

الباب الثاني

الاعتزال والتوجيه النحوي

”مقدمة“

يتناول هذا الباب تلك الآيات التي أوّلها المعتزلة، موجّهين فيها بعض الألفاظ المعربة أو المبنية توجيهًا نحويًا مخالفًا، يعطيها دلالةً مخالفةً لظاهرها، يستطيع الزمخشري من خلالها إثبات فكرة اعتزالية ما، ولذلك لم تكن هذه الآيات التي خاض فيها المعتزلة بتأويلهم فقط، ولكنها هي الآيات التي تم فيها توجيهٌ نحويٌّ فكانت مسارًا لموضوع البحث.

فقد لوحظ في الكشف ما أحدثه الزمخشريُّ من توجيه نحوي، تم ببراعة فائقة من قبل هذا العلامة اللغويّ النحويّ الماهر المطلّع على آثار سابقه من العلماء من أمثال الرُّمّانيّ والزّجاج، المتأثر باعتزال بعضهم كالرُّمّانيّ والفراء، المتسلمد على يد أبي مضر محمود بن جرير الضبي الأصفهاني^(١) (ت ٥٠٧ هـ) والذي كان سببًا في إدخال الاعتزال في خوارزم مسقط رأس الزمخشري.

ولذلك فلم يكن غريبًا على هذا العلامة أن يستلّ سيفَ حنكته في الكشف ليعبر تعبيرًا صريحًا عن اعتزاله، واستخدام النحو في تقرير المعاني الاعتزالية^(٢)، وتوجيه بعض آيات الذكر الحكيم وتطويعها تطويعًا يعينه على تقرير مذهبه.

ولقد قمت بتصنيف هذه الآيات، حيث لاحظت أن منها ما اعتمد الزمخشري فيها على القراءات ليوجه الألفاظ توجيهًا جديدًا يخدم مذهبه الاعتزاليّ، ومنها ما اعتمد فيه الزمخشري على إجازة وجه نحوي لا مانع منه نحويًا، إلا أن الاعتزال كان ماثلاً وراء تلك الإجازة، ومنها ما لم يعتمد فيه على القراءات أو الإجازة، بل شرد باعتزاله حتى اختار وجهًا نحويًا ضعيفًا لم يتعرض له النحاة والمفسرون، أو تعرضوا له ولكن بالرفض لمخالفته للمعنى الظاهر المتفق عليه، أو لضعفه نحويًا وهذا ما أدرجته تحت اسم توجيه سببه التأويل لتكلف الزمخشري فيه نحويًا.

(١) كان يلقب بسفريدة العصر ووحيد الدهر في علم اللغة والنحو، انظر الزمخشري : ٤٨ .

(٢) النحو وكتب التفسير : ٧١١ / ١ .

ثم قمت بتصنيف الآيات تحت كل مبحث وفق أصول المعتزلة (التوحيد — العدل — الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) حسبما يقتضي الأمر، كما قمت بعرض ما اشتملت عليه تلك الأصول من أفكار فرعية متنوعة وفق ورودها في كتب الملل وكما تناولها أساتذتنا الأجلاء من أمثال الدكتور أحمد الحوفي والدكتور مصطفى الجويني حيث صنفوا الأفكار المندرجة تحت كل أصل من حيث قدرها وإثارتها للجدل وهو ما أشرت إليه في الجزء الخاص بالتمهيد في مبحث الاعتزال، عدا أصل العدل فقد آثرت أن أدرج الآيات فيه حسب ترتيبها في المصحف الشريف وليس وفق الأفكار الفرعية، مخالفًا في ذلك الدراسات السابقة ومعللاً لدقة ذلك بالأدلة والإبانة.

كما راعيت أن أورد الآيات المندرجة تحت كل فرع لأصول الاعتزال حسب ترتيبها في المصحف الشريف.

إلا أن هناك بعض الأفكار الاعتزالية الواردة بالكشّاف والتي لا تتعلق بأي من هذه الأصول وإنما حادت عنها فأدرجتها تحت مُسمّى "مسائل أخرى"، كموقف المعتزلة من سيدنا عثمان — رضي الله عنه — أو تكفير تارك الحج... إلخ.

الفصل الأول

توجيه سببه القراءة

يتناول هذا الفصل تلك التوجيهات النحوية التي ساعد الزمخشري فيها اعتماداً على القراءات، وهو إذ يعرض هذه القراءات أو تلك فإنه إنما يختارها لإنصاف اعتزاله، ومن ثم أختلف مع من يكتفي بقوله: "إن الزمخشري لم يفضل — في الأغلب — قراءة على قراءة"^(١)، ثم يترك تلك الجملة على هيئتها دون ضابط؛ لأن الزمخشري لم يفاضل بين القراءات فيما لا يتعلق بالاعتزال، أما فيما يتعلق بالاعتزال فقد فضل ورجح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه إن لم يفضل صراحة قراءة على أخرى — في بعض الأحيان — فيما يتعلق بالاعتزال، فإن تأويله للآية — في كل الأحوال كان دالاً على ميله إلى ما يخدم اعتزاله من قراءات، بدليل ميله — في بعض الأحيان — إلى قراءة أحد أئمة السلف كعبد الله بن مسعود، وتفضيل قراءته على غيره من قراء المعتزلة ولكن مع تأويلها بما يوافق اعتزاله.

ومن ثم نستطيع القول بأن الزمخشري كان يفاضل بين القراءات، ولكنه لم يفاضل بين القراء طالما أن هذا القارئ أو ذاك سيساعده على التأويل الذي قد يؤكد — كما يدعي الزمخشري — فكرةً اعتزاليةً ما.

(١) ورد ذلك في كتاب "الزمخشري" للدكتور أحمد الحوفي: ١٧٤.

أولاً: أصل التوحيد

نفى المعتزلة الصفات الأزلية لله — عز وجل — فقالوا: "إن الله — تعالى — لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة"^(١)؛ لأن هذه الصفات لو شاركتها في القدم لشاركتها في الألهية^(٢)، مما ساقهم إلى نفي رؤية الله في الآخرة، بل غالى بعضهم بقولهم إنه — تعالى — لا يرى، وأن كلامه يحدث مخلوق في محل لا صادر عن ذاته.

ومن الجدير بالذكر أن تلك الآراء لم تنبع إلا من فرط تأثر أصحاب المذهب الاعتزالي بالفلاسفة، وتعصبهم لمذهبهم من جهة أخرى، مما جعلهم يعنون بمخالفة صريحة لظاهر الآيات الكريمة ومحاولة تأويلها تأويلاً لا يخدم أفكارهم التي فحجوها.

ولقد اشتمل هذا الأصل على عدة أفكار كما بينت سابقاً — في التمهيد في مبحث أصول الاعتزال — بشيء من الإيجاز إلا أن فكريتي نفي التشبيه ونفي الكلام عن الله — عز وجل — تأتيان في طليعة هذه الأفكار.

(١) الفرق بين الفرق: ٨٣.

(٢) الملل والنحل: ٦٥/١.

* أولاً: نفى التشبيه:

لقد بنى المعتزلة على أصل التوحيد الكثير من المعتقدات، ومنها نفى التشبيه نفياً تاماً من كل وجه مكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً،^(١) ودعاهم ذلك إلى تأويل الآيات التي تناولت ما يتعلق بالله — عز وجل — من يد ووجه وسمع وبصر واستواء، كما نفوا الكلام من الله — عز وجل — لموسى — عليه السلام — وكذلك نفوا الرؤية^(٢)؛ لأنها تستلزم الجسمية أيضاً، وإنما أجاز أهل السنة تفسير هذه الآيات على ظاهرها في إطار قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣) فوقفوا موقفاً وسطاً بين من نفى التشبيه بالمعتزلة وبين من حمل الوجه واليدين والعينين على ظاهرها وحقيقتها ولم ير أنها صفات سمعية ك بعض فرق الأشعرية^(٤) والمشبهة^(٥). ويقول الشهرستاني: "ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه "لا شريك له، وليس كمثل شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً".^(٦) وقد أثبت الإمام أحمد بن حنبل ذلك في كتابه "العقيدة"، وأثبت الوجه بقوله: "إن لله — عز وجل — وجهاً لا كالصور المصورة والأعيان المخططة بل وجهه وصفه بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، ومن غير معناه فقد أُلحِدَ عنه، وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المجاز، ووجه الله باق لا يبلى وصفه له لا تفنى، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد أُلحِدَ ومن غير معناه فقد كفر، وليس معنى وجه معنى جسد عنده ولا صورة ولا تخطيط ومن قال ذلك فقد ابتدع"^(٧).

إلا أن المعتزلة حملوا هذه الآيات على المجاز والتمثيل، وأولوها بما يملية عليهم اعتزالهم، ففي قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٨) أول الزمخشري الوجه بالذات، واختار

(١) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٢) يقول الزمخشري: فيصفونه بمشينة القبايح وخلق الفحشاء والمنكر وبما يدخل في التشبيه كالرؤية ونحوها (الكشاف ١٧٤/٢).

(٣) الشورى: ١١.

(٤) الملل والنحل: ١٠٦/١، انظر تعليق ابن المنير — الانتصاف — هامش الكشاف: ٤٣٦/٤.

(٥) الملل والنحل: ١١٧/١.

(٦) الملل والنحل: ١٠٤/١.

(٧) العقيدة لأحمد بن حنبل: ١٠٣/١.

(٨) الرحمن: ٢٧.

قراءة عبد الله بن مسعود "ذي" على صفة "رب" ليعبد الوصف عن وجهه — تعالى —، لذلك قال:

"وجه ربك": ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين قلة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان،... ومعناه الذي يحلله الموحدون عن التشبيه بخلقه وعن أفعالهم"^(١).

ومن الملاحظ هنا أمران ؛ أولهما: أنه استشهد بقراءة عبد الله بن مسعود الذي هو من كتبة الوحي وأجلاء الصحابة وكانت مدرسته بالعراق من أبرز المدارس الدينية في مستهل الإسلام، إلا أنه قد استشهد بقراءته مع اختلاف النية فيها.

فقراءة (ذو) المتواترة على أنها نعت لـ (وجه)^(٢) وهو رأي ابن كثير^(٣) أما (ذي) فعلى أنها نعت لـ (رب) أي أن الله ذاته — عز وجل — ذو الجلال والإكرام.

وثانيهما: أن الفراء — وهو معتزلي أيضاً — ذكر قراءة ابن مسعود وفسرها بأنها على صفة رب، ثم قال: "وهي في قراءتنا **وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ذو: تكون من صفة وجه ربنا تبارك وتعالى"^(٤)، مما يدل على أن بعض فرق الاعتزال امتثلت بقول أهل السنة في القول بالتشبيه الذي يقتضي نفى المثلية^(٥).

وفي قوله تعالى: **﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾**^(٦)، إذا كان السلف يفسرون مثل هذه الآيات على ظاهرها بلا تأويل أو تشبيه بصفات المخلوقين وبلا كيف^(٧)، فإن المعتزلة ينكرون ذلك من كل جهة ويعتبرون أن ذلك تجسيم ومذهبهم ينفي التشبيه

^(١) الكشف: ٤/٤٣٦.

^(٢) قال القشيري في الوجه: قال قوم: هو صفة زائدة على الذات لا تكيف، يحصل بها الإقبال على من أراد الرب تخصيصه بالإكرام. (الجامع لأحكام القرآن: ٦/٦٥٢١).

^(٣) وقال ابن كثير: نعت الله — تعالى — وجهه الكريم في هذه الآية بأنه ذو الجلال والإكرام أي هو أهل أن يحل فلا يعصى، وأن يطاع فلا يخالف (تفسير ابن كثير: ٧/٣٧٩).

^(٤) معاني القرآن للفراء: ٣/١١٦.

^(٥) وقد ذكر العكبري في التبيان أنها بالرفع: نعت لوجه، وبالجر: نعت للمجرور — (التبيان: ٢/١١٩٩).

^(٦) القلم: ٤٢.

^(٧) ذم التأويل لابن قدامة: ١١، وذكر أن أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي عندما سئل عن الأحاديث التي تروي أن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا وأن الله يرى وأن الله يضع قدمه وما أشبهه، فقال: نؤمن بما ونصدق بما ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيئاً... ولا يوصف الله — تعالى — بأكثر مما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله بلا حد ولا غاية وليس كمثله شيء وهو

كَلِيَّةٌ^(١) بناءً على أصل التوحيد، ولذلك فإنهم يؤولون هذه الآيات على سبيل المجاز والكناية، ومن ثم فقد اعتبر الزمخشري هذه الآية كناية عن شدة الأمر وصعوبة الخطب، فقال: "المعنى: يوم يشتد الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم ولا ساق".^(٢) بل ذهب به مذهبه أن يفسر حديث النبي ﷺ على هذا النحو من الكناية، ثم قال: "ويحكى هذا التشبيه عن مقاتل وعن أبي عبيدة: خرج من خراسان رجلان، أحدهما شبه حتى مثل، وهو مقاتل بن سليمان، والآخر نفى حتى عطل، وهو جهم بن صفوان"^(٣)، وعلى هذا نستطيع القول بأن المذاهب وقفت إزاء التشبيه على أربعة صنوف: فمنهم من مثل، ومنهم من عطل، ومنهم من شبه بلا كيف وباعتبار قوله تعالى ليس كمثله شيء وهم أهل السنة، ومنهم من أوّل التشبيه على المجاز والكناية وهم المعتزلة وإن كانوا في نظر أهل السنة سُمُوا معطلة^(٤) لهذا السبب، وترتب على ما سبق أن أورد الزمخشري قراءات مختلفة للآية الكريمة فيقول: "وقرئ: يوم نكشف بالنون، وتكشف بالتاء على البناء للفاعل والمفعول جميعاً، والفعل للساعة أو للحال، أي يوم تشتد الحال أو الساعة، وقرئ: تُكشِف بالتاء المضمومة وكسر الشين، من أكشف: إذا دخل في الكشف، ومنه أكشف الرجل فهو مكشف إذا انقلبت شفته العليا"^(٥).

فإن الزمخشري لم يكتف بالتأويل على المجاز والكناية ههنا بل استدل بقراءات تنفي الكشف والساق من باب أولى.

- وفي القراءة التي عليها الجماعة (يُكشِف) الفعل مبني للمجهول.
- وفي قراءة نكشف^(٦): الفاعل ضمير مستتر تقديره نحن تعود على الله على التعظيم وقد ذكرها الزمخشري ولم يعقب عليها، وبنى تفسيره على ما عداها من القراءات مثل (تُكشِف، تُكشِف)

– السميع البصير (ص ٢٢)، وذكر في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم: "يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعة، فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً". حديث صحيح، أخرجه البخاري (الصحيح: ١٨٧١/٤) بهذا اللفظ، وأصله في مسلم أيضاً ٢٢٥٨/٤، واستدل به القرطبي في تفسيره: ١٥٨، ١٥٧/٨.

(١) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٢) الكشف: ٥٨٢/٤.

(٣) الكشف: ٥٨٢/٤.

(٤) الملل والنحل: ١٠٤/١، لقول الشهرستاني: ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة.

(٥) الكشف: ٥٨٢/٣.

(٦) قراءة ابن عباس، وقرأها أيضاً: تُكشِف وقرأها ابن مسعود: يُكشِف (إعراب القرآن للنحاس: ١١٨٧).

والفاعل في الأول الساعة أو الحال ونائب الفاعل في الثاني هو الساعة أو الحال — على حد تأويل الزمخشري — ثم ذكر قراءة تُكشف على أن الفاعل ضمير مستتر تقديره: أنت، محولا المعنى — بهذا التوجيه — من كشف الساق إلى قلب الشفة العليا.

* ثانيا: نفج كلام الله:

اتفقت فرق المعتزلة على أن كلام الله محدث مخلوق في محل^(١)، فنفوا الكلام القديم بنفيهم الصفات الأزليّة؛ لاعتبارهم أن الكلام وغيره من الصفات التي لو شاركتها في القدم لشاركتها في الإلهية^(٢)، وكرهوا أن يسمى الله متكلماً^(٣) لما في ذلك من إقرار بالجسمية، بينما أجمع أهل الإسلام كلهم أن الله — تعالى — كلاما وعلى أن الله — تعالى — كلم موسى — عليه السلام — وكذلك سائر الكتب المنزلة، كالتوراة والإنجيل والزيور والصحف^(٤)، فيقول الإمام أحمد بن حنبل:

"إن الله — عز وجل — كلاما هو به متكلم، وذلك صفة له في ذاته خالف بها الخرس والبكم والسكوت، وامتدح بها نفسه فقال — عز وجل — في الذين اتخذوا العجل ﴿لَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلِمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، فعابهم لما عبدوا إلهًا لا يتكلم ولا كلام له فلو كان إلهنا لا يتكلم ولا كلام له رجع العيب عليه وسقطت حجته على الذين اتخذوا العجل من الوجه الذي احتج عليهم به ويزيد ذلك أن إبراهيم عليه السلام أنب أباه بقوله ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]"^(٥).

ومن ثم قالت المعتزلة بخلق القرآن؛ لاعتبارهم أن كونه قديما يتنافى مع كونه معجزا، لقول الزمخشري: "والعجب من النوابت ومن زعمهم أن القرآن قديم مع اعترافهم بأنه معجز"^(٦)، بل راح المعتزلة يكفرون من قال بقديم القرآن، وخصوصا بعد أن قويت شوكتهم في عهد الخليفة

(١) الملل والنحل: ١ / ٦٥، الفرق بين الفرق: ٨٤، الفصل في الملل: ٣ / ٤

(٢) الملل والنحل: ١ / ٦٥

(٣) نفسه: ١ / ٩٠

(٤) الفصل في الملل: ٣ / ٤

(٥) العقيدة لأحمد بن حنبل: ١٠٦

(٦) الكشف: ٢ / ٦٦٤

المأمون (٢١٨ هـ)، إذ أمر برفض شهادة بعض من قال بقدوم القرآن، وعذب بعضاً من أمثال أحمد بن حنبل، وأمر بضرب عنق آخرين من أمثال إبراهيم بن المهدي^(١).

ومما وجب التنويه عنه ههنا أن إقرار أهل السنة بكلام الله لم يكن اعترافاً منهم بالجسمية وإنما كما قال ابن المنير: "وكما أجزنا من المعقول أن ترى ذات الباري سبحانه وتعالى وإن لم يكن جسماً، فكذلك نجيز أن يسمع كلامه وإن لم يكن حرفاً ولا صوتاً"^(٢)، ومن ثم اعتبروا أن كلام الله لموسى — عليه السلام — خصوصية خصها الله تعالى به ومزية ميّزه بها.

وهذا ما جعله يأتي في قوله تعالى: ﴿وَمَرِّمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا الْكِتَابُ الْأَرْبَعَةُ﴾^(٣) ويؤول الكلمات بالصحف التي أنزلها الله على إدريس وغيره وبكتبه: الكتب الأربعة، ثم قال: "وقرئ بكلمة الله وكتابه"^(٤) أي: بعبسي وبالكتاب المنزل عليه وهو الإنجيل"^(٥) جحوداً منه بالكلام القديم ويعقب الإسكندري على هذه الآية الكريمة بقوله: "وما هو في الحقيقة إلا غير مؤمن بكلمات الله تعالى؛ فالحق أن كلام الله — تعالى — صفة من صفات كماله أزلية أبدية غير متناهية، فهكذا آمنت امرأة فرعون المتلو ثناؤها في كتاب الله العزيز، ثبتنا الله على الإيمان، ووقانا الخذلان، والله المستعان"^(٦).

فقد ناقض الزمخشري نفسه جلياً، لذا أفردت له مبحثاً خاصاً في خاتمة الكتاب بعنوان "تناقضات الزمخشري"، إذ تارة يثبت الكلام من الله لموسى واعتبره علامة من علامات تشريف الله لموسى عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿مَنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾^(٧) ويقول كلمه من غير سفير^(٨) وتارة أخرى ينفي الكلام القديم كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾^(٩) فيقول:

(١) تاريخ الطبري: ٥ / ١٩٢.

(٢) الانتصاف: هامش الكشف ٢ / ١٤٦.

(٣) التحريم: ١٢.

(٤) قرأها ابن كثير وابن عامر وعاصم في رواية أبي بكر وحزرة والكسائي (وكتابه) واحداً، (السبعة لابن مجاهد: ٦٤١)، أما إفراد (كلمات) فهي شاذة على غير المشهور.

(٥) الكشف: ٤ / ٥٦٠.

(٦) الانتصاف — هامش الكشف: ٤ / ٥٦٠.

(٧) البقرة: ٢٥٣.

(٨) الكشف: ١ / ٢٩٣.

(٩) الأعراف: ١٤٣.

"وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح"^(١).

لا شك أن في كثير من تلك القراءات توجيهات نحوية، وهو ما عنيت به في هذا المبحث.

ومثل ذلك تأويل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^(٢)، حيث أورد الزمخشري قراءة نصب آدم ورفع الكلمات^(٣) وبني تفسيره عليها بقوله: "على أنها استقبلته بأن بلغته واتصلت به"^(٤)، فبنى كلامه على استقبال الكلمات واتصالها بآدم عليه السلام — ومنعه اعتزاله أن يقول بتلقيين الله الكلام لآدم — عليه السلام —. وفي رفع (آدم) على الفاعلية ونصب (كلمات) على المفعولية قال: "معنى تلقي الكلمات استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها حين علمها"^(٥)، ففي كلتا الحالتين لم يصرح بمن أصدر الكلمات وهو الله — عز وجل —، فلا مانع عند الزمخشري أن تكون الكلمات اتصلت بآدم عليه السلام أو استقبلها هو، وإنما تم ذلك من خلال محل، فكلام الله — عند المعتزلة — محدث مخلوق في محل^(٦)، وينكرون الكلام القديم الذي هو صفة الذات، إذ لا يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام^(٧)، فعند المعتزلة قد حدث الله آدم — عليه السلام — بكلماته كما ورد في الآية بأن أسمعه كلامه الذي خلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه؛ لأنه في ذاته غير مرئي^(٨).

أما على القراءة المشهورة برفع آدم ونصب كلمات فعلى معنى أن الله — عز وجل — "لقى آدم كلمات توبة فتلقاها آدم من ربه"^(٩).

واعتبر الطبري أن المعنى في كلتا القراءتين واحد، جائرٌ في العربية؛ لأن كل ما يتلقاه الرجل فهو له متلق، ولكنه رفض قراءة نصب (آدم) ورفع الكلمات لإجماع حجة القراء وأهل التأويل من علماء السلف والخلف^(١٠).

(١) الكشاف: ١٤٦/٢.

(٢) البقرة: ٣٧.

(٣) قراءة ابن كثير — القرطبي: ٨٢٦/١، وانظر الكشاف: ١٣٢/١.

(٤) الكشاف: ١٣٢/١.

(٥) الكشاف: ١٣٢/١.

(٦) الملل والنحل: ١/ ٦٥، والفرق بين الفرق: ٨٤، الفصل في الملل: ٤/٣.

(٧) الانتصاف، هامش الكشاف: ٥٧٨/١.

(٨) الكشاف: ٢٢٦/٤، عند تأويل الزمخشري للآية: ٥١ من سورة الشورى.

(٩) تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري: ٢٨٠/١.

(١٠) تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري: ٢٨٠/١.

ولذلك فإن (من ربه) يجوز أن تكون في موضع نصب بـ (تلقى)، أو في محل نصب حال لأنها صفة لكلمات فلما تقدمت الموصوف صارت حالا والتقدير، كلمات كائنة من ربه^(١).

واتفق رأي العكبري مع الطبري في أن المعنى واحد إلا أن الزمخشري قد يختلف عنده المعنى لاعتزاله، والكشاف كما قال عنه البلاقي: "استخرجت من الكشاف اعتزالا بالمناقش"^(٢) ودلل على كلامه بتفسير الزمخشري لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾^(٣) إذ قال: وأي فوز أعظم من دخول الجنة بأنه قد أشار بذلك إلى عدم الرؤية.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾^(٤) اختار الزمخشري قراءة أبي حنيفة وابن عباس — رضي الله عنهما —: (إبراهيمُ رَبُّه) برفع إبراهيم ونصب ربه واعتبر أن فأتَمَّهن لإحدى القراءتين بمعنى، ولم يختَر هذه القراءة إلا لنفي صفة الكلام القديم عن الله — تبارك وتعالى — الذي هو صفة الذات، فاختار قراءة رفع إبراهيم على الفاعلية، ونصب رب على المفعولية، على أنه هو الذي اختبر إبراهيم عليه السلام بالكلمات التي هي جمع كلمة وهي كلام الباري، لكنه عبر بها عن الوظائف التي كلفها إبراهيم عليه السلام، ولما كان تكليفها بالكلام سميت كلاماً، كما سمي عيسى كلمة؛ لأنه صدر عن كلمة وهي كن^(٥).

وقد علل الزمخشري اختيار قراءة ابن عباس — رضي الله عنه — قائلا: "والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه إليهن أم لا؟"^(٦).

ويرى السلف أن الإيمان يوجب علينا أن نعلم أن الله موجود لا يشبه الكائنات أزلي أبدي وأنه متكلم سميع بصير أما كون الصفات زائدة على الذات وكون الكلام صفة على غير ما اشتمل عليه العلم فمما لا يجوز الخوض فيه^(٧) إلا أن المعتزلة ينفون القول بأزلية الصفات ويبيحون الخوض

(١) البيان: ٥٤/١.

(٢) الإتيان للسيوطي: ٢١٣/٤.

(٣) آل عمران: ١٨٥.

(٤) البقرة: ١٢٤.

(٥) الجامع لأحكام القرآن: ٥٩٠/١.

(٦) الكشاف: ١/١٨٢، ١٨٣.

(٧) رسالة التوحيد ل محمد عبده: ٢٧.

فيها، ولذلك أطلقوا على من يقول بأزلية الصفات كأهل السنة اسم الثنوية^(١)؛ لأنهم — في معتقدهم — يثبتون وجود إلهين اثنين.

وفي قوله تعالى:

﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْ كَلَمِ اللَّهِ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾^(٢).

فقد نقض الزمخشري كلامه وأثبت تشريف الله لموسى عليه السلام بتكليمه فقال: "منهم من فضله الله بأن كلمه من غير سفير وهو موسى عليه السلام"^(٣) ولكن يبدو أن اعتزاله قد ألح عليه مما جعله — بعد أن أثبت الكلام لله — يأتي بقراءة شاذة ولا يسمي صاحبها فيقول: وقرئ: "كَلَّمَ اللَّهُ" بالنصب، وقال: وقرأ اليماني: كالم الله، من المكاملة ويدل عليه قولهم: كلم الله بمعنى المكاملة^(٤). فتارة ينفي الكلام مطلقاً مبرهنًا مستدلاً وتارة يثبته وثالثة يجعله متبادلاً بين العبد وربّه.

وكذلك فإنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٥) اكتفى بتأويل عدم النظر من الله إلى الكفار بأنه مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم^(٦).

وهذا ما جعله في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْ كَلَمِ اللَّهِ﴾^(٧) يذكر قراءة (كلم الله) بنصب لفظ الجلالة على المفعولية على أن المتكلم هو (مَنْ) والمتلقي للكلام هو الله — عز وجل — أما المشهور رفع لفظ الجلالة على الفاعلية^(٨) وأنه هو المتكلم سبحانه وليس كمثل شيء والمعنى من كلمه الله و(من) لموسى عليه السلام وحذفت الهاء لطول الاسم^(٩).

^(١) ويعتبر هذا اللفظ (الثنوية) من قبيل المشترك اللفظي في مبحث الملل؛ إذ أطلقه المعتزلة على أهل السنة لقولهم بأزلية الصفات وقدم القرآن، وأطلقه أهل السنة على المعتزلة لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله ولا كسب الله فيها، فأثبتوا وجود إلهين اثنين، انظر الإسلام في إيران:

١٣٦.

^(٢) البقرة: ٢٥٣.

^(٣) الكشاف: ٢٩٣/١.

^(٤) الكشاف: ٢٩٣/١.

^(٥) آل عمران: ٧٧.

^(٦) الكشاف: ٣٦٩/١.

^(٧) البقرة: ٢٥٣، انظر الكشاف: ٢٩٣/١.

^(٨) اعتبر ابن خزيمة أن هذه الآية إجمال وأن آية "وكلم الله موسى" تفصيل لها — التوحيد: ٣٣٣/١. ونقل عن أبي بكر عبد الله بن أبي زكريا أن كلام ربنا — عز وجل — لا يشبه كلام المخلوقين؛ لأن كلام الله كلام متواصل لا سكت بينه ولا سميت لا ككلام الآدميين.

^(٩) إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس: ١٠٥، والجامع لأحكام القرآن: ١١٨٨/٢.

وفي قوله تعالى:

﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ تَقُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١)، اعتبر الزمخشري أن من بدع التفاسير اعتبار (كَلَّمَ) من (الكَلِم) وتأويله بجرح الله لموسى بأظفار المحن ومخالب الفتن^(٢)، وليس معنى ذلك أنه يثبت الكلام على حقيقته وإنما يثبت الكلام لله من خلال المخلوقات كالأجرام ونحوها، فالمعتزلة ينكرون الكلام القديم الذي هو صفة الذات ولذلك سماهم السلف بالمعطلة لأنهم يعطلون صفات الباري من الكلام والقدرة ونحوهما^(٣). لذلك اختار قراءة إبراهيم ويحيى بن وثاب "وكَلَّمَ الله موسى" بالنصب؛ لأن المعتزلة ترى أن القرآن ليس صفة من صفات الله وإنما هو مخلوق وليس أزلياً^(٤)، فعلى القراءة المشهورة برفع لفظ الجلالة على الفاعلية أول كلم بجرح، وعلى نصب لفظ الجلالة على المفعولية باعتبار أن موسى هو المتكلم والله — عز وجل — هو المتلقي للكلام، فيكون في كلا الوجهين قد أثبت اعتزاله إما تأويلاً وإما قراءةً. هذا وقد أجمع النحويون على أن تأكيد الفعل بالمصدر يخرج عن المجاز ويثبت حقيقته^(٥) فالكلام هنا هو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلماً على بطلان من يقول: خلق لنفسه كلاماً في شجرة فسمعه موسى. بل هو الكلام الحقيقي الذي يعقل^(٦).

وقد سمع أبو بكر بن عياش معتزلياً يقرأها بالنصب للفظ الجلالة فقال: "ما قرأ هذا إلا كافر". وذلك لتحريف لفظ القرآن ومعناه ونفي لتشريف موسى، وقال أحد المشايخ لمعتزلي في نفس القراءة "يا ابن اللخناء كيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾^(٧)."

(١) النساء: ١٦٤.

(٢) الكشف: ٥٧٨/١.

(٣) ويندرج هذا المعتقد تحت أصل التوحيد عند المعتزلة الذي يتضمن أمرين؛ نفي التشبيه، والقول في خلق القرآن منهج الزمخشري: ١٠٩، الزمخشري: ١١٩.

(٤) فقد أنكر المعتزلة كلام الله لما يقتضيه ذلك من التشبيه والجسمية وافقت فرق الاعتزال على أن كلام الله محدث مخلوق في محل (الملل والنحل: ٦٥).

(٥) إعراب القرآن للزجاج: ٢١٧.

(٦) الجامع لأحكام القرآن: ٣/٢١١٧.

(٧) تفسير ابن كثير: ٣/٤٥، والآية: ١٤٣ من سورة الأعراف.

ثانيًا: أصل العدل

يتمثل هذا الأصل في مغالاة المعتزلة في وصفهم لعدل الله — عز وجل — حتى ذهبوا إلى أن العبد قادر خالق لأفعاله وليس لله كسب فيها وتقدير، وأنه تعالى لا يريد الشر ولا يأمر به، وترتب على ذلك قولهم بنظرية الصّلاح والأصلح، التي توجب على الله رعاية مصالح العباد وإرشادهم، ومن ثم ذهبوا إلى أن خلق الكون هو غاية القدرة الإلهية، وأنه — تعالى — لو استطاع أن يخلق ما هو أفضل منه لخلقه.

أما أهل السنة فالزمهم التأدب مع الرّحمن — عز وجل — ومنطقهم في الإله المعبود القول بعدم وجوب شيء على رب الأرباب — تبارك وتعالى —، وأنه تعالى لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، وأنه — تعالى — إن كان قد خلق الإنسان وصوره في أحسن تقويم، وخلق الكون ونظمه فأبدع في صنعه وتقديره، فإن طلاقة قدرته — تبارك وتعالى — لا حدود لها ولا غاية.

وقد تبدو أفكار المعتزلة سالفة الذكر صحيحة في ظاهرها، إلا أن ما أخفته وراءها من معانٍ اعتزالية يدل على البون الشاسع بينها وبين أفكار أهل السنة والسلف وظاهر الآيات.

ولقد تداخلت تلك الأفكار الفرعية المندرجة تحت أصل العدل حتى ليصعب في بعض الأحيان الفصل بينها وبين تخصيص بعض الآيات مثلاً تحت فكرة واحدة منها كعدم إرادة الله للشر فقط، أو حرية العباد فقط، وإنما تداخلت بعض هذه الأفكار — في الكشف — أحياناً في آية واحدة، مما جعل الزمخشري ضارباً على أكثر من وتر في آنٍ في كثير من الأحيان، فكثيراً ما حمل الآية الواحدة لعدم إرادة الشر من الله وحرية العباد معاً، أو حرية العباد ونظرية الصّلاح والأصلح معاً وهكذا، مما جعل إدراج مجموعة آيات تحت فكرة فرع واحد أمراً عسيراً، وجعل إدراج الآيات وفق ترتيبها في المصحف الشريف تحت عنوان الأصل — العدل — هو الأقرب للدقة، فأيات الطبع والختم والإضلال من الله مثلاً ضرب عليها الزمخشري بتأويله؛ ليثبت عدم فعل

الله للشّر كالطبع والسد والختم والتغشية، هذا من جهة، كما اعتبر أن الله تعالى لو سد أو ختم لتدخل في أفعال العباد ولم يترك للعبد حريته في اختيار مصيره، ومن ثم ضرب على وتر آخر وهو حرية العباد، ثم اعتبر أن ذلك الإضلال فساد يتعارض مع وجوب رعاية مصالح العباد على الله، فضرب من ثم على وتر ثالث ألا وهو مبدأ نظرية الصّلاح والأصلح.

ومما سبق فإنني لا أتفق مع تلك الدراسات التي عرضت تلك الأفكار الفرعية — المندرجة تحت أصل العدل — منفردة وكأنّ كلا منها معزول عن الأخرى وانفصال ويشهد على ذلك عدة أسباب ألا وهي:

أ — ضعف هذه الأفكار في حالة عرضها منفصلة.

ب — تكرار الآيات في كثير من الدراسات والاستشهاد ببعضها على مبدأ عدم فعل الله للشّر مرة، والاستشهاد بنفس الآيات مرة أخرى على مبدأ حرية العباد.

ج — أن هذه الأفكار الفرعية تقاربت معانيها مما دل على ما بينها من ترابط وثيق لا يسمح بفصلها.

د — إذا كان الفصل بينها ضروري لكان أولى بالزّخشي الذي هو إمام الاعتزال أن يقر في تأويله باختصاص هذه الآية أو تلك بمبدأ الصّلاح وحده، أو بمبدأ حرية العباد وحده إلا أنه كان يفرد حيناً ويقرن أحياناً.

هـ — أن كثيراً من الدراسات التي ناهضت الكشف كالانحصاف من صاحب الكشف لابن المنير أو حاشية المرزوقي قرنت بين أفكار ذلك الأصل.

و — مداخلة القاضي عبد الجبار^(١) بين هذه الأفكار — في كثير من الأحيان — في مغنيته^(٢)، كمداخلة إرادة الله في حرية العباد واستنتاج نظرية الصّلاح والأصلح منهما.

(١) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد الخليل الهمداني الشافعي، كان رأس المعتزلة في عصره، وإماماً من أبرز أئمتهم المشهود لهم بسعة العلم ودقة الفهم، ولقب بشيخ القضاة لنبوغه في القضاء في عهد الصاحب بن عباد (مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري: ١٥٠).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٦ / ١٥٠.

ومن ثم نستطيع القول بأن الزمخشري — في ربطه بين هذه الأفكار — أراد أن يقول جملة اعتزالية وهي: إن الله — تعالى — لم يطبع على القلوب لأن هذا شر لا يريده الله، وفساد يتنافى مع مصالح العباد ورعايتهم، فترك لهم حرية الكسب في أفعالهم. وعليه فإنني رأيت أن الطريقة المثلى لعرض الآيات في أصل العدل هي عرضها وفق ترتيبها في المصحف الشريف، مع توضيح ما رمت إليه من أفكار منفردة أو متداخلة.

في قوله تعالى:

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١).
أورد الزمخشري قراءات متعددة لـ (غشاة) فيقول: "وقرئ غشاة: بالكسر والنصب، وغشاة: بالضم والرفع، وغشاة: بالفتح والنصب. وغشوة: بالكسر والرفع. (وغشوة، غشوة): بالفتح والرفع والنصب"^(٢)، فهو إن كان قد لجأ في صدر الآية إلى تأويل الألفاظ واعتبر الفاعل (الله) فاعلاً على سبيل المجاز، وأن الشيطان هو الفاعل أو الكافر في الحقيقة^(٣)، فقد وجد في عجزها ما يمكن أن يبرر به اعتزاله من خلال القراءة ويثبت أن الله تعالى لا يفعل الشر، وهو ما أطلق عليه المعتزلة أصل العدل، مما جعله يأتي بسبع قراءات؛ ثلاث منها تثبت النصب وأربع تثبت الرفع، وجعل يقرر من خلال تفسيره قراءة الرفع، إذ هي في النصب على أنها مفعول به لفعل محذوف تقديره وجعل^(٤)، ويحتمل أن يكون نصبها على الإتيان على محل (وعلى سمعهم)^(٥)، ولا يجوز أن ينتصب بختم لأنه لا يتعدى بنفسه^(٦)، وأما الرفع فعلى الابتداء باعتبار عطف جملة على جملة، وقد حسنه القرطبي على هذا الأساس وكذلك النحاس^(٧) والعكبري، أما الأخفش فقد اعتبره مرفوعاً بالجار كارتفاع الفاعل بالفعل^(٨).

(١) البقرة: ٧.

(٢) الكشاف: ٦٩/١.

(٣) الكشاف: ٦٠/١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٩/١، وقرأها عاصم بن مهدي، رواها عنه المفضل بالنصب، وعلل د/ شوقي ضيف قراءة النصب على حذف الفعل جعل (كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد: ١٤٩).

(٥) وهو رأي ابن جرير، وقد ذكره ابن كثير في تفسيره — انظر الجامع لأحكام القرآن: ٧٥/١.

(٦) البيان: ٢٣/١.

(٧) إعراب القرآن للنحاس: ٢١.

(٨) البيان: ٢٣/١.

أما الزمخشري فإن كان قد حسن وجه الرفع فقد حسنه ليجعل الغشاوة إنما هي من فعل الكفار أنفسهم ولا تغشية من الله على أبصارهم بدليل قوله: "فإن قلت ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز"^(١)، أو اعتباره حكاية لما يقوله الكفرة تهكمًا مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ فَاَعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾^(٢)، وأثبت الزمخشري هذا من خمسة أوجه لينفي الختم والتغشية؛ لأحدهما من القبيح الذي يتعالى الله عنه — في اعتقاده — ويخالف فيه رأي أهل السنة^(٣) الذي يؤيده الإمام ابن كثير وابن جرير فيقول: قال ابن جرير الطبري وقال بعضهم إنما معنى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم): إخبار من الله عن تكبرهم وإعراضهم عن الاستماع لما دعوا إليه من الحق... قال: وهذا لا يصح؛ لأن الله — تعالى — قد أخبر أنه هو الذي ختم على قلوبهم وأسماعهم^(٤).

ثم رأى ابن كثير أن الزمخشري قد أطنب في هذا الصدد لما أورده ابن جرير وضعف ابن كثير أوجه التأويل الخمسة واعتبر أن اعتزال الزمخشري هو الذي جرّاه على ذلك. وعلل ابن كثير وصف الله لنفسه — عز وجل — بالختم والطبع على قلوب الكافرين بأنه مجازة لكفرهم لقوله تعالى: "بل طبع الله عليها بكفرهم" وذكر إجماع الأمة على ذلك^(٥). ومن ثم لا تكون الجملة — عند الزمخشري — معطوفة على جملة (ختم الله)، وإنما هي حال لما عليه الكفار وقت الختم، وأن هذه الحال هي السبب في عدم قبول الحق وختم الشيطان وتكون الواو المتصدرة لها هي واو الحال.

وفي قوله تعالى:

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [الآية ٢٦ من سورة البقرة].

(١) الكشف: ٥٧/١.

(٢) فصلت: ٥، الكشف: ٦١/١.

(٣) تفسير ابن كثير: ٧٣/١، ٧٤.

(٤) عند أهل السنة يجوز على الله خلق الشر وإرادته كالتحريم ولكنه لا يأمر إلا بالخير، والختم على القلوب عندهم خلق الضلال فيها كما بين في علم التوحيد (حاشية المروزوق على تفسير الكشف — هامش الكشف: ٥٩/١).

(٥) تفسير ابن كثير: ٧٤/١، والآية (النساء: ١٥٥).

رفض الزمخشري إسناد الإضلال إلى الله تعالى، وفرض له مصطلح (إسناد الفعل إلى السبب) فيقول: "وإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب؛ لأنه لما ضرب المثل، فضل به قوم واهتدى به قوم، تسبب لضلالهم وهداهم"^(١) ويحتج بقراءة زيد بن علي^(٢) "يُضِلُّ به كثير"، وكذلك "وما يَضِلُّ به إلا الفاسقون"، فجعل (الفاسقون) فاعلا مرفوعا وعلامة رفعه الواو، وينقل الفعل من التعدي إلى اللزوم لينسب الضلال إليهم، وهو ما أسماه المعتزلة بحريّة العباد، فهم — كما يزعمون — يفعلون أفعالهم بالقدره التي خلقها الله فيهم وليس لله صنع وتقدير فيها^(٣)، ولذلك أطلقوا على أنفسهم أهل العدل، ويذكر البغدادي في (الفرق بين الفرق) أن أهل السنة أطلقوا عليهم اسم القدريّة لهذا السبب.

كما نجد في قراءة زيد بن علي أن الفعل (يُضِلُّ) من (ضَلَّ)، وليس (يُضِلُّ) من (أَضَلَّ) كما هو وارد في أشهر القراءات، وهو ما يرمي إليه الزمخشري، لينفي الإضلال عن الله، ويجعل الفاسقين ضالين بحريّة إرادتهم واختيارهم، لا بإرادة الله تعالى، وهو ما ذهب إليه المعتزلة فيما يتعلق بأصل العدل.

ويرى القرطبي أن: "(الفاسقين) نصب بوقوع الفعل عليهم، والتقدير: وما يضل به أحدا إلا الفاسقين الذين سبق في عمله أنه لا يهديهم، ولا يجوز أن تنصبهم على الاستثناء؛ لأن الاستثناء لا يكون إلا بعد تمام الكلام"^(٤)، كما يعتبر أن الآية فيها رد على المعتزلة وغيرهم من الذين يدعون أن الله لا يخلق الضلال ولا الهدى.

ونقل ابن كثير عن قتادة أنهم فسقوا فأضلهم الله على فسقهم، وقال ابن عباس وبعض الصحابة وأبو العالية: هم أهل النفاق، وكذلك قال الربيع بن أنس.^(٥)

إذا كان المعتزلة قد ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم وأنّها غير داخله في مقدورات الربّ تعالى كما أن مقدورات الرب غير داخله في مقدوراتهم^(٦)، ففي قوله تعالى:

(١) الكشف: ١١٢/١.

(٢) من نسل الإمام علي — رضي الله عنه — كان من خيار آل البيت وعلمائهم، وكان له أتباعه وكانت لهم الدولة الزيدية، التي تتفق مع المعتزلة في نفي التشبيه والتقدير والقول بحريّة الإرادة — الإسلام في إيران: ١٩٣.

(٣) الفرق بين الفرق: ٨٤، فمقدورات الرب — عند المعتزلة — غير داخله في مقدورات العباد — غاية المرام: ٢٠٦.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٩/١، وذكر نفس الرأي بنصه أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨ هـ) في كتابه إعراب القرآن: ٣٠.

(٥) تفسير القرآن العظيم: ٩٨.

(٦) غاية المرام: ٢٠٦.

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١)، اختار الزمخشري قراءة: "لا ينال عهدي الظالمون"^(٢)، واختلف في العهد فقال ابن عباس والسدي إنه النبوة، وقال مجاهد: الإقامة، وقال قتادة: الإيمان، وقال عطاء: الرحمة، وقال الضحاك: دين الله، وقيل عهده: أمره، وقال الزجاج: الأمان^(٣)، واتفق الربيع بن أنس مع الضحاك وفسره النبي — صلى الله عليه وسلم — بالطاعة^(٤)، ولكن يأبى الزمخشري أن يكون عهد الله هو النائل فيختار العادلين ولا يختار الظالمين؛ إذ إنه يتنافى مع العدل الإلهي وقد أطلقوا على أنفسهم — أي المعتزلة — أهل العدل، فاختار نصب العهد على المفعولية ورفع "الظالمون" على الفاعلية، فيكون هؤلاء القوم الذين اختاروا لأنفسهم الظلم بإرادتهم، هم الرافضون لنيل العهد الذي أتاحه الله لجميع خلقه، فيقول الزمخشري:

"وقرئ: الظالمون، أي من كان ظالماً من ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي بالإمامة، وإنما ينال من كان عادلاً بريئاً من الظلم"^(٥).

والمشهور جعل العهد هو الفاعل^(٦)، فعن محمد بن يزيد أنه قال: المعنى يوجب نصب الظالمين^(٧)، وإن كان الفراء^(٨) والعكبري^(٩) رأيا أن المعنيين متقاربين؛ لأن ما نالك فقد نلته وما نلته فقد نالك.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(١٠).

كان عسيراً على الزمخشري أن يفسر الآية على ظاهرها على أن الله — عز وجل — أخير فيها أنه يطيل أعمار الكفار ليزدادوا الكفر بعمل المعاصي^(١١)، وهو ما يتعارض مع أصل العدل عند المعتزلة الذي أدرجوا تحته نظرية الصلاح والأصلح، حيث اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) وهي قراءة ابن مسعود وطلحة بن مصرف — القرطبي: ٦٠١/١.

(٣) القرطبي: ٦٠١/١.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢٣٢/١.

(٥) الكشف: ١٨٣/١.

(٦) البيان: ١١٢/١.

(٧) إعراب القرآن للنحاس: ٦٢.

(٨) معاني القرآن: ٧٦/١.

(٩) البيان: ١١٢/١.

(١٠) آل عمران: ١٧٨.

(١١) الجامع لأحكام القرآن: ١٦٢٩/٢.

الصَّلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد^(١)، وأنه تعالى لم يخلق أفعال العباد وإنما يفعلون أفعالهم بالقدره التي خلقها الله فيهم، لذلك قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف جاز أن يكون ازدياد الإثم غرضاً لله تعالى في إملائه لهم؟ قلت هو علة للإملاء وما كل علة بغرض، ألا تراك تقول خرجت من البلد لمخافة الشر... وليس بغرض"^(٢)، ثم اعتبر الازدياد هنا على سبيل المجاز، ثم عمد إلى (أثماً، إنثماً)، فاختار قراءة يحيى بن وثاب بكسر الأولى وفتح الثانية^(٣)، ولا يحسن بالياء، على معنى: ولا يحسن الذين كفروا أن إملأنا لازدياد الإثم كما يفعلون، وإنما هو ليتوبوا ويدخلوا في الإيمان: وقوله "إنما غلي لهم خير لأنفسهم" اعتراض بين الفعل ومعموله^(٤).

ومن ثم اعتبر الزمخشري أن جملة (إنما غلي لهم خير لأنفسهم) جملة اعتراضية أو جواب لقسم محذوف، ويقدر القسم كما يفعل بلام الابتداء في قولك: لا يحسن زيد لأبوه خير من عمرو وكأنك قلت: والله لأبوه خير من عمرو^(٥) لا محل لها من الإعراب اعتماداً على القراءة الشاذة^(٦).

أما قراءتها المشهورة المتواترة عند الجمهور بفتح الأولى وكسر الثانية ففيها تسد الجملة مسد المفعولين للفعل يحسب، و(الذين): فاعلون، أي فلا يحسن الكفار^(٧)، وما بمعنى الذي والعائد محذوف، فإن وما عملت تسد مسد المفعولين عند سيويه، وعند الأخفش الجملة (إنما غلي لهم خير لأنفسهم) هي المفعول الأول، والثاني محذوف تقديره نافعاً أو نحو ذلك^(٨).

وهذا ما جعل القرطبي يعتبر أن هذه الآية نص في بطلان مذهب القدرية وينقل قول أبي حاتم: "وسمعت الأخفش يذكر كسر (إن) يحتج به لأهل القدر"^(٩).

(١) الملل والنحل: ٦٦.

(٢) الكشف: ٤٣٥/١.

(٣) الوارد قراءتها بكسر (إن) فيهما جميعاً عند يحيى والأخفش واستحسنها النحاس (إعراب القرآن للنحاس: ١٦٣، الجامع لأحكام القرآن:

١٦٢٩/٢).

(٤) الكشف: ٤٣٥/١.

(٥) البيان في غريب إعراب القرآن: ٢٣٢/١.

(٦) قال العكبري: "وقد قرئ في الشاذ بكسر إن" — التبيان: ٣١٣/١.

(٧) القرطبي: ١٦٢٨ / ٢.

(٨) التبيان: ٣١٢/١.

(٩) أي المعتزلة، وهو من الأضداد في المذاهب كالمعتلة، وقد كره المعتزلة تسميتهم بهذا الاسم احتراماً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفق عليه، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "القدرية مجوس هذه الأمة" الملل: ٦٥/١، فهو يطلق كذلك على من يقول بالقدر خيره وشره من الله — تعالى — أما المعتزلة فيرون أن القدر خيره من الله وشره من الإنسان.

أما أهل السنة فلا يتخرجون في نسب إملاء الازدیاد في الكفر لله جزاءً لكفرهم فلم يستحقوا الطبع والختم فقط بل الإملاء لزيادة الكفر أيضاً، كقول النبي — صلى الله عليه وسلم — "إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته"^(١). واستدل ابن كثير على هذا المعنى في هذه الآية بعدة آيات منها قوله تعالى: "أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون"^(٢).

واستشهد ابن مسعود وابن عباس — رضي الله عنهما — بهذه الآية الكريمة أن الموت خير للكافر؛ لأنه بالموت رحمه من إملاء الله له، فعن ابن عباس قال: ما من بر ولا فاجر إلا والموت خير له ثم تلا ﴿إِنَّمَا غَلَبْتُمْ أَنفُسَكُمُ لِزِدَادُوا إِنَّمَا﴾^(٣).

ولذلك ففي قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾^(٤).

اتفق كثير من المفسرين^(٥) ومنهم الزمخشري^(٦) على أن المعنى في "أركسهم بما كسبوا" أي ردهم إلى الكفر وحكم الكفار، وفي الآية رد صريح على المعتزلة ودعواهم الباطلة بأن الله لا يخلق الضلال أو الهدى في القلوب وأنه تعالى لا يفعل الشر والضلال من الشر، وأنه من الواجب عليه — تعالى الله عن ذلك — اختيار الأصلح للعباد ليتحقق عندهم مبدأ العدل ويقول القرطبي بصدد هذه الآية: "وفي هذا رد على القدرية وغيرهم القائلين بخلق هداهم"^(٧)، فالعبد عند المعتزلة هو خالق أفعاله ولا دخل لله فيها ولا تقدير.

لذلك فقد ذكر الزمخشري قراءة: ركسهم^(٨). ورُكسوا فيها^(٩). ولكن كان ميله إلى (رُكسوا) أقوى على الرغم من أنها قراءة ليست واردة في الأحاد أو المتواتر، وإن كان قد قرأها

(١) صحيح البخاري: ١٧٢٦/٤ حديث رقم: (٤٤٠٩).

(٢) تفسير ابن كثير: ١٢١/٢، والآية من سورة المؤمنون: ٥٥، ٥٦.

(٣) القرطبي: ١٦٢٨/٢، ١٦٢٩، وأخرج رزين حديث ابن عباس — رضي الله عنه —.

(٤) النساء: ٨٨.

(٥) مثل أبي جعفر النحاس (إعراب القرآن: ١٩٩)، والفراء (معاني القرآن: ٢٨١/١)، وأبي إسحاق الزجاج

(إعراب القرآن ومعانيه: ٨٨/١)، والقرطبي (الجامع لأحكام القرآن: ١٩٦٩/٢).

(٦) الجامع لأحكام القرآن: ١٩٦٩/٢.

(٧) الجامع لأحكام القرآن: ١٩٦٩/٢.

(٨) قراءة عبد الله وأبي.

(٩) لم أجدها فيما بين الذي من كتب القراءات.

يحيى أو الأعمش أو زيد لذكرهم، ولكني لم أجدها فيما بين لدي من كتب القراءات، وعلى كلِّ فإن ميله إلى تلك القراءة كان واضحاً من خلال تفسيره، إذ قال: "أركسهم في الكفر بأن خذلهم حتى أركسوا فيه لما علم من مرض قلوبهم"^(١).

وفي أركسهم: الفاعل هو الله — عز وجل — والضمير "هم" في محل نصب على المفعولية للفعل أركس، أي قلب ونكس وهذه هي القراءة المشهورة، أما في قراءة (ركسوا فيها) والتي اختارها الزمخشري أو مال إليها بتعبير أدق فإن الفاعل فيها مجهول، قد يكون الشيطان أو الخذلان أو منع الألفاظ أو التخلية على حد تعبيرات الزمخشري، وتكون واو الجماعة ضميراً مبنياً في محل رفع نائب فاعل، والجار والمجرور فيها متعلق بالفعل (ركس) المبني للمجهول.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٠٩) وَتَقَلَّبُ أَفْئِدَتُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ^(٢)

حاول الزمخشري أن ينفي الطبع على القلوب من خلال هذه الآية فقال: "ونقلب أفئدتهم عطف على يؤمنون داخل في حكم وما يشعركم، بمعنى: وما يشعركم أنهم لا يؤمنون وما يشعركم أنا نقلب أفئدتهم وأبصارهم، أي نطبع على قلوبهم وأبصارهم فلا يفقهون ولا يبصرون الحق كما كانوا عند نزول آياتنا. أو لا يؤمنون بما لكونهم مطبوعاً على قلوبهم، وما يشعركم أنا نذرهم في طغيانهم أي نخليهم وشأنهم لا نكفهم عن الطغيان حتى يعمهوا فيه، وقرئ: ويقلب. ويذرهم بالياء، أي الله — عز وجل — وقرأ الأعمش: "وتقلب أفئدتهم وأبصارهم، على البناء للمفعول"^(٣).

ورغم أن ظاهر الآية لا يشير إلى الطبع أو غيره؛ لأن تقليب القلوب هنا إنما قصد بها عقوبة الله لهم في الآخرة جزاءً لعدم إيمانهم في الدنيا، وقد ذكر أبو جعفر "أن هذه آية مشكلة ولا سيما وفيها: "ونذرهم في طغيانهم يعمهون"، فالمعنى: ونقلب أفئدتهم وأبصارهم يوم القيامة على لهب النار كما لم يؤمنوا في الدنيا ونذرهم في الدنيا أي نهلهم ولا نعاقبهم فبعض الآية في الآخرة،

(١) الكشف: ٥٣٥/١.

(٢) الأنعام: ١١٠، ١٠٩.

(٣) الكشف: ٥٥/٢.

وبعضها في الدنيا ونظيرها: (وجوه يومئذ خاشعة)^(١) فهذا في الآخرة، (عاملة ناصبة)^(٢) فهذا في الدنيا^(٣).

وكذلك فسرهما ابن كثير بقوله: "ولو ردوا إلى الدنيا لحيل بينهم وبين الهدى، كما حلنا بينهم وبينه أول مرة وهم في الدنيا"^(٤).

إلا أن الزمخشري في هذه الآية أراد أن ينفي الطبع ويستدل بقراءتين، إحداهما تدل على أن مقلب القلوب وأن الواذر هو الله — عز وجل —، وأن الأفئدة هي معمول الفعل "نقلب" منصوبة به، والثانية وهي قراءة شاذة للأعمش وهي "تَقَلَّبُ أَفْئِدَتُهُمْ" وفيها بنى الفعل لما لم يسم فاعله، فكانت الأفئدة نائب فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة على آخره وهو التاء، ومن الملاحظ ميل الزمخشري لهذه القراءة لبنائه التفسير على معناها. وكأنه وجد ثقباً ينفذ منه إلى اعتزاله والقول بأصل العدل عند المعتزلة الذي ينفي الطبع على القلوب مطلقاً ويعتبره ظلماً لا يجوز وصف الله به، وكذلك نفي تدخل الذات الإلهية في أفعال العباد فلا ختم ولا طبع ولا تقليب، فبناء الفعل للمجهول يجعل الفاعل تائهاً، إما العباد أنفسهم هم الذين قلبوا، وإما الشيطان كما صرح بذلك الزمخشري في عدة مواضع، وإما لا العباد ولا الشيطان، وإنما الفاعل هو التحلية وعدم اللطف أو الخذلان كما هو معتاد عند الزمخشري .

ولقد تضمن مبدأ العدل عند المعتزلة افتراض وجوب مصالح العباد على الله واختيار الأصلح^(٥)، ولذلك فإن الزمخشري حينما وقف على قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٦)، أولها بقوله: "إن هداية الطريق الموصل إلى الحق واجبة عليه، كقوله (إن علينا للهدى) [الليل: ١٢]، فإن قلت: لم غير أسلوب الكلام في قوله ومنها جائر؟ قلت: ليعلم ما يجوز إضافته إليه من السبيلين وما لا يجوز، ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقليل: وعلى الله قصد السبيل وعليه جائرها أو وعليه الجائر، وقرأ عبد الله: ومنكم جائر، يعني ومنك جائر، جَارَ عن القصد بسوء اختياره، والله بريء منه"^(٧).

(١) الغاشية: ٢.

(٢) الغاشية: ٣.

(٣) إعراب القرآن للنحاس: ٢٨٠، وكررها القرطبي بنصها (الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٨٦/٣، ٢٥٨٧).

(٤) تفسير ابن كثير: ٢٢٩/٣.

(٥) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٦) النحل: ٩.

(٧) الكشف: ٥٧٣/٢.

فقد جعل الزمخشري الاسم الذي جرت به (من) هو ضمير المخاطب وليس الغائب العائد على السبيل الذي خلقه الله وقصده للبشر، فيكون الجور على هذه القراءة الشاذة واقع من الناس الذين اختاروا لأنفسهم الكفر لا على أن الله خلق للبشر سبيل الرشاد والضلال فاختاروا الكفر؛ لأن ذلك يتنافى مع مصالح العباد، أما ابن عباس فقد فسرهما بقوله: "أي من أراد الله أن يهديه سهل له طريق الإيمان، ومن أراد أن يضله ثقل عليه الإيمان وفروعه"^(١)، وفسرها ابن عباس بقوله: "وعلى الله البيان، أي يبين الهدى والضلال، وكذا روى علي بن أبي طلحة، وكذا قال قتادة والضحاك"^(٢)، كما حمل معنى الآية على التبيين، فالجور على هذه القراءة الشاذة واقع من الناس الذين اختاروا لأنفسهم الكفر، لا على أن الله خلق للبشر سبيل الرشاد والضلال فاختاروا الكفر. وقد اعتبر القرطبي أن ختام الآية الكريمة ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ صحح ما ذهب إليه ابن عباس في تأويل الآية، كما اعتبر الآية ردًا على القدرية ومن وافقها^(٣).

وفي قوله تعالى:

﴿إِنْ تَخَرَضَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾^(٤)

رفض الزمخشري أن يُنسب الإضلال إلى الله؛ لأن ذلك من قبيل القبائح، وعند المعتزلة هذا مرفوض، فعول الإضلال على عدم اللطف والخذلان معتمدًا على القراءات الشاذة كعادته في ذلك. فيقول الزمخشري: "لا يهدي من يضل أي لا يلطف بمن خذل لأنه عبث، والله تعالى متعال عن العبث؛ لأنه من قبيل القبائح التي لا تجوز عليه. وقرئ لا يُهْدَى، أي لا تقدر أنت ولا أحد على هدايته وقد خذله الله. وقوله: وما لهم من ناصرين دليل على أن المراد بالإضلال الخذلان الذي هو نقيض النصرة. ويجوز أن يكون لا يهدي بمعنى لا يهتدي. يقال هداه الله فهدي. وفي قراءة أبي: فإن الله لا هادي لمن يضل، ولمن أضل، وهي معاضدة لمن قرأ "لا يُهْدَى" على البناء للمفعول، وفي قراءة عبد الله: يهدي بإدغام تاء يهتدي"، وهي معاضدة للأولى، وقرئ يَضِلُّ بالفتح"^(٥).

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٩٥/٤، وذكر أن قراءة (منكم) هي قراءة علي. وذكر ابن كثير أنها قراءة ابن مسعود

أيضًا (تفسير ابن كثير: ٣٩١/٤).

(٢) تفسير ابن كثير: ٣٩١/٤.

(٣) تفسير ابن كثير: ٣٩١/٤.

(٤) النحل: ٣٧.

(٥) الكشاف: ٥٨٢/٢.

فقد حاول الزمخشري بشق الطرق التأويلية أن ينفي نسب الهداية والضلال إلى الله — عز وجل —، لأن العبد — عند المعتزلة — قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً وأن الله — تعالى — منزّه أن يضاف إليه شر كالإضلال ونحوه^(١).

أما ابن كثير وغيره من أنصار منهج أهل السنة فلا يخرجون من نسب الإضلال إلى الله استشهاداً بقوله تعالى: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(٢)، ولذلك يقول ابن كثير: "لا يهدي من يضل" أي من أضله، فمن ذا الذي يهديه من بعد الله؟ أي لا أحد^(٣)، وكذلك القرطبي لا ينكر الإضلال من الله، إذ إنه عند أهل السنة ومن تبعهم جزاء لمن رفض الإيمان فكان جزاؤه الإضلال والختم والطبع، فيقول القرطبي بصدد هذه الآية الكريمة: "أي إن تطلب يا محمد بجهلك هداهم ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يَضِلُّ﴾ أي لا يرشد من أضله، أي من سبق له من الله الضلالة لم يهده"^(٤).

هذا عن تأويل المعتزلة للآية، أما عن التوجيه النحوي فيها فتفصيله كما يلي:

أولاً : القراءة المشهورة (لا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ)^(٥) وفيها يكون الفاعل في (لا يهدي، يضل) ضمير مستتر تقديره هو يعود على الله — عز وجل —، وأن (مَنْ) اسم موصول مبني على السكون في محل نصب مفعول به، وأن ناصبه هو الفعل يهدي، (لا يهدي) خبر إن.

ثانياً : قراءة (يُهْدَى) على البناء للمفعول^(٦)، وفيها حذف الفاعل الذي لا يعود على الله عند الزمخشري لقوله: "لا تقدر أنت ولا أحد على هدايته"^(٧)، و(مَنْ) اسم موصول مبني على السكون في موضع رفع على أنه اسم ما لم يُسم فاعله^(٨).

وذكر العكبري أن في هذه القراءة وجهين:

(١) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٢) الأعراف: ١٨٦.

(٣) تفسير ابن كثير: ٣٩٩/٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٣٨١٨/٤.

(٥) قراءة عاصم وحزة والكسائي (السبعة لابن مجاهد: ٣٧٢)، كما ذكر القرطبي في تفسيره أنها قراءة ابن مسعود وأهل الكوفة (الجامع لأحكام القرآن: ٣٨١٨/٤)، وذكر الزمخشري أنها قراءة عبد الله.

(٦) قراءة ابن كثير وأبو عمرو ونافع وابن عامر (السبعة لابن مجاهد: ٣٧٢)، واختارها أبو عبيد وأبو حاتم (القرطبي: ٣٨١٨/٤)، وقرأها أبو جعفر المدني (النجوم السائرة: ٢٦٦)، ونافع (النجوم السائرة: ٢٨٠)، وأبو عمرو (النجوم السائرة: ٣١٨)، ويعقوب (النجوم السائرة: ٣٥٤).

(٧) الكشف: ٥٨٢/٢.

(٨) القرطبي: ٣٨١٨/٤.

— أحدهما: أن (من يضل) مبتدأ، و(لا يُهدى) خبر.
— والثاني: أن (لا يهدى من يضل) بأسره خبر إن، كقولك: إن زيدًا لا يُضرب أبوه^(١).

ثالثًا : قراءة يهدي بمعنى يهتدي^(٢) وفيها تكون (من) اسم موصول مبني على السكون في موضع رفع، والعائد إلى (من) الهاء المحذوفة من الصلة، والعائد إلى اسم إن الضمير المستكن في (يُضل)^(٣).

وفي هذه القراءة يكون الزمخشري قد حقق مراده الاعتزالي من وجه واحد فقط وهو عدم الهداية، فالمهتدي في هذه القراءة هو (من) العائد على الكافرين المكذبين، والهدى ههنا واقع منهم، أما وجه الإضلال فلم يفر منه الزمخشري، إذ إن فاعله مستتر تقديره هو يعود على الله وهو ما جعله يذكر القراءة التالية وهي:

رابعًا : قراءة (يُضل)^(٤): وفيها الفاعل في يهدي الله، أما في يضل فهو ضمير مستتر تقديره هو عائد على المكذب الكافر الذي ضل بذاته ولم يضلله الله — عند المعتزلة —؛ لأنه كما يرون أنه لو أضله — عز وجل — لما عذبه، إذ إن ذلك يتناقض مع مبدأ العدل عندهم.

خامسًا : قراءة أبي: "إن الله لا هادي لمن يضل، ولمن أضل". ورجح الشيخ محمد عليان المرزوقي أنهما قراءتان لأبي^(٥)، وفيها معمول اسم الفاعل ضمير مستتر تقديره هو لا يعود على الله — عند الزمخشري — كما أقر، وإنما يعود على الرسول — صلى الله عليه وسلم — أو غيره، أما يضل ففاعله مستتر تقديره هو يعود على المكذب. وفي (لمن أضل) فالفاعل فيها مستتر عائد على الله — عز وجل —.

وهكذا نجد أن الزمخشري كلما حاول أن ينفي الإضلال ثبتت الهداية، وإن حاول نفي الهداية ثبت الإضلال^(٦).

(١) التبيان للعكبري: ٧٩٥.

(٢) رواه أبو عبيد عن الفراء وقال أبو عبيد: لا نعلم أحدًا روى هذا غير الفراء (القرطبي: ٣٨١٨/٤) وذكر الزمخشري أنها قراءة عبد الله.

(٣) ذكر هذا الوجه القرطبي: ٣٨١٨/٤.

(٤) ذكرها الزمخشري ولم أجدها في المتواتر ولا الآحاد ولا الشاذ فيما تيسر لي من كتب القراءات.

(٥) حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشاف: ٥٨٢/٢.

(٦) انظر تعليق ابن المنير (الانتصاف — هامش الكشاف: ٥٨٢/٢).

ومما أجمعت عليه فرق المعتزلة العشرون قولهم بنظرية الحسن والقبح بالعقل، فيقول الشهرستاني: "واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك، وورود التكاليف الطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً"^(١).

ولذلك ففي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنْذَلَ وَنُخْزَى﴾^(٢) قال الزمخشري: "وقرئ (نُذِلْ وَنُخْزَى) على لفظ ما لم يُسم فاعله"^(٣).

وهي قراءة غير واردة في المتواتر ولا الآحاد، فهي وإن كانت من الشاذ فإن لم أجد سبباً لورود هذه القراءة في الكشف إلا الحاجة في نفس الزمخشري قضائها، جعلته يتجاوز كونهم هم المذللين والمخزين لأنفسهم — وإن كان ذلك لا يتعارض مع مبدئهم — ولكن في بناء الفعل للمجهول إقرار لمبدأ اعتزالي آخر، فإذا كان الفاعل المستتر في (نُذِلْ وَنُخْزَى) تقديره نحن عائد إلى الكفار فإنه في قراءة (نُذِلْ وَنُخْزَى) على لفظ ما لم يسم فاعله أصبح محذوفاً عائد على العقل الذي سيذهم ويخزيهم لقصوره عن معرفة التكاليف التي هي اختيار لهم، والتي لن يتم إدراكها واستنباط ما تتضمنه من أحكام وتشريعات إلا من خلال الرسل المتوسطين بين الله — عز وجل — وبين العباد.

وبناء على هذه القراءة يكون الكفار الذين كانوا في القراءة الأولى هم الفاعلين أصبحوا نائب فاعل، ومثلهما في كلتا القراءتين الضمير نحن المبني على الضم في محل رفع، وحذف الفاعل في القراءة الثانية وهو العقل.

ولعل قوله تعالى ﴿لَوْلَا أَرْسَلْتُ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ هو ما جرأ الزمخشري على ذكر هذه القراءة وكأن التقدير — عند الزمخشري — لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نُذَلَ ونُخْزَى بعقولنا العاجزة عن معرفة التكاليف.

ويؤكد هذا عودة الضمير في قوله تعالى (من قبله) عند الفراء، إذ فسره بقوله: من قبل الرسول^(٤). وإن اتفقت الكثير من كتب التفاسير على عودة الضمير إلى التنزيل، أي من قبل التنزيل^(٥).

(١) الملل والنحل: ١/ ٦٦، وقد أفردتها الشهرستاني ولم يصنفها ضمن الأصول الخمسة خلافاً لكثير من الدراسات التي تعرضت للاعتزال.

(٢) طه: ١٣٤.

(٣) الكشف: ٩٧/٣.

(٤) إعراب القرآن للنحاس: ٥٩٨.

(٥) قال ابن عباس: "من قبل أن نُذَلَ في الدنيا بالعذاب، ونُخْزَى في الآخرة بعذابها" (الجامع لأحكام القرآن: ٤٤٢٧/٥).

وهذا ما جعل الزمخشري يحاول الفرار من ظاهر الآية في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(١) ويلجأ إلى آليّة القراءة؛ ليقرر مبدأ حرية العباد، فكيف يختم الله على الأفواه وفي الختم تقييد يتنافى مع مبدأ العدل عند المعتزلة؟ كما أن الختم على الأفواه شر، وهذا عندهم محال على الله.

فالخير ههنا أن يفصح المشركون وأن يتركهم الله ليدافعوا عن أنفسهم، كما أن في الختم على الأفواه ما يدل على ما في أفعال العباد من كسب لله تعالى، فالآية إذن تضرب على ثلاثة أوتار؛ حرية العباد وخلق الأفعال وخلق الشر، ولكنها تنطوي تحت مبدأ العدل عند المعتزلة، مما اضطر الزمخشري إلى اللجوء إلى التأويل باختيار الشاذ من القراءات.

وبناءً على ما سبق: فقد اختار الزمخشري قراءة "يُخْتَمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُ أَيْدِيهِمْ"^(٢) ببناء الفعل نَحَمَ للمجهول على أن نائب الفاعل ضمير مستتر تقديره هو يعود على غير الله — عز وجل — بخلاف نَحَمَ وهي القراءة المشهورة والتي فيها الفاعل ضمير مستتر تقديره نحن يعود على الله — عز وجل — تعظيماً وتشريفاً، ودليل عودته على الله — عز وجل — الضمير (نا) في (تكلمنا).

ومما يدل على نفي الزمخشري لختم الله على الأفواه — وإن كان يوم القيامة — وأن فاعل الختم ليس الله — عز وجل — لما في ذلك من الشر والتحكم في أفعال العباد والسيطرة عليها الذي هو كخلقها:

أولاً : أنه لم يصرح بلفظ الجلالة في تفسيره للآية، فيقول: "فحينئذ يُخْتَمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُهُمْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ"^(٣).

ثانياً : أنه في القراءة التي استشهد بها: "يُخْتَمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُ أَيْدِيهِمْ" حذف للضمير (نا) في (تكلمنا) الذي مرجعه إلى الله وكان مؤكداً للضمير (نحن) في (نختم).

ثالثاً : أنه قوّى قراءته بقراءة أخرى بقوله: "وقرئ" ولتكلمنا أيديهم وتشهد بلام كي والنصب على معنى: ولذلك تختم على أفواههم"^(٤).

وعلى هذا التأويل فإن الفاعل في (نختم) ضمير مستتر تقديره هي، يعود على جهنم المذكورة في الآيتين السابقتين لهذه الآية^(٥).

(١) يس: ٦٥.

(٢) الكشاف: ٢٤/٤.

(٣) الكشاف: ٢٤/٤.

(٤) الكشاف: ٢٤/٤.

(٥) يقول تعالى: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كنتم توعدون﴾ (٦٣) أصلوها اليوم بما كنتم تكفرون.

رابعاً : أنه عضد رأيه بقراءة ثالثة فقال: "وقرئ: ولتكلّمنا أيديهم ولتشهّد أرجلهم بلام الأمر والحزم، على أن الله يأمر الأعضاء بالكلام والشهادة"^(١)، فأكد من باب آخر أن كلام الأعضاء وشهادتها يوم القيامة بأمر من الله لها وليست بقدرته تعالى، فالعبد عندهم هو القادر على خلق أفعاله خيرها وشرها^(٢)، كما أنه ذكر الكلام والشهادة ولم يصرح بالختم، وهذا على خلاف مذهب أهل السنة الذين يقرون بأن الله يخلق الخير والشر، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فقد ذكر القرطبي في هذه الآية الكريمة أربعة أوجه تثبت ختم الله على الأفواه فقال "في سبب الختم أربعة أوجه: أحدها: لأنهم قالوا ﴿والله ربنا ما كنا مشركين﴾، فختم الله على أفواههم حتى نطق جوارحهم"^(٣).

وكذلك قول ابن كثير: "هذا حال الكفار والمنافقين يوم القيامة حين ينكرون ما احتراموه في الدنيا، ويخلفون ما فعلوه، فيختم الله على أفواههم، ويستنطق جوارحهم بما عملت"^(٤).

فالفاعل عند أهل السنة هو الله — بالإجماع — في (نختم).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾^(٥) فإن ترك الآية على ظاهر معناها يفيد أن الله مقيض شيطاناً لمن تغافل عن ذكره تعالى، وهذا يأباه المعتزلة، فكيف يقيض الله شيطاناً للإنسان ثم يحاسبه ويدخله النار، وهذا — عندهم — يتنافى مع أصل العدل ويتنافى مع الحكمة الإلهية، على خلاف مذهب أهل السنة الذين يرون أن العبد إذا أصر على كفره ختم الله على قلبه وطبع، ولهذا يفسر ابن كثير الآية الكريمة بقوله: "أي هذا الذي تغافل عن الهدى نقيض له من الشياطين من يضلّه ويهديه إلى صراط الجحيم. فإذا وافى الله — عز وجل — يوم القيامة يتبرم بالشيطان الذي وكل به"^(٦).

وفسرهما القرطبي بقوله: "نسب له شيطاناً جزاء له على كفره فهو له قرين" قيل في الدنيا، يمنعه من الحلال ويبعثه على الحرام، وينهاه عن الطاعة، ويأمره بالمعصية"^(٧).

(١) الكشف: ٢٤/٤.

(٢) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٥٦٥٣/٦.

(٤) تفسير ابن كثير: ٣٨٤/٦.

(٥) الزخرف: ٣٦.

(٦) تفسير ابن كثير: ١٧٤/٧.

(٧) الجامع لأحكام القرآن: ٦٠٩١/٧.

أما الزمخشري فيقول: "قرئ (ومن يعيش) بضم الشين وفتحها والفرق بينهما أنه إذا حصلت الآفة في بصره قيل: عشي. وإذا نظر نظر العشي ولا آفة به قيل عشا...، وقرئ: يعيشو على أن "من" موصولة غير مضممة معنى الشرط، وحق هذا القارئ أن يرفع نقيضه. ومعنى القراءة بالفتح: ومن يعم...، وأما القراءة بالضم فمعناها من يتعام عن ذكره أي: يعرف أنه الحق وهو يتجاهل ويتغابى كقوله تعالى ﴿وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾، ﴿نقيض له شيطانا﴾: نخذله ونخلي بينه وبين الشياطين، كقوله تعالى ﴿وَقيضنا لهم قرناء﴾...، وقرئ يقيض: أي يقيض له الرحمن ويقيض له الشيطان، فإن قلت لم جمع ضمير من وضمير الشيطان في قوله تعالى "وإنهم ليصدونهم" قلت: لأن من مبهم في جنس العاشي، وقد قيض له شيطان مبهم في جنسه، فلما جاز أن يتناولوا لإبهامها غير واحد من جاز أن يرجع إليهما الضمير مجموعاً^(١).

فقد ذكر قراءة (يعشو) وهي من الشاذ علي أن من موصولة وأشار إلى رفع (نقيض)، وقد مال إلى هذه القراءة بدليل أنه بنى تفسيره على أساسها واستدل بقوله تعالى: "وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم"^(٢)، ولعل اختياره لقراءة الضم المشهورة والمتواترة إنما ليدل على أن العاشي هو الذي اختار طريق الغي والضلال، أما قراءة الفتح فتدل على العمى الخلقي فيكون لله دخل في حالته التي هو عليها من الضلال، والزمخشري كعادته يبيّن تفسيره على القراءة المتواترة إذا وافقت هواه وإلا بناها على الشاذ، وهنا اختار الضم ليثبت سوء اختيار العاشي فيبعد عن نسب القبيح إلى الله تعالى، ولكي يزداد بعدا اختار قراءة يعيشو وبنى عليها تفسيره، ثم ذكر قراءة شاذة أخرى وهي يقيض على أن الفاعل الرحمن أو الشيطان، على الرغم من أنه إذا كان الفاعل هو الشيطان فإن التقدير: يقيض له الشيطان شيطانا.

ولو كان المعنى على قوله "يقيض له الرحمن ويقيض له الشيطان" لقال تعالى: يقيضا..، ثم تراجع وقال "فإن قلت لم جمع ضمير من وضمير الشيطان" فأخرج الرحمن — عز وجل — من التقييض، كما أنه أول (نقيض) بـ — (نخذه)^(٣).

(١) الكشف: ٤/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) النمل: ١٤

(٣) لقد تحيط الزمخشري في هذه الآية الكريمة كما تحيط في مثيلاتها كثيرا، وصدق الإسكندري حين وصفه قائلا "تلجلج والحق أبلج، وزاغ والسبيل منهج" (الانتصاف — هامش الكشف: ٤/ ٣٥٢).

وثمة فارق نحوي كبير بين القراءة المتواترة وقراءة الزمخشري الشاذة ف (مَنْ) في القراءة المتواترة أداة شرط جازمة للعاقل تجزم فعلين هما يعيشُ المجزوم وعلامة جزمه حذف حرف العلة (فعل الشرط)، نقيض المجزوم وعلامة جزمه السكون (جواب الشرط)، وفاعله مستتر تقديره ضمير التعظيم (نحن) العائد على الله، وجملة (نقيض) لا محل لها من الإعراب.

أما في القراءة الشاذة: ف (مَنْ) موصولة في محل رفع مبتدأ، ويعشو: فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة المقدرة والفاعل ضمير مستتر تقديره هو يعود على معنى (مَنْ)، ونقيض: فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة، والفاعل ضمير مستتر تقديره نحن، والجملة الفعلية في محل رفع خبر (مَنْ) يعود على الله — عز وجل — أما في قراءة (يقيض) فالفاعل ضمير مستتر تقديره هو يعود على الله — عز وجل — وليس نحن الذي هو في قراءة (نقيض).

وبناءً على أصل العدل عند المعتزلة — وما اندرج تحته من أفكارهم ومنها أن الله — تعالى — لا يريد الشر ولا يأمر به^(١)؛ لأن مريد الشر شرير كما أن مريد الخير خير، بل والأعجب من ذلك أنهم ذهبوا إلى أن الله — عز وجل — يعجز عن فعل الشر، ولا يقدر على ظلم أحد أصلاً ولا على شيء من الشر وأن الناس يقدرون على ذلك^(٢) — فإن الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٣) قال عن لفظ (كل) أنه "منصوب بفعل مضمير يفسره الظاهر، وقرئ: كل شيء بالرفع"^(٤).

(١) الشر عندهم يقع من العبد على خلاف الإرادة الربانية (تعليق ابن المنير — هامش الكشاف ٤٣٥/١)، أما عند أهل السنة فيجوز عليه — تعالى — خلق الشر وإرادته كالحير، فكل شيء يقع على مراد الله عز وجل ولكنه — تعالى — لا يأمر إلا بالخير (حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشاف — هامش الكشاف ٥٩/١)، وقد استدل أهل السنة على قوله إن الله يخلق الخير والشر بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنْتُمْ تُؤْفِكُونَ﴾ [فاطر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. كما استدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم: كل شيء بقدر حتى العجز والكيس أو الكيس والعجز وهو حديث إسناده صحيح على شرط مسلم (مسند ابن حنبل ١١٠/٢) وعند القرطبي هذا الحديث يبطال للمذهب القدرية (الجامع لأحكام القرآن ٦٥٠٣/٧). وكذلك بحديث أبي ذر — رضي الله عنه — حين قدم وفد نجران على رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فقالوا: الأعمال إلينا والآجال بيد غيرنا، فنزلت الآية إلى قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ فقالوا: يا محمد يكتب علينا الذنب ويعذبنا؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "أنتم خصماء الله يوم القيامة" (ذكره القرطبي في تفسيره ٦٥٠٤/٧)، وكذلك استدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم: "القدرية يقولون الخير والشر بأيدينا، ليس لهم من شفاعتي نصيب ولا أنا منهم" (ذكر في كثر العمال عن أنس: ٢٣٠/١، وفي الجامع لأحكام القرآن: ٦٥٠٤/٧).

(٢) الفصل في الملل والنحل لابن حزم: ١٧٤/٤ باب شنع المعتزلة.

(٣) القمر: ٤٩.

(٤) الكشاف: ٤٣٠/٤.

وهنا ينبغي ألا نأخذ آراء الزمخشري باعتبار حسن النية فيها، فهو يعرض رأيه ويعتمد على القراءات ليلم بالآية من كل وجه فيخرج تفسيره على ما يرام، فتمسكه بمذهبه يبينها أنه قد دسّ اعتزالاً في الكشف يستخرج بالمنافيش — على حدّ قول البلايني^(١) — فلزم التفتن والتنبه، فالزمخشري لا يعرض قراءة أو رأياً إلا وله من ورائه مراد، هو في الغالب اعتزالي وهو هنا عرض قراءة (كل) بالرفع، والتي هي ليست من المتواتر من القراءات بهدف نصرة مذهبه، فالقراءة المشهورة بالنصب لـ (كل) تجعلها منصوبة بفعل مضمر يفسره الظاهر على تقدير: إنّنا خلقنا كلّ شيء خلقناه بقدر ويكون الفعل (خلقنا) الثاني توكيداً لـ (خلقنا) المضمر والذي في محل رفع خير إن، وهذا هو رأي الجمهور^(٢)، وهي القراءة المشهورة التي عليها الجماعة^(٣)، وذلك لما يُفیده نصب خلقنا للعموم، واشتمال الخلق على جميع الأشياء وأن الله خالق كلّ شيء من خير وشر، وهو أيضاً رأي سيبويه على لغة من قال: زيداً ضربته وعلى قراءة النصب يكون الجار والمجرور (بقدر) متعلق بـ (خلقنا)^(٤) الأول عند الكوفيين وبالثاني عند البصريين.

وإذا كانت الآية تثبت خلق الله — تعالى — للخير والشر من جهة، فإنها — لا شك — ترد على المعتزلة في إنكار خلق أفعال العباد من جهة أخرى، وللنصب قولان آخران ذكرهما النحاس قائلًا:

"أما الكوفيون فقالوا: إنّنا تطلب الفعل والفعل بها أولى من الاسم، والمعنى إنّنا خلقنا كلّ شيء، وليس هذا مثل قولنا: زيداً ضربته؛ لأنه ليس ههنا حرف هو بالفعل أولى، ألا ترى أنك تقول: أزيداً ضربته؟ فيكون النصب أولى؟ لأن همزة الاستفهام حرف هو بالفعل أولى، والقول الثالث أنه إنّما جاز هذا بالنصب وخالف زيداً ضربته ليدل على خلق الأشياء فيكون فيه رد على من أنكر خلق الأفعال"^(٥).

أما قراءة الرفع^(٦) فالتقدير فيها: إنّنا كلّ شيء مخلوق لنا بقدر، على اعتبار أن (خلقنا) صفة لـ (شيء)^(٧) فينتفي العموم، فيحتمل أن يكون هناك أشياء ليست مخلوقة لله بزعمهم، لأن المعنى

(١) الإتيان: ٢١٣/٤.

(٢) البيان في إعراب القرآن للعكبري: ١١٩٦/٢.

(٣) البيان في غريب إعراب القرآن: ٤٠٦/٢.

(٤) هذا عند ابن الأنباري (البيان: ٤٠٧/٢)، أما العكبري فاعتبر الجار والمجرور حال من الهاء في خلقناه، أو من كلّ، أي مقدراً (البيان: ١١٩٦/٢).

(٥) (إعراب القرآن للنحاس: ١٠٧١).

(٦) قراءة أبي السمال: (لجامع لأحكام القرآن: ٦٥٠٣/٧).

(٧) هذا رأي ابن الأنباري في البيان: ٤٠٧/٢، وأجاز العكبري أن تكون نعتاً لـ (كلّ) أيضاً (البيان: ١١٩٦/٢).

على هذه القراءة: إن كل شيء مخلوق فإن الله قد خلقه بقدر، أما غير المخلوق فلم يقدره الله. ويكون الجار والمجرور (بقدر) خبر لـ (كل) المرفوعة على الابتداء وأن جملة (كل شيء خلقناه بقدر) في محل رفع خبر إن.

ويجب الإشارة هنا إلى أمرين ؛ أولهما: أن الرفع ههنا هو الأقوى نحويًا وهو القياس لقولهم: أنا زيدٌ ضربته، وقولهم: إني زيدٌ ضربته، ولكن النُّحاة ههنا ضعفوا الرفع لاصطدامه بالمعنى على الرغم من أنه القياس، وثانيهما: أن القرآن وإن كان في عمومته مع أقيسة النحاة لكنه قد يخرج على الوجه الضعيف في بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿فَعَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ﴾^(١) على الرغم من أن القياس عند النُّحاة هو إفراد الفعل مع الفاعل، فيقال حضر محمد وحضر محمدان وحضر محمدون، والضعيف قولهم حضر محمد وحضر محمدان وحضروا محمدون وحضرن هندات وهي على لغة من يقول "أكلوني البراغيث".

ثالثاً: أصلُ الوعدِ والوعيدِ

من جملة ما ذهب إليه المعتزلة في هذا الأصل: أن غفران الله لذنوب العباد لا يخضع لمشيئته وإرادته — عز وجل — وإنما يشترط التوبة وإن كان عند أهل السنة يجوز الغفران بمجرد الفضل من الله أو الشفاعة، واعتبر المعتزلة أنه إذا اقتضت المشيئة الإلهية ذلك فإنه يتنافى مع الحكمة الإلهية وهذا محال، وعدُّوا ذلك من باب الوعد والوعيد الذي هو واحد من أصول مذهبهم الخمسة.

ولذلك ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٢)، يقول الزمخشري: "إن الله يغفر الذنوب جميعاً" يعني بشرط التوبة، وفي قراءة ابن عباس وابن مسعود: يغفر الذنوب جميعاً لمن يشاء، والمراد بمن شاء: من تاب؛ لأن مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله لا للملكه وجبروته"^(٣)، فأتى في تأويله بما يدل على اعتزاله، إذ إن غفران الذنوب — عنده — لا يتم إلا بالتوبة، لا بالمشيئة، مما

(١) المائدة : ٧١.

(٢) الزمر: ٥٣.

(٣) الكشاف: ١٣٠/٤.

جعله يؤوّل قراءة ابن مسعود وابن عباس بـ (من تاب) فيأتي بمتعلق الفعل (يعفر) الذي كان محذوفاً وهو (لمن)، الذي مثل للزخشرى بابا يدخل منه إلى التأويل بـ (من تاب) ليرضي نزعتَه الاعتزالية وهي نفى الغفران بالمشيئة وإنما بشرط التوبة.

فأصل الوعد والوعيد — عند المعتزلة — يقضي بأن من يخرج من الدنيا عن كبيرة ارتكبتها من غير توبة استحق الخلود في النار، لكن عقابه يكون أخف من عقاب الكفار^(١).

وعليه ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾^(٢). يقول الزخشرى: "فإن قلت بأي التهيّن تعلق المفعول له؟ قلت بالثاني عند البصريين مقدراً إضماره عند الأول كقوله تعالى: "أتوني أفرغ عليه قطراً" وبالعكس عند الكوفيين، وأيهما كان فمرجع المعنى إلى أن الرفع والجهر كلاهما منصوب أداؤه إلى حبوط العمل، وقراءة ابن مسعود: "تحبط أعمالكم" أظهر نصاً بذلك؛ لأن ما بعد الفاء لا يكون إلا مسبباً عما قبله، فيتنزل الحبوط من الجهر منزلة الحبوط من الطغيان في قوله تعالى: ﴿فِيحِلْ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾^(٣).

فالفاعل تحبط وإن كان في الحالتين منصوباً إلا أن عامل النصب فيهما مختلف، ففي القراءة المتواترة العامل (أن) وفي قراءة ابن مسعود العامل فاء السببية، وقد اختارها الزخشرى لدلالاتها التي صرّح بها وهي أن ما بعدها مسبباً عما قبلها أما "أن" فالمعنى بها كما أشار الزخشرى: "انتهوا عما نهيتكم عنه لحبوط أعمالكم أي لخشية حبوطها على تقدير حذف المضاف كقوله تعالى: ﴿يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضْلُوا﴾"^(٤)، ولكن الزخشرى كان أميل إلى وجه السببية بدليلين؛ أولهما: أنه قال إن هذه القراءة أظهر نصاً، وعلل لها، وثانيهما: بناؤه التفسير على أساس قراءة الفراء عندما قال:

"وقد دلت الآية على أمرين هامين؛ أحدهما أن فيما يرتكب من يؤمن من الآثام ما يحبط عمله. والثاني: أن في آثامه ما لا يدرى أنه محبط ولعله عند الله كذلك"^(٥).

(١) الملل والنحل: ٦٦/١، الفصل: ١٤٨/٤، وعند أهل السنة لا يخلد موحد في النار أصول اعتقاد أهل السنة للإكائي: ١٧٢/١.

(٢) الحجرات: ٢.

(٣) الكشف: ٣٤٥/٤، ٣٤٦، والآية: ٨١ من سورة طه.

(٤) الكشف: ٤، ٣٣٤، والآية: ١٧٦ من سورة النساء.

(٥) الكشف: ٣٤٦/٤.

ففي كل الأحوال حاول الزمخشري أن يثبت حبوط العمل ويؤكد به بارتكاب المؤمن الكبيرة التي هي دون الشرك^(١).

وقد ضعف النحاس وجه (لثلا تحبط أعمالكم)^(٢) آخذاً برأي أبي إسحاق قال: "المعنى لأن تحبط أي لا تشعرون أن أعمالكم قد حبطت"^(٣). هذا على اعتبار قراءة (أن)، أما الفاء التي استدل بها الزمخشري ففيها صراحة تامة في السببية، وقد وافقه الفراء فقال "وهي في قراءة عبد الله (فتحبط أعمالكم)، وهو دليل على جواز الجزم فيه"^(٤).

وفي جواز الجزم عند الفراء — المعتزلي أيضاً — ما يدل على أن (تحبط) مترتباً عن النهي في لا ترفعوا، ولا تجهروا ومسبباً عنهما. وأنها سبب في حبوط العمل والخلود في النار على مذهب المعتزلة.

^(١) ويقول ابن المنير الإسكندري: "الزمخشري اغتنم الفرصة في ظاهر هذه الآية، فزها على معتقده، ووجه ظهورها فيما يدعيه...، وذلك أنه يعتقد أن ما دون الكفر ولو كبيرة واحدة تحبط العمل وتوجب الخلود في العذاب المقيم وتخرج المؤمن من اسم الإيمان ورسمه" (هامش الكشف: ٣٤٥/٤).

^(٢) إعراب القرآن للنحاس: ١٠١١.

^(٣) معاني القرآن وإعرابه: ٣٢/٥.

^(٤) معاني القرآن للفراء: ٧٠/٣.

الفصل الثاني

توجيه سببه الجواز

* أولاً: أصل العدل

في قوله تعالى:

﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾^(١).

أجاز الزمخشري أن يكون لقوله تعالى: "وعبد الطاغوت" وجهان: أحدهما: أن يكون عطفاً على صلة (من) كأنه قيل: ومن عبد الطاغوت، والآخر: بالجر عطفاً على (من لعنه الله)^(٢)، ومن الملاحظ أنه في كلا الوجهين حاول أن يُخرج الجملة "وعبد الطاغوت" من جملة ما وقع عليه حكم الفعل جعل والذي يقتضي محل النصب لهما وهو وجه ليس جائزاً فقط، بل هو الأقوى، ولكنه سيجعل الله — عز وجل — هو جاعل (عبد الطاغوت)، وهذا عندهم قبيح وشر، ويتنافى مع مبدأ الصلاح والأصلح الذي يقول بوجوب رعاية مصالح العباد على الله من حيث الحكمة وإن كان في وجوبه خلاف عند فرقهم، وصنفوا ذلك تحت أصل (العدل)^(٣)، ويؤكد الزمخشري ذلك بقوله: "فإن قلت: كيف جاز أن يجعل الله منهم عبداً الطاغوت؟ قلت: فيه وجهان، أحدهما أنه خذلهم حتى عبدوه، والثاني أنه حكم عليهم بذلك ووصفهم به"، كما حاول أن يؤكد رأيه بذكر الكثير من القراءات، ومنها قراءة أبي: "وعبدوا الطاغوت"، وقراءة ابن مسعود: "ومن عبدوا"، و"عبد الطاغوت" وأول هذه القراءة مرة على معنى: وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم، ومرة أخرى على معنى: صار الطاغوت معبوداً من دون الله^(٤).

وإن كان قد أشار إلى قراءة "عابد الطاغوت" عطفاً على القردة فإنه لم يسهب فيها كما أسهب في غيرها، كما أنه علل لها مؤولاً بالخذلان والوصف.

(١) المائدة: ٦٠.

(٢) الكشف: ٦٣٨/١، ٦٣٩.

(٣) الملل والنحل: ٦٦/١، فالقبيح عندهم يقع على خلاف المشيئة، وأما عقيدة أهل السنة الموحدين حقاً، فالآية على ظاهرها، والله تعالى هو الذي أشقاهم وخلق في قلوبهم طاعة الطاغوت وعبادته، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (تعليق ابن المنير على الآية الكريمة وتأويل

الزمخشري لها — الانتصاف — هامش الكشف: ٦٣٨/١).

(٤) الكشف: ٦٣٩/١.

ولا شك أن وجه الزمخشري الذي عوّل عليه تأويله جائز، ولكنه تخرّج من الإبانة الذي لم يتخرج منها غيره كقول ابن الأنباري: "ومن قرأ "وعبد الطاغوت" جعله اسمًا للجمع على فَعْلَ مبنياً على المبالغة في عبادة الطاغوت كقولهم: رجل يَقْظُ وفَطْنٌ... وهو ههنا منصوب لأنه معطوف على الخنازير، أي: وجعلهم عبد الطاغوت. أي عبدًا لهم" ^(١). ويقول العكبري في اعتبار "عبد" اسمًا: وهو منصوب بـ (جعل) ^(٢)، كما أجاز النحاس نصبه على الذمّ بالإضافة إلى النصب بـ (جعل) ^(٣).

وجملة "عبد الطاغوت" على اعتبار قراءة "عبد" على أنها فعل، فالجملة لا محل لها من الإعراب — عند الزمخشري — لقوله: "عطف على صلة من" ^(٤)، أما على ظاهر الآية عند أهل السنة فهي في محل نصب بـ (جعل).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ ^(٥).

بناء على مبدأ العدل — عند المعتزلة — والذي ينصُّ على أن الله لا يفعل الشر لأنه قبيح، وأنه — تعالى — لا يفعل إلا الصلاح والخير ^(٦)، فإن الزمخشري لما وجد ظاهر الآية — لا جدال — يتعارض مع مذهبه لجأ مرةً إلى التأويل ومرةً أخرى إلى الجواز، فقال: "و(جعلنا): للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم، كأنهم محبوبون عليه، أو هي حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم: ﴿وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ﴾" ^(٧).

فعند المعتزلة كيف يكون الله غير فاعل للشر ويجعل على القلوب أكنةً ويجعل على الآذان وقراً، فاعتبرها الزمخشري حكاية لما ينطقون به فتكون كلمة وقْر — على تأويله — مبتدأ مؤخرًا وجوبًا لا مفعولاً به لفعل محذوف وتقديره جعل، لا معطوفاً على (أكنة) منصوباً مثله وهو الوجه الأقوى لقول العكبري: "وقراً: معطوف على أكنة" ^(٨)، وعلى هذا تكون جملة "وفي آذانهم وقْر" —

^(١) البيان: ٢٩٩/١.

^(٢) البيان: ٤٤٨/١.

^(٣) إعراب القرآن للنحاس: ٢٣٩.

^(٤) الكشف: ٦٣٨/١.

^(٥) الأنعام: ٢٥.

^(٦) الملل والنحل: ٦٦/١.

^(٧) الكشف: ١٣/٢.

^(٨) البيان: ٤٨٨/١، وكذلك النحاس في إعراب القرآن: ٢٦٠.

على تأويل الزمخشري — في محل نصب مقول القول، على تقدير: "وجعلنا على قلوبهم أكنةً وقالوا في آذاننا وقراً"، وليست في محل نصب لعطفها على جملة: وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه التي بينت حالة الكفار وقت الاستماع إلى النبي — صلى الله عليه وسلم —، وعليها تكون الواو هي واو الحال، أما عند الزمخشري فالواو استئنافية^(١).
فإذا كان الوجه الذي أتى به الزمخشري جائزاً، فإنه لم يأت به لجوازه وإنما لإثبات اعتزاله ولذلك كان داخلاً في موضوع البحث.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ، وَنَقَلَبُ أَفْنِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(٢).

فإن مذهب الزمخشري يرفض تدخل الله في أفعال العباد لأنه — عند المعتزلة — ليس عدلاً، فالعبد عندهم قادر على أفعاله خالق لها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، استناداً على مبدأ (العدل)^(٣)، لذلك أجاز الزمخشري أن تكون جملة "ونقلب أفندتهم" وجملة نذرهم عطف على "يؤمنون" داخل في حكم "وما يشعركم"^(٤)، وعلى هذا التأويل وتلك الإجازة تكون جملة "ونقلب أفندتهم" وجملة "نذرهم" جملتين فعليتين في محل جزم عطفاً على (يؤمنوا)^(٥)؛ لأنه جواب شرط لغير جازم، وبذلك ينتفي تقليب الأفئدة والوذر وإن كان المقصود بتقليب الأفئدة ههنا تقليبها في الآخرة، والوذر في الدنيا^(٦) إلا أن الزمخشري ومن تبعه يرفضون ذلك من كل جهة، فيكون المعنى، "أن الله لم يذرهم في طغيانهم يعمهون، بل بين لهم"^(٧).

(١) فسر ابن كثير الآية بقوله: "أي يجيئون ليستمعوا قراءاتك، ولا تجزى عنهم شيئاً لأن الله جعل على قلوبهم أكنةً، أي أغطية، لنلا يفقهوا القرآن، وفي آذانهم وقراً: أي صمماً عن السماع النافع لهم (تفسير ابن كثير: ١٧٨٩/٣)، ويقول القرطبي: "أي فعلنا ذلك بهم مجازة على كفرهم" — الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٨٨/٣. فعند أهل السنة أن الإنسان يعرض عليه الإيمان ويرسل الله إليه من يرشده إلى الصواب، فإن آثر الكفر وأصر عليه استحق من الله الختم والتغشية والسد والطبع وما إلى ذلك، وهؤلاء هم الذين قال فيهم الله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠] والله أعلم.

(٢) الأنعام: (١٠٩، ١١٠).

(٣) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٤) الكشف: ٥٥/٢.

(٥) إعراب القرآن للنحاس: ٢٨٠.

(٦) البيان: ٥٣١/١.

(٧) البيان: ٥٣١/١.

أما على ظاهر الآية ومذهب أهل السنة فإن الجملة (ونقلب أفئدتهم) ابتدائية لا محل لها من الإعراب، ونذرهم معطوفة عليها لا محل لها من الإعراب أيضًا.^(١)

وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾^(٢)

يرفض الزمخشري أن يضل الله أحداً ولو أصر على الكفر؛ لأن الإضلال من الشر وهو قبيح، فاعتبر أن كلمة فريقاً الثانية منصوبة بفعل مضمر يفسره ما بعده، فقال: "وانتصاب قوله (وفريقاً) بفعل مضمر يفسره ما بعده، كأنه قيل: وخذل فريقاً حق عليهم الضلالة"^(٣) وهي عند الجمهور منصوبة بفعل محذوف تقديره أضلّ فريقاً، وما بعده تفسير للمحذوف^(٤)، ويقول أبو جعفر النحاس: "نصب بإضمار فعل، أي وأضلّ فريقاً"، واستدل بإنشاد سيبويه:

أصبحتُ لا أحملُ السَّلاحَ ولا أملكُ رأسَ البعيرِ إنْ نَفَرَا
والذئبُ أخشاهُ إنْ مررتُ به وحدي وأخشى الرياحَ والمطرا^(٥)

وفي معاني القرآن للفراء أجاز الكسائيّ والفراء معاً أن تكون حالا على تقدير: يعودون فريقاً هدى وفريقاً.. أي يعودون فريقين واستدل الكسائيّ بقراءة أبي: "يعودون فريقين فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة. كما أجاز الفراء الرفع، فقال: ولو كان مرفوعاً لجاز"^(٦).

ولا يخفى على أحد إجازات الكسائيّ والفراء وميلهما إلى الاعتزال، فالنصب على الحالية يعطى معنى حال الكفار عند العودة وينفي هداية الله وإضلاله لهم مجازةً على الإصرار على الكفر، كما أن إجازة الرفع عند الفراء تنفي النصب بالفعل المضمر (أضل) المتفق عليه من قبل

(١) لذلك فسرها ابن كثير بقوله: "ولو ردوا إلى الدنيا لحيل بينهم وبين الهدى كما حلنا بينهم وبينه أول مرة وهم في الدنيا، وقوله: ﴿ونذرهم﴾ أي تركهم في طغيانهم، قال ابن عباس والسدي: في كفرهم (تفسير ابن كثير ٢٢٨/٣)، وفسر القرطبي (يعمّهون) بـيتحرون (الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٨٧/٣).

(٢) الأعراف: ٣٠.

(٣) الكشاف: ٩٦/٢.

(٤) التبيان: ٥٦٤/١.

(٥) إعراب القرآن للنحاس: ٣٠٢.

(٦) معاني القرآن للفراء: ٣٧٦/١، وأجاز وجه الحالية أيضاً العكبري في التبيان ١: ٥٦٤، واعتبر أن (هدى) نعت لـ (فريقاً) الأولى، (و)حق) نعت لـ (فريقاً) الثانية، وذكر القرطبي قراءة أبي واستدل أيضاً بإنشاد سيبويه. (الجامع لأحكام القرآن: ٢٧٠٥/٣).

الجمهور^(١)، وفي كلتا الإجازتين اعتزال صريح، ولذلك اعتبر القرطبي أن في الآية ردًّا على المعتزلة بقوله: "وفي الآية ردُّ واضح على القدريّة ومن تابعهم، وقيل: (فريقاً) نصب بـ (هدى)، و(فريقاً) الثاني نصب بإضمار فعل؛ أي: وأضل فريقاً" ^(٢).

وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ ^(٣)

فقد أجاز الزمخشري أن يكون قوله تعالى ﴿ونطبع على قلوبهم﴾ معطوفاً على (أو لم يهد) أو على (يرثون)، ورفض عطفها على (أصبناهم) واعتبره غير متناسق مع المعنى، ليجعل القوم مطبوعاً على قلوبهم اتصافاً بصفة من قبلهم من المذنبين المخطئين وليس من قبل الله تعالى الذي أصابهم على ذنوبهم وطبع على قلوبهم، فيقول: "فإن قلت: بم تعلق قوله تعالى: ﴿ونطبع على قلوبهم﴾ قلت فيه أوجه: أن يكون معطوفاً على ما دلّ عليه معنى "أو لم يهد" كأنه قيل: يغفلون عن الهداية، ونطبع على قلوبهم. أو على (يرثون الأرض)، أو يكون منقطعاً بمعنى ونحن نطبع على قلوبهم. فإن قلت: هل يجوز أن يكون (ونطبع) بمعنى وطبعنا، كما (لو نشاء) بمعنى لو شئنا، ويعطف على أصبناهم، قلت: لا يساعد عليه المعنى؛ لأن القوم كانوا مطبوعاً على قلوبهم موصوفين بصفة من قبلهم من اقتراف الذنوب والإصابة بها. وهذا التفسير يؤدي إلى خلوهم عن هذه الصفة، وأن الله تعالى لو شاء لاتصفوا بها" ^(٤)

فقد اختار الزمخشري وجهين يثبت بهما اعتزاله واستبعد الوجه الأقوى الذي يتعارض مع فكرة منع اتصاف الله — عز وجل — بالخطم والطبع والسد وما إلى ذلك؛ لأن ذلك من القبيح الذي يتعالى الله عنه وفقاً لمبدأ العدل — عند المعتزلة — ^(٥) والحق أن أهل السنة أجازوا وجهين في قوله تعالى (ونطبع...) فيقول القرطبي: (ونطبع) أي نحن نطبع، فهو مستأنف. وقيل: هو معطوف على أصبنا، أي نصيبهم ونطبع؛ فوقع الماضي موقع المستقبل ^(٦).

(١) ذكره ابن الأنباري في البيان: ٣٥٩/١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٢٧٠٦/٣.

(٣) الأعراف: ١٠٠.

(٤) الكشف: ١٣٠/٢.

(٥) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٦) الجامع لأحكام القرآن: ٢٧٧١/٣، واتفق معه في معنى التفسير ابن كثير (تفسير ابن كثير: ٣٢٦/٣).

فعلى وجهي الزمخشري اللذين أجازهما يكون (نطبع) مجزوءاً وعلامة جزمه السكون لعطفه على (يهد) المجزوم وعلامة جزمه حذف حرف العلة، وجملة نطبع لا محل لها من الإعراب لعطفها على جملة ابتدائية، أو يكون (نطبع) مرفوعاً لعطفه على الفعل (يرثون) المرفوع وعلامة رفعه ثبوت النون لأنه من الأفعال الخمسة، وجملة (نطبع) لا محل لها من الإعراب لأنها معطوفة على جملة صلة اللاسم الموصول (الذين)، أما عند الجمهور ومذهب أهل السنة فإن (نطبع): فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة والفاعل ضمير مستتر تقديره نحن يعود على الله — عز وجل — تعظيماً، وجملة نطبع: جملة فعلية في محل رفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره (نحن) وهذا هو وجه الاستئناف، وقد أجازهُ أبو جعفر النحاس على أن الكلام قبلها تام، وذلك يستلزم قراءة (أو لم تهد) ^(١) بمعنى: أو لم تهد... لأن أصبناهم ببعض ذنوبهم ^(٢)، وأجاز هذا الوجه القرطبي كما ذكر. وعلى هذا الوجه تكون الجملة الاسمية المستأنفة (نحن نطبع...) لا محل لها من الإعراب.

أما الوجه الآخر وهو عطف (ونطبع...) على أصبناهم ففيه (نطبع) فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة، والفاعل ضمير مستتر تقديره نحن يعود على الله — عز وجل — تعظيماً، وجملة نطبع لا محل لها من الإعراب لعطفها على (أصبناهم) الواقعة في جواب شرط لحرف غير جازم، وقد رفض هذا الوجه أبو جعفر النحاس لأن أصبناهم ماض ونطبع مستقبل ^(٣) وأجازهُ الفراء؛ لأنَّ المستقبل والماضي يقعان ههنا بمعنى واحد ^(٤).

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ ^(٥).

رفض الزمخشري أن يصرف الله القلوب لأنَّ ذلك شر لا يجوز، فأجاز أن تكون جملة صرف الله قلوبهم جملة دعاء ^(٦)، وليست جملة ابتدائية مستأنفة وهي وإن كانت في الحالتين لا محل لها من

^(١) قراءة مجاهد وأبي عبد الرحمن.

^(٢) إعراب القرآن: ٣١٥.

^(٣) إعراب القرآن: ٣١٥.

^(٤) معاني القرآن للفراء: ٣٨٦/١.

^(٥) التوبة: ١٢٧.

^(٦) فيقول الزمخشري: ﴿صرف الله قلوبهم﴾ دعاء عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم عمداً في قلوب أهل الإيمان من الانشراح "الكشاف

الإعراب فإن سبب اللا محلية عند الزمخشري كانت دوافعه اعتزالية محضة وعليه فقد تعلق الجار والمحرور (بأنهم) — على تأويل الزمخشري — بالفعل انصرفوا، وليس صرف.

وقد علق ابن المنير على تأويل الزمخشري بقوله: "يحتمل الدعاء كما فسرته ويحتمل الإخبار بأن الله صرف قلوبهم أي منعها من تلقي الحق بالقبول ولكن الزمخشري يفر من جعله خيراً لأن صرف القلوب عن الحق لا يجوز على الله تعالى عنده، بناءً على قاعدة الصلاح والأصلح، ولا يزال يؤوّل الظاهر إذا اقتضى ذلك كما مر^(١)."

فقد دفع الاعتزال الزمخشري إلى التأويل فلم يُجزَّ وجه الإخبار وأجزم بالدعاء، وإن أجازهما معاً جمهور النحاة ومنهم النحاس^(٢)، وكذلك جمهور المفسرين ومنهم القرطبي وذكر فيها ثلاث مسائل واحدة تجيزه واثنان تؤكدانه، بل واعتبرها رادةً على المعتزلة بقوله: "أخبر الله سبحانه وتعالى في هذه الآية أنه صارف القلوب ومصرفها وقلبها ومقلبها، ردّاً على القدرية في اعتقادهم أن قلوب الخلق بأيديهم وجوارحهم بحكمهم، يتصرفون بمشيئتهم، ويحكمون بإرادتهم واختيارهم، ولذلك قال مالك فيما رواه عن أشهب: ما أبين هذا في الردّ على القدرية"^(٣)، وأيده ابن كثير^(٤).

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾^(٥) رأى الزمخشري أن دخول لام الصيرورة والعاقبة على الفعل يضلوا في قوله تعالى: ﴿ليضلوا عن سبيلك﴾ يجعل إمداد الله لفرعون وملئه سبباً في إضلالهم، فاعتبر اللام هي لام الأمر وليست لام التعليل، بل واعتبر الجملة كلها جملة دعاء، فقال: "فإن قلت ما معنى قوله: (ربنا ليضلوا عن سبيلك)؟ قلت: هو دعاء بلفظ الأمر"^(٦).

(١) الانتصاف — هامش الكشف: ٣١٣/٢، ٣١٤.

(٢) إعراب القرآن للنحاس: ٣٨٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٢٦/٤.

(٤) تفسير ابن كثير: ١٦٨/٤.

(٥) يونس: ٨٨.

(٦) الكشف: ٣٥٢/٢.

وعلى تأويل الزمخشري يكون الفعل يضلوا: فعل مضارع مجزوم بلام الأمر وعلامة جزمه حذف النون لأنه من الأفعال الخمسة، والجملة الفعلية في محل نصب على أنها جملة دعاء على تقدير: ودعا: ربنا ضلهم عن سبيلك، على اعتبار أن ما فيه معنى القول يعمل في الجمل وهو رأي الكوفيين^(١).

أما الآية على ظاهرها بل والباطن — على حد قول ابن المنير^(٢) — أن اللام للتعليل وأن الفعل منصوب بها، وذكره العكبري في إعراب (فلا يؤمنوا) حيث أجاز فيها محل نصب عطفاً على ليضلوا.^(٣) كما ذكر أبو جعفر أن اللام هنا هي لام (كي)^(٤)، وقال القرطبي: "اختلف في هذه اللام، وأصح ما قيل فيها — وهو قول الخليل وسيبويه — أنها لام العاقبة والضرورة"^(٥). كما أجاز أن تكون اللام للدعاء على تقدير: ابتلهم بالضلال عن سبيلك، لأن بعده أطمس وأشد، وعلى الظاهر أيضاً تكون جملة (ربنا ليضلوا عن سبيلك) في محل نصب عطفاً على (ربنا إنك آتيت) التي هي مقول القول في محل نصب.

وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾^(٦)، يجوز في قوله تعالى: ﴿فليمدد له الرحمن مداً﴾ وجهان^(٧): أحدهما: أن تحمل على معنى الدعاء.

والآخر: أن تحمل على معنى الخبر، وفسرها العكبري على الخبر بـ "فليمدن له" واعتبر الأمر أبلغ^(٨) إلا أن الزمخشري أول وأجاز في هذه الآية ليخرج باعتزاله من إمداد الله للضالين والذي هو

(١) موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب: ٦١.

(٢) الانتصاف هامش الكشف: ٣٥٢/٢، وقال "ومعنى ذلك إخبار موسى عليه السلام بأن الله إنما أمدهم بالزينة والأموال وما يتبعهما من النعم استدرأجاً ليزدادوا إثمًا وضلالة...، والزمخشري بنى على القاعدة الفاسدة في استحالة ذلك على الله تعالى؛ لاعتقاده أن من الجور أن يملئ لهم في الضلالة ويعاقبهم عليها، فهو متبيل لما يرد من الآيات بعمل الحيلة في تأويلها وردّها إلى معتقده وجعلها تبعاً له

(٣) البيان في إعراب القرآن للعكبري: ٦٨٤/٢، ٦٨٥.

(٤) إعراب القرآن للنحاس: ٤٠٥.

(٥) الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٠١/٤.

(٦) مريم: ٧٥.

(٧) أجازهما القرطبي في تفسيره: ٤٣٠١/٥، والعكبري في تبيانه: ٨٨٠/٢.

(٨) البيان: ٨٨٠/٢.

من الشر الذي لا يجوز على الله تعالى عند المعتزلة، فأول المد بالإمهال ثم اعتبر جملة (فليمدد) أنها جملة دعاء، وهو جائز، إلا أن التعليل الاعتزالي لدى الزمخشري جعله لا يجوز غيره وفسر الآية على أساسه، فقال: "أي مد له الرحمن يعني أمهله وأملى له في العمر، فأخرج على لفظ الأمر إيذاناً بوجود ذلك" ثم قال: "من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً، في معنى الدعاء بأن يمهله الله وينفس في مدة حياته"^(١).

وعلى الوجه الذي اختاره الزمخشري تكون جملة: (فليمدد له الرحمن مداً) جملة دعائية والدعاء إنما يكون لأمر مستأنف^(٢)، فتكون لا محل لها من الإعراب على تقدير أن جواب الشرط محذوف تقديره — على حد تأويل الزمخشري — فيمهله الله. أما على الوجه الجائز الآخر وهو الإخبار فهي في محل جزم لأنها جواب شرط لأداة حازمة واقتربت بالفاء.

وفي قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾^(٣) أبي الزمخشري أن يختبر الله عباده بالشر لأن ذلك محال كما تكرر، وادعى كغيره من المعتزلة أنه — عز وجل — لا يقدر على فعله؛ لأن ذلك يتعارض مع مبدأ الصلاح والأصلح، فاعتقدت بعض فرقهم كالنظامية أنه — عز وجل — لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم^(٤). فقال الزمخشري: "وإنما سُمِّيَ ذلك ابتلاءً وهو عالم بما سيكون من أعمال العاملين قبل وجودهم؛ لأنه في صورة الاختبار، وفتنة مصدر مؤكّد لـ (نبلوكم) من غير لفظه.^(٥) ولذلك فقد خرج الزمخشري باعتزاله من الآية بأمرين؛ أوّلهما: أنه اعتبر أن الابتلاء المذكور في الآية ليس ابتلاءً حقيقياً وإنما هو في صورة الابتلاء، والثاني: يدخل في موضوع البحث؛ إذ اعتبر أن "فتنة" مفعولاً مطلقاً وإن جاز فيها أن تكون حالا، أي فاتنين أو مفعولاً لأجله أيضاً^(٦)، ولكن مذهب الزمخشري يتعارض مع

(١) الكشف: ٣/ ٣٥، ٣٦.

(٢) الفصول المفيدة في الواو المزيّدة: ٢١٦.

(٣) الأنبياء: ٣٥.

(٤) الفرق بين الفرق: ٩٨.

(٥) وإنما سُمِّيَ ذلك ابتلاءً وهو عالم بما سيكون من أعمال العاملين قبل وجودهم؛ لأنه في صورة الاختبار، وفتنة مصدر مؤكّد لنبلوكم من غير

لفظه — الكشف: ٣/ ١١٣.

(٦) البيان في إعراب القرآن: ٢/ ٩١٨.

هذين الوجهين، فعلى كون "فتنة" حالا يكون صاحبه هو الضمير المستتر في "نبلوكم" وتقديره (نحن)، فيكون فيها تأكيد على الفتنة من الله بالشر، وعلى كونها مفعولا لأجله يكون المعنى: أن الله يختبرهم بالشر والخير كي يفتنهم، وهذا أيضاً يتنافى مع الاعتزال، وهو عند أهل السنة جائر أن يختبر الله المؤمنين بالشر والخير، يقول القرطبي: أي مختبركم بالشدة والرخاء والحلال والحرام فننظر كيف شكركم وصبركم^(١)، والطاعة والمعصية والهدى والضلال فتجازيكم بأعمالكم^(٢)، ولذلك فقد عرض الزمخشري وجه النصب لـ (فتنة) على أنها مفعول مطلق من غير لفظ الفعل. بمعنى: ونبلوكم بالشر والخير بلاء^(٣) كمال قال الكسائي على أن البلاء هنا ليس هو فتنة الاختبار الحقيقية وإنما هو في صورة الاختبار كما ذكر الزمخشري.

فسبحان القائل: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^(٤).

وفي قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾^(٥) يقول الزمخشري: "فإن قلت: ما محل (يرزقكم)؟ قلت: يحتمل أن يكون له محل إذا أوقعته صفة لخالق، وألا يكون له محل إذا رفعت محل من خالق، بإضمار يرزقكم، وأوقع يرزقكم تفسيراً له، أو جعلته كلاماً مبتدأً بعد قوله (هل من خالق غير الله)، فإن قلت هل فيه دليل على أن الخالق لا يطلق على غير الله تعالى؟ قلت: نعم، إن جعلت (يرزقكم) كلاماً مبتدأً وهو الوجه الثالث من الأوجه الثلاثة، وأمّا على الوجهين الآخرين وهما الوصف والتفسير، فقد تقيّد فيهما بالرزق من السماء والأرض وخرج من الإطلاق، فكيف يستشهد به على اختصاصه بالإطلاق، والرزق من السماء المطر ومن الأرض النبات " ^(٦).

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٤٤٥٠/٥.

(٢) تفسير ابن كثير: ٢٥٣/٥.

(٣) إعراب القرآن للنحاس: ٦٠٤.

(٤) البقرة: ١٥٥.

(٥) فاطر: ٣.

(٦) الكشاف: ٥٨٠/٣.

فقد تجرّأ الزمخشري وذكر وجهين لـ (يرزقكم) يدل معنيهما على وجود خالق غير الله ؛ لأنَّ العبد عند المعتزلة قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها^(١) وليس لله تقدير فيها أو كسب^(٢) فالمعنى على وصل يرزقكم بالوصف أو التفسير يعنى أن هناك خالقاً آخر غير الله ولكنه لا يرزق^(٣).

وعلى مذهب الزمخشري فإنَّ (يرزقكم) إمّا في محل جر نعت لـ (خالق) كما جاز ههنا أن تكون في محل رفع لـ (خالق) أيضاً اتباعاً للمحل على أن خالق: مبتدأ مرفوع محلاً بمرور لفظاً^(٤)، وعليه ترفع (غير) على اعتبار أن الخير محذوف تقديره: لكم أو للأشياء^(٥)، أو لا محل لها من الإعراب على أنّها تفسيرية، والتقدير: "هل من خالق يرزقكم غير الله يرزقكم من السماء"، أو لا محل لها من الإعراب على أنّها جملة مستأنفة.

وإذا كان العكبري قد أجاز الاستئناف والنعت^(٦) كالزمخشري فإن جرأة الزمخشري وتأويله بإثبات خالق غير الله والعبد الخالق لأفعاله كان دليلاً على ما يبطنه من الاعتزال، وعند أهل السنة أن الله هو خالق كل شيء من خير أو شر ولا خالق غيره — عز وجل —، ويقول حمّاد بن سلمة: حدثنا حميد الطويل قال: قلت للحسن: من خلق الشر؟ فقال: سبحانه الله، هل من خالق غير الله — عز وجل —، الله خلق الخير والشر^(٧)، وعلى هذا ينتفي عند أهل السنة وجهي الزمخشري (الوصف والتفسير)، والوجه الثالث وهو المراد، أنّ الآية خوطب بها قوم على أنّهم مشركون، إذا سئلوا عن رازقهم من السموات والأرض قالوا الله، فقررنا بذلك وقرعوا به إقامة للحجة بإقرارهم، ولو كان على غير هذا الوجه قيد لكان مفهومه إثبات خالق غير الله، لكن لا يرزق، وهؤلاء الكفرة قد تبرؤوا عن ذلك^(٨).

(١) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٢) الفرق بين الفرق: ٨٤.

(٣) تعليق ابن المنير، يقول: "القدرية إذا قرعت هذه الآية أسماعهم قالوا بجرأة على الله تعالى: نعم ثم خالق غير الله؛ لأن كل أحد عندهم يخلق فعل نفسه، فلهمذا رأيت الزمخشري وسع الدائرة وجلب الوجوه الشاردة النافرة، وجعل الوجهين يطابقان معتقده في إثبات خالق غير الله، ووجهها هو الحق والظاهر وأخره في الذكر تناسياً له". (الانتصاف من صاحب الكشف — هامش الكشف ٥٨٠/٣).

(٤) البيان للعكبري: ١٠٧٢/٢، البيان لابن الأنباري ٢٨٦/٢، إعراب القرآن للنحاس: ٨٠٠.

(٥) البيان للعكبري: ١٠٧٢/٢.

(٦) أجاز العكبري الاستئناف والنعت: البيان ١٠٧٢/٢.

(٧) إعراب القرآن للنحاس: ٨٠٠، الجامع لأحكام القرآن: ٥٥٦٠/٦.

(٨) الانتصاف — ابن المنير — هامش الكشف: ٥٨٠/٣.

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

جاز في (ما) التي في (ما تعملون) أن تكون: موصولة أو استفهامية، ومعناها التحقير لعملهم، أو نافية، ومعناها وما تعملون ذلك لكن الله خالقه، أو مصدرية، والتقدير: والله خلقكم وعملكم^(٢)، أو نكرة موصوفة^(٣)، إلا أن الزمخشري لم يقبل من هذه الأوجه إلا وجهًا واحدًا، بل وتعسف له وعرض بأهل السنة وسماهم المجبرة، والوجه الذي ارتضاه لاعتزاله أن تكون (ما) موصولة، وحجته في ذلك أن كونها مصدرية يعني أن الله خلقكم وعملكم، والله — عز وجل — في اعتزاله لم يخلق أفعال العباد وليس له كسب فيها وأن العبد قادر خالق لأفعاله^(٤)، أما على كونها موصولة فهذا يستقيم عنده اعتزاليًا، إذ المعنى حينئذٍ وعلى حد تأويله: خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام، فوصل (ما) هنا يحدد مراده الاعتزالي بأن الله خلقهم وخلق أصنامهم ولم يخلق أفعالهم، ولذلك فبعد أن أكد الزمخشري بكل وسائله التأويلية أن (ما) موصولة، قال: "فإن قلت: فلم أنكرت أن تكون (ما) مصدرية لا موصولة؟، ويكون المعنى: والله خلقكم وعملكم كما تقول المجبرة؟ قلت: أقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل والكتاب: أن معنى الآية يأباه إباءً جليًا، وينبؤ عنه نبؤًا ظاهرًا وذلك أن الله — عز وجل — قد احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعا خلق الله، فكيف يعبد المخلوق على أن العابد منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها ولو قلت: والله خلقكم وخلق عملكم لم تكن محتجا عليهم ولا كان لكلامك طباق. وشيء آخر: وهو أن قوله: (وما تعملون) ترجمة عن قوله: (ما تنحتون) و(ما) في (ما تنحتون) موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بما عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان ولا تبصر لنظام القرآن. فإن قلت: اجعلها موصولة حتى لا يلزمي ما ألزمت وأريد: وما تعملونه من أعمالكم. قلت: بل الإلزامان في عنقك لا يفكهما إلا الإذعان للحق وذلك أنك جعلتها موصولة فإنك في إرادتك بما العمل غير محتج على المشركين كحالك وقد جعلتها مصدرية وأيضًا فإنك قاطع بذلك الصلة بين ما تعملون وما تنحتون حيث تخالف بين

(١) سورة الصافات: ٩٥، ٩٦.

(٢) هذه الأوجه ذكرها القرطبي في تفسيره (٥٥٦٠/٦).

(٣) أجاز ذلك العكبري في الشبان: ١٠٩٢/٢ وذكر أيضًا إجازة أن تكون (ما) مصدرية أو موصولة أو استفهامية.

(٤) الملل والنحل: ٦٦/١، الفرق بين الفرق: ٨٤.

المرادين بهما فتريد بما تحتون: الأعيان التي هي الأصنام وبما تعملون: المعاني التي هي الأعمال وفي ذلك فك النظم وتبتيه كما إذا جعلتها مصدرية^(١).

وعلى كون (ما) موصولة وهو الوجه الذي أقره الزمخشري تكون (ما) في محل نصب، أي وخلق ما تعملون^(٢)، أجاز النحاس أن تكون في محل نصب — (تعملون) أي: وأي شيء تعملون^(٣) على كونها نكرة، وفي وصلها تكون جملة (تعملون) لا محل لها من الإعراب لأنها صلة (ما).

أما كونها مصدرية على معنى والله خلقكم وعملكم، فإن "ما" وفعلها "تعملون" مصدر مؤوّل في محل نصب مفعول به — (خلق) أي: خلقكم وخلق عملكم، وهذا الوجه على مذهب أهل السنة ويستحسنه أئمتهم، فيقول القرطبي: "والأحسن أن تكون (ما) مع الفعل مصدرًا والتقدير: والله خلقكم وعملكم. وهذا مذهب أهل السنة أن الأفعال خلق الله — عز وجل — واكتساب للعباد، وفي هذا إبطال مذاهب القدرية والجبرية، وروى أبو هريرة عن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال: "إن الله خالق كل صالح وصنعتة" ذكره الثعلبي^(٤)، كما ذكر ابن كثير وجهين — (ما) وهما المصدرية والموصولة وقال: "وكلا القولين متلازمان، والأوّل أظهر لما رواه البخاري في كتاب أفعال العباد"^(٥) ثم ذكر الحديث السابق.

وإذا جاز في (ما) أن تكون موصولة فهي ليست كما قصرها الزمخشري على الأصنام بل على فعل صادر من العباد، والله أعلم.

واستحسن ابن المنير رأي أهل السنة واستقواها في أن ما مصدرية؛ لأن كونها موصولة يفتقر إلى حذف مضاف في موضع اليأس يكون تقديره: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته، فرأي أهل السنة أقوى لأنه لا يحتاج إلى حذف البتة، وخالف الزمخشري في حمل (ما) الثانية على الأولى بالوصل، وإنما قال بحمل الأولى على الثانية أي المصدرية في قوله تعالى ﴿ما تنحتون﴾ وأن

(١) الكشف: ٤٩/٤، ٥٠.

(٢) إعراب القرآن للنحاس: ٨٤٥

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٥٧٠٣/٦

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٥٧٠٣/٦.

(٥) تفسير ابن كثير: ٢٠/٧ والحديث في كتاب خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل للبخاري — باب أفعال العباد —

الكفار عبدوا نحتهم؛ لأن هذه الأصنام وهي حجارة قبل النحت لم يكونوا يعبدونها، فلما عملوا فيها النحت عبدوها^(١) واعتبر أن هذا الوجه أبلغ وأمتن.

وقد لخص الشيخ محمد عليان المرزوقي رأي المعتزلة وأهل السنة على تفسير الزمخشري فقال: "كما تتحول الحجرية يريد أهل السنة، حيث ذهبوا إلى أنه لا خالق إلا الله فهو الخالق لعمل العبد، والمعتزلة يقولون: إنَّ العبد هو الخالق لعمل نفسه، فجعلوا العبد شريكا لله في الخالقية، مع أنهم سمو أنفسهم أهل العدل والتوحيد، قالوا: لو كان الله هو الخالق لفعل العبد لكان تعذيبه للعبد على المعاصي ظلماً لا عدلاً، قال أهل السنة: يعذبه عليها كما يثيبه على الطاعة، لما له فيها من الكسب والاختيار، فلا ظلم، لكن المعتزلة لم ينظروا في التوحيد تمام النظر ولم يتبصروا في أدلته تمام التبصير"^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ * فَضَلَا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٣).

يقول الزمخشري: "وفضلاً: 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 والتكرية مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه، صار الرشد كأنه فعله، فجاز أن ينتصب عنه أولاً ينتصب عن الراشدون ولكن عن الفعل المسند إلى اسم الله تعالى، والجملة التي هي (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 رشداً؛ لأن رشدهم فضل من الله لكونهم موفقين فيه"^(٤).

فقد اعتمد الزمخشري في الآية الكريمة على قاعدة أن شرط انتصاب المفعول له هو اتحاد فاعل الفعلين، كما نقول: أدافع عن الوطن حباً فيه، فيكون الحب والدفاع واقع من فاعل واحد

(١) الانتصاف لابن المنير — هامش الكشف: ٤٩/٤.

(٢) حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشف — هامش الكشف ٤٩/٤.

(٣) الحجرات: ٧، ٨.

(٤) الكشف: ٣٥٤/٤.

وهو الضمير (أنا). وعليه أول الرشد، على اعتبار أن فاعل (الراشدون) هو الضمير "هم"، ولكنه ينسب إلى الله مجازاً^(١) وفاعل الفضل هو الله — عز وجل —.

وأرى أن الزمخشري ما دار هذه الدائرة إلا لينفي الرشد^(٢) من الله؛ لأنه لو أرشد عقولهم إلى الإيمان الذي زينه في قلوبهم لما كان ذلك عدلاً عند المعتزلة، وهو أن يخلق الرشد في العقول فيجعلها تتقبل الإيمان، ولذلك يقول ابن المنير في تعليقه على الآية الكريمة: "أورد الإشكال بعد تقرير أن الرشد ليس من فعل الله، وإنما هو فعلهم حقيقةً على ما هو معتقده، ونحن بنينا على ما بيننا أن الرشد من فعل الله ومخلوقاته"^(٣).

ذكر ابن المنير^(٤) أن الرشد هنا نسب إليهم بقوله تعالى (الراشدون) وذلك على معتقد أهل السنة الذين يؤمنون بأن الله خالق كل شيء، فهو تعالى خالق الرشد، ثم عرض وجهاً وصفه بأنه الأمكن والأبين فقال: "وإن الرشد هنا يستلزم كونه راشداً، إذ هو مطاوعة؛ لأن الله تعالى أرشدهم فرشدوا، وحينئذ يتحد الفاعل على طريقة الصناعة المطابقة للحقيقة، وهو عكس قوله: (يريككم البرق خوفاً وطمعاً) فإن الإشكال بعينه وارد فيها إذ الخوف والطمع فعلهم، أي منسوب إليهم، على طريقة أفهم الخائفون الطامعون" والفعل الأول لله تعالى؛ لأنه مريهم ذلك، والجواب عنه أنهم مفعولون في معنى الفاعلين، بواسطة استلزام المطاوعة؛ لأنه إذا أراهم فقد رأوا، وقد سلف هذا الجواب مكانه، فصحت الكلام ههنا بتقدير المفعول فاعلاً، وعكسه آية الحجرات، إذ تصحيح الكلام فيها بتقدير الفاعل مفعولاً، وهذا من دقائق العربية فتأمل، والله الموفق"^(٥).

(١) وهذا من تناقضات الزمخشري، فتارة ينكر التحبيب والتزيين والتكريه من الله ويصف من قال ذلك بالغباء، مقررًا قاعدة اعتزالية وهي (الرجل لا يمدح بغير فعله)، وتارة يقول: والرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه (الكشاف: ٣٥٣/٤، ٣٥٤).

(٢) والرشد هو الاستقامة على طريق الحق مع تصلب فيه؛ من الرشادة وهي الصخرة، قال أبو الوازع: كل صخرة رشاد، وأنشد:
وغير مقلدٍ وموشَّحات
صَلْبِينَ الضَّوْءَ من صَمِّ الرِّشَادِ

(الجامع لأحكام القرآن: ٦٣٢١/٧).

(٣) الانتصاف — هامش الكشاف: ٣٥٣/٤.

(٤) كان إماماً في النحو والأدب والأصول والتفسير، وله يد طول في علم البيان والإنشاء، خطب بالإسكندرية ودرس فيها وناب في الحكم بها، ثم اشتغل بالقضاء، ت ٦٨٣ هـ — ١٢٨٤ م ومن مصنفاته الإنصاف (بغية الوعاة: ١٦٨)، كتاب الزمخشري للدكتور أحمد محمد الحوفي (٢٤٤).

(٥) الانتصاف هامش الكشاف: ٣٥٤/٤.

وقد وافق أبو إسحاق الزجاج الزمخشري في أن (فضلاً) مفعول لأجله، ولم يذكر كونها مصدرًا فقال: (فضلاً) مفعول من أجله أي للفضل^(١)، وأجاز العكبري في (فضلاً) ثلاثة أوجه: وهي أن تكون مفعولاً لأجله، أو مصدرًا من معنى متقدم على اعتبار أن تزيينه الإيمان تفضل، والثالث أن تكون مفعولاً به^(٢)، وأجاز ابن الأنباري وجهي المفعول لأجله والمصدر^(٣) إلا أن تأويل الزمخشري في إعرابه كان وراءه اعتزال محض.

وأهل السنة لا يرتابون في أن خالق الرشد هو الله — عز وجل — لقول ابن كثير: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ أي المتصفون بهذه الصفة هم الراشدون الذين قد أتاهم الله رشدهم^(٤). أما الزمخشري فلم يكن بدعًا من أنصاره الذين أقرؤا بذلك، ومنهم الهشامية أصحاب (هشام بن عمرو الفوطي) الذي امتنع عن إطلاق "إضافات" أفعال إلى الباري تعالى، وإن ورد بها التنزيل، وقد قال في هذه الآية بعينها: إن الله لا يحب الإيمان إلى المؤمنين ولا يزيه في قلوبهم^(٥).

كما اعتبر الدكتور مصطفى الصاوي الجويني أن إعراب الزمخشري لهذه الآية ما هو إلا تعسف منه أراد به تقرير مسألة حرية الإرادة^(٦)، فعلى مذهب أهل السنة الوجهان القويان جائزان، وهما النصب على المفعولية لاتحاد الفاعل في (الراشدون) و(فضلاً)، والنصب بـ (فضلاً) على أنها مفعول مطلق تأكيداً لمعنى الرشد، وهو تحبيب الله للمؤمنين في الإيمان وتزيينه في قلوبهم وتكريهه إياهم في الكفر والفسوق والعصيان وكونه مرشدًا لهم.

وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٣٥٩/٥.

(٢) البيان: ١١٧١/٢.

(٣) البيان ٣٨٣/٢.

(٤) تفسير ابن كثير: ٢٨٧/٧، كما ذكر حديثنا أنه في النهي صلى الله عليه وسلم على ربه ومن جملته: اللهم حبب إلينا الإيمان، وزينه في قلوبنا، وكره إلينا الكفر والفسوق والعصيان، واجعلنا من الراشدين.

(٥) الملل والنحل: ٨٩/١.

(٦) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: ١٤٨.

وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ^(١)، أجاز الزمخشري أن تكون (رهبانية) منصوبة بفعل مضمّر يفسره الظاهر. بمعنى: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها، فيقول: "وانتصابها بفعل مضمّر يفسره الظاهر، تقديره وابتدعوا رهبانية ابتدعوها، يعنى وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها... ويجوز أن تكون الرهبانية معطوفة على ما قبلها، و(ابتدعوها): صفة لها في محل نصب، أي: وجعلنا في قلوبهم رافة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عندهم، بمعنى: وفقناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها"^(٢).

فعند المعتزلة ما يفعله العبد لم يفعله الله تعالى ولم يخلقه، فالعبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، وهو من معتقدهم في أصل العدل^(٣)، فكيف يخلق الله الرهبانية وهي من فعل العباد؟ ولذلك فلما أجاز الزمخشري النصب عطفاً حمّله على توفيق الله لهم للتراحم وتوفيقه لهم لابتداع الرهبانية، ولم يعتبرها واقعة في حكم الجعل والخلق، كما هي طبيعته في تأويل الطبع والختم بالخذلان والهداية باللطف.

ويقول ابن المنير تعليقاً على هذه الآية: "تورط أبو علي الفارسي وتحيز إلى فئة الفتنة وطائفة البدعة، فأعرب رهبانية على أنها منصوبة بفعل مضمّر يفسره الظاهر، وعلل امتناع العطف فقال: ألا ترى أن الرهبانية لا يستقيم حملها على (جعلنا) مع وصفها بقوله (ابتدعوها)؛ لأن ما يجعله هو تعالى لا يبتدعونه هم، والزمخشري ورد أيضاً مورده الذميم، وأسلمه شيطانه الرجيم، فلما أجاز ما منعه أبو علي من جعلها معطوفة: أعذر لذلك بتحريف الجعل إلى التوفيق فراراً مما فر منه أبو علي: من اعتقاد أن ذلك مخلوق لله تعالى، وجنوحاً إلى الإشراك، واعتقد أن ما يفعلونه هم لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه، وكفى بما في هذه الآية دليلاً بعد الأدلة القطعية والبراهين العقلية على بطلان ما اعتقده؛ فإنه ذكر محل الرحمة والرافة مع العلم بأن محلها القلب، فجعل في قوله (في قلوب الذين اتبعوه) تأكيداً لخلق هذه المعاني وتصويراً لمعنى الخلق بذكر محله، ولو كان المراد أمراً غير مخلوق في قلوبهم لله تعالى كما زعموا لم يبق لقوله في قلوب الذين اتبعوه موقع"^(٤).

(١) الحديد: ٢٧.

(٢) الكشاف: ٤/٦٩.

(٣) الملل والنحل: ١/٦٦.

(٤) الانتصاف - هامش الكشاف: ٤/٦٩.

وعلى قول الزمخشري تكون جملة (ابتدعوها) مفسّرة لا محل لها من الإعراب، وذلك على اعتبار وجه الانتصاب بفعل مضمر، وقد أجاز هذا الوجه العكيري، أما على وجه النصب بالعطف فكون جملة (ابتدعوها) جملة فعلية في محل نصب نعت لـ (رهبانية)، وأجازه العكيري أيضاً ولكن على معنى: فرض عليهم لزوم رهبانية ابتدعوها^(١)، أي أتم ابتدعوا هذه الرهبانية، فألزمهم الله بها، أو على معنى أن الله تعالى أعطاهم إياها فغيروا وابتدعوا فيها^(٢).

وأجاز أبو جعفر النحاس الوجهين^(٣)، ومذهب أهل السنة يميز الوجهين معاً دون تفضيل لأيهما،

وقد أجازوا النصب بفعل مضمر، على اعتبار أنهم ابتدعوا هذه الرهبانية، وهى من فعلهم الذي خلقه الله تعالى فهو خالق كل شيء وللإنسان الكسب والاختيار، كقوله تعالى: ﴿وَهْدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، وعلى هذا تكون الواو في ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ استئنافية والكلام بعده مبتدأ والجملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب.

وأجازوا وجه العطف، على اعتبار أن الله خالق كل شيء من خير أو شر، ويندرج تحت ذلك الرهبانية وغيرها، واعتبروا أن ظاهر الآية واضح جلي في أن الله إذا كان قد جعل في القلوب الرحمة والرأفة للذين لم يعترض عليهما المعتزلة، وأن وضوح الآية وظاهرها يصعب التأويل، فهو أيضاً جاعل الرهبانية، وعلى هذا الوجه تكون جملة (ابتدعوها): نعت لـ (رهبانية)، والواو عاطفة. وقد تخطى الفراء هذه الآية برمتها وذكر التي قبلها والتي بعدها^(٤)، فلعل ذلك هروب من التأويل، والله أعلم.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٥) يقول الزمخشري: "شاكراً وكفوراً": حالان من الهاء في هديناه، أي مكثاه وأقدرناه في حالتيه جميعاً... ويجوز أن يكونا حالين من السبيل، أي عرفناه السبيل إما سبيلاً شاكراً وإما سبيلاً كفوراً...، ووصف السبيل بالشكر مجاز، وقرأ أبو السمال بفتح الهمزة في (أمّا) وهى قراءة. والمعنى: أما شاكراً

(١) البيان: ١٢١١/٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٦٦٢١/٧، واستحسن النصب بفعل مضمر مستنداً بقول أبي علي الزجاج ولكن على خلاف تأويل الزمخشري.

(٣) إعراب القرآن للنحاس: ١١١٤.

(٤) معاني القرآن للقرّاء: ٣/ ١٣٧.

(٥) الإنسان: ٣.

فتتوفيقنا وأما كفوراً فبسوء اختياره"^(١)، ومن ثمّ اعتبر الزمخشري (شاكراً وكفوراً) حالين من الهاء في هديناه^(٢) وليس من السبيل، وإن كان بعض النحاة ومنهم العكبري اعتبر أن صاحب الحال ههنا السبيل بقوله: "وشاكراً وكفوراً حالان، أن يناله في كلتا حالتيه"^(٣)، فالهاء في (يناله وحالتيه) يقصد بها السبيل وهو صاحب الحال، ولكن الزمخشري يأبى ذلك؛ لأنّ الله - عند المعتزلة - يخلق الخير فقط، وأنه تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم^(٤)، فكيف يخلق سبيل الكفر ولكن كونه يخلق الإنسان ويمكنه في حالتيه جميعاً - كما قال الزمخشري - ولا يتدخل في أفعاله؛ لأنه قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة^(٥)، فهذا الذي يقبله المعتزلة ويوافقون عليه ويتفقون، ولكن لا يقبلون أن يكون الله - تعالى - هادياً إلى سبيل الكفر بدليل رفضهم للطبع والختم ومشية الإضلال، وغير ذلك مما أثبتته أهل السنة، وذكره القرطبي بقوله "وقال مجاهد: أي بيّنا له السبيل إلى الشقاء والسعادة"^(٦)، ولكن عند المعتزلة الله لا يهدي إلى سبيل الشقاء.

والزمخشري وإن ذكر احتمال كون شاكراً وكفوراً حالين من السبيل فإنه اعتبر فيها أن وصف السبيل بالشكر والكفر مجاز، على أن الوجه الأقوى الذي رجحه هو أنهما حالان من الهاء في هديناه^(٧).

وأما الإجازة الثانية فهي أن تكون إمّا: أمّا بفتح الهمزة، وهي قراءة أبي السمال وقد استحسناها الزمخشري وفسرها بقوله: "أما شاكراً فتتوفيقنا، وأما كفوراً فبسوء اختياره"؛ ليؤكد ما ذكر في تأويله للجزء الأوّل من أن الخير من عند الله بتتوفيقه والشر من الإنسان بسوء اختياره. وأمّا حرف بسيط فيه معني الشرط، مؤول بـ (مهما يكن من شيء)^(٨) وذهب ثعلب إلى أنه جزآن؛ وهي إن الشرطية وما وقد حذف فعل الشرط بعدها ففتحت همزتها، أمّا (إمّا) فهي

(١) الكشف: ٦٥٤/٤.

(٢) وأجاز هذا الوجه ابن كثير ولكن على معنى القرطبي بقوله "أي بيّنا له طريق الخير وطريق الشر" - تفسير ابن كثير: ٢٢٥/٨.

(٣) البيان: ١٢٥٧/٢.

(٤) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٥) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٦) الجامع لأحكام القرآن: ٧١٠٠/٨.

(٧) قال ابن المنير: "هذا من تحريفه المكفر، وهو عند أهل السنة على ظاهره. الانتصاف - هامش الكشف: ٦٥٤/٤.

(٨) الجني الداني: ٥٢٢.

للتفصيل^(١)، وذهب سيبويه إلى أنها من (إن) و(ما)^(٢)، إذن فالوجهان متقاربان إلا أن أمّا تشعر بالتقسيم.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٣) أجاز الزمخشري أن يكون المصدر المؤوّل في قوله تعالى ﴿أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ في محل نصب على الظرفية بقوله "إلا أن يشاء الله" بقسرهم عليها... فإن قلت: ما محل "أن يشاء الله"، قلت النصب على الظرفية، وأصله: إلا وقت مشيئة الله، وكذلك قراءة ابن مسعود: "إلا ما يشاء الله" لأن (ما) مع الفعل كـ(أن) معه^(٤).

وفي محل المصدر المؤوّل (أن يشاء) عدة أوجه، الأول: اعتبرها في موضع نصب بحذف الخافض وهو حرف الباء، على تقدير إلا بأن يشاء الله، وحذفت الباء فصارت (أن) في موضع نصب، وهو رأي أبي جعفر النحاس^(٥). والوجه الثاني: أنه في محل جر عند بعض النحويين لقول أبي جعفر النحاس: "ومن النحويين من يقول هي — يقصد أن — في موضع خفض"^(٦)، فالجمهور يمنع عمل حرف الجر بعد حذفه إلا في (ربّ) بعد الواو^(٧). والوجه الثالث: أن المصدر المؤوّل هنا في محل نصب حال^(٨)، على تقدير: إلا في حال مشيئة الله، والرابع: هو ما أجازته العكبري: أن يكون في محل نصب^(٩) ظرف زمان على تقدير: إلا وقت مشيئة الله.

إذن فالوجه الذي اختاره الزمخشري جائز، ولكن يبقى أن نذكر لماذا اختار الزمخشري هذا الوجه دون سواء؟

(١) الجني الداني: ٥٣٠.

(٢) الجني الداني: ٥٣٤.

(٣) الإنسان: ٣٠.

(٤) الكشف: ٦٦٣/٤.

(٥) إعراب القرآن: ١٢٤٦.

(٦) إعراب القرآن: ١٢٤٦.

(٧) إعراب القرآن: ١٢٤٦.

(٨) التبيان في إعراب القرآن: ١٢٦١/٢.

(٩) التبيان في إعراب القرآن: ١٢٦١/٢.

لقد اختار الزمخشري هذا الوجه وبني عليه تفسيره ولم يرجح غيره — وهو الخبير بالنحو وأصوله — لأنَّ النصب على الظرفية يجعل القسر لهم من الله موقوفاً على وقت المشيئة، وأما في غير وقتها فهم يفعلون غير إرادته، وذلك على مذهب المعتزلة الذين يرون أنَّ مشيئة العبد للفعل لا تكون إلا إذا قسره الله عليها، والقسر منافٍ للمشيئة^(١) لما فيه من الظلم، وعدُّوا ذلك من أصل العدل، فلم يرد الزمخشري أن يعلق مشيئتهم على مشيئة الله بدليل، أنه حَمَلَ المشيئة من الله معنى القسر، وأما أهل السنة فقد أثبتوا أن إرادة الله تعالى تستلزم وجود المراد، ولكن لا تستلزم كون العبد مقسوراً ومجبوراً على الفعل^(٢)، إلا أن مذهب الزمخشري يرفض ذلك فاختر وجه الظرفية وأكده بقراءة ابن مسعود، وكأنَّ الآية الكريمة ليس لها إلا هذا الوجه.

ومما وجب التنويه عليه ما اتصف به الزمخشري من جرأة جعلته يجرِّح ويعرِّض بمن خالفه في الرأي، لا سيَّما إذا كان هذا الرأي هو رأي أهل السنة، فقد حمّله اعتزاله على وصفهم بما لا يليق من الألفاظ كوصفهم بالجبرة والحشوية والقدرية وغيرها، ويعد ذلك من جملة ما أخذ عليه، وزاد خصومه سخطاً عليه، واعتبروا ذلك التعريض ذريعةً ضده، بل اعتبروا أيضاً أنَّ التصدي لآرائه واجب مقدس، يحميه عليهم تمسكهم بعقيدتهم وإيمانهم بها، مما جعلهم يقبلون له ظهر المحن.

ففي قوله تعالى: ﴿فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(٣) قد تجاوز الزمخشري في هذه الآية كلَّ حدٍّ فعرض وخالف، حتى إنه خالف من مال إلى الاعتزال مثله كالفرءاء، فقال: "ومعنى إلهام الفجور والتقوى: إفهامها وإعقالها، وأن أحدهما حسن والآخر قبيح، وتمكينه من اختيار ما شاء منهما، بدليل قوله: "قد أفلح من زكَّاهَا وقد خاب من دسَّاهَا" فجعله فاعل التزكية والتدسية ومتوليها، وأما قول من زعم أن الضمير في زكَّى ودسَّى لله تعالى، وأن تأنيث الراجع إلى "مَنْ"؛ لأنه في معنى النفس: فمن تعكيس القدرية الذين يوركون على الله قدرًا هو برىء منه ومتعال عنه، ويحيون لياليهم في عمل فاحشة ينسبونها إليه"^(٤).

(١) من تعليق ابن المير (لانتصاف — هامش الكشف: ٦٦٣/٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٧١٣٠/٨.

(٣) الشمس: ٨، ٩، ١٠.

(٤) الكشف: ٧٤٨/٤.

وهذا الوجه الذي تعسّف فيه الزمخشري وأنكر سواه سائلاً لمن قال به وتعريضاً بأهل السنة^(١) أجازه أئمة المفسرين كالقرطبي^(٢) وابن كثير^(٣) وأجلّة النحاة كأبي جعفر النحاس^(٤) والزمجج^(٥) وأبي العباس ابن المنير الإسكندري^(٦)، فابن المنير أجاز أن يكون الضمير في (زكاها) و(دساها) عائداً إلى الله تعالى وإلى ذي النفس لكنه رأى أن عودته إلى الله أولى من وجهين؛ أحدهما: أن الحمل سيقت سياقاً واحداً من قوله (والسما وما بناها) وهلم جرا، والضمائر فيما تقدم هذين الفعلين عائدة إلى الله تعالى بالاتفاق...، وما جرى ذكره أولى أن يعود الضمير عليه، والثاني: أن الفعل المستعمل في الآية التي استدلل بها الزمخشري في قوله: "قد أفلح من

(١) يقول الشيخ محمد عليان المروزي: "ومراده بالقدرية: أهل السنة، حيث قالوا كل ما وقع في الكون هو بقضائه تعالى وقدره خيراً كان أو شراً، وبخلقه تعالى وإرادته، قبحاً كان أو حسناً، من أفعال العباد أو من غيرها، كما تقرر في التوحيد "حاشية الشيخ محمد عليان المروزي على تفسير الكشاف (هامش الكشاف ٧٤٨/٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٧٣٥٧/٨، قال: "من زكاها، أي من زكى الله نفسه بالطاعة. ومن دساها، أي خسرت نفس دسها الله عز وجل بالمعصية. وقال ابن عباس: خابت نفس أضلها الله وأغواها. وقيل: أفلح من زكى نفسه بطاعة الله وصالح الأعمال، وخاب من دس نفسه في المعاصي.

(٣) ورد في تفسيره ما أقر به القرطبي وأكد به ذكر بعض الأحاديث كقوله صلى الله عليه وسلم: "أفلحت نفس زكاها الله" ورواه ابن أبي حاتم من حديث أبي مالك، وقوله: "رب آت نفسي تقواها" وهو حديث صحيح أخرجه أحمد (٢٥٢٢٩)، ومسلم في (الذكر ٢٧٢٢/٢) عبد الباقي، (تفسير ابن كثير: ٣٢٢/٨).

(٤) قال: روى ابن أبي طلحة عن ابن عباس قال: قد أفلح من زكى الله نفسه، وفي "قد خاب من دساها" فسرّها بقوله: زكاها الله طهرها بالتوفيق لطاعته، وذكر قول قتادة: قد أفلح من زكى نفسه بالعمل الصالح، ثم عقب أبو جعفر: في هذا شيء من النحو غامض لم يذكره الفراء وإن كان قد ذكر القولين في المعنى وذلك إن كان الضمير يعود على الله — عز وجل — لم يعد على (من) من صلته شيء إلا على حيلة بعيدة، وذلك أنك إذا قدرت (قد أفلح الإنسان الذي زكى النفس) لم يعد على (الذي) شيء من صلته، وإن قدرته (قد أفلح الإنسان الذي زكى الله نفسه) لم يجوز أن يكنى عن النفس؛ لأنه لا يعود على النفس شيء، ولو قدرت (من) للنفس كان بعيداً؛ لأن (من) لا تكاد تقع في مثل هذا، والحيلة التي يجوز عليه أن تحمل على المعنى أن تؤنث (من) لأنها بمعنى النفس، أو يكون المعنى: قد أفلحت الفرقة التي زكاها الله، فيكون (من) للجميع... وقد خاب: أي لم يظفر بما يريد من دس نفسه الله أي خذلها فارتكبت المعاصي، وعلى القول الآخر من دس نفسه أي سترها لركوب المعصية. (إعراب القرآن للنحاس: ١٣٢٧).

(٥) أجاز الوجهين — معاني القرآن وإعرابه: ٣٣٢/٥.

(٦) وقد رأى أن الزمخشري حاول أن يثبت قاعدتين اعتزليتين في هذه الآيات، الأولى: قاعدة التحسين والتفويض بالعقل، في معنى إلهام الفجور والتقوى. ورد على هذا بقوله "والذي يقطع دابر هذه النزعة أنا وإن قلنا إن الحسن والقبح لا يدركان إلا بالسمع لأقما راجعان إلى الأحكام الشرعية التي ليست عندنا بصفات الأفعال؛ فإننا لا نلغي حظ العقل من إدراك الأحكام الشرعية، بل لا بد في علم كل حكم شرعي من المقدمتين؛ العقلية والسمعية.

والقاعدة الثانية: أن الله لم يخلق أفعال العباد، وأن التركيبة والتدسية ليستا من خلق الله، بل لشركائه المعتزلة، وعاب على الزمخشري عدم رده على من قال إن الضمير في زكاها، ودساها الله تعالى، كما عاب عليه في سفاهته وتجريحه لأهل السنة. (الانتصاف — هامش الكشاف ٤٧٤/٤).

تزكَّى" تفَعَّل، ولا شك أن تفَعَّل مطاوع فَعَّل، وقال ابن المنير: "فهذا بأن يدل لنا أولى من أن يدل له: لأن الكلام عندنا نحن: قد أفلح من زكَّاه اللهُ فتزكَّى" ^(١)، كما أضاف أن التزكية والتدسية لا مانع من إضافتهما إلى الله - عند أهل السنة - لأن العبد له اختيار وقدرة مقارنة. ومما سبق نجد أن الوجهين جائزان ^(٢)، إلا أن تعسُّف الزمخشري لأحدهما دون الآخر كان سببه الاعتزال.

^(١) الانتصاف - لابن المنير - هامش الكشف: ٧٤٧/٤.

^(٢) أجاز الفراء الوجهين، (عود الضمير إلى الله وإلى النفس) رغم ميله إلى الاعتزال (معاني القرآن للقرطبي: ٢٦٧/٣).

ثانياً: أصل الوعد والوعد

اشتمل هذا الأصل على عدة أفكار اعتزالية، كان أكثرها تعلقاً بالاعتزال والنحو وإدراجاً ضمن فصل الإجازة فكرة وجوب استحقاق الثواب للمؤمن على الله، والذي يعني أن العبد المؤمن يستحق من الله ثواباً هو واجب على الله جزاءً على طاعة العبد وليس تفضلاً منه تعالى، وهي من جملة الأفكار التي خالف فيها أهل السنة المعتزلة؛ فتأدهم مع الله — عز وجل — منعهم من أن يوجبوا شيئاً عليه، ولذلك فقد أجاز الزمخشري وجهاً ومال إليه وارتضاه — بدليل تعليقه له — في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا لَأْتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَلَهْدَيْنَاهُم صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا * وَمَن يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا * ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾^(١) وهو أن يكون اسم الإشارة (ذلك) مبتدأ، و(الفضل) صفة، و(من الله) الخبر، كما أجاز وجهاً آخر فقال: "ويجوز أن يكون (ذلك) مبتدأ، و(الفضل من الله) خبره، والمعنى، أن ما أعطى المطيعون من الأجر العظيم ومرافقة المنعم عليهم من الله لأنه تفضل به عليهم تبعاً لثوابهم، وكفى بالله عليمًا بجزاء من أطاعه، أو أراد أن فضل المنعم عليهم ومزيتهم من الله، لأنهم اكتسبوه بتمكينه وتوقيفه، وكفى بالله عليمًا بعباده فهو يوفقهم على حسب أحوالهم"^(٢).

فما كان ميل الزمخشري للوجه الثاني إلا لتأكيد مذهبه الاعتزالي الذي اتفقت عليه جميع فرق المعتزلة العشرين، والقائل بأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب^(٣) فجزاء الله وثوابه — عند المعتزلة — أمر واجب عليه تعالى.

(١) النساء: ٦٨، ٦٩، ٧٠.

(٢) الكشف: ٥٢٠/١، ٥٢١، فعلى الوجه الأول تكون (ذلك) إشارة لفضل، والمعنى: تلك الزيادة الزائدة على الثواب المستحق والواجب على الله هي من الله. والوجه الثاني: تكون (ذلك) إشارة لما ذكر في الآية السابقة من النعم والرفقة الكريمة) والمعنى أن ذلك الثواب المتقدم في الآية السابقة من النعم والرفقة مصدرها الله — عز وجل — الذي مكهنهم من ذلك.

(٣) الملل والنحل: ٦٦/١.

وهذا الرأي مخالف لرأي أهل السنة القائلين بأن الله — عز وجل — لا يجب عليه شيء، ولذلك اعتبر القرطبي أن الآية رد على مذهب المعتزلة فقال: "أخبر تعالى أنهم لم ينالوا الفضل بطاعتهم بل نالوها بفضل الله تعالى وكرمه، خلافاً لما قالت المعتزلة إنما ينال العبد ذلك بفعله، فلما امتن الله سبحانه على أوليائه بما أتاهم من فضله، وكان لا يجوز لأحد أن يثني على نفسه بما لم يفعله دل ذلك على بطلان قولهم^(١)."

وهذا الوجه الثاني الذي ذكره الزمخشري وأيده، وإن كان جائزاً نحوياً فإن النحاة قد ذكروا أوجهاً أخرى، فيقول أبو جعفر النحاس: "ذلك الفضل من الله: ابتداء وخبر، أي ذلك الثواب العظيم تفضل من الله — جل وعز —"^(٢)، أما العكيري فقد اعتبر أن (ذلك) مبتدأ، وأن في الخبر وجهين؛ أحدهما: (الفضل)، و(من الله) حال. والثاني: أن (الفضل) صفة، و(من الله) الخبر^(٣).

إذن فقد وافق النحاس الزمخشري في إجازته مع اختلاف النية، فإن ظاهر الآية "أن جملة ما يناله عباد الله فضل من الله، فاضطر الزمخشري إلى ردها إلى معتقده، فجعل الفضل المشار إليه هو الزيادة التابعة للثواب، يعنى المستحق، ثم اتسع في التأويل فذكر وجهاً آخر وهو: أن يكون المشار إليه مزايا هؤلاء المطيعين في طاعتهم وتمييزهم بأعمالهم، وجعل معنى كونها فضلاً من الله أنه وفقهم لاكتسابها ومكنهم من ذلك لا غير، يعنى أما إحداثها فبقدرهم"^(٤).

وعليه فقد فسرها ابن كثير بقوله: "أي من عند الله برحمته وهو الذي أهلهم لذلك لا بأعمالهم"^(٥).

إذن فقد اعتبر ابن المنير أن كلا الوجهين الذين ذكرهما الزمخشري تأويلاً لنصرة مذهبه.

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١٩٣٦/٢.

(٢) إعراب القرآن للنحاس: ١٩٣.

(٣) البيان: ٣٧١/١.

(٤) رأي ابن المنير — الانتصاف — هامش الكشف: ٥٢١/١.

(٥) تفسير ابن كثير: ٢٥٤/٢.

وأرى أنه على مذهب أهل السنة، وهو ظاهر الآية بلا تأويل: هو أن (ذلك) مبتدأ، و(الفضل) خبره، و(من الله) حال شبه جملة في محل نصب وأن الخير وهو (الفضل) متعلق به جار ومجرور محذوف تقديره بلا استحقاق ثابت، أو أن (ذلك): مبتدأ، (الفضل) بدل، (من الله) حال، والخبر محذوف تقديره: في كل الأحوال. والله أعلم.

وفي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَثْنَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾^(١)، أجاز الزمخشري أن يكون قوله تعالى: "ولا يظلمون نقيراً" معطوفاً على "من يعمل من سوء"، و"من يعمل من الصالحات" وأن ذكره عند أحد الفريقين دال على ذكره عند الآخر، وهذا مما لا خلاف فيه، إلا أن الزمخشري رجح عطف الجملة "ولا يظلمون نقيراً" على "من يعمل من الصالحات" واعتبرها مقدرة في الجملة الأولى مستغنى عن ذكرها بقوله:

"فإن قلت: كيف خص الصالحين بأنهم لا يظلمون وغيرهم مثلهم في ذلك...، ثم قال: "لأن ظلم المسيء أن يزداد في عقابه، وأرحم الراحمين معلوم أنه لا يزيد في عقاب المجرم، فكان ذكره مستغنى عنه، وأما المحسن فله ثواب وتوابع للثواب من فضل الله هي في حكم الثواب، فجاز أن ينقص من الفضل لأنه ليس بواجب، فكان نفى الظلم دلالة على أنه لا يقطع نقصان في الفضل"^(٢).

وهذا مما لا خلاف فيه بالإجماع تفسيراً ونحواً^(٣) — وهو اعتبار أن "لا يظلمون نقيراً" معطوفة على "من يعمل من الصالحات" — وإن كان عطفها على "من يعمل من سوء" جائزاً بدليل ذكر الزمخشري لهذا الوجه الإعرابي، أما اختيار الزمخشري للوجه الأول وترجيحه له فكان سببه إثبات مذهبه القائل بأن جزاء الله للعبد على الطاعة واجب عليه، وهناك تفضل من الله زائد على هذا الاستحقاق، وصنفوا هذا تحت أصل "الوعد والوعيد"^(٤).

(١) النساء: ١٢٣ — ١٢٤.

(٢) الكشف: ٥٥٦/١، ٥٥٧.

(٣) راجعته في تفسير القرطبي وابن كثير وإعراب القرآن للنحاس والبيان للعكبري.

(٤) الملل والنحل: ٦٦/١، واختلف معهم في هذا "أبو هاشم عبد السلام" المعتزلي: "إن التفضل لا يقع به انتصاف؛ لأن التفضل ليس يجب عليه فعلة" — الملل والنحل: ٩٧/١.

ولقد خالف المعتزلة في ذلك أهل السنة القائلين بأن الله — عز وجل — لا يجب عليه شيء، لقول ابن المنير: "وعقيدة أهل السنة" أن المطيع لا يستحق على الله بطاعته شيئاً، وأنه مهما أتيب به من دخول الجنة والنجاة من النار فذلك فضل من الله لا عن استحقاق ثابت"^(١)، واستدل بقوله تعالى: "ذلك الفضل من الله" والحديث الشريف: "لا يدخل أحد منكم الجنة بعمله ولكن بفضل الله ورحمته، قيل ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل منه ورحمة" واحتتم بقول: "اللهم احتم لنا باقتفاء السنة، وأدخلنا بفضلك المحض الجنة".

إذن فجملة "ولا يظلمون نقيراً" معطوفة على "من يعمل من الصالحات" على ترجيح الزمخشري لا على "من يعمل من سوء" — وإن كانت في كلتا الحالتين لا محل لها من الإعراب لعطفها في الحالتين على جملة استثنائية وإنما وجب التنويه عنها للتبرير الاعتزالي لدى الزمخشري، وهو موضوع الكتاب.

ومن الآيات المؤولة ما أشكل إدراجها تحت أصل واحد من الأصول الخمسة^(٢)؛ لتعلق تأويلها بمعنى أصليين في آن فأدرجتها تحت ما كانت أميل إليه منهما، كتأويل الزمخشري لقوله تعالى:

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ * فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ * كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ * لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾^(٣).

لم يقبل الزمخشري أن يسند السلك على غير الإيمان إلى الله — عز وجل — ؛ لأنه تعالى لو قدر ذلك ثم عاقبهم بالعذاب الأليم المباغت كان ظلماً — عند المعتزلة — ومخالفاً لمبدأ العدل عندهم، فهم يعتبرون أنه ليس لله — عز وجل — في أكسابهم صنع وتقدير، وأنه تعالى غير خالق لأكساب الناس، وأن الناس هم الذين يقدرهم على أكسابهم ولذلك سُموا بالقدرية^(٤)، واعتبروا أن خلاف هذا هو الظلم، ولو خلقه الله — عز وجل — لكان ظالماً^(٥)، كما يصبحون هم مظلومين في وعيدهم.

(١) الانتصاف — هامش الكشف: ٥٢١/١.

(٢) اختلف الصنفون لأصول الاعتزال، فمنهم من عددهم أربعة ومنهم من عددهم خمسة ومنهم من عددهم ستة، وقد أشرت إلى ذلك في التمهيد، والأرجح أن عددهم خمسة.

(٣) سورة الشعراء: ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١.

(٤) الفرق بين الفرق: ٨٤.

(٥) الملل والنحل: ٦٦/١.

فأول الزمخشري أولاً ثم وجه الآية وجهة نحوية جائزة؛ ليثبت اعتزاله، فقال في التأويل:
 "فإن قلت: كيف أسند السلك بصفة التكذيب إلى ذاته؟ قلت: أراد به الدلالة على تمكنه مكذباً
 في قلوبهم أشد التمكن وأثبتته، وجعله بمنزلة أمر قد جبلوا عليه وفطروا"^(١)، ثم وجه الآية نحوياً
 بوجه جائر عندما اعتبر أن قوله تعالى: "لا يؤمنون به" حال لأنها بينت وضعهم وملخص حالهم،
 فقال: "ما موقع (لا يؤمنون به) من قوله (سلكناه في قلوب المجرمين)؟ قلت موقعه منه موقع
 الموضع والملخص؛ لأنه مسوق لثباته مكذباً بمجرداً في قلوبهم، فأتبع ما يقرر هذا المعنى من أنهم لا
 يزالون على التكذيب به وجحوده حتى يعاينوا الوعيد. ويجوز أن يكون حالا، أي: سلكناه فيها
 غير مومنين به"^(٢).

وإنما أراد الزمخشري هذا ليجعل حال المجرمين وقت السلك على الإعراض وغير الإيمان
 وأن الله — عز وجل — لم يسلكه في قلوبهم على هذه الحال لأنه — تعالى — عند المعتزلة — لا
 يفعل الشر، وهذا شر وظلم عندهم، فيكون الإعراض واقع من المجرمين أنفسهم لا بسبب ذلك
 السلك الذي سلكه الله، والذي استحقوا به وعيدهم وعقابهم في الدار الآخرة، وإنما استحقوا ذلك
 الوعيد بسبب كفرهم وعدم الإيمان^(٣) وعلى هذا تكون جملة (لا يؤمنون به) جملة فعلية في محل
 نصب حال من المجرمين الذي هو صاحبه.

أما أهل السنة فلا يتخرجون في أخذ الآية وتفسيرها على ظاهرها على أن المجرمين لما رضوا
 بالكفر منهجاً وسبيلاً ورفضوا الإيمان استحقوا ذلك السلك، كما استحقوا الختم والتغشية
 والسد وغيره، فيقول القرطبي: "سلكناه التكذيب في قلوبهم فذلك الذي منعهم من الإيمان"^(٤).
 ويقول ابن كثير: "كذلك سلكناه التكذيب والكفر والجحود والعناد، أي دخلناه في قلوب المجرمين
 (لا يؤمنون به) أي بالحق"^(٥).

(١) الكشاف: ٣/٣٢٦.

(٢) الكشاف: ٣/٣٢٦.

(٣) علق ابن المنير على قول الزمخشري هذا بقوله: "وما ينقم من بقاءه على ظاهره إلا أنه التوحيد الخاضع والإيمان الصرف، وأن الله تعالى خلق
 قلوبهم نائية عن قبول الحق، والقدرية لا يبلغون في التوحيد إلى هذا الحد، والله سبحانه وتعالى أعلم (الانتصاف — هامش الكشاف

٣/٣٢٦).

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٦/٤٩٩٣.

(٥) تفسير ابن كثير: ٦/٥٩.

وقد أجاز الفراء في (لا يؤمنون به) الجزم والرفع^(١)، فالجزم لأن فيه معنى الشرط والمجازاة، كقول العرب: ربطتُ الفرسَ لا ينفلتُ بالرفع والجزم، على معنى "إن لم أربطه ينفلت، والرفع عنده بمعنى كيلا ينفلت، فلما حذفت كي رفع الفعل، قال النحاس: وهذا كله في يؤمنون خطأ عند البصريين، ولا يجوز الجزم بلا جازم، ولا يكون شيء يعمل عملاً فإذا حذف عمل عملاً أقوى من عمله وهو موجود"^(٢).

والعجيب أن المعنى في إجازتي الفراء لا يتفق مع المعتزلة ولا مع أهل السنة بكل حال، فعلى الشرط والمجازاة، ومعنى إن لم نسلكه يؤمنوا كقول الشاعر:

لَطالما خلأ تُمَاهَا لَا تَرُدُّ فَخَلَّيَاهَا وَالسَّجَالُ تَبْتَرِدُ^(٣)

فيكون السلك بصفة التكذيب من الله هو المانع لهم من إيمانهم لا إعراضهم، وأنه — عز وجل — إن لم يسلكه هذا السلك لآمنوا ووجدوا، وهذا يتعارض مع أهل السنة؛ لأن الله — عز وجل — ما سلكه هذا المسلك إلا لعلمه بعدم إيمانهم ورضاهم بالكفر إلى الأبد، فكان ذلك عقاباً مستحقاً لهم.

وعلى وجه الرفع — ومعنى سلكناه في قلوب المجرمين كي لا يؤمنوا وحذفت كي فرفع الفعل، كقول الشاعر:

وحتى رأينا أحسن الفعل بيننا مساكنةً لا يقرفُ الشر قارف^(٤)

أي: كي لا يقرف ثم حذفت كي فصار الفعل (يقرفُ) مرفوعاً — يكون السبب في السلك والهدف منه هو عدم إيمانهم وإعراضهم، وهذا لا يقبله عقل ولا يصدر من ربٍّ غفور رحيم، فسبحان الله، وهذا يدل على أن الفراء قد شطح بنحوه في تأويل الآية ليجنح إلى الاعتزال، فخرج بالشطح إلى ما ليس باعتزال ولا بمنهج سلفي.

وإنني أرى أن في الإجازتين معنى الجبر واتفاق — لا شك — مع المذهب القائل بأن الإنسان مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وأن الثواب والعقاب جبر، كما أن

(١) معاني القرآن للفراء: ٢/٢٨٣.

(٢) إعراب القرآن للنحاس: ٦٨٨.

(٣) استشهد به القرطبي في الجزم • الجامع لأحكام القرآن: ٦/٤٩٩٤.

(٤) ورد الشاهد في الجامع لأحكام القرآن دليلاً على الرفع بحذف (كي) — الجامع لأحكام القرآن: ٦/٤٩٩٤.

الأفعال كلها جبر والتكليف جبر^(١)، ولقد عجبت من ميل الفراء إلى الجبرية، على الرغم من أن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد^(٢)، وإنما أرى أن مذهب أهل السنة والأخذ بظاهر الآية يجعل محل (لا يؤمنون به) خمسة أوجه جائزة:

الأول: أنها جملة مفسرة لقوله تعالى: "ما كانوا به مؤمنين" لتقاربها لها في المعنى، وعليه تكون لا محل لها من الإعراب.

الثاني: أنها بدل منها، لتوضيح أمر لم يكن في الأولى وهو (حتى يروا العذاب الأليم)، على أنها بدل مبين للمبدل منه كالمعطوف بـ (بل)^(٣) على تقدير: ما كانوا به مؤمنين بل لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الأليم، وعلى هذا الوجه تكون (لا يؤمنون به) لا محل لها من الإعراب، لأن المبدل منه (ما كانوا به مؤمنين) جملة جواب شرط لغير جازم وهو (لو).

الوجه الثالث: أن تكون (لا يؤمنون) خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هم، أي المجرمين، والجملة الاسمية الكبرى في هذه الحالة يجوز فيها الوجهان السابقان (التفسيرية والبدلية) ومن ثم عدم المحل. أو هي — الجملة الكبرى — استئنافية لا محل لها من الإعراب، على تقدير: فالمجرمون لا يؤمنون حتى يروا العذاب الأليم.

الوجه الرابع: أن تكون (لا يؤمنون) جواب الشرط لـ (لو)، على تقدير: لو نزلناه على بعض الأعجمين لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الأليم، وذلك باعتبار جملة "فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين" جملة اعتراضية لا محل لها من الإعراب والفاء فيها مستأنفة، وتكون جملة "لا يؤمنون" لا محل لها من الإعراب لأنها جواب (لو).

(١) الملل والنحل: ١ / ١٠٠، (الباب الثاني — أصحاب جهنم بن صفوان — الجبرية).

(٢) الملل والنحل: ١ / ٦٥

(٣) شرح ابن عقيل: ٢٤٩/٣.

ويجوز أيضا أن تكون هي جواب الشرط لـ (لو) وأن جملة "فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين" معطوفة وليست اعتراضية والفاء عاطفة وليست مستأنفة، على تقدير: فقرأه عليهم على غير إيمان منهم لا يؤمنون به، وتكون (لا يؤمنون به) لا محل لها من الإعراب؛ لأنها جواب (لو). كما في قوله تعالى:

﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١)، فقد صحَّ أن يكون جواب الشرط محذوف والتقدير: لو أن قرأنا اتصف بهذه الصفات لأعرضوا عنه"^(٢).

الوجه الخامس: أن تكون جملة (لا يؤمنون به) في محل نصب مفعول لأجله لـ (سلكناه)، أي والسبب في ذلك السلك أنهم لا يؤمنون به، وهي حينئذٍ في محل نصب مفعول لأجله والمعنى على الاستحقاق لكفرهم لا على المسبب والنتيجة. هذا والله أعلم.

وإذا كان الزمخشري قد أراد بتأويله أن يثبت فكرتين معا تنتميان إلى أصلين مختلفين من أصول الاعتزال، وهما أصل العدل وأصل الوعد والوعيد، فإنني رأيت أن إدراج الآية تحت أصل الوعد والوعيد كان أقوى، لتعلقه بعقاب المجرمين أكثر من تعلقه بخلق الأفعال.

وفي قوله تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ* وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ وَالْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾^(٣).

اعتبر الزمخشري جملة (ويستجيب الذين آمنوا) جملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب، والواو فيها هي واو الاستئناف وليست واو العطف ليجعل الكلام مبتدأ، فيعطف (ويزيدهم) على (يستجيب) بلا محل أيضاً؛ ليقرر مبدأ اعتزالياً وهو أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق

(١) الحشر: ٢١.

(٢) رأي الدكتور/ أحمد محمد الخوفي — لغويات جديدة: ٩٦.

(٣) الشورى: ٢٥، ٢٦.

الثواب والعوض، وذلك واجب على الله، أما التفضل فهو معنى آخر وراء الثواب^(١)، وقد ذكر شرح ذلك بالتفصيل فيما سبق بخصوص تأويل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ﴾^(٢).

فقد أوّل الزمخشري (يستجيب) أولاً بـ (يثيب) وهو الواجب عنده على الله — عز وجل —؛ لأن العبد يستحقه على طاعته كما يأخذ الأجير حقه، أما (يزيدهم) فهو معطوف على (يستجيب) وذلك هو الفضل الذي وراء الثواب، فيقول الزمخشري: "أي يثيبهم على طاعتهم ويزيدهم على الثواب تفضلاً... ويزيدهم هو من فضله على ثوابهم"^(٣).

أما أهل السنة فيرون أن كل ثواب من فضل الله ولا يجب عليه شيء — عز وجل — ويستشهدون بحديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — "إلا أن يتغمدي الله بفضل منه ورحمة".

فعلى مذهب أهل السنة وظاهر الآية يكون (يزيدهم) لا محل له من الإعراب لا لعطفه على ما لا محل له وهو (يستجيب)، وإنما لعطفه على (يقبل) الذي هو صلة الاسم الموصول، فقد اتفق الوجهان في المحل مع اختلاف السبب.

أما الزمخشري فقد اعتبر جملة (ويستجيب الذين) مستأنفة؛ لينصر مذهبه، بدليل أنه اعتبر أن (الذين) في محل نصب، فقال: "أي يستجيب لهم، فحذف اللام كما حذف في قوله تعالى (وإذا كالوهم)"^(٤).

(١) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٢) النساء: ٧٠، وأقر الزمخشري في أكثر من موضع بوجوب الثواب على الله، وإن كان أهل السنة لا يوجبون شيئاً عليه عز وجل ولا يرتابون في عدله، فيقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُوتِيَهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾

[الزمر ٤٩] أي على علم مني أنني سأعطاه لما في من فضل واستحقاق، أو على علم من الله بي واستحقاقي "الكشاف: ١٢٨/٤.

(٣) الكشاف: ٢١٧/٤.

(٤) الكشاف: ٢١٦/٤، ٢١٧، والآية: ٣ من سورة المطففين.

وقد جاز في (الذين) وجهان، النصب الذي ذكره، والرفع على الفاعلية^(١)، وقد اختار الزمخشري هذا الوجه لأنه سيخدم مراده؛ لأن المعنى: ويستجيب الله لهم ويزيدهم، أما على وجه الرفع فالمعنى لا يستقيم على اعتزاله وهو: ويستجيبون لله ويزيدهم من فضله، فلا يتحقق عنده المبدأ الأول وهو استحقاق الثواب ووجوبه أولاً قبل الفضل.

ويبدو أن الفراء أقر بنصب الذين لهذا الغرض وإن لم يصرح به^(٢).
ليس معنى هذا أن وجه النصب دليل الاعتزال، فقد أقره القرطبي^(٣) وابن كثير^(٤) وابن الأنباري^(٥)، إلا أن تأويله لـ (يستجيب) بالثواب على الطاعة^(٦)، و(يزيدهم) بالفضل كان وراءه نية اعتزال.

(١) البيان: ١١٣٣/٢.

(٢) معاني القرآن للفراء: ٢٤/٣.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٦٠٢٦/٧.

(٤) تفسير ابن كثير: ١٥٦/٧.

(٥) البيان: ٣٤٨/٢.

(٦) وقد اعتبر الزمخشري أن (على) هنا للوجوب، وسبق ذكره في حروف المعاني تفصيلاً.

ثالثاً: مسائل أخرى

يتناول هذا المبحث تلك الأفكار التي تبنّتها المعتزلة ولم تدرجها تحت الأصول، فكانت أفكاراً منفردة، كتكفير المعتزلة لتارك الحج، أو موقفهم من بعض الصحابة — رضوان الله عليهم — وخصوصاً سيدنا عثمان — رضي الله عنه —.

ففي قوله تعالى:

﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(١) أجاز الزمخشري أن يكون قوله تعالى: "وَمَنْ كَفَرَ" معطوفاً على "مَنِ اسْتَطَاعَ" ليتحقق مراده الاعتزالي وهو أن تارك الحج كافر، فيقول: "وَمَنْ كَفَرَ مكان ومن لم يحج تغليظاً على تارك الحج"^(٢)، ثم استدل بحديث النبي — صلى الله عليه وسلم — "من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً"، وبحديث عمر بن الخطاب — رضي الله عنه : "لو ترك الناس الحج عاماً واحداً ما نوطروا"، وكذلك حديث ابن مسعود — رضي الله عنه

أما مذهب أهل السنة فيفصله ابن المنير بقوله: "إن قاعدة أهل السنة توجب أن تارك الحج لا يكفر بمجرد تركه قولاً واحداً، فيتعين حمل الآية على تارك الحج جاحداً لوجوبه، وحينئذٍ يكون الكفر راجعاً إلى الاعتقاد لا إلى مجرد الترك، وأما الزمخشري فيستحل ذلك؛ لأن تارك الحج بمجرد الترك يخرج من رتبة الإيمان ومن اسمه ومن حكمه، لأنه عنده غير مؤمن ومخلد تخليد الكفار، وعلى قاعدة السنة يتعين المصير إلى ما ذكرناه، هذا إن كان المراد بمن كفر من ترك الحج، ويحتمل أن يكون استئناف وعيد للكفار، فيبقى على ظاهره، والله أعلم"^(٣)، وكذلك فسر الآية الكثير من الأئمة ومنهم ابن عباس ومجاهد بقولهم: "أي ومن جحد فريضة الحج فقد كفر والله غني عنه"^(٤).

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) الكشف: ٣٨٢/١.

(٣) الانتصاف — هامش الكشف: ٣٨٢/١.

(٤) تفسير ابن كثير: ٦٠/٢ وعلى هذا المعنى فسرهما القرطبي: ١٥٠١/٢.

وعلى تفسير من كفر باعتبار الجحود — وهو مذهب أهل السنة — تكون جملة "وَمَنْ كفر" جملة استثنائية لا محل لها من الإعراب، و(مَنْ): اسم شرط مبنيٌّ على السكون في محل رفع مبتدأ.

أما على اعتبار مجرد الترك — وهو رأي المعتزلة — فتكون جملة "مَنْ كفر" معطوفة على "مَنْ استطاع" والتي أجاز فيها العكبري^(١) أربعة أوجه، منها الوجه المذكور آنفاً، وهو وجه الابتداء على الشرطية، فقد أجاز العكبري أن تكون بدلاً بعضاً من كل وهو "الناس"، في محل جر، وذكر أبو جعفر بأنه قول أكثر النحويين^(٢)، كما أجاز أن تكون "مَنْ" في محل رفع خبر، على تقدير: هم من استطاع، وأن المبتدأ محذوف، كما أجاز أن تكون "مَنْ" في محل رفع فاعل، على تقدير: ولله على الناس أن يحج البيت من استطاع منهم، أما الوجه الرابع أن "مَنْ" مبتدأ شرط والجواب محذوف تقديره: من استطاع فليحج، واعتبر أن قوله تعالى: "ومن كفر وجوابها دليل على هذا الرأي. وأجازه الكسائي^(٣).

إذن فـ (مَنْ) في (مَنْ كفر) جاز فيها — عند الزمخشري — الأوجه الثلاثة الأولى بالعطف في محل جر أو في محل رفع^(٤)، وليست في محل رفع على الابتداء على اعتبار الاستئناف، وجملة (مَنْ كفر) إما في محل جر أو في محل رفع، أمّا على الاستئناف فتكون الجملة لا محل لها من الإعراب.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾^(٥)، أجاز الزمخشري أن تكون جملة (لو يطيعكم) حالاً من أحد الضميرين في (فيكم) المستتر المرفوع أو البارز المحرور^(٦) وذكر المعنى على كلا الوجهين وهو أن فيكم رسول الله على حالة يجب عليكم تغييرها، أو أنتم على حالة يجب عليكم تغييرها.

(١) البيان: ٢٨١/١.

(٢) إعراب القرآن للنحاس: ١٤٦.

(٣) إعراب القرآن للنحاس: ١٤٦.

(٤) ذكره ابن الأنباري في البيان بنفس تفصيل العكبري في البيان — البيان: ٢١٣/١.

(٥) الحجرات: ٧.

(٦) الكشاف: ٣٥١/٤.

ولعله قصد بالمستتر المرفوع (هو) أي (هو) فيكم والبارز المجرور هو (كم) في (فيكم)، كما رفض رفضاً باتاً أن تكون جملة (لو...) مستأنفة، فقال: الجملة المصدرة بـ (لو) لا تكون مستأنفة، لأدائه إلى تنافر النظم^(١)، ولعل هذا الرفض كان من باب انخيازه لاعتزاله؛ لأنه جائز^(٢)، فقد أجازته العكبري كما أجاز وجه الحالية.

ولقد تلت هذه الآية قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ والتي نزلت في شأن الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أخو عثمان بن عفان — رضي الله عنه — الذي أخبر النبي — صلى الله عليه وسلم — بإعراض بني المصطلق عن الصدقات فقرر النبي — صلى الله عليه وسلم — غزوهم إلا أنه علم خلاف ذلك فرجع^(٣)، فقد ظنَّ الزمخشري أنَّ في الآية ما يمكن أن يشعب اعتزاله بهذا الوجه الذي ارتضاه، حين ظنَّ أنَّ في الآية تعريضاً غير مباشر بسيدنا عثمان، ودليلاً يعطيه الحق هو وأتباعه في وصف سيدنا عثمان بالفسق^(٤) وقد استباحوا ذلك كما استباحه الشيعة^(٥)، بل وكفروه، مما جعل أهل السنة يكفروهم.

وقد ذكر الزمخشري موقفه من سيدنا عثمان عندما سرد قصَّة الوليد بن عقبة قائلاً: "وهو الذي ولاه عثمان الكوفة بعد سعد بن أبي وقاص فصلَّى بالناس وهو سكران صلاة الفجر أربعاً"^(٦).

فقد وقف المعتزلة عن الحكم بتعنيف قتلته^(٧)، لذلك اعتبر الزمخشري جملة (لو) استئنافية ويكون لا محل لها من الإعراب ولكن كونها حالاً — على اختيار الزمخشري — يجعل الصحابة على حال يجب عليهم تغييرها؛ لأنه كما قال كانت تفرط منهم هنأت أي سقطات، أما كون المعنى: أن فيكم رسول الله على حالة يجب عليكم تغييرها، فلا أدري كيف دعت جرأته إلى

(١) الكشف: ٣٥١/٤.

(٢) أجازته العكبري — البيان ١١٧١/٢.

(٣) في أسباب النزول: ٣٠٩.

(٤) فقد قال واصل في سيدنا عثمان وقاتليه وخاذليه: إنَّ أحد الفريقين فاسق لا محالة. الملل: ٤٥/١.

(٥) وهم السليمانية أتباع سليمان بن جرير الزيدي — الفرق بين الفرق: ٢٣/١، والملل: ١٦٧/١.

(٦) الكشف: ٣٥٠ / ٤.

(٧) الانتصاف لابن المنير — هامش الكشف: ٣٥١/٤.

إجازته، ونلاحظ أنه لم يرفض استئناف جملة (لو) فقط، بل مال إلى وجه الحالية، واعتبر أن كلا معنييها جائز وبلغ لقوله: "وكلاهما مذهبٌ سديدٌ"^(١).

^(١) الكشاف: ٣٥١ / ٤.

الفصل الثالث

توجيه سببه التأويل

مقدمة

ويتناول هذا الفصل تلك الآيات التي جنح فيها الرخصري إلى تأويل محض دون الاعتماد على آلياته التأويلية كالقراءات أو الأوجه النحوية الجائزة، وإنما شطح بتأويله إلى ما هو أبعد من ذلك، إما باختياره لوجه نحويٍّ جائزٍ ولكنه ضعيف، وإمّا لاعتماده على رأي نحويٍّ مخالفٍ لأقيسة النحاة ورأي الجمهور، وإمّا لاعتماده على رأي اعترض عليه — خصوصاً — أئمة المفسرين، وعللوا لرفضهم له بمخالفته للنص من حيث المعنى، ومخالفته للنحوم من حيث الإعراب.

أولاً: أصل التوحيد

ومما ورد ههنا من آراء المعتزلة في هذا الأصل نفیهم الرؤية الإلهية ونفیهم للصفات القديمة لله تعالى بقولهم بأن الاسم ليس هو المسمى، ولذلك فإن الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾^(١) قد عرض في الآية الكريمة وجهًا جائزًا لـ (كيف)، وهي أنها في محل نصب بـ (تعملون) لا بـ (ننظر) لينفي إِبصار الله — عز وجل —، إِتباعًا لمذهب بعض طوائف القدرية كالكعبية والنظامية وغيرهما من القائلين بأن الله تعالى لا يرى شيئًا في الحقيقة^(٢)، فقد أنكروا إِبصار الله كما أنكروا رؤيته؛ لأنهم اعتبروا أن إِبصاره دليل على أنه يُبصر مما يستلزم الجسمية والمكانية، وهذا عندهم محال بناءً على أصل التوحيد^(٣).

فيقول الزمخشري: "و(كيف) في محل النصب بـ (تعملون) لا بـ (ننظر)، لأن معنى الاستفهام فيه يحجب أن يتقدم عليه عامله. فإن قلت: كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة؟ قلت: هو مستعار للعلم المحقق الذي هو العلم بالشيء موجودًا، شبه بنظر الناظر وعيان المعاني في تحققه^(٤)."

فقد اختار الزمخشري وجهًا ينفي به عمل الفعل (ننظر)؛ لينفي معناه وهو رؤية الله، وتناسى أن (ننظر) إن لم يعمل في (كيف) وحدها فإنه يعمل في مضمون الجملة الفعلية (كيف تعملون) التي هي في محل نصب على المفعولية، ومما أورده الأزهري في محل نصب الجمل على المفعولية، وهو أن تقع الجمل معلقًا عنها العامل، وفسر التعليق بقوله: "إبطال العمل لفظًا وإبقاؤه محلاً لحجاء حالة صدر الكلام"، واستدل بقوله تعالى: "فليُنظر أيها أركى طعامًا" معربًا جملة (أيها أركى طعامًا) جملة اسمية في محل نصب ساذة مسد مفعول ينظر المقيد بالجار لأنه يقال نظرت فيه^(٥).

(١) يونس: ١٤.

(٢) الفرق بين الفرق: ١٣٥.

(٣) ويقول البغدادي في حديثه عما اجتمعت عليه القدرية: "ومنها قولهم باستحالة رؤية الله بالأبصار، وزعموا أنه لا يرى نفسه، ولا يراه غيره، واختلقوا فيه: هل هو راء لغيره أم لا؟ فأجازه قوم منهم، وأباه قوم آخرون منهم" — الفرق بين الفرق: ٨٣.

(٤) الكشف: ٣٢٢/٢، ويقصد بالمقابلة أنه إن كان يرى فيقابلة أنه يرى، وبالحامش تعليق ابن المير وصفه المعتزلة بالظالمين — الانتصاف.

(٥) موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب: ٤٠.

وفي قوله تعالى:

﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)

اعتبر الزمخشري أن لفظ (اسم) هنا زائد مقحم بقوله: "ويجوز أن يقحم الاسم، كقوله: ثم اسم السلام عليكم، ويراد بالله إجراؤها وإرساؤها، أي بقدرته وأمره"^(٢)، على اعتقاد أن الاسم غير المُسمَّى^(٣) وعليه يكون جريان السفينة ورسوها بقدره ذات الله وحكمته تعالى لا باسمه — على اعتقادهم —، وهي فكرة اعتقدتها فرق المعتزلة بالإجماع لإثبات ادعاء من ادعاءاتهم، ألا وهو أن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة، ومن ثم نفي الصفات الأزلية أو التعطيل، وما دفعهم إلى ذلك إلا غلوهم في التوحيد^(٤)، وأطلقوا على من عداهم وأثبت الصفات الأزلية اسم الصفاتية^(٥)، وعلى هذا يكون لفظ الجلالة مجروراً بالباء مباشرة — عند الزمخشري — من ثلاثة أوجه وهي:

أولاً: أنه اعتبر أن (اسم) هنا مقحم زائد لكون الله ذاته — عز وجل — هو المخري والمرسي للسفينة لا اسمه، على اعتبار أن الذات هي صاحبة القدرة لا الاسم.

فإذا كان الزمخشري يرى أن دخول الاسم المقحم وخروجه سواء^(٦) استشهداً منه بقول لبيد:

إلى الخَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا ومن يبك حَوْلًا كاملاً فقد اعتذر

فإن المسألة ههنا تعلقت بفكرة الاسم والمُسمَّى عند المعتزلة، ومن ثم فلم يكن دخول الاسم وخروجه سواء، بل أصبح خروجه واجب في المعنى والإعراب — عند الزمخشري —.

ثانياً: إذا كان الزمخشري يميز حذف المضاف ويقيم المضاف إليه مقامه ويعربه بإعرابه استشهداً منه بقوله تعالى: "واسأل القرية"^(٧) بشرط عدم اللبس، فكيف إذا كان المضاف مقحم ووجوده يؤدي إلى اللبس — في رأي المعتزلة — باعتبار أن الاسم غير المُسمَّى.

(١) هود: ٤١.

(٢) الكشف: ٣٨٠/٢.

(٣) القرطبي: ١٤٩/١، وقد اعتبر القرطبي أن قولهم هذا أشنع من قولهم يخلق القرآن.

(٤) الملل والنحل: ٦٥٠، ٣٠/١، وتبعهم في هذا الرأي بعض الجبرية كأصحاب جهم بن صفوان وكان من الجبرية الخالصة

(٥) الملل والنحل: ١٠٤/١.

(٦) المفصل: ١٢٦/١، (إضافة المُسمَّى إلى اسمه).

(٧) المفصل: ١٣٤/١، (حذف المضاف).

ثالثاً : أن أهل السنة إذا كانوا ينظرون إلى الاسم على أنه المُسمَّى ذاته، ومن ثم اثبتوا الصفات الأزلية، خلافاً للمعتزلة المُعطلَّة التي عطلت الصفات عن الذات، فإن الزمخشري يعتبر لفظ (اسم) هنا مجروراً بالباء أيضاً في هذه الحالة، لأنَّ الزمخشري ذهب إلى امتناع إضافة الشيء إلى نفسه^(١)، كما منع إضافة الموصوف إلى الصفة.

وجملة القول أن لفظ الجلالة مجرور، ولكن مع اختلاف العامل في الجر عند كل من الزمخشري وأهل السنة، فعند الزمخشري وحسب تأويله يكون العامل حرف الجر (الباء)، وعند أهل السنة العامل هو الإضافة، بدليل تفسير القرطبي لبسمة الفاتحة^(٢)، حيث عرض لها سبعاً وعشرين مسألة، ولكن ما يهمنا ههنا المسألتان الثامنة عشرة ويقول فيها:

"فإن من قال الاسم مشتق من العلو يقول: لم يزل الله سبحانه موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم، ولا تأثير لهم في أسمائه ولا صفاته، وهذا قول أهل السنة، ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول: كان الله في الأزل بلا اسم ولا صفة، فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات، فإذا أنفاهم بقي بلا اسم ولا صفة، وهذا قول المعتزلة، وهو خلاف ما أجمعت عليه الأمة، وهو أعظم في الخطأ من قولهم: إن كلامه مخلوق، تعالى الله عن ذلك، وعلى هذا الخلاف وقع الكلام في الاسم والمُسمَّى".

والتاسعة عشرة ويقول فيها:

"ذهب أهل الحق — فيما نقل القاضي أبو بكر بن الطيب — إلى أن الاسم هو المسمى، وارتضاه ابن فورك، وهو قول أبي عبيدة وسيبويه، فإذا قال قائل: الله عالم، فقوله دال على الذات الموصوفة بكونه عالماً، فالاسم كونه عالماً وهو المُسمَّى بعينه، وكذلك إذا قال: الله خالق، فالخالق هو الرب وهو بعينه الاسم، فالاسم عندهم هو المُسمَّى بعينه من غير تفصيل، قال ابن الحصار: من ينفي الصفات من المبتدعة يزعم أن لا مدلول للتسميات إلا الذات، ولذلك يقولون: الاسم غير المُسمَّى، ومن يثبت الصفات يثبت للتسميات مدلولات هي أوصاف الذات، وهي غير العبارات، وهي الأسماء عندهم".

(١) المفصل: ١٢٢/١، (امتناع إضافة الشيء إلى نفسه).

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١ / ١٢٧.

وفي قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^(١)

وجد الزمخشري أن ظاهر الآية يثبت الرؤية للمؤمنين وينفيها عن الذين يكذبون بيوم الدين، ومذهب فرق المعتزلة جميعاً: أن رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار غير واردة، بل مرفوضة، كما زعم بعضهم أنه لا يرى نفسه^(٢)، تعالى الله عما يصفون، وكفروا من قال بالرؤية بلا كيف، وهو رأي المردار زعيم المردارية، كما كفر الشاك في كفره، بل كفر أيضاً الشاك في الشاك لا إلى نهاية^(٣).

وعلى ذلك أول الزمخشري الآية بتأويل مضاف، والتقدير: كلا إنهم عن رحمة الله بهم أوكرامه بهم يومئذٍ لمحجوبون، فإمّا ذلك وإمّا أن يأخذ بظاهر الآية على شرط التأويل لعدم الرؤية بالاستخفاف بالكفار، فيقول "وكوّنهم محجوبين عنه: تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم؛ لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم، ولا يحجب عنه إلا الأدياء المهانون عندهم، قال:

إذا اعتروا بابَ ذي عُيية رُجِبوا والناس من بين مرجوبٍ ومحجوبٍ

عن ابن عباس وابن قتادة وابن مليكة: محجوبون عن رحمته وعن ابن كيسان: محجوبون عن كرامته^(٤). فاعتبر الزمخشري أن (رحمة أو كرامة) مضاف محذوف حل المضاف إليه محله فأعرب إعرابه وهو كلمة (رب)، فكأنها ليست بمرورة بـ (عن) في الأصل وإنما هي بحرورة بالإضافة، ولما حذف المضاف جرت بالباء جوازاً لوقوعها في محل المضاف المحذوف.

أما أهل السنة فيجيزون الرؤية لقوله تعالى: ﴿وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٥).

(١) المطففين: ١٥.

(٢) الملل والنحل: ٦٦/١، الفرق بين الفرق: ٨٣.

(٣) الفرق بين الفرق: ١٢٥.

(٤) الكشف: ٧٠٨/٤، ٧٠٩.

(٥) القيامة: ٢٣.

ثانياً: أصل العدل

لقد دلّ تأويل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾^(١) على أنه تناول الآية على غير الظاهر، وقد حدا به ذلك إلى التوجيه النحوي، فيقول: "أي يزدادون عند نزول القرآن لحسدتهم تمادياً في الجحود وكفراً بآيات الله"^(٢).

فكيف يقبل الزمخشري المتعزلي ظاهراً الآية، وفيه دليل على أن القرآن الذي هو كلام الله^(٣) يزيد الكفار طغياناً وكفراً، والله لا يفعل الشر ولا يريد^(٤).

وعلى تأويله فإن ما في (ما أنزل إليك) ليست موصولة في محل رفع فاعل، وجملة أنزل إليك لا محل لها من الإعراب^(٥)، وإنما اعتبرها حرفاً لا محل له من الإعراب، على أنها وقتية مقدرة بمصدر نائية عن ظرف الزمان^(٦)، كقوله تعالى: "خالدين فيها مادامت السموات والأرض"^(٧)، بدليل قوله يزدادون عند نزول القرآن، فجعلهم هم الذين يزدادون وقت نزول القرآن وليس نزول القرآن نفسه هو الذي يزيدهم الطغيان، فعلى تأويله تكون جملة (ما أنزل) مصدراً مؤولاً في محل نصب على الظرفية على تقدير (عند نزول القرآن)، كما ذكر هو.

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) الكشاف: ٦٤٣/١.

(٣) اتفقت فرق المعتزلة جميعها على أن القرآن كلام الله كامل السُّنة إلا أنهم خالفوهم بقولهم بخدوئه، أما بعض الفرق كالأشعرية فقد وافقوا أهل السُّنة في كونه قديماً وخالفوهم وخالفوا المعتزلة بقولهم إنه ليس كلام الله — الملل: ١٢١/١.

(٤) الملل: ٦٦/١.

(٥) فسرنا على هذا الوجه القرطبي واعتبر اللام في (ليزيد) لام القسم، وعلى معنى: إذا نزل شيء من القرآن فكفروا ازدادوا كفراً، (تفسير القرطبي ٢٣٣٣/٣) ؛ إعراب القرآن للنحاس: ٢٣٩. وقال ابن كثير: "أي يكون ما آتاك الله يا محمد من النعمة نعمة في حق أعدائك من اليهود وأشباههم، فكما يزداد به المؤمنون تصديقاً وعلماً صالحاً وعلماً نافعاً، يزداد به الكافرون الحاسدون لك ولأمتك طغياناً" (تفسير ابن كثير: ١٠٦/٣). واستدل بآيات كريمة عدة تؤكد معناها، كقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤]. وقوله تعالى ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّالَّذِينَ يَتْلُوهُنَّ﴾ [الأنبياء: ١٠٨]. ويقول ابن الأنباري: "ما أنزل في موضع رفع لأنه فاعل (وليُزيدن) وتقديره: وليُزيدن ما أنزل إليك كثيراً منهم، أي الذي أنزل إليك. (التيبان لابن الأنباري: ١ / ٢٩٩).

(٦) الجنى الداني في حروف المعاني للمرادى: ٣٣٠، ٣٣١.

(٧) هود: ١٠٨.

وفي قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾^(١)، يرفض الزمخشري أن يضل الله أحداً، لأنه من القبيح عنده وهذا محال^(٢) على الله، فاعتبر أن الضلالة ههنا ليست فاعلاً للفعل حق، وإنما اعتبرها مضافاً إليه حل محل المضاف بعد حذفه فأخذ إعرابه، على تقدير: حق عليهم كلمة الضلالة، وهذا التأويل يختلف اختلافاً بيناً عن ظاهر الآية، والذي تم تفصيله في باب التوجيه فصل الإجازة، إذ إن كلمة الضلالة تعني أحقية اتصاف الكفار بالضلالة، وليس إضلال الله لهم على اعتبار نصب (فريقاً) بفعل محذوف تقديره: أضل.

فإذا كان الزمخشري اعتبر (فريقاً) منصوباً بفعل مضمّر تقديره خذل — كما ذكر تفصيلاً سابقاً — فلا يتخرج ههنا أن يجعل المقصود بالضلالة كلمة الضلالة، بقوله: "وفريقاً حق عليهم الضلالة" أي كلمة الضلالة^(٣)، وحذف المضاف جائر عند الزمخشري، بل دل اختياره لهذا التأويل على أنه هو الوجه الظاهر، وأنه مما لا لبس فيه لقوله: "وإذا أمنوا الإلباس حذفوا المضاف وأقاموا المضاف إليه مقامه وأعربوه بإعرابه، والعلم فيه قوله تعالى، (وأسأل القرية)؛ لأنه لا يلبس أن المسئول أهلها لا هي، ولا يقولون رأيت هنداً يعنون رأيت غلام هند"^(٤).

وفي قوله تعالى:

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٥)

رأى الزمخشري أن الختم من جملة الشر الذي لا يجوز على الله^(٦)، ولذلك فقد ذكر قراءة "ولتكلمنا أيديهم وتشهد بلام كي والنصب، "وأول تلك القراءة على معنى يرضاه قائلًا: "على معنى: ولذلك تختم على أفواههم"^(٧)، وعلى تأويله لا يكون ضمير الختم عائداً على الله — عز وجل — وإنما يكون المعنى محمولاً على الآيتين السابقتين للآية الكريمة، فيكون ذلك من جملة فعل النار، والآيتان هما ﴿هذه جهنم التي كنتم توعدون﴾ * اصلوها اليوم بما كنتم تكسبون^(٨) ولا

(١) الأعراف: ٣٠.

(٢) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٣) الكشف: ٩٦/٢.

(٤) الفصل في صناعة الإعراب: ١٣٥/١.

(٥) يس: ٦٥.

(٦) الملل: ٦٦/١.

(٧) الكشف: ٢٤/٤.

(٨) يس: ٦٣، ٦٤.

سيما أن الزمخشري أخذ بالسياق في الكثير من المواضع وبالمشاكلة كذلك ؛ لثبت اعتزاله ويقوى تأويله. وإثما عدت ذلك من باب التوجيه الذي سببه التأويل ؛ لأنه لم يعتمد فيه على قراءة، بل أول قراءة ليخدم فكرته، وعلى هذا يكون الفاعل في تحتم مستتر تقديره هي عائذ إلى جهنم، فيبدو أن الزمخشري لما رفض الختم على القلوب دفعه ذلك إلى نفى الختم عموماً في الدنيا والآخرة، وإن كان الختم في كل منهما له علته، فالتختم في الدنيا عقوبة لرفض الإيمان والرضا بالكفر، والتختم في الآخرة عقوبة لحلفهم بالكذب الذي اعتادوا عليه في الدنيا ويحسون أنهم على شيء، فتكون الجوارح أصدق من ألسنتهم، حتى يقول لها: سحقا فعنكن كنت أناضل.

وفي قوله تعالى:

﴿وَقَهُمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتُهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(١)

وجد الزمخشري أن ظاهر الآية يجعل الله متصرفاً في أفعال العباد، يمنهم من ارتكاب المعاصي والذنوب، وهذا مما لا يتناسب مع مذهبه^(٢)، ولذلك فقد اعتبر أن هناك مضافاً محذوفاً قبل السيئات، وهو لفظ جزاء، فيكون الله — عز وجل — واقياً لهم من عذاب ارتكابهم للسيئات التي ارتكبوها بإرادتهم، لا متحكماً في أفعالهم التي أدت إلى ارتكاب السيئات فيقول: "وقهم السيئات: أي العقوبات. أوجزاء السيئات، بحذف المضاف على أن السيئات هي الصغائر أو الكبائر الماثوب عنها"^(٣).

وقد دلّ تأويل الزمخشري للآية الكريمة على أنه على استعداد أن يقبل تناول الآية على ظاهرها بشرط تأويل السيئات بالعقوبات، وإلا فتأويل المضاف المحذوف، وهو جائز عند الزمخشري، على أن يقوم المضاف إليه مقامه ويعرب إعرابه بشرط عدم اللبس^(٤) وها هو يقر بأن لا لبس في أن المضاف المحذوف هو (جزاء) فلا يكون الله مانعاً لهم من فعل أو ارتكاب السيئات، أما أهل السنة فلا يتحرجون من جعل الله تعالى واقياً للإنسان من فعل السيئات لا من مجرد جزائها فقط، لقول ابن كثير: "وقهم السيئات: أي فعلها أو وبالها ممن وقعت منه"^(٥)، وعلى ما سبق تكون كلمة

(١) غافر: ٩.

(٢) الملل: ٦٦/١، الفرق بين الفرق: ٨٤.

(٣) الكشف: ١٤٩/٤.

(٤) المفصل: ١٣٤/١ واستشهد على عدم اللبس بـ (واسأل القرية) على أن المضاف المحذوف أهل، أي أهل القرية، كما استشهد على

اللبس بمن قال رأيت هنداً يقصد رأيت غلام هند.

(٥) ابن كثير: ٩٨/٧.

السيئات — عند الزمخشري — مضافاً إليه حل محل المضاف فأخذ إعرابه وهو النصب على المفعوليّة، وعلامة النصب الكسرة لأنه جمع مؤنث سالم.

كما أوّل بحذف المضاف في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾^(١) فاعتبر أن المضاف (ذي) قبل (قلب)، ليجعل الصفتين متكبر وجبار نعتين لصاحب القلب الذي كفر بذاته وبسوء فعله، لا نعتين للقلب الذي خلقه الله فيه، إذ إن ذلك مخالفٌ لمبدأ العدل عندهم، لأنه تعالى لو خلق القلب على هذه الحالة من التكبر والتجبر ثم عذبه على ارتكابه للذنوب أو الكفر لكان هذا ظلماً^(٢)، ولكن لما كان العبد — عند المعتزلة — خالقاً لأفعاله وليس لله فيها تقدير، استحق صاحب ذلك القلب الذي صفته كذا وكذا، استحق العذاب في الآخرة، وأن هذا عين العدل عندهم.

وقد أجاز الزمخشري أيضاً في الآية الكريمة وصف القلب بالتكبر والتجبر، ولكن ليس على أن ذلك نتيجة الطبع الذي طبعه الله، جزاءً لرفضه الإيمان ورضاه بالكفر كما ذهب أهل السنة، وإنما على أن القلب هو مركز التكبر والتجبر ومنبعهما، أي أنه محلّهما وأداتهما، كما أن العين هي محل الرؤية والإبصار وأداتهما، وكما أن الأذن محل السمع وأداته، فيقول الزمخشري: "وقرئ: قلب بالتونين"^(٣)، ووصف القلب بالتكبر والتجبر؛ لأنّه مركزهما ومنبعهما، كما تقول: رأّت العين، وسمعت الأذن...، ويجوز أن يكون على حذف المضاف، أي على كل ذي قلب متكبر، تجعل الصفة لصاحب القلب"^(٤).

فعلى تأويل الزمخشري يكون التكبر والتجبر إذا حلّ في عضو فسيحل في القلب، أما القلب في حد ذاته، والذي خلقه الله تعالى، فليس متكبراً وليس جباراً، كما رفض آناً أن يكون مطبوعاً أيضاً، وإنّما المتكبر والجبار على التحقيق — عند الزمخشري — هو صاحب ذلك القلب، وعلى ذلك التأويل يكون لفظ قلب مضاف إليه حل محل المضاف (ذي) فأخذ إعرابه، وهو الجر على أنه مضاف إليه مجرور وعلامة جره الكسرة الظاهرة، ومتكبر وجبار: نعتين لـ (ذي) وليس

(١) غافر: ٣٥.

(٢) الملل والنحل: ٦٦/١.

(٣) قراءة أبي عمرو وابن محيصن وابن ذكوان وأهل الشام — القرطبي: ٥٩٢٩ / ٧.

(٤) الكشف: ١٦٢/٤، ١٦٣.

للقلب، أو أن (قلب) منونة بالكسرة ومتكبر وجبار نعتين للقلب على معنى أن القلب مركزهما لا مخلوقاً على هذه الصورة ولا مطبوعاً عليه.

أما أهل السنة فأخذوا الآية على ظاهرها، والذي عليه قراءة العامة الذي لو أخذ به الزمخشري لاستراح وأراح فكره وما ناقض مذهبه أيضاً وما لجأ إلى التأويل المتكلف، وهو أن متكبر: مضاف إليه مجرور، وجبار: نعت لـ (متكبر) وأن ذلك المتكبر استحق قلبه الطبع من الله لتكبره وتجبره، فيقول القرطبي: "يطبع الله: أي يختم على كل قلب متكبر جبار حتى لا يعقل الرشاد ولا يقبل الحق، وقراءة العامة (على كل قلب متكبر جبار) بإضافة قلب إلى المتكبر، واختاره أبو حاتم وأبو عبيد، وفي الكلام حذف، والمعنى: (كذلك يطبع الله على كل قلب) على كل (متكبر جبار) فحذف كل الثانية لتقدم ما يدل عليها، وإذا لم يقدر حذف (كل) لم يستقم المعنى؛ لأنه يصير معناه أنه يطبع على جميع قلبه، وليس المعنى عليه، وإنما المعنى أن يطبع على قلوب المتكبرين الجبارين قلباً قلباً، ومما يدل على حذف (كل) قول أبي دؤاد:

أكل امرئ تحسبين أمراً ونار ثوقد بالليل نارا

ويريد وكل نار، وفي قراءة ابن مسعود (على قلب كل متكبر) فهذه قراءة على التفسير والإضافة^(١). وفي قوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾^(٢)، أول الزمخشري (ما خلق) بالمصدر الصريح (خلق) ولا تفسير لهذا إلا لأنه وجد في المصدر المؤول مندوحة وسعة في تبرير ما هو خلاف الظاهر، إذ إن الظاهر هو التعوذ مما خلقه الله من شر، وفسرها ابن كثير بقوله: "من شر جميع المخلوقات، وقال ثابت البناني والحسن البصري: جهنم وإبليس وذريته"^(٣). وقال القرطبي: "هو إبليس وذريته، وقيل جهنم، وقيل: هو عام، أي من شر كل ذي شر خلقه الله — عز وجل —"^(٤).

(١) القرطبي: ٥٩٢٩ / ٧.

(٢) الفلق: ٢.

(٣) تفسير ابن كثير: ٨ / ٤٢١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٨ / ٧٥٤٢.

يقول الزمخشري: "من شرّ خلقه، وشرُّهم ما يفعله المكلفون من الحيوان من المعاصي والمآثم، ومضارة بعضهم بعضًا من ظلم وبغى وقتل... وما يفعله غير المكلفين منه من الأكل والنهس واللدغ والعص كالسباع والحشرات"^(١).

فقد صرف الزمخشري الشر إلى ما يفعله المكلفون لا إلى ما يخلقه الله من شر، لأن قاعدة الصلاح والأصلح عند المعتزلة ترفض أن يكون هناك شرٌّ الله فاعله، وإنما الله يفعل ما فيه مصلحة للعباد^(٢)، بل ذهب بعض فرق الاعتزال كالجبائية والبهشية إلى أن الخلق جاء على غاية مقدور الله، وأنه — عز وجل — لا يقدر على شيء أصلح مما فعله بعبده^(٣).

وعلى تأويل الزمخشري تكون ما مصدرية، والمصدر المؤوّل (ما خلق) في محل جر مضاف إليه، بخلاف أهل السنة، فإعراب الآية وفقًا لمذهبهم أن (ما) موصولة في محل جر مضاف إليه^(٤)، وخلق فعل ماض والفاعل مستتر والجملة الفعلية (خلق) لا محل لها من الإعراب لأنها صلة الموصول.

وذكر وجه المصدرية العكري في التبيان والنحاس في إعراب القرآن وابن الأنباري في البيان، ولكن العكري تناول هذا الوجه (المصدرية) على معنى من شر ابتدأه في الخلق — عز وجل — كما اعترض على من قال إن ما نافية فقال: "وقرئ من شرّ بالتثنية و(ما) على هذا بدل من شر أو زائدة، ولا يجوز أن تكون نافية؛ لأن النافية لا يتقدم عليها ما في حيزها، فلذلك لم يجز أن يكون التقدير ما خلق من شر، ثم هو فاسد في المعنى"^(٥).

وقد جاء رأي الزمخشري موافقًا لرأي عمرو بن عبيد^(٦) وكلاهما معتزليّ حيث نوّن (شر) بالكسرة على اعتبار أن (ما) نافية وأن الشر لم يخلقه الله — عز وجل — فتكون جملة (ما خلق) في

(١) الكشاف: ٤ / ٨١٥، ٨١٦.

(٢) الملل: ٦٦/١.

(٣) الملل: ٩٤/.

(٤) ذكر هذا الوجه "النحاس في إعراب القرآن: ١٣٨٠، والعكري في التبيان: ١٣١٠/٢، وابن الأنباري بقوله: القراءة المشهورة: (من شرّ ما خلق) بغير تنوين، على الإضافة، البيان: ٥٤٨/٢.

(٥) التبيان في إعراب القرآن للعكري: ١٣١٠/٢.

(٦) فتح الباري لابن حجر: ٥٢٩/١٣، وقال إنه محجوج بإجماع من قبله، وذكر رد أهل السنة عليهم بأن الله تعالى خلق إبليس وهو الشر كله، فتح القدير: ٧٤٠/٥، وذكر أنها أيضًا قراءة عمرو بن عائد، بينما رفض هذا الوجه ابن الأنباري والعكري لأن ما بعد النفي لا يجوز أن يتعلق بما قبله — البيان: ٥٤٨/٢، التبيان: ١٣١٠/٢.

حل جر نعت لـ (شر)، وإذا كان كلاهما حاول نفى الشر فإن تأويل الزمخشري كان هو المحتمل نحوياً، أما عمرو فلا؛ لأن ما بعد النفي لا يجوز أن يتعلق بما قبله. وقد قرأ الإمام أبي حنيفة (شر) بالتثنية أيضاً ولكن على أن ما مصدرية وتكون في موضع جر على البدل من (شر) أي، من خلقه^(١).

أما مكِّي بن أبي طالب فيقول بصدد الآية: "قوله تعالى: "من شرّ ما خلق"، ما بمعنى الذي والضمير محذوف من الصلة، ودلّ ذلك على أن الله جل ذكره خالق كل شيء وكذلك إن جعلت ما والفعل مصدراً دلّ على ذلك إلا أنه لا ضمير محذوف من الكلام، ومن قرأه من شرّ بالتثنية فقد ألد وغير اللفظ والمعنى؛ لأنه يجعل (ما) نفيًا ويقدم (من)، وهي متعلقة عنده بـ (خلق) فيقدم ما بعد النفي عليه وذلك لا يجوز عند جميع النحويين؛ لأن تقديره عنده ما خلق من شر، فيخرج الكلام عن حده ويصير إلى النفي، فبعد (ما) هو دعاء وتعوذ يصير خبراً منفيًا معترضا بين تعويذين وذلك إلحاد ظاهر وخطأ بيّن^(٢).

والزمخشري إن لم يقر بالتثنية، إلا أنه جاء بوجه مماثل له في المعنى، فقد قصد بالخلق المخلوق وما يفعله، لا الله — عز وجل — وما يخلقه.

(١) البيان: ٥٤٨/٢، وتفسير النسفي: ٣٦٥/٤.

(٢) مشكل إعراب القرآن: ٨٥٥/٢.

مسائل أخرى

ورد في هذا المبحث من المسائل الأخرى ما أطلق عليه المعتزلة "الإنسان لا يؤمر بفعل غيره"، وضمنوه من معتقدهم ما يكفي لاعتزالهم الناس واعتزال الناس عنهم.

ففي قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾^(١) قدّر الزمخشري مضافاً محذوفاً على تقدير: "تأمرك بتكليف أن نترك" معللاً ذلك بقاعدته الاعتزالية "لأن الإنسان لا يؤمر بفعل غيره"^(٢)، وهي من فروع خلق الأفعال^(٣) عند المعتزلة، إذ إن صلاته لن تأمره بما لا يستطيع، وهو أن يترك الكفار عبادة آبائهم.

وعلى ذلك وجد الزمخشري أن عطف (أن نفعل) على (أن نترك) لا يستقيم معناه، فاحتال بذكر قراءة ابن أبي عجلة: أو أن تفعل في أموالنا ما تشاء بناء الخطاب فيهما، وهو ما كان يأمرهم به من ترك التطفيف والبخس^(٤).

فقد أوّل صدر الآية وعضد تأويله بقراءة ابن أبي عجلة في عجزها، ويرى ابن المنير أن الزمخشري شطح بتأويله، وأن ما في (ما يعبد) يجوز أن تكون مصدرية أو موصولة، وفي كليهما عطف عليها بـ (أن نفعل) على تقدير: أو أن يترك فعلنا، واعتبر أن الزمخشري لم يكن في حاجة إلى إضمار هذا المضاف، وإنّما لجأ إليه ليقرر قاعدته الاعتزالية فحسب.

فعلى مذهب الزمخشري وتأويله يكون المصدر المؤوّل (أن نترك) في محل جر مضاف إليه، وليس في محل نصب بترع الخافض أو على المفعولية لـ (تأمرك)^(٥) و(أن تفعل) مصدر مؤوّل في

(١) هود: ٨٧.

(٢) الكشف: ٤٠٤/٢.

(٣) الانتصاف — هامش الكشف: ٤٠٣/٢، رفع الشبهة والغرر: ١ / ٥٤.

(٤) الكشف: ٤٠٤/٢.

(٥) هذا رأي ابن كثير بناءً على تفسيره للآية وذلك من خلال استدلاله بقول الأعمش: أي قراءة تلك تأمرك أن نترك — تفسير ابن كثير: ٤ / ٢٣٩، ومعاني القرآن للنحاس: ٣ / ٣٧٣، وأيد ذلك الرأي العكبري بقوله: "أو أن نفعل" في موضع نصب عطفاً على ما يعبد، والتقدير: —

محل جر لعطفها على (أن نترك)، وأهل السنة إن كانوا يأخذون بالمبدأ العام لموقف الزمخشري وهو أن العبد لا يؤمر بفعل غيره^(١)، فإنَّهم يرفضون ما يعرِّض به الزمخشري من نفي خلق أفعال العباد.

- أصولك تأمرك أن تترك ما يعبد آباؤنا أو أن نترك أن نفعل، وليس بمعطوف على أن نترك؛ إذ ليس المعنى: أصولك تأمرك أن نفعل في أموالنا - البيان: ٢ / ٧١٢، وقال ابن الأنباري: أن نفعل في موضع نصب لأنه معطوف على ما قبله وهو مفعول نترك وتقديره: أن نترك عبادة آباؤنا وفعل ما نشاء في أموالنا - البيان: ٢ / ٢٦٠.

^(١) تفسير البيضاوي: ٢٥٣، وقد كُفِّر البيضاوي سائر المعتزلة.

الخلاصة

تناول الكتاب الفكر الاعتزالي عند الزمخشري وخصوصا في الكشف وعلاقته بالنحو توجيهها وتركيبها، مشيرة إلى العلاقة الوثيقة التي تربط النحو بالفكر، لاسيما فكر العقديين الفلاسفة الذين يأتي في مقدمتهم المعتزلة. وقد كنت حريصا على عقد الموازنة بقدر المستطاع بين أفكار المعتزلة ومذهب أهل السنة السلفيين، لأنهم الأصل الذي تفرعت عنهم المذاهب والفرق لإبراز البون الشاسع بين هذه وتلك من جهة، ووجدت أنني لو وازنت بينها وبين الفرق الأخرى لكان ذلك أدعى إلى التششت وقد خرجت من البحث بعدة ملاحظات منها:

أولا: آراء الزمخشري المخالفة للاعتزال في الكشف:

تبين الزمخشري آراء المعتزلة وأقر بها إلا أن هناك مسألتين في الكشف خالف بمأ آراء فرق المعتزلة كلها وهما:

١ — قوله ياخفاء الله ليقات يوم القيامة من نفسه — تعالى — وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه: ١٥]، إذ قدر الزمخشري جارا ومجرورا متعلقا بالفعل (أخفيها) وهو (من نفسي)^(١).

٢ — إقراره بعذاب القبر، وقد نفت المعتزلة ذلك العذاب، يقول ابن حزم: "ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر، ويقول الأشعري في كتابه "الإبانة": "وأنكرت المعتزلة عذاب القبر"^(٢). ففي قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّنُ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] فسرهما الزمخشري بقوله:

(١) الكشف: ٥٤/٣.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة: ١٤/١، ٢٤٧، وعن نفي المعتزلة لعذاب القبر انظر أيضا: تبين كذب المفتري: ١٥٦، غاية المرام: ٣٠١، المواقيف: ٥١٦/٣، ٥١٨، كشف الأوهام: ١٠٦، مقالات الإسلاميين: ٤٣٠.

"وقرأ الأعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع النصب كقوله:.... ولا ذاكر الله إلا قليلا، فإن قلت: كيف اتصل به قوله: "وإنما توفون أجوركم"؟ قلت: اتصاله به على أن كلكم تموتون ولا بد لكم من الموت ولا توفون أجوركم على طاعاتكم ومعاصيكم عقيب موتكم وإنما توفونها يوم قيامكم من القبور. فإن قلت فهذا يوهم نفي ما يروى أن القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار "قلت: كلمة التوفية تزيل هذا الوهم لأن المعنى أن توفية الأجور وتكميلها يكون ذلك اليوم وما يكون قبل ذلك فبعض الأجور"^(١).

وعلق ابن المنير على ذلك بقوله: "هذا كما ترى صريح في اعتقاده حصول بعضها قبل يوم القيامة، وهو المراد بما يكون في القبر من نعيم وعذاب، ولقد أحسن الزمخشري في مخالفة أصحابه في هذه العقيدة، فإنهم يحددون عذاب القبر وها هو قد اعترف به"^(٢).

ثانيا: تناقضات الزمخشري في الكشف:

احتوى الكشف على الكثير من التناقضات التي تعلق بعضها بالاعتزال، وتعلق بعضها الآخر بالنحو، وبعضها بالقراءة، وغير ذلك.

١— موقفه من كلام الله: فقد ذهب الزمخشري مذهب فرقته في أصل التوحيد بنفي كلام الله القديم نفيا تاما وكرهوا أن يسموا الله متكلما^(٣)، وأكد الزمخشري ذلك في أكثر من موضع — في الكشف — ففي قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، يقول الزمخشري: "ومن بدع التفاسير أنه من الكلم، وأن معناه: وجَّحَ الله موسى بأظفار الحن ومخالب الفتن"^(٤)، وأكد في موضع آخر بقوله: "وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام"^(٥)، إلا أنه في قوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] أثبت الكلام لموسى — عليه السلام —

(١) الكشف: ٤٣٩/١.

(٢) الانتصاف — هامش الكشف: ٤٣٩/١.

(٣) الملل: ٩٠/١.

(٤) الكشف: ٥٧٨/١.

(٥) الكشف: ١٤٦/٢.

وأعتبره علامة من علامات الله — عز وجل — له وقال: "منهم من فضله الله بأن كلمه بغير سفير وهو موسى عليه السلام" ^(١).

٢ — إثباته الشر لله — عز وجل —:

ذهبت المعتزلة إلى نفي الشر عن الله ^(٢)، فيقول القاضي عبد الجبار: "إن إرادة القبيح قبيحة وأن من أقدم على القبيح يستحق الذم" ^(٣)، وهو ما أقره الزمخشري في غير موضع إلا إنه في قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٧] يقول: "وقرئ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْفَاعِلِ، وَهُوَ اللَّهُ — عز وجل —" ^(٤).

وكذلك في قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ [آل عمران: ١٤] حيث يقول: "المزين هو الله سبحانه وتعالى" ^(٥).

ومثل ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَعُمِيتْ عَلَيْكُمْ﴾ [هود: ٢٨]، حيث اختار قراءة أبي (فعمأها عليكم) معلقا بقوله: "فإن قلت: فما معنى قراءة أبي؟ قلت: المعنى أنهم صمموا على الإعراض عنها فحلاهم الله وتصميمهم فجعلت تلك التخلية تعمية منه" ^(٦).

٣ — موقفه من خط المصحف:

فمرة يعتبر خط المصحف حجة ومرة ينفي حجته، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ﴾ [الفرقان: ٧] حيث قال: "وقعت اللام في المصحف مفصولة عن

^(١) الكشاف: ٢٩٣/١.

^(٢) الملل: ٦٦/١.

^(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٣٤١/٦.

^(٤) الكشاف: ٢٦٢/٢.

^(٥) الكشاف: ٣٣٧/١.

^(٦) الكشاف: ٣٧٥/٢.

(هذا) خارجة عن أوضاع الخط العربي، وخط المصحف سنة لا تغير"^(١)، ثم نقض هذا الكلام في قوله تعالى: ﴿فَنَادُوا وَلَاتٍ حِينَ مَنَاصٍ﴾ [ص: ٣] بقوله: "وأما قول أبي عبيد: إن التاء داخلة على حين فلا وجه له. واستشهاده بأن التاء ملتزقة بحين في الإمام لا متشبث به فكم وقعت في المصحف أشياء خارجة عن قياس الخط "^(٢).

٤ — قوله بالتسليم للقدر، فقد نفت المعتزلة القدر واتفق معهم الزمخشري في ذلك وهذا ما جعلهم يكرهون تسميتهم بالقدرية ن فيقول الشهرستاني: "وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازاً من وصمة اللقب إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي عليه الصلاة والسلام: القدرية مجوس هذه الأمة"^(٣). ولكن الزمخشري في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣] يفسر الآية بقوله: "وهذا بيان لوجوب التوكل على الله وتفويض الأمر إليه؛ لأنه إذا علم أن كل شيء من الرزق ونحوه لا يكون إلا بتقديره وتوفيقه لم يبق إلا التسليم للقدر والتوكل"^(٤)، فقد أقر بأن كل شيء بتقدير الله.

٥ — قوله في قاعدة التحسين والتقيح بالعقل، وهي مسألة من فروع أصل العدل، حيث ذهب المعتزلة إلى أن أصول المعرفة والشرع واجبة بالعقل قبل ورود السمع، لكن الزمخشري في قوله تعالى: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبٌّ﴾ [مريم: ٤٧] يقول: "ولقائل أن يقول: إن الذي منع من الاستغفار للكافر إنما هو السمع فأما القضية العقلية فلا تأباه فيجوز أن يكون الوعد بالاستغفار والوفاء به قبل ورود السمع بناءً على قضية العقل"^(٥).

(١) الكشاف: ٢٥٨/٣.

(٢) الكشاف: ٦٩/٣.

(٣) الملل: ٦٥/١.

(٤) الكشاف: ٥٤٤/٤.

(٥) الكشاف: ٢٠/٣.

وهذا ما جعل ابن المنير يعلق بقوله عن هذه القاعدة الاعتزالية في هذه الآية: "لم يوف الزمخشري بها، فإنه جعل العقل يسوغ الاستغفار وجعل الشرع مانعا منه، ولا يتصور هذا على قاعدتهم المهدمة، كما لا يتصور ورود الشرع بما يخالف العقل في الإلهيات"^(١).

٦- تأويل الزمخشري (أخفيها) بـ (أظهرها)^(٢) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾ [طه: ١٥] رغم ما بين اللفظين من تناقض^(٣).

٧ - المقدرة الإلهية على قسر العباد على الشر، فعلى الرغم من إقرار المعتزلة — وعلى رأسهم الزمخشري — بمبدأ العدل الذي اعتقدوا فيه عدم فعل الله للشر، فإن الزمخشري في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا﴾ [الجن: ٢١]، يفسرها بقوله: "لا أستطيع أن أقسركم على الغي والرشد، أما القادر على ذلك هو الله"^(٤).

ولقائل أن يقول إن الزمخشري يريد أن الله قادر على قسر العباد على الغي والرشد، لكنه لم يفعل، وهذا غير صحيح؛ لأن المعتزلة لم تذهب إلى عدم فعل الله للشر فحسب، بل بعدم المقدرة على فعل ذلك الشر، وهو ما أقرته الفرق الاعتزالية، ومنهم النظام "ووافقه الأسواري في جميع ما ذهب إليه وزاد عليه بأن قال: إن الله تعالى لا يوصف بالمقدرة على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله مع أن الإنسان قادر على ذلك لأن قدرة العبد صالحة للضدين ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع في المعلوم أنه سيوجد"^(٥).

ثالثا: موقف الزمخشري من القراءات:

اعتمد الزمخشري في القراءات على مصاحف عدة ذكرها في الكشاف مثل مصحف عبد الله ابن مسعود، ومصحف أبي، ومصحف الحارث بن سويد، ومصحف عكرمة، والأعرج، وابن يعمر، كما ذكر قراءات لعمر بن عبيد المعتزلي، وزيد بن علي الذي كان له أتباعه من الزيدية.

(١) الانتصاف — هامش الكشاف: ٢٠/٤.

(٢) الكشاف: ٥٤/٣.

(٣) انظر هذه المسألة في باب التأويل والتركيب.

(٤) الكشاف: ٦١٨/٤.

(٥) الملل: ٧٨/١، انظر الانتصاف — هامش الكشاف: ٦١٨/٤.

كان للزمخشري موقفان من القراءة ؛ الأوّل يتعلق بالآيات التي لم يؤوّلها المعتزلة لنصرة مذهبهم، وقد وضع الزمخشري لها معايير يختار على أساسها القراءة أو يرفضها، وتمثلت هذه المعايير لديه في عدة أوجه منها:

١- خدمة التفسير:

ففي قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ [الحج: ٣٦] يقول الزمخشري: "وقرئ صوافن، من صفون الفرس وهو أن يقوم على ثلاث وينصب الرابعة على طرف سنبكه؛ لأن البدنة تعقل إحدى يديها فتقوم على ثلاث. وقرئ: "صوافي" أي خوالص لوجه الله"^(١).

٢ - مدى فصاحة القراءة وقبول القارئ الفطن لها:

ففي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧] يقول الزمخشري: "وأما قراءة ابن عامر: قتل أولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الأولاد وجر الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمحاً مردوداً كما سمح ورد: زَجَّ الْقُلُوصِ أَبِي مَزَادَةَ"^(٢).

ولعل ما سبق هو ما جعل ابن المنير يتهمة بأنه يعتبر القراءة رأياً لا رواية^(٣).

٣ - وجوب اتباعها لرسم المصحف:

ففي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ﴾ [الفرقان: ٧] يقول الزمخشري: "خط المصحف سنة لا تغير"^(٤).

(١) الكشاف: ١٥٥/٣.

(٢) الكشاف: ٦٧/٢.

(٣) الانتصاف - هامش الكشاف - ٦٦/٢.

(٤) الكشاف: ٢٥٨/٣.

٤ — قوة البيان:

ومن ذلك اختياره لقراءة (أناقلتم)^(١) قوله تعالى: ﴿مَالِكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٣٨] لاعتقاده أن في الحمل على الاستفهام دلالة أقوى من التقرير بالإخبار.

ولعل دافعه إلى ذلك مهارته في علم البيان مما حدا بخصومه إلى المدح فيه من هذه الناحية، فيقول ابن المنير: "فليت الزمخشري لم يتحدث في تفسير القرآن إلا من حيث علم البيان، فإنه فيه أفرس الفرسان، لا يجارى في ميدانه، ولا يمارى في بيانه"^(٢).

٥ — موقف القراءة من أقيسة النحاة:

يقول الزمخشري: "ولا يجوز أن تحمل القراءة المستفيضة على وجه ضعيف ليس بحد الكلام ولا وجهه"^(٣).

ومن ذلك تضعيفه لقراءة (مُخْلِفَ وَعَدَهُ رُسُلُهُ) بجر الرسل ونصب الوعد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ [إبراهيم: ٤٧] بقوله: "وهذه في الضعف كمن قرأ: قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ"^(٤)، إذ إن مذهب الزمخشري امتناع جر المضاف إليه إذا ما فصل بينه وبين المضاف بغير الظرف وعدم الاعتراف به وإن كان في الضرورة الشعرية.

أما الأمر الثاني فهو يتعلق بالآيات التي أولها المعتزلة لنصرة مذهبهم فقد انحاز الزمخشري كل الانحياز لاعتزاله وإن كانت القراءة لا تخدم التفسير أحيانا، أو جاءت على الوجه النحوي الضعيف^(٥)، وهذا ما قمت بتفصيله وبيانه من خلال باب الاعتزال والتوجيه النحوي^(٦).

(١) الكشف: ٢٦٢/٢، والقراءة للأعشى.

(٢) الانتصاف — هامش الكشف — ٦٤٢/١.

(٣) الكشف: ٢٢١/٤ في تناوله للآية: ٣٥ من سورة الشورى، الزمخشري: ١٨٥.

(٤) الكشف: ٥٤٤/٢.

(٥) ومن ذلك اختياره لقراءة: (ابتلى إبراهيم ربه) رغم ما فيها من إضمار قبل الذكر، الكشف: ١٨٣/١.

(٦) انظر باب الاعتزال والتوجيه النحوي — توجيه سببه القراءة.

رابعاً: الاستشهاد في الكشف:

تعددت أغراض الاستشهاد في الكشف ما بين نحوي ولغوي وبلاغي واستشهاد لتوضيح المعاني واستشهاد للاحتجاج للقراءات وبيان قياسها من كلام العرب^(١).

الأسئلة التي يجيب عنها البحث:

- ١ — كيف تأثر النحو بالفكر؟
- ٢ — ما المقصود بالتوجيه النحوي؟
- ٣ — ما أنواع التوجيه النحوي؟
- ٤ — كيف استطاع الزمخشري تطويع النحو— وإن كان تطويعاً متعسفاً في بعض الأحيان — لخدمة اعتزاله؟
- ٥ — ما الآليات التي اعتمد عليها الزمخشري في تأويله؟ وهل هي آليات نحوية بحتة؟ أو امتزجت آليات النحو— في تفسيره — بآليات التفسير؟
- ٦ — إلى أي مدى تأثر الاعتزال بفكر الفلاسفة؟ وإلى أي مدى تأثر بآراء النحويين؟ وما الرابط بين هذا وذاك؟
- ٧ — ما موقف النحاة والمفسرين وعلماء الحديث من آراء الزمخشري؟
- ٨ — هل سار الزمخشري في الكشف على أرض صلبة ووثيرة واحدة وأكد — ولو بالتأويل — صدق مذهبه على مدى تفسيره للكتاب العزيز؟ أو احتلّ وزلّ وناقض نفسه في بعض الأحيان؟
- ٩ — هل كان الفكر الاعتزالي جديراً بالبحث والدراسة؟ أو أن أفكاره لم تكن تستدعي أن يعيرها العلماء التفاتاً؟
- ١٠ — ما موقف الزمخشري من القراءات التي استعان بها في الكشف؟ وكيف وجهها الزمخشري نحوياً؟
- ١١ — هل للكشاف قيمة بلاغية فقط تميز بها؟ أو أن له قيمة نحوية أيضاً لا تقل عن القيمة البلاغية؟

^(١) انظر النحو وكتب التفسير: ١/٧١٧.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، ت ٥٣٨ هـ) —
— الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ضبطه وصححه
محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ، —،
١٩٩٥ م.

وبحواشيه أربعة كتب:

- الانتصاف من صاحب الكشف، لأحمد بن المنير الإسكندري.
- الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشف، للحافظ بن حجر.
- حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشف.
- مشاهد الإنصاف على شواهد الكشف، للشيخ محمد عليان المرزوقي.

ثانياً: المراجع:

- الآمدي (علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي).
— غاية المرام في علم الكلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ م، تحقيق:
حسن محمود عبداللطيف.
- الأخفش الأوسط (أبو الحسن سعيد بن مسعدة، ت ٢١١ هـ).
— معاني القرآن، تحقيق فائز فارس الحمد، الكويت ١٩٧٩ م.
- الأدنروي (أحمد بن محمد الأدنروي).
— طبقات المفسرين، الناشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م،
تحقيق سليمان بن صالح الخزي.

- الأزهرى (خالد بن عبدالله الأزهرى، ت ٩٠٥ هـ).
- موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، تحقيق: د.عبدالكريم مجاهد.
- الأشعري (علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن).
- الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، تحقيق فوقية حسين محمود، ط ١٣٩٧، ١ م.
- الأشموني (نور الدين على بن محمد بن عيسى، ت ٩٢٩ هـ).
- شرح الأشموني على ألفية بن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية. ط ٣، ١٩٧٠ م.
- ابن الأنباري (أبو بكر، ت ٣٢٨ هـ).
- المذكر والمؤنث، حققه الشيخ محمد عبد الخالق عزيمة، وراجعته الدكتور رمضان عبد التواب، المجلس الأعلى للشتون الإسلامية، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٩ م.
- ابن الأنباري (أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، ت ٥٧٧ هـ).
- الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧ م.
- البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ٢٠٠٦ م.
- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل).
- صحيح البخاري بحاشية السندي، دار المعرفة، بيروت لبنان (د. ت).
- خلق أفعال العباد، مكتبة التراث الإسلامي، مصر، (د. ت).
- البغدادى (عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفرائيني التميمي، ت ٤٢٩ هـ)
- الفرق بين الفرق، تحقيق مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، (د. ت).
- البيضاوي (ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر، ت ٧٩١ هـ)
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مصطفى الباي الحلبي، ١٣٨٢ هـ، ١٩٦٨ م.

- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، ت ٧٢٨ هـ).
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٩٨٦ م، الطبعة الأولى، تسعة مجلدات.
- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، ت ٤٧٤ هـ).
- دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، الخانجي، ١٩٨٤ م.
- الجرجاني (أبو العباس أحمد بن محمد، ت ٤٨٢ هـ).
- كنايات الأدباء وإشارات البلغاء، تحقيق محمود شاكر القطان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣ م.
- ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني).
- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة العامة للكتاب، ط ٣، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧.
- ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد).
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي — القاهرة.
- ابن حنبل (أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله، ت ٢٤١ هـ).
- العقيدة رواية أبي بكر الخلال، الناشر: دار قتيبة — دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، تحقيق: عبد العزيز عزالدين السيروان.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة — القاهرة، الأحاديث مزيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط عليها.
- أبو حيان الأندلسي (أثير الدين محمد بن يوسف، ت ٧٤٥ هـ).
- البحر المحيط، دار الفكر ١٩٨٣ م ط ٢.
- ابن خلكان (القاضي أحمد، الشهير بابن خلكان، ت ٦٨١ هـ).
- وفيات الأعيان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٤٨ م.
- الزجاج (أبو اسحاق إبراهيم بن سهل، ت ٣١٠ هـ).
- معاني القرآن وإعراجه، تحقيق عبد الجليل عبده شلي، بيروت، ١٩٧٢ م، في مجلدين.
- الزركشي (بدرالدين محمد بن عبد الله).
- البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٧٢ م.

- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، ت ٥٣٨ هـ)
- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٥ م .
- و بحواشيه أربعة كتب :
- الانتصاف من صاحب الكشف ، لأحمد بن المنير الإسكندري .
 - الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشف ، للحافظ بن حجر .
 - حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشف .
 - مشاهد الإنصاف على شواهد الكشف ، للشيخ محمد عليان المرزوقي .
- السهيلي (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، ت ٥٨١ هـ).
- نتائج الفكر في النحو، تحقيق محمد إبراهيم البناء، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٧٨ م.
- سيويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ت ١٨٠ هـ).
- الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٦٦ - ١٩٧٧ م.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١ هـ).
- الاتقان في علوم القرآن — مكتبة دار التراث بالقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- طبقات المفسرين، الناشر مكتبة وهبة - القاهرة، تحقيق: علي محمد عمر، ط ١، ١٣٩٦ م.
- الشاطبي (عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة الدمشقي، ت ٦٦٥ هـ).
- إبراز الأماني من حرز المعاني في القراءات السبع، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بمصر، (د. ت).
- بغية الوعاة، مطبعة السعادة، ط ١، ١٣٢٦ هـ .
- الشعراي (أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد، ت ٩٧٣ هـ).
- لباب الإعراب المانع من اللحن في السنة والكتاب، تحقيق فتحي علي حسانين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ م.

- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨ هـ).
- الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، (د.ت).
- الطبري (محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، ت ٣١٠ هـ).
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الشعب، (د.ت).
- عز الدين بن عبد السلام (أبو محمد عز الدين عبد العزيز).
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع الجواز، المطبعة العامرة، ١٣١٣ هـ.
- ابن عساكر (علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي).
- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، الناشر دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣، ١٤٠٤ هـ.
- ابن عقيل (بهاء الدين عبد الله، ت ٧٦٩ هـ).
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث بالقاهرة، ط ٢٠، ١٩٨٠ م.
- الفارقي (أبو القاسم سعيد بن سعيد الفارقي، ت ٣٩١ هـ).
- تفسير المسائل المشككة، تحقيق د/ سمير أحمد معلوف، معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٣ م.
- العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسين، ت ٦١٦ هـ).
- التبيان في إعراب القرآن، تحقيق على محمد البحايي، دار الجليل، بيروت، (د.ت).
- العلوي (يحيى بن حمزة العلوي اليمني، ت ٧٤٩ هـ).
- الطراز، مطبعة المقتطف، في مصر سنة ١٩١٤ م، ١٣٣٢ هـ، نشره سيد المرصفي.
- الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد الديلمي، ت ٢٠٧ هـ).
- معاني القرآن، الجزء الأول: تحقيق أحمد يوسف نجاتي و محمد علي النجار، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٠ م.
- الجزء الثاني: تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف و الترجمة
- الجزء الثالث: تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مراجعة علي النجدي ناصف، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ م.

- القاضي (عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذاني الأسد أبادي، ت ٤١٥ هـ).
- المغني في أبواب التوحيد و العدل، إملاء عبد الجبار أبي الحسن، قوم نصه إبراهيم الإبياري، القاهرة، وزارة الثقافة و الإرشاد، ١٩٦١ م، تحقيق الأب ج. ش. قنواقي، مراجعة د: إبراهيم مدكور، إشراف د: طه حسين.
- ابن قدامة (عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد).
- ذم التأويل، الدار السلفية — الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.
- القرطبي (ابن مضاء، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن، ت ٥٩٢ هـ).
- الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، ط٣، ١٩٨٨ م.
- القرطبي (شمس الدين عبد الله بن محمد، ت ٦٧١ هـ).
- الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الغد العربي، ط٢، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م.
- ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل بن كثير، ت ٧٧٤ هـ).
- تفسير القرآن العظيم، علق عليه وخرج أحاديثه هاني الحاج، راجع أحاديثه نصرالدين الألباني، المكتبة التوفيقية، (د. ت).
- ابن مجاهد (أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس، ت ٣٢٤ هـ).
- كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف ١٩٨٨ م.
- محمد عبده (١٣٢٣هـ).
- رسالة التوحيد، الناشر: مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٦٦ م.
- المرادي (الحسن بن قاسم المرادي).
- الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة و محمد نديم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢ م.
- المزنيّ (أبو الحسن عليّ بن الفضل المزنيّ، ق ٣ هـ).
- حروف الهجاء، تحقيق د/أشرف محمد عبد الله القصّاص، دار النشر للجامعات، ط١/ ٢٠٠٩ م.

- مكّي (مكّي بن أبي طالب القيسي أبو محمد، ت ٤٣٧ هـ).
- مشكل إعراب القرآن، مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن.
- المقدسي (شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء الشاسي المقدسي، المعروف بالبشاري).
- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط٢، ليدن، ١٩٠٦ م)
- النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، ت ٣٣٨ هـ).
- إعراب القرآن، تحقيق الشيخ خالد العلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٧ هـ — ٢٠٠٦ م.
- ابن النديم (محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم).
- الفهرست، دار المعرفة — بيروت، ١٣٩٨ — ١٩٧٨ م.
- ابن هشام (جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري).
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، دار الفكر — بيروت، ط٦، ١٩٨٥ م، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله.
- ابن هشام (عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام).
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، الشركة المتحدة للتوزيع — دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٤ م، تحقيق: عبدالغني الدقر.
- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، ت ٦٢٦ هـ).
- معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.
- معجم الأدباء، دار المأمون، مصر، نشرها الدكتور أحمد فريد رفاعي، ١٣٥٧ هـ، ١٩٤٩ م.
- ابن يعيش (موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، ت ٦٤٣ هـ).
- شرح ابن يعيش على المفصل للزمخشري، بتحقيق أحمد السيد، (د. ت).

ثالثاً: المراجع الحديثة و المترجمة:

- أحمد محمد الحوفي (الدكتور).
- الزمخشري، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٠ ط ٢.
- أحمد مختار عمر (الدكتور).
- علم الدلالة، عالم الكتب، ط ٣، ١٩٩١ م.
- بطرو شوفسكي.
- الإسلام في إيران، ترجمة د/ السباعي محمد السباعي، دار الزهراء ١٩٩٣ م، ط ٢.
- بهجت عبد الواحد محمد.
- حكم الحذف والاختصار في كتاب الله الجبار، دار الفكر، بيروت، ط ١ / ٢٠٠٠ م.
- تمام حسان (الدكتور).
- اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ م.
- حسين نصّار (الدكتور).
- الإلهام في القرآن، الإعجاز العددي، مكتبة مصر، ٢٠١١ م.
- إعجاز القرآن، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ط ١ / ١٩٩٩ م.
- الفواصل، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ط ١ / ١٩٩٩ م.
- الصرفة والإنشاء بالغيب، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ٢٠٠٠ م.
- خالد عبد الرحمن العك (الشيخ، مدرس بدار الإفتاء بدمشق).
- أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- سيد مظفر الدين نادفي (الأستاذ بالكلية الإسلامية بكلكتا).
- التاريخ الجغرافي للقرآن، ترجمة و تعريب د. عبد الشافي غنيم عبد القادر، مراجعة حسن محمد جوهر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
- شوقي ضيف (الدكتور).
- المدارس النحوية، دار المعارف ١٩٨٩ ط ٦.

- الوجيز في تفسير القرآن الكريم، دار المعارف.
- العصر الإسلامي، دار المعارف، ط ٥.
- صلاح الدين التجاني.
- النجوم السائرة في القراءات العشر المتواترة، الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠١ م.
- عاطف العراقي (الدكتور).
- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط ١٠، ١٩٩٢ هـ.
- عبد الحكيم راضي (الدكتور).
- نظرية اللغة في النقد الأدبي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣ م.
- عبد الحليم الجندي (المستشار).
- أحمد بن حنبل، إمام أهل السنة، دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٥ م.
- عبد الحليم عويس (الدكتور).
- ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي و الحضاري، الزهراء للإعلام العربي، ط ٢ ٢٠٠١ م.
- عبد الحميد محمد ندا جعراة (الدكتور).
- المدخل إلى التفسير، مكتبة الزهراء، ط ١، ١٩٩٦ م.
- عبد الستار الراوي (دكتور).
- العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠ م.
- عبد المنعم فؤاد (الدكتور).
- رؤية الله تعالى بين المعتزلة وأهل السنة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٦ م.
- فاضل صالح السامرائي (الدكتور).
- ابن جني النحوي، دار النذير، بغداد ١٩٦٩ م.
- مجدي إبراهيم محمد (الدكتور).
- بحوث في علم الدلالة بين القدماء والمحدثين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣ م.

- محمد أحمد خضير (الدكتور).
 — علاقة الظواهر النحوية بالمعنى في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية ٢٠٠١ م.
 — محمد حسين الذهبي (الدكتور).
 — التفسير و المفسرون، مكتبة وهبة، مطبعة المدني، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٥ م ط٦.
 — محمد زغلول سلام (الدكتور).
 — ابن قتيبة (د. ت).
 — محمد عبد الله بن حمد السيف (الدكتور).
 — الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، دار التدمرية، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨ م.
 — محمود فهمي حجازي (الدكتور).
 — علم اللغة العربية مكتبة غريب، ١٩٩٢ م.
 — مصطفى الصاوي الجويني (الدكتور).
 — منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه، دار المعارف ١٩٨٤ ط٣.
 — مصطفى عبد العزيز السنجرجي (الدكتور).
 — الوسيط في علم الصرف، مكتبة الشهاب — مصر — ط٢، ١٩٨٢ م.
 — ميلكا إفيتش
 — اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠ م.
 — نصر حامد أبوزيد (الدكتور).
 — مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة لكتاب، ١٩٩٣.
 — هاني عبد المقصود (الدكتور).
 — في أصول إعراب القرآن، الشنهابي للطباعة والنشر. ١٩٩٦.

رابعاً: الرسائل:

- ١- أثر العقيدة و علم الكلام في النحو العربي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، إعداد: مصطفى أحمد عبد العليم، سـ ١٩٩٢ م.
- ٢- دراسة نحوية وصرفية مقارنة بين آراء العلامة الزمخشري في كتابيه الكشف والمفصل، دار العلوم، عبد الحميد عبد المبدىء أحمد محمد، إشراف د/ أحمد محمد عبد الدايم سـ ٢٠٠٠ م.
- ٣- الاعتزال و أثره في التقعيد النحوي، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، إعداد: صلاح أحمد عبد اللطيف حسين، سـ ٢٠٠٣ م.
- ٤- الفكر الدلالي عند ابن جنّي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، إعداد: علاء فاروق محمود، سـ ٢٠٠٤ م.
- ٥- التشيع وأثره في التوجيه النحوي للآيات القرآنية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، إعداد: مكرم السيد أحمد علي سرحان، سـ ٢٠٠٧ م.

خامساً: المراجع الأجنبية:

1- BOER. T.J

(THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN ISLAM) , LONDON , 1903

2- MACDONALD D. B.

(THE RELIGIOUS ATTITUDE AND LIFE IN ISLAM) CHICAGO , 1909.

3 – MARGOLIOUTH D.S.

(EARLY DEVELOPMENT OF MOHAMMADISM). LONDON , 1904.

نسأل الله التوفيق



المؤلف في سطور

الاسم: عادل فاروق محمد .

حاصل على:

- ١ — ليسانس آداب — قسم اللغة العربية — جامعة القاهرة — ١٩٩٧ م .
- ٢ — ماجستير في الآداب — ٢٠١٠ م — جامعة القاهرة — قسم اللغة العربية — الشعبة اللغوية (نحو وصرف).
- ٣ — تمهيدي الدكتوراه، كلية الآداب — ٢٠١٢ م — جامعة القاهرة — قسم اللغة العربية — الشعبة اللغوية (نحو وصرف) .
- ٤ — حاصل على جائزة وزارة الثقافة في الشعر لعام ٢٠١٢ م، المركز الثالث على مستوى الجمهورية.
- ٥ — حاصل على الجائزة التشجيعية من وزارة الثقافة في القصة القصيرة وشعر الفصحى لعام ٢٠١٣ م.
- ٦ — دبلوم الخط العربي (أربع سنوات)، من مدرسة السعيدية، عام ١٩٩٩ .
- ٧ — مؤلف درامي معتمد بالإذاعة والتلفزيون، وقد قام بتأليف عدة أعمال درامية إذاعية.
- ٨ — له أعمال درامية تلفزيونية بقناة التعليم العالي، منها التثقيفي، ومنها الاجتماعي.
- ٩ — له العديد من اللقاءات الإذاعية والتلفزيونية على القنوات المحلية والفضائية.
- ١٠ — كتب بجريدة "الوفد" على مدى عدة سنوات متتالية، مقالات بعنوان "أصل الكلام"، ثم "العربية ولغات أخرى".
- ١١ — عضو اتحاد كتاب مصر.
- ١٢ — عضو رابطة الأدب الحديث.
- ١٣ — عضو رابطة جمعية أنصار التمثيل.
- ١٤ — عضو جمعية رعاية المواهب المصرية.

١٥ - قام بتقديم عدة أعمال أدبية.

صدر للشاعر:

- ديوان "هبكة حلمنتيشي" بالعامية المصرية، تقديم الشاعر ياسر قطامش، دار الفاروق.
- ديوان "كلايت أول مرة رباعيات" بالعامية المصرية، دار الفاروق.
- ديوان "فاهم حاجة!" بالعامية المصرية، تقديم الشاعر نبيل الفكهايني، مؤسسة "يسطرون".

تحت الطبع:

- كتاب "الدرر الوضّاحة في الفراسة والفصاحة".
- كتاب "اللطائف الشريّة لعشاق اللغة العربيّة".
- "هي والقصيدة" ديوان فصحى.
- كتاب "من مباحج الحياة في نوادر الشعراء والأمراء والنحاة".

للتواصل مع المؤلف:

adelfarouk1974@yahoo.com

البريد الإلكتروني:

٠١١١٩١٧٧٩٥٨

مصر:

٠٠٩٦٥٩٠٩٣٤٥٦٣

الكويت:

والله وليّ التوفيق،،