأنك قلت: تنهانا أن نفعل في أموالنا ما نشاء.⁵

¹ الكشف، ج2، ص230.

² الانتصاف، ج2، ص230.

³ النحاس، معاني القرآن، ج2، ص180.

⁴ المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص 125

⁵ المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص25.

بيد أنّ ابن المنير ذهب للبحث عن تخريج مناسب لهذه القراءة دون اللجوء لتقدير حذف أو إضمار، واعترض على عطف جملة (أن نفعل) على (أن نترك) لاستحالة المعنى؛ وما يتعيّن العطف عنده على ما يعبد، على أنّ ما مصدرية أو موصولة ويكون المعنى: أصلاتك تأمرك أن نترك عبادة آبائنا أو معبود آبائنا.

ونذكر أبو حيّان أنّ جملة ﴿أن نفعل﴾ عطف على ما يعبد آبائنا؛ أي أن نترك فعل ما نشاء في أموالنا فنكون طوع أمرك نفعل ما تأمرنا بفعله ونترك ما تأمرنا بتركه. وبهذا لا داعي إلى جعل (أو) بمعنى واو الجمع، كما درج عليه كثير من المفسرين مثل البيضاوي والكواسي وجعلوه عطفًا على (نترك) فتوجّسوا عدم استقامة المعنى كما قال الطبري. وتأوّله بوجهين: أحدهما عن أهل البصرة والآخر عن أهل الكوفة، أحدهما مبني على تقدير محذوف والآخر على تأويل فعل (تأمرك) وكلاهما تكلف. وأما الأكثر فصاروا إلى صرف (أو) عن متعارف معناها وقد كانوا في سعة عن ذلك. وسكت عنه كثير مثل صاحب الكشف. وأوماً البغوي والنسفي إلى ما صرّحنا به¹. والحقيقة أنّ تخريج ابن المنير أخذه بعض المفسرين وبنوا عليه أقوالهم ولم ينسبوه إليه، ومن بينهم أبو حيّان وابن عاشور.

وإذا تدبرنا في التّفسير التي ذكرنا، تبين لنا أنّ الزمخشري يبتعد دائماً عن ذكر الخلافات حول المسائل المختلف فيها، ويحاول أن يبحث عن مخرج يجنّبه هذه الجدل، فبالرغم من تعدّد التّفسير إلا أنها لم تجزم على معنى واحد، ويبقى باب التّأويل مفتوحاً. وكما أنّ الزمخشري يعرض الآراء المختلفة، فهو يوافق ما يراه مناسباً حتى ولو خالف مذهبه، وفي قضية خلق الأفعال خالف أصحابه في تفسير الكثير من الآيات التي كانوا يستندون عليها في إثبات حرية الإنسان. ومن ذلك:

¹ ينظر: البحر المحيط، ج6، ص197. والزّازي، مفاتيح الغيب، ج30، ص740. والتحرير والتتوير، ج12، ص142.

1-7 دلالة التفاوت في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ (الملك 3)

فالتفاوت عند الزمخشري عدم التناسب، كأن بعض الشيء يفوت بعضا ولا يلائمه، فخلق الرحمن تعظيما لخلقهن، وتنبيها على سبب سلامتهن من التفاوت، وهو خلق الرحمن، وأنه يباهر قدرته هو الذي يخلق مثل ذلك الخلق المتناسب.¹ أي هنا يقصد التفاوت من جهة الخلقة، وهو عند القرطبي (671هـ) من الفوت: «وهو أن يفوت شيء شيئا فيقع الخل لقلّة استوائها». ² وفي ذلك مخالفة للقاضي عبد الجبار الذي عدّها تفاوتًا من جهة الحكمة، وبهذا لا يصحّ أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت.³ أي لا يجوز نسبة أفعال العباد لله لما فيها من نقص وقبح، ولكن هذا التّخريج لم يرض ابن جزى (741هـ) ورده على اعتبار أنّ معنى «من تفاوت: أي من قلة تناسب وخروج عن الاتقان، وإذا ثبت أن المقصود بالتفاوت في الآيّة، التفاوت من جهة الخلقة، بطل قولكم- القاضي عبد الجبار- ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلق وإنّما من جهة الحكمة»⁴، فالزمخشري يخالف القاضي ويتفق مع تفاسير أهل السنة.

1-8 دلالة الصنع في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل 88].

أورد القاضي عبد الجبار هذه الآية للاستدلال على أن العباد يخلقون أفعالهم فقال: «إن الله سبحانه وتعالى بيّن أنّ كل أفعاله متقنة، والاتقان يتضمّن الأحكام والحسن جميعا، حتى لو كان محكما، ولا يكون حسنا لكان يوصف بالاتقان، ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشمل على التهوّد والتتصر والتمجس... فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقا

¹ الكشف، ج4، ص165.

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص 208-209.

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص355.

⁴ ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج4، ص250.

لها.¹ ويخالفه الزمخشري في هذا المعنى، ويحدّد الصنع بناء على ما سبقه من آيات أنه صنع الله يريد به : الإثابة والمعاقبة²، ويردّ الرازي وابن حزم على القاضي من زاويتين متغايرتين، فالرازي يرى أن الإتيان لا يحصل إلّا في المركبات، فيمتنع وصف الأعراض بها، أمّا ابن حزم فيرى أنّ هذه الآية حجة عليهم؛ لأنّ الله تعالى أخبر أنّه بصنعه أتقن كلّ شيء، وهذا على عمومه وظاهره.³

وقد ذكرنا هذا الاختلاف من باب أنّ ابن المنير لم يشر إليها أثناء ردّه عليه في هذه القضية. فما ذكرناه هو عينات فقط من مخالفة الزمخشري للمعتزلة وموافقة لأهل السنة، وهذا كي نتفانى التعميم والتحمل عليه كباقي الدراسات ولا نبخسه حقه.

ثالثاً: خطاب الشفاعة

تتفق جميع الفرق الكلامية على القول بالشفاعة، ولكن اختلافهم فيمن تجوز فيه، والمعتزلة من أشهر الفرق التي أنكرت بعض مقامات الشفاعة، لتنافيها مع سلطة العقل الذي هو مرجعيتهم في الاستدلال المعرفي وفق مقتضيات الوحي، فكان عمل العقل عندهم قائماً على تأويل بعض ملفوظات اللسان داخل النصّ المعجّز عملاً تأويلياً، فلجأوا إلى تأويل آيات الشفاعة حتّى تسائر مذهبهم الاعتزالي، وأنّ الله سيحقّق وعيده في العصاة الموحّدين والمذنبين غير التائبين، وعلمائهم لا يختلفون مع المسلمين على أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم هو الشافع المشفّع يوم القيامة، وأنّ الشفاعة ثابتة بالكتاب والسنة، واتّفق أهل السنة والجماعة والأشاعرة على إثباتها في أصحاب الكبائر الذين ماتوا ولم يتوبوا من ذنوبهم، في حين خالفهم المعتزلة؛ وقالوا بجواز الشفاعة للمؤمنين مرتكبي

¹ شرح الأصول الخمسة، ص 358

² الكشف، ج3، ص387.

³ ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج4، ص24، وابن حزم، الفصل، ج3، ص65. وهناك عدّة أمثلة خالف فيها الزمخشري تفاسير المعتزلة وأقرّ ضمناً بتفاسير أهل السنة، من بينها: تأويل الباطل بمعنى العبث في آية (27) من سورة ص. وتأويل أحسن في الآية (7) من سورة السجدة بمعنى يحسن وليست من معنى حسن أو إحسان. ينظر: الكشف، ج4، ص89. وج3، ص508.

الصغائر من الذنوب فقط دون مرتكبي الكبائر، والذي حملهم على هذا الاعتقاد قولهم بحضور الإنسان في منزلة بين منزلتين، فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، فهو ليس بموحد ليشفع فيه، وليس بكافر ليستحق الخلود في النار، لكن يستحق عقوبة أخف.

وتتدرج هذه القضية تحت أصل الوعد والوعيد - الأصل الرابع من أصول المعتزلة - أي أن سيحقق كل ما وعد وتوعد به عباده، والقول بالشفاعة لأهل الكبائر يعني أن الله عز وجل يتراجع عن وعيده وهذا محال على الله.¹ وهذا الأمر رفضه المعتزلة رفضاً قاطعاً، لأنه لا يليق بالله عز وجل.

فجوهر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة؛ أن الشفاعة لا تجوز لأصحاب الكبائر الذين ماتوا بلا توبة، والله لا يخلف وعده؛ إذ وعدهم بالخلود في جهنم، غير أن أهل السنة قالوا إن الله رحيم يغفر لمن شاء ويعذب من يشاء.

ولنرى السجال الذي دارت رحاه بين الرّمخشري وابن المنير في قضية الشفاعة، والحجج اللسانية التي استند عليها كل منهما في الدفاع عن رأيه وإثبات الغلبة لمذهبه.

1- قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة 48]

تسلّح الرّمخشري بكلّ الحجج المتاحة له في نفي الشفاعة يوم القيامة لأصحاب الكبائر، وتمسك بهذه الآية كدليل صريح على صحّة رأيه، وقد سبقه في ذلك القاضي عبد الجبار - وربّما بنى رأيه على ما ذهب إليه - فقال إنّ الآية تدلّ على إنكار الشفاعة ونفيها من وجهين:²

¹ ينظر: أبو القاسم البلخي (ت319هـ)، القاضي عبد الجبار (ت415هـ)، الحاكم الجشي (ت494هـ)، فضائل

الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2017، ص ص183-186.

² القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، ص90.

الأول: أنّ الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون أهل الثواب، وهي واردة فيمن يستحقّ العذاب في ذلك اليوم؛ لأنّ هذا الخطاب لا يليق إلاّ بهم، فليس لأحد يطعن على ما قلناه بأنّه ينفع الشفاعة للمؤمنين أيضا.

الثاني: ولو كان النبي صلى الله عليه يشفع لهم لكان قد أغنى عنهم وأجزى، فكان لا يصحّ أن يقول تعالى: ﴿لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾، ولما صحّ أن يقول ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ وقد قبلت شفاعته صلى الله عليه، فيهم، ولما صحّ أن يقول: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾، لأنّ قبول الشفاعة وإسقاط العقاب إلى المغفرة أعظم من كل فداء يسقط به ما قد استحقّوه من المضرة، بل كان يجب أن تكون الشفاعة فداء لهم عما قد استحقّوه من المضرة. ولما صحّ أن يقول: ﴿وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾، فأعظم النصرة تخلصهم من العذاب الدائم بالشفاعة، فالآية تدلّ على ما نقوله من جميع هذه الوجوه.

بناء على تخريجات القاضي عبد الجبار الممزوجة بالأدلة العقلية واللغوية، فضّل أبو القاسم أن يتمسك بالحجج اللغوية لتفنيدها مخالفيه من الأشاعرة وأهل السنة، ومن بين هذه الحجج نذكر:

1-1- التكرير: قال الزمخشري: «ومعنى التكرير أنّ نفسا من الأنفس لا تجزى عن نفس

منها شيئا من الأشياء، وهو الإقناط الكلى القاطع للمطامع.¹»

يعدّ التكرير سمة لازمة في اللغة العربية، وهو كل اسم يدل على العموم؛ أي أنّه يختص بالأسماء دون الافعال، وهي عند بعض العلماء الأصل في الأسماء بعد احتياجها إلى قرينة توضّح معناها.* وحدّدها الجرجاني بأنّها «ما عمّ شيئين فأكثر، وما أريد به

¹ الكشاف، ج1، ص135.

* قال ابن هشام عن أقسام الاسم باعتبار التعريف والتكرير: ينقسم الاسم من ناحية التكرير والتعريف إلى قسمين: نكرة وهو الأصل، ولهذا قدّمته، ومعرفة وهو الفرع ولهذا أخرته. وتبعه السيوطي في ذلك، إذ النكرة سابقة عن المعرفة لأربعة وجوه، فذكرها مع ضرب الأمثلة لكلّ وجه منها. ينظر: ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ص

واحد من جنس لا بعينه.¹ أي النكرة يراد بها واحد من أفراد الجنس، ويؤتى بها عندما لا يراد تعيين هذا الفرد. بينما عند ابن جني فالتنكير «ضرب من الكف والتصغير، كما أنّ التعريف ضرب من الإعلام والتشريف.»² والفرق بين التعريفين أنّ الأول عام بينما الثاني مرتبط بالأغراض البلاغية للتنكير.

والأصل في النكرة العموم إلّا أنّها تخرج من دلالتها المحدودة إلى أغراض وأبعاد أخرى مرتبطة بالسياق وهي «بعدئذ تفيد معناها مطلقاً من كلّ قيد، أمّا ما يذكره علماء البلاغة من معان استفيدت من النكرة، فإنّها لم تقدّها بطبيعتها، وإنّما استفادتها من المقام الذي وردت فيه، فكأنّما المقام هو الذي يصف النكرة، ويحدّد معناها.»³ وأجملها الميداني في إحدى عشرة موضعاً كلّ موضع له دلالاته وأثره في تحديد المعنى وتوجيهه.⁴

بالعودة إلى ما قاله الزمخشري، فإنّ التنكير أفاد نفي الشفاعة عن كلّ نفس، وهو عموم لم يرد ما يخصّصه عنده، ومعناه إقناط كلّ قاطع من المطامع، بمعنى تبييس أصحاب الكبائر من نجاتهم من النّار، وأنّ لا شفيع لهم يوم القيامة. وهذا التّخريج مبني على أساس لغوي؛ حيث أقرّ سيبويه أنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وذلك في نحو: ما أتاك أحد.⁵ فإذا كانت النكرة في حيز النفي، أو شبهه، كانت دلالتها على

133. وجلال الدّين السيوطي، الأشباه والنظائر في النّحو، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، ط3، 2003م، ج2، ص ص 42 - 43. والإتقان في علوم القرآن، ج2، ص348.

¹ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص194.

² ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون

الإسلامية، 1420هـ- 1999، ج1، ص168.

³ أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، ص102.

⁴ عبد الرحمن الحسن الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ج1، ط1، 1996، ص

ص400-408، وجواهر البلاغة، السيّد أحمد الهاشمي، تحقيق: الشيخ أحمد جاد، دار الغد الجديد، ط1، 2014،

القاهرة، ص ص116، 129.

⁵ الكتاب، ج1، ص55.

العموم أرجح، وذلك نحو قولك (ما جاءني رجل) فالراجح إنك تريد: لم يجئك أحد من هذا الجنس، وربما دلّ بوجه مرجوح على أنّ المعنى: لم يجئك رجل واحد بل أكثر. (فإن قلت) ما جاءني رجل بل رجال دلّ ذلك على إرادة نفي الواحد نصًا.¹

كان دليلاً لغويًا قويًا استدللّ به الزمخشري في الردّ على كلّ من قال بالشفاعة لأصحاب الكبائر، فلا مفرّ من الإقرار به، خاصّة وأنّه يتفق والجرجاني في هذا التّخريج، فالنفس والشفاعة والشّيء جاءت في هذه الآية كلّها نكرة، أي لن تقبل أي شفاعة مهما كانت، وممّن كانت، ولو أي شيء كان، وقد كانت مصحوبة بلا النافية؛ الموضوعة للنكرة؛ إذ أصلها النفي الشائع، وذلك لا يتأتّى مع التعريف.²

حتّى إنّ أغلب المفسّرين وافقوه في ذلك، ومن بينهم أبو حيان واستدلّ بقوله: «نفس عن نفس كلاهما نكرة في سياق النفي فتعم، ومعنى التّكثير أنّ نفساً من الأنفس لا تجزي عن نفس من الأنفس شيئاً من الأشياء، قال الزمخشري: فيه إقناط كلي قاطع من المطامع..³» وقال ابن عاشور: «تتكرر النفس في الموضعين وهو في حيز النفس يفيد عموم النّفس. ⁴» فيما ردّ عليه الرازي من وجهين⁵:

الأوّل: أنّ اليهود كانوا يزعمون أنّ آباءهم يشفعون لهم فأيسوا من ذلك، فالآية نزلت فيهم. والمقصود منها نفي تأثير الشفاعة في إسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة المنافع.

والثاني: أنّ ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقاً إلّا أنّ العبرة هنا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

¹ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ج1، ص39.

² عبد القاهر الجرجاني، المقتصد في شرح الايضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، 1983، ج2، ص 907-908.

³ أبو حيان، البحر المحيط، ج1، ص384.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 485.

⁵ مفاتيح الغيب، ج3، ص494.

فيما وظّف ابن المنير التّكثير من باب آخر حتّى ينقض حجة خصمه لأنّ من جدد الشفاعة فهو جدير أن لا ينالها، وأمّا من آمن بها وصدّقها وهم أهل السنة والجماعة، فأولئك يرجون رحمة الله، ومعتقدهم أنّها تنال العصاة من المؤمنين، وإنّما ادّخرت لهم، وليس في الآية دليل لمنكريها، لأنّ قوله يوما أخرجه منكرا، ولا شك أنّ في القيامة مواطن، ويومها معدود بخمسين ألف سنة، فبعض أوقاتها ليس زمانا للشفاعة وبعضها هو الوقت الموعود وفيه المقام المحمود لسيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام، قد وردت أي كثيرة ترشد إلى تعدّد أيّامها واختلاف أوقاتها، منها قوله تعالى: (فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ) مع قوله: (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) فيتعين حمل الآيتين على يومين مختلفين، متغايرين: أحدهما محل للتساؤل والآخر ليس محلا له، وكذلك الشفاعة، وأدلة ثبوتها لا تحصي كثرة، رزقنا الله الشفاعة وحشرنا في زمرة أهل السنة والجماعة.¹ فالآية عنده ليس فيها دليل لمنكريها، لأنّ قوله يوما جاءت نكرة لا تخصيص فيها لإثبات أنّه يوم الشفاعة.

واللّافت للانتباه هنا ردود ابن المنير، حاول تجاوز أدلة الرّمخشري اللسانية لقوتها، والردّ عليه من باب آخر لعجزه عن تفنيدها مقارنة بمحاولة الرازي في نقض أدلة المعتزلة.

1-2- الحذف: عدّ أبو القاسم الجملة ﴿لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ منصوبة المحل صفة لـ "يوما"، والعائد إلى الموصوف محذوف تقديره: لا تجزي فيه قياسا على ما أنشده أبو علي: تَرَوِّحِي أَجْدُرُ أَنْ تَقِيلِي، أي ما أجدر بأن تقيلي فيه. ومنهم من ينزل فيقول: اتّسع فيه، فأجرى مجرى المفعول به فحذف الجار ثم حذف الضمير كما حذف من قوله: أم مال أصابوا.

¹ الانتصاف، ج1، ص135.

اختلف النحويون في تقدير حذف في هذه الآية¹، وهو عند الزمخشري محذوف قدره ب "فيه"، وهو قول البصريين، والتقدير: يوما لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئا، ثم حذف "فيه" ولكن خطأه الكسائي وقال بعدم جوازه لأنه لو جاز هذا لجاز: الذي تكلمت زيد، بمعنى تكلمت فيه، وتقدير الآية عنده: واتقوا يوما لا تجزيه نفس، ثم حذف الهاء، إن المحذوف هنا الهاء لأن الظروف عنده لا يجوز حذفها وفصل النحويون في الظروف، وفي الأسماء غير الظروف فقالوا: إن الحذف مع الظروف جائز كما كان في ظاهره، فذلك الحذف في مضمرة، لو قلت الذي سرت اليوم، تريد الذي سرت فيه جائز، لأنك تقول سرت اليوم وسرت فيه، ولو قلت: الذي تكلمت فيه زيد: لم يجز الذي تكلمت زيد لأنك تقول تكلمت اليوم وتكلمت فيه، ولا يجوز في قولك تكلمت في زيد تكلمت زيدا. وقول الكسائي غير ملزم عند النحاس لأن الظروف يحذف منها ولا يحذف من غيرها. تقول: تكلمت في اليوم وكلمت وتكلمت اليوم. وهذا احتجاج الزمخشري.

بينما انفرد الفراء برأيه، فهو لا يجد مانعا من جواز حذف الظرف (فيه) أو الهاء لكنه يرفض القول بالحذف لأنه إذا قلت: كلمت زيدا وتكلمت في زيد، فالمعنيان مختلفان فلهذا لم يجز الحذف فينقلب المعنى والفائدة في الظروف واحدة، وهذه الجملة في موضع نصب عند البصريين على نعت لليوم، ولهذا وجب أن يعود عليه ضمير، وعند الكوفيين صلة. والزمخشري تطرق إلى الحذف حتى يؤكد تخصيص اليوم بأنه يوم القيامة، وأن الشفاعة محلها الآخرة فقط دون الحياة الدنيا، وبنى رأيه على ما ذهب إليه من البصريين دون الكوفيين. بينما لم يشر ابن المنير إلى هذه المسألة، ربما لأنها وجه من وجوه الخلاف النحوي الذي لم يفصل فيه.

1-3- الإحالة عند الزمخشري: «فإن قلت: الضمير في (ولا يُقبلُ منها) إلى أي النفسين يرجع؟ قلت: إلى الثانية العاصية غير المجزئ عنها، وهي التي لا يؤخذ منها عدل،

¹ ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، صص 128-129. والنحاس، إعراب القرآن، ج1، ص51. والفراء،

معاني القرآن، ج1، ص32.

ومعنى لا يقبل منها شفاعته: إن جاءت بشفاعة شفيح لم يقبل منها. ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى، على أنها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها، كما لا تجزى عنها شيئاً، ولو أعطت عدلاً عنها لم يؤخذ منها.¹

الإحالة لبنة أساسية في بناء المعنى، والحفاظ على سلامة التركيب، إذ أن تحديد العائد له ميزة التبيان والتوضيح، فهاء "منها" على من تعود: هل على النفس الأولى أم الثانية؟ فإن عادت على الثانية فمعناها لم يقبل منها أي شفاعته شفيح، وإن رجعت إلى النفس الأولى فمعناه أنها لو شفعت لم تقبل شفاعتها. فالمعنى يتغير بتغير المحال إليه. ووافقه في هذا أغلب المفسرين واستدلوا به في تفاسيرهم، وخالفه ابن عاشور، فالضميران عائدان للنفس الثانية المجرورة بعن أي لا يقبل من نفس شفاعته تأتي بها ولا عدل تعاض به لأن المقصود الأصلي إبطال عقيدة تتصل المجرم من عقاب الله ما لم يشأ الله؛ ليكون الضمير في قوله ولا هم ينصرون راجعاً إلى مرجع الضميرين من قبله. وهذا التأيس يستتبع تحقير من توهمهم الكفرة شفاء وإبطال ما زعموه مغنيا عنهم من غضب الله من قرابين قربوها ومجادلات أعدوها وقالوا هؤلاء شفعائنا عند الله. يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها.²

نستخلص مما ذكرنا، أن قدرة الزمخشري على تطويع اللغة في نفي الشفاعته لأصحاب الكبائر ودس مذهبه الاعتزالي فاقت قدرة ابن المنير، وهذا بين من خلال اعتراضه؛ فردّه كان مجملاً دون تفصيل، وتجاوزه للمسائل اللغوية إلى فكرة أن يوم القيامة عدة أيام وليست يوماً واحداً مع استدلال ببعض الآيات المؤكدة لرأيه لدليل على ما قلناه، خاصة إذا قارناه برد الرازي وابن عاشور في محاولة إثباتهما للشفاعة بالاستناد على نفس الأدلة التي اعتمدها الزمخشري، بالإضافة إلى اعتماد أغلب التفاسير تفسير الكشف في هذه الآية.

¹ الكشف، ج1، ص135.

² التحرير والتأوير، ج2، ص485.

كما نستشف أنّ السياق هو الموجّه للمعنى من خلال التنكير أو الحذف أو الاحالة، ولولاه لبقى المعنى مبهماً، فبه خرج من دلالتهم المحدودة إلى أبعاد ترتبط بالسياق، وهي تعكس خطوة في وعي فاعلية السياق في تشكيل الدلالة من جهة، ومقدار تأثيرها في المعنى العام للعبارة، وإضفاء أبعاد جمالية على التشكيل اللغوي من جهة أخرى. كما أنّ التركيب القرآني متراس مثل حبات العقد، وكلّ تركيب يكمل الآخر حتى يتشكّل المعنى العام للآية.

2- القصر والحصر في قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ

عَهْدًا﴾ [مريم: 87]

صنّف الشنقيطي هذه الآية من أنواع البيان التي تضمّنها القرآن الكريم، ومن أنواع البيان أن يكون في الآية وجهان أو أوجه من التفسير كلّها حقّ، وكلّ واحد منها يشهد له قرآن، وأدلة الجميع من كتاب الله تعالى؛ لأنّه كلّ حقّ.¹ ومن بين التفاسير ما قاله الرّمخشري: «الواو في لا يَمْلِكُونَ إن جعل ضميراً فهو للعباد، ودلّ عليه ذكر المتّقين والمجرمين لأنّهم على هذه القسمة. ويجوز أن تكون علامة للجمع، كالتّي في «أكلوني البراغيث» والفاعل من اتّخذ لأنّه في معنى الجمع، ومحل من اتّخذ رفع على البدل، أو على الفاعلية. ويجوز أن ينتصب على تقدير حذف المضاف، أي: إلّا شفاعاً من اتّخذ. والمراد: لا يملكون أن يشفع لهم، واتّخذ العهد: الاستظهار بالإيمان والعمل. عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه ذات يوم: «أعجز أحدكم أن يتّخذ كلّ صباح ومساءً عند الله عهداً» قالوا: وكيف ذلك؟ قال: يقول كلّ صباح ومساءً: اللهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة إني أعهد إليك بأنّي أشهد أن لا إله إلّا أنت وحدك لا شريك لك وأن محمداً.. وقيل: كلمة الشهادة. أو يكون من «عهد الأمير إلى فلان بكذا» إذا أمره به، أي لا يشفع إلّا المأمور بالشفاعة المأذون له فيها. وتعضده

¹ ينظر: أضواء البيان، ج3، ص515.

مواضع في التنزيل، وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له، يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا.¹

بينما يرى ابن المنير أنّ في هذا الوجه تعسف من حيث أنه إذا جعله علامة لمن فقد كشف معناها وأفصح بأنها متناولة جمعا، ثم أعاد على لفظها بالأفراد ضمير اتخذ، ففيه الإعادة على لفظها بعد الإعادة على معناها بما يخالف ذلك، وهو مستنكر عندهم لأنه إجمال بعد إيضاح، وذلك تعكيس في طريق البلاغة، وإنّما محجّتها الواضحة الإيضاح بعد الإجمال. والواو على إعرابه، وإن لم تكن عائدة على من إلا أنها كاشفة لمعناها كشف الضمير العائد له، فتنبّه لهذا العقد، فإنّه أروج من النقد: وفي عنق الحسناء يستحسن العقد.²

أثار الزمخشري في هذه الآية أربع مسائل هي الإحالة في الواو، محل إعراب من، ودلالة العهد. كلّ هذه المسائل متّصلة ببعضها ولا يكتمل المعنى ولا يتّضح إلا إذا حدّناها، وهذا منهج الزمخشري في جميع الآيات، التفكيك ثم إعادة التركيب والترتيب حتّى يصل إلى معنى يرتضيه العقل وأصول اللغة العربية، إنّه يبحث عن التفاعلات فيما بينها ولا يقف عند أي مستوى بعينه.

2-1- الإحالة: اختلف العلماء في ضمير الجمع (يملكون) هل يعمّ المتّقين والمجرمين أم أنّه خاص بالمسلمين، وذكر الزمخشري وجهين إمّا يدلّ على العباد مطلقا وقال بذلك الألوسي أيضا، والشوكاني وقال ابن كثير أنّها للكفار لا يملكون الشفاعة لأحد وليس لهم من يشفع لهم كما يشفع المؤمنون بعضهم لبعض، وأمّا أن يكون لغة البراغيث والفاعل (من اتخذ) لأنّه في محلّ الجمع، وهو رأي انفرد به الزمخشري ولم يرد عند المفسرين،

الكشاف، ج2، ص422.¹

² الانتصاف، ج2، ص422.

وردّ عليه أبو حيان أنّه: لا ينبغي حمل القرآن على هذه اللغة القليلة مع وضوح جعل الواو ضميراً. وذكر أبو الحسن بن عصفور أنّها لغة ضعيفة.¹ وسكت عن ذلك ابن المنير.

2-2- محل "من" من الإعراب: وافق ابن المنير الزمخشري في إعراب ضمير الواو في يملكون إلّا أنّه خالفه في محلّ "من" من الإعراب، ويرفض أن تعود على الواو، إعادة ضمير اتّخذ على لفظها بالإفراد ففيه الإعادة؛ وهذا إجمال بعد إيضاح (تفصيل) وهو خارج عن البلاغة لأنّ الأصل في البلاغة إيضاح بعد إجمال، غير أنّها تعود عليها معنى لا لفظاً، هذا أقرب تفسير لقوله الأخير.

وقد وردت في التفسير عدّة وجوه في محل "من"، فذكر الزمخشري أنّها في محلّ نصب على تقدير المضاف، ومعناه: إلّا شفاعاً من اتّخذ. والمراد: لا يملكون أن يشفع لهم، وهو رأي الزجاج، لكن بمعنى: لكن من اتّخذ عند الرحمن عهداً فإنّه يملك الشّفاعه. وذكر الفراء وجهاً آخر، وهو موضع نصب على الاستثناء، ولا تكون خفضاً بضمير اللّام، أي لا يملكون الشّفاعه إلّا لمن اتّخذ عند الرحمن عهداً، فيما جعلها النّحاس في موضع نصب استثناء ليس من الأوّل، والمعنى: لكن من اتّخذ عند الرحمن عهداً بأن يشفع له، وعقّب على قول الفراء بقوله: «والمعنى عند الفراء ل: ليس أنّ اللّام مضمرّة، ولكن المعنى عنده على هذا. وأخذ الطبري برأي الفراء».²

إنّ الإبهام الذي ورد في هذه الآية فتح باب التأويل على مصرعيه، حتّى أنّ المفسّرين لم يتفقوا على رأي واحد، وإذا اتّفقوا على القاعدة المؤسّسة لتوجيههم فإنّهم يختلفون في معناها، ولم يخرجوا عمّا ذهب إليه الفراء والزجاج والنّحاس، فذكروا الوجهين.

¹ البحر المحيط، ج7، ص 299.

² ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج2، ص172. والنّحاس، معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص19.

والسؤال الذي يطرح نفسه: إذا عادت الواو على المجرمين كما قال أغلب المفسرين، وكان الاستثناء منقطعاً، فإنّ المعنى لا يستقيم، لأنّه ليس لهم من يشفع لهم فكيف بعدها استثناء، وإذا عادت على المجرمين والمتقين فمن يشفع لمن؟

في الحقيقة ما طرحه ابن المنير معقول، وبناء على رأي الرازي غير أنّه وضّحه: « لا يملكون أن يشفعوا لغيرهم كما يملك ذلك المؤمنون، أي أنّها تعود على المجرمين، وقال بعضهم: بل المراد لا يملك غيرهم أن يشفعوا لهم، وهذا الثاني أولى لأنّ حمل الآية على الأوّل تجري مجرى الواضحات، وإذا ثبت ذلك دلّت الآية على حصول الشفاعة، أي تعود على المتقين»¹

إنّ إمعان النظر في التفسيرات السابقة، يوحي بانعدام ترابط واتّساق بين معنى القصر، وعائد الواو، ومحلّ "من" من جهة، ومعاني الآيات السابقة من جهة أخرى، وجدنا التفسير الأقرب ما ذهب إليه القاسمي (1332هـ) أنّ الضمير لأصنامهم المتقدّم ذكرها في قوله ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً﴾ [مريم 81] ردّ على عابديهم في دعواهم أنّهم شفعائهم عند الله الله.² ويوضح ابن عاشور هذا المعنى أكثر بقوله: « وَضَمِيرُ ﴿لَا يَمْلِكُونَ﴾ عائد للآلهة. والمعنى: لا يقدرّون على أن ينفعوا من اتّخذوهم آلهة ليكونوا لهم عزّاً.»³ بينما عدّها الطباطبائي (1401هـ) قوله تعالى ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم 87] هذا جواب ثان عن اتّخاذهم الآلهة للشفاعة وهو أن ليس كل من يهوى الإنسان شفاعته فاتّخذها إلهاً ليشفع له يكون شفيعاً بل إنّما يملك الشفاعة بعهد من الله ولا عهد إلّا لأحاد من مقربي حضرته.⁴

¹ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 21، ص 565.

² محاسن التأويل، القاسمي، ج 7، ص 114.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 16، ص 168.

⁴ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، ج 16، ص 108.

ضمّت الآية أسلوب القصر كرد على ما كانوا يعتقدونه بشفاعة آلهتهم لهم، فهو قصر صفة على موصوف، فما من موضع يأتي فيه النفي والاستثناء بالّا والمخاطب عند المتكلم مرتكب للخطأ مع إصراره وإمّا تحقيقا إذا خرج الكلام على مقتضى الظاهر، وإمّا تقديرا إذا أخرج لا على مقتضى الظاهر.¹

فما جاء في الآية مراعاة حال المخاطب، وتصحيح فكرتهم السائدة على شفاعة آلهتهم لهم، وهو قصر الشفاعة على من اتخذ عند الله عهدا مع انتقائه عن غيرهم، وهكذا تمضي مع النفي والاستثناء ولا تلقاك هذه الأداة إلا حيث تلقاك النبرة العالية والنعمة الحاسمة، والتعبير الشديد ثم إن مسألة إنكار المخاطب هنا أيضا يجب أن نتلقاها بالوعي السابق، يعني يجب أن ندرك أن المخاطب في كل حال ليس هو شخص أو جماعة معينة ترفض الحقيقة و تجادل في شأنها و إنما في كثير من الحالات أشبه بوعي الجماعة.²

الأمر اللافت أنّ الزمخشري لم يقل أنّه قصر، وإنّما ذكر وجهي الاستثناء المتّصل والمنقطع، والسبب - فيما نظن - أنّ الزمخشري من البلاغيين الذين يرفضون أن يكون الاستثناء المفرغ من طرق القصر، وإنّما هو للتوكيد فقط بحذف المستثنى منه مثل الآية، وذكر أبو موسى السبب فقال: «لا خلاف في أنّ هذا يفيد القصر، وأكثر البلاغيين لا يعدّه من طرقه وذلك لأنّ ما قبل الأداة كلام تام يحسن السكوت عليه، وما بعد الأداة كأنّه قيد له، فليس القصر داخلا في صميم الدلالة، وليست متوقّفة عليه وذلك بخلاف ما قام إلّا زيد،.. قال معاوية: إنّ المتبادر عند الإطلاق والتجرّد عن القرائن من الاستثناء من كلام تام فلا يعدّ طريق قصر إلّا على خلاف الأصل فيه.»³

¹ محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، ط2، 1987، ص 105.

² المرجع نفسه، ص105.

³ محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، ص 125.

فذلك بطلان لهم بأن يتخذوا آلهتهم شفعاء لهم لأنهم لا يملكون شرط الشفاعة ألا وهو العهد.

هناك عدة آيات اشتدّ فيها النقاش ولكن لم يسعنا المقام لذكرها جميعا.¹

خلاصة

خلص هذا الفصل إلى مجموعة من النتائج، نذكر منها:

- إنّ اللغة العربيّة بمستوياتها اللسانية كانت سببا لتأسيس الخلاف بين الرّمخشري وابن المنير، وكلاهما سخرها في تقوية مذهبهما.
- لم يكن المجاز هو الباب الوحيد في اختلاف المذهبين، وإنّما لعب التركيب دورا مهما في التوجيه المذهبي.
- تجاوز الرّمخشري وابن المنير نظام اللغة المغلقة إلى ما هو خارج اللغة من سياق ومناسبة الآية مع مراعاة حال المخاطب ومحدودية فكره.
- وضع المعتزلة العقل واللغة وسيطا في بسط العلاقة بين الله والكون والإنسان.
- إنّ الضابط الوحيد لآيات القرآن الكريم هو السنّة النبوية لأنّ دلالة اللغة والعقل دالتان ظنيتان.
- كان للسياق الأثر البارز في تحديد الدلالة وفصل الخلاف في السجّال الذي دار بين الرّمخشري وابن المنير.
- كان ابن المنير موفّقا في أحيانا كثيرة في الردّ على الرّمخشري فيما التزم السكوت في أحيان أخرى.
- اللغة بوصلة الرّمخشري في البحث عن المعنى المناسب، وعندما يربطها بالعقل فإنّه يقف على معنى لا يمكن ردّه إلّا إذا كان نصّا نبويّا يخالفه، فهو يقف عند كل ما يناسب الآية حتى لو خالف مذهبه واتّفق مع أهل السنّة. وهذا ما لم يشر إليه ابن المنير.

¹ ينظر: الرّمخشري، الكشف، ج4، ص213. والانتصاف، ج4، ص 213.

خاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، وبعد:

فهذا ما يسّر الله سبحانه ممّا أردت وقصدت من البحث في تلقّي ابن المنير كشف الزمخشري والنظر فيه لسانياً. وكان المنطلق من عدّ تفسيريّ الكشف والانتصاف لونيّن من ألوان التلقّي المذهبيّ، وأنهما نصّان اجتهاديّان أُلِّفا على قصور مصنّفيهما لا على كمال النصّ القرآنيّ، إذ سعى كلّ منهما إلى فكّ شفراته، وبيان مبهمه، وتوضيح غامضه من خلال اللّغة المنزل بها كمفتاح للولوج إلى عالمه وقراءاته المتعدّدة، ونتيجة لتلك المسافة بين النصّ الأصليّ وتأويلاته، تبقى هذه الاجتهادات نسبيّة في نتائجها، غير أنّ قيمتها تتفاوت فيما بينها. ليخلص بنا الموضوع بعد دراسته إلى مجموعة من النتائج أهمّها:

1. إنّ التفسيرين نشأ في بيئة ثقافيّة حاضنة لكلّ واحد منهما، وهي بيئات ثقافيّة إقصائيّة.
2. يمثل الدفاع عن العقيدة الإسلامية قاسماً مشتركاً بين الزمخشري وابن المنير، والتمزاً بتحقيق جانبيين في التوحيد؛ التنزيه والتعالي الإلهي عن المشابهة والتّجسيم من جهة، والوصف الإيجابي لله من جهة أخرى. غير أنّ منطلقاتهما وتوجّهاتهما الفكرية أثّرت على منهجهما في التفسير؛ فهما محكومان بأفقهما الفكري والثقافي ومعتقدهما المذهبي والديني.
3. إنّ المذهب الأشعري كان ضرورة ابستمولوجية للمذهب المعتزلي فرضتها البيئة الدينية والفكرية والثقافية آنذاك، فتعدّد المذاهب ظاهرة فكرية صحيّة أثّرت إيجاباً في بناء وتطور الفكر الإسلامي، وهذه الصورة العلميّة النقدية هي ما يفنقدها الفكر الإسلامي في وقتنا الراهن.

4. لم يدرس الزمخشري وابن المنير اللّغة لذاتها كما أقرت بذلك اللسانيات الحديثة، وإنّما كوسيلة ماديّة لتحقيق غاية دينية بحتة وهي فهم القرآن الكريم ونقض حجج مخالفيهم اللّسانية لتتّضح العلاقة بين الله والوجود والإنسان. وبذلك تتجاوز اللّغة جانبها التواصلية الوجودي إلى اعتبارها أداة تواصل أشمل، أي باعتبارها مرآة العالم وفهم الوجود الإنساني (ما وراء اللسان).

خاتمة

5. القرآن مستقلّ بنفسه؛ فهو مؤوّل بسياقه ومفسّر بالسنة النبوية إلا أنّ الزمخشري وابن المنير سعيا إلى فكّ النص القرآني عن سياقه من جهة، وإلى حجب السنة عنه من جهة أخرى حتّى يتمكّنا من تأويله وفق هواهما ورؤيتهما، خاصّة في الآيات التي تخالف مذهبهما.

6. طوّع الزمخشري وابن المنير اللسان العربي وأدواته المعرفية واللغوية لتوجّههما المذهبي، ووظّفاه كدليل ماديّ لإثبات أفضليّة كلّ مذهب على الآخر، وأنّه الأحقّ في الاتّباع. وهذا ما يعكس لنا أنّ الفكر الإسلامي فكر أحادي القطب، وكل فرقة ترى نفسها الفرقة الناجية، وهي الوحيدة التي تمتلك الحقيقة مع تكفير كلّ مخالف لها وإلغائه.

7. كان السّجال بين الزمخشري وابن المنير علميّا إلى حدّ بعيد، ومؤسّسا على الدّراسات العلميّة السابقة لهما (الخليل، سيبويه، الزّجاج، الفراء، النّحاس...)، غير أنّه في بعض الأحيان يطغى عليهما الجانب الذاتي لدرجة التّنازع والتّمر.

8. كان للسلطة السياسية أو السلطة المعرفية أثرها في تقوية المذاهب وتوجيهها للقرآن الكريم اعتمادا على اللّغة، وبما أنّ الزمخشري شهد عصر انحطاط المعتزلة وتكالب المجتمع عليه لانتمائه المذهبي، فقد مارس التقية أو ما اصطلح عليه ببلاغة المقموعين. فيما عاش ابن المنير في كنف السّلطة، ويمكن القول إنّ الكشف خطاب الهامش والانتصاف خطاب السّلطة.

9. من خلال ردود ابن المنير، تبين أنّ الزمخشري يمثل مرحلة النضج القصوى للفكر الاعتزالي؛ فقد تجاوز الجانب الفلسفي للقاضي عبد الجبار إلى الجانب اللغوي، ومن خلال هذا الطرح التجديدي خالف أصحابه في عدة قضايا جوهرية واتفق مع أهل السنة.

10. بنى الزمخشري وابن المنير الخطاب القرآني على أربع ثنائيات؛ العقل والنقل، اللّغة والتأويل، المحكم والمتشابه، الحقيقة والمجاز.

11. تتوّعت ردود ابن المنير بين ما هو فلسفي ولساني وفقهي مراعاة للقضايا التي يطرحها الزمخشري، وكانت تعقيباته إمّا بالشرح والتّوضيح أو التورّك أو الصّمت.

خاتمة

12. استأثرت اللغة العربية باحتلال موقع المرجعية في فهم نصوص العقيدة في الكشف والانتصاف، إلا أن ابن المنير خالف الزمخشري في كلام الله ونفي الشفاعة وخلق القرآن وخلق الأفعال، فيما اتفق مع أهل السنة في تخريجاته اللسانية.

13. خالف ابن المنير الزمخشري في عدة مسائل لسانية جوهريّة، وهذا الاختلاف قائم على تعدد المدارس النحويّة والمذاهب اللغوية، نذكر منها:

- عدد حروف اللغة العربية عند الزمخشري 28 حرفاً بينما عند ابن المنير 29 حرفاً، وهذا باعتبار التقسيم الذي وضعه الزمخشري بين صوت الحرف، صورة الحرف، اسم الحرف، مما خلص به إلى الاعتراض على عدّ الألف حرفاً مستقلاً.

- خرق ابن المنير قاعدة لغوية شهيرة تنبأها النحاة واللغويون، " كل زيادة في المبنى زيادة في المعنى"، وأنّ هذه القاعدة عنده غير دقيقة، لأنّ هناك حالات يكون فيها قصر المبنى أبلغ من زيادته.

- سائر ابن المنير المنهج النقلي على حساب المنهج العقلي في اعتبار القرآن وقراءاته الأصل الأوّل في تععيد اللغة، لذلك رفض إخضاع القرآن الكريم للأقيسة النحويّة، لأنّ الغرض ليس تصحيح القراءة بقواعد العربيّة، بل تصحيح قواعد العربيّة بالقراءة.

ومن المسائل اللسانية التي اتّفقوا فيها:

- هناك مسائل تركيبية اتفق فيها الزمخشري مع ابن المنير، من بينها: انتقاء وجود واو الثمانية، وإنّما هي واو العطف، وفائدتها تأكيد لصوق الصّفة بالموصوف.

- تصويب النطق الصحيح للحروف العربيّة، بإضافة هاء السكت في الوقوف على الحرف أو ألف المد في بداية الحرف، وهذا يشير إلى أنّنا جانبنا الصّواب في تعلّم وتعليم نطق الحروف؛ لأنّه حسب ما ذكر الزمخشري وابن المنير فقد وقعنا في الخط بين صوت الحرف واسم الحرف.

- قد تشترك الكلمة الواحدة في عدة مصادر (اسم مكان، اسم زمان، مصدر ميمي..)، مثل كلمة موعد وقد عدّها ابن المنير من جوامع كلم الأنبياء.

خاتمة

- العدول على المستوى التركيبي بمستوياته الأربعة: الزمن، النوع، العدد، الجنس، التقديم والتأخير، والعدول المعنوي من إقامة الظاهر مكان المضمّر، والحمل على المعنى.

14. من مسوّغات التّأويل عند الزمخشري وابن المنير مخالفة ظاهر النص القرآني للعقل واللّغة وتوجههما المذهبي.

15. توصل بحثنا إلى أن المجاز لم يكن منفذ الزمخشري الوحيد في دسّ اعتزاله في كشفه كما يشاع ذلك في أغلب الدّراسات، ولكن اهتمامه بالتراكيب كان لافتاً، وكان له من الأهميّة ما مرّر به أصول مذهبه.

16. أولى كلّ من الزمخشري وابن المنير عناية خاصّة بانتقاء المصطلحات؛ من قبيل اسم الحرف، أجناس الحروف، التخيل، التمثيل...، ثم تحديد مفهوما - وخاصة البلاغية منها - وربطها بدلالاتها السياقية، كما رفض ابن المنير بعض مصطلحات الزمخشري، وهذا دليل على درايته بأهميّتها وأثرها في العلوم، ومن المصطلحات التي ردّها التخيل لما له من معان لا تتواءم مع القرآن الكريم واقترح مصطلح التمثيل محلّه.

17. هناك بعض المصطلحات أو الألقاب التي كان يطلقها الزمخشري على مخالفه، مثل الحشوية؛ فقد كان مصطلحاً سائداً يطلق على تيار مغال من الحنابلة - حسب ما ذكر في عدة مصادر-، ولذلك يخطئ كلّ من ظنّ أنه يعني به أهل السنّة.

18. إنّ الإلمام بالأطر المعرفية والتاريخية التي تحكم المصطلح في فضائه الخاص أمر واجب لكلّ من يتعرّض للفكر الإسلامي؛ فأصول المعتزلة اجتثت من سياقها، ومثال ذلك أنّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن بمعناه الظاهري ولكنّه كان متعلّقها بالسلطة والحاكم، ولهذا وجب علينا العودة لفقه اللغة لما لها من أهمية في تأصيل المصطلحات في الفكر العربي.

خاتمة

19. للزمخشري جهود محمودة - لا ينكرها إلا متعصب - في خدمة الإسلام من خلال ما قدّمه للقرآن الكريم واللغة العربية، فمؤلفاته وقفت ضدّ الزمن وضدّ مخالفيه وبقيت صامدة لا يستغني عنها كلّ من أراد امتلاك ناصية اللغة العربية.

20. أساس الاختلاف هو المشترك اللفظي والمجاز، إذ كلّ منهما آلية لغويّة استطاع الزمخشري وابن المنير تطويعهما في إثبات أحقيّة مذهبهما.

21. لم يدرس الزمخشري وابن المنير اللغة كبنية مغلقة مثلما نادت بذلك اللسانيات البنيويّة، وإنّما انطلقا من السياق الدّخلي للنص وما يكتنفه من وحدات (صوتيّة، صرفيّة، تركيبية، دلاليّة) إلى السياق الخارجي وما يحيط به من مؤثرات اجتماعية وثقافيّة وتاريخية وحضاريّة، ثمّ علاقة هذين السياقين بالمتلقّي؛ أي أنّهما تجاوزا إطار الكلمة إلى لسانيات الجملة ثمّ لسانيات النص ثم الجانب الدّولّي. فاللسانيات بنظريّاتها المتفرّقة - حسب هذا التّصوّر - قاصرة عن دراسة القرآن الكريم، لكن قد يكون في تلاحم فروعها إمكانية لذلك، أو ما يمكن تسميته بـ «اللسانيات البينية».

22. كل آية قرآنية بنية مركّبة من عناصر متفاعلة تؤلّف نسيجها الدّلالي وتماسكها التركيبي، ولهذا يصعب الفصل بينها والتعامل معها منفردة عن بعضها البعض، كما أنّ هذه العناصر تتفاوت في الظهور والإضمار، وهنا يبرز المؤوّل وطاقته الإبداعية بحسب ما يملك من ذخائر لسانية وثقافيّة متنوّعة. وبروز الزمخشري كموسوعة علميّة فريدة جعلت ابن المنير يلتزم الصّمت في الردّ عليه في مواضع عدّة.

23. إنّ تأويل اللغة وفهمها ينطلق من إيديولوجية المفسّر، ومدى فهمه وربطه بين أسرار اللغة وعقلانيّة المعنى، ومدى استيعاب المتلقّي لذلك التّأويل (مراعاة فكر المخاطب).

• توصيات:

- 1- إعادة النظر في نتائج علم الكلام ومحاولة استثمارها في الدراسات اللسانية الحديثة.
- 2- إلقاء الضوء على علاقة السلطة باللغة في تاريخ الفكر الإسلامي من خلال التفسير القرآني.
- 3- دراسة الائتلاف والاختلاف أو التمايز بين التأويل عند الزمخشري والهرمينوطيقا الغربية.
- 4- إمكانية إعداد دراسة أنثروبولوجية لسانية حول التأليف العلمي في مجال علم التفسير، وبخاصة التفسير ذات التوجه المذهبي.
- 5- نقترح بناء مشروع علمي أكاديمي يتناول دراسة نقدية للكتابات اللسانية الحديثة التي اهتمت بتفسير الزمخشري.

قائمة المصادر والمراجع

▪ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1428هـ.

أولاً: المصدر.

1- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل مع حاشية (الانتصاف فيما تضمنه الكشف) لابن المنير الإسكندري (ت 683هـ)، وتخرّيج أحاديث الكشف للإمام الزيلعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.

ثانياً: المراجع العربية.

▪ الآمدي (أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت 631هـ)

1- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (د.ت.)

▪ إبراهيم أنيس

2- الأصوات اللغوية، مكتبة الانجلو المصرية، ط5، 1975م.

▪ إبراهيم الحربي (إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي الحربي، أبو إسحاق (ت 285هـ).

3- غريب الحديث، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، ط1، 1405هـ.

▪ ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (ت 630هـ).

4- الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

5- المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).

▪ أحمد أحمد بدوي.

6- الحياة العقلية في مصر، الحروب الصليبية بمصر والشام، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، (د.ت)

▪ أحمد أمين.

7- ضحى الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ج3، ط10، 1936م.

8- فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1965م

▪ أحمد البغادي.

9- تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2008م.

▪ أحمد محمد الحوفي.

10- الزمخشري، دار الفكر العربي، ط1، 1966م.

▪ أحمد محمود صبحي.

11- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في اصول الدين، المعتزلة، النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م.

▪ أحمد مختار عمر.

12- علم الدلالة، عالم الكتب، ط5، 1998

▪ الأردبيلي (أبو الحسن علي بن أبي محمد عبد الله بن الحسن الأردبيلي التبريزي (746هـ).

13- شرح الانموذج في النحو، تحقيق: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب القاهرة، 1990م.

▪ الأزهري (محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت 370هـ).

14- تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.

▪ الأسفراييني (عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت 429هـ)).

15- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط2، 1977م.

16- أصول الدين، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية بإستانبول، ط1، 1928م.

▪ الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت 324هـ)).

17- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فؤاد حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1397هـ.

18- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 2005م.

▪ الأشموني (علي بن محمد بن عيسى أبو الحسن نور الدين الأشموني الشافعي (900هـ)).

19- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

▪ الألوسي (شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت 1270هـ)).

20- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

▪ أوكان عمر.

21- مدخل لدراسة النص والسلطة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1991م.

▪ الباقلاني (أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب (ت 403هـ)).

- 22- إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط5، 1997م.
- 23- تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، 1987م.
- البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت256هـ).
- 24- كتاب التوحيد، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- البستاني معلم بطرس.
- 25- محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، 1983م.
- ابن بطة العكبري (أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري (ت387هـ).
- 26- الإبانة الكبرى، تحقيق: وليد محمد نبيه سيف النصر، دار الراية، الرياض، ط1، 1418هـ.
- البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت685هـ).
- 27- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- تمام حسان.
- 28- اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 2009م.
- التهانوي (محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت بعد 1158هـ).
- 29- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط1، 1996م.

- توفيق الطويل.
- 30- في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، الكويت، (د.ت)
- ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ).
- 31- مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.
- الثعالبي (عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت 429هـ).
- 32- فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط1، 2002م.
- 33- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.
- الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان).
- 34- الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، 1965م.
- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (ت 471هـ).
- 35- أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، (د.ت).
- 36- دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م.
- ابن جزي (أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (741هـ).
- 37- التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ.

▪ جلال الدين السيوطي (ت 911هـ).

38- الإلتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

39- الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، ط3، 2003م.

40- بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، لبنان، ج1، (د.ت)

41- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1967م.

42- الدرر المنثور، دار الفكر، بيروت، (د.ت)

▪ جمال عبد الناصر عيد عبد العظيم علي.

43- اختلاف الحالة الاعرابية دراسة نحوية دلالية في القراءات السبع، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010م.

▪ ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ).

44- الخصائص، تحقيق، محمّد علي النّجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج1، 1913م.

45- سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.

46- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النّجدي ناصف وآخرون، دار سركين للطباعة والنّشر، 1986م.

47- المنصف، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، دار إحياء التراث القديم، ط1، 1954م.

▪ ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ).

- 48- فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، دار البشائر، بيروت، لبنان، ط1، 1987م.
- الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت393هـ)).
- 49- تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م.
- الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت487هـ)).
- 50- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.
- حازم القرطاجني (حازم بن محمد بن حسن، ابن حازم القرطاجني، أبو الحسن) 684هـ).
- 51- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم: ابن الخوجة (محمد الحبيب)، الدار العربية للكتاب، تونس، 2008م.
- ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، (ت852هـ)).
- 52- لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، لبنان، ط2، 1971م.
- الحريري (القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريري البصري (ت516هـ)).
- 53- درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1998م.
- حسام الألوسي.
- 54- العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنقديه، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2017م.

- حسن بن قاسم المرادي (أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (ت 749هـ)).
- 55- الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.
- الحكي (حافظ بن أحمد بن علي الحكي) (ت 1377هـ).
- 56- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود أبو، دار ابن القيم، الدمام، ط1، 1990 م.
- حلمي خليل.
- 57- مقدمة لدراسة علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 2007م.
- أبو حيان الأندلسي (أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)).
- 58- ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ط1، 1998م.
- 59- تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
- الخطيب القزويني (محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي (ت 739هـ)).
- 60- الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، (د.ت).
- ابن خلدون (ولي الدين بن عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (808هـ)).
- 61- مقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م.
- الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي).

62- الانتصار والردّ على ابن الرواندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات نبيرج، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1925م.

▪ الداوودي (محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت 945هـ)).

63 - طبقات المفسرين للداوودي، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، (د.ت)

▪ الدوّاني (محمد بن أسعد الصديقي الدوّاني، جلال الدين (ت 918هـ)).

64- الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، تحقيق: عبد الله حاج علي منيب، مكتبة الامام البخاري، ط1، 2000م.

▪ الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ)).

65- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993م.

66- سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م.

67- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1963م.

▪ الذهبي (محمد السيد حسين الذهبي (ت 1398هـ)).

68- التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)

▪ الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ)).

69- مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.

▪ الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف (ت 502هـ)).

70- المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

▪ عبد الرحمن بدوي.

71- مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، 1997م.

▪ عبد الرحمن الحسن الميداني.

72- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط1، 1996م.

▪ عبد الرحمن منيف.

73- بين الثقافة والسياسة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

▪ ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595هـ)).

74- فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت)

▪ رضي الدين الاسترابادي (محمد بن الحسن الرضي الاسترابادي، نجم الدين (ت 686هـ)).

75- شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1975م.

▪ الرّماني (علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرّماني المعتزلي (ت 384هـ)).

76- معاني الحروف، تحقيق: الشيخ عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت).

▪ الزّجاج (ابراهيم بن السري بن سهيل، أبو اسحاق الزّجاج (311هـ))

77- حروف المعاني والصفات، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984م.

78- معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988م.

▪ أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن نجلة.

79- حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1997م.

▪ الزركشي (أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي 794هـ).

80- البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، 1957م.

81- معنى لا إله إلا الله، تحقيق: علي محي الدين علي القرة راغي، دار الاعتصام، القاهرة، ط5، 1985م.

▪ الزركلي (خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت 1396 هـ)).

82- الأعلام، دار العلم للملايين، ط51، 2002م.

▪ زكي نجيب محمود.

83- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، 1987م.

▪ الزمخشري.

84- أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1998م.

85- أطواق الذهب في المواعظ والخطب، مطبعة نخبة الأخبار، 1304هـ.

86- الدرر الدائر المنتخب من كنايات واستعارات وتشبيهات العرب، تحقيق: بهجة الحسنى، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط1، 1968م.

87- ديوان جار الله الزمخشري، شرح فاطمة يوسف الخيمي، دار صادر، بيروت، 2006م.

88- رسالتان فريدتان للزمخشري، القيروان للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، (د.ت).

- 89- الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، (د.ت).
- 90- المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.
- 91- الكلم النوابع (مطبوع مع النعم السوابغ في شرح الكلم النوابع لسعد الدين التفتازاني)، مطبعة وادي النيل، القاهرة، ط1، 1286هـ.
- 92- المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: خالد اسماعيل حسّان، راجعه: رمضان عبد التّوّاب، مكتبة الآداب، القاهرة، ط3، 2014م.
- 93- مقامات الزمخشري، المطبعة العباسية، مصر، ط1، 1312هـ.
- زهدي جار الله.
- 94- المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م.
- السّبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت 771هـ)).
- 95- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.
- السّرخسي (أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت 483هـ)).
- 96- أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، الهند، (د.ت).
- أبو السّعود (أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت 982هـ)).
- 97- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- السّعيد شنوكة.
- 98- التّأويل في التّفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتّراث، القاهرة، (د.ت).
- سعيد عبد الفتّاح عاشور.

99- المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، دار النهضة العربية، القاهرة، 1992م.

▪ سعيد يقطين.

100- الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1997م.

▪ الأب سهيل قاشا.

101- المعتزلة ثورة الفكر الاسلامي الحر، مكتبة السائح، بيروت، ط1، 2010م.

▪ السمعاني (أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت 562هـ).

102- الأنساب، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، ط1، 1962م.

▪ سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر (ت 180هـ).

103- الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م.

▪ السيد أحمد عبد الغفار.

104- النص القرآني وضرورة التفسير، دار المعرفة الجامعية، 2003م.

▪ السيد أحمد الهاشمي.

105- جواهر البلاغة، تحقيق الشيخ أحمد جاد، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 2014م.

▪ الشريف الجرجاني (علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت 816هـ).

106- التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1983م.

▪ الشنتريني (أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت 542هـ).

- 107- تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، دراسة وتحقيق: عبد الفتاح الحموز، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1995م.
- الشَّهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني 548هـ).
- 108- الملل والنحل، صحَّح وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1992م.
- الشَّوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني ت) 1250هـ).
- 109- فتح القدير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- صالح بن عبد العزيز آل الشيخ.
- 110- شرح العقيدة الطحاوية (إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل)، دار المودة للنشر والتوزيع، (د.ت).
- صالح بن غرم الله الغامدي.
- 111- المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير عرض ونقد، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل، 1418هـ.
- صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان.
- 112- إغاثة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، مؤسسة الرسالة، ط3، 2002م.
- صبحي الصالح.
- 113- دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 2009م.
- الصَّفدي (صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي) 746هـ).
- 114- الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي.
- 115- إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمان، ط1، 2000م.

- صلاح فضل.
- 116- النظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م.
- الطّبري (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري 310 هـ).
- 117- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 2001م.
- ابن عادل (أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت 775هـ)).
- 118- اللّباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
- ابن عاشور (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)).
- 119- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، (د.ت)
- أبو عبيدة (أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري (ت 209هـ)).
- 120- مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سركين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)
- عبد الله العروي.
- 121- مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م.
- أبو العز الحنفي (صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (ت 792هـ)).
- 122- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418 هـ.
- العزّ عبد السلام.
- 123- الإشارة الى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، مطابع دار الفكر، دمشق. (د.ت)

- عبد العزيز الصيغ.
- 124- المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر، دمشق، 1998م.
- علي بن موسى بن محمد بن شوبير.
- 125- كتاب المفرد والمؤلف لأبي القاسم الزمخشري دراسة وتحقيقا، مكتبة لسان العرب، (د.ت).
- علي حرب.
- 126- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، 2007م.
- 127- الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م.
- العماد الاصفهاني (محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس الدين حامد بن أله، أبو عبد الله (597هـ).
- 128- تاريخ دولة آل سلجوق، قرأه وقدّم له يحي مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م.
- ابن العماد الحنبلي (عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت 1089هـ).
- 129- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمد الأرناؤوط، دار بن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1986م.
- غفور حمد أمين.
- 130- تفسير الكشاف للزمخشري - دراسة لغويّة - منشورات دار دجلة، العراق، ط1، 2007م.
- فاضل صالح السامرائي.
- 131- الدّراسات النحويّة واللّغويّة عند الزمخشري، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م.

- 132- معاني الأبنية، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 2007م.
- 133- معاني النحو، دار الفكر، الأردن، ط1، 2000م.
- عبد الفتاح اسماعيل شلبي.
- 134- أبو علي الفارسي؛ حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، جدة، 1989م.
- فخر الدين قباوة.
- 135- إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، دار القلم العربي، حلب، ط5، 1989م.
- أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة (ت 732هـ).
- 136- المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، (د.ت).
- ابن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت 799هـ).
- 137- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، (د.ت)
- الزجّاجي (أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجّاجي (ت 337 هـ).
- 138- الإيضاح في علل النحو، تحقيق، مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، 1986م.
- القاسمي (جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت 1332هـ)
- 139- محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1418هـ.
- القاضي عبد الجبار (أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسد آبادي (ت 415هـ).

140- شرح الأصول الخمسة، تعليق: الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، دار وهبة للنشر، (د.ت)

141- المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، راجع التحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، لبنان، (د.ت).

▪ القاضي عبد الجبار وأبو القاسم البلخي (ت319هـ) والحاكم الجشمي(ت494هـ)،

142- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشافها وحققها: فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ط1، 2017م.

▪ القلقشندي (أحمد بن علي القلقشندي (ت821هـ)

143- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987هـ.

▪ عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (ت 471هـ)

144- أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، (د.ت).

145- دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م.

146- المقتصد في شرح الايضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، 1983م.

▪ ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت236هـ).

147- الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، ط1، 1991 م.

▪ القرطبي (أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي(ت671هـ)

- 148- الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت).
- قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني (ت 762 هـ).
- 149- ذيل مرآة الزمان، بعناية: وزارة التحقيقات الحكومية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 1992م.
- القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت 646 هـ).
- 150- إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1982م.
- القنّوجي (أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (ت 1307 هـ).
- 151- فتحُ البيان في مقاصد القرآن، تقديم ومراجعة: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1992م.
- القيرواني (أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت 463 هـ).
- 152- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، 1981م.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774 هـ).
- 153- البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م.
- الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت 1094 هـ).
- 154- الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، (د.ت).
- كمال بشر.
- 155- علم الاصوات، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.

- اللقاني (برهان الدين إبراهيم اللقاني (ت 1041هـ)
- 156- شرح جوهرة التوحيد، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1955م.
- ابن مالك (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي (ت 672هـ).
- 157- شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط1، (د.ت)
- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت 450هـ)
- 158- النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).
- المبرّد (محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس(ت285هـ).
- 159- المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)
- محبوب بن ميلاد.
- 160- الفكر الاسلامي بين الامس واليوم، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1961م.
- محسن محمد حسين.
- 161- المتشف اللامنتمي في التراث الإسلامي- دراسة عن قمع الدولة للآخر، دار الزمان، ط1، 2016م.
- محمد بن ادريس الشافعي(204هـ).
- 162- الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1983م.
- 163- الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1938م.

- محمد بن شاكر (محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت 764هـ)).
- 164- فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1973م.
- محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (ت 1403هـ).
- 165- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، ط4، (د.ت)
- محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف (ت 1360هـ).
- 166- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علّق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003م.
- محمد بن مختار الشنقيطي.
- 167- أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2016م.
- محمد حسنين أبو موسى.
- 168- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، (د.ت).
- محمد حسين الطباطبائي (ت 1402هـ).
- 169- الميزان في القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، (د.ت).
- محمد السيد حسين الذهبي (ت 1398هـ).
- 170- التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت).
- محمد شلبي محمد.
- 171- الأسس اللغوية لتأويل نصوص العقيدة بين الزمخشري والرازي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2020م.
- محمد ضياء الدين الرئيس.

- 172- النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط7، (د.ت).
▪ محمد عابد الجابري.
- 173- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، 2009م.
- 174- العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
- 175- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
- محمد عبد المطلب.
- 176- البلاغة والأسلوبية، الهيئة المصرية العامة، 1984م.
- محمد عمارة.
- 177- الإسلام والمستقبل، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1986م.
- 178- الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1986م.
- محمد محمد أبو موسى.
- 179- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، مكتبة وهبة، ط2، 1988م.
- 180- دلالات التراكيب دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، ط2، (د.ت).
- محمد محمد داوود.
- 181- الصوائت والمعنى دراسة دلالية ومعجم، دار غريب، القاهرة، 2001م.
- محمد الولي.
- 182- فضاءات للاستعارة وتشكلاتها في الخطابة والشعر، والعلم والفلسفة، والتاريخ والسياسة، فالية للطبع والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2020م.
- محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى (ت786هـ).

- 183- البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق ودراسة وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1968م.
- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (ت 840 هـ)).
- 184- طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد-فنزر، النّشرات الغسلاّميّة، بيروت، لبنان، 1961م.
- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت 346 هـ)).
- 185- مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به وراجعته: كمال حسن مرعي، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط1، 2005م.
- ابن مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (ت 421 هـ)).
- 186- الهوامل والشّوامل سؤالات أبي حيّان التّوحيد لأبي علي مسكويه، نشره أحمد أمين والسّيد أحمد أصفر، القاهرة، 1951م.
- مصطفى الصّاوي الجويني.
- 187- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت)
- مصطفى محمود.
- 188- حوار مع صديقي الملحد، دار العودة، 1986م.
- مصطفى النّشار.
- 189- التّفكير الفلسفي المبادئ المهارات وتطبيقاتها، الدّار المصريّة اللبناّنيّة، القاهرة، ط1، 2013م.
- المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي البشاري (ت 380 هـ)).
- 190- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1411 هـ.
- 191- المحنة على إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1425 هـ.

▪ المقرئزي (أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئزي (ت 845هـ)).

192- إغاثة الأئمة بكشف الغمة، دراسة وتحقيق: كرم حلمي فرحات، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2007م.

193- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1418هـ.

▪ مكِّي بن أبي طالب (أبو محمد مكِّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت 437هـ)).

194- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ط1، 2008 م.

▪ منذر عيَّاشي.

195- اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996م

▪ ابن منظور (ت 711هـ).

196- لسان العرب، تحقيق: اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

▪ ابن المنير.

197- المتواري على تراجم أبواب البخاري، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة المعلا، الكويت، (د.ت)

▪ النّسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النّسفي (ت 710هـ)).

198- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998م.

- نصر حامد أبو زيد.
- 199- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005م.
- 200- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط6، 2001م.
- 201- مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م.
- 202- النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م.
- الهادي الجطلاوي.
- 203- قضايا اللغة في كتب التفسير المنهج- التأويل- الإعجاز، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، 1998م.
- هانم ابراهيم يوسف.
- 204- أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993م.
- ابن هشام الأنصاري.
- 205- مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط6، 1985م.
- أبو هلال العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت 395هـ)).
- 206- ديوان المعاني، دار الجيل، بيروت، (د.ت)
- هيثم سرحان.
- 207- استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط1، 2012م.
- الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (468هـ)).

208- الوسيط في تفسير القرن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

▪ وليد قصاب.

209- التراث النقدي والبلاغي حتّى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، الدّوحة، 1985م.

▪ عبد الوهاب المسيري.

210- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ط1، دار الشروق، القاهرة، (د.ت)

▪ اليافعي (أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت 768هـ).

211- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

▪ ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ).

212- معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق احسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.

213- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م.

▪ يحيى بن حمزة العلوي.

214- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، ط1، 1423هـ.

▪ ابن يعيش (يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلّي (ت 643هـ).

215- شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)

▪ يوسف الادريسي.

216- مفهوم التخييل في النقد والبلاغة العربيين، الأصول والامتدادات، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2015م.

▪ اليونيني (قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني (ت726هـ).

217- ذيل مرآة الزمان، بعناية: وزارة التحقيقات الحكومية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 1992م.

ثانيا: المراجع المترجمة

▪ إجناتس جولدتسيهر.

218- العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري، القاهرة، 1946م.

▪ أندريه لالاند

219- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م.

▪ جان كوهين.

220- بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1986م.

▪ جوزيف فان اس.

221- علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، تاريخ الفكر الديني في صدر الإسلام، ترجمة: محمد جمال الدين بدر ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.

▪ جوزيف فتدريس.

222- اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الانجلو المصرية، 1950م.

▪ دي لاسي أوليري.

- 223- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت)
▪ رولان بارت.
- 224- درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1993م.
▪ فريدك شلايرماخر.
- 225- عن الدين خطابات لمحتقره من المثقفين، ترجمة أسامة الشحمان، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.
▪ كارل بروكلمان.
- 226- تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، ط5، دار المعارف.
▪ لويس برنارد.
- 227- الحشيشية: الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، ترجمة وتحقيق سهيل زكار، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط2، 2006م.
▪ محمد أركون.
- 228- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998م.
▪ مشيل فوكو.
- 229- نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984م.
- 230- المعرفة والسلطة، ترجمة عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
▪ مونتجمري وات.
- 231- فضل الإسلام على الحضارة الغربية، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ط1، 1983م.

232- القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القرون الثلاثة الأولى، ترجمة ودراسة، عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.

▪ ميشال لوغورن.

233- الاستعارة والمجاز المرسل، ترجمة حلاج صليبا، مراجعة، هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، (د.ت.)

▪ نورمان فيركلف.

234- اللغة والسلطة، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م.

▪ هشام جعيط.

235- الفتنة والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 2000م.

▪ يورغن هابرماس.

236- جوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب حميد لشهب، جداول، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت.).

ثالثا: الرسائل الجامعية والمخطوطات:

▪ إسلام حسن محمد بله.

237- المحكم والمتشابه وأثرهما في التفسير، رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، إشراف، البدري عمر بشار، كلية الدراسات الاسلامية، جامعة إفريقيا العالمية، السودان، 2017م.

▪ خالد مسير القعيط الظفيري.

238- أثر المعتزلة في الحياة السياسية للدولة العباسية في عهد الخليفة المأمون، رسالة ماجستير، إشراف، محمد صاري العيسي، 2017م، جامعة آل البيت، كلية الآداب واللغات، قسم التاريخ.

▪ علم الدين العراقي (ت704هـ).

239- مختصر الانتصاف من الكشف، بحث ماجستير من إعداد الباحث: إبراهيم أحمد إبراهيم علي، مقدم إلى كلية الآداب، جامعة سوهاج بمصر.

▪ محمد سلامة محمود حسن.

240- تعقبات ابن المنير البيانية على الكشف وأثرها على التفسير، أطروحة دكتوراه بإشراف زكريا علي الخضر، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، 2014

رابعاً: المقالات والبحوث

▪ حسين أمين.

241- الدولة السامانية، مجلة المؤرخ العربي، الامانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، بغداد، العراق، ع15، 1980

▪ طلال يحي الطويجي.

242- ردود ابن المنير على الزمخشري في القراءات القرآنية، مجلة آداب الرافدين، ع50، 2008

▪ عادل راضي جابر الزركاني.

243- الفنقلة عند الزمخشري بين الدلالة والحجاج، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع19، جامعة سومر، 2015م.

▪ نورا معوض عباس معوض.

244- العلاقة بين المجاز والتأويل، مجلة كلية التربية، مجلد 26، ع2، جامعة الاسكندرية، 2016م.

خامساً: المواقع الكترونية:

245- رولان بارت، اللغة والسلطة، السلطة واللغة ترجمة عبد السلام بن عبد العالي

<https://nawaqees.com>

246- جابر عصفور، سخرية المقموعين، 2017/09/14،
<https://alantologia.com/blogs/3689>، اطلع عليه يوم: 2023/02/6 الساعة: 22:00.

247- حنان قصبي، علاقة منهج الغزالي بمنهج ديكرت هل هي علاقة توافق أم علاقة سبق وتأثر؟، الحوار المتمدن، ع 5763، 2018/01/20 - 19:16،
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=586551> يوم
2023/02/17 على الساعة 17:48

248- رحاب لؤي، عصفور يستكشف المقموع في غواية التراث،
<https://www.alraimedia.com/article/283426> اطلع عليه يوم:
2023/01/28 على الساعة 8:30.

249- الطيب بوعزة، الشك المذهبي عند الإمام أبو حامد الغزالي وديكرت، 21 نوفمبر 2020،
<https://www.youtube.com/watch?v=jjcWwW5eq3Q> اطلع عليه
يوم 2022/07/25 على الساعة 15:00.

250- عبد العزيز جودي، أسلوب القنفلة عند الزمخشري في تفسيره؛ وبيان خصائصه وفوائده، مركز تفسير الدراسات القرآنية،
<https://tafsir.net/article/5212> اطلع عليه يوم 2023/06/06 على الساعة 14:00.

251- عبد الفضيل إدواري، الكتابة الهامشية في مواجهة سلطة المركز،
<http://kalema.net/home/article/print/1364> ، 2019/6/2 ،
اطلع عليه يوم 2023/2/6، 21.12.

الفهـرس

الفهرس

أ	مقدمة
7	مدخل تأسيسيّ: التّوجيه المذهبيّ وعلاقته بمركزيّة اللّغة والسّلطة والدين
8	أولاً: جدليّة اللّغة والسّلطة والدين
11	1 - خطاب المركز:
12	2- خطاب الهامش:
15	ثانياً: الصّراع بين المعتزلة والأشاعرة وأثره في التّفسير القرآنيّ
18	1- التّوحيد:
20	2- مبدأ العدل:
21	3- الوعد والوعيد:
22	4- المنزلّة بين المنزلتين:
23	5- الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر:
27	الفصل الأوّل: البناء الإبستيمولوجيّ لتفسيّري الكشّاف والانتصاف
28	تمهيد
28	أولاً: الرّمخشري، حياته، وبيئته الثّقافيّة
29	1- الرّمخشري؛ (اسمه ومولده)
29	2- حياته
33	3- شيوخ الرّمخشري وتلاميذه
35	4- جهود الرّمخشري العلميّة في خدمة الإسلام واللّغة العربيّة
41	5- الرّمخشري ومركزيّة العلم والسّلطة
46	ثانياً: الكشّاف؛ مرآة الفكر الاعتزاليّ
47	1- الكشّاف؛ ظروف تأليفه ومنهج صناعته
47	1-1- دوافع تأليفه:
49	1-2- منهجه في عرض الكشّاف
50	2- مصادره العلميّة في صناعة الكشّاف

3- منهجه في التفسير	52
3-1- المنهج الفلسفي:	52
3-2- المنهج اللساني وتطبيقاته في الكشف:	58
3-3- الاتجاه التداولي:	69
ثالثا: انتصاف ابن المنير على الكشف، التلقي والتعقيب	71
1- بيئة ابن المنير:	71
2- ترجمة ابن المنير:	74
رابعا: كتاب الانتصاف	81
1- منطلقات الانتصاف ودواعي تأليفه:	82
2- قيمته العلمية:	84
3- منهج ابن المنير في الانتصاف:	86
خامسا: بناء الخطاب القرآني بين الكشف والانتصاف	90
1- العقل والنقل:	90
2- اللغة والتأويل:	95
3- المحكم والمتشابه:	100
4- الحقيقة والمجاز:	102
خلاصة	107
الفصل الثاني: المسائل اللسانية في ردود ابن المنير على الكشف	108
تمهيد	109
أولا: المستوى الصوتي	109
1- الحرف والصوت:	110
2- صفات الحروف:	113
3- السكت:	120
ثانيا: المستوى الصرفي	122
1- صيغ المبالغة:	122
2- تعدد المصادر:	127

ثالثا: المستوى التركيبى 129.....

- 1- على المستوى الإفرادى: 129.....
- 1-1 الإعراب: 129.....
- 2-1 الحركة الإعرابية: 131.....
- 2- على المستوى التركيبى: 135.....
- 1-2 حروف المعاني: 135.....
- 2-2 محل الجملة من الإعراب: 142.....
- 3-2 التقديم والتأخير: 147.....

رابعا: المستوى الدلالي 154.....

- 1- على مستوى البنية المعجمية الإفرادية: 154.....
- 1-1 الترادف: 154.....
- 2-1 التضاد: 159.....
- 3-1 المشترك اللفظى: 164.....
- 2- الدلالة التركيبية: 166.....
- 1-2 التخيل: 166.....
- 2-2 المجاز: 172.....
- 3-2 العدول والالتفات: 178.....
- 4-2 الفصل والوصل: 193.....

خلاصة 202.....

الفصل الثالث: فاعلية التوجيه اللسانى فى قضايا الصراع المذهبى بين (ك) و (ن) 204

تمهيد 205.....

أولا: خطاب الصفات 206.....

- 1- خطاب الرؤية: 208.....
- 2- خلق القرآن: 225.....

ثانيا: خطاب الجبر والحرية 236.....

ثالثا: خطاب الشفاعة 259.....

272	 خلاصة
273	 خاتمة
280	 قائمة المصادر والمراجع
312	 الفهرس
317	 الملخص

الملخص:

تتناول هذه الأطروحة علاقة اللغة بالتّوجيه المذهبي من خلال دراسة مستوياتها لسانياً قصد الكشف عن مدى التأثير بينهما، على اعتبار أنّ المفسّر لا يستطيع أن ينفلت من توجهاته الفكرية والمذهبية، وتبقى اللغة أبرز انعكاس لها، وبهذا تتجاوز جانبها التواصلّي والإبداعي إلى التأثير والتأثر في المتلقّي ورؤيته للعالم.

ولتحقيق هذا الهدف انتخبنا فرقتين من أكبر الفرق في تاريخ الفكر الإسلامي وهما؛ المعتزلة والأشاعرة من خلال الزّمخشري ممثلاً للمعتزلة، وابن المنير ممثلاً للأشاعرة. وذلك بالبحث في الحجج اللّسانية التي اعتمدها كلّ منهما في تقوية مذهبه، وإلى أيّ مدى لعبت اللّغة دوراً محورياً في هذا السّجال الفكري.

الكلمات المفتاحية:

ابن المنير، الزّمخشري، الانتصاف، الكشّاف، اللّسانيات، التّوجيه المذهبي

Abstract:

This thesis addresses the relationship of language to sectarian orientation by studying its levels linguistically in order to reveal the extent of influence between them, since the interpreter cannot escape his intellectual and theological orientation and the language remains the most important reflection of it, thus going beyond its communicative and creative aspect to influence the recipient and his vision of the world.

To achieve this goal, we elected two of the largest teams in the history of Islamic thought: namely the *Mu'tazila* and *Ash 'Aira* through *Al-Zamakhshari* representative of the *Mu'tazila* and the *Ibn Al-Munair* representative of *Ash 'Aira* by researching the linguistic arguments adopted by each of them in strengthening his doctrine and to what extent the language played a pivotal role in this intellectual debate.

Keywords:

Ibn Al-Munair, Al- Zamakhshari, El- Kashaf, El-intisaf, Linguistic, The doctrinal *guidance*.



People's Democratic Republic of Algeria

University of Chadli ben Jadid

College of Arts and Languages

Department of Language and Arabic Literature



***Ibn al-Munir Kashaf al-Zamakhshari
received an analytical linguistic study in
the doctrinal guidance between the
Mu'tazilites and the Ash'aris***

A thesis submitted to obtain a doctorate degree (LMD) in Arabic language and literature.

Specialization: Arabic Linguistics

Division: Linguistic Studie

Student preparation:

Malek Radia

Thesis supervision by:

Halim Rachid

Scientific Committee

Name	Rank	University	Adjective
Berkani Mohammed Redha	Professor	Chadli Bendjdid- Eltarf	Président
Halim Rachid	Professor	Chadli Bendjdid- Eltarf	Rapporteur
Sahalia Abdelhakim	Professor	Chadli Bendjdid- Eltarf	Examiner
Bouchahdane Cherif	Professor	Badji Mokhtar – Annaba	Examiner
Kachi Souilah	Professor Lecturer –A-	8 Mai 1945- Guelma	Examiner

Year University: 2023/2024