

المبحث الرابع

الناويد اللغوى فى كشف الزمخشري

التأويل اللغوى فى كشف الزمخشري

تقديم:

المعتزلة رجال فكر حر ونظر وعلم فى الإسلام، وأصحاب جدل ودربة على الكلام وحذق فنون القول. اعتدوا بالعقل فى إطار نسقهم الفكرى المذهبى: الأصول الخمسة: «التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فأطلقوا للعقل العنان فى الإمعان والنظر وتعميق البحث والاستفهام واتخذوه أداتهم فى التقصى وطلب الإلمام بالحقائق والمسائل الشائكة المتصلة بالعقيدة التى ميزت البيئة الفكرية والثقافية التى ظهوروا فيها منذ بداية القرن الثانى الهجرى، وأثاروا بهذا جدلاً واختلافاً بينهم وبين غيرهم من الفرق الإسلامية وأصحاب الديانات الأخرى. وانبروا فى إطار ذلك يدافعون عن عقيدة التوحيد. كان ذلك فى بدء ظهورهم يجابهون الفرق والخصوم والمعارضين ممن تحاملوا على الدين الإسلامى وحاولوا تشويه عقيدته السمحة، تلك نيتهم فى البدء ثم ما لبثوا أن انساقوا إلى رحاب الفلسفة وتدقيق بحث العقائد فى مستوى ليس بمقدور العقل أن يحسم فيها أمره ويجد هدوءه وتوازنه فبعدوا لاحقاً عن المهمة النبيلة التى تجندوا لها فى مستهل عوامل نشوئهم وظهورهم والمنحصرة فى الدفاع عن الإسلام وإقامة الحجة على المخالفين له من الملل المختلفة والديانات الأخرى والمعارضين والجهلة.

وقد كان أبرز جدال واختلاف لهم فى إطار الفرق الإسلامية مع أهل السنة.

ونحن أردنا في هذه البحث أن نبرز مسعاهم في جانب من «التأويل» الذى قصدنا به معنى «الاجتهاد» فتتبعنا في إطار نسقهم الفكرى الاعتزالى من خلال كشاف الزمخشري بعض آليات انتصارهم للمذهب، وبالتحديد لنكشف للقارئ المدقق كيف وظف الزمخشري بخاصة التأويل بالدلالة اللغوية والتأويل بالإعراب في تفسيره: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» لخدمة فرقته وأصولها الخمسة المذكورة في سياق الجدل الممكن الذى دار بينهم وبين أهل السنة بخاصة.

وقد بنينا الدراسة على الوحدات التالية:

١- التأويل بالدلالة اللغوية.

٢- التأويل بالإعراب (النحو).

٣- المحصلة.

٤- الهوامش والتوضيحات.

١ - التأويل بالدلالة اللغوية:

نقصد بالتأويل بالدلالة اللغوية توظيف الزمخشري المعنى اللغوى واعتماده طريقة في التفسير لخدمة الفكر الاعتزالى؛ فقد لجأ كسابقه من مشايخ الاعتزال إلى تهيئة الألفاظ والعبارات لما يرومه على أصول المذهب فيفسر مالا ينسجم ظاهره مع مقام الألوهية أو ما يكون دالا على التجسيم والتشبيه أو يعارض بعض أصول فكرهم فيثبت له المعنى المناسب الذى يبعد الاشتباه ويعزز مسعاه. وقد وجدناه يستشهد أحيانا على تلك المعانى التى حمل عليها الألفاظ والعبارات بأدلة من اللغة والشعر العربى.

لم يتوقف المعتزلة عند ظاهر التفسير اللغوى الذى حاوله المحدثون وأهل السنة وإنما تجاوزوه إلى توضيح المقاصد المعنوية وراء الألفاظ وإلى إظهار مدلولها في الصفات الإلهية؛ لذا حرصوا على الطريقة اللغوية باعتبارها أعلى مبادئ التفسير^(١)

القرآنى لديهم فى تأويل العبارات القرآنية التى يفهم منها التجسيم أو هى غير مناسبة لمقام الله تعالى أو تتعارض مع أحد أصولهم، وزاوجوا فى ذلك بين المنهج اللغوى والتدبر العقلى^(٢) للآيات فما وجدوه مشتبهًا فى لفظ القرآن الكريم أثبتوا له معنى لغويا يبعد اشتباهه ليصبح منسجماً مع مذهبهم، وهم يعززون إقرار ذلك بلجوتهم إلى الاستشهاد بأدلة من اللغة والشعر العربى تأكيداً لما ذهبوا إليه من تلك المعانى التى وجهوا إليها ألفاظ القرآن.

وعلى هذا سعى الزمخشري بتراكيب القرآن الكريم وبتأويلات المعتزلة فى إطار المعانى على تحيّر الدلالات التى تتوافق مع العدل وتنسجم مع التنزيه المنصوص عليه فى أصولهم؛ فقد زاوج بين المنهج اللغوى والتدبر العقلى عند تفسيره قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٣) حين انطلق من اللغة فى أن "الإيمان أفعال من الأمن، يقال أمنت وأمنيه غيرى ثم يقال: آمنه: إذا صدّقه، وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة"^(٤) ثم تساءل عن الإيمان الصحيح فى ضوء ذلك؛ فقيّد الإيمان بالصحيح ليحترز عن إيمان الفاسق ثم يحجب بأن الإيمان: "أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدق به علمه"^(٥) وأضاف أن "من أخلّ بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق ومن أخلّ بالشهادة فهو كافر ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق"^(٦).

إن صاحب الكبيرة إذا غادر الدنيا بلا توبة فهو كافر عند الخوارج ولكنّ المرجئة عدّوه مؤمناً بينما منحه واصل بن عطاء منزلة بين الإيمان والكفر. وقد نصّ الزمخشري عليه بقوله: "ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق". أما أهل السنة والجماعة فقالوا بصحة إسلام الفريقين المتحاربين باعتبار الأصل السياسى للتسمية. ولا ريب فى أنّ هذه الأحكام السالفة تمثّل فى الواقع حلولاً لمسألة عقلية أثارها واقعنا: (الجمال، وصفين) إن لم تكن أثّرت قبل ذلك فى ذاك الجدل حول صاحب المعصية^(٧) ثم ما لبثت هذه الحلول تمثل مذاهب فكرية للخوارج والمعتزلة وأهل

السنة فيما بعد^(٨). ويهمننا ههنا في "الفاسق" موقف المعتزلة والزنجشري بالذات؛ فهو غير مؤمن لأنه لم يتوفر على شروط الإيمان التي هي اعتقاد بالقلب وشهادة وإقرار باللسان وعمل الأركان.

والمعتزلة يتأولون الآيات الدالة على التشبيه أو تلك التي لا تليق بمقام الألوهية ويحملونها على ما هو أبعد عن التجسيم وعلى ما هو أليق بمقام الله عز وجل، وهم في هذا ساروا على الطريقة التي أسسها أبو علي الجبائي^(٩)، يسرون فيها على اللغة مع الاستشهاد بالشعر العربي القديم؛ لذا قال الزنجشري في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾^(١٠): "والحياء تغير وانكسار يعترى الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم، واشتقاقه من الحياة. يقال حى الرجل كما يقال نسي وحشى، وشظى الفرس: إذا اعتلت هذه الأعضاء، جعل الحى لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحياة كما قالوا: هلك فلان حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء وجهه في مكانه خجلاً" ولا يرضى الزنجشري أن يوصف القديم الله سبحانه به؛ لذا تساءل قائلاً: "فإن قلت: كيف جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: "إن الله حى كريم يَسْتَحْيِي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردّهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً"، قلت: هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخيب العبد وأنه لا يردّ يديه صفراً من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج إليه حياء منه" ثم قال: "وكذلك معنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ أى لا يترك ضرب المثل بالعوضه ترك من يستحى أن يتمثل بها لحقارتها" ثم جَوَز وقوع هذه العبارة في كلام الكفرة القائلين: أمّا يستحى ربّ محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت على سبيل المقابلة ومطابقة الجواب للسؤال وقد استعير الحياء فيما لا يصح فيه^(١١):

إِذَا مَا اسْتَحْيَى الْمَاءُ يَعْزِضُ نَفْسَهُ كَرِغْنٍ بِسَبَبٍ فِي إِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ^(١٢)

وقد فسر الواحدى (ت ٦٨٤هـ) قبله لا يستحى: لا يترك ولا يخشى أن يضرب مثلاً يبين شبهاً ما بعوضة. وذكر أن (ما) زائدة مؤكدة والبعوض صغار البق، الواحدة بعوضة؛ فما فوقها فما هو أكبر منها والمعنى: أن الله تعالى لا يترك ضرب المثل ببعوضة فما فوقها إذا علم أن فيه عبرة لمن اعتبر وحجة على من جحد واستكبر^(١٣). وقد علق ابن المنير (ت ٦٨٣هـ) على تأويل الزمخشري بخاصة حين فسر الحياء الذى خشى أن ينسب ظاهره إلى الله تعالى مع أن الحياء مسلوب فى الآية وذلك مثل قولنا: الله ليس بجسم ولا بجوهر فى معرض التنزيه والتقديس. غير أن ابن المنير يوافق الزمخشري فى تأويل الحديث لثبوت الحياء فيه لله عز وجل^(١٤).

ويعتمد الزمخشري على اللغة لخدمة مذهبه عند تفسيره قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^(١٥) مفسراً الفسق بالخروج عن القصد معتمداً على قول رؤبة (فواسقا عن قصدها جوارثا)^(١٦) والفاسق فى الشريعة: الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين منزلة الكافر والمؤمن. وبين أن واصل بن عطاء أول من حدّ له هذا الحدّ وبأن حكمه حكم المؤمن يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين غير أنه كالكافر فى الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وبأنه لا تقبل شهادته^(١٧).

وقال فى قوله تعالى: ﴿يُخٰدِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾^(١٨): "كيف ذلك وخداعة الله والمؤمنين لا تصح؛ لأن العالم الذى لا تخفى عليه خافية لا يخدع والحكيم الذى لا يفعل القبيح لا يخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يُخدعوا لم يجوز أن يخدعوا ألا ترى إلى قوله^(١٩):"

واستمطروا من قریش كل منخدع^(٢٠).

وقول ذى الرمة: إن الحليم وذا الإسلام يختلب^(٢١).

أى أن الحليم والمسلم يخدع. قال الشريف الجرجاني: يقصد أن صيغة المخادعة تقتضى صدور الفعل من كل واحد من الجانبين متعلّقاً بالآخر وخدع المنافقين الله تعالى هو أن يوقعوا فى علمه خلاف ما يريدون به من المكروه ويصيبوه به ممّا لا خفاء

في استحالته. أما خداع الله تعالى إياهم فبأن يوقع في أوهامهم خلاف ما يريد بهم من المكاره ليغترّوا ثم يصيبهم به؛ إلا أن هذا قبيح على مذهب الزمخشري لامتناع صدوره عن الله عز وجل، وأيضاً من المعلوم أن حاله تعالى مع المنافقين لم يكن حقيقة هذا المعنى المذكور، وأن المؤمنين وإن جاز أن ينخدعوا بما رأوا منهم من غير أن يرجع إليهم في ذلك نقصان، لم يجوز أن يقصدوا خدعهم؛ لأنه غير مستحسن بل هو مستهجن يُذمّ به^(٢٢). وهو عند أهل السنة وإن جاز أن يوقع الله تعالى في أوهام المنافقين خلاف ما يريده من المكاره ليغترّوا ثم يصيبهم به إلا أنه يمتنع أن ينسب إليه لما يوهمه أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة وإظهار المكتوم^(٢٣). وليس في هذا أى خلاف بينهم وبين المعتزلة فيما نرى لأن الله عز وجل لا يُخدع ولا يُخدع.

والتقدير عند المعتزلة بمعنى العلم لا الإرادة، بينه الزمخشري واستدل عليه في الآية: ﴿إِلَّا أَمْرَاتُهُ قَدَرْنَا إِنَّمَا لَعْنُ الْغَيْرِيبِ﴾^(٢٤) حين قال: "فإن قلت: لم جاز تعليق فعل التقدير في قوله: ﴿قَدَرْنَا إِنَّمَا لَعْنُ الْغَيْرِيبِ﴾ والتعليق من خصائص أفعال القلوب؟ قلت: لتضمّن فعل التقدير معنى العلم ولذاك فسر العلماء تقدير أعمال العباد بالعلم"^(٢٥) وهذا يندرج في فكر المعتزلة؛ لأنهم لا يؤمنون بالقضاء والقدر إذ هم لا يعتقدون إرادة الله عز وجل لأكثر أفعال العباد وبأنه لا مقدّر لها عليهم. فنهّم من هذا عندهم أن الله سبحانه مريد غير أنه عالم بما سيفعلونه بخلاف مشيئته^(٢٦).

ورغم إحالة المعتزلة المتشابهة من القرآن الكريم على المحكم منه إلا أنهم لم يكونوا يبعدون عن معانى القرآن ومفاهيمه بل هم أنكروا على كل من تنصّل من التفسير المأثور وإنما كان غرضهم الكشف عن بلاغة القرآن في تحيّر ألفاظه وحسن إفهامه وتزيين معانيه في قلوب مريديه ترغيباً في سرعة استجابتهم وطلب ثواب الله تعالى؛ لذا كان على المعتزلة أن يختاروا بين منهجين في التفسير: الأول يمثل اتجاه المحدثين المحافظين نوا فيه عن الخوض في التشابهات. والثاني: اتجاه الخوارج الذى بنوا فيه تفسيرهم على التكامل بين المحكم والمتشابه في الدلالة على إحكام القرآن، أجمعوا

فيه بين الآيات المحكمة والمتشابهة في الموضوع الواحد بتأمل عقل آخذين بالمعنى العام لألفاظ الآيات مستشهدين عليها باللغة والشعر العربي القديم. إنهم اختاروا منهج الخوارج لأنه يمكنهم من تأمين التشابهات ضد المخالفين ممن زعموا القرآن الكريم متناقضاً في ظاهره بخاصة اليهود الذين أثاروا هذه المسألة منذ أيام عمر بن الخطاب^(٢٧). وهكذا دأب المعتزلة يحللون الآيات المحكمة والمتشابهة تحليلاً لغوياً وعقليا لإظهار ما فيها من وحدة معنوية دالة على أصول العقيدة.

والزخشرى يجد الأساس المنهجي لتفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾^(٢٨) مبيّناً أن معنى محكمات^(٢٩) هو الآيات التي "أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه"^(٣٠) وهى الآيات التي تقبل تفسيراً آخر غير المعنى اللفظي البسيط. أما ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فأصل الكتاب تحمل التشابهات عليها وتردّ إليها^(٣١). وقد جعله المعتزلة في القرن الرابع الهجرى أصلاً من أصول الدين في التفسير وهو ما أكده الرضى في تفسير قوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^(٣٢): "الذى أقوله أنا أن من أصلنا رد المتشابه من الآى إلى المحكم"^(٣٣).

ويستخدم اللغة لنفى الرؤية عند قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾^(٣٤): "أى أرنى نفسك أنظر إليك فإن قلت: الرؤية عين النظر فكيف قيل: أرنى أنظر إليك؟ قلت: معنى أرنى نفسك: اجعلنى متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لى فأنظر إليك وأراك" ثم أضاف معتمداً على اللغة دائماً: "فإن قلت: فكيف قال: (لَنْ تَرَانِي) ولم يقل: لن تنظر إلى قوله أنظر إليك؟ قلت: لما قال: (أَرِنِي) بمعنى اجعلنى متمكناً من الرؤية التى هى الإدراك علم أن الطلبة هى الرؤية لا النظر الذى لا إدراك معه؛ فقليل لن ترانى ولم يقل لن تنظر إلى". ثم ذكر تفسيراً آخر قائلاً: "يريد بقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾: عرفنى نفسك تعريفاً واضحاً جلياً كأنها إراءة فى جلالتها بآية مثل

آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك، أنظر إليك: أعرفك معرفة اضطرار كأنى أنظر إليك" موظفاً الحديث الشريف قائلاً: "كما جاء في الحديث: "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر"^(٣٥) ولم يكتف بنص الحديث وإنما فسره قائلاً: "بمعنى ستعرفوه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصارهم القمر إذا امتلأ واستوى" ثم قال: ﴿قَالَ لَنْ تَرِنِي﴾: أى لن تطيق معرفتى على هذه الطريقة. ولن تحمل قوتك تلك الآية المضطرة ولكن انظر إلى الجبل فإن أورد عليه وأظهر له آية من تلك الآيات فإن ثبت لتجليها واستقر مكانه ولم يتضعض فسوف تثبت لها وتطيقها ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾^(٣٦) فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته ﴿جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾^(٣٧) لعظم ما رأى فلما أفاق قال سبحانه تبت إليك مما اقترحت وتجاسرت ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣٨) بعظمتك وجلالك وإن شيئاً لا يقوم لبطشك وبأسك"^(٣٩). ولا يخفى ما فى هذا من نفى رؤية الله عند المعتزلة. وقد جوز السنيون رؤية الله تعالى بالأبصار وحجتهم أن الرؤية أمر وجودى يتعلق بموجود إذ الشئ إنما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يرى، فالله تعالى عندهم أحق أن يرى من كل ما سواه لكمال وجوده عما سواه^(٤٠).

ولما كان المعتزلة يقولون بالأجلين، أول الزمخشري الآية: ﴿وَيُؤَخِّرُكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٤١) إلى وقت سماه الله وبين مقداره يبلغكموه إن آمتم وإلا عاجلكم بالهلاك قبل ذلك الوقت^(٤٢).

ويعتمد المصنف اللغة تمهيداً لإقرار أحد أصول مذهبه فى أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا فى نطاق ما يستطيعون. قال عند الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤٣): "الوسع ما يسعه الإنسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه. أى لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر له دون مدى الطاقة"^(٤٤).

وهو فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٤٥) يعتمد على الطريقة

اللغوية ليصل إلى مبتغاه الاعتزالي في أن ما أوجهه الله على العباد في إطار التكليف هم متمكنون منه ويستطيعون أداءه وفق طاقتهم. يظهر هذا في قوله: "العدل هو الواجب لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعاً تحت طاقتهم" ^(٤٦) وذلك لأنهم يرون بأنه يستحيل على الله عز وجل تكليف ما لا يطاق؛ لأنه عندهم ظلم وجور وهو على الله محال، غير أن أهل السنة يعتقدون أن قضاء الله كله عدل سواء كان ما يطاق أم غيره ^(٤٧).

ويصرف المصنف الفعل (أغفل) إلى (جعل) في الآية: ﴿وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ ^(٤٨) مستشهداً على ذلك من اللغة ليقر غفلة القلوب عن ذكر الله إنها كانت بالخذلان ^(٤٩) الذي يفعله بهم عقوبة على ما اقترفوه قاتلاً: "من أغفلنا قلبه": من جعلنا قلبه غافلاً عن الذكر بالخذلان أو وجدناه غافلاً عنه كقولك: أجبنته وأفحمته وأبخلته: إذا وجدته كذلك أو من أغفل إبلاً: إذا تركه بغير سمة. أى إن لم نسمة بالذكر ولم نجعلهم من الذين كتبنا في قلوبهم الإيمان، وقد أبطل الله توهم المجبرة بقوله: ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ الآية ^(٥٠). وقد أشار أبو حيان إلى رأى الرمانى المعتزلى قبله. قال: "لم نسمة بما نسمة به قلوب المؤمنين بما يبين به فلاحهم. كما قال: كتب في قلوبهم الإيمان من قولهم بغير غفل لم يكن عليه سمة وكتاب غفل لم يكن عليه إعجام" ^(٥١).

ويبدو من تفسيري الرجلين: الزمخشري والرمانى نزوع إلى أن العباد هم الخالقون أفعالهم عكس ما يراه أهل السنة في الآية نفسها دليلاً على أنه عز وجل خالق أفعال العباد ^(٥٢).

وبيين عند الآية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ^(٥٣) معنى الإيمان متسائلاً؛ ليصل في جوابه بعد بيان مدلوله اللغوى إلى كشف معناه المذهبى قاتلاً: "فإن قلت: ما المؤمن؟ هو في اللغة المصدق، وأما في الشريعة فقد اختلف فيه على قولين: أحدهما أن كل من تعلق بالشهادتين موثقاً قلبه لسانه فهو مؤمن، والآخر أنه صفة مدح لا يستحقها إلا البر التقى دون الفاسق الشقى" ^(٥٤). وهو هنا يبين المراد بالإيمان عند

الأشعرية أولاً ثم عند المعتزلة ثانياً مع أن الموحد في فرقته له منزلة بين الإيمان والكفر وسموه فاسقاً وخلدوه في النار. ولكن أهل السنة سموه ناقص الإيمان لا غير وبأنه مؤمن عاصي أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته^(٥٥). والفرق بينهم وبين المعتزلة أن أهل السنة جعلوا الأعمال كلها شرطاً لصحة الإيمان بل جعلوا كثيراً منها شرطاً في كماله كما ذكره عمر بن عبد العزيز: فيها من استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل إيمانه، بينما جعل المعتزلة الأعمال كلها شرطاً في الصحة^(٥٦).

وذكر في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾^(٥٧): "الزكاة اسم مشترك بين عين ومعنى؛ فالعين القدر الذي يخرج المزكى من النصاب إلى الفقير، والمعنى فعل المزكى الذي هو التزكية وهو الذي أراده الله فجعل المزكين فاعلين له، ولا يسوغ فيها غيره؛ لأنه ما من مصدر إلا يعبر عن معناه بالفعل ويقال لمحدثه فاعل.

تقول للضارب فاعل الضرب وللقاتل فاعل القتل وللمزكى فاعل التزكية، وعلى هذا الكلام والتحقيق فيه أنك تقول في جميع الحوادث: مَنْ فاعِل هذا؟ فيقال لك: فاعله الله أو بعض الخلق"^(٥٨)، فلم يكن ليطمئن أهل السنة لقوله: "فاعله الله أو بعض خلقه"؛ لأن فاعل الحوادث كلها عندهم إنما هو الله تعالى وحده إذ علقوا الأفعال جميعها بالله عز وجل وجعلوا الإنسان كاسباً لها فقط ومحلاً لقدرة الله سبحانه ليس إلا مبرزين أن الكسب هو أن يكون الفعل بقدره محدثاً؛ فكل من وقع منه الفعل بقدره فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدره محدثاً فهو مكتسب؛ ذلك أن فعل الله في التحقيق هو خلقه. أما ما أضيف إلى عبده ففعله وكسبه في معنى فعل العبد لفعله حقيقة باختيار وقدرة لها تأثير في مقدورها^(٥٩). وفي قوله عز وجل: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَتَّبِعْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾^(٦٠) يذكر وهو يفسر الآية الكريمة خلاف المعتزلة مع المرجئة في عدم قطعهم بوعيد الفساق مرجئين الحكم لله

تعالى. أما هم فجعلوا له حكمًا بين حكم كل من المؤمن والكافر^(٦١) وقد انطلق المصنف من اللغة ليشير المسألة إثر ذلك قائلاً: "يقال أرجأته وأرجيته إذ أخرته ومنه المرجئة وهم الذين لا يقطعون بوعيد الفساق ويقولون هم مُرَجَّأُونَ لأمر الله"^(٦٢). أما في الآية: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾^(٦٣) فخرج تفسيره بالتأسيس على القياس اللغوي مفسراً (جعل) بمعنى (دعا) لا (صير) الذي يفهم منه أنه خلق ذلك لهم مما لا يقولون به^(٦٤)؛ لذا قال: "قلت معناه ودعوناهم أئمة دعاة إلى النار وقلنا إنهم أئمة دعاة إلى النار، كما يدعى خلفاء الحق أئمة دعاة إلى الجنة. وهو من قولك جعله بخيلاً وفاسقاً إذا دعاه وقال: إنه بخيل وفاسق، ويقول أهل اللغة في تفسير فسقه وبخله: جعله بخيلاً وفاسقاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا أَلَمَلِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ إِنَّا﴾"^(٦٥) معنى دعوتهم إلى النار دعوتهم إلى موجباتها من الكفر والمعاصي"^(٦٦).

واللطف هداية عند المعتزلة يقصدون به وجه التيسير إلى فعل الخير والطاعة واجتناب الشر والمعصية، وهو ليس قسراً خارجياً على الإنسان الفاعل بقدر ما هو تذكير بطاعة يعلم الله أن العبد يفعلها دون أن يخرج عن متناول قدرته أنه ضرب من التوفيق والعصمة لا يقع من الله على سبيل الإيجاب بل لإتمام معنى التكليف الذي غرضه منفعة العباد ومصلحتهم^(٦٧) ولا يمنحه عز وجل الضالين، ترك هدايتهم وتسديدهم لعلمه بأنهم لا يهتدون؛ لذا ذهب المصنف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(٦٨) إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٦٨﴾ إلى أن "المراد بمنع الهداية منع اللطف تسجيلاً عليهم" بأن لا لطف لهم وأنهم في علم الله من الهالكين"^(٦٩). وهكذا فسر الهداية باللطف على غير ما ذهب إليه غيره من أهل السنة الذين أخذوا اللفظ بظاهره لاعتقادهم أن المؤمن من خلق الله تعالى الهدى فيه وبأن الكافر من خلق فيه الكفر مع جواز أن يخلق فيه لطفًا يؤمن عنده^(٧٠).

ويفسر الأمر في قوله عز وجل: ﴿ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ﴾^(٧١) بأنه ترك لأجل المبالغة في الخذلان الذي اختلفوا في مدلوله فراه بعضهم ترك الله إحداث الألفاظ ورآه آخرون منهم ترك التسمية بأنهم مخذولون أو هو عقوبة عند آخرين^(٧٢). قال في الآية المذكورة بأنه: "من باب الخذلان والتخلية إذ قد أُبَيِّتَ قبول ما أمرت به من الإيثار والطاعة فمن حَقَّك ألا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة في خذلانه وتخليته وشأنه لأنه لا مبالغة في الخذلان أشد من أن يبعث على عكس ما أمر به"^(٧٣).

وينزع منزع التفسير البياني تنزيها لله تعالى عن التجسيم في الآية: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾^(٧٤) "ثم نبههم على عظمتهم وجلال شأنه على طريقة التخيل فقال: ﴿ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمتهم والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز"^(٧٥).

والله عز وجل عند المعتزلة قادر لذاته بلا قدرة. أما الإنسان عندهم فقادر بقدره؛ لذا قال المصنف إقرارا لذاك عند الآية: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِقَائِلَتِنَا تَبْخَدُونَ ﴾^(٧٦) "مازجا بين التوجيه اللغوي والعقلي: "فإن قلت: القوة هي الشدة والصلابة في البنية وهي نقيضة الضعف، وأما القدرة فما لأجله يصح الفعل من الفاعل من تميز بذات أو بصحة بنية وهي نقيضة العجز. والله سبحانه وتعالى لا يوصف بالقوة إلا على معنى القدرة فكيف صح قوله: ﴿ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ وإنما يصح إذا أريد بالقوة في الموضعين شيء واحد؟ قلت: القدرة في الإنسان هي صحة البنية والاعتدال والقوة والشدة والصلابة في البنية وحقيقتها زيادة القدرة، فكما صح أن يقال الله أقدر منهم، جاز أن يقال: أقوى منهم على معنى أنه يقدر لذاته على ما لا يقدرون عليه بازدياد قدرهم"^(٧٧).

ويوظف الكناية من المحسنات البيانية نفيًا للتجسيم والمماثلة في الآية: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٧٨) قال في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تقول العرب: "مثلك لا يبخل فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسدّه وعمن هو على أخصّ أوصافه فقد نفوه عنه، ونظيره قوله للعربي: العرب لا تخفر الذمم كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر، ومنه قولهم: قد أيفعت لداته وبلغت أترابه يريدون إيفاعه وبلوغه (..) فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قول ليس كالله شيء وبين قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الآية) إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها. وكأنها عبارتان متعقدتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته"^(٧٩). فلا شيء يماثله من خلقه ولا يقاس بشيء من بريته، ولا يدرك بقياس، ولا يقاس بالناس، كان قبل الأمكنة ويكون بعدها، خالق كل شيء، ولا شريك له عز وجل، ولا تدل مشاركة العباد له في التسمية على مماثلته سبحانه لأن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قطع للتشبيه^(٨٠)؛ فلا يشبهه شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

ويوظف الطريقة اللغوية في التفسير تأكيدًا لمراده في معنى الإحباط في الآية ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾^(٨١): "حبجت الإبل إذا أكلت العرفجة فأصابها ذلك. وأحبض عمله مثل أحبطه، وحبط الجرح وحبر إذا غفر وهو نكسه وتراميه إلى الفساد، جعل العمل السيئ في إضراره بالعمل الصالح كالداء والحرص لمن يصاب به" ثم قال: "أعاذنا الله من حبط الأعمال وخيبة الآمال. وقد دلت الآية على أمرين هائلين: أحدهما أن فيما يرتكب من يؤمن من الآثام ما يحبط عمله. والثاني أن في آثامه ما لا يدري أنه محبط.

ولعله عند الله كذلك؛ فعلى المؤمن أن يكون في تقواه كالماشى في طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقى ويتحفظ"^(٨٢).

وينطلق من اللغة ليصل على أن الاسم هو التسمية وليس المسمى كما هو عند أهل السنة^(٨٣) وذلك في لفظ (الفسق) في الآية: ﴿يَنْسَ الْأَيْمَانَ أَلْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٨٤) قائلًا: "الاسم ههنا بمعنى الذكر من قولهم طار اسمه في الناس بالكرم أو باللؤم كما يقال: طار ثناؤه وصيته. وحقيقته ما سما من ذكره وارتفع بين الناس؛ ألا ترى إلى قولهم أشاد بذكره" ثم قال: "كأنه قيل بئس الذكر المرتفع للمؤمنين بسبب ارتكاب هذه الجرائم أن يذكروا بالفسق"^(٨٥).

لقد وجّه الذم إلى ارتفاع التسمية بالفسق من المؤمن مبررًا بأنه كان من شتائمهم لمن أسلم من اليهود لينهى الأوجه التي ذكرها في ذلك مقرًا بأن الفاسق ليس بمؤمن. ولا يخفى ما في هذا من فكره الاعتزالي المعروف في المنزلة بين المنزلتين^(٨٦).

وقوله في الآية: ﴿وَأُذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾^(٨٧) (وحقت): "من قولك هو محقوك بكذا وحقيق به: يعنى وهى حقيقة بأن تنقاد ولا تمتنع" ثم قال: "ومعناه الإيذان بأن القادر يجب أن يتأتى له كل مقدور ويحق ذلك"^(٨٨). قال القاضي عبد الجبار: "والأصل في ذلك أن تعلم أنه تعالى كان قادرًا فيما لم يزل ويكون قادرًا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وأنه لا ينحصر مقدور لا في الجنس ولا في العدد"^(٨٩).

والفاسق أعلى درجة في خلوده مع الكافر في النار؛ صرح به قائلًا على سبيل اللغة عند الآية: ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى﴾^(٩٠)؛ (الأشقى): الكافر لأنه أشقى من الفاسق أو الذى هو أشقى الكفرة لتوغله في عداوة رسول الله - صلى الله عليه وسلم^(٩١). ويجعل المعتزلة الفعل (أحسن) من قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(٩٢) مشتقًا من (الحسن) وليس من (الإحسان)؛ لأن في أفعال الله تعالى ما لا يكون إحسانًا كالعقاب^(٩٣)، ويقرّ الزمخشري ذلك في تفسيره قائلًا: "أحسن كل

شئ: حسنه؛ لأنه ما من شئ خلقه إلا وهو مرتب على ما اقتضته الحكمة وأوجبه المصلحة فجميع المخلوقات حسنة وإن تفاوتت إلى حسن وأحسن كما قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٩٤) وقيل: علم كيف يخلقه من قوله: قيمة المرء ما يحسن وحقيقته بحسن معرفته: أى يعرفه معرفة حسنة بتحسين وإتقان^(٩٥) وهذا ينسجم كذلك مع ما يذهبون إليه فى نفهم أن يكون فى فعله عز وجل تفاوت فى الحكمة من قبح وحسن، وإنما يؤكدون أن أفعاله كلها حسنة. وعلى هذا الأساس يصلون إلى منع أن تكون أفعال العبد فعلاً له؛ لأنها تشتمل على الحسن والقيح. ولكن الذى نفهمه من تفسير الزمخشري أيضاً هو أن المعتزلة لا ينكرون التفاوت فى مخلوقات الله من طول وقصر وكبر وصغر. وهم يختلفون مع الأشاعرة الذين وجهوا الآية الكريمة إلى معنى الخبر بأن الله عز وجل أخبر بأنه يعلم كيف يخلق الأشياء دون معنى المدح الذى يؤكد السباق: ﴿ذَلِكَ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾^(٩٦) الذى ذهب إليه المعتزلة؛ لذا قال الأشعرى فى الآية: "معنى ذلك أنه يحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصياغة أى يعلم كيف يصوغ؛ فأخبر الله تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء"^(٩٧).

ويحمل الزمخشري الغى على التكليف فى قوله عز وجل: ﴿قَالَ فِيمَا آغَوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٩٨)؛ لأنه يعتقد على مذهبه فى إطار قاعدة التحسين والتقيح والصلاح والأصلح أن التكليف كان سبباً فى خلق الغى النفسى لأقعدن، وبهذا جعل إبليس هو الفاعل على الحقيقة. أما إسناده إلى الله تعالى فمجاز. وهو حين يجعل التكليف من جملة الأفعال فإنما هو لإقرار خلفية اعتزالية أخرى تخص كلام الله الذى يراه محدثاً من جملة أفعال الله عز وجل لا صفة من صفاته، وقد رأينا فى غير هذا المقام مسألة خلق القرآن عندهم. وعلى هذا فالتكليف من الكلام. أما صلة هذا بمبدأ توجيهه اللغوى فى التفسير خدمة لأصول مذهبه فيدل عليه أنه لما كان الغى فساداً فإن الله سبحانه لا يفعل؛ لذا قال: "وأصل الغى الفساد ومنه غوى الفصيل إذا بشم والبشم فساد فى المعدة"^(٩٩).

وأنت تجده في قوله عز وجل: ﴿أَفَلَمْ يَأْتِسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءَ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(١٠٠) يجعل المعنى اللغوى للفعل (يأس) هو معنى العلم لأن المعنى الظاهر للفظ يعارض مراده في التنزيه؛ فيقول مؤسسًا تفسيره على الاستشهاد باللهجات والشعر العربى وكذلك القراءات: "ومعنى أفلم يأس: أفلم يعلم. قيل هى لغة قوم من النخع، وقيل: إنما استعمل اليأس بمعنى العلم لتضمنه معناه؛ لأن اليأس عن الشيء ما علم بأنه لا يكون، كما استعمل الرجاء فى معنى الخوف والنسيان فى معنى الترك لتضمن ذلك. قال سحيم بن وثيل الرياحى:

أَقُولُ لَهُمْ بِالشَّعْبِ إِذْ يَسِرُّونَنِي أَلَمْ تَيَأْسُوا أَنَّى ابْنُ فَارَسٍ زَهْدَمَ؟

يدل عليه أن عليا وابن عباس وجماعة من الصحابة والتابعين قرأوا: أفلم يتبين. وهو تفسير. "أفلم يأس"^(١٠١).

ويقول فى لفظ (الكرسى) من قوله عز وجل: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(١٠٢) "الكرسى ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وفى قوله: (وسع كرسية) أربعة أوجه: أحدها: أن كرسية لم يضق عن السماوات والأرض لبسطته وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتخيل فقط، ولا كرسى ثمة ولا قعود ولا قاعد كقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(١٠٣) من غير تصور قبضة وطى ويمين وإنما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسى، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾، والثانى: وسع علمه، وسمى العلم كرسياً تسمية بمكانه الذى هو كرسى العالم. والثالث: وسع ملكه تسمية بمكانه الذى هو كرسى الملك. الرابع: ما روى أنه خلق كرسياً هو بين يدى العرش دونه السماوات والأرض وهو إلى العرش كأصغر شيء" واستند فى هذا إلى النقل مضيقاً: "وعن الحسن الكرسى هو العرش"^(١٠٤) لذا فالزخشرى يذهب إلى أن الذين يتصورون الله سبحانه مثل تلك التصورات المجسمة لا يقدرُونَ الله حق قدره.

والآية: ﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾^(١٠٥) يؤخذ من ظاهرها أن الله عز وجل يقود قلوب العباد إلى الشر وبأن إرادة الخير نتيجة لهدايته وهذا يخالف معتقد الزمخشري في أن الله منزّه عن فعل الشر وبأن العبد هو الذى يخلقه؛ لذا استعان بإضافة توضيح المراد فى إطار مذهبه قائلاً: "لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا" ثم أضاف "أو لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا"^(١٠٦) وهو يقوم بمثل هذا التوضيح فى كل آية يفترض فيها أن الله سبب مباشر لفعل الشر مانعاً ذلك بما ينسجم مع أصول المعتزلة؛ ومنه ما ذهب إليه فى قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً﴾^(١٠٧) فحتى يظهر أن الفتنة ليست صادرة عن الله سبحانه باعتبارها حسب معتقده فعلاً قبيحاً لا يصح أن يفعله الله وجّه المعنى على أنه "تركه مفتوناً وخذلانه"^(١٠٨) بإضافة أبعدت الاشتباة وقربت الدلالة مما يعتقده.

٢ - التاويل بالإعراب (النحو):

ركز المعتزلة فى الدفاع عن الإسلام على أساسين مهمين: الفلسفة واللغة. لم يقصدوا بحث الفلسفة لذاتها فى أول الأمر؛ وإنما طلبوها لأنهم لاحظوا تمكّن خصومهم ومعارضهم من العلوم العقلية وإتقانهم للجدل والمناظرة فأدركوا بأنه لى يغلبوهم فى الاحتجاج والبرهنة فى المسائل المثارة والقضايا المطروحة للنقاش، لا بد أن يحذقوا درس الفلسفة ويتمكنوا من استيعاب مسائلها وإتقان مناهج التفكير فيها وأدوات جدلها وتعزيز آرائهم بها؛ لأن الاعتماد على النقل وحده غير كافٍ فى إقناع الخصوم، وغير كافٍ فى إلزامهم الحجة ما لم يؤسسوه على نظر عقلى قائم على أدلة تعضدها، وتبرز صحتها. وهكذا طلبوها؛ فكانوا أبرز المتكلمين فى الإسلام. خلّد التاريخ مسعاهم؛ لأنهم أنجزوا ما كان الدين آنذاك فى أمس الحاجة إليه فى الاستعانة بمنهج علم الكلام الذى استمدوه من الثقافة الإسلامية ودائرتها أولاً وكذلك فى الاعتماد على منهج الفلسفة وأدواتها التى خبروها لاحقاً من الأمم التى سبقت إليها. وكان ذلك بهدف توضيح قضايا الدين وفوائده وتقريبه من

العقول لتفهمه وتعتنقه الشعوب. تبعاً، فحققوا بذلك نهضته وانتشاره. ولما كان موقفهم في ذلك الخضم خطابياً ودعوة للدين حرصوا أيضاً على حذق أداة الخطاب والتمرس باللغة وأساليبها وعلومها فحفظوا روائع الكلم قرآناً وشعراً فأضحوا بذلك وبما أتقنوه في الكلام والفلسفة يشكلون مدرسة تضم طبقة مثقفة واعية تقوم على علماء متبحرين في علم الكلام وفي الأدب والتفسير وعلومه التي منها علم النحو. ولم ينكر أحد جلائل أعمالهم في إطار التفسير خدمة للقرآن وللدين في إطار أصولهم الخمسة التي التزموا بها التزاماً تنزيهاً لله عز وجل وإقراراً لتوحيده وعدله. وكان من الطبيعي وهم الذين حذقوا النحو مع غيره من العلوم أن يوظفوه في تفسيرهم لأغراض أصولهم؛ لذا تأولوا الإعراب واعتمدوا على تخريج التركيب لخدمة أفكارهم وتأييد أصولهم. ولنا في تفسير الزمخشري نماذج في هذه النزعة والتأويل.

يرى الزمخشري التسمية باسم الله في مستهل الفعل يعتد بها في شرعية الفعل لا في وجوده؛ لأن وجود الفعل بحسب معتقده الاعتزالي راجع لقدرة العبد وهو الذي بنى عليه كلامه. قال: "فإن قلت: معنى تعلق اسم الله بالقراءة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يتعلق بها تعلق القلم بالكتابة في قولك: كتبت بالقلم. على معنى أن المؤمن لما اعتقد أن فعله لا يجيء معتداً به في الشرع واقعاً على السنة حتى يصدر بذكر اسم الله لقوله عليه الصلاة والسلام: "كل أمر ذي بال لم يُبدأ فيه باسم الله فهو أبتر" (١٠٩).

وعلى هذا خالف معتقد أهل السنة من جانبيين؛ الأول: أن الاسم عندهم هو المسمى. قال الباقلاني: "والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى نفسه أو صفة متعلقة به" (١١٠). والثاني: أن فعل العبد موجود بقدرة الله لا غير، بدليل العقل المبين أن الله عز وجل قادر على جميع الأجناس التي يكتسبها العباد وإذا ثبت قدرته تعالى على فعل ما يكتسبه عباده على الوجه الذي يوجد عليه كسبهم وجب أنه قادر

على نفس كسبهم؛ فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له فإذا وجدت كانت أفعالاً له^(١١١). وبديل النقل في قوله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١١٢)؛ لذا تكون استعانة العبد باسم الله اعترافاً منه في أول فعله بأنه جار على يديه وهو محل له لا غير، وأن وجود الفعل فيه إنما هو بقدرة الله في أول كل ما يفعله^(١١٣).

ولا شك في أن الزمخشري نص على أن عدم التصدير بذكر (اسم الله) في مستهل الفعل يجعله مبتوراً منقوصاً للحديث المذكور؛ لذا لزم ذكر اسمه تعالى في مبدأ الفعل؛ لأجل التبرك والاستعانة التي تمثل عنده طلب المعونة^(١١٤) سواء بذكر اسم خاص من أسمائه عز وجل مثل: "الله" أم بذكر لفظ دال على اسمه كما هو في "باسم الله"؛ فلفظ "اسم" هنا مضاف إلى "الله" أريد به اسمه تعالى ولم يُذكر هنا أحد أسمائه الخاصة بل ذُكر لفظ دال عليه مطلقاً.

وحين شرح معنى تعلق اسم الله بالقراءة من قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾^(١١٥) أسس - فيما نرى - لأفكار المعتزلة من طريق النحو من خلال علاقة أجزاء الكلم بعضها ببعض في ضوء الشاهد الذي اعتمده في أن تعلق اسم الله بالقراءة كتعلق القلم بالكتابة في جملة (كتبت بالقلم) ويمكن أن نفهم ميله الاعتزالي من خلال أن الباء ههنا حرف جرّ دال على معنى الاستعانة متعلق مع مجروره بما سبقه (كتبت)؛ فالقلم حسب المعنى أداة استعين بها لكن فاعل الكتابة هو ضمير الرفع المتحرك العائد على المتكلم - صحيح أنه لم يقل في الباء غير ما ذهب إليه كل النحاة واللغويين - ولكننا نعتقد من هذا فيما يظهر أنه تمثيل يصب في أحد أصول الاعتزال وهو ما يؤكده قوله اللاحق: "أن المؤمن لما اعتقد أن فعله لا يجيء معتداً به في الشرع واقعاً على السنة حتى يصدر بذكر الله" فهو قياس يتضمن خلفية مذهبه الذي يقرّ فيه قدرة العبد على إيجاد الفعل ومن أنه ليس لذكر اسم الله تعالى في مستهل الفعل إلا الاعتبار في شرعية الفعل لا في وجوده.

وقد ذكر القرطبي (ت ٦٧١هـ) ما ذهب إليه العلماء في أن (باسم الله) فيها رد

على القدرية وغيرهم ممن يقول: إن أفعالهم مقدورة لهم وموضع الاحتجاج عليهم من ذلك أن الله تعالى أمرنا عند الابتداء بكل فعل أن نفتتح بذلك؛ فمعنى (باسم الله) أى (بالله) ومعنى (بالله) أى بخلقه وتقديره يوصل إلى ما يوصل إليه. ورأى بعضهم أن معنى قوله: (باسم الله) معناه بدأت بعون الله وتوفيقه وبركته وهو تعليم الله تعالى عباده ليذكروا اسمه عند افتتاح القراءة وغيرها ليكون الافتتاح ببركته^(١١٦).

وبعد أن ذكر معنى الحمد فى قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾^(١١٧) وإعرابه وما يتعلق بهما، شرع فى تحديد معنى اللام الداخلة عليه فبيّنه بطريق السؤال والجواب منجذباً إلى اختيار دلالة على الجنس لا على الاستغراق وهو اختيار مبنى على خلق الأفعال على طريقة المعتزلة قائلاً: "فإن قلت: ما معنى التعريف فيه. قلت: هو نحو التعريف فى أَرْسَلَهَا الْعِرَاقُ. هو تعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو والعراق ما هو من بين أجناس الأفعال، والاستغراق الذى يتوهمه كثير من الناس وهُمْ مِنْهُمْ"^(١١٨).

قال ما معنى التعريف ولم يقل ما معنى اللام لينبّه على أن اللام للتعريف بالاتفاق رغم وقوع الاشتباه فى معنى التعريف فنصّ على أنه مثل التعريف الملحوظ فى قول الشاعر لبّيد:

فَأَرْسَلَهَا الْعِرَاقُ وَلَمْ يَذْذُهَا وَلَمْ يَشْفُقْ عَلَى نَفْسِ الدَّخَالِ

وهو مثال مشهور يبعد عن توهم أن تكون اللام للاستغراق فقد أشار إلى هذا إلى أن القدر المشترك بين التعريف فى (الحمد) وفى (العراق) مسمى بتعريف الجنس وبيّن أن تعريف الجنس إنما هو الإشارة إلى حضور الماهية فى الذهن وتميّزها فيه عن سائر الماهيات ومن أن النكرة وإن دلت على ماهية معقولة متميزة فى الذهن وحاضرة عنده إلا أنها لا تتوفر على إشارة فيه إلى تعيينها وحضورها، ولكن إذا عرفت بلام الجنس فقد أشير فيه إلى التعيّين والتمييز والحضور. يذكر أن كثيراً من

الناس يتوهمون أن تعريف الجنس هو الاستغراق^(١١٩) وبطلان ذلك واضح؛ لأن معنى التعريف الإشارة إلى المعرفة والحضور ولا يعدّ هذا من الإحاطة والاستغراق في شيء^(١٢٠).

ويشهد على ذلك تحقق الاستغراق بالنفي في قولك: لا رجل، والإثبات في قولك: ثمرة خير من جرادة. ليس معه تعريف أصلاً.

إن تحقيق الكلام في معنى التعريف مطلقاً ههنا هو الإشارة إلى أن مدلول اللفظ معهود أى معلوم متعين حاضر في ذهن السامع يدل على هذا ما فسّر به الزمخشري تعريف الجنس فيما سبق.

والذى ينقل عنه أن (ال) لا تفيد سوى التعريف والإشارة والاسم لا يدل إلا على مسماه، وفهم المعانى من الألفاظ يكون بمؤازرة الوضع والعلم به؛ فإذا دل الاسم على معنى فلا يخلو من إحدى اثنتين: إما أن يكون دالاً على معنى معين وإما أن يكون دالاً على غير معين.

فالأول يسمى معرفة، والثانى نكرة ثم الإشارة إلى تعيين المعنى وحضوره؛ فإن كانت بجوهر اللفظ سميت علماً يكون جنسياً إن كان المعهود الحاضر جنساً وماهية مثل أسامة. وإما شخصياً إن كان فرداً منها مثل: زيد، أو أكثر مثل: أبانين، وإلا فلا بد من شيء خارج عنه يشار به إلى ذلك مثل الإشارة في أسماء الإشارة، وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر كالنسبة في الموصولات والمضاف على المعارف وكحرف اللام والنداء في المعارف بهما.

فإذا دخلت اللام على اسم فإما أن يشار بها إلى حصة معينة من مسماه فرداً كان أم أفراداً مذكورة تحقيقاً أو تقديرًا، وتسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصى. وإما أن يشار بها إلى مسماه ويسمى لام الجنس؛ وحينئذ إما أن يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات نحو: الرجل خير من المرأة.

وتسمى أيضًا اللام التى لبيان الحقيقة والطبيعة أو التى لبيان الماهية. وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضاف على النكرة. وتسمى لام العهد الذهني^(١٢١).

لقد نص الزمخشري أن (ال) لا تفيد إلا التعريف والإشارة ومن أن الاسم لا يدل إلا على مسماه وعليه ليس ثمة استغراق. أراد أن ليس ههنا استغراق هو مدلول الاسم أو (ال)، ولم يقصد أنه لا استفادة له من الأمور الخارجية وما اقتضاه المقام.

وجعل (الحمد) محمولاً على الجنس دون الاستغراق؛ لأنه اقتصر هنا على ذكر جنس الحمد وامتيازه من بين أجناس الأفعال. وهو لم يتعرض لشموله وإحاطته لأفراده، وبذلك استأنس باختياره الجنس على الاستغراق وهو اختيار مبنى على خلق الأفعال على طريقة المعتزلة؛ لأن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم كانت المحامد التى عليها راجعة إليهم؛ فلا يصح أن تجعل المحامد كلها مختصة بالله تعالى: لأن اختصاص الجنس به عز وجل يستلزم عندهم اختصاص أفراده أيضًا. لقد خصص جنس الحمد لله عز وجل بناء على أن الأفعال الحسنة، التى يستحقون بها الحمد إنما هى عند المعتزلة بتمكين الله تعالى^(١٢٢) وإقداره عليها إذ يمكن من هذه الناحية جعل الحمد راجعاً إلى الله تعالى أيضًا وقد ذكر هذا فى قوله عز وجل: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^(١٢٣) قال: قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد وذلك لأن الملك على الحقيقة له؛ لأنه مبدئ كل شئ ومبدعه والقائم به والمهيمن عليه وكذلك الحمد لأن أصول النعم وفروعه منه^(١٢٤).

بيد أنه تساءل أمام الداعى إلى خلق العباد الذين يفعلون الكفر والقبيح وقد سبق فى علمه عز وجل منذ الأزل بأنه إذا خلقهم لم يفعلوا غير ذلك؟ وهل ثمة فرق بين خلق القبيح وخلق فاعله؟ أليس شيئاً واحداً؟ يجيب بأن الله حكيم عالم يقبح القبيح وعالم بغناه عنه وبأن أفعاله عز وجل كلها حسنة وبأن خلق فاعل القبيح فعله؛ فلزم أن يكون فعله سبحانه حسناً وذا وجه حسن، وإن خفاء وجهه الحسن

علينا لا يطعن في حسنه، ولا يقدر في حسن في أكثر مخلوقاته أيضًا جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها^(١٢٥).

فالإقذار على الأفعال الحسنة منه تعالى حسن والإقذار على الأفعال القبيحة ليس بقبيح بحسب علم الكلام. ويمكن جعل الجنس في المقام الخطابى منصرفًا إلى الكامل بمثابة كل الحقيقة من باب ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾^(١٢٦) أى الكامل^(١٢٧). ويتبين هنا أن الحمل على الجنس دون الاستغراق إنما هو للمحافظة على المذهب وتكريس خلفيته غير أنه يحتمل النظر لأنه من الممكن حمله على الاستغراق دون الجنس أيضًا وذلك بتنزيله تعالى محامد غيره منزلة العدم بالقياس إلى محامده. ومن هنا قيل: إنه لا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في أنهما ينفيان في الظاهر طريقة المعتزلة، ومنافاتها مدفوعة بأحد الوجهين المذكورين^(١٢٨).

وأجرى المعتزلة الإيـان المعدى بالبـاء على طريقة أهل اللغة بمعنى التصديق؛ ففى قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(١٢٩) ذهب الزمخشري إلى أن تعديـة الإيـان بالبـاء يتضمّن معنى الإقرار والاعتراف، وذكر فى معناه اللغوى أنه يقول آمنه إذا صدقه^(١٣٠).

لقد اتفق المعتزلة على أن الإيـان إذا عدى بالبـاء فالمراد به التصديق ولذلك يقال: فلان آمن بالله وبرسوله. أما الإيـان بمعنى أداء الواجبات فلا يمكن فيه هذه التعديـة إذ لا يقال: آمن فلان بكذا إذا صلى وصام، وإنما يقال: آمن فلان بالله كما يقال: صلى وصام لله. واتفقوا فى ذكر الإيـان مطلقاً غير مُعَدٍّ على أنه منقول من معناه اللغوى الذى هو التصديق والإقرار إلى معانٍ اختلفوا فيها:

أولها: أن الإيـان فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أم مندوبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وهو ما قال به واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف والقاضى عبد الجبار.

الثانى: أنه فعل الواجبات دون النوافل وهو قول أبى على الجبائى وابنه أبى هشام.

الثالث: أنه عبارة عن تجنب ما جاء فيه الوعيد وهو قول النظام^(١٣١).

ويقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾^(١٣٢) فيقول: "وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الذى يستأهل أن يضاف إلى الله ويسمى رزقاً منه"^(١٣٣)؛ تأول إسناد الرزق إلى الله عز وجل بمعنى لا يرزق الله تعالى إلا الحلال لأن المعتزلة يرون أنه لا يجوز على الله سبحانه أن يمكن من الحرام لأنه منع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه ومن ثمة ذهبوا إلى أن "الحرام لا يكون رزقاً"^(١٣٤)؛ لذا أسند الرزق ههنا إلى نفسه ليؤذن بأنهم ينفقون الحلال المطلق؛ فإن إنفاق الحرام لا يوجب المدح. وذم المشركين على تحريم بعضهم ما رزقهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَلًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَدِنَ لَكُمْ أَمْرًا عَلَى اللَّهِ تَفَتَرُونَ﴾^(١٣٥). ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^(١٣٦) "لا ينسب الله إلى نفسه إلا ما حلّ وطاب دون ما حرّم والحرام لا يسمى رزقاً أصلاً"^(١٣٧).

أما الرزق عند أهل السنة فما صح الانتفاع به حلالاً كان أم حراماً إذ لما كان الله تعالى منفرداً بالخلق والإماتة والإحياء كان منفرداً بتولى الأرزاق بدليل قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾^(١٣٨). ومعنى يرزق الحرام عندهم يتأولونه بأنه تعالى يجعله غذاء للأبدان وقواماً للأجسام لا على معنى التملك وإباحة تناوله التى أجمع المسلمون على خلافه. وقد بنى المعتزلة نفيتهم أن يكون الحرام رزقاً؛ لأن الله لا يرزقه الناس بل هم كاسبوه بأنفسهم وإنما يرزق الحلال؛ لذا لا يكون الرزق عندهم إلا بمعنى الحلال والرزق لا يكون عندهم إلا بمعنى الملك^(١٣٩) لكن أهل السنة أنكروا ذلك وتمسكوا بالتعليل الذى يظهر فيه إجماع الأمة على أن الطفل مرزوق بسبب ما يرتضعه من ثدى أمه وعلى أن

البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها وهى أيضاً مرزوقة كلها لما ترتعيه من حشائش الأرض ونباتها؛ وأن البهيمة والطفل لا يملكان ذلك مع كونه رزقاً لهما لأنهم مجتمعون على أن الرزق هو الغذاء وعلى أن العبيد والإماء مرزوقون وأن الله تعالى يرزقهم مع كونهم غير مالكين. وهم اتفقوا على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخاها وبأن الرزق لو كان هو التملك على ما قاله المعتزلة الذين يرون الملك عندهم بمعنى القدرة لكان الله تعالى مملكاً الحرام من حيث كان مقدراً على تناوله وعلى أن يكون رازقاً له بهذا المعنى^(١٤٠).

وعلى هذا نصوا على أن الله الرازق حقيقة وأن رزق ابن آدم ليس إلا تجوّزا لأنه يملك ملكاً منتزعا فلا خالق عند أهل السنة ولا رازق إلا الله^(١٤١) تصديقا منهم لقوله تعالى: ﴿ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾^(١٤٢) وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾^(١٤٣) وقوله: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾^(١٤٤).

اعتقد المعتزلة في العدل أن الله تعالى لا يريد الشر، ولا يأمر به، ولا يفعل القبيح، وأن أفعاله كلها حسنة ولا يخل بما هو واجب عليه^(١٤٥) "ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة"^(١٤٦). أجمعوا على حرية العباد في خلق أفعالهم واختراعها ولكن الخلق ههنا ليس لله عز وجل وإنما يقال فيه للعبد الموجد والمحدث ولا يسمى بالخالق؛ لأن الخلق عارٍ عن وجوه الخلل وهو في حق العبد محال^(١٤٧). ولم ينفوا مع علم الله الأزلى إذ يرون الله عز وجل لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه كلها بمن يؤمن أو يكفر أو يعصى. قال الخياط^(١٤٨): "إن الله جلّ ذكره لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء(..) فقد صح من علم منه أنه يكفر ويعصى في الحكمة كخلق من علم منه أنه يؤمن ويطيع إذا كان الأمر الذى حسن له خلق من

علم منه أنه يؤمن ويطيع هو تعريضه لما يوصله إلى الخلود في جنات النعيم. وكفر الكافر ومعصيته وإساءته إلى نفسه لا تغير إحسان الله بل ترجع باللوم على الإساءة إلى من فعلها وهو الكافر العاصي، وترجع بالوصف بالإحسان والإنعام إلى فاعله وهو الله جل ثناؤه".

وذهب الزمخشري في حرية اختيار العبد لأفعاله متأولاً الحرف "لعل" على معنى الإرادة عند تفسيره قوله عز وجل: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٤٩): "خلقكم - لعلكم تتقون - لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم؛ لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضاً ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى؛ فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرتجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل"^(١٥٠).

ولكنه يبنى كلامه السابق على مذهب الاعتزال في موقفين: الأول مع معنى الحرف (لعل). والثاني: في معنى اختيار العبد لأفعاله.

لقد شاع في مباحث الإعراب في القرآن الكريم مبحث خاص للحرف (لعل) أنه حرف يفيد التوقع للترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه. قال سيبويه: "إذا قلت: لعل زيداً ذاهب فأنت ترجوه أو تخافه في حال ذهاب.."^(١٥١) وقال في أصلها: "لعل حكاية لأن اللام ههنا زائدة بمنزلتها في لأفعلن ألا ترى أنك تقول: علك"^(١٥٢) وبين أن "لعل وعسى: طمع وإشفاق"^(١٥٣) فمن دلالتها على الترجي في المحبوب: لعل الله يغفر لنا، ودلالتها على الإشفاق في المكروه: لعل الله يغفر للمذنب ثم جاءت في كلام من يستحيل عليه الوصفان؛ لأن الترجي للجهل بالعاقبة وهو محال على الله عز وجل وكذلك الخوف والإشفاق^(١٥٤).

قال الزمخشري: "لعل للترجى أو الإشفاق تقول. لعل زيدا يكرمنى ولعله يهيننى، وقال الله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(١٥٥) و﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾^(١٥٦) ألا ترى إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾^(١٥٧). وقد جاءت على سبيل الإطماع فى مواضع من القرآن ولكنه إطماع من كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه؛ لا محالة لجرى إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به(..) فمن ديدن الملوك وما عليه أوضاع أمرهم ورسومهم أن يقتصروا فى مواعيدهم التى يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا (عسى ولعل) ونحوها من الكلمات (..) فإذا عثر على شىء من ذلك منهم لم يبق للطالب ما عندهم شك فى النجاح والفوز بالمطلوب؛ فعلى مثله ورد كلام ملك الملوك ذى العز والكبرياء"^(١٥٨).

وإذا كان الزمخشري يريد أن علم الله محيط بكل شىء ومن كان كذلك فلا يجوز أن يقال فيه: "يرجو ويتوقع" فإنه فيما يبدو أنه يعد (لعل) هناك للتحقيق لا للإطماع انتصاراً لمذهب المعتزلة فى نفى الشر أو القبح عن الله تعالى الذى ينفى السنيون أيضاً؛ لذا لم يجوز أن "تحمل على رجاء الله تقواهم"^(١٥٩) لأن الرجاء والإشفاق كليهما بمعنى التوقع أى التوقع الذى يتضمن الجهل؛ وعليه فالحرف (لعل) من الله واجب التحقيق؛ لأنه تعالى لا يجوز عليه الجهل الذى يتضمنه لفظ الرجاء؛ فلا يتصور الرجاء ههنا من المتكلم؛ لأنه يستلزم عدم العلم بعواقب الأمور، والله تعالى منزّه من ذلك. ولما كان المعتزلة قد نفوا وفق مذهبهم الشر والقبح عن الله عز وجل؛ فإن أى احتمال آخر غير تحقيق التقوى من قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٦٠) أو غير تحقيق الفلاح من قوله جل وعز: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾^(١٦١) أو ﴿تَشْكُرُونَ﴾^(١٦٢) هو شر وقبح وبسبب هذا فسروها بالإرادة أى لا بد من التقوى ولا بد من الفلاح دون أى احتمال آخر "لأن عندهم أنه تعالى لا يريد إلا الخير ووقوع الشر على خلاف إرادته"^(١٦٣). ولم يذكر الزمخشري غير تعلق (لعل) بـ(خلقكم)؛ قال: "لعل واقعة فى الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبد لهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة فى

أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل^(١٦٤). بنى تفسيره هنا على خلفية الاعتزال التي تبدو واضحة في أن العبد مختار^(١٦٥) وأن الله تعالى لا يريد منه إلا فعل الخير ولكن أهل السنة لم ينكروا هذا^(١٦٦) فالوقاية على ضوء قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٦٧) محققة لأنها مبنية على العبادة التي إذا فعلها المرء يحصل التقوى^(١٦٨) فيحترز عن المضار. وليست العبادة هي الاحتراز عن المضار بل هي توجب الاحتراز وعبادة الله عز وجل فعل للاتقاء به عن عقابه، وإذا قيل: إن فعل العبادة نفسه اتقاء فذاك مجاز لأن الاتقاء مخالف للفعل الذي سببه؛ بيد أن ارتباط أحدهما بالآخر مكن من إجراء اسمه عليه^(١٦٩). ثم إن خلق المكلفين إنما هو للتقوى وللطاعة لقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١٧٠). وقد قيل: إن معنى الآية أن الله غنى عن خلقه وهم مفتقرون إليه لقوله عز وجل: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ﴾^(١٧١)؛ فكأن معنى الآية: وما خلقت الجن والإنس لينفعونى وإنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي^(١٧٢). قال الفخر الرازى فى المعنى نفسه: كأن الله عز وجل أمر بعبادة الرب الذى خلقهم لهذا الغرض ونص على أنه تأويل مناسب لأصول الاعتزال^(١٧٣).

وعلى هذا فاستعمال (لعل) هنا استعمال فاء السببية من ناحية أن تحقق السبب مرتبط بوجود سببه. ورأى المعتزلة فى إطار ذلك أن الله تعالى لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم^(١٧٤). أما أهل السنة ففسروا (لعل) بالطلب لما فى الترجى من الطلب؛ لأن معناها طلب الأمر المحبوب: لعل الحبيب قادم، وللترجى معنى الإشفاق وهو الحذر من وقوع المكروه كقولك: لعل المريض هالك^(١٧٥) والطلب غير الإرادة فكأن الله عز وجل قال: كونوا متقين أو مفلحين. وقدرة الله تناول كل شىء؛ فهو الفاعل على الحقيقة ويستحيل وقوع شىء فى الوجود على خلاف إرادته فى الخير وفى الشر^(١٧٦).

ويبدو أن الزمخشري نقل عن سيبويه (لعل) عند الآية: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا
لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(١٧٧) قال: "أى اذهبا على رجائكما وطمعكما وبإشرا الأمر
مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه فهو مجتهد بطوقه ويحتشد
بأقصى وسعه، وجدوى إرسالهما إليه مع العلم بأنه لن يؤمن إلزام الحجة وقطع
المعذرة"^(١٧٨). أما سيبويه قبله فقال في الآية نفسها: "فالعلم قد أتى من وراء ما
يكون ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم وليس لهما أكثر من
ذا ما لم يعلم"^(١٧٩) غير أن الزمخشري رجع عما أخذه في معنى لعل عند الآية:
﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ
ذِكْرًا﴾^(١٨٠) ليقول: "كما أنزلنا عليك هؤلاء الآيات المضمنة للوعيد أنزلنا القرآن
كله على هذه الوتيرة مكررين فيه آيات الوعيد ليكونوا بحيث يراد منهم ترك
المعاصي أو فعل الخير والطاعة"^(١٨١).

ورأى ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(١٨٢) بدلاً
من (الذين أنعمت عليهم) "على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب
الله والضلال أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة الإيمان
وبين السلامة من غضب الله"^(١٨٣). يفهم من هذا أنه جمع بين الإيمان كاعتقاد وبين
الإسلام كعمل زيادة إلى قوله: "على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة
الإسلام" الدال على أن الإيمان متحد بالإسلام ومشتمل على الأعمال؛ فالنعمة
المطلقة كما صرح بها هى نعمة الإيمان اللصيقة بالإسلام المشتمل على الأعمال؛ فهو
يريد القول: إن الإيمان اعتقاد وإقرار وعمل؛ فقوله: "وهى نعمة الإيمان" مع قوله
السابق له فى تفسيره نفسه "أنعم الله عليه بنعمة الإسلام"، يدل على اتحاد الإيمان
بالإسلام، وهذا يمثل أحد قواعد الاعتزال التى تربط ربطاً صارماً بين الإيمان
والعمل؛ إذ العمل عندهم جزء من الإيمان؛ فجاء جمعه بينهما فى تخريجه النحوى على
البدل المطابق محققاً الربط بين نعمة الإيمان كاعتقاد إسلامى ونعمة الإسلام كأفعال

إسلامية، إذا ما اعتمدت في الحياة تقى من الغضب ومن الضلال فصاروا متصفين بالجمع بين النعمة المطلقة وهى نعمة الإيمان وبين نعمة الإسلام وما يختص به من تكاليف، والإيمان متحد بالإسلام مشتمل على الأعمال كما يعتقد المعتزلة^(١٨٤).

والفرق بينهم وبين أهل السنة في هذه المسألة هو أن أهل السنة يرون أن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ومن أتى كبيرة سُمى مؤمنًا فاسقًا بكبيرته وفي الآخرة تحت مشيئة الله إن شاء غفر له وأدخله الجنة وإن أراد عز وجل عذبه بقدر ذنوبه، ومآله إلى الجنة، خلافًا للخوارج والمعتزلة الذين يرون أن الدين والإيمان قول وعمل واعتقاد ولكن لا يزيد ولا ينقص؛ فمن ارتكب كبيرة كفر عند الخوارج، وصار فاسقًا عند المعتزلة لا مؤمنًا ولا كافرًا بل هو في منزلة بينهما وهو في الآخرة خالد في النار ولا ينال شفاعته. أما المرجئة فرأوا الإيمان إقرارًا باللسان وتصديقًا بالجنان لم يدخلوا العمل فى أركانه؛ لذا قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية وأن إيمانَ أفسقِ الناس كإيمانِ أتقاهم وأكملهم^(١٨٥).

ولم يفت الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١٨٦) من أن يوظف تحليله للآية الكريمة ويستغل التركيب النحوى بما ينسجم مع معتقده المعتزلى الذى لا يفوز فيه أصحاب الكبائر بالشفاعة والنجاة من العقوبة ودخول الجنة وبأنهم مخلصون في النار. قال: "فانظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهى ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف المفلحين وتوصيل الفصل بينه وبين أولئك ليصرك مراتبهم ويرغبك فى طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا" ثم أشار بقوله: "ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجاء الكاذب والتمنى على الله ما لا تقتضيه حكمته ولم تستبق به كلمته"^(١٨٧) إلى خلود الفساق من أهل القبلة في العذاب.

وإذا كان كل شيء يجتلب بالأفعال ويطلب بها من نفع أو ضرر إلا ويقال له

عندهم كسب، ويقال لمن وصل به إليه اكتساب؛ قال في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ ^(١٨٨). يدل اسم الإشارة (أولئك) بأن الوارد بعده هم المذكورون قبله أهل لاكتسابه وذلك للخصال المعدودة لهم ^(١٨٩). وقول الرغشري "أهل لاكتسابه" هو لأن الهدى والفلاح نتيجة الكسب ^(١٩٠).

والمعتزلة ربطوا بين الكسب والفعل والإحداث والخلق، وبحثوا مسألة ^(١٩١) خلق الأفعال في أصل العدل، وهي ذات أهمية خاصة في فكرهم لكنها تتميز بالتعقيد، خاض فيها علماء الكلام خوفاً بُنى على ثلاثة اتجاهات: مثل الاتجاه الأول الجهمية أتباع جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) بأن الأفعال لا تتعلق بنا وإنما نحن كالأوعية لها ^(١٩٢). وهو الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ورد الاستطاعات كلها ^(١٩٣). وقد رد أن يُوصف الله سبحانه بوصف يمكن أن يوصف به خلقه كشيء وموجود وحى وعالم ومريد؛ لأنه يقتضى التشبيه؛ غير أنه أثبت كون الله عز وجل قادراً وموجدًا وفاعلاً وخالقاً ومحياً ومميتاً لاختصاص هذه الأوصاف بالله وحده ^(١٩٤). ومثل الاتجاه الثانى المعتزلة الذين قالوا: "إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها" ^(١٩٥). أما الاتجاه الثالث فقال بالكسب وهو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومنسوبة من حيث الكسب للعبد. وأصحاب هذا الاتجاه متمسكون بما فى القرآن الكريم والسنة النبوية من نصوص هى أدلة عقلية على أن الله تعالى خالق كل شيء ^(١٩٦) وإلى جوارها أدلة عقلية تبرز وحدانية الله فى كل شيء وتكشف بأنه من غير المعقول أن يكون العبد خالقاً لما اختاره من أفعاله؛ لأن ذلك يجعله عالماً بتفاصيلها ولكنه يشعر من ذاته صدور أفعال اختيارية كثيرة منه كالمشى والمضغ... إلخ من غير أن يعرف تفاصيلها؛ ولكن وُجدت نصوص أخرى فى القرآن والسنة تنسب أعمال العباد إليهم، وفيها يعلن الله تعالى حبه ورضوانه للمحسنين، ويعلن غضبه للمسيئين منهم ^(١٩٧) فإن نظر الناظر لها يفهم بأنها ترد أعمال العباد إليهم تسندها كذلك أدلة عقلية شاهدة بعَدل الله وحكمته؛ فلو لم يكن العبد موجدًا لما اختاره من أفعال لما كان ثمة وجه لاستحقاق

المثوبة أو العقوبة؛ لأنه كيف يثاب أو يعاقب على ما ليس له ولم يصدر منه^(١٩٨). إذن مثلما تمسك أهل السنة بالنصوص الأولى تثبت المعتزلة بالنصوص الثانية وبما يعضدها من أدلة العقل للاحتجاج على ما أرادوه في خلق أفعال العباد.

أما أهل السنة فحملوا النصوص الأولى على الخلق وحملوا الثانية على الكسب جمعًا بين الأدلة واختيار العبد للكسب وهو مخاطب بالأمر والنهي مجازى على أفعاله بالثواب والعقاب لما في فعله واختياره من الكسب الاختيارى لا لما لله فيهما من الخلق والتقدير السابق من غير تمييز للقدر المكسوب من القدر المخلوق.. والله لم يفعله على الوجه الذى فعله العبد؛ لأنه محال فى حقه وإنما يسمى بأفعاله خالقًا ومحسنًا ومبتليًا وحكيماً^(١٩٩).

وقد ذهب الدارسون إلى أن القول بأن الإنسان فاعل على الحقيقة إبطال لنظرية الكسب التى تضيف الفعل إلى الله خلقًا وإلى العبد كسبًا وبعبارة أخرى أن "أهل السنة كلهم وافقوا على أن أفعالنا لا تسمى مخلوقة من حيث نسبت إلينا وإنما تسمى بذلك من حيث نسبت إلى الله تعالى"^(٢٠٠) فخصوم المعتزلة يرون: أن العبد يكتسب ولا يفعل ويذهبون إلى أن الفعل من ناحية الخلق والإيجاد من الله تعالى ولكنه من ناحية كونه طاعة أو معصية فمن العبد^(٢٠١) ويفرقون بين فعل الخلق الذى هو الله سبحانه وبين الكسب الذى هو للعبد. وظاهر الخلاف فى هذا بين المعتزلة وغيرهم؛ لأن أهل السنة يجمعون أن الله تعالى خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وخالق أكساب العباد، ولا خالق غيره^(٢٠٢) بينما يرى المعتزلة أن الله تعالى لم يخلق شيئًا من أكساب العباد؛ لأن مجرد القول عندهم بالكسب يُعدّ محاولة للهروب من القول بالجبَر المطلق. فإذا كان جهنم بن صفوان يعدّ الإنسان مسلوب القدرة لقوله: إن أفعال العباد غير متعلقة بهم وإنما هم كالظروف لها غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم، فإنّ الأشعرى لا يختلف كثيرًا عنه فى الكسب؛ لأنه رغم إثباته القدرة للإنسان فإنه لم يجعل لها أى أثر وهو جعل العبد محلاً لقدرة الله لا غير. وبهذا جعل

الأشاعرةُ تعلقَ الفعلَ بالعبد والحاجة إليه ليس الحدوث إنما الكسب؛ فهم لا ينكرون تعلق الأفعال بالعباد واحتياجها إليهم بيد أنهم ينكرون أن تكون القدرة الإنسانية هى المؤثرة فى الأفعال وفى هذا قال الأشعرى: "وإنما معنى اكتسب الكفر: أنه كفر بقوة محدثة وكذلك قولنا: اكتسب الإيمان: معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشئ على حقيقته بل الذى فعله على حقيقته هو رب العالمين" (٢٠٣)؛ فعلى هذا رأى القاضى عبد الجبار أن الكسب أكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا فى محل قدرة العبد (٢٠٤)؛ فتصبح القدرة بذلك عبارة عن صفة متعلقة بالفعل لا على معنى أنها مؤثرة، وفى ذلك نفى للتقدير المتحقق النابع من القدرة، ومنه ينتفى كون صحة الفعل دلالة على أننا فاعلون قادرون (٢٠٥).

ومنْ أَمَعَنَ النظرَ فى معنى الكسب عند الأشاعرة أدرك توسطهم بين التقرب من مبدأ اختيار العبد للأفعال وبين ابتعادهم عما قال به الجبريون وهو مسعى توفيقى - تلفيقى كما ذهب إليه بعضهم (٢٠٦). وذلك لأنهم حاولوا جعل معنى "الكسب" بديلاً للاقتدار الكلى من الإنسان على أفعاله؛ لكن المعتزلة حسموا موقفهم من هذه النظرية بجعلهم الإنسان أصلاً لأفعاله وبأنه خالقها ومبدعها، وحددوا معنى الكسب فى اللغة بأنه "كل فعل يُستجلب به نفع أو يُستدفع به ضرر" (٢٠٧)؛ لذا يسمى العرب ما يستجلب فى الأفعال من منافع أو يستدفع بها من ضرر كسباً وأن تلك الحرف مكاسب وأن المتحرّف كاسب (٢٠٨). ومن هنا ذهب بعضهم أن ما يجتلب به العباد ثواب الجنة أو عقاب النار كسب لهم (٢٠٩).

ولعله من المهم أن نشير إلى أن الأشاعرة لم يقصدوا بالكسب (٢١٠) هذا المعنى اللغوى مثل ما ذكره القاضى عبد الجبار بل أرادوا به معنى اصطلاحياً سبق ذكره لهم.

وإذا كان من أهم حجج الأشاعرة للمعتزلة أن العبد لو كان فاعلاً ومحدثاً على الحقيقة لوجب أن يكون خالقاً وهذا حسب رأى الأشاعرة يهدم معنى الألوهية

الأساسية؛ لأنه لا خالق إلا الله^(٢١١). ولم تبلغ المسألة المذكورة عند المعتزلة هذا الحد بخاصة إذا علمنا أنهم أجروا معنى (الخلق) على (التقدير)^(٢١٢)؛ فلا مانع عندهم من إجرائه على الإنسان طالما أن معناه اللغوى هو التقدير؛ وبهذا يجرى الاصطلاح على حسب المعنى اللغوى: أن من وقعت منه أفعاله مقدرة على حسب الداعى والغرض المطلوب كان خالقاً لفعله^(٢١٣).

ومهما يكن من أمر فالمعتزلة جعلوا الإنسان مصدر الأفعال وخالقاً ومبدعاً لها وذلك ليكتمل قدر الفعل، ولتصح مسئولية، ويصح العدل الإلهى. وهذا كله مرتبط عندهم بمعنى التكليف.

ويرجع الزمخشري مرة أخرى إلى أصل من أصول الاعتزال فى تفسير (لعل) بإرادة الشكر قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾: إرادة أن تشكروا النعمة فى العفو عنكم^(٢١٤) فيه تفسير لعل بالإرادة وهو يتفق مع الفكر الاعتزالى الذى فسرت به هذه الآية والذى يرى أن الله تعالى بين أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكى يشكروا، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر. وقد خطأه بعض أهل السنة لتفسيره (لعل) بالإرادة؛ لأنهم يرون مراد الله عز وجل كائنًا لا محالة لذا لو أراد منهم الشكر لشكروا ولا بد^(٢١٥)، وبأن التفسير الصحيح فى (لعل) ما ذكره سيبويه؛ قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(٢١٦)؛ قال: الرجاء منصرف إلى المخاطب كأنه قال: كونا على رجائكم فى تذكره وخشيته^(٢١٧). وجملة لعل حالية أى حال كونكم مترجين. ولعلنا نفهم هذا فيما ذهب إليه الزمخشري فى تفسير الآية السابقة: "والترجى لهما أى اذهبا على رجائكم وطمعكم وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه؛ فهو يجتهد ويحتشد بأقصى وسعه"^(٢١٨). ورأى غيره أن المعنى هو "لتكونوا على رجاء الشكر لله عز وجل ونعمه فينصرف الرجاء إليهم وينزه الله تعالى"^(٢١٩).

ويبدو أن الحرف (لعل) عند الزمخشري مستعمل استعمال فاء السببية من ناحية

أن تحقق السبب إنما هو عند وجود سببه. ولم يحمل المعتزلة (لعل) في الآيات: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ أو ﴿تَتَّقُونَ﴾ أو ﴿تَشْكُرُونَ﴾ وما ماثلها على عدم إرادة الفلاح أو عدم إرادة التقوى أو عدم الشكر؛ لأن أى احتمال غير إرادة الفلاح أو إرادة التقوى والشكر هو شر وقبح، والله تعالى لا يريد عندهم إلا ما هو أصلح للعباد ومن أن وقوع الشر على خلاف إرادته. لكن أهل السنة يذهبون إلى أن قدرة الله تتناول كل شيء ويفسرون ما جاء من الآيات السابقة بالطلب بها في الترجى من معنى الطلب؛ والطلب غير الإرادة؛ فكأنه قال: كونوا متقين أو مفلحين أو شاكرين؛ لأنه يستحيل أن يقع شيء في الوجود على خلاف إرادته^(٢٢٠).

وإذا كان سببويه قد وضع (لعل) في بابها من الترجى المصروف للمخاطبين وليس على الله سبحانه حين قال: " فالعلم قد أتى من وراء ما يكون ولكن اذهبا أتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلم^(٢٢١) ". فإن ابن الأنباري وجماعة من الأدباء قد جعلوا (لعل) بمعنى (كى) حتى حملوها على التعليل في كل موضع امتنع فيه الترجى سواء كان من قبيل الإطعام كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ أولا نحو ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ و﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وقد أشار الزمخشري إلى توجيه ما قالوه بأنهم لم يريدوا به أنها بمعنى كى حقيقة؛ لأن أئمة اللغة لم يذكروا في بيان معناها الحقيقي إلا الترجى والإشفاق إذ تعذر دلالتها على التعليل؛ لعدم وقوع كى بديلها وتعذره؛ وعلى هذا فقد أرادوا أن ما بعدها إذا صدرت على سبيل الإطعام من الكريم متحقق عقيب ما قبلها كتتحقق الغاية عقيب ما هى سبب له؛ فكأنها بمعنى كى. ويجرى هذا التوجيه في لعل الإطعمانية دون غيرها^(٢٢٢). وقد أورد أبو حيان (ت٧٥٤هـ) في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢٢٣): "المعنى أنهم أمروا بالعبادة على رجائهم عند حصولها حصول التقوى لهم؛ لأن التقوى مصدر اتقى، واتقى معناه اتخاذ الوقاية من عذاب

الله وهذا مرجو حصوله عند حصول العبادة^(٢٢٤)؛ فعلى هذا ليست العبادة نفس التقوى كما ذكر الزمخشري الذي بنى القول في هذا على مذهبه في أن الخلق كان لأجل التقوى ولم يذكر غير تعلق (لعل) بخلقكم حين قال: "لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهو في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل^(٢٢٥).

وهذا التأويل الذي ذهب إليه الزمخشري يعزز خلفية اعتزالية هي أن العبد مختار وأن الله تعالى لا يريد منه إلا الخير. وأضاف أبو حيان أن قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢٢٦) متعلق بقوله: ﴿أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾^(٢٢٧) وأن الذي نُودُوا لأجله إنما هو الأمر بالعبادة لذا ناسب أن يتعلق بها ذلك وأتى بالموصول وصلته ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢٢٨) على سبيل التوضيح أو المدح للذي تعلق به العبارة فلم يُجأ بالموصول ليحدث عنه بل جاء في ضمن المقصود بالعبادة. وأما صلته فلم يؤت بها لإسناد مقصود لذاته وإنما جرى بها لتتميم ما قبلها^(٢٢٩). والذي تقرر في النحو أنه إن كان متعلق لعل محبوباً كانت للترجى وإن كان محذوراً كانت للتوقع نحو قولك: لَعَلَّ الْعَدُوَّ يَقْدُمُ. والشكر والهداية من المحبوبات فيلزم أن لا يعبر عن معنى لعل في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢٣٠) و﴿لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ﴾^(٢٣١) إلا بالترجى من العبد لا من الخالق سبحانه^(٢٣٢).

وقد ذكر ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) أن جماعة منهم الأخفش والكسائي قد أثبتت المعنى التعليلي للحرف لعل وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(٢٣٣) ومن لم يثبت ذلك حمّله على الرجاء وصرفه للمخاطبين أي اذهبا على رجائكما^(٢٣٤) وهو كما ذكرنا من قبل ترجّ للمحسوب

وإشفاق من المكروه نحو: "لعل الحبيب قادمٌ وهى تختص بالممكن، وقول فرعون: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (٢٣٥) قاله جهلاً أو مخرة وإفكاً" (٢٣٦) ولها الدلالة على معنى الاستفهام الذى أثبتته الكوفيون؛ لذا علق به الفعل فى قوله عز وجل: ﴿لَا تَذَرْنِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِتْ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ (٢٣٧) وقوله: ﴿وَمَا يُوَدِّرُكَ لَعَلَّهُ يَزَيِّجُ﴾ (٢٣٨) وقد أشر بها الزمخشري (٢٣٩) معنى (ليت) من قرأ: ﴿فَاطْلَعْ﴾ (٢٤٠).

وذكر الأشموني (٢٤١) (ت ٩٠٠هـ) ما وافق به دلالتها على الترجى فى المحبوب والإشفاق فى المكروه واستشهد للمعنيين السابقين على الترتيب بقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِتْ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ (٢٤٢) وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ (٢٤٣) واقتصر فى هذين المعنيين فى شرح الكافية وأخبر أن ابن مالك (ت ٦٧٢هـ) زاد فى التسهيل دلالتها على التعليل والاستفهام، وهو الذى ذهب إليه ابن هشام كما ذكرنا قبل.

ولعله من المفيد أن نذكر كيف اختلف فى لعل الواقعة فى كلام الله العزيز؛ فقد ذهب الصبان (٢٤٤) (ت ١٢٠٧هـ) إلى القول: "اختلف فى لعل الواقعة فى كلامه تعالى لاستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله فى حقه تعالى؛ فقليل إنها باعتبار حال المخاطبين فالرجاء والإشفاق متعلق بهم كما أن الشك فى (أو) كذلك" وذكر فى شرح المناوى على الجامع الصغير: "أن لعل فى كلام الله تعالى وكلام رسوله للوقع" (٢٤٥).

والذى يعزز ما ذهب إليه الزمخشري فى استبعاد أن يراد بـ(لعل) معنى كى موجهها معناها إلى الترجى والإشفاق قوله فى تفسير الآية الكريمة: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٢٤٦): "ولعل للترجى أو الإشفاق تقول لعل زيدا يكرمنى ولعله يهيننى. وقال الله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (٢٤٧) و﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ (٢٤٨) ألا ترى قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا

مُشْفِقُونَ مِنْهَا ﴿^(٢٤٩) وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن ولكن. لأنه إطماع من كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجرى إطماعه مجرى وعده المحتوم وفأؤه به" ثم قال: "ولعل لا تكون بمعنى كى ولكن الحقيقة ما ألقيت إليك" ^(٢٥٠). وأضاف بأنه: "لا يجوز أن يحمل قوله: (خلقكم - لعلكم تتقون) على رجاء الله تقواهم؛ لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضًا ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرجع أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل" ^(٢٥١). فالله سبحانه لما وضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الطاعة وهى رأى المعتزلة نصّب لهم مع ذلك أدلة عقلية ونقلية تدعو إليها ووعد وأوعد وألطف وهم بذلك قادرون على اختيار الطاعة مع تمكنهم من المعصية يشبهون حال المرتجى منه في رجحان اختياره لما يرتجى منه مع تمكنه من غيره ^(٢٥٢).

وهو حين يقول في تفسيره السابق: "وأراد منهم الخير والتقوى" يعزز ما يراه المعتزلة في أن الله تعالى أراد من العباد الخير لا الشر ^(٢٥٣) خلافاً لأهل السنة الذين يعتقدون أنه سبحانه أراد من كل ما وقع من خير وغيره إلا أنه طلب من الجميع الخير والتقوى ^(٢٥٤)؛ فالحوادث عندهم بإرادة الله عز وجل والأمر ينفك عن الإرادة وبنوا إبراهيم الفرق بين الإرادة والطلب على دليل من القرآن الكريم ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ^(٢٥٥) بأنه حجة ظاهرة على أن الأمر غير الإرادة وأنه تعالى لم يرد الإيذان من كل أحد وأن ما أراده يجب وقوعه. ومنه أنه سبحانه نهى عن قتل المؤمنين: حمزة وأصحابه وأراد قتلهم، ونهى آدم عن أكل الشجرة وأراده وعكس ذلك أمر إبليس بالسجود ولم يرده فامتنع منه وأمر إبراهيم عليه السلام

بذبح ولده ولم يرده منه وأمر الرسول - صلى الله عليه وسلم- أن يصلى مع أمته خمسين صلاة ولم يرد منه إلا خمس صلوات^(٢٥٦).

ولكن الزمخشري حين قال فى تفسيره للآية السابقة: "فإذا قال اعبدوا ربكم الذى خلقكم للاستيلاء على أقصى غايات العبادة"^(٢٥٧) يدل كما ذهب إليه الشريف الجرجاني على أنه "جعل لعل للتعليل بمعنى كى"^(٢٥٨). وما يؤكد هذا ويوضحه هو ما أضافه بعد ذلك "أى خلقكم لكى تتقوا وتحافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه"^(٢٥٩). وهكذا ينفى ما كان أثبتته قبل.

ويبدو من هذه الاستعمالات للحرف (لعل) فى أواخر الآيات الكريمة أنه من أساليب القرآن الكريم الذى يقصد به -كما ذهب إليه بعضهم-^(٢٦٠) الحث والتحضيض على الشكر والاهتداء والتقوى والتذكر والرجوع إلى الله تعالى بأسلوب مرن ودود محب للنفس يدعو إلى الطاعة ويغرى بالاستجابة لهذه الدعوة. ونحن نعتقد أن هذا ينسجم مع ما يستعمله العربى فى الواقع اللغوى خلافاً لكثير من التأويلات التى ذهب إليها النحاة أو ما كانت تقول به بعض الفرق كالمعتزلة وأهل السنة.

وذهب إلى أن (هم) فى قوله عز وجل: ﴿وَمَا هُمْ بِخَازِنِينَ مِنَ النَّارِ﴾^(٢٦١) بمنزلتها فى قول: (هم يفرشون اللبد كل طمرة) فى الدلالة على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص^(٢٦٢) وهو بهذا ينتصر لفكر المعتزلة؛ لأنه إذا لم يدل على الاختصاص لا يكون فيه رفض لنزعة مذهبه فى أن الفاسق يخلد فى النار ولا يخرج منها؛ فبحسب ما تقتضيه قاعدته فى هذه الآية يدل على خروج المؤمنين الفاسق من النار إلا أنه لا يعتقد هذا؛ لذا عدل عن ذلك إلى تأويل الآية بما ينسجم مع مذهبه فجعل الضمير المذكور (هم) دالا على تأكيد نسبة الخلود لهم وليس على اختصاصه^(٢٦٣).

وهو فى قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ

مِنْ دُونِهِ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٦٤﴾ يجعل ﴿لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في موضع الحال اللازمة من الفعل (يُخْشَرُوا)؛ والتقدير: يخافون أن يحشروا غير منصورين ولا مشفوعاً لهم وذلك ليقرّ أصلاً من أصولهم هو إنكار الشفاعة إذ كل خائف عنده لا شفيع له؛ لأنه لا يخاف عند المعتزلة إلا أصحاب الكبائر غير التائبين أو الكفرة الذين لا يقولون بالشفاعة لهم (٢٦٥).

ولكن ليس كل خائف من البعث لا شفيع له عند السنيين؛ لأن الموحدين كافتهم خائفون وهم مشفوع لهم بإذن الله بينما خص الزمخشري الخوف بأصحاب الكبائر غير التائبين أو الكفار؛ فهم جميعهم حسب مذهبه لا شفيع لهم وإن أثبت الشفاعة جعلها خاصة بزيادة الثواب فلا يحصلها إلا صاحب العمل الصالح الذي لا يخاف من البعث حسبه؛ لأنه يستوجب الجنة؛ فجعل الحال لازمة إذ الناس خائف وغير خائف لا تتناول الآية. أما الخائف فذاك الذي استوجب العقاب والشفاعة منتفية عنه (٢٦٦).

ولما كان المعتزلة يرون تخليد الكفار واجباً على الله تعالى بمقتضى الحكمة؛ فإن الزمخشري وجد متنفساً في قوله عز وجل: ﴿قَالَ النَّارُ مَقُولُكُمْ خَلِيدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٦٧) لإقراره لأنه لا يجوز عندهم عقلاً أن يشاء خلاف ذلك. قال في تأويله من خلال رأيه في الاستثناء: ﴿خَلِيدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أى يخلدون في عذاب النار الأبد كله إلا ما شاء الله، إلا الأوقات التى ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهير (٢٦٨) ويظهر أن الزمخشري قد فسر معنى الاستثناء كذلك في غير هذه الآية بما ينسجم مع مذهبه وذلك عند قوله سبحانه: ﴿خَلِيدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (٢٦٩): "فإن قلت: ما معنى الاستثناء في قوله: (إلا ما شاء ربك) وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلت: هو استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب

النار وحده بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار بما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم. وكذلك أهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعا منهم وهو رضوان الله كما قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٌ طَيِّبٌ فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٢٧٠) ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو، فهو المراد بالاستثناء والدليل عليه قوله: ﴿عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْدُوذٍ﴾^(٢٧١) ثم قال: "ومعنى قوله في مقابلته ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٢٧٢) أنه يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب كما يعطى أهل الجنة عطاءه الذى لا انقطاع له فتأمله فإن القرآن يفسر بعضه بعضا"^(٢٧٣) ولكى يقر رأيه تجده يطعن فى رأى أهل السنة إذ يُنعتهم بالمجبرة؛ قال: "ولا يخذعك عنده قول المجبرة: إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة"^(٢٧٤). وقدح فى عبد الله بن عمرو بن العاص ما رواه من حديث شريف يتضمن المعنى الموافق لأهل السنة يشتمل عصاة الموحدين والكفار، والحديث هو: "ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً". ثم قال الزمخشري: "وقد بلغنى أن من الضلال من اغترّ بهذا الحديث فاعتقد أن الكفار لا يخلدون فى النار وهذا ونحوه والعياذ بالله من الخذلان الميين"^(٢٧٥)؛ فأنت ترى كيف يتعامل مع الآراء المخالفة لمذهبه وكيف يقدح فى مثل عبد الله بن عمرو بن العاص الذى يشهد الحديث الذى رواه على ما ذهب إليه أهل السنة. وأهل السنة أثبتوا خلود الكفار فى النار وبيّنوا من خلال آراء العلماء فى الاستثناء بهذه الآية وفى سورة هود كذلك بأنها تشمل العصاة الموحدين وتشمل الكفار وبأن المستثنى العصاة؛ لأنهم لا يخلدون فى مذهبهم"^(٢٧٦)؛ فهو استثناء من الخلود فى النار؛ لأن فساق الموحدين يخرجون منها. وقد قال البغوى (ت ٥١٦هـ) فى قوله عز وجل: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^(٢٧٧): "اختلفوا فى هذا الاستثناء

كما اختلفوا في قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾^(٢٧٨): "قيل: أراد إلا قدر مدة ما بين بعثهم إلى دخولهم جهنم. يعنى: خالدون في النار إلا هذا المقدار. وقيل الاستثناء: يرجع إلى العذاب وهو قوله: ﴿النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ﴾ (الآية) أى خالد في النار سوى ما شاء الله من أنواع العذاب. وقال ابن عباس: يرجع إلى قوم سبق فيهم علم الله أنهم يسلمون فيخرجون من النار و"ما" بمعنى "من" على هذا التأويل^(٢٧٩)، فالاستثناء حسب ابن عباس لأهل الإيمان. وقد ذكر القرطبي (ت ٦٤٣هـ) عنه أيضاً هنا أنه^(٢٨٠). قال: "هذه الآية يوجب الوقف في جميع الكفار ومعنى ذلك أنها توجب الوقف فيمن لم يمت إذ قد يسلم. وقيل: إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا لغير عذاب. ومعنى هذه الآية معنى الآية التي في هود قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ﴾^(٢٨١).

وفسر النسفي^(٢٨٢) (ت ٧١٠هـ): ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أى يخلدون في عذاب النار الأبد كله (إلا ما شاء الله) إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب السعير إلى عذاب الزمهرير^(٢٨٣).

وذكر الشوكاني^(٢٨٤) (ت ١٢٥٠هـ): قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الآية): المعنى الذى تقتضيه لغة العرب في هذا التركيب أنهم يخلدون في النار في كل الأوقات إلا في الوقت الذى يشاء الله عدم بقائهم فيها. ورأى الزجاج: أن الاستثناء يرجع إلى يوم القيامة أى خالدين في النار إلا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في الحساب. وهو تعسف؛ لأن الاستثناء هو من الخلود الدائم ولا يصدق على من لم يدخل النار. وقيل: الاستثناء راجع إلى النار أى إلا ما شاء الله من تعذيبهم بغيرها في بعض الأوقات كالزمهرير، وقيل: الاستثناء لأهل الإيمان و"ما" بمعنى "من" أى إلا من شاء الله إيمانه فإنه لا يدخل النار. وقيل: المعنى إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب^(٢٨٥) ثم أضاف قائلاً^(٢٨٦): "وكل هذه التأويلات متكلفة والذى أُلجأ إليها تعارض بين عام وخاص لاسيما بعد

وروده في القرآن مكرراً كما هو في سورة هود: ﴿خَلْدَيْنَ فِيهَا مَا دَامَتْ
السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٢٨٧).

ولما كان المعتزلة يعتقدون أن الله تعالى شاء الهداية من المشركين أجمعين فلم تقع
من أكثرهم قدر الزمخشري شرطاً محذوفاً حين فسر قوله عز وجل: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ
الْبَالِغَةُ﴾^(٢٨٨) "يعنى فإن كان الأمر كما زعمتم أن ما أنتم عليه بمشيئة الله فله الحجة
البالغة عليكم على قود مذهبهم"^(٢٨٩) على أساس أن أكثر المعتزلة يرون أن الله تعالى
هدى الكافرين فلم يهتدوا، ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم
فلم يصلحوا^(٢٩٠)؛ لذا فإن ما زعموه لأنفسهم مما هم عليه بمشيئة الله هو عليهم
وليس لهم، يتحملون في إطاره تبعات ما اختاروه. ويظهر أن تقدير الشرط من
الزمخشري يتجه إلى تعزيز رأى المعتزلة السابق.

وفي الآية: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾^(٢٩١) يوظف التقدير
ليثبت أحد أصول المذهب وهو الخذلان الذي هو عندهم^(٢٩٢) تَرَكُ الله - سبحانه -
أن يُحدث من الألفاظ والزيادات ما يفعله بالمؤمنين؛ فترك الله أن يفعل هو الخذلان
من الله للكافرين، ثم قال مقدراً مضافاً بعد الفعل (حق): "أى كلمة الضلالة وعلم
الله أنهم يضلّون ولا يهتدون" ثم جعل انتصاب (فريقاً) بفعل محذوف مضمّر يفسره
ما بعده كأنه قيل: وخذل فريقاً حق عليهم الضلالة^(٢٩٣).

وجعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾^(٢٩٤) دعاء بلفظ
الأمر كقوله تعالى: ﴿أَطْمَسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَأَشَدُّ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾^(٢٩٥) ومنع أن
يكون اللام للتعليل في ﴿لِيُضِلُّوا﴾ وأن الفعل المنصوب بها على أساس أن موسى
عليه السلام أخبر أن الله تعالى إنما مدّهم بالزينة والأموال وما يتبع ذلك من النعم
من أجل استدراجهم كي يزدادوا إثمًا وضلالة. غير أن الزمخشري ردّ معنى التعليل
في اللام لأنه يرى على أحد أصول المعتزلة أن الله تعالى لا يملأ على العباد الضلالة
ويحاسب عليها^(٢٩٦). وحين علم من قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي

الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۖ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٢٩٧﴾ أَنْ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ تَقْتَضِي امْتِنَاعَ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِيْمَانِ الْخَلْقِ بِصِغَةِ الْكَلِيَّةِ لَكِنَّه شَاءَ مِمَّنْ آمَنَ لَا مِمَّنْ كَفَرَ؛ لِأَنَّ مَقْتَضَىٰ لَوْ الْاِمْتِنَاعِ عَمْدَ إِلَىٰ تَقْدِيرِ مَفْعُولٍ؛ فَقَالَ: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ) "مَشِئَةُ الْقَسْرِ وَالْإِلْجَاءِ" (٢٩٨) وَهَذَا أَحَالَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَرَادَ إِيْمَانِ الْعِبَادِ كُلَّهُمْ عَلَىٰ سَبِيلِ الْقَسْرِ وَبِأَنَّ الْمَشِئَةَ الْمُرَادَةَ فِي الْآيَةِ لَمْ تَقَعِ (٢٩٩).

وَهُوَ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (٣٠٠) يَجْعَلُ الْبَقِيَّةَ إِلَى اللَّهِ مِنْ حَيْثُ إِنِّهَا رِزْقُهُ الَّذِي يَجُوزُ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ بَيْنَمَا يَمْنَعُ أَنْ يُضَافَ الْحَرَامُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَوْ أَنْ يُسَمِّيَهُ رِزْقًا؛ لِذَا قَالَ: "وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ: مَا يَبْقَىٰ لَكُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنَ الطَّاعَاتِ خَيْرٌ لَّكُمْ كَقَوْلِهِ: ﴿وَالْبَقِيَّتُ الصَّالِحَتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ (٣٠١) وَإِضَافَةُ الْبَقِيَّةِ إِلَى اللَّهِ مِنْ حَيْثُ إِنِّهَا رِزْقُهُ الَّذِي يَجُوزُ أَنْ يُضَافَ إِلَى اللَّهِ. وَأَمَّا الْحَرَامُ فَلَا يُضَافُ إِلَى اللَّهِ وَلَا يُسَمَّى رِزْقًا (٣٠٢). وَمِنْ هَذَا مَا ذَكَرَهُ عِنْدَ تَفْسِيرِ الْآيَةِ: ﴿وَبِمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٣٠٣): "وَإِسْنَادُ الرِّزْقِ إِلَى نَفْسِهِ لِلْإِعْلَامِ بِأَنَّهُمْ يَنْفِقُونَ الْحَلَالَ الَّذِي يَسْتَأْهِلُ أَنْ يُضَافَ إِلَى اللَّهِ وَيُسَمَّى رِزْقًا مِنْهُ" (٣٠٤).

وَمُعْتَقِدُ أَهْلِ السُّنَّةِ هُوَ أَنَّ لَا خَالِقَ وَلَا رَازِقَ إِلَّا اللَّهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾ (٣٠٥) وَقَوْلِهِ: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (٣٠٦) فَسَّرَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ مَعْنَى الرِّزْقِ بِأَنَّ كُلَّ مَا انْتَفَعَ بِهِ مُنْتَفِعٌ هُوَ رِزْقٌ لَهُ، وَلَمْ يَفَرِّقْ بَيْنَ كَوْنِهِ مُتَعَدِّيًا بِالْاِنتِفَاعِ أَوْ غَيْرِ مُتَعَدِّ بِهِ؛ فَلَزِمَ عِنْدَهُ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ أَنْ يَكُونَ الْغَضَبُ رِزْقًا لِلْغَاصِبِ إِذَا انْتَفَعَ بِهِ؛ وَلَئِنْ كَانَ الْمُعْتَزِلَةُ قَدْ اسْتَنْكَرُوهُ فَإِنَّهُ نَصَّ مَذْهَبَهُ عَلَى أَسَاسِ أَنَّ كُلَّ مُنْتَفِعٍ بِشَيْءٍ مُرْزُوقٌ بِهِ (٣٠٧). وَذَهَبَ ابْنُ الْمُنِيرِ فِي السِّيَاقِ نَفْسَهُ إِلَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ الرِّزْقُ كُلُّ مَا يُقِيمُ بِهِ الْعِبَادَ بَنِيَّتَهُمْ وَجِبَ دُخُولُ الْحَرَامِ فِي هَذَا الْإِطْلَاقِ (٣٠٨).

وَيَتَسَاءَلُ الزُّخْمَشَرِيُّ عَنْ إِسْنَادِ الْمَلَائِكَةِ فَعَلَ التَّقْدِيرَ لَأَنْفُسِهِمْ رَغْمَ أَنَّهُ لِلَّهِ

وحده دون أن يقولوا: قدّر الله. يجب مدرجاً خلفية المعتزلة في تفضيل الملائكة مبيّناً بأن ذلك إنما كان لقربهم من الله تعالى ولا اختصاصهم به وليس هذا لأحد غيرهم؛ كما يقول المقربون من الملك أو خاصته: أمرنا بكذا، ودبرنا كذا، وليس الأمر والمدير إلا الملك لا هم^(٣٠٩). ويستعمل النحو لإقرار بعض أصول المعتزلة مثل نفى الرؤية عند الآية الكريمة: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾^(٣١٠) بيانه معنى (لن) وضمّته معنى اعتقاده بأن الله عز وجل لا يرى. قال: "فإن قلت: ما معنى لن؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه لا. وذلك أن لا تنفى المستقبل. تقول: لا أفعل غداً؛ فإن أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً. والمعنى: أن فعله ينافي حالي كقوله ﴿لَنْ تَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾^(٣١١) فقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ﴾^(٣١٢): نفى الرؤية فيما يستقبل ولن تراني تأكيد وبيان؛ لأن النفي منافٍ لصفاته^(٣١٣) وممن يبين تحميل الزمخشري اعتقاده في لن أنها لتأييد النفي ابن مالك. أما غيره فقالوا بأنها ليست للتأييد؛ لأنها لو كان كذلك "لم يقيد منفيها باليوم في قوله: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْشَاءً﴾^(٣١٤)، ولم يصح التوقيت في: ﴿لَنْ نُبْرِجَ عَلَيْهِ عِكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾^(٣١٥)، ولكان ذكر الأبد في: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾^(٣١٦) تكراراً والأصل عدمه. واستفادة التأييد في: ﴿لَنْ تَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ ونحوه من خارج^(٣١٧). وقد وافق ابن عطية الزمخشري على إفادة (لن) التأييد لأنه قال في قوله: (لن تراني): "لوبيقينا على هذا النفي لتضمن أن موسى لا يراه أبداً ولا في الآخرة" لكنه استدرك بأنه "ثبت في الحديث المتواتر أنه أهل الجنة يرونه"^(٣١٨). وأبرز الزمكاني خلاف الزمخشري أن (لن) تنفى بغير امتداد النفي وبأن (لا) يمتدّ معها النفي؛ والسرّ في ذلك حسبه أن الألفاظ تشاكل المعاني؛ و(لا) آخرها الألف واللام يصح أو قل يمكن امتداد الصوت معها وليس الأمر كذلك مع النون؛ لذا طابق كل لفظ معناه؛ فجاء بـ (لن) حيث لم يرد به النفي المؤبد وإنما أراد به النفي في الدنيا؛ فقال (لن تراني) وأتى بـ (لا) في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ﴾ وأراد نفى الإدراك على الإطلاق والإدراك مغاير للرؤية^(٣١٩).

ويبين الزمخشري عند الآية: ﴿ ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ ﴾^(٣٢٠) أن (ذلك) "إشارة إلى الوعيد وأن الغضب والعذاب يلحقانهم بسبب استحبابهم الدنيا على الآخرة واستحقاقهم خذلان الله بكفرهم"^(٣٢١).

وهو حين يفسر قوله عز وجل: ﴿ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ ﴾^(٣٢٢) يتساءل عن محل الجملة (يرزقكم) من الإعراب ثم يجيب بثلاثة أوجه، تجد في الوجهين الأولين انسجامًا مع مذهب المعتزلة في خلق العبد لأفعاله رغم أن المعتزلة لم يقصدوا في مفهومهم لخلق العباد أفعالهم معنى الإيجاد وإنما هي أفعال محكمة بالعلم في إطار ما يقدر على علمه ومخصصة بالإرادة ومقدرة بالقدر في مجال حد لا يرقى إلى التساوي مع علم الله تعالى، ولا مع إرادته وقدرته. أما الوجهان المذكوران، فالأول: يرزقكم صفة لخالق. والثاني: لا محل له من الإعراب إن أريد به التفسير. وخالق مرفوع محلاً بفعل يدل عليه هذا بتقدير: هل يرزقكم خالق غير الله^(٣٢٣)، وهذا التقدير يثبت خالقًا غير الله لما في الصفة من تقييد لكنه خالق لا يرزق وهذا هو الذي رأيناه يتناغم مع الاعتزال. على أن الوجه الثالث في إعرابه جعله (يرزقكم) ابتدائية مستأنفة. وقد استحسنته أهل السنة طبعًا لأنه ينفي أن يكون خالق غير الله سبحانه^(٣٢٤)، وبأنه سبحانه الرازق حقيقة. أما ابن آدم فرازق تجوزًا - لأنه يملك ملكًا منتزعًا^(٣٢٥).

ويخرج قوله عز وجل: ﴿ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ ﴾^(٣٢٦) على المفعول لأجله إقرارًا لمعتقده في إحباط الكبيرة للطاعات قائلًا: "منصوب بالموضع على أنه مفعول له، وفي متعلقه وجهان: أحدهما أن يتعلق بمعنى النهي فيكون المعنى: انتهوا عما تُهَيِّئُ عنه لحبوط أعمالكم: أي لخشية حبوطها على تقدير حذف المضاف كقوله تعالى: ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ﴾^(٣٢٧). والثاني: أن يتعلق بنفس الفعل ويكون المعنى: أنهم نهوا عن الفعل الذي فعلوه لأجل الحبوط؛ لأنه لما كان بصدد الأداء إلى الحبوط جعل كأنه فعل لأجله وكأنه العلة، والسبب في إيجاده على سبيل التمثيل كقوله

تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾^(٣٢٨)، ثم أضاف متسائلاً: "فإن قلت لخص الفرق بين الوجهين. قلت: تلخيصه أن يقدر الفعل في الثانى مضمومًا إليه المفعول كأنها شيء واحد. ثم يَصْبُ النهى عليهما صَبًّا. وفي الأول يقدر النهى موجهًا على الفعل على حياله ثم يعلل له منهياً عنه. فإن قلت: بأى النهيين تعلق المفعول له؟ قلت: بالثانى عند البصريين مقدراً إضماره عنده الأول كقوله تعالى: ﴿ءَاتُونِي أَفْرَغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾^(٣٢٩) وبالعكس عند الكوفيين، وأيهما كان فمرجع المعنى إلى أن الرفع والجر كلاهما منصوص آداؤه إلى حيوط العمل"^(٣٣٠).

وهو في إعرابه (فضلاً) من قوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الرَّاكِدُونَ﴾^(٣٣١) ينزع منزع مذهبه حين ذكر أن الرشد ليس فعل الله وإنما هو فعل الراشدين: "فضلاً مفعول له أو مصدر من غير فعله. فإن قلت: من أين جاز وقوعه مفعولاً له والرشد فعل القوم والفضل فعل الله تعالى والشرط أن يتحد الفاعل؟ قلت: لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه صار الرشد كأنه فعله؛ فجاز أن ينتصب عنه أو لا ينتصب عن: الراشدون. ولكن عن الفعل المسند إلى اسم الله تعالى، والجملة التى هى (أولئك هم الراشدون): اعتراض، أو عن فعل مقدر كأنه قيل: جرى ذلك، أو كان ذلك فضلاً من الله. وأما كونه مصدرًا من غير فعله فأن يوضع موضع: رُشداً؛ لأن رشدهم فضل من الله لكونهم موفقين فيه. والفضل والنعمة بمعنى الإفضال والإنعام"^(٣٣٢) فالمصنف كما ترى جعل (فضلاً) مفعولاً لأجله وظك لجعله الرشد فعل القوم. وفي هذا اعتزال. وقد علق أبو حيان على تقديره: "كأن ذلك فضلاً" بأنه ليس من مواضع إضمار كان التى لها شروط مبسطة في النحو"^(٣٣٣).

ومن إعرابه الذى وظفه لإقرار بعض أصول الاعتزال ما اعتمده عند الآية: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾^(٣٣٤). إذ

نصب (رهبانية) بفعل مقدر يدل عليه الفعل المذكور على معنى أحدثوها من عند أنفسهم: "وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر تقديره وابتدعوا رهبانية (ابتدعوها) يعنى وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها"^(٣٣٥). ولما كان (جعل) بمعنى خلق عندهم حمل المصنف (جعلناهم) على معنى وفقناهم للتراحم والتعاطف بينهم وذلك ليتجنب أن يكون ذلك مخلوقاً لله عز وجل وليؤكد أن ما يفعلونه لا يفعله الله ولا يخلقه^(٣٣٦) إذ الرهبانية يرون فعل العبد باختياره وقد ذكر القرطبي للزجاج تفسيره: أى ابتدعوها رهبانية كما تقول: رأيت زيداً وعمراً كلمت. وقيل: إنه معطوف على الرأفة والرحمة. والمعنى على هذا: أن الله تعالى أعطاهم إياها فغيروا وابتدعوا فيها، وفيها قراءتان: فتح الرأى وهى الخوف من الرهب. والثانية: ضم الرأى منسوبة إلى الرهبان الذين حملوا أنفسهم المشقات ممتنعين عن الطعام والمشرب والنكاح والتعلق بالكهوف والصوامع^(٣٣٧). ورأى بعضهم أن عطف (رهبانية) على ما قبلها؛ وبأن (ابتدعوها) نعت لها بمعنى: وجعلنا فى قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتعدة من عندهم أى ووفقناهم للتراحم بينهم ولا ابتداع الرهبانية واستحداثها^(٣٣٨).

ولا يقتصر المصنف على اعتماد الإعراب فى إقرار الاعتزال وإنما سعى إلى الاستعانة بالأساليب فى تعزيز مراده المذهبي من ذلك ما ذهب إليه فى توجيهه لأسلوب النفى عند الآية: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾^(٣٣٩) ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾^(٣٤٠) ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾^(٣٤١). قال: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾: أى وما كنت قط عابداً فيها سلف ما عبدتم فيه. يعنى: لم تعهد منى عبادة صنم فى الجاهلية؛ فكيف ترجى منى فى الإسلام؟^(٣٤٢)، فقد حافظ على عدم اتباع النبی لنبی سابق؛ ولما كان الرسول - صلى الله عليه وسلم قد تعبد الله فى غار حراء قبل البعث والوحى؛ وعليه ألا يكون الزمخشري قد أخل هنا باعتقاد المعتزلة الذى يذهبون فيه إلى أن الناس كلهم متعبدون بمقتضى العقل بموجب النظر فى آيات الله وأدلة توحيده ومعرفته؟

وهل يمكن القول: إن ذلك يحملهم إلى الظن برسول الله صلى الله عليه وسلم؟^(٣٤١).

٣ - المحصلة

- للعقل وظيفة أساسية عند المعتزلة وهى النظر والاستدلال باعتباره قوة يتوصل بها إلى اكتساب العلوم وإلى العلم الذى يبعد القبح أو الشر ويدعو إلى الحسن أو إلى الخير.

- عد المعتزلة العقل مصدر المعارف الدينية ومعيارًا توزن به حقائقها ولكن معتدليهم وازنوا بين العقل والنقل أو السمع، وهم حين أوجبوا مطابقة العقل فى بحث المسائل إنما كانوا يهدفون إبعاد الخرافات والأساطير من دائرة الحقيقة الدينية التى ربطوها بالتوحيد أو بوحداية الله تعالى المجردة عن كل نقص وشائبة.

- التأويل أو التفسير بالرأى لا يعدوا أن يكون سوى اجتهاد، اجتهاد الفقهاء والعلماء إن راعى الشروط وأدوات التفسير كان مقبولا وإن جانبها رفض وعد مذموما. وعلى هذا ليس المراد بالتأويل حيثئذ التأويل الغيبى الوارد فى القرآن الكريم؛ لأن الوارد فى القرآن الكريم «علم إلهى» اختص الله سبحانه به واستأثر بعلم الغيب كله: غيب الدنيا وغيب الآخرة وهو فى القرآن الكريم إخبار عز وجل سواء أكان فى الدنيا أم فى الآخرة وتشهد به آيات كثيرة على أنه لله وحده.

- أقام الزمخشري التأويل بإبراز معالنه فى ضوء العقل والشرع واللغة وطبق ذلك من خلال كشفه على التشابه بما يحقق التكامل بينه وبين المحكم لكشف إعجاز القرآن الكريم وتناسق معانيه ورد تحامل الطاعنين والخصوم وخطأ التفسير والترجمة.

- لا يتحقق التأويل عند الزمخشري إلا بجعل التشابه محورًا للتفسير فى إطار المحكم المفصل وبإلزام المفسر المؤهلات العلمية والكلامية كالدراية باللغة والنحو والرواية والفقه وأصوله وما له علاقة بعلم الكلام؛ لأنه فى هذا يكشف التعاضد

بين المحكم والمشابه في أداء المقاصد الدين. ولا يكون التأويل عنده في هذا المنظور إلا للعالم الفطن الذى يقترب من التأويلات الصحيحة والمعانى الحسنة.

- زواج في التأويل بين اللغة والعقل تأكيداً لأصول مذهبه التى تمثل عند فرقته خلاصة ما يدعو إليها القرآن الكريم.

- وظف الدلالة اللغوية والإعراب في الانتصار لأصول مذهبه الاعتزالي.

- جوهر الخلاف بين المعتزلة عموماً وبين أهل السنة هو في سلطة العقل من ناحية مداه وحدوده.

- الزمخشري مستخف في اعتزاله ومقتصد ومكثر من التساؤل، يستقصى المسائل استقصاء ويتمثلها ويرد عليها بمهارة، وهو أبرع المعتزلة في تأويل آى الذكر الحكيم لتوافق أصولهم تنزيهاً لله تعالى عن أن يشابه مخلوقاته أو عن كل تجسيم أو تحيز.

- يوافق أهل السنة في بعض المسائل ويخالف فرقته ولعل هذا هو الذى جعل بعض الباحثين يعدّه معتزلياً معتدلاً.

- النقاش بين المعتزلة والسنة طويل وميدان الأخذ والرد فيه مبنى على علم الكلام وبمقدور الدارس أن يكتشف من خلال كشف الزمخشري أن أهل السنة قد قبلوا مسائل كثيرة منه واعتمدوها أرضية لتفاسيرهم.

الهوامش والتوضيحات

- ١- انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٣٥٥. وكذا جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامى،، ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط ٥، بيروت ١٩٩٢م، ص ١٣٧-١٣٨.
- ٢- انظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٨٩ وما بعدها.
- ٣- البقرة: ٠٣.
- ٤- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط ١٩٧٧، ١م، ج ١، ص ١٢٦.
- ٥- م ن، ج ١، ص ١٢٨-١٢٩.
- ٦- م ن، ج ١، ص ١٢٩.
- ٧- انظر د. زكى نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط ٤، ١٩٨٧م، ص ٦٣.
- ٨- دلّ الأول على تطرف إلى اليسار زعم فيه أن مقاتلى على بمن في ذلك عائشة وطلحة والزبير كل منهم كافر؛ وهم الخوارج. ومثّل الثانى موقفاً معتدلاً وهو ذلك الذى اتخذهُ وإاصل بن عطاء. والثالث: أهل السنة والجماعة الذين قالوا بإسلام الفريقين المتحاربين في معركة الجمل وصفين. انظر م ن، ص ٦٨-٦٩.
- ٩- انظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص ٨١-٨٢.

١٠ - البقرة: ٢٦. قرأ ابن محيصن (يستحي) بكسر الحاء وياء واحدة ساكنة. روى ابن كثير هذا وهي لغة تميم وبكر بن وائل نقلت فيها حركة الياء الأولى إلى الحاء. انظر الكشف، ج ١، ص ٢٦٤. وكذا تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب القاهرة ط ٢، ١٣٧٢هـ، ج ١، ص ٢٤٢.

١١ - الكشف، ج ١، ص ٢٦٣-٢٦٤.

١٢ - البيت للمتنبي: انظر شرح ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، راجعه وفهرسه د. يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٣٤٩. وروى البيت كذلك (إذا ما استَجَبْن) من الاستجابة.

١٣ - الواحدى (على بن أحمد أبو الحسن)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم - الدار الشامية، دمشق، بيروت، ١٤١٥هـ، ط ١، ج ١، ص ٩٧. وكذا القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٢٤١-٢٤٢.

١٤ - انظر الإنصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، هامش الكشف، ج ١، ص ٢٦٣، قال الفخر الرازى قبله أن الحياء عرض نفسى له أول هو انكسار يحصل فى النفس وله غرض يتمثل فى ترك الله تعالى الفعل، ولما كانت أوائل الأعراض النفسية كالرحمة والفرح والسرور والغضب والتى هى غليان القلب لا تحمل فى حق الله عز وجل، كذلك الحياء لا يحمل لفظ الحياء على انكسار النفس وإنما على الغرض منه وهو ترك الفعل. انظر مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربى (د ت)، بيروت، ج ٢، ص ١٣٢-١٣٣. وكذا محمد بن محمد الغزى (ت ١٠٦١هـ)، إتيقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، تحقيق خليل محمد العربى الفاروق الحديثة، القاهرة ط ١، ١٤١٥هـ، ج ٢، ص ٢٠. مكتبة التفسير وعلوم القرآن قرص مضغوط، مركز التراث للحاسب الآلى، عمان الأردن ١٩٩٩م

١٥ - البقرة: ٢٦.

١٦- ذكر الزمخشري البيت الذي قبله في كتابه أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص ٣٤١.

١٧- الكشف، ج ١، ص ٢٦٧.

١٨- البقرة: ٠٩ . ٢٠-

١٩- الكشف، ج ١، ص ١٧٠-١٧١.

٢٠- البيت الكامل ذكره الشريف الجرجاني في حاشيته؛ الكشف، ج ١، ص ١٧١.

لا خير في الحب لا ترجى نوافله فاستمطروا من قریش كل منخدع

تخال فيه إذا خاتلته بلها عن ماله وهو وافي العقل والورع

٢١- والبيت بأكمله هو:

تلك الفتاة التي علقته عرضاً إن الحليم وذا الإسلام يختلب.

انظر حاشية الشريف الجرجاني، هامش الكشف، ج ١، ص ١٧١.

٢٢- انظر م ن، هامش الكشف، ج ١، ص ١٧٠-١٧١. وانظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٣ ص ٧٤، ج ٤، ص ٦٩.

٢٣- الألوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، دار إصدار التراث العربی، بیروت (د.ت)، ج ١، ص ١٤٥.

٢٤- الحجر: ٦٠.

٢٥- الكشف، ج ٢، ص ٢٩٤. وكذا تفسير البيضاوي (ت ٧٩١هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق عبد القادر عرفات العشاحسونة، دار الفكر، بيروت ١٩٦٦م، ج ٣، ص ٣٧٦. ج ٤، ص ٢٧٢. وانظر تفسير أبي السعود (ت ٩٥١هـ)، ج ٥، ص ٨٣. وكذا الألوسی، روح المعانی، ج ٤، ص ٣٠، ج ١٤، ص ٦٧.

٢٦- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج ٢، ص ٢٩٤.

٢٧- انظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص ١٣٨.

٢٨- آل عمران: ٠٧.

٢٩- الكشف، ج ١، ص ٤١٢.

٣٠- المحكم والمتشابه في القرآن معناه أن من القرآن ما اتضحت دلالاته على مراد الله عز وجل منه، ومنه ما خفيت دلالاته على هذا المراد الكريم؛ فالأول هو المحكم. والثاني هو المتشابه. وقد اختلف العلماء في ذلك بيد أن الذي اتفقوا عليه ولا يمكن أن يختلفوا فيه هو أنه لا تعارض بين كون القرآن كله محكمًا أي متقنًا وبين كونه كله متشابهًا أي يشبه بعضه بعضًا في الإتيان والإحكام والانقسام إلى ما اتضحت دلالاته على مراد الله وما خفيت دلالاته. وقد أطلق المحكم مقابل المنسوخ تارة وعلى ما يقابل المتشابه تارة أخرى أريد به على الاصطلاح الأول الحكم الشرعي الذي لم ينسخ، وأريد به على الاصطلاح الثاني ما جاء من نصوص الكتاب والسنة دالاً على معناه بوضوح لا خفاء فيه. انظر محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٩٥-١٩٦. والكشف، ج ١، ص ٤١٢.

٣١- الكشف، ج ٢، ص ٤١٢.

٣٢- آل عمران: ٠٨.

٣٣- حقائق التأويل، النجف، ١٩٣٦، ج ٥، ص ٢٣.

٣٤- الأعراف: ١٤٣.

٣٥- صحيح البخاري ٧١٦٨-٧١٧٠. وكذا جامع الترمذي: ٢٦١٢.

٣٦- الأعراف: ١٤٣.

٣٧- الأعراف: ١٤٣.

٣٨- الأعراف: ١٤٣.

- ٣٩- الكشف، ج٢، ص١١٢-١١٦. ج٤، ص٦١.
- ٤٠- انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الثالث والعشرون، عني بتصحيحه ونشره الأب ريتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م، ص ٢٦٦ وما بعدها. وكذا ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، اختصره الشيخ محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص١٧١-١٧٢.
- ٤١- إبراهيم: ١٠.
- ٤٢- الكشف، ج٢، ص٣٦٩.
- ٤٣- البقرة: ٢٨٦.
- ٤٤- م ن، ج١، ص٤٠٨. وانظر ابن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠هـ)، إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص٣٢٥.
- ٤٥- النحل: ٩٠.
- ٤٦- الكشف، ج٢، ص٤٢٤.
- ٤٧- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج٢، ص٤٢٥.
- ٤٨- الكهف: ٢٨.
- ٤٩- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ت)، طبعة خاصة بورثة المحقق، ج١، ص٣٢٨.
- ٥٠- الكشف، ج٢، ص٤٨٢.
- ٥١- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، طبعة جديدة بعناية الشيخ زهير جعيد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ج٧، ص١٦٧.
- ٥٢- انظر تفسير النسفي (ت ٧١٠هـ) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (د.ت)، ج ٣، ص ١٢. مكتبة التفسير وعلوم القرآن مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن ١٩٩٩م.

٥٣- المؤمنون: ٠١.

٥٤- الكشف، ج ٣، ص ٢٥.

٥٥- انظر شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٥٦. وانظر سليمان بن عبد الله بن محمد ابن عبد الوهاب (ت ١٢٣٣هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض (د.ت)، ص ٧٦. وكذا عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، اعتقاد الإمام ابن حنبل (د.ت)، ص ٣٠١.

٥٦- حافظ بن أحمد حكيم (ت ١٣٧٧هـ)، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، ط ١، ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٦٠٢.

٥٧- المؤمنون: ٠٤.

٥٨- الكشف، ج ٣، ص ٢٦.

٥٩- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٥٣٩-٥٦٦. والماتريدي (ت ٣٣١هـ)، كتاب التوحيد، تحقيق، د. فتح الله خفيف، دار المشرق، بيروت، (د.ت) ج ١ ص ٢٢٨، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ٤٥٩، ج ١، ص ١٠٩. كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدى ج ٨، ص ٤٠٤. مكتبة ابن تيمية، مكتبة العقائد والملل مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلى عمان الأردن ١٩٩٩م. والإيجي (ت ٧٥٦هـ)، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، (د.ت)، ج ٢، ص ١١٩. ومرعى بن يوسف بن أبي بكر (ت ١٠٣٣هـ)، رفع الشبهة والغرر عن محتج على فعل المعاصي بالقدر، تحقيق أسعد محمد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٠هـ، ص ٣٩. وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٢م، ص ٢٤٦ وما بعدها. وكذا نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ص ١٥٩ فما بعدها.

٦٠- الشعراء: ٣٦.

٦١- هو صاحب المنزلة بين المنزلتين كما مر في غير هذا الموضع: كقوله الخوارج وهو مؤمن عند المرجئة آخروا حكمه الله تعالى. وموافق عند الحسن البصري وعمرو بن عبيد. وهو فاسق عند واصل بن عطاء الذي تبعه فيه عمرو بن عبيد. وتبعاً لهذه التسمية آخروا حكمه. وقد خلده المعتزلة في النار. انظر ابن تيمية، العقيدة الواسطية، تحقيق محمد بن عبد العزيز بن مانع، الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء، الرياض، ط ٣، ١٤١٢هـ، ص ٣٩-٤٠. والعقيدة الإصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيداني، مكتبة الرشد الرياض ط ١، ١٤١٥هـ، ص ٨٥.

٦٢- الكشف، ج ٣، ص ١١١-١١٢.

٦٣- القصص: ٤١.

٦٤- قال فخر الدين الرازي في الآية: ٧٣ من سورة الأنبياء والآية: ٤١ من سورة القصص في اللفظ (جعل) على الأساس اللغوي: "وجعل الشيء شيئاً آخر، عبارة عن تحصيل تلك الصفة فيه. يقال: فلان جعل هذا الثوب أسود أو أبيض أى حصل فيه صفة السواد وصفة البياض فكذا ههنا: المراد من جعلهم أئمة الهدى وأئمة النار خلق صفة الهدى وصفة الضلال فيهم": القضاء والقدر، ضبط نصه وصححه وعلق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤م، ص ١٤٧.

٦٥- الزخرف: ١٩.

٦٦- الكشف، ج ٣، ص ١٨٠.

٦٧- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ١، ص ٣١٣، ٣٢٥. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ١٠٥. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ١٣٣.

٦٨- الزمر: ٠٣.

- ٦٩-الكشاف، ج٣، ص٣٨٦.
- ٧٠-الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٢٨. وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٣، ص٣٨٦-٣٨٧.
- ٧١-الزمر: ٥٨.
- ٧٢- م ن، ج١، ص٣٢٨.
- ٧٣-الكشاف، ج٣، ص٣٨٩-٣٩٠.
- ٧٤-الزمر: ٦٧.
- ٧٥ الكشاف، ج٣، ص٤٠٨.
- ٧٦- فصلت: ١٥.
- ٧٧-الكشاف، ج٣، ص٤٤٨-٤٤٩.
- ٧٨-الشورى: ١١.
- ٧٩-الكشاف، ج٣، ص٤٦٢-٤٦٣.
- ٨٠- انظر الغزالي أبو حامد، المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابى، الجفان والجابى، قبرص ط ١، ١٩٨٧م، ص ٤٨-٥٢. وكذا ابن قيم الجوزية، شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين وأبو فراس النعسانى الحلبي، دار الفكر بيروت، ١٣٩٨هـ، ص ١٣٠، وكتابه: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دار الكتب العلمية ط ١، ١٩٨٤م، ص ٩٠. وكذا سليمان بن عبد الله بن محمد، تيسير العزيز الحميد فى شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة الرياض (د.ت)، ص ٦٧٧.
- ٨١-الحجرات: ٢.
- ٨٢-الكشاف، ج٣، ص٥٥٧.
- ٨٣- انظر الباقلانى، كتاب التمهيد، الباب التاسع عشر، فصل ٣٨٣، ص ٢٢٧.
- ٨٤-الحجرات: ١١.

- ٨٥- الكشف، ج٣، ص٥٦٧.
- ٨٦- م ن، ج٣، ص٥٦٧. انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٩، ص٥١٨، والألوسي، روح المعاني، ج٢٦، ص١٥٥.
- ٨٧- الانشقاق: ٥٥.
- ٨٨- الكشف، ج٤، ص٢٣٤.
- ٨٩- شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٩٦.
- ٩٠- الأعلى: ١١.
- ٩١- الكشف، ج٤، ص٢٤٤. وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج٤، ص٢٦٣.
- ٩٢- السجدة: ٥٧.
- ٩٣- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٤٩.
- ٩٤- التين: ٥٤.
- ٩٥- الكشف، ج٣، ص٢٤١.
- ٩٦- السجدة: ٥٦.
- ٩٧- اللمع، ص٨٥. وكذا القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٤٩. وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص٢٣٦.
- ٩٨- الأعراف: ١٦.
- ٩٩- الكشف، ج٢، ص٧٠.
- ١٠٠- الرعد: ٣١.
- ١٠١- الكشف، ج٢، ص٣٦٠.
- ١٠٢- البقرة: ٢٥٥.
- ١٠٣- الزمر: ٦٧.

- ١٠٤- م ن، ج ١، ص ٣٨٥-٣٨٦.
- ١٠٥- آل عمران: ٥٨.
- ١٠٦- الكشف، ج ١، ص ٤١٣-٤١٤.
- ١٠٧- المائدة: ٤١.
- ١٠٨- م ن، ج ١، ص ٦١٣-٦١٤.
- ١٠٩- الكشف، ج ١، ص ٣١.
- ١١٠- كتاب التمهيد، ص ٢٢٧.
- ١١١- انظر م ن، ص ٣٠٣ (الباب السابع والعشرون). والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٣٣٨-٣٣٩. وفخر الدين الرازى، القضاء والقدر، ص ٥٧ وما بعدها. ومحمد صديق حسن خان القنوجى، قطف الثمر فى بيان عقيدة أهل الأثر، ص ٨٥-٨٦. وكذا أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٤٥.
- ١١٢- الصافات: ٩٦.
- ١١٣- انظر ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، هامش الكشف، ج ١، ص ٣١.
- ١١٤- انظر الكشف، ج ١، ص ٦٢.
- ١١٥ العلق: ٥١.
- ١١٦- انظر ابن خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد، ت ٣٧٠هـ)، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، ص ٢٥. وكذا تفسير القرطبى (الجامع لأحكام القرآن)، دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٩٦٥م، ج ١، ص ٩٨.
- ١١٧- الفاتحة: ٥١.
- ١١٨- الكشف، ج ١، ص ٤٩.
- ١١٩- أل الجنسية إما لاستغراق الأفراد وهى التى تخلفها "كل" حقيقة قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَنُ ضَعِيفًا﴾ النساء: ٢٨. وإما لاستغراق خصائص الأفراد فتخلفها "كل" مجازا كقولك: زيد الرجل علما أى الكامل فى هذه

الصفة، ومنه قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ البقرة: ١. وإما التعريف الماهية وهي التي تخلفها "كل" لا حقيقة ولا مجازاً نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ الأنبياء: ٣٠. وقولك: والله لا أتزوج النساء أو لا ألبس الثياب، ولهذا يقع الحنث بالواحد منهما. ويقول البعض في هذه: إنها لتعريف العهد؛ لأن الأجناس أمور معهودة في الأذهان تتميز بعضها عن بعض، ويقسم المعهود إلى شخص وجنس. والفرق بين المعرف بآل هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المطلق؛ لأن الألف واللام هذه دال على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن أما اسم الجنس النكرة فيدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد.

انظر ابن هشام، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، ج ١، ص ٩٣-٩٤. وكذا شرح قطر الندى وبل الصدى، ص ١٢٤-١٢٥.

١٢٠- انظر حاشية الشريف على بن محمد بن علي السيد زين الدين أبي الحسن الجرجاني، هامش الكشف، ج ١، ص ٥٠.

١٢١- انظر ابن هشام، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، ج ١، ص ٩٣-٩٤. وكذا شرح قطر الندى وبل الصدى، ص ١٢٤-١٢٥.

١٢٢- انظر الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٥٢.

١٢٣- التغاين: ٠١.

١٢٤- الكشف، ج ٤، ص ١١٢. وفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٢٧.

١٢٥- انظر م ن، ج ٤، ص ١١٣.

١٢٦- البقرة: ٠٢.

١٢٧- انظر ابن هشام، مغنى اللبيب، ج ١، ص ٩٣.

١٢٨- انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشف، ج ١، ص ٥٢.

١٢٩- البقرة: ٠٣.

١٣٠- الكشف، ج ١، ص ١٢٦-١٢٧.

١٣١- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٣٢٩ وما بعدها. وكذا فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٤.

ويتناول الإيمان عند الخوارج المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنة. ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر به من الأفعال والتروك صغيراً أو كبيراً؛ فمجموعها عندهم الإيمان وترك كل خصلة منها كفر.

وذكر المحدثون في الإيمان وجهين: الأول: المعرفة بإيمان كامل وهي الأصل، وكل طاعة بعد ذلك إيمان على حده ولا يكون شيء من هذه الطاعات إيماناً إلا إذا رتبت على الأصل الذي هو المعرفة؛ ومن ثم قالوا: إن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة. ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً بغير معرفة وإقرار، ولا شيئاً من المعاصي كفراً دون جحود وإنكار. الثاني: الإيمان اسم لكل الطاعات وهو إيمان واحد، وعدوا الفرائض والنوافل كلها من الإيمان وأن الذي ترك شيئاً من الفرائض قد انتقص إيمانه؛ ولكن تارك النوافل لا ينتقص إيمانه. ومنهم القائل: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل. وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٤٩. وكذا الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٤.

١٣٢- البقرة: ٠٣.

١٣٣- الكشف، ج ١، ص ١٣٢.

١٣٤- الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٣٠.

١٣٥- يونس: ٥٩.

١٣٦- طه: ١٣١.

١٣٧- الكشف، ج ٢، ص ٥٦٠.

١٣٨- الروم: ٤٠.

١٣٩- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٣٢٢.

١٤٠- انظر الباقلاني، كتاب التمهيد (الباب الثلاثون)، ص ٣٢٨. وكذا تفسير القرطبي، ج ١، ص ١٧٧-١٧٨. وتفسير البيضاوي، ج ١، ص ٥٨. وجاء في لسان العرب مادة (رزق): الأرزاق نوعان: ظاهرة للأبدان كالأحداث وباطنة للقلوب والنفوس كالمعارف والعلوم، ج ١٠، ص ١١٥.

١٤١- انظر أحمد بن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج ١، ص ١٣٢-١٣٣. وكذا القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ١٧٨.

١٤٢- فاطر: ٠٣.

١٤٣- الذاريات: ٥٨.

١٤٤- هود: ٠٦.

١٤٥- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧، ج ٢، ص ٣.

١٤٦- م ن، ج ١، ص ٧٧.

١٤٧- انظر فخر الدين الرازي، القضاء والقدر ضبط نصه وصححه وعلق عليه محمد المعتصم بالله البغدادى، دار الكتاب العربى، بيروت، ط ١٩٩٤، ٢، ص ١٣١-١٣٢.

١٤٨- الانتصار والرد على بن الراوندى، ص ١٧٨.

١٤٩- البقرة: ٢١.

١٥٠- الكشاف، ج ١، ص ٢٣٠-٢٣١.

١٥١- الكتاب، ج ٢، ص ١٤٨.

١٥٢- م ن، ج ٣، ص ٣٣٢.

١٥٣- م ن، ج ٤، ص ٢٣٢.

١٥٤- انظر الزركشى، البرهان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢٢٩.

١٥٥- طه: ٤٤.

- ١٥٦- الشورى: ١٧.
- ١٥٧- الشورى: ١٨.
- ١٥٨- الكشف، ج ٢، ص ٢٢٩.
- ١٥٩- م ن، ج ١، ص ٢٣٠.
- ١٦٠- انظر الآيات الكريمة في ذلك؛ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٧٤٧-٧٤٨.
- ١٦١- م ن، ص ٧٤٧-٧٤٨.
- ١٦٢- م ن، ص ٧٤٧-٧٤٨.
- ١٦٣- الزركشى، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٨٩.
- ١٦٤- الكشف، ج ١، ص ٢٣١.
- ١٦٥- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣٥. والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١١٤-١١٥-٣٣٩. والشهرستانى، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٧. وابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرلاند، دار صادر، بيروت، ص ٦. ودى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٧. وزهدى جار الله، المعتزلة، ص ١٠٠. ود. أحمد محمد الحوفى، الزمخشري، ص ١٤٨.
- ١٦٦- انظر د. على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص ٣٠١.
- ١٦٧- البقرة: ٢١.
- ١٦٨- يراد بالتقوى في الطاعة الإخلاص، ويراد في المعصية الترك والحذر. والعبادة فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه. انظر الجرجانى، التعريفات، ص ٧٨-٧٩-١٦٠.
- ١٦٩- انظر فخر الدين الرازى، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ١٠١.
- ١٧٠- الذاريات: ٥٦.

١٧١- الذاريات: ٥٧.

١٧٢- انظر إمام الحرمين عبد الملك ابن عبد الله الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م، ص ١٠٤.

١٧٣- انظر مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ١٠١. وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج ١، ص ١٥٦-١٥٧.

١٧٤- انظر الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ٦٤-٦٥. والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٣١٣. والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٠١. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ١١٨. والشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥. وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٤٥. وزهدى جار الله، المعتزلة، ص ١١٠. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ٣٠٦. ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ٢٥٨. ود. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص ٢٢٨-٢٢٩.

١٧٥- ومن معانيها كما سبق: التعليل والاستفهام والظن وبمعنى عسى. جئت لعلني أراك، لعل فرحه يُحوّل مآثماً. انظر القرطبي، ج ١١، ص ٢٠٠. وانظر ابن هشام، مغنى اللبيب، ج ١، ص ٤٧١. والغزى محمد بن محمد بن محمد، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج ١، ص ٥٠٤-٥٠٥، ج ٢، ص ٢١٧-٢٢٢.

١٧٦- انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ٩٨-٩٩-١٠٨. وفخر الدين الرازي، القضاء والقدر، ص ١١٦ وما بعدها. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٨٩. والقنوجي محمد صديق حسن خان، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص ٨٥-٨٦.

١٧٧- طه: ٤٤.

- ١٧٨ - الكشف، ج ٢، ص ٥٣٨.
- ١٧٩ - الكتاب، ج ٤، ص ٢٣٣.
- ١٨٠ - طه: ١١٣.
- ١٨١ - الكشف، ج ٢، ص ٥٥٤.
- ١٨٢ - الفاتحة: ٦-٧.
- ١٨٣ - الكشف، ج ١، ص ٩٦.
- ١٨٤ - انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشف، ج ١، ص ٦٩.
- ١٨٥ - انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٣٨٥ وما بعدها. وكذا محمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص ٦٢، هامش ١٠٠، ص ٨٠-٨١. وزهدى جار الله، المعتزلة، ص ٦٢. وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٦٢ وما بعدها. والسيد سابق، العقائد الإسلامية، الفتح للإعلام العربى، القاهرة، ١٩٩٢ م، ص ٦٩ وما بعدها.
- ١٨٦ - البقرة: ٥٥.
- ١٨٧ - الكشف، ج ١، ص ١٤٨.
- ١٨٨ - البقرة: ٥٥.
- ١٨٩ - م ن، ج ١، ص ١٤١.
- ١٩٠ - انظر حاشية الشريف الجرجاني، هامش الكشف، ج ١، ص ١٤١.
- ١٩١ - بحث المعتزلة ضمن العدل مسائل أهمها:
- أ- أن الله يفعل لغاية هي إرادة الخير لخلقه.
- ب- لا يفعل الله القبيح ولا يأمر به.
- ج- إن الله لا يخلق أفعال العباد وأن الإنسان مختار في أفعاله، خالق لها؛ لذا كان مثاباً على الحسن معاقباً على القبح. انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٣١٧. والقاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣-٤-١٦-١٧-٢١-٢٢. وفخر الرازى، القضاء والقدر، ص ٤١ وما بعدها. والإيجي،

المواقف في علم الكلام؛ ص ٣١١-٣١٢ وما بعدها. والمرضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص ٣١١ وما بعدها. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ٩٤.

١٩٢- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٥٤. والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٣٣٨-٣٣٩. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ٨٩-٩٠.

١٩٣- انظر البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٢١١-٢١٢.

١٩٤-- انظر م ن، ص ٢١٢. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٣٣-٣٤-٣٥. والشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٧-٩٨. والمرضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص ٣١٣. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ٢٥٢. ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ٣٦٣ وما بعدها.

١٩٥- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢١ وما بعدها.

١٩٦- منها قوله عز وجل: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ ﴾ الأنعام: ١٠١. ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۖ ﴾ الرعد: ١٦. ﴿ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۖ ﴾ فاطر: ٣. وقوله: ﴿ اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۖ ﴾ الزمر: ٦٢. وقوله: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۖ ﴾ [الصفات: ٩٦]. وغيرها. ومن السنة النبوية: "إن أصابك شيء فلا تقل لو أنى فعلت كذا كان كذا وكذا ولكن قدر الله وما شاء فعل": انظر الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٩-٣٠-٣١.

١٩٧- منها قوله عز وجل: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۖ ﴾ فصلت: ٤٦. وقوله: ﴿ إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۖ ﴾ الإسراء: ٥٧. وقوله: ﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ ۖ ﴾ الزمر: ٥٧. وقوله: ﴿ وَقُلِ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ۖ ﴾ التوبة:

١٠٥ وغيرها. ومن السنة النبوية: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له": صحيح البخارى رقم ٤٧٥٧. ورقم ٦٦٧٩.

١٩٨ - انظر البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٣٣٨-٣٣٩. والزرقانى، مناهل العرفان، ج ٢، ص ٣٠-٣١.

١٩٩ - انظر تفسير الطبرى، ج ١، ص ٣٨٠. وتفسير البيضاوى، ج ٣، ص ٣٤٥. والزرركشى، البرهان فى علوم القرآن، ج ٢، ص ٥٩. وابن الوزير المرتضى اليمانى، إثبات الحق على الخلق، ص ٢٩٠-٢٩١. وانظر الألوسى، روح المعانى، ج ٤، ص ١٠: ذكر الألوسى: من شرط التكليف القوة التى تؤثر عند انضمام الإرادة إليها وذلك قبل الفعل والقدرة التى هى مع الفعل قدرة تستجمع شروط التأثير التى من جملتها انضمام الإرادة إليها. وأشار بأنه بهذا جمع الإمام الرازى فى الموقفين مذهب الأشعرى الذى يرى بأن القدرة مع الفعل والمعتزلة الذين يذهبون إلى أنها قبله قائلاً: لعل الأشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشروط التأثير لذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تعلق بالضدين. بينما أراد المعتزلة بالقدرة مجرد القوة العضلية لذلك قالوا: بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة. قال الألوسى: وهو جمع صحيح.

٢٠٠ - ابن الوزير المرتضى اليمانى، إثبات الحق على الخلق، ص ٣١٢. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، ص ٢٥١.

٢٠١ - انظر م ن، ص ٢٩١.

٢٠٢ - انظر البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٣٣٨.

٢٠٣ - كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٧٤. والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٣٣٩. وابن الوزير المرتضى اليمانى، إثبات الحق على الخلق، ص ٣١٢. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، ص ٢٥١-٢٥٢.

٢٠٤ - شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٦٥.

٢٠٥ - انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، ص ٢٥١-٢٥٢.

٢٠٦- انظر م ن، ص ٢٥٤.

٢٠٧- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٥٤.

٢٠٨- م ن، ج ٢، ص ٥٤.

٢٠٩- انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ٢٥٢.

٢١٠- "الكسب أن يخلق الله للقدرة الحادثة وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن المحل؛ فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور إثنان هما محل لفعل واحد:" الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ١٥١.

٢١١- انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٧. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ٧٩-٩٩.

٢١٢- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٦٨-٢١١-٢١٢.

٢١٣- انظر م ن، ج ٢، ص ٦٨. وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ٢٥٤ وما بعدها. ليست الدواعي سوى جنس من الاعتقاد والظنون والعلوم؛ فلو حصل ذلك كله للإنسان ولم يحصل قادرًا لما صح منه الفعل أبدًا. ولو دعاه الداعي لأكثر ما يقدر عليه لم يصح منه إحداث الفعل لفقده القدرة على ذلك؛ فأفعال القادر تقع حسب قدره وإن اختلفت دواعيه، إن الإنسان جزء من الواقع وهو مخلوق مكلف فيه ويعدّ الواقع محل اقتداره وحرية الإنسانية في تضمينه ما يشاء ويريد ويختار؛ يفعل عندما يقدر بحسب الدواعي والصوارف، ويضمّن هذا الواقع قصوده، ولا يفعل عندما يضمن هذا الواقع عدم اختياره وعدم احتياجه إليه. فهو بهذا الإقدام على الفعل ونفيه يؤكد على وجوده الذي هو فعل وخلق وقدر. ومن ثمة فالعلم بالفعل عند المعتزلة لا يكتفى بحيز التحقيق وإنما لا بد أن يتخصص بالإرادة ويتحقق بالقدرة؛ لأن العلم والإرادة والاقتدار أصول الخلق عندهم؛ فهم عدوا الإنسان مسئولاً عن أفعاله التي يختارها على الوجه الملائم له منها

بعلمه وإرادته ويجعله ذلك أمام حقيقة أخرى مخلوقة مقدرة منه يستحق عليها المثوبة أو العقوبة أى تجعله مسئولاً عن أفعاله مستحقاً للحكم الأخلاقى من خلال طبيعة الفعلية الحاصلة فيه التى تجعل أفعاله متعلقة به على وجه التقدير والخلق والإحداث. انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، ص ٢٥٥ وما بعدها.

وهم اختلفوا فى (الخلق) على ثلاثة فرق: لا يطلق بعضهم على الإنسان معنى فاعل وخالق لأننا مُنعنا من ذلك. وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة وهو مستحيل منه. وقال غيرهم: معنى (خالق) وقع منه الفعل مقدراً ومن وقع منه الفعل مقدراً فهو خالق له قديماً كان أم حديثاً.

انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٧٠-٢٧١-٢٩٨. والإيجى، المواقف فى علم الكلام، ص ٣١١ وما بعدها. وزهدى جار الله، المعتزلة، ص ١١٨-١١٩-١٢٠. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، ص ٢٤٩.

٢١٤-الكشاف، ج ١، ص ٢٨٠-٢٨١.

٢١٥-انظر فخر الدين الرازى، مفاتيح الغيب، ج ٣، ص ٧٧.

٢١٦-طه: ٤٤.

٢١٧-انظر الكتاب، ج ١، ص ٣٣١. وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج ١، ص ٢٨٠-٢٨١.

٢١٨-الكشاف، ج ٢، ص ٥٣٨.

٢١٩-ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج ١، ص ٢٨١.

٢٢٠-انظر الزركشى، البرهان فى علم القرآن، ج ٢، ص ٨٩. وكذا د. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب فى النحو العربى، وتطبيقها فى القرآن الكريم، ص ١٩٧.

٢٢١-الكتاب، ج ١، ص ٣٣١. عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۖ فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۝ ٤٣-٤٤.﴾

- ٢٢٢- انظر الشريف الجرجاني، حاشية، هامش الكشف، ج ١، ص ٢٣٠.
- ٢٢٣- البقرة: ٢١.
- ٢٢٤- البحر المحيط في التفسير، ج ١، ص ١٥٦. وكذا تفسير الثعالبي (ت ٨٧٥ هـ)، ج ١، ص ٣٧.
- ٢٢٥- الكشف، ج ١، ص ٢٣١.
- ٢٢٦- البقرة: ٢١.
- ٢٢٧- البقرة: ٢١.
- ٢٢٨- البقرة: ٢١.
- ٢٢٩- انظر البحر المحيط في التفسير، ج ١، ص ١٥٦. وتفسير الثعالبي، ج ١، ص ٣٨.
- ٢٣٠- البقرة: ٥٢.
- ٢٣١- البقرة: ٥٣.
- ٢٣٢- م ن، ج ١، ص ٣٢٧.
- ٢٣٣- طه: ٤٤.
- ٢٣٤- مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، ج ١، ص ٤٧١. وشهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصرى (ت ٨١٥ هـ)، التبيان في تفسير غريب القرآن، ج ١، ص ٦٥ ! والرازى، مختار الصحاح (علل).
- ٢٣٥- غافر: ٣٦- ٣٧.
- ٢٣٦- م ن، ج ١، ص ٤٧١.
- ٢٣٧- الطلاق: ٠١.
- ٢٣٨- عبس: ٠٣.
- ٢٣٩- انظر الكشف، ج ١، ص ٢٣٠، ج ٣، ص ٣٤١. وكذا ابن هشام، مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، ج ١، ص ٤٧١-٤٧٢. وانظر الغزى محمد بن

محمد بن محمد، إتيقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج ١، ص ٥٠٥ - ٥٠٦.

٢٤٠- الصافات: ٥٥.

٢٤١- هو علي بن محمد الأشموني الشافعي، توفي في حدود (٩٠٠هـ) وهو مؤلف الشرح المعروف على ألفية ابن مالك في النحو: انظر محمد فريد وجدى، دائرة معارف القرن العشرين، ج ١، ص ٣٨٢.

٢٤٢- الطلاق: ١٠.

٢٤٣- هود: ١٢.

٢٤٤- الصبان محمد بن علي الصبان من علماء الأزهر له حاشية على (السلم) في المنطق وله أرجوزة في العروض مع شرحها، وله حاشية على شرح الأشموني على الألفية في النحو، توفي ١٢٠٧هـ: انظر م ن، ج ١، ص ٣٣٩.

٢٤٥- حاشية الصبان على شرح الأشموني، ص ٣٧١.

٢٤٦- البقرة: ٢١.

٢٤٧- طه: ٤٤.

٢٤٨- الشورى: ١٧.

٢٤٩- الشورى: ١٨.

٢٥٠- الكشف، ج ١، ص ٢٢٩.

٢٥١- م ن، ج ١، ص ٢٣١.

٢٥٢- انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشف، ج ١، ص ٢٣١.

٢٥٣- انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٨٩.

٢٥٤- يرى جمهور أهل السنة: أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يرضاه وإن كان داخلاً في مراده كما دخلت سائر المخلوقات.

٢٥٥- هود: ١١٨.

٢٥٦- تفسير القرطبي، تحقيق أحمد بن عبد العليم البردوني، دار الشعب،

القاهرة، ط ١، ١٣٧٢هـ، ج ٤، ص ٢١٩-٢٢٣، وتفسير البيضاوى، ج ١، ص ٣٤٢-٣٩٠. وابن الوزير المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص ٢٥٠.

٢٥٧- الكشف، ج ١، ص ٢٣٢.

٢٥٨- الحاشية، الكشف، ج ١، ص ٢٣٢.

٢٥٩- الكشف، ج ١، ص ٢٣٦.

٢٦٠- انظر د. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص ١٨٩.

٢٦١- البقرة: ١٦٧.

٢٦٢- الكشف، ج ١، ص ٣٢٧.

٢٦٣- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج ١، ص ٣٢٧. وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج ٢، ص ٩٤. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٧٠.

٢٦٤- الأنعام: ٥١.

٢٦٥- انظر الكشف، ج ٢، ص ٢١.

والناس صنفان: خائف وغير خائف تقصده الآية. وقد علق ابن المنير على (الحال) اللازمة قائلاً: هي حال لازمة لو قيل: وأُنذِر به الذين يحشرون؛ لأنه لولا الحال لعم الأمر بالإنذار كل أحد. والمراد تخصيصه بالبعض وأما وقد قيل: ﴿وَأُنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُنْحَرُوا﴾ الآية. فهو كلام مستقل بنفسه ومدلوله تخصيصه الإنذار المأمور به بالقوم الخائفين من البعث؛ لأنهم يقرون به أو لأنهم يحتاطون لأنفسهم فيحملهم الخوف على النظر الذي يؤدي إلى اليقين وهذا عكس المصيرين على الإنكار والجحد: انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج ٢، ص ٢١-٢٢.

٢٦٦- م ن، ج ٢، هامش الكشف، ص ٢١-٢٢.

- ٢٦٧- الأنعام: ١٢٨.
- ٢٦٨- الكشف، ج٢، ص ٥٠.
- ٢٦٩- هود: ١٠٧.
- ٢٧٠- التوبة: ٧٢.
- ٢٧١- م ن، ج٢، ص ٢٩٤.
- ٢٧٢- هود: ١٠٧.
- ٢٧٣- م ن، ج٢، ص ٢٩٤.
- ٢٧٤- م ن، ج٢، ص ٢٩٤.
- ٢٧٥- م ن، ج٢، ص ٢٩٤.
- ٢٧٦- انظر ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشف، ج٢، ص ٥٠. وكذا تفسير البيضاوى، ج٣، ص ٢٦٣-٢٦٤.
- ٢٧٧- الأنعام: ١٢٨.
- ٢٧٨- هود: ١٠٧.
- ٢٧٩- معالم التنزيه، ج٢، ص ١٣١.
- ٢٨٠- تفسير القرطبي، ج٧، ص ٨٤. وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٤، ص ٦٤٥-٦٤٦.
- ٢٨١- هود: ١٠٦.
- ٢٨٢- عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى أبو البركات نسبة إلى (نسف) من بلاد السند: مفسر متكلم أصولى من فقهاء الحنفية كان رأساً في الفقه والأصول في زمانه بارعاً في الحديث ومعانيه.
- انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، ج١، ص ٣٠٤-٣٠٥.
- ٢٨٣- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلى، الأردن ١٩٩٩، ج١، ص ٣٤٥.

٢٨٤- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد الشوكاني، أبو عبد الله: فقيه أصولي، محدث، مفسر، من كبار علماء اليمن من أهل صنعاء. ولد بـ(هجرة شوكان) من بلاد خولان باليمن نشأ وتعلم بصنعاء. له أكثر من مائة كتاب منها: فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير: انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، ج٢، ص٥٩٣.

٢٨٥- فتح القدير، ج٢، ص١٦١-١٦٢.

٢٨٦- م ن، ج٢، ص١٦١-١٦٢.

٢٨٧- هود: ١٠٧.

٢٨٨- الأنعام: ١٤٩.

٢٨٩- الكشف، ج٢، ص٥٩.

٢٩٠- انظر الأشعرى، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٢٤.

٢٩١- الأعراف: ٣٠.

٢٩٢- انظر م ن، ج١، ص٣٢٨.

٢٩٣- الكشف، ج٢، ص٧٦.

٢٩٤- يونس: ٨٨.

٢٩٥- يونس: ٨٨.

٢٩٦- انظر الكشف، ج٢، ص٢٥٠. وكذا ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج٢، ص٢٥٠.

٢٩٧- يونس: ٩٩.

٢٩٨- الكشف، ج٢، ص٢٥٤.

٢٩٩- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج٢، ص٢٥٤.

٣٠٠- هود: ٨٦.

٣٠١- الكهف: ٤٦.

- ٣٠٢- الكشف، ج ٢، ص ٢٨٦-٣٥٧.
- ٣٠٣- البقرة: ٠٣.
- ٣٠٤- م ن، ج ١، ص ١٣٢.
- ٣٠٥- فاطر: ٠٢.
- ٣٠٦- هود: ٠٦.
- ٣٠٧- انظر كتاب الإرشاد، ص ١٤٦. وكذا محمد بن عبد العظيم الزرقاني،
مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٥١.
- ٣٠٨- انظر الإنصاف فيما يتضمنه الكشف من الاعتزال، هامش الكشف، ج ٢،
ص ٢٨٦، ص ٣٥٧.
- ٣٠٩- انظر الكشف، ج ٢، ص ٣٩٤.
- ٣١٠- الأعراف: ١٤٣.
- ٣١١- الحج: ٧٣.
- ٣١٢- الأنعام: ١٠٣.
- ٣١٣- الكشف، ج ٢، ص ١١٢.
- ٣١٤- مريم: ٢٦.
- ٣١٥- طه: ٩١.
- ٣١٦- البقرة: ٩٥.
- ٣١٧- محمد بن محمد بن محمد الغزى، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على
الألسن، ج ١، ص ٥٠٧.
- ٣١٨- م ن، ج ١، ص ٥٠٧.
- ٣١٩- م ن، ج ١، ص ٥٠٧.
- ٣٢٠- النحل: ١٠٧.
- ٣٢١- الكشف، ج ٢، ص ٤٣٠.
- ٣٢٢- فاطر: ٣.

- ٣٢٣- م ن، ج ٣، ص ٢٩٩.
- ٣٢٤- انظر ابن خالويه (ت ٣٧٠هـ)، الحجة في القراءات السبع، ص ٢٩٦. وكذا ابن زنجلة، حجة القراءات، ص ٥٩٢. وتفسير النسفى (ت ٧١٠هـ)، ج ٢، ص ١٢٧. وأبو حيان الأندلسى، البحر المحيط، ج ٩، ص ١٣-١٤.
- ٣٢٥- انظر تفسير القرطبى، ج ١، ص ١٧٨.
- ٣٢٦- الحجرات: ٠٢.
- ٣٢٧- النساء: ١٧٦.
- ٣٢٨- القصص: ٠٨.
- ٣٢٩- الكهف: ٩٦.
- ٣٣٠- الكشف، ج ٣، ص ٥٥٥-٥٥٦-٥٥٧.
- ٣٣١- الحجرات: ٠٨.
- ٣٣٢- م ن، ج ٣، ص ٥٦٢.
- ٣٣٣- البحر المحيط فى التفسير، ج ٩، ص ٥١٥.
- ٣٣٤- الحديد: ٢٧.
- ٣٣٥- الكشف، ج ٤، ص ٦٧.
- ٣٣٦- م ن، ج ٤، ص ٦٧. وأبو حيان الأندلسى، البحر المحيط، ج ١٠، ص ١١٥. وانظر الألوسى، روح المعانى، ج ٢٧، ص ١٩٠.
- ٣٣٧- تفسير القرطبى، ج ١٧، ص ٢٦٣.
- ٣٣٨- انظر تفسير أبى السعود، ج ٨، ص ٢١٣.
- ٣٣٩- الكافرون: ٢-٣-٤.
- ٣٤٠- الكشف، ج ٤، ص ٢٩٢-٢٩٣.
- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج ٤، ص ٢٩٢-٢٩٣. ٣٤١.