الفصل الثالث

أثر الدلالة البلاغية

تمهيد بلاغي

لعل من نافلة القول التأكيدَ على اختلاف مسالك العلماء قديماً وحديثاً في بعض ظواهر نصوص القرآن والسنة. فإن أئمة السلف قديماً ذهبوا إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله تعالى. وهؤلاء لا مدخل لهم في مباحث البلاغة هذه ولا فيما سبقها من مباحث. ولذا لن يشار إلى مذاهبهم ثم اكتفاء بهذه اللمحة الدالة على مواقفهم من تلك النصوص المشكل ظاهرها. ولكنّ الطائفة التي عنيت بهذه المباحث اللغوية أثناء بحوثها العقدية الكلامية، والتي سيُعرض لمذاهبهم وتأويلاتهم هي طائفة المؤولة من مختلف المدارس الكلامية الإسلامية.

وقد استخدم كثير من المفسرين والمتكلمين البلاغة في تأويل النصوص المتشابهة. فقد كان توجيههم البلاغي للنصوص الشرعية غايته الكشف عما وراء ألفاظ النصوص من مقاصد شرعية معنوية. وكانوا إذا مر بهم نص ـ من آية أو حديث ـ متشابه يخالف معتقدهم واختيارهم العقدي حملوه على أحد وجوه البلاغة، فأولوه تأويلاً سائغاً في العربية، بحيث يكون تأويله متوافقاً مع ما يعتقدونه من مسائل الإيمان والعقيدة.

والملاحظ في مناهج علماء المذاهب الكلامية الإسلامية ـ لاسيما المؤولون ـ أنهم كانوا يقرنون بين المنهج اللغوي والبلاغي والتدبر العقلي للآيات، وهذا من شأنه تنويع التأويلات ووفرتها. فإنه يمتزج في آلية التأويل عند المتكلمين والبلاغيين المسلمين منهج التأويل البياني اللغوي بمنهج التأويل العقلي امتزاجاً علمياً وعملياً، بحيث قد وُجهت كثير من المدلولات اللغوية والبلاغية على ضوء من الاختيارات العقدية الكلامية. فمثلاً أصبحت معاني التنزيه الإلهي عند المعتزلة معياراً لبيان ما في اللغة من حقيقة أو مجاز[1]، وذلك بقدر وفاء الدلالة اللغوية البيانية للنصوص الشرعية للآراء الكلامية التي يراد تثبيتها ودعم حججها. وبالمقابل فإن طائفة من

(1) انظر مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم 89، 103.

العلماء ضيقت من دائرة المجاز، بل منهم من أنكره بالكلية، وذلك لما كان مذهبهم هو إجراء النصوص على ظواهرها وعدم جواز الخوض في تأويلها.

وهذا الامتزاج أمر لازم في جدلية العلاقة بين النص وقارئه، ولو كان النص نصاً دينياً. فلئن كانت مادة المناهج اللغوية والبلاغية والكلامية نصوصاً بحتة فمما لا ريب فيه أن كثيراً من ضوابط مناهج تفسير النصوص مستمدة من المنهج العقلي الكامن في عقل القارئ المتلقي المستنبط للدلالات.

ولما كان استخراج الأوجه البلاغية من النصوص أمراً ذوقياً مرده إلى ملكة الناظر اللغوية وحسه البلاغي، فإنه ليس بغريب أن تكثر الأوجه البيانية وتتعدد في النص الواحد. ومن ثم فقد تندرج الآية أو الحديث النبوي تحت أكثر من نوع بلاغي، قد يحتملها كلها السياق ومقصد الكلام، وقد يصح بعضها دون بعض.

والأنواع البلاغية التي وظفها المتكلمون والمفسرون والبلاغيون في آلية تأويل النصوص الشرعية لم تكن حكراً على طائفة دون طائفة، ومذهب دون مذهب، حاشا طائفة شذت فأنكرت المجاز بالكلية. وتوسُّعُ المفسرين والبلاغيين في استعمال الأنواع البلاغية في التأويل لم يكن محل نقد من الخصوم إلا حينما تكون الآية التي يعالجون بحثها من الآيات المتشابهات التي يختصم المتكلمون في دلالاتها، والتي يتدافعون توجيهها، كي تتسق وآراءهم الكلامية واختياراتهم العقدية.

ولقد كان من مقاصد هذه الدراسة في إيراد النواحي البلاغية في النصوص الشرعية العقدية التأكيد على عدم وقوف أكثر المفسرين والمتكلمين عند المعاني الأولية للمفردات والتراكيب، وإنما شغلتهم المعاني الثانية المجازية للمفردات والتراكيب، بحثاً عن المعاني المتوافقة مع ما يعتقدونه في مسائل الإيمان وعلم الكلام، إثباتاً لتناسق النصوص وتوافقها، ونبذاً لتباين ما أشكل منه واشتبه.

وقد غالى بعضهم في التأويل وفي استخدام البلاغة خدمة لمبادئهم وآرائهم التي تصدوا للانتصار لها، ولو كان هذا التأويل والحمل على الأوجه البلاغية تجنياً ـ في بعض صوره ـ على قوانين اللغة ودلالة السياق. ومن ذلك حرص بعض العلماء

على تأويل حروف المعاني الواردة في القرآن الكريم، ومحاولة التماس أوجه بلاغية لها، للفرار من ظواهر ما تشير إليه تلك الحروف.

فمثلاً حرص كثير من العلماء على اختلاف مدارسهم العقدية على تأويل الحرف (لعل)، فراراً من شبهة أن ينسب الترجي إلى الله تعالى، والذي يفيده الحرف (لعل). ولذا حكم هؤلاء العلماء بأن في هذا الحرف استعارة، فقوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[القصص: 43] المراد به كما يقول الزمخشري: إرادة أن يتذكروا، حيث شبهت الإرادة بالترجي، فاستعير لها[1].

هذا وأهم مباحث البلاغة العربية المجاز، إذ هو علامة التوسع في الخطاب والبيان. ولقد سبق لنا بحث موضوع المجاز، إثباتاً له ونفياً. وقد ألمحت هنالك إلى مواقف المتكلمين وعلماء العقائد من المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، فلقد كانت هنالك تصورات فكرية عن طبيعة اللغة ووظيفتها، كما كانت ثمة أسس شرعية شكلت بمجموعها موجهاً للمذاهب الكلامية الإسلامية كي تحدد مواقفها من ظاهرة المجاز، ومدى حضوره في تفسير النصوص الشرعية. وقد تنوعت تلك المذاهب ما بين مفرطة في المجاز واعتباره وتوظيفه كالمعتزلة ومن وافقهم، ومفرطة كالظاهرة وأهل الحديث، ومتوسطة كالأشاعرة والماتريدية.

ولقد ظهر لكل منصف أنه لا مندوحة من قبول المجاز، فإن المجاز ظاهرة بيانية مركوزة في كثير من الكلام العربي الموروث، فأكثر اللغة جار على المجاز، وهو في كثير من الأحيان أحسن موقعاً في القلوب والأسماع من الحقيقة. وقد كان العرب أعرف الناس بسعة مذاهب لغتهم، وتفنن المتكلمين بها. ومن ثم ما إن خوطب العرب بالقرآن الكريم، أي بما يألفونه ويعرفونه، حتى وعوا أغراض القرآن ومراميه ومقاصده، على حسب عاداتهم في استعمال اللغة، ومنها إجراء الكلام على مجازه دون حقيقته، وباطن دلالته دون ظاهره.

---

(1) انظر الكشاف 3/403، الطراز 1/260، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 229.

والمجاز من «جهته غلِط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل»[1]. فإن النصوص الشرعية المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله إن حملت على الحقيقة وحدها، دونما اعتبار لسياقات الكلام، ودونما رعاية لسعة اللغة وتجوزها ومجازاتها وكناياتها وتشبيهاتها وتمثيلاتها فإن ذلك مفض بالضرورة إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم.

وبلمح هذا الحمل المتعسف على الحقيقة دائماً يمكننا أن ندرك مدى الانحراف الذي بلغته النصرانية حين أجرت بعض الكلام الوارد في الإنجيل وقصرته على معناه الحقيقي الظاهر. فالنصارى ذهبت في قول المسيح عليه السلام في الإنجيل: «أدعو أبي، وأذهب إلى أبي» إلى أبوة الولادة، وبذا وقعوا في الضلال والانحراف العقدي المهلك. والمسيح كان يقول مثل هذا القول في كثير من مواضع الإنجيل لغيره، وهذا يعني أن هذا اللفظ في هاتيك المواضع كان يجب حمله على معناه المجازي، إذ تأويل هذا أنه تعالى في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين كالأب الرحيم لولده[2].

ومن هذا تسمية العرب الأرض أماً، لأنها مبتدأ الخلق، وإليها مرجعهم، وفيها أقواتهم.

قال أمية بن أبي الصلت:

والأرضُ معقلُنا وكانتْ أُمَّنَا ... فيها مقابرُنا وفيها نولَدُ[3]

هذا والمجاز عند البلاغيين قسمان:

1- المجاز العقلي: وهو المجاز الكائن في الإسناد، ونسبة الشيء إلى غير ما هو له. وهذا المجاز لا يكون إلا في التركيب[4].

---

(1) تأويل مشكل القرآن 103.

(2) انظر تأويل مشكل القرآن 103.

(3) انظر تأويل مشكل القرآن 104.

(4) انظر معجم البلاغة العربية 148.

2- المجاز اللغوي: وهو كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول[1]. وهذا المجاز يكون في المفرد كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وضع له[2].

والمجاز اللغوي قسمان[3]:

- مجاز تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة، وهذا يسمى الاستعارة.

- ومجاز لا تكون العلاقة فيه هي المشابهة، ويسمى المجاز المرسل.

ومما هو معلوم في مجال الدرس البياني للنصوص العربية أن ثمة نصوصاً مقطوعاً بدلالتها المجازية، وأخرى مقطوعاً بدلالتها الحقيقية، كما أن هنالك نصوصاً وكلمات تحتمل الحمل على الحقيقة والمجاز. وكذلك القول في المجاز الوارد في القرآن الكريم، فمنه ما أجمع العلماء ـ أعني العلماء القائلين بالمجاز وهم الغالبية العظمى، وهم الذين لا يضرهم من خالفهم ـ على القول به واعتباره، وهو المجاز الوارد في وصف الأشياء والأشخاص، أي المجاز المعبر عن عالم الشهادة المخلوق. وذلك نحو قول الله تعالى: ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ ﴾[آل عمران: 112]، فإن في ضرب الذلة عليهم كناية كما يضرب البيت على أهله. ونحو الكناية عن الندم في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيْدِيهِمْ ﴾[الأعراف: 149]. ذلك لأن هذا المجاز المجمع عليه وارد أولاً وفق العربية وسنن المتكلمين بها، وهو ثانياً غير متعلق بالذات الإلهية، ومن ثم فهو بمعزل عن المسائل الخلافية التي تبارى المتكلمون في تأويلها وتوجيه دلالات نصوصها[4].

ومن المجاز ما كان محل خلاف وجدل بين علماء المذاهب الكلامية الإسلامية، وهو المجاز الوارد فيما يتعلق بالله تعالى وبصفاته وأفعاله. وفي هذا النوع

---

(1) انظر أسرار البلاغة 351.

(2) انظر معجم البلاغة العربية 148.

(3) انظر معجم البلاغة العربية 148.

(4) انظر قضايا اللغة في كتب التفسير 571.

من النصوص تبارى العلماء، وفيه حشد النظار من كافة المذاهب الإسلامية الحجج العقلية والبيانية كافة في سبيل انتصار كل منهم لمذهبه الكلامي، وفي الوقت ذاته لإبطال تأويلات خصومهم.

وضابط قبول التأويل المجازي أو رفضه توافقه مع ما يليق بالله عز وجل، بتوحيده وبصفاته وأفعاله تعالى. وعليه فحمل الخبر المتشابه - من جهة اللغة العربية وطريقة العرب في خطابهم - على أحد تأويلاته البيانية المجازية سائغ وجائز ما لم يتعارض هذا الحمل مع الأليق بتوحيد الله تعالى وما يجب له عز وجل من جليل الصفات والأفعال، هذا مع التأكيد على أن الأوجه التأويلية للخبر الواحد تتفاوت قوة وضعفاً، قرباً وبعداً من مألوف كلام العرب وطرائقهم في البيان، وهذا ما تظهره الدراسة الموضوعية المقارنة المتأنية. وهذه الدراسة الملمح إليها آنفاً هي التي نحتاجها في حقل الدراسات الكلامية، توصلاً إلى تقارب الآراء، وضرورة تعايشها مع تباينها المشروع.

وقد ورث المتكلمون والمفسرون المسلمون العربَ في احتفائهم بلغتهم، وفي عنايتهم بالمجاز والتصرف في الأساليب البيانية. ولقد كان الهدف الأساسي من بحوث البلاغيين المسلمين دينياً ومذهبياً بحتاً، حيث كانوا يرمون إلى تفسير القرآن ونشر كلمة التوحيد، وتقديم أدلة بيانية وحجج بالغة بين يدي ذلك المقصد الجليل. كما كان من مظاهر هذا الاحتفاء وتلك العناية ـ بعد ـ استخدامهم مفاهيم البلاغة العربية استخداماً مبهراً، في سبيل تجلية آرائهم العقدية المذهبية المستخلصة من النصوص الشرعية، وكذلك استخدامهم البلاغة في تأويل ما يخالف المبادئ الكلامية التي يعتقدونها.

ومع تحفظنا على بعض مآخذهم البلاغية وتلكفهم فيها، وتوجيههم أحياناً النصوص الشرعية بحمل متعسف على بعض الأنواع البلاغية، فإن المتكلمين المسلمين قد أبلوا بلاء حسناً في الدرس البلاغي الممتزج بالدرس العقدي الكلامي، بحيث قد طورت كثير من مفاهيم البلاغة واستوت على سوقها، وذلك بسبب تلك الدراسات المستفيضة التي شحنت بها مصنفات العلماء. كما أنهم

بتطبيقهم علوم البلاغة والبيان على نصوص كتاب الله تعالى المعجز قد أظهروا ماهية إعجاز القرآن وسمو بيانه وتميزه على سائر الكلام.

ولقد وجد المتكلمون والمفسرون ضالتهم في علوم البلاغة. فبها تمكنوا من رد شبهات المتشككين، ورد شبه المجسمين المشبهين. وهي في الوقت ذاته كانت أداة من أدوات خصوماتهم ومجادلاتهم الكلامية. ولا أدل على ذلك من مساهمة بلاغيين كبار في توظيف مباحث البلاغة في خدمة الآراء العقدية الكلامية. ومن ذلك مساهمات القاضي عبد الجبار والزمخشري المعتزليين، وعبد القاهر الجرجاني والرازي الأشعري، والشريف المرتضى الإمامي، ويحيى بن حمزة الزيدي، وغيرهم كثير من أساطين البلاغة وعلماء الكلام.

ومما يجدر ذكره هنا أن الخصومة الشديدة التي نشبت بين علماء المذاهب الكلامية الإسلامية ومتكلميها وبلاغييها لم تكن على التحقيق خصومة أدبية، أو خلافاً حول مذهب نقدي أو بلاغي، ولكنها كانت خصومة عقدية كلامية، فهي متصلة بمسائل العقيدة وعلم الكلام، وما يتفرع عنهما من مسائل وملحقات فرعية[1].

وأيّاً كانت أحوال مجادلاتهم، ومواقفنا منها، فأحسب أن علوم البلاغة قد نالها خير عميم من جراء تلك الجهود المبذولة من علماء الإسلام، على اختلاف مدارسهم ومناهجهم.

وسأورد في المباحث التالية جملة من النصوص الشرعية تحت عناوينها البيانية المجازية، وهي في مجملها نصوص غير قطعية الوجهة البيانية، فهي قد تحمل على محامل مجازية شتى، وذلك بحسب تأويلها وبيان المراد بها. هذا وقد أكتفي بذكر الأوجه البلاغية المتنوعة في نص واحد دونما موازنة بينها، وقد أعطف عليها بالترجيح والموازنة إذا وجدت لذلك حاجة وضرورة، فإن الغاية التي أرمي إليها هي التأكيد على رحابة ميدان التأويل، وجواز تعدد الآراء والاجتهادات فيه.

---

(1) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 424.

والأنواع البلاغية التي سيشار إليها وتبحث ضمن مسائل علم الكلام والعقائد في دراستنا هذه هي:

المجاز العقلي.
المجاز المرسل.
الاستعارة.
التشبيه والتمثيل.
الكناية.
المشاكلة.
التورية.
الخبر والإنشاء.

* * *

المبحث الأول

المجـاز العقلـي

المجاز العقلي هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غـير مـا هـو لـه في اعتقـاد المتكلم، لأجل مناسبة بينهما، مع قرينة صارفة عـن أن يكـون الإسـناد إلى مـا هـو له[1].

وقد سمي المجاز عقلياً لاستناده إلى العقل دون الوضع اللغوي، لأن المجـاز العقلي لا يكون في الكلمة المفردة ذاتها، بل يكـون في الإسـناد. فقـول الله تعـالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[القصص: 4] فيه إسناد التذبيح والاستحياء إلى فرعون. وهذا إسناد مجازي علاقته السببية، لأن المذبح والمستحيي في الحقيقة هم جنوده، أما فرعـون فهـو سـبب التـذبيح والاسـتحياء والآمـر بهمـا. وهكـذا قولـه تعـالى: ﴿ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴾[الزلزلة: 2]، وقولـه عـز وجـل: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ ﴾[يونس: 24]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴾[غافر: 36].

ومن المجاز العقلي قول الصلتان العبدي[2]:

أشـاب الصـغيرَ وأفـنى الكـبيرَ ... كـــرُّ الغـــداة ومـــرُّ العشـــيّ

فإن كل لفظ من ألفاظ هذا البيت مستعمل في موضعه الأصلي، لكن إنما جاء المجاز من جهة إسناد الإشابة والإفناء إلى كر الغداة وإلى مر العشـي. والحقيقـة أن الإشابة والإفناء يحصلان بفعل الله تعالى لا بهما[3].

---

(1) انظر شروح التلخيص 231/1، معجم البلاغة العربية 436.

(2) انظر الإشارات والتنبيهات 25.

(3) انظر الطراز 74/1.

فهذه الأمثلة كلها إنما جاء المجاز فيها من جهة الإسناد والإضافة لا من جهة المفردات. ولذلك يسمى المجاز العقلي مجازياً حكمياً نسبة للحكم بمعنى النسبة والإسناد لتعلقه بها[1].

والمجاز العقلي ظاهرة بيانية متكلم بها من العامة والخاصة، وإن لم يعرف العامة اسمها البلاغي وحدها وأقسامها وعلاقاتها كما هي عند البلاغيين. والشائع عند الباحثين أن المجاز العقلي من مكتشفات عبد القاهر الجرجاني، والحق أن الإلماح إلى المجاز العقلي يرجع إلى عهود قديمة، وذلك كما يلمح في كتابات سيبويه والفراء ومن جاء بعدهما. أما الجرجاني فلقد كان له فضل العناية بالمجاز العقلي وتفصيل القول فيه[2].

ويباين المجازُ العقلي المجازَ اللغوي في أن المجازات العقلية يمكن تعديها إلى غير محالها الواردة في الموروث والكلام البياني العربي. ذلك بأن المجاز العقلي ظاهرة تعبيرية بيانية مردها ومرجعها إلى العقل ومقاصد المتكلم لا إلى واضع اللغة. أما المجازات اللغوية المفردة فالأقرب أنه يجب إقرارها بحسب الوارد منها في لسان العرب وتواضعهم في المجاز اللغوي المفرد، إذ هو موقوفة على السماع والتوقيف ومحاكاة العرب في كلامهم[3].

وإليك أنواعَ العلاقة بين المسند والمسند إليه في المجاز العقلي[4]:

1- الفاعلية، نحو قول الله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا ﴾[مريم: 61] إذ المذكور اسم المفعول «مأتياً» والمراد اسم الفاعل آت، وكذا قولهم: سيل مفعم.

2- المفعولية، نحو قوله تعالى: ﴿ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾[الطارق: 6]، حيث يذكر اسم الفاعل «دافق» والمقصود اسم المفعول مدفوق، وكذا ﴿ عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾[الحاقة: 21].

---

(1) انظر معجم البلاغة العربية 181.

(2) انظر المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم 23/1.

(3) انظر الطراز 86/1.

(4) انظر معجم البلاغة العربية 438.

3- المصدرية، نحو قولهم: شعر شاعر، ويخاف الخوف.

4- الزمانية، نحو قوله تعالى: ﴿ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾[سبأ: 33] فالإسناد إلى الليل والنهار إسناد مجازي لأن اليل والنهار هما زمان المكر، وقولهم: نهاره صائم وليله قائم.

5- المكانية، نحو قول الله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ ﴾[الأنعام: 6] حيث قد أسند الجري إلى الأنهار، مع أن الذي يجري هو الماء الذي فيها، وقولهم: طريق سائر، ونهر جار.

6- السببية، نحو قولهم: بنى الأمير المدينة، وأشابتنا الهموم.

ويظهر أثر المذهب الكلامي في استخدام هذا النوع البلاغي «المجاز العقلي» في مجال تأويل النصوص الشرعية المختلف في دلالاتها. ومما يلحظ هنا أن التوجيه الأيديولوجي للمجاز العقلي لم يكن حكراً على طائفة واحدة من طوائف المتكلمين، بل القائلون بالمجاز كلهم كان لهم نصيب من استخدام المجاز العقلي في بحوثهم الكلامية المعتمدة على اللغة والبلاغة العربية.

فهذا الزمخشري المعتزلي قد حمل كثيراً من الآيات القرآنية على المجاز العقلي وبناها عليه وأولها وفقه، ذلك لأن الزمخشري في هذا كان يصدر عن فكرة اعتزالية في بعض الأفعال المسندة إلى الله تعالى، إذ هم يرون أنها أفعال قبح، محال أن تصدر عن الله أو تسند إليه حقيقة، ولذا هم يسارعون إلى تأويلها وحملها على المجاز العقلي.

وتأويل ما أسند الله تعالى إلى ذاته من الأفعال التي ظاهرها غير مرضي - في نظر المعتزلة - من القضايا الشهيرة بين المعتزلة وبين خصومهم من أهل الحديث المنكرين للمجاز، ومن الأشاعرة القائلين بالمجاز. وقد كان من مظاهر خلاف المعتزلة مع مخالفيهم تباين تأويلاتهم للنص القرآني الواحد، هذا فضلاً عن الفارق الشاسع بين مثبتي المجاز ومنكريه.

ومن هذه النصوص قول الله تعالى مخبراً عن المنافقين: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾[البقرة: 6]. ويستشكل الزمخشري في هذه الآية ظاهرها، فكيف يسند الختم إلى الله تعالى، وإسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو قبيح، والله عز وجل يتعالى عن فعل القبيح؟[1]. وفي سبيل الانتصار لمذهب أهل الاعتزال في خلق الأفعال، وفي عدم خلق الله للكفر، وفي تنزيهه عز وجل عن القبائح يتأول الزمخشري ـ كغيره من علماء المعتزلة ـ الختم الوارد في هذه الآية تأويلات مجازية كثيرة، وذلك بما يحقق المواءمة بين النص القرآني وبين المقررات الاعتزالية.

ومن التأويلات البلاغية التي ذكرها الزمخشري في معرض رفضه لظاهر الآية السالفة حمل تلك الآية على المجاز العقلي. يقول الزمخشري: «ويجوز أن يستعار الإسناد نفسه من غير الله لله، فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة»[2]، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب[3]. وإنما أسند الختم إلى الله تعالى لعصيانهم له عز وجل، فجاز ذلك اللفظ كما يقال: أهلكته فلانة، إذا أعجب بها، وهي لا تفعل به شيئاً لأنه هلك في اتباعها[4].

وقد عد كثير من أهل السنة آية ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ أنها جارية على الحقيقة لا المجاز، إذ هو إسناد الفاعل الحقيقي، لأن الله تعالى هو خالق كل شيء. ولكن من غير أن يستلزم الحمل على الحقيقة جبراً وإلزاماً وسلبهم القدرة على الإيمان. فإن الختم والطبع والغشاوة المجعولة على أسماعهم وأبصارهم وقلوبهم، كل ذلك عقاب من الله لهم على مبادرتهم للكفر وتكذيبهم الرسل، فعاقبهم الله بعدم

---

(1) انظر الشكاف 59/1.

(2) الكشاف 59/1.

(3) انظر الكشاف 60/1.

(4) انظر مجمع البيان 65/1، إعراب القرآن وبيانه 29/1.

التوفيق جزاء وفاقاً[1]، كما قال الله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾[المنافقون : 3].

ومن الآيات التي حملت على المجاز العقلي قوله تعالى: ﴿ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ﴾، فإن المعتزلة يستبعدون أن يكون المرض كفراً وشكاً، فإنه لا يجوز أن تكون زيادة المرض من جنس المزيد عليه وهو الكفر، ولذا هم يتأولون ظاهر تلك الآية تأويلات تتسق وآراءهم الكلامية في تنزيه الله تعالى، وفي عدهم زيادة المرض المسند إلى الله تعالى قبيحاً في حقه عز وجل[2].

وكان مما قاله الزمخشري في تأويلها: «ومعنى زيادة الله إياهم مرضاً أنه كلما أنزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به، فازدادوا كفراً إلى كفرهم، فكأن الله هو الذي زادهم ما ازدادوه، إسناداً للفعل إلى المسبب له، كما أسند إلى السورة في قوله تعالى: ﴿ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ ﴾[التوبة : 125] لكونها سبباً»[3]. وهذا التأويل ـ من الزمخشري ـ المعتمد على إعمال المجاز العقلي لفك اشتباه ظاهر النص القرآني كان غايته الانتصار للرأي الكلامي المذهبي. والحق أن الانتصار للرأي المذهبي الخلافي لا عيب فيه، ما لم يخرج عن المجمع عليه من قوانين اللغة المتعارف عليها.

هذا ولم يكن الأخذ بالمجاز العقلي والحمل عليه مقصوراً على الزمخشري وحده ـ وإن كان المبرز فيه ـ فقد تأول كثير من المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة الإمامية والزيدية كثيراً من الآيات بمثل ما تأوله الزمخشري من إعمال ظاهرة المجاز العقلي لتوجيه دلالات النصوص المتشبه في دلالاتها[4].

---

(1) انظر دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب للشنقيطي 9-10، البحر المحيط 80/1.

(2) انظر متشابه القرآن الكريم 54.

(3) الكشاف 68/1.

(4) انظر حقائق التأويل في متشابه التنزيل للشريف الرضي 18-31، مجمع البيان 356/9، تيسير التفسير 194/5.

فهذا الشريف الرضي يذكر في معرض تأويله لقول الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا زَاغُوٓا أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾[الصف: 5] أن الله تعالى أضاف فعل الإزاغة إلى نفسه، على اتساع مناهج اللغة في إضافة الفعل إلى الآمر، وإن وقع مخالفاً لأمره. فسمي من كان سبب الضلال مضلاً، وإن لم يكن منه دعاء إلى الضلال. ومثل هذا من كلامهم: إن الرجل يشغف بالمرأة، فإذا عظم وجده بها، قال لها: قد أسهرت ليلي، وأمرضت قلبي، ولعلها لم تعلم بشيء من أمره، ولكنه لما اعتقد أنها سبب لذلك ـ وإن لم تفعله ـ جاز أن ينسب إليها فعله[1].

والمجاز العقلي كغيره من الألوان البلاغية لم يكن حكراً على فريق من المتكلمين دون فريق. فكلهم إذا وجد طلبته فيه وجَّهَ دلالة النصوص بحسبه، فالإمام الطبري السني استخدم المجاز العقلي في ثنايا تفسيره كلما احتاج إلى ذلك. فهو في معرض تفسيره لقوله تعالى في شأن النصارى: ﴿ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾[الفاتحة: 7]، حيث كان يرد زعم المعتزلة الذين يستدلون بنسبة الضلال إلى النصارى، اعتماداً على اعتقادهم الاعتزالي بعدم جواز نسبة الضلال إلى الله تعالى، لأنه ليس لله في أفعال خلقه سبب من أجله وجدت أفعالهم[2]. فهو يقول بعد أن يصف خصومه بأنهم جهلاء بسعة كلام العرب وتصاريف وجوهه: «ومن شأن العرب إضافة الفعل إلى من وجد منه، وإن كان مسببه غير الذي وجد منه أحياناً، وأحياناً إلى مسببه وإن كان الذي وجد منه الفعل غيره. فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسباً، ويوجده الله جل ثناؤه عيناً منشأة، بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسبه كسباً له بالقوة منه عليه، والاختيار منه له، وإلا الله جل ثناؤه بإيجاد عينه وإنشائها تدبيراً»[3]. ومراد الطبري بقوله السابق أن الفعل قد يسند إلى العبد إسناداً مجازياً، وإن كان في الحقيقة ليس له، لأن الفعل الاختياري الصادر عن الإنسان يصح إسناده إليه بالنظر إلى اختيار الإنسان ومباشرته

(1) انظر حقائق التأويل في متشابه التنزيل 26-27.

(2) انظر المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم 445/1.

(3) جامع البيان 85/1.

لفعله، كما أنه يصح إسناده إلى الله تعالى إسناداً حقيقياً بالنظر إلى أنه عز وجل هو الموجد الحقيقي للفعل[1].

ومن الأحاديث التي أُوِّلَتْ في ضوء المجاز العقلي ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له**»[2]. ذلك أن حمل النزول على الحقيقة المعهودة في عالم الشهادة ـ كما قال المجسمة والمشبهة ـ هو حمل منتقد ومعارض بقواطع الأدلة النقلية والعقلية.

وقد أول هذا الحديث النبوي من المؤولين تأويلات صحيحة كثيرة، يجمع بينها أنها لا تقتضي شيئاً من التشبيه والتجسيم، ومن هذه التأويلات حمل هذا الحديث على المجاز العقلي. ولقد أثر هذا الحمل عن طائفة من كبار علماء السلف. فعن الإمام مالك بن أنس أنه سئل عن هذا الحديث فقال: «ينزل أمره كل سحر، فأما هو عز وجل فإنه دائم لا يزول، ولا ينتقل سبحانه لا إله إلا هو»[3]. ومثل هذا مروي عن الإمام الأوزاعي، فإنه لما سئل عن هذا الحديث قال: «يفعل الله ما يشاء»[4].

وهذان التأويلان السلفيان لهذا الحديث المشكل ظاهره جاريان على عرف العرب في أنهم ينسبون الفعل إلى من أمر به، كما ينسبونه إلى من فعله وباشره بنفسه. وهذا هو المعروف عند علماء البلاغة بالمجاز العقلي.

والمعنى على هذا النوع البلاغي أن الله تعالى يأمر ملكاً بالنزول إلى السماء الدنيا، فينادي بأمره. ومما يقوي هذا التأويل ويشهد له أن بعض أهل الحديث رواه «يُنْزِل»، وهذه الرواية مرشحة لهذا التأويل ومؤيدة له[5]. كما يدل على صحة هذا التأويل ما رواه النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد قالا: قال رسول الله صلى الله عليه

---

(1) انظر المجاز في اللغة في القرآن الكريم 445/1.

(2) رواه مسلم، حديث رقم 758، والبخاري، حديث رقم 1145.

(3) الإنصاف 82، فتح الباري 40/3.

(4) الإنصاف 82.

(5) انظر الإنصاف 83، المفهم 386/2، فتح الباري 40/3.

وسلم: «إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر منادياً يقول: هل من داع يستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يعطى؟»[1] وهذا الحديث نص في المسألة، وهو رافع للإشكال بالكلية.

وهكذا كان حضور المجاز العقلي خادماً لأفكار أهل السنة، كما كان هو ذاته معتمد أهل الاعتزال. وهذا ما يؤكد اللحمة المؤكدة بين البحوث الكلامية وبين قوانين البيان العربي.

وثمة تأويلات بيانية كثيرة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية السالفة وأمثالها، وذلك على اعتبار أنها أخبار، وهي محتملة لتأويلات عدة بحسب الأنواع البلاغية المحمولة عليها. أما إذا كانت الآية دعاء ـ كما هو مذهب بعض أهل السنة ـ فلا حاجة إلى تلك التأويلات الكثيرة. كما أنه لا حاجة بنا إلى استقصاء أقوالهم هنا، فإن الغاية في هذه الدراسة هي إبراز دور قوانين اللغة العربية في البحوث الكلامية، ومدى التأثر والتأثير بين بحوث علم الكلام وبحوث اللغة العربية. ولقد ظهر لنا في كل ما بحثناه من مسائل عمق تلك العلاقة الجدلية بين هذين العلمين، فكان كل منهما مستلزماً للآخر، ومؤثراً فيه، ومتأثراً به في الوقت ذاته.

* * *

(1) رواه النسائي، حديث رقم 482 (نقلاً عن المفهم 387/2، فتح الباري 40/3).

المبحث الثاني

المجـاز المرســل

من الثابت المؤكد أن المجاز من أخص خصائص اللغة العربية. إذ العربية مبناها على التوسع والتجوز في الخطاب والبيان. ولقد سبقت الإشارة إلى موضوع المجاز، من حيث إثباته ونفيه. والباحث المنصف ليجزم أنه لا مندوحة من قبول المجاز، فإن المجاز موجود في كثير من الكلام العربي الموروث، إذ أكثر اللغة العربية جار على المجاز.

ولكن بعد هذا الإثبات المجرد للمجاز فإنه لا يجوز أن يتخذ القول به ذريعة للغلو فيه، ووضعه كل موضع. فالمجاز ـ لاسيما المجاز اللغوي ـ ظاهرة تعبيرية بيانية مرجعها ومعتمدها اللغة وسنن المتكلمين بها، بمعنى أنه لا تجوز دعوى الحمل على المجاز في المفردات والتراكيب إلا في الموضوع الذي يتسق مع مألوف كلام العرب وخطابهم. «والمجاز لكونه خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لفائدة كلامية تختص به لا تعطيها الحقيقة»[1].

ويعظم خطر التغالي في المجاز في الدرس العقدي الكلامي المتعرض لتأويل النصوص الشرعية، فإن كثيراً من المبطلين وأصحاب الأغراض السيئة كانوا يعتمدون على المجاز في تأويلاتهم الباطنية الخارجة عن منطوق النصوص أولاً، وعن قوانين الكلام العربي ثانياً. ويرى الجرجاني أن لطالب الدين حاجة ماسة إلى إتقان المجاز، ذلك لأن «للشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية، يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا الهداية»[2].

ولعل هذا الحمل التعسفي على المجاز من بعض العابثين كان من جملة الأسباب التي دعت طائفةً من علماء الإسلام ـ كالظاهرية وأهل الحديث ـ إلى التجني على المجاز وإنكاره لقطع طريق التأويل أمام الباطنيين. ولكن وكما سبق شرحه فإننا بحاجة إلى ضبط قوانين الكلام العربي لا إلى إلغائها وإنكارها. فالقرآن

---

(1) الوسيلة الأدبية 2/23

(2) أسرار البلاغة 341-342.

الكريم عربي، والمخاطبون الأول به عرب، وهم عالمون بسعة مذاهب لغتهم، وتفنن المتكلمين بها. ومن ثم ما إن خوطب العرب بالقرآن الكريم، أي بما يألفونه ويعرفونه، حتى وعوا أغراض القرآن ومراميه ومقاصده، على حسب عاداتهم في استعمال اللغة، ومنها إجراء الكلام على مجازه دون حقيقته، وباطن دلالته دون ظاهره.

وعليه فالمجازات اللغوية المفردة يجب إقرارها حيث وردت، ولا يجوز تعديها إلا بتوقيف وإذن من جهة اللغة[1] فمثلاً قال العرب: اسأل الربع، ولم يقولوا: اسأل الشجرة. كما استعاروا لفظ الأسد للرجل الشجاع، ولو جاز تعديه لجاز إطلاق لفظ الأسد على الرجل الأبخر، وهو المتغير الفم، كما لو قال أحدهم: رأيت أسداً يرمي، وهو يريد رجلاً أبخر. وهذه الاستعارة غير معروفة في اللسان العربي، وعدم تعريفها يمنع من فهم المراد بها[2]. أما المجازات العقلية والمركبة فالأظهر جواز تعديها إلى غير محالها الواردة فيها، كما سبق ذكره في مبحث المجاز العقلي.

والمجاز المرسل هو أحد نوعي المجاز اللغوي. فالمجاز اللغوي قسمان:

1- مجاز تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة، وهذا المجاز هو الاستعارة، وستأتي.

2- مجاز لا تكون فيه العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة. ويسمى هذا النوع من أنواع المجاز مرسلاً لأنه غير مقيد بعلاقة المشابهة كالاستعارة، ذلك بأن له علاقات وقرائن كثيرة، منها:

«الجزئية، الكلية، السببية، المسببية، اعتبار ما كان، اعتبار ما يكون، المحلية، الحالية، الآلية، المجاورة»[3]. وقرائن المجاز المرسل يجمعها أمر واحد، وهويدل على تعذر حمله على معناه الحقيقي[4].

---

(1) انظر الطراز 86/1.

(2) انظر نثر الورود على مراقي السعود 149.

(3) انظر معجم البلاغة العربية 252.

(4) انظر الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة 205.

ولقد فطن بلاغيو المذاهب الكلامية الإسلامية إلى أهمية المجاز اللغوي في مجال تخليص النصوص الشرعية المستشهد بها من الدلالات الظاهرية المشكلة، فإنه لطالما أمد المجاز اللغوي «المتكلمين بما يلزمهم في الرد على المطاعن وبيان الإعجاز، فأوضح للطاعنين ما غم عليهم فهمه من ضروب الكنايات والاستعارات والتمثيلات والتشبيهات والإيجاز»[1].

والمجاز المرسل كان ـ كغيره من أنواع المجاز ـ ذا حضور قوي في الدراسات الكلامية الممتزجة بالبحوث البلاغية. فإن المتكلمين البلاغيين ـ في ضوء بصرهم بالبلاغة ودروبها ـ استثمروا المجاز المرسل استثماراً دلالياً، وذلك بالرجوع بالنصوص الشرعية إلى دلالاتها المعنوية السياقية المقصودة، دونما إغراق في المعاني الأولى الظاهرة.

وفيما يلي جملة من النصوص الشرعية التي خاض أرباب المذاهب العقدية الإسلامية في تأويلها وتفسيرها، وفيها تظهر قدراتهم العلمية والفكرية على استخدام الأنواع البلاغية في مجال الدرس العقدي.

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عز وجل: يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار»[2]. **وعنه أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: «لا يقولن أحدكم: يا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر»**[3].

الله سبحانه هو الغني المتعال، والخلق كلهم مفتقرون إليه، ومن ثم فلا قدرة لأحد على أن يؤذيه تعالى. وعلى هذا فظاهر عبارة «يؤذيني ابن آدم» غير مراد لأن فيه مشابهة الخالق بالمخلوق. فكأن المراد بتلك العبارة، يخاطبني ابن آدم من القول بما يتأذى من يجوز في حقه التأذي، والله منزه عن أن يصل إليه الأذى، وإنما هذا من التوسع في الكلام. والمراد أن من وقع ذلك منه تعرض لسخط الله وعقابه[4].

(1) مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم 97.

(2) رواه البخاري حديث رقم 4826، ومسلم حديث رقم 2246، وانظر صحيح مسلم بشرح النووي 405/15.

(3) رواه مسلم حديث 2246، صحيح مسلم بشرح النووي 406/15.

(4) انظر فتح الباري 731/8.

ومن المعلوم ضرورة أن لله تعالى أسماء حسنى وصفات كمال وجلال. وقد اختلف الناس بعد هذا الاتفاق فيما يطلق على الله تعالى من الأسماء والصفات، أيتوقف ذلك على وروده في كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة كما هو مذهب جماهير أهل السنة، أو يطلق عليه تعالى من دون توقيف ولا دليل نقلي إذا صح معناه ولم يوهم نقصاً أو خطأ في حقه عز وجل كما هو مذهب المعتزلة وكثير من الشيعة[1]؟ ومع هذا فإن المسلمين كلهم مجمعون على أنه لا يجوز أن يسمى الله تعالى بالدهر، لأن الدهر الذي هو اسم لمدة العالم من مبدءِ وجوده إلى انقضائه هو من جملة مخلوقات الله تعالى، ولأن هذا الحديث ليس في معرض تسمية الله تعالى وصفته، وإنما له تأويل مؤكد تدعمه الآيات القرآنية والشواهد التاريخية كما سيأتي لاحقاً.

وقلت بأن المسلمين أجمعين أجمعوا على عدم جواز عد كلمة «الدهر» من أسمائه تعالى، لأن الشاذ في هذه المسألة لا يعتد بخلافه، ولا يحتفل برأيه، وذلك بإجماع أهل العلم والبصر بالشريعة[2].

وبذا يظهر أن ظواهر الأحاديث السابقة على ما ذهب إليه المسلمون كلهم غير مرادة، وعلى هذا فالواجب تأويلها على وجه يظهر منه المعنى الذي رمى إليه النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

فقد ذكر قوم في تأويل هذا الخبر أن المراد به: لا تسبوا الدهر، فإنه لا فعل له، وإن الله مصرفه ومدبره. فتأويل (أنا الدهر) عند هؤلاء على حذف مضاف. ثم هم مختلفون في المضاف المحذوف. فقدره قوم بصاحب الدهر[3]. وآخرون بمقلب الدهر وفاعل ما يضاف إليه، ومصرفه ومدبره، ودليل هؤلاء قوله بعدُ: «بيدي الأمر أقلب الليل والنهار». فحذف من الكلام ذكر المضاف (الصاحب، والمصرف، والمقلب، والمدبر) وقال: «أنا الدهر»[4].

---

(1) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 71.

(2) انظر مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض 262/1، القاموس المحيط 505، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 609/2، فتح الباري 694/10.

(3) انظر فتح الباري 731/8، 694/10.

(4) انظر أمالي المرتضى 45/1، المفردات في غريب القرآن 173، فتح الباري 694/10.

وقريب من هذا التأويل ما ذهب إليه البعض من أن (الدهر) في هذا الحديث القدسي إنما هو مصدر واقع موقع الفاعل، ومعناه أن الله تعالى هو الداهر أي المصرف المدبر المفيض لما يحدث[1].

وأوجه من التأويل السابق تأويل جماهير العلماء حيث حملوا التعبير النبوي على المجاز. فلقد كان من شأن نفاة الصانع من العرب أن ينسبوا ما ينزل بهم من أفعال الله تعالى كالمرض والعافية، والجدب والخصب، والبقاء والفناء إلى الدهر. ولقد حكى القرآن مقولتهم الخاطئة حيث يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[الجاثية: 24].

فلقد كان هؤلاء يقولون كما يقول عمرو بن قميئة[2]:

رمتني بناتُ الدهر من حيث لا ... فكيف بمن يُرمى وليس برامي

وكقول الأعشى[3]:

فاستأثر الدهرُ الغداةَ بهم ... والدهرُ يرميني وما أرمي

يا دهرُ قد أكثرتَ فجعتنا ... بسَرَاتنا ووقَرْتَ في العظمِ

ويقولون: يا خيبة الدهر، ونحو هذا من ألفاظ سب الدهر، فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك، وقال لهم: لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر، أي لا تسبوا فاعل النوازل، لأنكم إذا سببتم فاعلها وقع السب على الله تعالى، لأن الله تعالى هو الفاعل لها. وإنما قال: إن الله هو الدهر من حيث نسبوا إلى الدهر أفعال الله تعالى، والدهر في حقيقته مخلوق من مخلوقات الله تعالى[4].

* * *

(1) انظر المفردات في غريب القرآن 173، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ 180، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 611/2.

(2) أمالي المرتضى 45/1.

(3) انظر أمالي المرتضى 46/1.

(4) انظر تأويل مختلف الحديث 151، أمالي المرتضى 45/1، الاستذكار لابن عبد البر 561/7، شمس العلوم 144/2، بصائر ذوي التعبير 609/2، صحيح مسلم بشرح النووي 406/15، فتح الباري 731/8.

- قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص: 88]، و﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[الرحمن: 27].

هاتان الآيتان من الشواهد الدالة على قيمة وأهمية المجاز في البيان العربي، فلا يسع أحداً إغفاله في بعض النصوص المتشابهة. فالوجه المضاف إلى الله تعالى في ظاهر الآيتين السابقتين وغيرهما غير مراد ظاهره. لاستحالة الجارحة في حقه عز ثناؤه أولاً. ثم إن الموصوف بالبقاء عند فناء الخلق إنما هو الذات المقدسة العلية لا مجرد الوجه، إذ لو أريد ذلك لزم منه هلاك ما سوى الوجه، إلى غير ذلك من الشبه الردية التي تتنافى واستحقاقه عز وجل لصفات الكمال والجلال[1].

ولذا أول جمهور العلماء من المفسرين والمتكلمين الوجه في الآيتين تأويلاً مجازياً، إذ المراد ذاته تعالى، وهذا على سبيل المجاز المرسل الذي علاقته الجزئية[2]، حيث أطلق اسم الجزء والمراد الكل، إذ العلاقة الجزئية تعني أن يكون اللفظ المذكور جزءاً من المعنى المقصود[3].

والتعبير عن الذات بالوجه جار على عادة العرب، لأن الوجه عندهم هو: الشيء نفسه[4]. فهم يقولون: فعلت لوجهك، أي لك، كما يقولون: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر أي ذاته[5]. ويقول الزمخشري: سمعت في المسجد الحرام سائلاً يقول: من يدلني على وجه عربي كريم يحملني على نُعَيلة[6].

وإنما كنى عن الذات بالوجه جرياً على عادة العرب في التعبير بالأشرف الأكرم عن الجملة.

---

(1) انظر إيضاح الدليل 121.

(2) انظر تأويلات أهل السنة 228، تأويل مشكل القرآن 480، أمالي المرتضى 590/1، النكت والعيون 273/4، المفردات في غريب القرآن 513، متشابه القرآن 637، زاد المسير 1075، المحرر الوجيز 1453، الكشاف 423/3، البحر المحيط 332/8، مجمع البيان 367/7، الدر المصون 701/8، تفسير التحرير والتنوير 197/20، إعراب القرآن وبيانه 396/7.

(3) انظر الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة 231، القرآن والصورة البيانية 181.

(4) انظر الكليات 947.

(5) انظر متشابه القرآن 637.

(6) انظر أساس البلاغة 667.

وقالت طوائف من العلماء: معنى الآية: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه، فإن ذلك يبقى ثوابه وجزاؤه. فوجه الله هو ما وُجّه إليه من الأعمال[1]. ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ﴾[الأنعام: 52].

وقد أنشد الفراء لهذا المعنى شاهداً وهو[2]:

أستغفرُ اللهَ ذنباً لستُ محصيه ربُّ العبادِ إليه الوجْهُ والعملُ

وهذا التأويل الأخير هو التأويل الذي ارتضاه واختاره ابن تيمية، ورجحه على غيره من التأويلات[3].

ولا ريب أن القولين السابقين محتملان وصحيحان، وهما متسقان ومألوفَ كلام العرب، ومقاصدَهم في بيانهم الموروث. فإنه لا تنافي بين التأويلين السابقين ولا تعارض، فمقتضى القول الأول أن كل الذوات فانية وهالكة إلا ذاته تعالى، ومقتضىٰ القول الثاني أن كل الأعمال باطلة إلا ما أريد به وجه الله عز وجل[4]. وما دام كل من التأويلين السابقين مؤيداً باللغة وقوانينها، وغير معارض لنص شرعي معتبر فلا حرج في اختيار أي منهما واعتباره تأويلاً ظنياً للآية القرآنية.

هذا وقد اكتفت طائفة من العلماء باعتبار الوجه من الصفات التي يجب الإيمان بها، مع التنزيه التام لله تعالى عن مشابهة صفات المخلوقين[5].

وممن أعمل المجاز المرسل كثيراً في تفسير النصوص العقدية المشكل ظاهرها ابن حزم الأندلسي. فهو يرى أن اليد في: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[الفتح: 10]، والعين كما في: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ ﴾[طه: 39]، والأعين كما في: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[الطور: 48]، وأمثالها كلها المراد بها الله عز وجل لا شيء غيره[6].

* * *

(1) انظر تأويلات أهل السنة 288، أمالي المرتضى 592/1، مجمع البيان 368/7، زاد المسير 1075، تفسير القرآن العظيم 1428، المحرر الوجيز 1453، الدر المصون 701/8.
(2) انظر مجمع البيان 368/7، المحرر الوجيز 1453، تفسير القرآن العظيم 1428.
(3) انظر فتاوى ابن تيمية 427/2.
(4) انظر تفسير القرآن العظيم 1428.
(5) انظر أضواء البيان 304/6.
(6) انظر الفصل لابن حزم 348/2-349.

عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، وممن يستغفرني فأغفر له**»[1].

هذا الحديث النبوي من جملة الأحاديث التي كثر فيها خوض الخائضين من أرباب المذاهب الكلامية الإسلامية. وحديث النزول هذا لا يراد منه ظاهره، وهو النزول بمعنى الانتقال من علو إلى سفل، ذلك لأن النزول من صفات الأجسام والمحدثات، وهو لو كان نزولاً حقيقياً لتجدد في كل يوم وليلة، ولكان مستوعباً الليل كله، لأن ثلث الليل يتجدد على أهل الأرض جميعاً[2].

فإنه لو فهم ظاهر هذا الحديث على الحقيقة، وعلى ما يعرفه الإنسان من نزوله لكان هذا الحمل غير الموفق قنطرة إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم وما لا يليق بالله سبحانه وتعالى[3].

فإذا ثبت هذا وقرَّ فقد ذهب جمهور السلف إلى الإيمان بتنزيل هذه الآية كما هي على طريق الإجمال، وإلى السكوت عن المراد بذلك النزول، مع القطع بتنزيهه عز وجل عن الحركة والانتقال، فمذهب جماهير السلف هو الكف عن التأويل، مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين[4].

وأما مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف فهو تأويل هذه الآية على ما يليق به عز وجل، ووفق ما يُعرف في كلام العرب. وهنا تُلحظ براعة المتكلمين والبلاغيين في تأويلهم هذه الآية على صنوف من الأنواع البلاغية، فإن الحكم البياني والتذوق البلاغي أمر مرده إلى ذوق الناظر ومذهبه البياني. وهذا من شأنه التفاوت والتباين في التأويل.

---

(1) رواه مسلم، حديث رقم 758، والبخاري، حديث رقم 1145.

(2) انظر إيضاح الدليل 164.

(3) انظر تأويل مختلف الحديث 182، فتح الباري 39/3.

(4) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 376/6، إيضاح الدليل 165، فتح الباري 39/3.

فمن التأويلات الصحيحة التي لا تقتضي شيئاً من التشبيه ما أثر عن الإمام مالك بن أنس أنه سئل عن هذا الحديث فقال: «ينزل أمره كل سحر، فأما هو عز وجل فإنه دائم لا يزول، ولا ينتقل سبحانه لا إله إلا هو»[1]. ومثل هذا مروي عن الإمام الأوزاعي، فإنه لما سئل عن هذا الحديث قال: «يفعل الله ما يشاء»[2]. وهذان التأويلان جاريان على عرف العرب في أنهم ينسبون الفعل إلى من أمر به، كما ينسبونه إلى من فعله وباشره بنفسه. وهذا هو المجاز العقلي وقد سبق بيانه. والمعنى على هذا النوع البلاغي أن الله تعالى يأمر ملكاً بالنزول إلى السماء الدنيا، فينادي بأمره. وعلى هذا التأويل يكون النزول حسياً، لأنه مسند إلى الملك المبعوث[3]. ومما يدل على صحة هذا التأويل ويشهد له ما رواه النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد قالا: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر منادياً يقول: هل من داع يستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يعطى؟**»[4]. هذا ولا ينكر عند أهل الحق تسمية الله تعالى بأسماء أفعاله إذا ورد التوقيف بذلك[5]، وذلك نحو الحديث السابق، ونحو قول الله تعالى: ﴿ **وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ** ﴾، وقوله عز وجل: ﴿ **فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا** ﴾.

ومن التأويلات المحتملة الممكنة حمل النزول على معنى مجازي سائغ. فالنزول الوارد في الحديث ليس هو الانتقال من مكان إلى مكان، وإنما هو الإقبال على الشيء بالإرادة والنية بعد الإعراض عنه، والمقاربة بعد المباعدة. فإنه يقال: نزل البائع في سلعته، إذا قارب المشتري فيها بعد مباعدته، وقال أيضاً: فلان أخذ بمكارم الأخلاق ثم نزل منها إلى سفاسفها[6]. وعليه يكون هذا الكلام جارياً وفق

(1) الإنصاف 82، مشكل الحديث وبيانه 81، فتح الباري 39/3.

(2) الإنصاف 82، مشكل الحديث وبيانه 81.

(3) انظر مشكل الحديث وبيانه 80، فتح الباري 39/3.

(4) رواه النسائي، حديث رقم 482 (نقلاً عن المفهم 387/2، فتح الباري 40/3)

(5) انظر مشكل الحديث وبيانه 81.

(6) انظر تأويل مختلف الحديث 184، مشكل الحديث وبيانه 78.

الاستعارة، بمعنى التلطف بالداعين[1]. ويكون معنى الحديث: إن العبد في هذا الوقت أقرب إلى رحمة الله منه في غيره من الأوقات، وإنه سبحانه يقبل على الداعين بالإجابة واللطف[2].

وثمة من جوَّزَ أن يكون هذا الحديث مخرجاً على سبيل المجاز المرسل الذي علاقته المسببية، لأن النزول الحقيقي الحسي مسبب في العادة عن دواعيه، وهي القصد والعزم والإرادة[3]. هذا مع التأكيد على أن النزول الحسي غير مراد، وإنما هذا التعبير محمول على المجاز المرسل، كما أن النزول كما يكون في الأجسام يكون في المعاني.

وظاهر مما سبق أن التأويلات البلاغية السابقة وغيرها كلها تدور في فلك واحد، وهو النأي بالنصوص المشتبهة ظواهرها عن التشبيه والتجسيم. وبعد تحقق هذا القصد النبيل فلا ملامة بعدُ أن يحمل النص المشكل ظاهره على أي الأنواع البلاغية السابقة.

وأشير ختاماً إلى أنه إذا كان مذهب المشبهة في حمل هذا النص وأمثاله على الحقيقة مذهباً مستنكراً، وغير مرضي من جماهير المسلمين، فثمة مذهب آخر غير مقبول ولا مستساغ، وهو مذهب كثير من المعتزلة وأتباعهم، ومذهبهم إنكار صحة هذه الأحاديث جملة[4]، وعدم اعتبارها من جملة الأدلة المستحقة للنظر والتأويل. لأن هذه النصوص عندهم نصوص ظنية، وهي لا تقابل النصوص القطعية ولا تعارضها. والأولى تأويل النصوص الحديثية المشكلة الصحيحة على أوجه لغوية وبيانية معتبرة، كما هو مذهب جماهير علماء الأمة الإسلامية في تأويل النصوص القرآنية المشكلة. ذلك لأن للسنة والأحاديث النبوية أهميةً بالغةً في الإسلام، سواء في مجالات الشريعة أو العقيدة أو الآداب والأخلاق، وهي على الجملة تشترك مع الآيات القرآنية في أنها كلها وحي من الله تعالى.

* * *

(1) انظر الإنصاف 84، صحيح مسلم بشرح النووي 376/6، فتح الباري 40/3.

(2) انظر الإنصاف 85، مشكل الحديث وبيانه 79، صحيح مسلم بشرح النووي 376/6.

(3) انظر المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم 503/1.

(4) انظر فتح الباري 39/3.

المبحث الثالث

الاســـــتعارة

الاستعارة: «هي أن يطلق لفظ المشبه به على المشبه، ويراد أنه هو هو في أخص صفاته»[1]، فهي على هذا مجاز لغوي يقوم على تشبيه حذف أحد طرفيه، بحيث يمكن أن تعد الاستعارة ضرباً من ضروب الإيجاز في التركيب، لأنها تمنح المعاني الجمة الكثيرة بالألفاظ اليسيرة. فثمة المشبه (المستعار له)، والمشبه به (المستعار منه)، والصفة المشتركة وهي وجه الشبه (المستعار أو الجامع)، والأداة وهي الألفاظ المفيدة لذلك، نحو الكاف ومثل[2].

وأسلوب الاستعارة حافل بكثير من المعاني الثانية المجازية، وهي كغيرها من الأنواع البلاغية تدل على المعاني عن طريق المعقول دون طريق اللفظ. فمن الاستعارة في كتاب الله تعالى قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ ﴾[البقرة: 16]، فاشتروا مستعار للاختيار، وقد أتبع ذلك بالربح والتجارة وهما من متعلقات الاشتراء. ومنها قوله عز وجل: ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾[الحجر: 94] فإن المستعار هو صدع الزجاجة وكسرها، والمستعار له تبليغ الرسالة، والجامع لهما التأثير[3].

والاستعارة تقسم إلى أقسام عدة، فهي بالنظر إلى ذكر أحد طرفيها قد تكون تصريحية أو مكنية، والتصريحية: هي التي ذكر فيها المستعار منه (المشبه به)، وحذف المستعار له (المشبه). وذلك كقول الشريف الرضي:

يا ظبية البان ترعى في خمائله ... ليهنك اليوم أن القلب مرعاك

والمكنية: هي التي ذكر فيها المستعار له، وحذف المستعار منه.

---

(1) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة 207.

(2) انظر الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية 27/2.

(3) انظر المعاني الثانية في الأسلوب القرآني 128.

ومنه قول المتنبي[1]:

ولمـــا قَلَّـــتِ الإبـــلُ امتطينـــا إلى ابـــنِ أبي ســـليمانَ الخُطوبَـــا

والاستعارة المكنية لما كانت تعتمد على التشخيص والتخييل كانت أكثر ورودا في القرآن الكريم من سابقتها.

والاستعارة أيضاً تقسم إلى استعارة أصلية وتبعية، وذلك بالنظر إلى جمود اللفظ المستعار واشتقاقه. كما تقسم باعتبار ملائمها إلى استعارة مرشحة ومجردة ومطلقة[2].

والاستعارة قد تكون مفردة، وقد تكون مركبة، وتسمى في حالة التركيب التمثيل أو الاستعارة التمثيلية، وهي مجاز مركب علاقته المشابهة[3].

هذا والحكم على التركيب العربي بأنه جار على الاستعارة هو ـ في الحقيقة ـ اجتهاد ونظر. ولكن الحكم بالاستعارة لا يسلم لقائله إلا إذا وافق سنن العرب ومألوف كلامهم. فالاستعارة المحكوم بها في النصوص عامة، والنصوص الشرعية خاصة لا تعدو أن تكون واحدة من ثلاثة:

1- استعارة مسلم بها لا يمكن حملها على الحقيقة، وذلك لوجود القرينة الدالة على المشابهة. وذلك كالاستعارة التصريحية في (العروة الوثقى) في قول الله تعالى: ﴿ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ﴾[البقرة: 256]، حيث قد شُبِّه من يسلك سبيل الله تعالى بمن أخذ بحبل وثيق مأمون لا ينقطع[4]. ومن أمثلتها استعارة الظلمات والنور للضلال والهدى في قول الله جل ذكره: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ﴾[البقرة: 257].

---

(1) انظر ديوانه 43.

(2) انظر الطراز 229/1، لكليات 101، الإشارات والتنبيهات 214، الوسيلة الأدبية 27/1، معجم البلاغة العربية 463-464.

(3) انظر معجم البلاغة العربية 464.

(4) انظر إعراب القرآن وبيانه 389/2.

ومما يجدر ذكره هنا أن من الألفاظ والتراكيب القرآنية ما لا يمكن حمله على الحقيقة، بل هو جار بالضرورة على جانب المجاز. فمثلاً لا يمكن حمل «الخيط الأبيض من الخيط الأسود» في قول الله تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾[البقرة: 187] على معناهما الحقيقي كما فهمه عدي بن حاتم لما نزلت الآية، بل أنزل الله تعالى قرينة ﴿ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ تنبيهاً إلى ضرورة الحمل على المجاز. بحيث يكون في الخيط الأبيض والأسود تشبيه بليغ[1].

2- استعارة جائزة، بحيث يمكن حمل اللفظ أو التركيب على الحقيقة أو على الاستعارة. وذلك كاستعمال القرآن الكريم لكلمتي «الحياة والموت»، فإنه يستعملهما تارة في دلالتهما المجازية، وتارة أخرى في دلالتهما الحقيقية. كما أن الآية القرآنية قد تحمل على المجاز أو الحقيقة بحسب اعتبار المعنى. ففي قول الله تعالى: ﴿ وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾[آل عمران: 27] استعارة تصريحية إذا كان المراد بالحي والميت المسلم والكافر، حيث حذف المشبه وأبقى المشبه به. أما إذا كان المراد بالحي والميت النطفة والبيضة فإن الكلام يكون جارياً على وجهه الحقيقي لا المجازي[2].

3- استعارة غير مقبولة ولا مسلم بها، وهي التي لا يؤيدها سياق، ولا تصاحبها قرينة، بل الحكم بالاستعارة محض تكلف وإلزام. ويدخل في هذه الاستعارة المزعومة التأويلات الباطنية، وكثير من التأويلات الإشارية الصوفية. فإن هذه التأويلات غير المرضية تعتمد على أن للفظ القرآني رمزاً وكناية عن مشبه محذوف هو المقصود بالمعنى. والقائلون بهذه التأويلات الخارجة عن منطق اللغة وقوانين الخطاب العربي لا يصلون إلى مقاصد النصوص ومعانيها بأدلة السياق والقرائن، وإنما هو تخرص واستخدام مغرض للنصوص. فماذا يبقى من احترام اللغة وقوانينها عند تأويل السكر في قول الله تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ﴾[النساء: 43]

(1) انظر التفسير الكبير للرازي 273/2، إعراب القرآن وبيانه 273/1.

(2) انظر فتح القدير 330/1، إعراب القرآن وبيانه 487/1.

بأن المراد به الغفلة والشهوة وحب الدنيا، وفي تأويل الجنابة بأنها دنس القلوب، وفي تأويل الاغتسال بأنه التوبة. ومن التأويلات المتعسفة غير المقبولة تأويل «مجمع البحرين» في قول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴾[الكهف: 60] بأن المقصود التقاء موسى بالخضر، لأنهما كانا بحرين في العلم[1]. فهذه وأمثالها تأويلات متكلفة مردودة، إذ لا دليل عليها ولا قرينة. فالعرب لا يحذفون من الكلام إلا ما يكون معروفاً لدى عموم الناطقين بالعربية.

وعلى هذا فإن طريق القصد في إعمال المجاز وإهماله الالتزام بسنن العرب في خطابهم وبيانهم، مع مراعاة القرائن وسياق الكلام. أما عدم الالتزام بهذه الضوابط اللغوية البيانية فإنه بلا ريب قنطرة إلى تعطيل دلالات النصوص، والتحكم في مقاصدها.

ويعظم خطر الاستعمال الخاطئ للمجاز أو الإهمال الخاطئ للمجاز في النصوص الشرعية التي تصف الله تعالى، وتخبر عن أفعاله عز وجل، إذ قد يفضي التجني على النصوص والتحكم بدلالاتها إلى الإلحاد في أسماء الله تعالى وفي صفاته، كما قد يكون منزلقاً إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم.

وهذا الإمام عبد القاهر الجرجاني يرى أن إغفال إجراء الاستعارة في بعض الكلمات والتراكيب «قد يصير سبباً إلى أن يقع قوم في التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم مستعار فلابد من أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه يتناوله في حال المجاز، كما يتناول مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا في قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾[طه: 39]، و﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[هود: 37]، فلما لم يجدوا للفظة «العين» ما يتناوله على حد تناول «النور» مثلاً للهدى والبيان ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد، وارتكاب ما يقدح في التوحيد»[2].

---

(1) انظر الكشاف 2/703.

(2) أسرار البلاغة 50.

وفيما يلي جملة من النصوص الشرعية التي وقف كثير من العلماء إزاءها موقف النظر والاجتهاد والتأويل وفق سنن العربية في حقائقها أو مجازاتها، بحيث تباينت تأويلاتهم لها. في حين أن طائفة قليلة ـ ممن لا يُعملون المجاز ـ كما يزعمون ـ ولا يجرونه في مثل هذه النصوص المشكل ظاهرها ـ وقفت موقفاً رافضاً للتأويل، إذ هم قانعون بالنص دون تأويله. فهؤلاء إذاً مستبعدون من هذه الأبحاث البلاغية التي حفلت بها كتب علماء الإسلام. ولسوف يظهر بجلاء أهمية إعمال المجاز والاستعارة في تأويل هذه النصوص الشرعية المنتخبة هنا، مع الإقرار بإمكانية تنوع التأويل المجازي، بل هذا التنوع المشروع يعد أخص خصائص الأبحاث البلاغية القائمة على اعتبار السعة في الخطاب والبيان العربي، ما دام له ما يشفع له ويؤيده من كلام العرب وسوابقهم البيانية.

ـ أضيفت كلمة اليد إلى الله تعالى في كثير من نصوص الكتاب والسنة، فتارة تذكر اليد مفردة، كما في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[الفتح: 10]، ومنها الحديث الذي يرويه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»[1]. وأخرى تكون مثناة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾[المائدة: 64]، وثالثة تأتي اليد مجموعة، كما في قوله عز وجل: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴾[يس: 71]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾[الذاريات: 47].

فما موقف المذاهب الإسلامية وعلماء الكلام وعلماء البلاغة والتفسير من هذه الإضافة الواردة في حق الله تعالى، والتي كثر فيها نزاعهم، وتباينت وتعددت فيها تأويلاتهم؟

---

(1) رواه مسلم، حديث رقم 153.

لقد ساغ عند العرب إطلاق اللفظ المشترك بين الحقيقة والمجاز. ومن الشواهد على صحة هذا الإطلاق المشترك ما روته عائشة أن بعض أزواج النبي ﷺ قلن له: أينا أسرع بك لحوقاً؟ فقال رسول الله: يتبعني أطولكن يدا. قالت عائشة، فكنا إذا اجتمعنا في بيت إحدانا بعد وفاة النبي ﷺ نمد أيدينا في الجدار نتطاول، وكنا نأخذ قصبة نذرعها، واستمر فعل أزواج النبي زمناً ليس باليسير حتى توفيت زينت بنت جحش بن رئاب زوج النبي صلى الله عليه وسلم، وكان امرأة قصيرة، ولم تكن أطولنا يداً، فعرفنا حينئذ أن ما أراده النبي عليه الصلاة والسلام الصدقة، لأن زينب كانت امرأة صناعة اليد تدبغ، وتخرز، وتصدق به في سبيل الله تعالى[1].

ظاهر من هذا الخبر أن أزواج النبي ﷺ ظَنَنَّ أن المراد بطول اليد المعنى الحقيقي الظاهر لطول اليد الجارحة، فكن يذرعن أيديهن بقصبة، فكانت سودة بن زمعة أطولهن جارحة. وبقي الاعتقاد بترجيح حقيقة اليد عن مجازها عند أزواج النبي زمناً قريباً من عشر سنوات، حتى ماتت زينب أولهن في سنة عشرين للهجرة في خلافة عمر، وكان هو رضي الله عنه من صلى عليها[2]، فعلموا حينها أن المعنى المجازي هو مراد النبي صلى الله عليه وسلم، فقد كانت زينب أطولهن يداً في الصدقة والبذل والنفقة، فطول لليد كناية عن الصدقة. فإنه يقال في اللغة: فلان طويل اليد، وطويل الباع، إذا كان سمحاً جواداً، وهو أطول يداً منه: أسخى، وضده قصير اليد والباع[3]. وقد كان سبب الرجوع عن الحقيقة إلى المجاز موت زينب ووقوع ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم.

ومما يستلهم من هذا الخبر أن من حمل الكلام على ظاهره وحقيقته ـ إن لم يصادم نصاً وأصلاً متفقاً عليه ـ لم يلم ولم يعنف، حتى وإن كان مراد المتكلم

---

(1) انظر شرح مشكل الآثار 202/1، البخاري حديث رقم 1420، مسلم حديث رقم 2452، فتح الباري 362/3.

(2) انظر سير أعلام النبلاء 212/2.

(3) انظر أسرار البلاغة 357، مسلم بشرح النووي9/16، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 360/6، فتح الباري 363/3، أساس البلاغة 712.

المجاز دون الحقيقة، لأن اللفظ المشترك بين الحقيقة والمجاز قد لا يكون معه قرينة مرجحة، وقد تخفى القرينة على البعض فلا يلمحها.

المفهوم المتبادر للذهن من كلمة «اليد» لغة الجارحة المعروفة، ولكنها تستعمل مجازاً في معان أخرى، بحسب سياقات الكلام وقرائنه. واليد في اللغة تطلق لمعان كثيرة تصل إلى خمسة وعشرين معنى ما بين حقيقة ومجاز. ومن معاني «اليد» عند العرب: النعمة، القدرة، الجاه، السلطان، الإحسان، إلى غير ذلك من المعاني[1].

فثمة من فهم من إطلاق كلمة اليد في حق الله تعالى الجارحة، وهذا تجسيم محض، مردود بالآية المحكمة المنزهة لله تعالى عن مشابهة المخلوقين: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: 11]، فمن الثابت المقطوع به في ضوء الآيات المحكمة أن يد الله تعالى ليست بجارحة ولا عضو حسي. فقد ثبت بالأدلة القاطعة العقلية تنزيه الله تعالى عن الجوارح والأعضاء، وهذا لما فيها من التجزئ المؤدي إلى التركيب[2]. ولذا وجب حمل هذا اللفظ الوارد في بعض الآيات والأحاديث على ما يليق بجلال الله تعالى وتنزهه عن مشابهة المخلوقين.

ويمكن تصنيف مذاهب العلماء والمتكلمين في هذه الإضافة في اتجاهات ثلاثة، أشير إلى الاتجاهين الأولين إشارة سريعة، أما الاتجاه الثالث، اتجاه التأويل، فمن اللائق التريث في وصفه وبيانه، لأنه الاتجاه الذي استخدمت فيه اللغة العربية عموماً، والبلاغة خصوصاً سلاحاً فاعلاً ومرجحاً قوياً في تلك النزاعات الكلامية التي دارت حول هذه الإضافة الواردة في حقه عز وجل. وفيما يلي هذه الاتجاهات الثلاثة:

---

(1) انظر معجم مقاييس اللغة 151/6، بصائر ذوي التمييز 381/5، فتح الباري 481/13.

(2) انظر مقالات الإسلاميين 290/1، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 124، التمهيد لقواعد التوحيد 57.

1- مذهب التفويض:

وهو مذهب جماهير السلف المتقدمين، وقد كان من مذهبهم عدم الخوض في تأويل النصوص المشكلة، اكتفاء بالتنزيل دون التأويل، وخوفاً من مزالق التفسير والتأويل ومخاطرهما، ولأنهم لا يملكون القطع بتأويلهم والجزم به. وهذا التوقف من السلف عن التفسير والتأويل يقتضي بالضرورة تفويض الله تعالى في المراد بتلك النصوص.

2- مذهب الإثبات:

المراد بالإثبات هنا إثبات ظواهر النصوص الشرعية المتعلقة بذاته سبحانه وبأفعاله. والحق أن المثبتة فريقان:

أ. فريق شاذ من المسلمين أثبت لله تعالى يداً على أنها جارحة. وهؤلاء هم المشبهة المعارَضون بقوله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. ومذهب هؤلاء ظاهر البطلان والفساد.

ب. فريق من المسلمين أثبتوا ظاهر تلك الإضافة (إضافة اليد إلى الله عز وجل)، أي أثبت لله تعالى اليد، على أنها صفة من صفات ذاته عز وجل، وليست بجارحة، وحجتهم أن ظاهر هذا النص وغيره إنما هو بتوقيف من الله تعالى، ولذا هو يثبتونه، ولكن من غير تشبيه ولا تكييف. وهذا على التحقيق تأويل إجمالي للنصوص المتشابهة والمشكل ظاهرها. فإنه لما دلت الأدلة اليقينية القاطعة على مخالفة الله تعالى ومباينته لخلقه كان هذا قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، فإذا هي مصروفة عن ظاهرها يراد به معنى مجازي. ولكن لما لم تقم قرينة معينة على تحديد هذا المعنى المجازي وقفوا حيث وقف بهم الدليل، فأثبتوا لفظه الظاهري، مع تنزيهه عز وجل عن صفات المخلوقين[1].

(1) انظر المختار من كنوز السنة النبوية 186.

3- مذاهب التأويل التفصيلي:

أما الجماهير فقد عدوا ظاهر تلك الإضافة أمراً مشكلاً مفضياً إلى الوقوع في التشبيه، ومن ثم صرفوا ذلك الظاهر وأولوه تأويلاً لغوياً، معتمدين على أنواع من المجازات والكنايات، مراعين معاني النصوص بحسب سياقات الآيات حين نزولها.

ومما يؤكد حمل اليد المضافة إلى الله تعالى على أنواع من المجاز والتوسع في القول ورود هذه اليد المضافة إليه سبحانه في القرآن الكريم مرة بالإفراد، وأخرى بالتثنية، وثالثة بالجمع. فهل يمكن إثبات ظواهر هذه النصوص كما هي؟ أم أن ثمة معاني مقصودة يؤديها السياق وترشحها القرينة؟ وهذا هو الحق الذي يؤيده النظر العميق فيما يجب له تعالى من التعظيم والإجلال ومباينته عز وجل لما عليه خلقه، ويؤيده أيضاً ما عرف عن العرب في مخاطباتهم ومقاصدهم في الكلام.

هذا ولم تكن تأويلات العلماء لظاهر تلك الإضافة متفقاً عليها، إذ من شأن إعمال العقل وتفعيل قوانين اللغة في النصوص تنوع الفهم، واتساع مساحة التأويل.

فقد قيل في تأويل قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ تأويلات عدة، وذلك ناتج بالضرورة عن المعاني اللغوية السابقة لليد. فمن التأويلات قولهم: المراد بهذا التعبير منة الله وإحسانه، بمعنى: نعمة الله عليهم في الهداية فوق ما صنعوا من البيعة[1].وقيل في تأويلها: قوة الله تعالى ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم[2]. وقيل: اليد كناية عن الحفظ[3] مأخوذ من حال المتبايعين إذا مد كل واحد منهما يده إلى صاحبه في البيع والشراء، وبينهما ثالث متوسط لا يريد أن يتفاسخا العقد من غير إتمام

(1) انظر الجامع لأحكام القرآن 267/16، التفسير الكبير للرازي 73/10، المحرر الوجيز 1731، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 125، بصائر ذوي التمييز 383/5، فتح القدير 48/5.

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 268/16، التفسير الكبير 73/10، المحرر الوجيز 1731، بصائر ذوي التمييز 383/5، فتح القدير 48/5.

(3) انظر مبحث الكناية.

البيع، فيضع يده على يديهما، فصار وضع اليد فوق الأيدي سبباً للحفظ على البيعة[1].

وهذا ابن كثير المحتفل بتفسيره عند كثير من معارضي التأويل يؤول قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ تأويلاً يصرفه عن ظاهره فهو يرى أن معنى تلك الآية أن الله تعالى حاضر معهم يسمع أقوالهم ويرى مكانهم، ويعلم ضمائرهم وظواهرهم، فهو تعالى هو المبايع بواسطة رسوله صلى الله عليه وسلم. ويؤيد ابن كثير تأويله السابق بجملة من الأحاديث، منها قول النبي ﷺ في الحجر الأسود: «والله ليبعثنّهُ الله يوم القيامة له عينان ينظر بهما، ولسان ينطق به، ويشهد على من استلمه بالحق، فمن استلمه فقد بايع الله»[2].

ومن أوجه ما قيل في تأويل هذه الآية أنها مستأنفة لتقرير ما قبلها، أي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ ﴾، وذلك على سبيل التخييل. ففي «يد الله فوق أيديهم» استعارة مكنية، حيث شبه الله تعالى نفسه بالمبايع الذي يبايعه المبايعون، وأثبت له اليد التي هي من روادف ولوازم المبايع حقيقة على طريق الاستعارة المكنية الأصلية. وذلك مثل إثبات الأظفار للمنية في قول أبي ذؤيب الهذلي[3]:

وإذا المنَّيةُ أنشبتْ أظفارَها ألفيتَ كُلَّ تميمةٍ لا تنفعُ

ومما زاد هذا التخييل والاستعارة حسناً ما فيه من المشاكلة بين يد الله تعالى وأيديهم، مع التأكيد القاطع على تنزيه الله تعالى عن اليد وصفات المخلوقين[4].

---

(1) انظر التفسير الكبير 73/10.

(2) انظر تفسير القرآن العظيم 1726.

(3) شرح أشعار الهذليين 8/1.

(4) انظر فتح القدير 47/5، تفسير التحرير والتنوير 158/26، إعراب القرآن وبيانه 238/9.

وذكر الفوقية في الآية ترشيح للاستعارة وإغراق في التخيل[1].

وهكذا فقد سلك العلماء والمتكلمون في تأويل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ما سلكوه في سائر المتشابهات، إما مسلك التفويض، وكان مسلك السلف المتقدمين. وإما مسلك التأويل بشقيه: الإجمالي والتفصيلي.

ولقد كان مقبولاً أن تتباين تأويلات المؤولين وتختلف، ويحمل كل منها على معنى لغوي، أو نوع بلاغي، وذلك وفق اجتهاد نظر كل مفسر مؤول. وأياما كانت تأويلات العلماء فغاية ما يجب عليهم مراعاةُ السياقِ واستلهامُ روح النص في سبيل الوقوف على الدلالات المرادة من النصوص. فهذه الآية التي عرضنا لبعض تأويلاتها لم تكن في سياق الحديث عن الله تعالى وصفاته، وإنما كانت بسبب بيعة المسلمين لرسول الله ﷺ في بيعة الرضوان حين أخذ النبي ﷺ الأهبة لقتال قريش لما بلغه مقتل عثمان بن عفان. فتصور هذا الجو وذلك الحدث معين للمتأول والمفسر على تأويل هذه الآية ومقاربة الوصول إلى المراد منها بحسب الطاقة والوسع، وهذا هو ما أمرنا به.

* * *

ـ عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: جنتان من فضة وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن[2]، وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل: «العظمة إزاري والكبرياء ردائي، فمن نازعني واحداً منهما قصمته».

هذا من الأحاديث النبوية المتشابهة، والعلماء إزاءها إما مفوضون يفوضون علم هذا الحديث إلى الله تعالى من غير تعرض لتفسيره خشية الوقوع

(1) انظر تفسير التحرير والتنوير 158/26.

(2) رواه البخاري 4878، ومسلم، حديث رقم 180.

في تشبيه الله تعالى وتجسيمه، وإما أنهم متأولون لهذه الأحاديث، خائضون في تفسيرها وفق قوانين الخطاب العربي، أما ظاهر هذه الأحاديث فالله تعالى منزه عنها، إذ لا يجوز على الله تعالى الإزار والرداء المعروفان بيننا في عالم الشهادة.

والنبي ﷺ في هذه الأحاديث إنما خاطب العرب بما يفهمون وبما يعقلون من لغتهم التي بها يتخاطبون. ففي حديث أبي موسى يقرب النبي ﷺ للناس معنى الحديث مستعملاً في ذلك أسلوب الاستعارة والذي كانت العرب تستعمله كثيراً في كلامها, فليس ثمة رداء يستر الله تعالى، وإنما الرداء هنا استعارة، كني بها عن كبريائه عز وجل وعظمته[1]. ففي هذا الحديث أن مقتضى جبروت الله تعالى وكبريائه وعزته واستغنائه ألا يراه أحد، لكن الله تعالى يلطف بعباده ويمن عليهم بأن يريهم ذاته العلية وذلك بإزالة الموانع التي كانت تحول بينهم وبين ذلك[2]. وقد عبر عن زوال الموانع موانع رؤية الخلق لله تعالى وعن رفعه عن الأبصار بإزالة الرداء. والمانع سمي رداء «لتنزله في المنع منزلة الرداء الذي يحجب الوجه عن رويته، فأطلق عليه الرداء مجازاً»[3].

وأما حديث أبي هريرة فالمقصود منه أن العظمة والكبرياء صفتان من صفاته عز وجل لا يشاركه فيهما أحد، وقد عبر بالإزار والرداء عن الصفتين الإلهيتين على وجه الاستعارة، فالعرب تقول: إن فلاناً شعاره ودثاره الزهد والورع، أي صفته ونعته[4].

* * *

(1) انظر المفهم لأبي العباس القرطبي 412/1، صحيح مسلم بشرح النووي 392/2، فتح الباري 528/13.

(2) انظر المفهم لأبي العباس القرطبي 412/1.

(3) فتح الباري 529/13.

(4) انظر مشكل الحديث وبيانه لابن فورك 149، إيضاح الدليل 186.

وجملة القول: إن هذه التأويلات المجازية للآيات المتشابهة ممكنة محتملة، فهي معتمدة على استعمالات عربية مجازية مشهورة. ومن ثم فهي مقبولة لغة وعقلاً. وما دام القائلون بهذه التأويلات منزهين لله تعالى عن الجسمية ومشابهة المخلوقين، وما داموا مؤيدين بقوانين اللغة العربية، وقواعد البلاغة العربية فإن الاختيار بعد هذا بين التأويلات المجازية أمر نسبي خاضع للملكة اللغوية البيانية للنظار في النص، لا ينازعون فيه، فلكل وجهة هو موليها.

هذا وقد خَصَصْتُ بالدراسة من جملة أنواع الاستعارة الاستعارةَ التمثيليةَ، والاستعارةَ التخييليةَ، وذلك لأهميتهما وحضورهما القوي في مباحث ونظرات المتكلمين البلاغية. وسأعرض لهاتين الاستعارتين في المطلبين الآتيين.

* * *

الاستعارة التمثيلية

* سبق الحديث عن الاستعارة بأنها تكون مفردة ومركبة، المركبة هي المسماة «التمثيل»، أو «الاستعارة التمثيلية».

والاستعارة التمثيلية: هي تركيب استعمل في غير معناه الحقيقي، لعلاقة تشبيهه بين المعنى الحقيقي والمجازي. فالأساس الذي تقوم عليه الاستعارة هو التشبيه. وثمة فرق بين التشبيه التمثيلي والاستعارة التمثيلية. فالتشبيه التمثيلي هو تشبيه مركب، وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدد، أما الاستعارة التمثيلية فهي في الأصل تشبيه صورة بصورة، لكن يحذف منه المشبه (الصورة الأولى) ويبقى المشبه به، ذلك بأن الاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه[1].

ومن الاستعارة التمثيلية في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾[آل عمران: 103]، ففي الاعتصام بحبل الله استعارة تمثيلية، فقد شبه الوثوق بالله والاعتماد عليه بحال من يمسك بحبل وثيق وقد تدلى من مكان عال فهو آمن من انقطاعه، والحبل هنا القرآن لقول النبي ﷺ عن القرآن إنه «حبل الله المتين[2]»[3]، ومنها في الحديث النبوي قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين». [انظر صحيح الجامع الصغير 1284].

ومن الاستعارة التمثيلية في الشعر قول أبي الطيب المتنبي[4].

ومن يك ذا فم مرٍّ مريضٍ ... يجدْ مُرّاً به الماءَ الزلالا

فالمعنى الحقيقي لبيت المتنبي هو أن المريض ذا الفم المر إذا شرب الماء الصافي العذب يجده مراً. ولكن ما إلى هذا المعنى قصد أبو الطيب، وإنما كان مرماه الطعن في خصومه وناقدي شعرهِ، فإنهم لقلة معرفتهم وفساد سلائقهم عابوا

(1) انظر البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع 194.

(2) الترمذي حديث رقم 296.

(3) انظر إعراب القرآن وبيانه 12/2.

(4) انظر ديوانه 252.

شعره وانتقصوه، ولولا ذلك لعرفوا له ولشعره المكانة الرفيعة. وهكذا شبه ضعيف الملكة الأدبية بحال ذلك المريض الذي لا يجد الماء الزلال العذب إلا مراً علقماً.

ومنه قول الشاعر الممنوع من الوصول إلى محبوبته[1]:

أرى مـــاءً وبي ظمـــأٌ شـــديدٌ ولكـــن لا ســـبيلَ إلى الـــورودِ

والاستعارة التمثيلية إذا اشتهرت وذاعت وكثر استعمالها صارت مثلاً، ومن ذلك قول العربي: أحشفا وسوءَ كيلة.

وفيما يلي بعض النصوص الشرعية التي أولت في ضوء هذا النوع البياني.

- قال الله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[طه: 5].

اختلف علماء الإسلام في تفسير وتأويل الاستواء الوارد في مثل قول الله سبحانه: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ اختلافاً واسعاً، وتباينت فيه المذاهب، وتنوعت فيه التأويلات. ولم تكن تلك الاختلافات غير مبررة وغير متوقعة، وإنما كانت متباينة، لأنها في الحقيقة كانت أثراً من آثار تباين مناهج المتكلمين، والتي سبق الإلماح إلى كثير منها.

فمن السلف ـ كما مر ـ من يثبتون استواء الله تعالى على عرشه كما هو ظاهر الآية من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل[2]، مع اعترافهم بجهل كيفية ذلك الاستواء، لأن إدراك استواء الله تعالى أمر لا تطيقه ولا تستطيعه العقول البشرية، ومن ثم فإن الظاهر المتبادر إلى الأذهان منفي عن الله تعالى، فإنه عز وجل ليس كمثله شيء. وقد سئل الإمام مالك عن الاستواء الوارد في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة[3].

---

(1) انظر الوسيلة الأدبية 29/2.

(2) انظر قانون التأويل 376.

(3) انظر قانون التاويل 376، تفسير القرآن العظيم 762، الجامع لأحكام القرآن 219/7.

ويريد مالك أن الاستواء معلوم الظاهر بحسب ما تدل عليه الأوضاع اللغوية، ولكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً، لأنه يستلزم التشبيه المحال على الله تعالى، ويعني بقوله (والكيف مجهول) أن تعيين مراد الشارع مجهول لنا، لا دليل عندنا عليه[1].

وقد شذ نفر من الناس ـ وهم المجسمة ـ فقالو: إن الله متمكن وجالس على العرش، وقوفاً عند ظاهر قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ وتمسكاً به، إذ من أجرى الاستواء على معناه في ظاهر اللسان العربي وهو الاستقرار فهو التزام للتجسيم[2]. وقطعاً لدابر هذا الفهم السقيم، وتأكيداً على عدم قبوله ورفضه ذهب جماهير المتكلمين إلى تأويل وصرف ظاهر المفهوم المتبادر من الاستواء، إلى معان مجازية مقبولة شرعاً ولغة. ذلك لأن الاكتفاء بالأدلة الظاهرية للاستواء مفض إلى الوقوع في التجسيم والتشبيه. قال إمام الحرمين الجويني: «إن كل مؤمن مجمع على أن لفظة الاستواء ليست على عرفها في الكلام العربي، فإذا فعل ذلك فهو قد فسر لا محالة، فلا فائدة في تأخيره عن طلب الوجه والمخرج البين، بل في تأخيره عن ذلك إلباس على الناس وإيهام للعوام»[3].

والاستواء في اللغة له معان كثيرة، منها:

ـ الاستعلاء العلو[4].

ـ الاعتدال، ومنه استوى الشيء إذا اعتدل[5].

ـ الاستيلاء والقهر والقدرة[6].

ـ الإقبال على الشيء والقصد إليه[7].

ـ التمكن والاستقرار[8].

---

(1) انظر مناهل العرفان 207/2.

(2) انظر الإرشاد 60، التمهيد لقواعد التوحيد 63، التفسير الكبير للرازي 8/8.

(3) نقلاً عن تحقيقات وأنظار 14، وانظر الإرشاد 60.

(4) معجم مقاييس اللغة 98/3، معاني القرآن للأخفش الأوسط 406/2، بصائر ذوي التمييز 106/2.

(5) انظر مجمل اللغة 361، شمس العلوم 444/2، القاموس المحيط 1673.

(6) انظر شمس العلوم 445، القاموس المحيط 1673، بصائر ذوي التمييز 106.

(7) انظر شمس العلوم 445، القاموس المحيط 1673، بصائر ذوي التمييز 106/2.

(8) انظر بصائر ذوي التمييز 106/2.

فهذه هي أغلب المعاني المعجمية المحتملة لكلمة الاستواء في لغة العرب، وهي معان مؤيدة في كتب اللغة بكثير من الشواهد العربية المعتبرة. ومؤول النص ومفسرها يختار من هذه المعاني المعجمية، بحيث تختلف مواقع الاستواء بحسب ما يتصل به من القول، وبحسب ما يناسب السياق والمقام. ومن هنا سنلحظ أثر هذه الوفرة المعجمية في تأويل المتكلمين والمفسرين لبعض النصوص الشرعية. وتختلف النصوص الشرعية العقدية القرآنية والحديثية عن النصوص الأدبية في أن تلك النصوص تصف أفعال الخالق عز وجل وتصف ذاته، أما هذه فهي وصف لأشخاص أو أحداث من عالم الشهادة المخلوق.

ولذا يجد المفسر الحق ـ مفسر النصوص الشرعية ـ نفسه مقيداً في تفسيره بما قر لله من صفات العظمة والجلال، وبما تضافرت الأدلة النقلية والعقلية القطعية على إثباته، وهو أنه عز وجل مباين لخلقه، لا يشبه شيئاً من خلقه، ولا يشبهه شيء، فهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. فلا يمكن للمفسر غض الطرف عن تلك الحقيقة الدينية التي ستضبط تأويله وتفسيره، ومن ثم لا يمكنه أن يفسر النص الشرعي كما يفسر النص الأدبي.

بل واجب عليه أن يحتاط في تأويله وتفسيره، كي لا يقع في تشبيه الله تعالى بخلقه وتجسيمه. وبذا يمتاز المؤولون والمفسرون بعضهم من بعض، ويفوق بعضهم بعضاً، وذلك بحسب وفاء كل منهم لذلك الأصل العقدي فيما يجب لله تعالى وما لا يجوز عليه، وبحسب توظيفه لقوانين اللغة النحوية والمعجمية والبلاغية لحل إشكالات النصوص الظاهرية. فما لا يليق بالله تعالى من معاني الاستواء اللغوية كالقعود والاعتدال فهذا باتفاق المفوضين والمؤولين أجمعين غير مراد ولا مقصود.

وبعد هذا الاتفاق اختلف المؤولون في تعيين معنى الاستواء المسند إلى الله عز وجل، وقد ذهبوا في تأويل هذا الاستواء مذاهب شتى. فكثير منهم جعل ذلك كناية، أريد بها لازم المعنى، فاستوى الله تعالى عندهم كناية عن الملك والسلطان والتصرف والقهر والغلبة، كما يقال: استوى فلان على العرش. بمعنى ملك، وإن لم يقعد على سرير الملك البتة. وذلك كما يقال: فلان يده مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنى الجود والبخل، من غير تصور يد ولا غل ولا بسط. وقد خص العرش بالذكر

تشريفاً له إذ هو أعظم المخلوقات[1]. ومن المتكلمين المفسرين من فسر الاستواء بالاقتدار[2].

ومنهم من تأولها على أحد معانيها اللغوية وهو العلو، ولكن على معنى أن علوه هو «علو مجده وصفاته وملكوته، أي ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال أحد، ولا معه من يكون العلو مشتركاً بينه وبينه، لكنه العلي بالإطلاق سبحانه»[3] ومن حجج الذين يفسرون استوى بعلا قول الشاعر:

فأوردتُهم ماءً بفيفاءَ قَفْرَةٍ وقد حَلَّقَ النجمُ اليمانيُّ فاستوى

ومنهم من فسر استوى باستولى، أي استولى الله عز وجل على عرشه بالملك والتدبير والقهر، فإنه متى عدي الفعل استوى ـ عند هذا الفريق ـ بعلى فإنه مقتض معنى الاستيلاء. وخص العرش بذلك تشريفاً لذكره. ويستشهد القائلون بهذا المعنى بقول الشاعر.

قد استوى بِشْرٌ على العراقِ من غير سيفٍ ودمٍ مُهراقِ[4]

ويقرب من حمل الآية على الكناية ـ كما هو مذهب كثير من المؤولة ـ مذهب من اعتبر هذه الآية جارية على الاستعارة التمثيلية. بل من الأوجه تأويل قوله عز وجل: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ وفق الاستعارة التمثيلية دون الكناية.

---

(1) انظر تأويلات أهل السنة 84، الإرشاد 59، التمهيد لقواعد التوحيد 64، الكشاف 50/3، المحرر الوجيز 710، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول 176، تيسير التفسير 82/4.

(2) انظر التفسير الكبير للرازي 8/8.

(3) الجامع لأحكام القرآن 220/7، انظر قانون التأويل 387، المحرر الوجيز 70.

(4) انظر النكت والعيون 229/2، متشابه القرآن 73، قانون التأويل 377، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 208، لباب العقول 177، المفردات في غريب القرآن 251، شمس العلوم 445، إيضاح الدليل 103، الجامع لأحكام القرآن 219/7، المحرر الوجيز 70، بصائر ذوي التمييز 107/2، 285/3، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ257، الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية 432.

وذلك لأن الكناية مبناها على صحة إرادة المعنى الصريح، فقول العرب: فلان طويل النجاد، لا يفهم منه السامع إلا أن له نجاداً طويلاً، وأن ذلك يلزمه طول القامة، وهذا هو مراد العرب من كلامهم. فالمعنى المستكن وراء الكناية لا يفهم إلا مع المعنى الأصلي الصريح، إذ بالكناية ينتقل من المعنى الأصلي إلى المعنى الكنائي.

وأما الآية فإن المعنى الأصلي فيها لا يصح تصوره في حق الله تعالى، لاستحالة جلوسه عز وجل واستقراره على العرش، ولذا حسن الحمل على الاستعارة التمثيلية.

ومن موجبات ترجيح الاستعارة التمثيلية على الكناية إبقاء لفظ الاستواء ولفظ العرش لمعانيها الحقيقية، لان المفردات في الاستعارة التمثيلية باقية على معانيها، وإنما الاستعارة في مجموعها المركب المنتظم في صورة كلية. وهذا أولى من إطلاق المفردات والألفاظ في غير ما وضعت له.

والاستعارة التمثيلية مبناها على التشبيه المركب. فإن كلمات هذه الآية وألفاظها متضافرة متآلفة، وهي بمجموعها ونظمها تشكل مركباً دالاً على هيئة جلوس الملك على العرش، وهي هيئة باعثة على إبهار الناظرين من أبهة الملك وجلالة مجالس الملوك، ففي هذه الآية تشبيه عظمة الله تعالى بهيئة ما يعرفه الناس من عظمة ملوك الدنيا. ولا يستغرب مثل هذا التشبيه، فهو من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس، وتشبيه الغائب بالحاضر. والتعبير عن شؤون عظمة الله تعالى على طريق الاستعارة والتمثيل شائع في القرآن الكريم، لأن الله تعالى لما أراد تعليمنا معاني من عالم الغيب قربها لنا سبحانه بأمثالها من عالم الشهادة[1].

والفعل «استوى» المعدى بإلى كما في قول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾[البقرة: 29] و[فصلت: 11] مقتض عند كثير من المفسرين معنى القصد والانتهاء إلى الشيء والإقبال عليه بالتدبير[2]، كما يقال: استوى فلان إلى كذا، إذا قصد إلى الشيء بعزم وسرعة، كأنه يسير إليه مستوياً. وحكى الفراء عن العرب أنهم يقولون: استوى إلي يخاصمني أي أقبل علي[3].

---

(1) انظر تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة 15-17، تفسير التحرير والتنوير 8/162-163.

(2) انظر متشابه القرآن 74، المفردات في غريب القرآن 251، أساس البلاغة 315، شمي العلوم 445، تفسير القرآن العظيم 108، المحرر الوجيز 70، بصائر ذوي التمييز 2/107، عمدة الحفاظ 257.

(3) انظر معاني القرآن 1/55، تفسير القرآن العظيم 108، عمدة الحفاظ 257.

وبإجراء هذه الآية على ما سبق اختياره من الحمل على الاستعارة التمثيلية فإن معنى استواء الله تعالى إلى السماء تعلق إرادته التنجيزية بإيجادها تعلقاً يشبه الاستواء في التهيء للعمل العظيم المتقن. والتعدية بـ«إلى» هي قرينة تضمُّنُ الفعل استوى معنى القصد والإقبال، وهي أيضاً قرينة المجاز والتمثيل[1].

ـــ قال الله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[الزمر: 67].

حمل كثير من البيانيين هذه الآية على أنها من قبيل الاستعارة التمثيلية، بمعنى أن «مثل الأرض في تصرفاتها تحت أمر الله تعالى وقدرته، وأنه لايشذ شيء مما فيها عن سلطانه عز وجل، مثل الشيء يكون في قبضة الآخذ له منا والجامع يده عليه»[2]، كما أن الله تعالى يخلق في السماوات «صفة الطي حتى ترى كالكتاب المطوي بيمين الواحد منكم، وخص اليمين لتكون أعلى وأفخم للمثل»[3]، لأن اليد اليمنى فيما يعرفه الإنسان من نفسه هي أشرف اليدين وأقواهما[4].

ولذا لم يتوقف من سلك بهذه الآية مسلك الاستعارة والتمثيل عند ألفاظ (القبضة واليمين)، كما فعلت طائفة أثبتت ظاهر الآية السابقة دونما تعرض لتفسيرها كما هو مذهب السلف، وكما فعل فريق من المفسرين المتعرضين لتأويل هذين اللفظين، عندما قالوا وأطلقوا القول: القبضة واليد بمعنى القدرة، وذلك على حد قول الشماخ[5]؟

إذا ما رايةٌ رُفعتْ لمجدٍ تلقاها عَرَابَةُ بِاليمينِ

فالملاحظ ـ كما يؤكد عبد القاهر الجرجاني ـ أن التفسير المجازي الجزئي للفظتي (القبضة واليد) كان تفسيراً على الجملة، القصد منه نفي الجارحة عن الله تعالى بسرعة، خوفاً من شبهة التشبيه. وإلا فالقبضة ليست اسماً للقدرة، وإنما يصار إلى هذا المعنى المجازي من طريق التأويل والمثل[6]، لأن هذه الألفاظ داخلة في عموم الصورة المراد إبرازها، فغرض هذه الآية القرآنية كما هو ظاهر من سياقها تصوير عظمة الله تعالى والتوقيف على كنه جلاله سبحانه[7].

* * *

(1) انظر تفسير التحرير والتنوير 385/1.
(2) أسرار البلاغة 359.
(3) أسرار البلاغة 359.
(4) انظر المعاني الثانية في الأسلوب القرآني 132.
(5) انظر الفصل 349/2، الجامع لأحكام القرآن 275/18، إيضاح الدليل 128.
(6) انظر أسرار البلاغة 358-359.
(7) انظر الكشاف 138/4.

- وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**خلق الله الخلق، فلما فرغ منه قامت الرحم فأخذت بحقو الرحمن، فقال لها: مه، قالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة. قال: ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى يا رب، قال: فذاك**»[1].

لقد اختلف العلماء في تأويل بعض عبارات هذا الحديث النبوي الصحيح. فهم مختلفون بدءاً في قيام الرحم ومناشدتها الله تعالى، فهنالك من أجرى هذا القيام على الحقيقة وقال: إنه قيام على الحقيقة، ودليلهم أن الأعراض يجوز أن تتجسد وتتكلم بإذن الله تعالى، فهو سبحانه خالقها ومدبرها، وهو مُنطقها إذا شاء سبحانه[2].

وهنالك من جنح إلى القول بأن هذا وارد مورد المجاز والتوسع في الكلام. فطائفة ذهبت إلى أنه لا يبعد أن يكون ذلك على حذف مضاف، أي: قام ملك فتكلم على لسان الرحم[3].

وأقرب إلى الصواب من القولين السابقين قول من قال: إن هذا جار على طريق ضرب المثل والاستعارة، إذ المراد تعظيم شأن الرحم، وفضل من وصلها وإثم قاطعها[4]. ويؤيد هذا القول ويوكده سياق الحديث كما سيرد.

ومن جملة ما تباينت فيه الأنظار في شرح هذا الحديث تفسيرهم وتأويلهم لكلمة (حقو)، إذ ثمة خلاف في إثبات مدلول هذه الكلمة لله تعالى، وخلاف في تأويلها على المعنى اللائق به عز وجل، لأنه تعالى منزه عن مشابهة خلقه أن يكون له حقو، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. والحقو في الحقيقة هو معقد الإزار، وهو

---

(1) رواه البخاري، حديث رقم 4830.

(2) انظر فتح الباري 738/8.

(3) انظر فتح الباري 738/8.

(4) انظر فتح الباري 738/8.

الموضع الذي يستجار به ويحترز به على عادة العرب، لأنه من أحق ما يحامى عنه ويدفع، كما قالوا، نمنعه مما نمنع منه أزرنا[1].

هذا والمستمسكون بظواهر النصوص، القانعون بمنطوقها، الرافضون للتأويلات المجازية لا يخوضون في تفسير هذه الكلمة ومثيلاتها، فهم يثبتونها على ما يليق به سبحانه، ويفوضون علمها إلى الله تعالى. أما جماهير علماء الإسلام فإنهم قد يعدون ذلك الموقف من النصوص المشكلة موقفاً سلبياً، لذا هم يحرصون على تتبع المعنى وفق قواعد الخطاب العربي، بما لا يناقض أصلاً عقدياً مجمعاً عليه.

وأفضل ما أول به قوله عليه السلام: «فأخذت بحقو الرحمن» أنه مبني على الاستعارة التمثيلية، كأنه شبه حالة الرحم وما هي عليه من الافتقار إلى الصلة والذب عنها بحال مستجير يأخذ بحقو المستجار به، ثم أسند على سبيل الاستعارة التخييلية ما هو لازم للمشبه به من القيام، فيكون قرينة مانعة عن إرادة الحقيقة، ثم رشحت الاستعارة بالقول والأخذ وبلفظ الحقو، فهو استعارة أخرى. وبذا يظهر ولا يبعد أن يكون الأخذ بالحقو هو استعارة عن الاستجارة، كما يقال: عذت بحقو فلان، أي استجرت به، لأنه كان من يستجير بآخر يأخذ بثوبه وإزاره. وقد جاء في رواية أخرى لهذا الحديث «بحقوي الرحمن» على التثنية، وعلى هذا تكون التثنية للتأكيد، لأن الأخذ باليدين آكد في الاستجارة من الأخذ بيد واحدة[2].

* * *

(1) انظر مشارق الأنوار 210/1، فتح الباري 738/8.

(2) انظر فتح الباري 738/8، مشارق الأنوار 210/1، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 185.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[القلم: 42].

ذهب نفر من الحنابلة كأبي يعلى الفراء إلى أن الساق صفة ذاتية لله تعالى اعتماداً على هذه الآية من آيات الصفات. في حين يرفض الجمهور عد هذه الآية من آيات الصفات، لأنه ليس في نصها القرآني المقطوع به إضافة الساق إلى الله تعالى. ولذا هم يردون الأمر إلى اللغة وقوانين البلاغة للوصول إلى التأويل المعقول المنسجم مع ما يليق به عز وجل.

ومما لا شك فيه ولا ريب أن نسبة الساق المعروفة لنا إلى الله تعالى محال، وهي تشبيه وتجسيم محض. يقول الزمخشري: «وأما من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان»[1]، ولاستحالة الجارحة في حقه عز وجل وجب تأويل هذه الآية على مايليق به جل ثناؤه، وهذا هو مذهب جماهير علماء الإسلام.

ولقد تباينت تخريجات وتأويلات علماء البلاغة والتفسير والكلام لهذه الآية. وهم مع تباين تأويلاتهم كانوا حريصين على مجانبة ظاهر ما ادعي في تفسير هذه الآية، من أن هذه الساق مسندة إلى الله تعالى ومضافة إليه، وذلك بالاستناد إلى بعض الروايات الحديثية المنتقدة[2].

ولقد ذهب كثير من البيانيين والمفسرين والمتكلمين إلى أن في هذه الآية استعارة تمثيلية، ذلك أن من عادة من يقوم بعمل يحتاج إلى جد وحزم أن يشمر عن ساقه، فاستعير الساق والكشف عنها لشدة الأمر، والتشمير عن الساق كناية عن اشتداد الأمر، فالساق المراد بها الشدة هي مشبهة بالساق العالقة بالقدم، لأن الساق هي الحاملة للجملة، المنهضة لها، فهذا جار مجرى التشبيه[3].

---

(1) الكشاف 582/4.

(2) انظر الكشاف 582/4، فتح الباري 847/8، إيضاح الدليل 135.

(3) انظر أمالي ابن الشجري 342/1، الخصائص لابن جني 254/3، تأويل مشكل القرآن 137، الفصل في الملل والأهواء والنحل 352/2، متشابه القرآن 663، الكشاف 581/4، إيضاح الدليل 134، أساس البلاغة 314، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 754، تفسير القرآن العظيم 1908، المحرر الوجيز 1887، تفسير التحرير والتنوير 97/29، إعراب القرآن وبيانه 182/10.

ومن ذلك قول حاتم[1]:

أخو الحربِ إن غصَّتْ بِهِ الحربُ عَضَّها وإن شمّرتْ عن ساقِها الحربُ شمَّرا

وقول سعد بن مالك[2]:

كَشَفَتْ لهم عن ساقِها وبدا من الشرِّ الصُراح

وقال أبو جندب الهذلي[3]:

وكنت إذا جارُ دُعا لمضوفَةٍ أشمِّرُ حتى ينصف الساقَ مئزري

وقول الشاعر[4]:

عجبت من نفسي ومن إشفاقها
ومن طرادي الطيرَ عن أرزاقها
في سنة قد كشفت عن ساقها

* * *

(1) انظر تفسير التحرير والتنوير 97/29.

(2) انظر ديوان الحماسة 198/1.

(3) انظر شرح أشعار الهذليين 358/1، تأويل مشكلا القرآن137.

(4) انظر أساس البلاغة 314.

الاستعارة التخييلية

من أقسام الاستعارة عند كثير من علماء البلاغة تقسيمها باعتبار ذاتها إلى استعارة تحقيقية أو حقيقية، واستعارة تخييلية أو خيالية.

فالاستعارة التحقيقية: هي الاستعارة التي يكون فيها المستعار له (أي المتروك) أمراً محققاً، وهذا إما أن يكون شيئاً محسوساً، كقول أبي الفرج محمد الغساني[1].

فأمطرتْ لؤلؤاً من نرجسٍ وسقَتْ ... ورداً وعضَّتْ على العنّابِ بالبَرَدِ

وكقولنا: رأيت أسداً يرمي، أو أن يكون شيئاً معقولاً، كقوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ أي دين الإسلام، وكقولنا: أبديتَ نوراً، أي حجة[2].

والاستعارة التخييلية: هي الاستعارة التي يكون فيها المستعار له أمراً متوهماً محضاً، متخيلاً غير متحقق[3]، أو هي استعارة لفظ دال على حقيقة خيالية تقدر في الوهم، ثم تُردف بذكر المستعار له، إيضاحاً لها وتعريفاً لحالها[4].

فالاستعارة التخييلية حقيقتها تكون بتخيل أمر من غير أن يكون له وجود، ثم يستعار له أمر وجودي. ومن أمثلة الاستعارة التخيلية قوله تعالى:﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ﴾[النحل: 112] فإنه لما ابتلى الله تعالى الكفار بسبب كفرهم، ولما استعار اللباس هنا مبالغة في الاشتمال عليهم، أخذ الوهم في تصوير ما للمستعار منه من التغطية والستر والاسترسال[5].ومن ذلك قول أبي ذؤيب الهذلي[6]:

---

(1) انظر التبيان في علم المعاني والبديع والبيان 232.

(2) انظر الطراز 230/1، التبيان في علم المعاني والبديع والبيان 232-233، البلاغة وأفنانها، علم البيان والبديع 179.

(3) انظر التبيان في علم المعاني والبديع والبيان 233، البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع 179.

(4) انظر الطراز 232/1.

(5) انظر الطراز 235/1.

(6) انظر شرح أشعار الهذليين 8/1.

وإذا المنيَّـــةُ أنشـــبتْ أظفارَهـــا ألفيـــتَ كُـــلَّ تميمـــةٍ لا تنفَـــعُ

حيث شبه المنية بالسبع في عدوانها على الإنسان، وجعل الشاعر لها مخالب، ليزداد أمر التخييل ويكثر[1].

وكاستعارة اللسان لأمر مخيل للحال في قول الشاعر:

ولـئن نَطَقْـتَ بشـكرِ ربِّـكَ مفصِـحاً فلســانُ حــالي بالشَّــكايَةِ أنطَــقُ

وكاستعارة اليد للشمال، والزمام للغداة أو القرة في قول لبيد[2]:

وغــداة ريــحٍ قــد كشــفتُ وقــرةٍ إذ أصــبحتْ بيــد الشــمالِ زِمامُهــا

وقد استخدم بعض المتكلمين والبلاغيين هذا النوع البلاغي (=الاستعارة التخييلية) للتخلص من إشكالات بعض النصوص المتشابهة، دونما خوض في تقرير القواعد العقلية كما فعل غالب المتكلمين. فإن التفطن لهذه الاستعارة وإجراءها في متشابه الصفات الخبرية فيه غنية عن كثير من تأويلات المتكلمين والمفسرين[3]. ومن ثم اعتبر كثير من علماء البيان أن أغلب النصوص الدالة ظواهرها على التشبيه كله من باب الاستعارة التخييلية»[4]. بل قال يحيى بن حموة العلوي: «وجميع آيات التشبيه كله من باب الاستعارات الخيالية»[5] ويقول صلاح الدين العلائي: ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخييلية، والتي إذا حملت تلك النصوص عليها حصل التخلص من مهاوي التجسيم[6]. فقد اعتقد بعض الناس من المجسمة من مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[المائدة: 64]، و﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[الرحمن: 27]، ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: 75] جواز الأعضاء على الله تعالى، وجواز حلوله سبحانه في المكان والجهة.

---

(1) انظر الطراز 1/232.

(2) انظر شرح القصائد العشر 194.

(3) انظر الطراز 1/233.

(4) انظر الطراز 1/258-259، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان 51.

(5) الطراز 1/258-259.

(6) انظر فتح الباري 13/527.

هذا ومن النصوص الحديثية التي كان من بعض أوجهها التأويلية تخريجها على الاستعارة التخييلية ما رواه عدي بن حاتم عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان، ولا حاجب يحجبه**»[1]، وعن معاذ: «**واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**»[2]، والمعنى: أن دعوة المظلوم ليس لها صارف يصرفها ولا مانع، فهي مقبولة مستجابة وإن كان صاحبها عاصياً. وفي قوله عليه السلام: «**ليس بينها وبين الله حجاب**» تمثيل للدعاء وتحقق الاستجابة، وذلك أن من قصد دار السلطان متظلماً فإنه لا يحجب، بل يستمع إليه وينتصف له، ومن ثم فليس المقصود أن لله تعالى حجاباً يحجبه عن خلقه[3]. والمراد بالحجاب في مثل هذه النصوص هو نفي المانع مع الرؤية، ونفي عدم إجابة دعاء المظلوم. فالحجاب مستعار للرد، وكان نفيه دليلاً على ثبوت الإجابة. والتعبير بنفي الحجاب أبلغ من التعبير بالقبول، لأن الحجاب من شأنه المنع من الوصول إلى المقصود، فاستعير نفيه لعدم المنع[4].

* * *

(1) رواه البخاري، حديث رقم 7443، رواه مسلم، حديث رقم 1016.

(2) رواه البخاري، حديث رقم 1496.

(3) انظر فتح الباري 3/453-454.

(4) انظر فتح الباري 13/527.

المبحث الرابع

التشبيه والتمثيل

التشبيه عند البلاغيين هو: الجمع بين الشيئين أو الأشياء بمعنى ما بواسطة الكاف ونحوها[1]، وهو بتعريف آخر: صفة الشيء بما قاربه وشاكله في صفة أو أكثر[2]. وللتشبيه أركان أربعة، وهي: المشبه، والمشبه به، ووجه الشبه، وأداة التشبيه. والتشبيه له طرق وأقسام كثيرة، وذلك بالنظر إلى أركان التشبيه الأربعة، فمن أنواع التشبيه: التشبيه المرسل، والمفصل، والبليغ، والتمثيلي، والضمني، والمقلوب، والقريب والبعيد، والغريب والوحشي والمألوف[3].

ولا يعنينا هنا الإفاضة في بحوث البلاغيين في التشبيه والتمثيل، وإنما يعنينا من تلك البحوث ما كان وثيق الصلة بموضوع هذه الدراسة. فقد أجاز البلاغيون مثلاً تشبيه الأصغر بالأكبر، وعليه يكون التشبيه صورة من صور المبالغة. وفكرة المبالغة هذه لا يمكن قبولها في النصوص الشرعية التي نعرض لتأويلاتها عند المفسرين، فهذه الفكرة تصطدم مباشرة مع أمر اعتقادي خطير، إذ لو كان التشبيه يقتضي أن تكون الصفة في المشبه به أوضح منها في المشبه دائماً للزم من ذلك أن يكون نور المصباح أدق وأعظم من نور الله سبحانه[4]، كما سيأتي في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ ﴾، ولذا قسم البلاغيون التشبيه إلى قسمين: قسم يقصد منه المبالغة، وفيه يجب أن تكون الصفة في المشبه به أوضح منها في المشبه. وقسم يقصد منه مجرد الجمع بين شيئين في مطلق الصورة أو الشكل أو اللون[5].

---

(1) انظر الطراز 263/1.

(2) انظر معجم البلاغة العربية 296.

(3) انظر الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان 57-58، الطراز 332/3، الكليات لأبي البقاء 271-272.

(4) انظر تأثير الفكر الديني 112-113.

(5) انظر الإيضاح 232/2.

وقد اختلف البلاغيون في علاقة التشبيه بالتمثيل على مذاهب عدة[1]:

1- مذهب جمهور البلاغيين وهو أن التمثيل هو التشبيه الذي يكون وجه الشبه فيه صورة من أمور متعددة، فالجمهور لا يشترط في التشبيه التمثيلي غير تركيب الوجه، سواء أكان ذلك الوجه حسياً أم كان عقلياً، حقيقياً أو غير حقيقي.

2- مذهب الزمخشري وابن الأثير وهو أن التمثيل مرادف للتشبيه تماماً، حتى لو كان وجه الشبه مفرداً.

3- مذهب الجرجاني، وهو أن التشبيه الذي هو أحق باسم التمثيل هو ما كان وجه الشبه فيه أمراً عقلياً غير حقيقي، أي غير متقرر في المشبه إلا بتأول وصرف عن الظاهر. ويستوي في ذلك عنده أن يكون وجه الشبه مفرداً وأن يكون مركباً.

4- مذهب السكاكي وهو أن التشبيه لا يكون تمثيلاً إلا إذا كان وجه الشبه فيه عقلياً غير حقيقي كما هو مذهب الجرجاني، ولا بد أن يكون مركباً كما هو رأي جمهور البلاغيين.

وهكذا تباينت مذاهب البلاغيين في تصور علاقة التشبيه والتمثيل، ولا مندوحة من اختيار مذهب من المذاهب السالفة في مثل هذه الدراسة، فحسبنا مذهب جمهور البلاغيين الذين يجعلون التشبيه هو التمثيل إذا كان وجه الشبه منتزعاً من أمرين فأكثر.

ومن أمثلة التشبيه التمثيلي في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ﴾[آل عمران: 117] فقد شبه سبحانه ما أنفقوه في عدم جدواه وقلة غنائه بالحرث الذي عصفت به الريح الصر[2]. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[البقرة: 265]

---

(1) معجم البلاغة العربية 635-636، البلاغة والتطبيق لأحمد مطلوب وكامل البصير 299، موجز البلاغة لمحمد الطاهر بن عاشور 34.

(2) انظر إعراب القرآن وبيانه 2/ 33.

فقد شبه الله تعالى إنفاق الأموال الخالص من الرياء في سبيل الله تعالى وابتغاء مرضاته بالبستان الوريف الظلال فوق ربوة عالية يكفيها قليل من المطر لتربو وتهتز[1].

ومن أمثلته قوله عز وجل: ﴿ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ ﴾[ابراهيم: 46]، فإن طائفة من العلماء تذهب إلى أن (الجبال) في هذه الآية حقيقة، في حين رأى طوائف من العلماء من أرباب البيان والبلاغة أن (الجبال) ههنا تمثيل لأمر النبي ﷺ وصحابته الكرام، فلقد مكر المشركون بالنبي ومن معه مكراً بالغاً ليصرفوهم عن الحق وعن الصراط المستقيم، ولكن النبي وصحبه قد رسخوا وثبتت أقدامهم، فما استطاع المكر ثنيهم عن منهجهم قيد أنملة[2].ومما يؤكد هذا التخريج البياني ويشفع له أن العرب تشبه الشيء الثابت بالجبل الشامخ، والصخرة الراسية. يقول زهير بن أبي سلمى[3]:

حذيفةُ ينميه وبدرٌ كلاهما إلى باذخ يعلو على من يطاولُهْ

ومن أمثلة التشبيه التمثيلي في الحديث النبوي الشريف قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ضرب الله صراطاً مستقيماً، وعلى جنبتي الصراط سور فيه أبواب مفتحة، وعلى تلك الأبواب ستور مرخاة، وعلى رأس الطريق داع يقول: ادخلوا الصراط ولا تَعُوجوا»، فالصراط هو الطريق إلى الله تعالى، واستقامته هو ترك الميل إلى محارمه، والسور هي المحارم، والأبواب هي الشهوات، والستور هي الحدود، والداعي هو رسول الله ﷺ[4].

ومن ذلك قول بشار بن برد:

كأنَّ مُثارَ النقعِ فوق رؤوسنا وأسيافَنَا ليلٌ تهاوى كواكبُهُ

(1) انظر إعراب القرآن وبيانه 411/1.

(2) انظر الإنصاف لابن السيد البطليوسي 78.

(3) انظر ديوانه 54.

(4) انظر الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة 226.

ومن التمثيل الذي آل إلا مُثَلٍ سائرٍ قولهم: فلان يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، فهو يقال لكل متردد في قول أو فعل.

والتشبيه والتمثيل كثير الورود في كلام البلغاء والفصحاء، وهو بحق يعد كنزاً من كنوز البلاغة، ذلك بأن في التشبيه والتمثيل كشفاً للمعاني، وإبرازاً لخبيئها، وإيضاحاً لها وتأكيداً وتقريراً للمعاني وتمكينها في النفس، لأن في التشبيه إلحاقاً للأشياء والأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة. وإراءة المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في صورة المتيقن، وهذا هو مكمن سر بلاغة التشبيه التمثيلي[1].

ولذا لا عجب أن عني المفسرون ـ لاسيما البلاغيون منهم ـ بالتشبيه والتمثيل في تأويل كثير من النصوص الدينية المتعلقة بالصفات الآلهية، لأن من فوائد التشبيه والتمثيل في الآيات القرآنية تعظيم المشبه ونعته بالصفات العظمى التي لا تستبين إلا بالتشبيه والتمثيل. فهذا ابن جني المعتزلي يتوصل إلى نفي التجسيم عن الله تعالى بتأويله الإدخال في الرحمة في قول الله تعالى: ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾[الأنبياء: 75] بأنه تمثيل قصد به تفخيم الرحمة[2].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الزمخشري قد وسع نطاق التخييل والتمثيل في تأويله للآيات القرآنية، بحيث قد اتهمه خصومه بذلك، لاسيما إطلاقه التخييل على كلام الله تعالى. فالزمخشري مثلاً يعد قول الله تعالى: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ من باب التمثيل والتخييل، لا من باب الحقيقة والظاهر، وذلك على معنى أن الله تعالى نصب لعباده الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، فكأنه أشهدهم على أنفسهم[3].

ويؤيد الزمخشري توظيفه للتمثيل والتخييل بكثرة بأن باب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، وفي كلام العرب؛ فمما قاله العرب:

إذا قالت الأنساع للبطن الحق

(1) انظر الكشاف 79/1، الطراز 327/3، تفسير التحرير والتنوير 302/1.

(2) انظر الخصائص 445/2.

(3) انظر حاشية الكشاف 169/2.

وكذا قالوا:

قالت له ريح الصبا قرقار

ومعلوم أنه لا قول لهم، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى[1].

ويقف في طرف المعارضة للزمخشري ومذهبه الواسع في إجراء التمثيل طائفة من العلماء والمفسرين ممن كانوا يرون أن الظاهر مالم يخالف المعقول والممكن فإنه يجب إقراره على ما هو عليه، ذلك بأن قدرة الله تعالى لا حد لها ولا حصر. فمثلاً في الآية السالفة كيف يستبعد إخراج ذرية آدم ومخاطبتهم حقيقة وظاهراً، علماً بأن الذي أخرجهم وخاطبهم هو الخالق القادر، وهو المالك لكل شيء ومدبره[2].

وفيما يلي جملة من النصوص الدينية التي أولها وفسرها كثير من العلماء في ضوء التشبيه الذي هو من أدق الأنواع البيانية، وأوفاها بمقاصد الكلام دونما إغراق في تجزئة الكلام وتقطيع أوصاله.

يقول الله تعالى مخبراً عن نفسه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[النور: 35].

ومن المعلوم ضرورة أن الله تعالى احتجب عن خلقه بعظمته وكبريائه، وأنه سبحانه قد نصب لخلقه كي يعرفوه ويتبينوا صفاته أدلة لا تحصى ولا تعد، منها أدلة كونية، وأخرى كتابية أنزلها الله سبحانه على صفوة خلقه الرسل. وهذه الأدلة المنصوبة قسمان، منها الجلي والخفي. ومن الأدلة الخفية المستعملة في كتاب الله تعالى التمثيل والتشبيه[3].

---

(1) انظر الكشاف 170/2.

(2) انظر حاشية الكشاف 169/2.

(3) انظر قانون التأويل لأبي بكر بن العربي 142.

فهذه الآية العظيمة تحتوي على مثل ضربه الله تعالى لنوره، فقد أخبر الله تعالى عن نفسه بأنه نور السموات والأرض. ولكن ما معنى النور في هذه المثل القرآني؟ فإن طوائف من المسلمين قد أثبتوا ظاهر هذه الآية، فزعموا أن في هذه الآية مثلاً لذاته سبحانه، وأنه عز وجل تعالى نور لا كالأنوار، ومن ثم أثبتوا له عز وجل اسم النور، إثباتاً منهم لظواهر النصوص، وعدم صرفها عن ظواهرها لعدم وجود الصارف في ظنهم[1]. في حين أن كثيراً من العلماء قد خاضوا في تأويل كلمة النور المنسوبة إلى الله تعالى، نفياً لأي شبهة تجسيم، ذلك بأن طائفة ممّن ذهبوا إلى القول بأن لله تعالى جسماً[2] كان من حججهم المردودة هذا المثل الذي أعرض لتأويله ومواقف العلماء والمتكلمين تجاهه.

ذلك أن العلماء لم يتفقوا على معنى النور في هذا المثل، وإن اتفقوا على أنه بمعنى مجازي لكلمة النور، لا بمعناه الحقيقي، وهو الضوء المدرك بالبصر. وسواء كان النور جسماً أو عرضاً، فلقد قام البرهان القاطع على أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، لأن فاعل هذه وموجدها بالضرورة هو ليس جسماً ولا عرضاً[3].

ويعنينا ما ذهب إليه طوائف كثيرة من العلماء والمفسرين من أن إسناد النور إلى الله تعالى هو من قبيل المجاز لا الحقيقة، وهؤلاء سلكوا مسالك عدة في بيان ذلك النور المسند إلى الله تعالى.

فمما قاله العلماء في تأويل «نور السموات والأرض» في هذا المثل القرآني:

1- إن كلمة (نور) مصدر وضع موضع اسم الفاعل، وذلك كقول الله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا ﴾[الملك: 30] أي غائراً، وكقول الخنساء:

ترتع ما رتعت حتى إذا ادّكرت ... فإنما هي إقبالٌ وإدبارُ

---

(1) انظر الأسماء والصفات للبيهقي 81، قانون التأويل لأبي بكر بن العربي 146، الجامع لأحكام القرآن 256/12، الإنصاف 87.

(2) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 279/2، 277.

(3) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 278/2.

أي فإذا هي مقبلة ومدبرة[1].

وقيل في تقدير اسم الفاعل ذاك: منور السموات والأرض بما خلق فيها من الأنوار المحسوسة، ومنور القلوب بما خلق فيها من الهدى[2].

وقيل: هادي أهل السموات والأرض[3]، أي تقدير مضاف قبل السموات، بمعنى: «الله الهادي لكل شيء إلى مصالحه، والمرشد لكل حي إلى منافعه»[4]. فالعرب تسمي كل ما أزال الالتباس وأوضح الحق نوراً. ومن أدلة هذا التأويل القرآن ذاته، فبعد قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ قال الله عز وجل: ﴿ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾، فدل هذا التعقيب على أن النور المقصود هو نور الهدى والبصائر، إذ لو كان الله تعالى هو نفس النور لامتنعت هذه الإضافة، لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة[5]. كما أن من أدلة ذلك قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ ﴾ فإن فيها بيان أن هذا النور هو نور الهداية التي محلها هذه البيوت الشريفة[6].ويؤيد هذا ما أثر عن ابن عباس في تفسير وتأويل هذه الآية بقوله: الله سبحانه وتعالى هادي أهل السموات والأرض، مثل نوره مثل هداه في قلب المؤمن[7].

وقيل: مزين السموات والأرض.

---

(1) انظر مجمع البيان للطبرسي 197/7.

(2) انظر قانون التأويل 143، مجمع البيان 197/7، أساس التقديس 80، البحر المحيط 42/8، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون 403/8.

(3) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 280/2، الأسماء والصفات للبيهقي 81، البحر المحيط 43/8، أساس التقديس 80، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون 403/8، إيثار الحق على الخلق 181.

(4) إيثار الحق على الخلق 181.

(5) انظر أساس التقديس 79.

(6) انظر إيثار الحق على الخلق 178-180.

(7) انظر الأسماء والصفات 81.

2- وقيل: هذا الإسناد المجازي إنما هو على حذف المضاف، أي: الله ذو نور السموات والأرض، كما يقال: فلان عدل، أي فلان ذو عدل[1]، ويؤيد هذا التأويل قول الله تعالى «مثل نوره».

3- وقيل: هذا التركيب «نور السموات والأرض» جار مجرى المدح والثناء[2] كقول النابغة:

فإنك شمسٌ والملوكُ كواكبٌ إذا طَلَعَتْ لم يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوْكَبُ

وكما يقال: فلان شمس البلاد وقمرها.

وفي حمل الآية على هذا المعنى الأخير (المدح والتعظيم) تشبيه بليغ، حيث حذف منه وجه الشبه وأداة التشبيه في ﴿الله نور السموات والأرض﴾[3]. أما ﴿مثل نوره كمشكوة﴾ فالأداة فيه مظهرة. وجملة القول في هذا المثل القرآني أنه تشبيه مفرد بمركب[4]، فهذه الأمور المعدودة كلها أشباه لنور الله تعالى، الذي اختلف العلماء في المراد به، هل المراد به ذات الله تعالى؟ أم أن المراد به غير ذلك من المعاني المجازية؟ والقائلون بالمجاز أيضاً مختلفون في تأويله وبيان مجازه، كما سبق بيانه.

هذا وقد جيء بهذا التشبيه في معرض الحديث عن الله تعالى تقريباً للذهن، فإنه بسببه سبحانه وبقدرته أنارت السموات والأرض، وصلحت أحوالهما، واستقر نظامهما، ولذا ورد النور في صفة الله تعالى لأن كل نفع وإحسان وفضل وإنعام فهو منه سبحانه، فهو كما يقال: فلان رحمة، وفلان عذاب، إذا كثر ذلك منه[5].

* * *

(1) انظر البحر المحط 42/8، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون 402/8، إعراب القرآن وبيانه 608/6.

(2) انظر البحر المحيط 43/8، الدر المصون في لوم الكتاب المكنون 403/8.

(3) انظر، إعراب القرآن وبيانه 608/6.

(4) انظر الطراز 292.

(5) انظر مجمع البيان 198/7.

- قوله تعالى عن المشركين : ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾[الأنعام : 25]

ظاهر هذه الآية عند المعتزلة تعارض أصلهم في العدل الإلهي، لأن ظاهرها يشعر بجبرية تنافي الحرية الإنسانية. ومن ثم تسائل سائلهم: كيف يصح ظاهر تلك الآية، والله سبحانه قد أمرهم بالاستماع، فكيف يمنعهم بالوقر والكن؟ ويتخلص المعتزلة من هذا الإشكال بالحكم على هذه الآية بأنها تمثيل لا تحقيق، فإن المشركين لما لم يسمعوا ما أمروا بِهِ صاروا بمنزلة من في آذانه وقر، ولم ينتفعوا بما فهموا، فصاروا بمنزلة من في قلبه كن[1]. ويضيف الزمخشري على ما سبق أن وجه إسناد الفعل (وجعلنا) إلى ذاته سبحانه إنما هو للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم، كأنهم مجبولون عليه[2]. وهكذا يحاول المعتزلة تأكيد أصلهم العدل، وإثبات ما يعتقدونه من أن الله تعالى لم يمنعهم من شيء، وذلك بإجراء هذه الآية مجرى التمثيل.

* * *

ـ قال الله عز وجل: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[3].

ثمة إشكال عند المفسرين والمتكلمين في إسناد المجيء إلى الله تعالى، والمجيء والحركة والانتقال من صفات المحدثين المخلوقين، وهي تجوز على من كان في جهة. ومن ثم اختلفت أنظار العلماء واتجاهات تفسيرهم وتأويلهم لهذا المجيء. أما المجيء المسند إلى الملك فهو قد يكون حقيقة أو مجازاً.

أما السلف فما خاضوا في هذه المسألة ولا تعرضوا لتفسيرها وتأويلها، بل آمنوا بذلك المجيء ولم يطلبوا معناه، فهم يذهبون إلى أن الله تعالى يجيء يوم

(1) انظر تنزيه القرآن عن المطاعن 128، الكشاف 13/2.
(2) انظر الكشاف 13/2.
(3) الفجر 22.

القيامة كما يشاء سبحانه، وذلك لفصل القضاء بين خلقه[1]. أما العلماء المتأخرون من مختلف المذاهب الكلامية الإسلامية فقد خاض سوادهم في هذه المسألة، وتنوعت مسالكهم في تأويل هذه الآية القرآنية.

فقيل: إنها على تقدير مضاف محذوف، والتقدير: وجاء أمر ربك وقدره وسلطانه وقضاؤه[2]. وإسناد المجيء إلى الله تعالى على هذا يمكن عده مجازاً عقلياً[3]. وقيل: مجيئه عز وجل معناه بدء محاسبته لخلقه، وهذا جار على سبيل الاستعارة بتشبيه ابتداء حسابه تعالى بالمجيء[4]. وقيل: جاءهم الرب تعالى بالآيات العظيمة، وجعل مجيء جلائل الآيات مجيئاً له عز وجل، تفخيماً لشأن تلك الآيات[5]. وقيل في تأويل آية «وجاء ربك»: أي زالت الشبه ذلك اليوم، وصارت المعارف ضرورية، وذلك كما تزول الشبه ويزول الشك عند مجيء الشيء الذي كان يشك فيه[6].

ومن أوجه ما قيل في تأويل هذه الآية أنها من قبيل التمثيل لتجلي سطوة الله تعالى وعظمته الإلهية على القلوب كما تتجلى أبهة الملك للناس إذا جاء في عسكره وجنده، فقد «مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم»[7].

* * *

(1) انظر تفسير القرآن العظيم 1994.

(2) انظر أمالي المرتضى 311/2، المحرر الوجيز 1977، مجمع البيان 279/10، الجامع لأحكام القرآن 55/20، فتح القدير 440/5.

(3) انظر تفسير التحرير والتنوير 337/30.

(4) انظر تفسير التحرير والتنوير 337/30.

(5) تنظر مجمع البيان 279/10، الجامع لأحكام القرآن 55/20، إعراب القرآن وبيانه 478/10.

(6) انظر الجامع لأحكام القرآن 55/20، فتح القدير 440/5.

(7) الكشاف 739/4، وانظر أنوار التنزيل وأسرار التأويل 798، بصائر ذوي التمييز 411/2، تفسير جزء عم لمحمد عبده 88.

- روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**يقول الله عز وجل: أنا عند ظن عبدي، وأنا معه حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن اقترب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن اقترب إلي ذراعاً اقتربت منه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة**»[1].

هذا الحديث النبوي لم يقف العلماء عند ظاهره، لأن التقرب والهرولة من صفات المخلوق لا الخالق سبحانه. وقد سارع بعض العلماء فرفض الحديث ورده ولم يتعرض لتأويله. والصواب أن هذا الحديث يمكن تفسيره وتأويله تأويلات بلاغية، دونما اقتصار على دلالته اللغوية المباشرة، بحيث لا يعارض ما يجب له تعالى من عظيم الصفات المنزهة عن المشابهة والمماثلة.

فمما قيل في تفسير هذا الحديث النبوي: إن فيه كناية، فالتقرب من العبد كناية عن الإسراع بالطاعة، والتقرب من الله تعالى كناية عن الإسراع بالثواب والجزاء الحسن. والمعنى: من أتاني مسرعاً بالطاعة أتيته بالثواب أسرع من إتيانه[2]. والقول بالكناية غير سديد، لأنه يلزم من الكناية جواز إرادة المعنى الوضعي، لأن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، وهذا المعنى الحقيقي الوارد في هذا الحديث النبوي في حق الله تعالى محال[3]. وقيل: إنه مجاز على سبيل المشاكلة.

ومن أوجه ما قيل في تأويل هذا الحديث أن هذا الحديث جار مجرى التشبيه والتمثيل، إذ فيه استعارة تمثيلية لصورة مسارعة الله تعالى بالثواب والجزاء الحسن لمن أقبل على الله تعالى وامتثل لأمره، فالتشبيه في هذا بصورة حسية، فقد مُثل ذلك بمن أقبل على صاحبه ومحبه قدر شبر فأقبل عليه ذراعاً، وكمن مشى إلى صاحبه فهرول صاحبه إليه قبولاً له وتكريماً[4].

---

(1) رواه مسلم، حديث رقم 2675.

(2) انظر تأويل مختلف الحديث 152.

(3) انظر المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم للمطعني 505/1، معجم البلاغة العربية 593.

(4) انظر تأويل مختلف الحديث 152، الأسماء والصفات للبيهقي 459، إيضاح الدليل 192، المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم للمطعني 505/1.

ومثل هذا الحديث ما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله عليه الصلاة والسلام في الحديث القدسي: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، **فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها..**»[1].

فقد استشكل على شراح هذا الحديث القدسي كيف يكون الله تعالى سمع العبد وبصره ويده ورجله. فإنه يستحيل إجراء هذا الكلام على ظاهره المتبادر منه، كما فعل الاتحادية الذين زعموا أن هذا ظاهر الحديث جار على حقيقته، وأن الله تعالى عين العبد، وكما حمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام الفناء والمحو[2]. ولذا كان الواجب عدم الوقوف عند تلك الدلالة الظاهرة غير المرادة، ومن ثم كان لزاماً ضرورة العود إلى قوانين الخطاب العربي، استجلاء للمعنى المراد، وتنزيها لله تعالى عن المشابهة وحلوله في خلقه.

وقد أجاب شراح الحديث وعلماء الكلام على الاستشكال السابق بأجوبة كثيرة، منها القريب الممكن، ومنها البعيد المتكلف. وفيما يلي أقرب تلك التأويلات المجازية.

فقد قيل: هذا الكلام مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأييده وإعانته وصيانته عن المعاصي[3]. وقيل: هذا كناية عن سرعة إجابة الدعاء والنجح في الطلب، وذلك أن مساعي الإنسان كلها إنما تكون بهذه الجوارح المذكورة[4].

ومن أوجه ما قيل في تأويل هذا الحديث أنه تمثيل مؤداه أن يستولي الحق على المتقرب إلى الله تعالى بالنوافل، حتى لا يسمع شيئاً إلا به، ولا ينطق إلا عنه، فكأن كلية العبد مشغولة بالله تعالى وعبادته والتقرب إليه، فهذا التأويل خارج مخرج التوفيق للعبد، لأن الله تعالى يمد تلك الجوارح والأعضاء بنوره الذي تلوح به طرائق

---

(1) رواه البخاري، حديث رقم 6502.

(2) انظر فتح الباري 418/11، قطر الولي على حديث الولي 431.

(3) انظر قانون التأويل 271، فتح الباري 418/11.

(4) انظر فتح الباري 418/11.

الهداية، وعليه يكون معنى الحديث: «كنت بما ألقيت على سمعه وبصره ويده ورجله من نوري، سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به»[1].

وهكذا احتل حمل كثير من النصوص على التشبيه والتمثيل مكانة رفيعة عند البيانيين والمتكلمين والمفسرين، بحيث كان الحمل عليهما أحد الأوجه التأويلية الجائزة المحتملة. وأحياناً لا يكون إجراء التشبيه والتمثيل في النص أمراً جائزاً، واحتمالاً من احتمالات ممكنة، بل يتحتم الحمل عليهما، فراراً من أوجه متكلفة، وتأويلات متعسفة. فمن الآثار النبوية التي كثرت فيها التأويلات والتخريجات المتكلفة ما رواه عقبة بن عامر عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «لو كان القرآن في إهاب ثم ألقي في النار ما احترق»[2].

فقد فسره البعض بمعنى أن من جمع القرآن ثم دخل النار، فهو شر من خنزير[3]، وأحسب أن هذا الحديث قد يؤول في ضوء أسلوب التمثيل ـ كما هو مذهب نفر من البلاغيين ـ دونما حاجة إلى تكلف تلك الأوجه البعيدة، فهذا الشريف المرتضى يبين أن هذا الكلام من النبي ﷺ إنما هو جار على طريق المثل والمبالغة في تعظيم شأن القرآن والإخبار عن جلالة قدره، فلو أن القرآن كتب في إهاب وألقي في النار، وكانت النار لا تحرق شيئاً لعلو شأنه وجلالة قدره لم تحرقه النار[4].

وهذا الأسلوب أسلوب عربي وقرآني، له نظائر كثيرة. فمن القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[الحشر: 21]، والمعنى: لو أنزلنا هذا القرآن على جبل، وكان الجبل مما يتصدع إشفاقاً من شيء لتصدع الجبل بسبب تنزل القرآن عليه، فكيف بكم يا معاشر المكلفين، وأنتم أضعف من الجبل وأقل

---

(1) انظر الأسماء والصفات للبيهقي 459، فتح الباري 418/11، قطر الولي 429-435.

(2) رواه الدارمي 522/2، وأبو يعلى في مسنده 284/3، والطبراني في المعجم الكبير 172/6، وقد حسن الحديث ناصر الدين الألباني، انظر صحيح الجامع الصغير وزيادته 935/2.

(3) انظر مسند أبي يعلى 284/3.

(4) انظر أمالي المرتضى 428/1.

المبحث الخامس

الكنايـــــــة

الكنايـة هـي أن يطلـق اللفـظ ويـراد بـه لازم معنـاه مـع جـواز إرادة المعـنى الحقيقي[1]. وتختلف الكنايـة عـن المجـاز في أن الكنايـة يجـوز فيهـا إرادة المعـنى الأصلي للفظ الذي كني به، أما المجاز فالقرينة فيه مانعة من إرادة المعنى الأصـلي. ومن ثم فالكناية هي حقيقة غير منفردة، وتقابلها الحقيقة المجردة[2]. والكناية ضرب من ضروب إخفاء المعاني لتحقيق أغراض مقصودة من المتكلم. فالمراد بالكناية كما يقول عبد القاهر الجرجاني: «أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فـلا يـذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليـه وردِفُـه في الوجـود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجـاد»، يريـدون طويل القامـة، «وكـثير رمـاد القـدر»، يريـدون كـثير القـرى، وفي المـرأة: «نـؤوم الضحى»، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرهـا، فقـد أرادوا في هـذا كله، كما ترى، معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليـه بـذكر معنى آخر من شأنه أن يَرْدَفَه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامـة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثر القرى كثر رماد القدر؟ وإذا كانت المرآة مترفة لهـا مـن يكفيها أمرها، ردف ذلك أن تنام إلى الضحى؟»[3].

ولذا لا ريب أن الكناية أبلغ من التصريح وترك التكنية، ذلك بأن الكناية تمتاز بأنها بمثابة إقامة الدعوى المشفوعة بدليلها، إذ بالكناية يزداد ثبات المعنى، ويكـون أبلغ وآكد، فليست المزية في قولهم: «جم الرماد»، أنه دال على قِرى أكثر، بل أنك أثبتَّ له قرىً كثيراً من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً هو أشد[4].

---

(1) انظر الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربيـة 51/2، تلخـيص المفتـاح للقـزويني 687 (ضـمن مجمـوع مهمات المتون)، والتبيان في علم المعـاني والبـديع والبيـان 261، معجـم البلاغـة العربيـة 592، البلاغة فنونها وأفنانها 243.

(2) انظر الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية 51/2، من بلاغة النظم القرآني، بسيوني عبد لفتاح فيود 392.

(3) دلائل الإعجاز 66.

(4) انظر دلائل الإعجاز 71، من بلاغة النظم القرآني، بسيوني عبد الفتاح فيود 392.

وفيما يلي طائفة من الألفاظ الواردة في نصوص شرعية تتحدث عن ذات الله وصفاته وأفعاله، تبارى العلماء في تفسيرها وتأويلها، محاولين تجلية غامضها، وتبيين مبهمها، ورد كل متشابه إلى محكمه. والعلماء في ذلك كانوا يصدرون عن مناهج متباينة متفاوتة في كثير من مفردات قواعد تفسير النصوص، بحيث سبَّبَ اختلافُ المناهج تباينَ التأويلات والتفسيرات. هذا فضلاً عن آرائهم العقدية والكلامية التي كانت توجههم في أغلب الأحيان في آليات التفسير والتأويل. وقد كان للغة حضور بارز ـ كما سبق تقريره ـ في تفسير وتأويل تلك النصوص، لاسيما الأنواع البلاغية، والتي تتبوأ فيها الكناية مكانة رفيعة.

* * *

المعية

ـ قال الله عز وجل: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾[المجادلة : 7] ، وقال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[الحديد : 4].

هاتان الآيتان اللتان عرضتا لمفهوم المعية الإلهية تصلحان دليلاً قاطعاً على اضطرار العلماء كلهم ـ من السلف والخلف ـ إلى المجاز وصرف الكلام عن دلالته الظاهرية. فإنه لا يقول عاقل أن المعية الإلهية مقصودها معية الذات.

والقائل بهذا القول الساقط لازم له القول بأن الله تعالى جسم، وبأن المكان جائز عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[1]. ومن حمل تلك النصوص على ظواهرها فإنه يتناقض لا محالة، لأنه إن كان رابعاً لثلاثة في مكان، استحال كونه رابعاً لغيرهم في سائر الأماكن، إلى غير ذلك مما يلزمه من وصف الله تعالى بصفات المخلوقين[2].

وفراراً من مثل تلك الإلزامات الفاسدة، والتي لا تليق بالله تعالى وعظيم صفاته فقد اتفقت كلمة العلماء من مختلف المذاهب الكلامية الإسلامية على تأويل هذه المعية تأويلاً مجازياً، وذلك بصرف الكلام عن ظاهره إلى معنى مجازي متفق مع أصول الاعتقاد المجمع عليها من المسلمين أجمعين.

فالمعية الإلهية في هاتين الآيتين ليست معية ذات على طريق المجاورة كما هو ظاهر الكلام، بل هي معية علم. وعليه فإن تلك المعية كناية عن إحاطة الله تعالى بأقوال وأعمال عباده، فإن الحاضر مع القوم أينما كانوا لا يخفى عليه شيء من أحوالهم، وإنهم لا يقدرون على أن يستسروا بما يتناجون به، فعبرت هذه الآية بأن

---

(1) منسوب هذا القول إلى الجهمية، انظر عقائد السلف 95.

(2) انظر متشابه القرآن 646.

الله تعالى معهم[1]. والمراد ما يلزم من علمه عز وجل بهم علماً شاملاً لا يند عنه شيء، فأطلق اللازم وأراد الملزوم[2]. وصدر الآية «ألم تر أن الله يعلم» مرشح لهذا المعنى الكنائي ومؤكد له، فقد افتتحت الآية بالعلم وختمت بالعلم، فالسياق دال على أن الله أراد أنه عالم بهم.

ومن القائلين بهذا التأويل المجمع عليه والمقطوع به ابن تيمية الذي شهر بأنه منكر للمجاز بالكلية. والحق أن ابن تيمية كغيره من العلماء لا يمكنه التخلي عن إعمال المجاز اضطراراً في بعض النصوص العقدية، وآيات المعية الإلهية من جملة تلك الآيات. فقد قرر في غير موضع من كتبه أن الله تعالى مع عباده بعلمه، متابعاً في ذلك مجموع الأمة سلفاً وخلفاً[3].

وقد نقل غير واحد من العلماء كابن عبد البر وابن كثير وابن عطية وغيرهم الإجماعَ إجماعَ الأمة على أن المراد بهذه المعية معية علم الله تعالى[4]. وقد صرح ابن عبد البر بأن هذا إجماع من الصحابة والتابعين أجمعين[5]، ويدخل في هذا الإجماع المعتبر من يقول بمذهب التفويض وإمرار النصوص كما هي وعدم التعرض لتفسيرها وتأويلها.

هذا ويصح إجراء آية النجوى السابقة مجرى التمثيل والتشبيه. فإن المراد من كونه عز وجل رابعاً لهم أو سادساً أنه تعالى عالم بكلامهم وضميرهم وسرهم وعلنهم، وكأنه تعالى حاضر معهم ومشاهد لهم[6]. وهذا من قبيل تقريب هيئة من هيئة وتشبيه بتشبيه، وإلا فإن الله تعالى لا مثل لعلمه وقيومته على كل خلقه، ولكن المعاني العظمى المتعلقة بذات الله سبحانه وبأفعاله التي لا تدرك بالعقول البشرية

---

(1) انظر متشابه القرآن 646، تنزيه القرآن عن المطاعن 418، الأسماء والصفات 430، مجمع البيان 319/9، زاد المسير 1407، الجامع لأحكام القرآن 290/17، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 721، تفسير القرآن العظيم 1838، إيضاح الدليل 147، أضواء البيان 290/3.

(2) انظر القرآن والصورة البيانية لعبد القادر حسين 266.

(3) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 231/5، 496.

(4) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 495/5، تفسير القرآن العظيم 1838، المحرر الوجيز 1820.

(5) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 495/5.

(6) انظر الكشاف 478/4، التفسير الكبير للرازي 490/10.

جرت عادة القرآن الكريم على تقريبها بضرب المثل ونصب الشبيه القائم في عالم الشهادة.

وأشير ختاماً إلى حقيقة قرآنية ذات تعلق بموضوع البحث. فإن معية العلم والإحاطة التي أجمع عليها المفسرون والمتكلمون هي المعية العامة لجميع الخلق، أما المعية في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم ﴾[النحل: 128]، وقوله عز وجل: ﴿ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾[التوبة: 40]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾[طه: 46] فهي المعية الخاصة بالمؤمنين، وهي كناية عن الإعانة والنصرة[1]. يقول ابن تيمية: «حكم معيته عز وجل في كل موطن بحسبه، فمع الخلق كلهم بالعلم والقدرة والسلطان، ويخص بعضهم ـ يعني المؤمنين ـ بالإعانة النصر والتأييد»[2].

* * *

(1) انظر أضواء البيان 289/3.

(2) مجموع فتاوى ابن تيمية 497/5.

الجنب :

قال الله تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّـٰخِرِينَ ﴾[الزمر : 56].

يستدل المجسمة والمشابهة القائلون بإثبات أعضاء لله تعالى بظاهر هذه الآية فيثبتون له سبحانه جنباً. والجنب والجانب مترادفان، وهما شق الإنسان وغيره[1]. والجارحة والجسمية مستحيلة في حقه عز وجل كما هو معلوم من الدين بالضرورة. وقد ردت مزاعم المجسمة بكثير من الدلائل النقلية والعقلية التي شحنت بها كتب علم الكلام والعقائد.

وفي هذه الآية يستحيل الوقوف عند ظاهرها المتبادر منها، فعلى تقدير أن يكون المراد من هذا الجنب عضواً مخصوصاً لله تعالى فإنه يمتنع وقوع التفريط فيه[2]، كما أن (جنب الله) ليس صفة من صفات الله تعالى، وسياق الآية شاهد بذلك. ومن ثم وجب المصير إلى التأويل وإعمال المجاز، وصولاً إلى معرفة المعنى المراد من خلال اللغة المتعارف بها، وبمعونة دلالة السياق.

وبمطالعة كتب التفسير والعقائد يلاحظ أن جماهير العلماء قد سلكوا مسالك المجاز والأنواع البلاغية في إيضاح مدلول ذلك التركيب العربي. فقد عد بعضهم هذه الآية من باب الكناية، حيث أطلق الجنب وأضيف إلى الله تعالى، والمراد به حقه سبحانه وطاعته فيما أمرنا به ونهانا عنه[3].

---

(1) انظر القاموس المحيط 88، الكليات 355.

(2) انظر التفسير الكبير للرازي 466/9.

(3) انظر الكشاف 132/4، أساس البلاغة 102، الأسماء والصفات 361، النكت والعيون 132/5، الفصل 349/2، التفسير الكبير للرازي 466/9، البحر المحيط 213/9، الجامع لأحكام القرآن 271/15، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 615، بصائر ذوي التمييز 397/2، إيضاح الدليل 133، الكليات 355، الموجز 146.

هذا والاستعمال المجازي لكلمة (جنب) بأنها كناية عن الحق معهود شائع في اللغة العربية، فإنه يقال: فرط فلان في جنب فلان، وجانبه أي في حقه، ورمى فلان جنب فلان، أي لا يطيعه.

قال سابق البربري[1]:

أمـــا تـــتقينَ الله في جنـــبِ وامِـــقٍ لـــه كَبِـــدٌ حـــرّىٰ عليـــكِ تَقطَّـــعُ

فالجنب سمي جنباً لأنه جانب من جوانب الشيء، والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه، فلما حصلت المشابهة بين الجنب وبين ما يكون لازماً للشيء حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة[2].

ومعنى الآية على هذا: يا حسرتي على ما فرطت في حق الله تعالى وأمره وطاعته. فإنه إذا ثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه فقد ثبت في الرجل نفسه[3].

وثمة من يرى أن الجنب في الآية كناية عن الذات، وهذا الذي يعقل من قول القائل: احتملت هذا في جنب فلان. وعليه يكون معنى الآية: يا حسرتي على ما فرطت في ذات الله تعالى[4]. وهذا التأويل قريب من التأويل السابق، وإن كان التأويل الأول أقرب وأظهر.

ومن المفسرين من جعل جملة «فرطت في جنب الله» تمثيلاً لحال النفس الموقوفة للحساب والعقاب بحال العبد الذي عهد إليه سيده حراسة حماه ورعاية ماشيته، فأهملها حتى رُعي الحمى وهلكت المواشي، فلما أحضر للمساءلة قال: يا حسرتي على ما فرطت في جنب سيدي. وعلى هذا التأويل يجوز إبقاء الجنب على حقيقته، لأن التمثيل مجازه في التركيب، وهو معتمد على تشبيه هيئة بهيئة[5].

---

(1) انظر الكشاف 132/1.

(2) انظر التفسير الكبير 466/9.

(3) انظر الكشاف 132/4.

(4) انظر متشابه القرآن 597، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 615.

(5) انظر تفسير التحرير والتنوير 46/24.

وأياً مّا كان تأويل الجنب المضاف إلى الله تعالى، سواء أكان كناية أم تمثيلاً، فإنه يمكن قبوله، مادام ذلك التأويل المجازي متوافقاً مع أصول العقائد ومع قوانين البلاغة. أما أن يثبت الجنب لله تعالى على ظاهر معناه الحقيقي فهذا ما لا يمكن قبوله ولا جوازه، وذلك بحسب ما يجب لله تعالى من جليل الصفات، وما يجب له عز وجل من نفي مشابهته لخلقه. وهذا الإمام الذهبي ينعى على أحمد بن محمد الطلمنكي (ت429هـ) تبويبه «باب الجنب لله» في أحد كتبه، وإيراده فيه قوله تعالى: ﴿ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾. وقد عد الذهبي صنيع الطلمنكي زلة وسقطة، والحق أن الذهبي محق في اعتراضه ونقده[1].

* * *

(1) انظر سير أعلام النبلاء 569/17.

اليد :

لقد ساغ عند العرب إطلاق اللفظ المشترك بين الحقيقة والمجاز، كما سبق بيانه في مبحث الاستعارة. ولقد عرضت هنالك لكلمة اليد المضافة إلى الله تعالى، ومواقف المتكلمين تجاهها. وثمة عرضت لبعض تأويلاتهم البيانية، والتي كان من أبرزها الحمل على الكناية، والتي هي عند البلاغيين «اللفظ الدال على ما أريد به بالحقيقة والمجاز جميعاً»[1].

وخلاصة ما ذُكر هنالك أنه يمكن في كثير من النصوص العربية ـ الشرعية والأدبية ـ حمل الكلام على ظاهره وحقيقته، حتى وإن كان مراد المتكلم المجاز دون الحقيقة، ولكن بشرط أن لا يصادم الحمل على الحقيقة نصاً وأصلاً متفقاً عليه. وذلك لأن اللفظ المشترك بين الحقيقة والمجاز قد لا يكون معه قرينة مرجحة، كما أنها قد تخفى القرينة على بعضهم فلا يلمحها.

وقد أضيفت كلمة اليد إلى الله تعالى في كثير من نصوص الكتاب والسنة. فمثلاً قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح: 10]. قد تأوله كثير من المفسرين تأويلات مجازية كثيرة، ذلك بأنه يستحيل حمل اليد المضافة إلى الله تعالى على الجارحة التي يعرفها الإنسان من نفسه، ومن ثم كان لجوء جمهرة العلماء إلى التأويل المجازي.

فإن من فهم من إطلاق كملة اليد في حق الله تعالى الجارحة المعروفة، فهذا مما لا ريب فيه أنه واقع متورط في التجسيم المحض، وهو مردود عليه ومعارض بالآية المحكمة المنزهة لله تعالى عن مشابهة المخلوقين: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: 11].

فمن الثابت المقطوع به في ضوء هذه الآية المحكمة أن يد الله تعالى ليست بجارحة ولا عضو حسي. ولا عجب بعد هذا من جنوح كثير من العلماء إلى تأويل

---

(1) الطراز 340/3.

اليد المضافة إلى الله تعالى بما ينزه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين، وعدهم ظاهر تلك الإضافة أمراً مشكلاً مفضياً إلى الوقوع في التشبيه، ومن ثم صرفوا ذلك الظاهر وأولوه تأويلاً لغوياً بيانياً، معتمدين على المجازات والكنايات التي حفلت بها لغة العرب.

وقد مر بنا في مبحث الاستعارة جملة من تأويلات العلماء لقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، والتي كان منها استخدام الكناية لحل ظاهر إشكالها. إن طائفة من العلماء والمفسرين رأت أن اليد هنا كناية عن الحفظ، حفظ الله تعالى المؤمنين على بيعتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم[1]. فهذه الكناية مأخوذة من حال المتبايعين إذا مد كل واحد منهما يده إلى صاحبه في البيع والشراء، وبينهما ثالث متوسط لا يريد أن يتفاسخا العقد، فيضع يده على يدهما، مباركة لهما، وتثبيتاً لعقدهما، فوضع اليد فوق الأيدي صار سبباً للحفظ على البيعة[2]. ورأى بعضم أنها كناية عن القوة قوة الله تعالى ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم[3].ورأى آخرون أنها كناية عن النعمة، بمعنى: نعمة الله عليهم في الهداية فوق ما صنعوا من البيعة[4].

وهذا ابن كثير المفسر السلفي المحتفل بتفسيره عند كثير من معارضي التأويل يؤول قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ تأويلاً مجازياً بالحمل على الكناية، بحيث يصرفه عن ظاهره المشكل غير الوارد، فهو يرى أن معنى تلك الآية أن الله تعالى حضر معهم يسمع أقوالهم ويرى مكانهم، ويعلم ضمائرهم وظواهرهم، فهو تعالى هو المبايع بواسطة رسوله صلى الله عليه وسلم. ويؤيد بن كثير تأويله السابق بجملة من الأحاديث، منها قول النبي ﷺ في الحجر الأسود: «والله ليبعثه الله يوم القيامة له

---

(1) انظر التفسير الكبير للرازي 73/10، مجمع البيان 143/9، فتح الباري 482/13.

(2) انظر التفسير الكبير للرازي 73/10.

(3)انظر الجامع لأحكام القرآن 268/16، التفسير الكبير 73/10، المحرر الوجيز 1731، بصائر ذوي التمييز 383/5، فتح القدير 48/5.

(4). انظر الجامع لأحكام القرآن 267/16، التفسير الكبير للرازي 73/10، المحرر الوجيز 1731، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 125، بصائر ذوي التمييز 383/5، فتح القدير 48/5.

عينان ينظر بهما، ولسان ينطق به، ويشهد على من استلمه بالحق، فمن استلمه فقد بايع الله»[1].

وهذه التأويلات المجازية ممكنة محتملة، فهي استعمالات مجازية مشهورة، ومن ثم فهي مقبولة لغة وعقلاً. وما دام القائلون بهذه التأويلات منزهين لله تعالى عن الجسمية ومشابهة المخلوقين، وما داموا مؤيدين بقوانين اللغة العربية، فإن الاختيار بعد هذا بين التأويلات المجازية أمر نسبي خاضع للملكة اللغوية البيانية للنظار في النص، لا ينازعون فيه، فلكل وجهة هو موليها.

هذا وللسياق أهمية بالغة في تأويل النصوص المشكلة وحملها على المعاني المجازية المحتملة. فقوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾[المائدة: 64] سياقه مرشد إلى تأويله، فظاهرٌ أن هذه الجملة القرآنية تعبيرٌ عن إنعام الله تعالى على عباده وإغداقه النعم عليهم. ومن أدلة ذلك ذكر اليد بالتثنية، جرياً على طريقة العرب في التعبير. فهم يقولون عن الرجل الكريم: فلان ينفق بكلتا يديه[2]. ومنه قول الأعشى[3]:

يداك يدا مجدٍ، فكفٌّ مفيدةٌ وكفٌ إذا ما ضُنَّ بالمالِ تُنْفِقُ

واستناداً إلى ما عرف عن العرب في وصف الجود والكرم إذ يعتبرون غل اليد وبسطها مجازاً عن البخل والجود، فقد ذهب كثير من العلماء إلى أن هذه الآية هي من باب الكناية، إذ يكني العرب عن البخل بقبض اليد، وعن الكرم والجود ببسط اليد، فاليهود لما قالوا «يد الله مغلولة» وذلك حين كف الله عنهم ما بسط لهم من الرزق قال الله رداً عليهم: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ أي بالجود والعطاء الذي لا نهاية

(1) انظر تفسير القرآن العظيم 1726.

(2) انظر المحرر الوجيز 561.

(3) انظر ديوانه 225.

له[1]. والنكتة في استعمال هذا المجاز تصوير الحقيقة المعنوية وهي الجود بصورة حسية تلزمها غالباً[2]. وقال آخرون: هي من باب التورية [3].

ومن النصوص المشكلة المتعلقة بما سبق ما رواه عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين»[4]، وهذا النص يسهل تأويله وتفسيره بالاعتماد على مقاصد العرب في كلامهم، ومراعاة السياق والقرائن الصارفة عن إرادة ظاهر الكلام.

فعلى مذهب جماهير المتكلمين المراد بكونهم عن يمين الحالةُ الحسنةُ والمنزلة الرفيعة. فالعرب يقولون: أتاه عن يمينه ومقصودهم أنه جاءه من الجهة المحمودة[5].وقوله عليه السلام: «وكلتا يديه يمين» فيه أمارة قوية على أنه ليس المراد باليمين جارحة، لاستحالتها في حقه عز وجل، ثم لأن للعرب عرفاً معهوداً في مثل هذا التعبير. فالمراد بهذا التعبير الجاري مجرى كلام العرب معنى التمام والكمال، لأن كل شيء مياسره تنقص عن ميامنه في القوة والبطش والتمام. والعرب كانوا يحبون التيامن ويكرهون التياسر.ويجوز أن يكون المراد أن العطاء باليدين جميعاً، لأن اليمنى هي المعطية، فإذا كانت اليدان يمينين كان العطاء بهما، وهذا هو منتهى التعبير والإفصاح عن الجود والعطاء. وعليه يكون معنى «وكلتا يديه يمين» أي كل ما يكون منه تعالى من الفضل والإنعام هو الأعلى والأكرم[6].

وإلى هذا ذهب المرار حين قال:

وإنَّ على الأوانَةِ من عقيلٍ فتىً كلتا اليدين له يمينُ

وأيامّا كان التأويلُ المجازي فشرط جوازه وإمكانيته البعد عن تشبيه الله تعالى وتجسيمه، ثم موافقته لسنن العربية ونظام بيانها.

* * *

(1) انظر النكت والعيون 51/2، أمالي المرتضى 3/2، الكشاف 641/1، إيضاح الدليل 125، أساس التقديس 99، صفوة البيان 155.

(2) انظر حاشية الكشاف 641/1.

(3) انظر الفتح الرباني 510.

(4) رواه مسلم، حديث رقم 1827.

(5) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 528/13.

(6) انظر تأويل مختلف الحديث 142، الفصل في الملل والأهواء والنحل 349/2، صحيح مسلم بشرح النووي 528/12.

ـ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة، يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني؟ قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن أدم استسقيتك فلم تسقني. قال: يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي»[1].

اتفقت كلمة العلماء على أنه لا يمكن حمل هذا الحديث على ظاهره المستحيل، فإنه لا يجوِّزُ عاقل على الله تعالى المرض والجوع والعطش تعالى الله عن ذلك علواً عظيماً.

ومن تأويلات العلماء لهذا الحديث، أن الله تعالى أطلق المرض والاستسقاء والاستطعام على نفسه، وإنما المراد ولي من أوليائه. كما أن ثمة محذوفاً مقدراً في عبارة (لوجدتني عنده) أي لوجدت ثوابي ورحمتي، فهو كقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ أي وجد جزاء الله وحسابه عنده، بدليل أن الله تعالى قال عقب ذلك: ﴿فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾[2].

وأضاف الله تعالى المرض إلى نفسه في هذا الحديث القدسي والمراد العبد تشريفاً وتقريباً له. ومعنى وجدتني عنده أي وجدت ثوابي وكرامتي[3]. وإنما كنى الله تعالى بلطفه بعيادة المريض الجائع العاطش بنفسه، وهو المقدس عن الآفات، المتعالي عن النقائص[4].

* * *

(1) رواه مسلم، حديث رقم 2569.
(2) انظر إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 198.
(3) انظر مسلم بشرح النووي 97/16.
(4) انظر قانون التأويل لابن العربي 271.

المبحث السادس

المشـــــاكلة

المشاكلة هي : ذكر الشيء بغير لفظه، لوقوعه في صحبته مجازاً، اعتماداً على معموله أو عامله[1]. والمشاكلة لا تعدو أن تكون استعارة لفظ لغير معناه، وهي راجعة إلى التلميح، بمعنى أنه إذا لم تكن لإطلاق اللفظ على المعنى المراد علاقة بين معنى اللفظ والمعنى المراد إلا محاكاة اللفظ سميت مشاكلة، [2] لأن «تحقيق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل»[3].

والمشاكلة تعد عند البيانيين في علم البديع من قبيل المحسنات المعنوية، والتي يكون فيها التحسين راجعاً إلى المعنى أولاً ويتبعه تحسين اللفظ ثانياً[4]. وتكمن بلاغة المشاكلة في أنها تثير انتباه السامع بادي الرأي فيظن أن المعنى الثاني هو المعنى الأول ذاته، ولكن الناظر إن دقق وحقق وتأمل علم أنه غيره، وأنهما وإن اتفقتا لفظاً فإنهما مختلفان من حيث المعنى، فيكون ذلك سبباً لإصابة الفهم وسداد النظر، واستقرار المعنى في الذهن[5].

ومن الأمثلة القرآنية على المشاكلة قوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾[آل عمران: 54]، وقوله عز وجل: ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾[الشورى: 40]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[البقرة: 194]. ومنه قول عمرو بن كلثوم[6]:

---

(1) انظر الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة 267، التبيان في علم المعاني والبديع والبيان 347، الوسيلة الأدبية 195.

(2) انظر تفسير التحرير والتنوير 239/5.

(3) الكليات 844.

(4) انظر البديع في ضوء أساليب القرآن 20، 75، موجز البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع 294.

(5) انظر البديع في ضوء أساليب القرآن 78.

(6) انظر شرح القصائد العشر لأبي زكريا يحيى بن علي التبريزي 288.

ألا لا يجهلـــنْ أحَـــدٌ علينـــا فنجهَـــلَ فـــوق جهـــلِ الجاهلينـــا

فقد نسب عمرو بن كثلوم الجهل إلى نفسه، وهو يريد الإهلاك والمعاقبة.

وفي أسلوب المشاكلة من البلاغة ـ لاسيما في القرآن ـ التهديد والوعيد، والتأكيد على العقوبة، والجزاء عن الفعل بمثل لفظه، وإن اختلفت المعاني[1]، كما في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ ﴾[البقرة: 15] فإنه لم يجوز أحد من الناس الاستهزاء على الله تعالى، ولكن أراد أنه تعالى يعاقبهم على استهزائهم برسول الله وبالمؤمنين، فأجرى اسم الشيء على ما هو جزاء له على سبيل المجاز والاتساع والمشاكلة اللفظية[2].

هذا والمشاكلة بالنظر إلى القرينة قسمان[3]:

الأول: أن تكون القرينة المعمول المتأخر، وهذا كقول أحمد بن محمد الأنطاكي:

فقالوا: اقترح شيئاً نُجِدْ لك طبخَهُ فقلت: اطبخوا لي جُبَّةً وقميصا

فقال: اطبخوا مقام خيطوا، لدلالة المعمول (جبة وقميصا) عليه، لقصد المشاكلة بين الكلامين:

ومنه قول أبي تمام:

مـــن مبلِـــغٌ أفنـــاءَ يعـــربَ كلَّهـــا أني بنيـــتُ الجـــارَ قبـــلَ المـــنزل

حيث أقام أبو تمام بنيت مقام حصلت، لقرينة المعمول.

والثاني: أن تكون القرينة العامل المتقدم، كقوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى ﴾[4]، حيث أقام (نفسك) مقام ذاتك، لتشاكل (نفسي).

---

(1) انظر تأويل مشكل القرآن 277.

(2) انظر تنزيه القرآن عن المطاعن 16، متشابه القرآن 57.

(3) انظر الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة 267-268.

(4) انظر الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة 267-268.

والقول بالمشاكلة في أحد التعابير البلاغية لا يعني عدم وجود نوع بلاغي غيره. بل قد تجتمع في الجملة أنواع بلاغية أخرى تزيد في جمال الأسلوب وسمو بلاغته. فمثلاً قوله عز وجل: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ فيه مشاكلة حيث أقام سيئة مقام عقوبة، لتشاكل السيئة الأولى. علماً بأن استخدام السيئة في الجزاء عليها هو أصلاً من قبيل المجاز المرسل الذي علاقته السببية، فاجتماع المجاز المرسل مع المشاكلة ساهم في علو بلاغة هذه الآية وسموها[1].

وفيما يلي بعض النصوص المشكلة التي أوِّلت في بعض أوجهها من خلال طريقة العرب في المشاكلة اللفظية:

* الاستهزاء:

- قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴾[البقرة: 15].

الاستهزاء بالعقلاء والفضلاء معيب ومنقصة لهم، إذ الهزء فيه مزاح من استخفاف واحتقار للممزوح معه[2]. هو ما قبحه لا يصح إلا على من تضيق به الأفعال، لأنه فعل مخصوص يفعله من لا يمكنه التوصل إلى مراده إلا بهذا الجنس[3]. فكيف أضاف الله تعالى الاستهزاء بالفعل (يستهزئ) إلى نفسه، وهو مما لا يجوزه أحد على الله عز وجل بمعناه الحقيقي؟

ولما تعذر حمل هذا اللفظ على حقيقته كان لزاماً على النظار أن يؤولوا هذا التركيب على وجه مجازي تشفع له اللغة، ومن قبلُ يكون متسقاً مع أصول العقيدة المجمع عليه فيما يتعلق بذات الله تعالى من استحقاقه للكمالات كلها، وتنزهه عن النقائص كلها.

فالمعتزلة (الغلاة في التنزيه) أحالوا نسبة ذلك الفعل على الله تعالى، ورأوا أن الله أراد أن يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء برسول الله صلى الله عليه وسلم،

---

(1) انظر البديع في ضوء أساليب القرآن 76.

(2) انظر تفسير التحرير والتنوير 548/1.

(3) انظر متشابه القرآن 56، تنزيه القرآن عن المطاعن 15.

ويجزيهم على استهزائهم. فالاستهزاء المسند إلى الله تعالى كناية عن مجازاته لهم وتحقيرهم وإذلالهم. وأطلق اسم الاستهزاء على المجازاة والعقوبة مجازاً ومشاكلة ليعلم أن ذلك جزاء الاستهزاء، وعبر بلفظ الاستهزاء حيث كان سبباً في عقوبة الله تعالى لهم، وبذا يمكن عد هذا الأسلوب مجازاً مرسلاً علاقته السببية[1].

ومما يشفع لهذا التأويل ويؤيده أن اللغة العربية تجري الشيء على ما هو جزاء له، كما يجري اسم الجزاء على الفعل. فهذا عندهم جار على طريقة العرب في المشاكلة اللفظية، حيث تسمي العرب الجزاء على الفعل باسمه، كقوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾[الشورى: 40]. وإن كان ما يفعله الله تعالى ليس سيئة. ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أد الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك»، فأجرى اللفظ على جزاء الاستهزاء مجازاً واتساعاً[2].

* * *

(1) انظر البحر المحيط 115/1، القرآن والصورة البيانية 171.

(2) انظر متشابه القرآن 57، تنزيه القرآن عن المطاعن 16، مجمع البيان 73/1.

الملل :

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أحب الأعمال إلى الله عز وجل أدومها وإن قل، فعليكم من الأعمال بما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا». وعن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مه، عليكم بما تطيقون، فوالله لا يمل الله حتى تملوا»[1]

ظاهر هذا الحديث غير مراد عند المسلمين أجمعين، إذ كيف نثبت ظاهر هذا النص النبوي فنثبت لله تعالى الملل، وهو ثقل الشيء على النفس والسآمة منه بعد محبته[2]. وأما جماهير السلف فقد كفوا عن الخوض في مثل هذه النصوص، مفوضين علمها إلى الله تعالى، بحيث لم يخطر ببالهم ما يناقض صفات الكمال لله تعالى، فكما لم يفهموا من صفة السميع الصماخ، ومن صفة البصير الحدقة، كذلك هنا لم يجل بخواطرهم شبهة إضافة الملل إلى الله عز وجل. وأما المتكلمون فإنهم لتأثرهم بالشبه المثارة في أزمنتهم المتأخرة عن أجيال التسليم قد اضطروا إلى صرف هذا الظاهر المحال وتأويله إلى معان مجازية.

ففي وصفه عليه السلام اللهَ تعالى بالملل ـ عند المتكلمين ـ وجوه عدة منها:

1- ذهب كثير من العلماء إلى تأويل هذا الخبر وفق مذهب العرب في المشاكلة والمقابلة بين الألفاظ وإن اختلفت المعاني، وهذا الأسلوب أسلوب عربي فصيح[3]. فمعنى الخبر النبوي: أن الله تعالى لا يقطع عنكم فضله وإحسانه، ولا يعاملكم معاملة المالِّ فيقطع عنكم ثوابه وجزاءه حتى تقطعوا عملكم وتملوا من سؤاله، فوضع (لا يمل) موضع (لا يقطع الثواب) على جهة المشاكلة، ذلك أن فعلهم ملل على الحقيقة، أما الفعل المسند إلى الله تعالى فقد سمي مللاً على سبيل

---

(1) رواه البخاري، حديث رقم 43، وأبو داود، حديث رقم 1368.

(2) انظر فتح الباري 137/1، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 183.

(3) انظر أمالي المرتضى 56/1، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 183، مسلم بشرح النووي 402/6ن فتح الباري 137/1.

الازدواج والمشاكلة[1]. وهذا التأويل قائم على أن (حتى) على بابها في انتهاء الغاية وما يترتب عليها من المفهوم[2].

2- إن النبي ﷺ أراد نفي الملل عن الله تعالى، وأنه لا يمل أبداً إذا مللتم، فعلقه بما لا يكون أصلاً، إمعاناً في التبعيد والتأبيد والنفي المطلق، فإن الملل إن كان موهوماً من الناس، فهو غير موهوم من الله عز وجل. ولو كان الله تعالى يمل عند ملالهم لم يكن له عليهم من فضل[3]. فهذا الحديث كقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ﴾[الأعراف: 40]. وكقول النابغة الذبياني[4]:

فإنك سوف تحلُمُ أو تناهىٰ إذا ما شِبْتَ أو شابَ الغرابُ

وكقول الشنفرى[5]:

صَلِيَتْ مني هذيلٌ بخرق لا يمل الشر حتى يملوا

وكقول الناس في العالم البليغ: لا ينقطع حتى ينقطع خصومه. لأنه لو انقطع حين ينقطعون لم يكن له عليهم مزية[6].

3- إن هذا الخبر النبوي جار على مذهب العرب في تسميتهم الشيء باسم غيره إذا وافق معناه في بعض الوجوه. فمعنى (فإن الله لا يمل حتى تملوا) أنه لا يغضب عليكم ويطرحكم ويترك الأجر والثواب حتى تتركوا العلم له، وتعرضوا عن سؤاله، فسمى الفعلين ملالاً، وإن لم يكونا كذلك على

---

(1) انظر أمالي المرتضى 57/1، معجم البلاغة 313.

(2) انظر فتح الباري 137/1.

(3) انظر شرح مشكل الآثار 118/2، أمالي المرتضى 55/1، فتح الباري 137/1.

(4) انظر ديوانه 19.

(5) انظر معالم السنن 280/1.

(6) انظر مسلم بشرح النووي 402/6، فتح الباري 137/1.

الحقيقة، فقد عبر عن الترك بالملل الذي هو سببه وذلك من باب استعمال الشيء باسم سببه[1].

ومن الشواهد العربية على هذا المذهب العربي قول عدي بن زيد العِبادي:

ثم أضحَوْا لَعِبَ الدهرُ بهم وكذاكَ الدهرُ يودي بالرجال

حيث قد نسب الشاعر اللعب إلى الدهر.

4- وقد قيل الملل في هذا الحديث كناية عن الترك الذي هو سببه[2].

5- قيل: إن (حتى) هنا بمعنى الواو، فيكون التقدير: لا يمل الله وتملون، فنفى عن الله تعالى الملل، وأثبته لهم[3].

وأليق الأقوال وأكثرها موافقة لقواعد اللغة العربية وشواهدها، دون تكلف قول من عد هذه الجملة النبوية من باب المشاكلة والمقابلة اللفظية.

* * *

(1) انظر أمالي المرتضى 56/1، أيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل 183، معالم السنن 280/1، فتح الباري 137/1.

(2) انظر الأسماء والصفات للبيهقي.

(3) انظر فتح الباري 137/1.

النفس :

جاء لفظ (النفس) مضافاً إلى الله تعالى في نصوص قرآنية وحديثية، كقوله تعالى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾[آل عمران: 28]، وقوله: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾[المائدة: 116]، وقوله عز وجل: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[الأنعام: 54] وقوله: ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴾[طه: 41]، أما الأخبار النبوية فكثيرة، منها ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله عز وجل: أنا عند ظن عبدي، وأنا معه حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن اقترب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن اقترب إلي ذراعاً اقتربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»[1].

وكلمة النفس في القرآن واللغة تجيء على وجوه عدة[2]، منها:

1- البدن كما في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾[آل عمران: 185].

2- القلب كما في قوله تعالى: ﴿ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ﴾[ق: 16].

3- الروح، كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾[الزمر: 42].

4- الغيب، كقوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾[المائدة: 116].

5- ذات الشيء وعينه، كقوله تعالى: ﴿ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ﴾[البقرة: 45]، ﴿ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ﴾[هود: 101].

وبعد فيمكن فهم وتأويل النفس المضافة إلى الله تعالى في ضوء المعاني اللغوية السابقة لكلمة نفس في اللغة والقرآن. فقوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ أي لذاتي، فالنفس هنا لا تكون إلا بمعنى الذات والحقيقة، والمراد بالتعبير عن الذات بالنفس التأكيد الدال على مزيد المبالغة، كما يقال: بنيت هذه الدار لنفسي[3].

---

(1) رواه مسلم، حديث رقم 2675.

(2) انظر بصائر ذوي التمييز 5/97-98، قاموس القرآن 462-463.

(3) انظر أساس التقديس في علم الكلام للرازي 76.

ويعد كثير من المفسرين قوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ من باب المشاكلة، والمعنى عندهم: تعلم معلومي ولا أعلم معلومك[1]، أو: تعلم سري وغيبي ولا أعلم سرك وغيبك[2]، ذلك أن موضع العلم والسر والغيب عند الإنسان هو النفس. ومما يشفع لهذا التأويل ويقويه وقوع جملة ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ بياناً لجملة الشرط ﴿ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ﴾[3].

وقد حسن إضافة النفس بمعنى العلم والغيب إلى الله تعالى المشاكلة بين الالفاظ المختلفة معانيها. أما إضافة النفس إلى اسم الله عز وجل من غير مشاكلة ففيه خلاف بين المتكلمين. فمن العلماء من منع ذلك، ومانع ذلك يعد الوارد في ذلك في النصوص الدينية من قبيل المتشابه. ومن العلماء من جوز ذلك كإمام الحرمين، وحجتهم تكرر استعمال النفس مضافة إلى اسم الله تعالى في القرآن الكريم والسنة النبوية[4].

أما قول الله تعالى في الحديث القدسي: «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي» فقد أوله البعض بأن المراد: «إن ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك ذكرته بإنعامي وإحساني من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدي، لأن الذكر في النفس هو الكلامُ الخفي والذكر الكامن في النفس، وذلك على الله محال»[5].

* * *

(1) انظر الكشاف 679/1، أساس التقديس 76.
(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 376/6. قاموس القرآن 463.
(3) انظر تفسير التحرير والتنوير 115/7.
(4) انظر شروح التلخيص، تفسير التحرير والتنوير 115/7.
(5) أساس التقديس 77.

المبحث السابع

التوريـــــة

التورية : هي لفظ لـه معنيـان حقيقيـان، أو حقيقـة ومجـاز، أحـدهما قريـب والآخر بعيد، والقريب يتبادر فهمه من الكلام، والبعيد هو المـراد بالإفـادة اعتمـاداً على قرينة خفية[1].

قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[طه : 5].

سبق بيان الأوجه البيانية المحتملة في هذه الآية في مبحث الاستعارة التمثيلية. وأشير هنا إلى وجه بياني آخر، وهو أن في هذه الآية القرآنية ـ عند من تأولها تأويلاً مجازيـاً مـن المفسرين والمتكلمين ـ تورية، فالمعنى القريب للفعل استوى استقر، والمعنى البعيد له هو استولى، ولما كان الخالق سبحانه منزهاً عن المكان والحيز كان ذلك أمـارة وقرينـة لإرادة المعنى البعيد دون القريب. و هذه التورية مجردة، حيث لم تجامع هذه التوريـة شـيئاً ممـا يلائم المعنى القريب المورى به، من الجلوس والعقود وغير ذلك[2].

قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾[الذاريات : 47].

من الآيات التي ذكر في أوجهها البيانية أن فيها تورية قولـه تعـالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾. ففي كلمة (أيد) تورية، لأن لهـذه الكلمـة معنـيين، معنى قريب وهو جمع يد، ومعنى بعيد وهو القوة والقـدرة والإحكـام وهـو المـراد هنا، إذ القرينة التي أوجبت هذا التأويل تنزيه الله تعالى عن الجارحة[3]. والتوريـة في هذه الآية تورية مرشحة حيث قرن بها ما يلائم المعنى القريب المورّى بـه[4]، الـذي هو الجارحة المخصوصة، وهو قوله تعالى: ﴿بَنَيْنَٰهَا﴾، إذ البناء يلائم اليد.

* * *

(1) انظر خلاصة المعاني للحسن بن عثمان المفتي 419، الوسيلة الأدبية 181/2، معجم البلاغة العربية 714.

(2) انظر خلاصة المعاني 419، معجم البلاغة العربية 714.

(3) انظر التفسير الكبير للرازي 187/10، البحر المحيط 560/9، الجامع لأحكام القرآن 52/17.

(4) انظر معجم البلاغة العربية 714.

المبحث الثامن

الخبر والإنشاء

الأساليب المستعملة في الكلام العربي ـ بحسب علم المعاني ـ قسمان : أساليب خبرية، وأساليب إنشائية، والأسلوب الخبري هو الذي يحتمل الصدق والكذب، فإذا كان الكلام مطابقاً للواقع كان صاحبه صادقاً، وإن كان غير مطابق له كان صاحبه كاذباً.

ولعل من نافلة القول أن البلاغيين والمفسرين المسلمين عند تحليلهم لأساليب القرآن الخبرية والإنشائية لم يدر بخلدهم جواز أن يكون القرآن محتملاً للتكذيب ومخالفة الواقع، وإنما اتخذ أولئك العلماء ثنائية الخبر والإنشاء اتخاذاً منهجياً للإحاطة بمختلف أساليب النص القرآني، ولبيان مقاصده من الخطاب[1].

فإن كان الكلام بخلاف ذلك، أي لا يحتمل صدقاً وكذباً لذاته سمي الكلام والأسلوب إنشائياً. والأسلوب الإنشائي يقسم إلى قسمين:

1- **إنشاء طلبي :** وهو الذي يستلزم مطلوباً ليس حاصلاً وقت الطلب. وهذا النوع تسعة أقسام: أمر ونهي واستفهام ودعاء وعرض وتحضيض وتمن وترج ونداء.

2- **إنشاء غير طلبي :** وهو ما لا يستلزم مطلوباً ليس حاصلاً وقت الطلب. ومن هذا القسم: أفعال المقاربة وأفعال التعجب والمدح والذم والقسم ورب وكم الخبرية وصيغ العقود.

هذا وقد يقع الإنشاء موقع الخبر، كما يقع الخبر موقع الإنشاء، وذلك لأغراض بلاغية، فالإنشاء يقع موقع الخبر لأغرض منها:

1- إظهار العناية بالشيء، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ ﴾[الأعراف : 29].

---

(1) انظر قضايا اللغة في كتب التفسير 555.

2- إظهار الرضا بالواقع حتى كأنه مطلوب، نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده في النار»[1].

3- الاحتراز عن مساواة اللاحق بالسابق، نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ﴾[هود: 54].

الخبر يقع موقع الإنشاء لأغراض منها:

1- التفاؤل، نحو: وفقك الله للتقوى.

2- إظهار الحرص على وقوعه، نحو: رزقني الله لقاءك.

3- الدلالة على تحقق الأمر ووقوعه، نحو قول الله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[البقرة: 233]، و﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾[البقرة: 114][2].

لقد اختلف المفسرون في جملة من التراكيب القرآنية، أهي من قبيل الأسلوب الخبري أم الإنشائي؟ ومرد هذا التباين والاختلاف إلى جواز واحتمال ذلك التركيب للأسلوبين كليهما، وذلك بحسب المعاني ومرامي الكلام.وكثيراً ما كان المفسرون والبلاغيون يثورون معاني التراكيب القرآنية، وذلك باستيعاب دلالاتها وتأويلاتها كلها. ولكن هذا التوسع في التأويل كان عندهم مقيداً بعدم مصادمة إحدى تلك التأويلات لما يعتقدونه ويتبنونه من مسائل العقائد وعلم الكلام. ذلك أن هذا التعارض والتصادم كان يلجئهم إلى استبعاد بعض الأوجه، والتخير من جملة التأويلات الممكنة. ومن ثم فما دام أن المرجح لأحد الأسلوبين الخبري والإنشائي هو المعنى فمن المؤكد أن للرأي المذهبي المتبنى أثراً في ترجيح أسلوب على أسلوب.

---

(1) البخاري 110.

(2) انظر خلاصة المعاني 123، 225-226، الأساليب الإنشائية في النحو العربي 11، معجم البلاغة العربية 189، 665، 734-735، موجز البلاغة 22.

ومن التراكيب القرآنية التي اختلف العلماء في عدها من الخبر أو الإنشاء، وكان للخلاف الكلامي المذهبي دور في هذا الاختلاف قول الله تعالى كاشفاً أسرار المنافقين: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾[التوبة: 127].

وجملة «صرف الله قلوبهم» ـ بعيداً عن شبه علماء الكلام ـ يصح أن تكون إخبارية حالية، ويصح أن تكون إنشائية دعائية لا محل لها.

وهذه الآية لو لم تكن من آيات الاحتجاج الكلامي لما وقف العلماء والمفسرون عندها طويلاً مجادلين ومؤولين، بل كانوا اكتَفَوْا بذكر جواز الوجهين السابقين كما هو الشأن في كثير من الآيات القرآنية، ولكنهم تخيروا منهما ورجحوا واحداً على واحد وفاء لأصولهم الكلامية المذهبية.

فالمعتزلة لم يقنعوا بظاهر قوله تعالى: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ على أن المراد بالآية الإخبارية، بل أوّلَ المعتزلة هذه الآية والأمثالها على ما يطابق العدل عندهم، بناء على قاعدة الصلاح والاصلح. كما أن المعتزلة ينكرون خلق الله تعالى أفعال العباد. يقول القاضي عبد الجبار، «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خلقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه»[1]. ويقول القاضي عبد الجبار موضحاً قاعدة الصلاح: «اعلم أنه تعالى إذا كلف فلا بد من أن يجنب المكلف من كل ما يكون مفسدة له في التكليف حتى يكون مزيحاً لعلته، ولو لم يفعل تعالى ذلك لكان بمنزلة ألا يفعل اللطف في قبح التكليف»[2]. وعلى هذا وفقاً للقواعد الاعتزالية المقررة فإن صرف القلوب عن الحق والإيمان ـ عندهم ـ لا يجوز على الله تعالى. وهم يقولون: لو كان الله تعالى هو الذي صرفهم عن الإيمان والطاعة، فكيف قال: ﴿ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ ﴾[غافر: 69]؟ وكيف عاقبهم على الانصراف عن الإيمان؟ وما دام الأمر كذلك فلم يبق إلا تأويل ظاهر الآية.

---

(1) المغني 3/8.

(2) متشابه القرآن 723.

والمعتزلة قد تنوعت تأويلاتهم لظاهر الآية السابقة، وأبرز تأويلاتهم اعتبارهم التركيب القرآني ﴿ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾ خبراً، ولكن المراد به الإنشاء والدعاء[1]. فهذه الجملة القرآنية «دعاء عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم عما في قلوب أهل الإيمان من الانشراح»[2].

وأجاب بعض المعتزلة عن ظاهر الآية المشكل ـ عندهم ـ أن المراد ثم انصرفوا بترك الطاعة والعبادة والتوبة فـ ﴿ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾، أي عاقبهم على انصرافهم، فسميت العقوبة بالصرف على سبيل الجزاء والمشاكلة، كما قال الله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾[الشورى: 40]، و﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ ﴾[البقرة: 194] [3]. وهذا التأويل المجازي لم يكن قول المعتزلة وحدهم، بل وافقهم عليه جمع من الأشاعرة [4]، إذ المعتزلة والأشاعرة وغالب العلماء متفقون على فهم كثير من النصوص في ضوء المجاز والتوسع في الكلام. ومن المعتزلة من أجاز أن يكون التركيب محمولاً على الدعاء، ولكن دعاء الله على عباده وعيد لهم وإخبار بلحاق العذاب بهم[5].

أما غالب أهل السنة فهم يقولون: رعاية الله تعالى المصلحة في أوامره ونواهيه فضل منه وإحسان على عباده، وليس بحتم على الله تعالى. ومن ثم فإن التركيب القرآني ﴿ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾ ـ عند كثير من علماء السنة ـ هو إخبار من الله تعالى، بمعنى أن الله عز وجل صارف القلوب ومصرفها وقالبها ومقلبها. فالله سبحانه صرف «عن الخير والتوفيق والإيمان بالله ورسوله قلوب هؤلاء المنافقين»[6]. والتأويل السني هذا في حقيقته هو رد على المعتزلة القدرية الذين يعتقدون أن قلوب الخلق

---

(1) انظر تنزيه القرآن عن المطاعن 173، متشابه القرآن 350.

(2) الكشاف 314/2.

(3) انظر تنزيه القرآن عن المطاعن 173، متشابه القرآن 350.

(4) انظر البحر المحيط 531/5.

(5) انظر مجمع البيان 108/5.

(6) تفسير الطبري 582/14.

بأيديهم، وجوارحهم بحكمهم، يتصرفون بمشيئتهم، ويحكمون بإرادتهم، إذ أهل السنة وغيرهم من الشيعة يفهمون من هذا التركيب القرآني أن الله تعالى خذل المنافقين عن قبول الهداية، وأضلهم مجازاة على فعلهم[1].

ومن علماء السنة ومفسريهم من جوز الوجهين السابقين كليهما[2]، تفعيلاً لنظرية الوجوه القرآنية، واستقصاء للدلالات المعنوية المحتملة كلها، لاسيما أن القول بالإخبار والإنشاء كلاهما متسق مع الأصول الكلامية لأهل السنة، أما المعتزلة فإن اختيارهم للإنشاء والدعاء أكثر اتساقاً مع أصولهم الكلامية.

وثمة من جزم بأن ذلك التركيب القرآني هو إخباري فحسب لا إنشائي دعائي، لأن الله تعالى لا يدعو، لأنه المالك لكل شيء. كما أن دعاء الله تعالى على خلقه هو أمر تكويني[3]. ويلحظ في هذا التأويل احتراز من لازم القول بوقوع الدعاء من الله تعالى، لأن الدعاء صفة ضعف، وهي مخصوصة بالخلق غير المالكين، وذلك بسبب أفعالهم. ومما يشفع للخبر لا للإنشاء في هذا التركيب تسبيبه بقول الله عز وجل: ﴿ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾[التوبة: 127].

وما أيسر أن يفهم أسلوب الدعاء ـ عند من ارتضاه واختاره ـ على نحو ما مر بنا من مجيء لعل وعسى في الآيات القرآنية. فهذه الأساليب أساليب عربية، ولكن لا ينسحب لازمها على الله تعالى كما ينسحب على الإنسان.

وقد جوز بعضهم أن يكون التركيب دعاء ولكن على معنى أنه أمر للمسلمين بالدعاء عليهم، أي قولوا لهم هذا[4]. أو أنه دعاء لا يراد به وقوع مضمونه، وذلك كقول العرب: قاتله الله[5].

---

(1) انظر أحكام القرآن لابن العربي المالكي 516/2، مجمع البيان 108/5، الجامع لأحكام القرآن 300/8، زاد المسير 613، البحر المحيط 531/5، فتح القدير 418/2.

(2) انظر البحر المحيط 531/5، حاشية الكشاف 313/4، فتح القدير 418/2، إعراب القرآن وبيانه 199/4.

(3) انظر تيسير التفسير 195/5، تفسير التحرير والتنوير 69/11.

(4) انظر الجامع لأحكام القرآن 300/8، تيسير التفسر 195/5.

(5) انظر فتح القدير 418/2.

وأيما كان الحكم على ذلك التركيب القرآني، أهو خبر أم إنشاء؟ فإن الأمر يسير إذا كان الحكم نتيجة لنظر بياني صرف. أما أن يكون المثير والموجه لذلك التأويل هو الرأي الكلامي المذهبي المتبنى فهذا الذي أثبتته هذه الدراسة، وكشفت عن حضور هذه الظاهرة كثيراً في كثير من التوجيهات اللغوية والإعرابية والبلاغية عند المفسرين والمتكلمين والبيانيين.

والخطر الكامن في هذه الظاهرة غير الموضوعية أنها قد تهدر أوجهاً تأويلية صحيحة عربية، كما قد تستدعي ـ بتكلف ـ أوجهاً مشكوكاً في اتساقها مع العربية، وفاءً للرأي الكلامي المذهبي على حساب الدلالات المتنوعة التي قد تحتملها النصوص المؤولة.

* * *

الخاتمة

وهكذا انتهت هذه الدراسة التي عنيت بأثر الدلالة اللغوية في توجيه المسائل العقدية، كما هي عند المتكلمين المسلمين، على اختلاف مشاربهم ومدارسهم ومناهجهم. ومن خلال ذلك التناول لذلك الموضوع الهام يحسن بي أن أذكر طائفة من النتائج المستخلصة في ضوء الدراسة السالفة:

ـ الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة الإسلامية اليوم أزمة شاملة وهي بالأخص أزمة فكرية. والذي بدا لي في هذه الدراسة أن على الأمة إن أرادت استعادة وعيها الحضاري، واستئناف دورها الريادي في الحياة أن تبدأ التجديد في لغتها، لأنها وعاء الفكر وقالبه، بل هي الفكر ذاته. وذلك بأن ينظر إلى اللغة نظرة عميقة واسعة، تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها ومظاهر سعتها ـ كما هي عند العرب ـ لتسترد اللغة مكانتها اللائقة كأداة فاعلة في تفسير النصوص.

ـ القرآن الكريم كلام عربي جاء على منوال العرب في مخاطباتهم لا على منوال الربوبية، فما كان حسناً في كلام العرب كان كذلك في كلام الله تعالى، وما كان ممتنعاً في كلام العرب كان ممتنعاً في كلام الله تعالى. وهذه القاعدة الهامة تحل بها إشكالات كثيرة وأسئلة وإلزامات صعبة.

ـ من الواجب تفسير الألفاظ والتراكيب العربية وفق سنن العرب وتواضعهم لا على الاصطلاح الحادث في مختلف العلوم والفنون.

ـ ثمة أثر بالغ للرأي العقدي المتبنى في توجيه فهم نصوص الكتاب والسنة، سواء كان ذلك الأثر على مستوى الإعراب، أم على مستوى المعاني اللغوية والبيانية للكلمات والتراكيب.

ـ للآراء العقدية أثر ظاهر في تكوين بعض الآراء النقدية والبلاغية، ممّا جعل المذهبَ الأدبيَ والبلاغيَ في كثير من الأحيان امتداداً منطقياً للمذهب الديني الكلامي.

ـ من أهم أسباب اختلاف الفرق والمذاهب الكلامية الإسلامية اختلاف مناهجهم وتباين طرائق تفسيرهم للنصوص.

ـ برزت الأبعاد اللغوية بكثرة في جدل المتكلمين في مسائل العقائد، ويمكن الجزم بأن للغة أثراً بالغاً في تحديد المواقف الفكرية والاجتهادات الكلامية.

ـ إن الوقوف على نظام اللغة العربية وقوانينها التعبيرية الواسعة، وضبط مسالك الدلالة ـ الحقيقية والمجازية ـ ضبطاً موضوعياً، من شأنه الحد من سوء التفاهم بين المتكلمين المسلمين.

ـ وبقدر أهمية اللغة وقوانينها في خلاف المتكلمين وعلماء العقائد ـ كما ظهر من هذه الدراسة ـ فإن هذا الجانب لم يحظ بعنايتهم كما حظي الجانب السياسي والاجتماعي.

ـ القول الحق في المجاز أنه واقع في اللغة وفي القرآن الكريم، أما منكروه فهم ـ على التحقيق ـ منكرون لاسمه دون معناه. فالمجاز يعد ركناً أساسياً في عملية تأويل النصوص، فلا يكاد يستغني عنه ناظر في النصوص كلها. ولكنه في الوقت الذي استعمل المجاز في تأويل النصوص الشرعية بما يرفع إشكالاتها الظاهرية، ويحقق به البعد عن تشبه الله تعالى بخلقه، فإنه قد كان عند طائفة منفذاً من منافذ التأويلات الباطنية الرمزية المرفوضة.

ـ للسياقِ أهمية في الكشف عن المعاني المرادة، فيمكننا الاستغناء عن كثير من الافتراضات والاحتمالات التأويلية إذا راعينا سياق الكلام ومقاصد الخطاب.

أوصي ختاماً بهذه التوصيات التي لها تعلق بموضوع هذه الدراسة:

ـ ضرورة الرجوع إلى منهج القرآن في عرض العقيدة، اكتفاء بما فصله القرآن وأجمله فحسب، دونما خوض فيما سكت عنه القرآن وأهمله، وقوفاً حيث وقف بنا الدليل القرآني، وتجنباً لجدل المتكلمين غير المتناهي. فطريق القرآن والسنة في عرض مسائل الإيمان ومسائل أصول الدين أولى وأهدى من الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية.

ـ ومما يدخل في الفكرة السابقة ويستتبعها ضرورة العناية بالسنة النبوية الصحيحة، وأهمية تلمس أوجه التأويل اللغوي الممكنة المحتملة عند طروء الاشتباه والإجمال. فالمجازفة بالمسارعة إلى رد الأحاديث دون محاولة التوفيق بينها وبين ما عارضها أمر غير محمود ولا مقبول في الدراسة الموضوعية. ذلك أن نصوص القرآن والسنة وإن اختلفا في درجة ثبوتهما فإنهما متفقان من حيث الدلالة، فقد تكون نصوصهما قطعية الدلالة، وقد تكون ظنية.

ـ ضرورة توجيه وتفسير مسائل النحو واللغة الواردة في أدلة العقائد توجيهاً متسقاً مع السليقة اللغوية وقوانين الخطاب العربي، بعيداً عن مقررات وشبه وإشكالات علم الكلام. فالمطلوب هو توجيه المسائل اللغوية والنحوية قبل تأثير علم الكلام.

ـ الحاجة الماسة إلى الاستفادة من جهود علماء الكلام كلهم، باختلاف مناهجهم ومشاربهم، فإنه ما من مذهب عقدي إسلامي إلا وقام عليه علماء أجلاء، كان لهم إسهام إيجابي في مباحث علم الكلام وما ارتبط بها من علوم الشريعة والعربية. فالحق أن الشريعة الإسلامية لا يمثلها مذهب عقدي واحد، وإنما تمثلها المذاهب والمدارس العقدية كلها، تلك التي أسهمت ـ على تباين مناهجها وتعدد طرائقها ـ في تلك المباحث الكلامية المعمقة. فما أحوج أمتنا أن تأخذ النافع الجيد من كل مذهب، ليصب ذلك كله في خدمة الإسلام والمسلمين أجمعين.

ـ ومما لوحظ في هذه الدراسة أنه كثيراً ما يكون الخلاف بين العلماء والمتكلمين خلافاً لفظياً، وذلك بسبب جهل أو تجاهل مصطلحات ومفاهيم الآخر المضاد. ولذا أوصي بضرورة العناية بالمصطلحات الشرعية والكلامية، وأهمية المقارنة بين مقاصد ومفاهيم تلك المصطلحات كما هي في استعمال العلماء والمتكلمين، فإن القيام بهذه المهمة ـ إن تحلت بالموضوعية والحياد ـ من شأنها ضبط دلالات المصطلحات، والحد من شدة الخصومة والخلاف.

هذا ولله تعلى الفضل والمنة أولاً وآخراً.

* * *

المصادر والمراجع[1]

ـ القرآن الكريم.

الكتب المطبوعة :

ـ إبطال التأويلات لأخبار الصفات، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت458هـ)، تحقيق محمد بن حمد الحمود النجدي، مكتبة ودار الإمام الذهبي، الكويت، ط1، 1410هـ.

ـ ابن القيم الجوزية وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف، عبد الله محمد جار النبي، مؤسسة مكة للطباعة.

ـ الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983م.

ـ أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، لعبد القادر عبد الرحمن السعدي، وزارة الأوقاف، العراق، ط1، 1986م.

ـ أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام، القاهرة، ط2، 2000م.

ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد سيمان بن خلف الباجي (ت474هـ)، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986م.

ـ الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1980م.

ـ إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ) دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

ـ أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين، محمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1997م.

ـ آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، هدى ناصر الشلالي، مكتبة الرشد، الرياض، 1420هـ.

ـ الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، عبد الباري محمد داود، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

(1) ملحوظة: ما كان من المصادر والمراجع المدرجة هنا خالياً من ذكر تاريخ الطبع ومكانه ودار النشر فهو كذلك في الأصل المأخوذ منه.

ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت478هـ)، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3، 1996م.
ـ أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت238هـ)، دار الفكر، 1979م.
ـ أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت606هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1995م.
ـ الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (ت463هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
ـ الاستغناء في أحكام الاستثناء، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت682هـ)، تحقيق طه محسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1982م.
ـ أسرار البلاغة، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت471هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط1، 1991م.
ـ أسماء الله الحسنى، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق يوسف علي بديوي وأيمن عبد الرزاق الشوا، دار ابن كثير، دمشق، ط2، 1999م.
ـ الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق محمد زاهر الكوثري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1358هـ.
ـ الإشارة إلى مذهب أهل الحق، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت476هـ)، تحقيق محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1999م.
ـ الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999م.
ـ اشتقاق أسماء الله، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجاجي (ت340هـ)، تحقيق عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986م.
ـ الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية، عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
ـ الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي (ت415هـ)، تحقيق فيصل بدر عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1998م.
ـ أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت429هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1981م.
ـ أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، عائشة يوسف المناعي، دار الثقافة، الدوحة، ط1، 1992م.

- الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت790هـ)، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق أحمد إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، الرياض، ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 1999م.
- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1976م.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط8.
- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1369هـ.
- الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي، أحمد خواجة، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1983م.
- أمالي ابن الشجري، هبة الله بن علي بن محمد الحسني العلوي (ت542هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1992م.
- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت436هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954م.
- الآمدي وآراؤه الكلامية، حسن الشافعي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1998م.
- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، أبو محمد عبد الله بن محمد ابن السيد البطليوسي (ت521هـ)، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط3، 1987م.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر بن الطيب الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1993م.
- إيثار الحق على الخلق، محمد بن المرتضى اليماني (ت840)، دار الكتب العلمية، 1318هـ.
- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، محمد بن إبراهيم الشهير ببدر الدين بن جماعة (ت727هـ)، تحقيق وهبي سيمان غاوجي الألباني، دار السلام، القاهرة، ط1، 1990م.

- إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت1182هـ)، تحقيق محمد صبحي حلاق، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1990م.
- الإيمان، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت728هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.
- الإيمان والكفر في الكتاب والسنة ، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، إيران - قم، 1416هـ.
- الباب الحادي عشر، أبو منصور حسن بن يوسف الحلي (ت726هـ)، تحقيق مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات آستان، مشهد - إيران، 1374هـ.
- البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر الزركشي (ت745هـ)، تحقيق محمد أبو افضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي (ت817هـ)، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت.
- البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، فرحات الجعبيري، 1987م.
- بلاغة العطف في القرآن الكريم، عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م.
- البلاغة فنونها وأفنانها - علم البيان والبديع، فضل حسن عباس، دار الفرقان، الأردن، ط1، 1987م.
- البلاغة فنونها وأفنانها - علم المعاني، فضل حسن عباس، دار الفرقان، الأردن، ط3، 1992م.
- البلاغة والتطبيق، أحمد مطلوب وكامل حسن البصير، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، ط1، 1982م.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت728هـ)، تحقيق محمد عبد الرحمن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط1، 1392هـ.
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.
- تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، مهدي صالح السامرائي، المكتب الإسلامي، ط1، 1977م.
- تاج العقائد ومعدن الفوائد، علي بن محمد الوليد (ت612هـ)، تحقيق عارف تامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1982م.
- تاريخ الجدل، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1980م.

ـ تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987م.
ـ تأويلات أهل السنة، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت333هـ)، تحقيق جاسم محمد الجبوري، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، 1983م.
ـ تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.
ـ تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ)، تحقيق أحمد صقر، المكتبة العلمية، 1973م.
ـ تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت508هـ)، تحقيق كلود سلامة، الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، ط1، 1993م.
ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكة، أبو المظفر شاهفور بن طاهر الإسفراييني (ت471هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1940م.
ـ التبصير في معالم الدين، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تحقيق علي عبد العزيز الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1996م.
ـ التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، وليد قصاب، دار الثقافة، الدوحة، 1985.
ـ الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1997م.
ـ التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت816هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، 1985/.
ـ تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، محمد بن محمد أبو السعود الحنفي (ت982هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
ـ تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت754هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 1983م.
ـ تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت685هـ)، تحقيق عبد القادر عرفات حسونة، دار الفكر، بيروت، 1996م.
ـ تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت685هـ)، دار الجيل، بيروت.
ـ تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
ـ تفسير جزء عم، محمد عبده، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1985م.

ـ تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر.

ـ تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000م.

ـ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 2001م.

ـ تفسير النار (تفسير القرآن الحكيم)، محمد رشيد رضا، دار الفكر، بيروت، ط2.

ـ تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت701هـ)، دار المعرفة، بيروت.

ـ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ط2، 1976م.

ـ التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية.

ـ التقريب والإرشاد، أبو بكر محمود بن الطيب الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1993م.

ـ تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي (ت406هـ)، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، ط1، 1986م.

ـ تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (ت672هـ)، دار الأضواء، بيروت، 1980م.

ـ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط1، 1987م.

ـ التمهيد لقواعد التوحيد، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الماتريدي (توفي في أوائل القرن السادس الهجري)، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995م.

ـ تنزيه القرآن عن المطاعن، عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي الهمذاني (ت415هـ)، دار النهضة الحديثة، بيروت.

ـ توحيد الإمامية، آية الله محمد باقر الملكي الميانجيّ، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران ـ قم، ط1، 1415هـ.

ـ التوحيد وإثبات صفات الرب، محمد بن إسحق بن خزيمة (ت311هـ)، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، 1388هـ.

ـ توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين، مرعي بن يوسف الحنبلي (1033هـ)، تحقيق خليل عثمان السبيعي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1998م.

ـ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد خف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3.
ـ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي (ت671هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1954م.
ـ جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1992م.
ـ حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، محمد بن علي الصبان (ت)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
ـ الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة، بيروت.
ـ حجج القرآن، أبو الفضائل أحمد بن محمد الرازي الحنفي (من أعيان القرن 7هـ)، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1982م.
ـ حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجاجي (ت)، تحقيق علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1984م.
ـ الحق الدامغ، أحمد بن حمد الخليلي، مطابع النهضة، مسقط 1989.
ـ حقائق التأويل في متشابه التنزيل، السيد الشريف الرضي (ت406)، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1968م.
ـ حقيقة الخلاف بين المتكلمين، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1994م.
ـ درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن يتيمية (ت728هـ)، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.
ـ دراسات إسلامية، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1982م.
ـ دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبد الحميد، دار البشير ـ عَمّان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1997م.
ـ الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، هادي أحمد الشجيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2001م.
ـ دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، فتحي الدريني، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1988م.
ـ دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء، مختار أحمد ديرة، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1991م.
ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت471هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1989م.

ـ دلالة الألفاظ عند الأصوليين، محمود توفيق محمد سعد، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1987م.
ـ رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط1، 1979م.
ـ رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ط1، 1987م.
ـ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1979م.
ـ رسالتان في اللغة، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت)، تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، 1984م.
ـ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1988م.
ـ السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت756هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1937م.
ـ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت415هـ)، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1988م.
ـ شرح جوهرة التوحيد (تحفة المريد)، إبراهيم بن محمد البيجوري (ت 1277هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.
ـ شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792هـ)، تحقيق كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974م.
ـ شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي (ت792هـ)، المكتبة السلفية، لاهور ـ باكستان، 1979م.
ـ شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت321هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994م.
ـ شرح مشكل الحديث، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م.
ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم (ت751هـ)، تحقيق محمد بدر الدين الحلبي، دار الفكر، بيروت، 1988م.
ـ شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري (ت573هـ)، عالم الكتب، بيروت.
ـ الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1377هـ.
ـ الصفات، أبو الحسن علي بن عمر الدار قطني، تحقيق علي محمد الفقيهي، ط1، 1983م.
ـ الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين بياناً وتفصيلاً، جابر زايد عيد السميري، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط1، 1995م.
ـ الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة، محمد عياش الكبيسي.

- صفوة البيان لمعاني القرآن، حسنين محمد مخلوف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط3، 1987م.
- الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت395هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1998م.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر الشهير بابن القيم (ت 751هـ)، تحقيق علي محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1998م.
- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980م.
- عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980م.
- عقائد السلف، علي سامي النشار وعمار جمعى الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1971م.
- العقل عند المعتزلة، حسني زينة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1980م.
- العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي (ت1108هـ)، دار الحديث، بيروت.
- العواصم من القواصم، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي (ت543هـ)، تحقيق عمار طالبي، دار الثقافة، الدوحة، ط1، 1992م.
- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، محمد بن إبراهيم الوزير اليماني (ت840هـ) تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1992م.
- عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، يحيى هاشم حسن فرغل، مجمع البحوث الإسلامية، مصر، 1972.
- عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، عبد الكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني، دار البشائر، دمشق، ط1، 1994م.
- الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت429هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت595هـ)، بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م.
- فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فتحي أحمد عامر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1975.

ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، بيروت، 1986م.
ـ قانون التأويل، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت543هـ)، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990م.
ـ القرآن والصورة البيانية، عبد القادر حسين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991م.
ـ قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلاوي، دار محمد علي الحامي للنشر، تونس، ط1، 1998.
ـ القلائد في تصحيح العقائد، أحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي (ت840هـ)، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1985م.
ـ الكتاب، أبو بشرعمرو سيبويه، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق، ط1، 1316هـ.
ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ)، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1995م.
ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
ـ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت415هـ)، تحقيق عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1969م.
ـ المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، عبد العظيم إبرهيم المطعني، مطبعة حسان، القاهرة، 1985م.
ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت210هـ) تحقيق محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981م.
ـ المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.
ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت606هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
ـ المختار من كنوز السنة النبوية، محمد عبد الله دراز، بعناية عبد الله إبراهيم الأنصاري، مطبوع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ط3.
ـ مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1996م.
ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1988م.
ـ معنى الإيمان والإسلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت660هـ)، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1992م.

ـ معنى لا إله إلا الله، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق علي محيي الدين علي القره داغي، دار الاعتصام، القاهرة، 1982م.
ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبوالحسن عبد الجبار الأسدأبادي (ت415هـ)، بإشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
ـ مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري، أحمد جمال العمري، دار المعارف، مصر، 1984م.
ـ مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، محمود كامل أحمد، دار النهضة العربية، بيروت، 1983.
ـ مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990م.
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت330هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة خاصة بورثة المحقق.
ـ مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، (ت)، دار العلم للجميع، بيروت.
ـ مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت502هـ)، تحقيق أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984م.
ـ المقدمة في دستور المعرفة والعلوم، عمران سميح نزال، دار القراء، عمان، ط1، 1998م.
ـ الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت548هـ)، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت.
ـ منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت728هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1986م.
ـ مناهج الكرامة في معرفة الإمامة، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت726هـ)، تحقيق عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء، مشهد، ط1، 1421هـ.
ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ.
ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، ط4، 1966م.
ـ نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، وليد محمد مراد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1983م.
ـ ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، شرف الدين الحسين بن بدر الدين (ت663هـ).
ـ اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراني (ت973هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997م.

* * *