الفصل الثالث

ظاهرة الاتساع في اللغة العربية

obeikandl.com

obeikandl.com

المبحث الأول

الحقيقة والمجاز

ثنائية الحقيقة والمجاز هي أثر من آثار علاقة اللفظ بالمعنى. فإن الألفاظ قوالب للمعاني، يعبر بها الناس عما في أذهانهم من معان وأفكار. فالمعاني معبر عنها، والألفاظ معبر بها. ومن لوازم النظام اللغوي الإنساني أن يكون لكل معنى من المعاني لفظ دال عليه، ويتواضع الناس عليه ويعتبرونه في خطابهم. وعلى هذا فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، كاستعمال لفظ الأسد الموضوع أصلاً للحيوان المفترس المعروف، والبحر الدال أصلاً على تجمع المياه المالحة المعروف.

واللغة نظام إنساني قابل للتطور والنماء، استجابة لتطور الحياة وتنوع نوازلها، فاللغة ليس لها من حد تقف عنده فلا تجاوزه، فثمة توسع في دلالة الألفاظ ودلالة التراكيب، تلجئ إليه حاجات الإنسان ومتطلبات حياته المادية والمعنوية، العلمية والعملية على حد سواء.وتظهر أهمية المجاز من حيث هو مظهر من مظاهر سعة العربية وتنوع دلالاتها ووفرة شعابها وقدرتها الفذة على استعمال الكلمات في معانٍ أولية وثانوية. ولذا استخدم العربي كثيراً من الكلمات والألفاظ في غير معانيها الأصلية المتواضع عليها أصلاً، فقد استعمل مثلاً كلمة الشمس للمرأة الحسناء، وكلمة أسد للرجل الشجاع، والبحر للرجل الكريم. فهذه الكلمات وأمثالها لا تدل بأصل وضعها على تلك المعاني المقصودة، ولكنها استعملت فيها استعمالاً مجازياً، إما لأجل التعظيم، أو التحقير، أو تقوية حال المذكور، أو التوكيد، أو غير ذلك من بواعث المجاز وأسباب الجنوح إليه[1]. فالمجاز يعدل إليه عن الحقيقة لمعان تخص اللفظ وتخص المعنى وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه[2]. وعلى هذا فالمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي[3].

---

(1) انظر الطراز، يحيى بن حمزة العلوي اليمني 1/79-82.

(2) انظرالخصائص 2/442، المزهر للسيوطي 1/360.

(3) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 143-144، أصول التفسير وقواعده 280-281، الدلالة اللغوية عند العرب 147.

والتعبير المجازي قديم قدم الإنسان، فقد استعمله الإنسان في بيئات وأزمان مختلفة. والعربي استعمله قبل الإسلام، وحفل به شعره المحفوظ ونثره المنقول ولغته المحكية. والمجاز وإن لم يوجد عندهم بمعناه الاصطلاحي، إلا أن معناه كان موجوداً عندهم بلا ريب. كما أن لفظ المجاز وإن لم يرد في كتابات اللغويين والعلماء القدماء إلا أن ماهيته وحقيقته كانت موجودة في بحوثهم ودراساتهم الأدبية والبيانية.

فالكتاب لسيبويه حافل بالتأويلات المجازية من خلال ما سماه سيبويه (سعة الكلام). فالعرب تقول: سرقت الليلة أهل الدار، فيجرون الليلة على الفعل في سعة الكلام، والمعنى إنما هو في الليلة، ومثله قوله عز وجل: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[سبأ: 33]، فالليل والنهار لا يمكران، ولكن المكر فيهما[1]. وهذا الخليل بن أحمد أستاذ سيبويه في معرض تفسيره لآيات القرآن الكريم يفسر النصوص تفسيراً مجازياً، ويعلق على قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ﴾[النمل: 18] بقوله: «وصار النمل بتلك المنزلة حيث تحدَّثَ عنه كما تحدث عن الأناسي»[2].

ويقول سيبويه: «هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام وللإيجاز والاختصار.. ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[يوسف: 82] إنما يريد أهل القرية»[3].

فالتوسع في الدلالة دلالة الألفاظ والتراكيب في العربية يتناسب مع ما ألفه العرب واعتادوه من أساليب وأفانين تعبيرهم.

والمجاز أقسام[4]:

أحدها: أن يكون مرجوحاً، لا يفهم إلا بقرينة، كالأسد للشجاع، وهذا لا إشكال في تقديم الحقيقة على المجاز.

---

(1) انظر الكتاب لسيبويه 89/1.

(2) الكتاب 240/1.

(3) الكتاب 108/1.

(4) انظر نهاية السول 317/1، حاشية العلامة البناني على متن جمع الجوامع 310/1، السلفية للبوطي 81.

الثاني : أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة، كلفظ النكاح، فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقاً متساوياً، مع أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، والأحناف في هذا التقسيم يقدمون الحقيقة على المجاز.

الثالث : أن يكون المجاز راجحاً، والحقيقة مماتة. ذلك أنه إذا شاع استعمال الكلمة أو التركيب في المعنى المجازي، فإن ذلك المجاز يُلْحَق بالحقيقة، كما قال ابن جني: «المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة»[1]. ومن ثم لا خلاف في تقديم المجاز هنا على الحقيقة، وأخذه سماتها، لأن شيوع المجاز ينزله منزلة الحقيقة.

ومن الحقائق المماتة الحقائق الشرعية كالصلاة والإيمان، والعرفية كالدابة، وما دام ذلك كذلك فعلى الناس أن يسيروا في تلك الألفاظ والتراكيب المستعملة استعمالاً مشهوراً مجازياً على سَنن العرب وما تعارفوا عليه، وهذا يقتضي عدم العود إلى تلك المعاني الحقيقية المهجورة المهملة، فالعرب يقولون: (قامت الحرب على ساق)، وهم لا يقصدون ظاهر كلامهم، بل يريدون بذلك معاني أخرى ثانية. فالساق هنا هي كناية عن الشدة والبأس.

فما هو حد كثرة المجاز وشيوعه؟ فهل شيوع المجاز يكون بهجران المعنى الحقيقي وإلغائه. كما في قولنا: «طعمت من هذا القدر»، فالمعنى الحقيقي للقدر مهجور، والمعنى المجازي هو المراد، وهو الأكل من طعام القدر. وممن فسر الكثرة والشيوع على هذا المعنى طوائف كثيرة من الشافعية والحنابلة وغيرهم.

لقد عد البعض كثرة المجاز وشيوعه، بحيث يتعارف الناس على فهم المعنى المجازي للكلمة، ويسبق إلى أذهانهم، وإن لم يكن المعنى الحقيقي لها مهجوراً، وذلك نحو قولنا (شربت من النهر)، فإن الشائع هو التوسع في فهم هذه الجملة واعتبار معناها المجازي. والذي يعني شربَ شيء من ماء النهر. أما المعنى الحقيقي فهو ليس مهجوراً، فإن أحدنا قد يقول العبارة السابقة قاصداً وضع فمه على حافة النهر تحقيقاً. فهنا يكون المجاز راجحاً، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات. وممن فسر الكثرة والشيوع على هذا المعنى الأحناف.

---

(1) الخصائص 2/449.

هذا وترتبط قضية المجاز بمسألة التأويل ارتباطاً وثيقاً، إذ يعد الفهم المجازي أهم آليات التأويل، وآكد أدواته، لأن المعنى المجازي هو بحث في دلالة الألفاظ والتراكيب، توصلاً ونفاذاً إلى معانيها الثانية المستكنّة. ولذا عني العلماء المسلمون بما يضيفه المجاز إلى الدلالة اللغوية وينقله منها أو إليها[1]. ولاختلاف العلماء في حد كثرة المجاز وشيوعه كان اختلافهم كذلك في تأويله، «فاحتاط فريق وفسروا ذلك الذيوع للتأويل، بأن لا يصلح الظاهر الحقيقي بحال، واكتفى آخرون في تسويغ التأويل بأن يكون هو المعروف والمألوف عند العرب»[2].

هذا وقد اختلف العلماء في المجاز من حيث ثبوته واعتباره ووجوده في اللغة وفي نصوص الوحي كتاباً وسنة. واختلافهم هذا لم يكن ترفاً فكرياً ولا خلافاً شكلياً، بل كان الخلاف في تلك المسألة ناشئاً من موقف المذاهب الإسلامية من بعض نصوص الكتاب والسنة التي يوهم ظاهرها المشابهة بين الله سبحانه وبين خلقه. فالمسلمون قد اختلفوا في تأويل تلك النصوص، فمنهم من عدّها من باب الحقيقة، ولذا حملها على ظاهرها من غير تأويل، مع تفويض علمها إلى الله تعالى. ومنهم من عدّها من باب المجاز، فصرفها عن ظاهرها إلى معان أخرى، تنزيهاً لله سبحانه، وفراراً من تشبيه الله عز وجل بخلقه. والمؤولة الآخذون بالمجاز القائلون به لم تكن تأويلاتهم لنصوص الوحي المتشابهة متوافقة دائماً، بل كانت في الغالب متباينة مختلفة، نظراً لتباين أنظارهم ومناهجهم، واختلاف أصولهم العقدية والكلامية.

فـ (يد الله) مستعملة عند المؤولين بمعنى النعمة أو القدرة، والاستواء عندهم بمعنى الاستعلاء أو الاستيلاء، والنزول نزول أمر الله سبحانه. وهكذا تصرف ظواهر بعض النصوص المتشابهة، وتؤول إلى معان مناسبة كما هو مذهب المؤولين. أما مذهب أهل الحديث فهو إثبات هذه الصفات كما هي، والإيمان بها كما وردت في نصوص الكتاب والسنة. وبذا يظهر أن الدافع إلى البحث في المجاز، ووقوعه في اللغة والقرآن والحديث ذلك الخلاف المشتجر بين المذاهب الكلامية الإسلامية في فهم وتأويل آيات وأحاديث الصفات وغيرها من مسائل العقيدة الإيمان.

---

(1) انظر المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية 94.

(2) السلفية للبوطي 84.

فالموقف الحاد الذي اتخذته طائفة قليلة من المجاز، حتى نفته وأنكرت وجوده في اللغة والقرآن والحديث مرده إلى بعض المسائل الخلافية العقدية، فالذي دفع ابن تيمية إلى البحث في المجاز وإنكار وجوده في القرآن وفي اللغة أمران، أحدهما: القول بالمجاز في أسماء الله وصفاته، وتأويل ما اشتبه من تلك النصوص المتعلقة بصفات الله سبحانه. والثاني: قول المرجئة إن القول بأن الأعمال من الإيمان مجاز[1].

وقد اشتد أهل الإثبات ـ إثبات ظواهر النصوص وعدم تأويلها ـ على المؤولين وهم جمهور المسلمين. فنعتوهم على اختلاف مشاربهم بأنهم معطلون لآيات الله سبحانه، لأنهم يستعملون المجاز ويجرونه في آيات الله سبحانه. وهم عن طريق المجاز - كما يرى السلفيون - قد توصلوا لنفي ظواهر النصوص، ولذا قالوا: لا يد ولا استواء ولا نزول، وأولوها بما سبق من معانٍ. ويحتج السلف على المؤولة في نفيهم للمجاز وإنكاره بأن القائلين بالمجاز مجمعون على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافيه صادقاً في نفس الأمر. فيقال لمن قال: رأيت أسداً يرمي، ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع. وبذا يُلزم السلفُ خصومهم بأن قولهم إن في القرآن مجازاً يلزمه أن في القرآن ما يجوز نفيه[2]. ولعل غلو نفاة المجاز في إنكاره مرده إلى أن المجاز قد خرج عن غايته أحياناً، لأن المبتدعة وأهل الأهواء قد اتخذوه مطية للوصول إلى مآربهم وغاياتهم. يقول ابن تيمية «عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدّعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الأدلة حقيقة وهذه مجازاً»[3].

هذا والجدل بين المذاهب الكلامية الإسلامية في جواز تأويل آيات وأحاديث الصفات أو عدمه قد امتد إلى الجدل في المجاز ذاته، في وجوده، ووقوعه في اللغة والقرآن والحديث. وقد كانوا في ذلك أقساماً ثلاثة:[4]

---

(1) انظر الإيمان، لابن تيمية 83، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن صالح المحمود 1174/3.

(2) انظر منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعداز، محمد الأمين الشنقيطي 8.

(3) انظر الإيمان 47.

(4) انظر الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم 29/4، المحصول في علم الأصول 124/1، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي 451/1، معترك الأقران في إعجاز القرآن 246/1، حاشية العلامة البناني على متن جمع الجوامع 308/1، فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الأنصاري 286/1، المنخول من تعليقات الأصول 75، الطراز 83/1، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول 112-114، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز 7، المجاز في اللغة والقرآن الكريم 1/و، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 146، المزهر 364/1.

1- جماهير أهل العلم على اختلاف مذاهبهم وتخصصاتهم العلمية قالوا بوقوعه حقيقة في اللغة والقرآن والحديث. ويضم هذا الفريق طوائف كثيرة من علماء البلاغة والإعجاز، وعلماء العقائد والكلام، والأصوليين والفقهاء، واللغويين والنحاة، فالقائلون بالمجاز هم سواد أهل العلم في الإسلام.

2- طائفة أنكرت المجاز بالكلية، فهو عندهم غير واقع في اللغة ولا في القرآن ولا في الحديث. وهذا القول منسوب إلى أبي إسحق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني (ت418هـ)[1]، وأبي علي الفارسي[2]، وهو أحد قولي ابن تيمية وابن القيم. وقد قالت بهذا القول طائفة من السلف المعاصرين، منهم محمد الأمين الشنقيطي.

3- وطائفة أقرت بوقوعه في اللغة، ولكنها نفته عن القرآن وعن الحديث النبوي. وهذا القول منسوب إلى الظاهرية من أمثال داود بن علي الظاهري (ت270هـ)، وابنه محمد (ت297هـ)، وهو أيضاً منسوب إلى الحنابلة أبي الحسن الجزري، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي الحنبلي، ومحمد بن خويز منداد المالكي، ومنذر بن سعيد البلوطي، وابن القاص من الشافعية.

وقد احتج نفاة المجاز بجملة من الحجج المدفوعة غير المقبولة، فمن حججهم التي احتجوا بها:

1- المجازي يدل على المبالغة ويدخله الكذب، وذلك مما ينبغي أن ينزه عنه القرآن الكريم. والمتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى[3].

---

(1) انظر وفيات الأعيان 28/1. ويستبعد البعض صحة نسبة هذا القول إلى أبي إسحق، فالغزالي يقول: «ولا تظن بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها في النظم والنثر، وتسويته بين تسمية الشجاع والأسد أسداً».انظر المنخول 75، تشنيف المسامع 451/1، وقال الجويني: والظن أنه لا يصح عنه. انظر طبقات الشافعية الكبرى 260/4.

(2) يشكك الشوكاني في صحة نسبة هذا القول إلى أبي علي الفارسي، اعتماداً على إمامة أبي علي في اللغة وبصره بالعربية، ومما يؤكد شك الشوكاني ويقويه أن الفارسي إمام من أئمة الاعتزال القائلين بالمجاز تحقيقاً، كما أن تلميذه ابن جني أعرف الناس بمذهبه نقل عنه عكس المنسوب إليه هنا. انظر الخصائص 448/2، تشنيف المسامع 451/1، إرشاد الفحول 114.

(3) انظر معترك الأقران 246/1.

والحق أن هذه شبهة باطلة، فالقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، وفق سنن العرب وتفننهم في البيان. ولو وجب خلو القرآن عن المجاز لتلك الشبهة، لوجب خلوه أيضاً من الحذف والتوكيد وتكنية القصص وغيرها ممّا تفنن فيه العرب وتوسعوا في خطابهم وبيانهم[1].

وقد زعم نفاة المجاز أن الجدار لا يريد كما في قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ﴾[الكهف: 77]، والقرية لا تسأل كما في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[يوسف: 82]. وهذا زعم خاطئ، إذ لو كان المجاز كذباً، وكان كل فعل منسوب إلى الجمادات وما لا يعقل باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، كما نقول: استوى فلان على متن الطريق، ولا متن لها، وفلان على جناح السفر، ولا جناح لها[2].

2- قرر ابن تيمية أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث، وجد بعد القرون الثلاثة الفاضلة، والغالب أنه حادث من جهة المعتزلة والمتكلمين[3]. ويرى نفاة المجاز أن «العرب نطقت بالحقيقة وبالمجاز على وجه واحد، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازاً ضرب من التحكم»[4]. فهم يعدون المسمى مجازاً عند الجمهور حقيقة، وكذا استعملها العرب على أنها حقيقة بالوضع الأول.

3- ومن حجج المنكرين أن القول بالمجاز يؤدي إلى حصول مطاعن في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي كلامه، منها أن الله تعالى لو خاطب بالمجاز لكان يجوز وصفه بأنهم متجوز مستعير، وهذا غير لائق بالحكمة[5].

وجملة القول أن عامة العلماء وسوادهم قالوا بالمجاز في اللغة والقرآن والحديث، ولا ريب أن قولهم هو القول الصواب في هذه المسألة، لاسيما أن

---

(1) انظر معترك الأقران 1/246-247.

(2) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة 132-133، المزهر 1/364.

(3) انظر مجموع الفتاوى 20/451-454.

(4) المزهر 1/365.

(5) انظر الطراز 1/84، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 339.

الخلاف في هذه المسألة ما كان خلافاً أصيلاً، وإنما كان أثراً من آثار ظهور الفرق والمذاهب الكلامية والإسلامية، تلك التي اختلفت وجهات نظرها في تأويل الصفات الخبرية المتشابهة. أما المنكرون، فإنهم قلة قليلة لا تكاد تذكر، كما أن أدلتهم وحججهم مردودة مدفوعة.

والذي أرجحه في هذا المقام أن قول جماهير المسلمين بوقوع ووجود المجاز في اللغة والقرآن والحديث هو القول الجدير بالقبول، إذ هو القول الذي تضافرت عليه أقوال اللغويين والنحاة والأصوليين والبلاغيين والمفسرين وسائر علماء الإسلام. والقول بالمجاز لم ينفرد به العلماء المتأخرون فحسب، بل إن علماء القرن الثالث الهجري قد أثبتوه وقالوا به واستعملوه، وفهموا النصوص الدينية والأدبية بمقتضاه.فمن هؤلاء أبو عمرو بن العلاء البصري، وسيبويه، وأبو زيد القرشي، وابن قتيبة، وابن الأعرابي، والأصمعي، والجاحظ[1].

والحجة الدامغة المستند إليها في ترجيح القول بالمجاز ووقوعه في اللغة والقرآن والحديث دون غيره من الآراء، أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وفق استعمالات العرب للغتها ولسانها، والكلام العربي قديمه وحديثه، جاهليّه وإسلاميّه حافل بالحقائق والمجازات على اختلاف أنواعها. «ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطل محاسن لغة العرب»[2]. والعلماء الأول الذين ذكرنا بعضاً منهم، وإن لم يضعوا للمجاز تعريفاً في كتبهم ودواوينهم إلا أنهم كانوا مدركين لهذا الأسلوب البلاغي المصطلح عليه في العصور المتأخرة بالمجاز[3].

وظاهر مما سبق أن المجاز يعد سلاحاً من أسلحة الجدل العقدي بن المذاهب الكلامية الإسلامية، والقائلون به لم يكونوا سواء، فمنهم من توسع في استعماله، ومنهم من أنكره وكف عن الأخذ بمقتضاه، وثمة من هو متوسط بين الفريقين السابقين. فالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم قد اتفقوا على إثبات

---

(1) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم، الجزء الأول كله، مختصر الإجهاز على منكري المجاز، عيسى بن عبد الله الحميري 45-54.

(2) المزهر 364/1.

(3) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 342.

المجاز ووقوعه في اللغة والقرآن، ولكنهم اختلفوا ، «فبينما توقف أهل السنة في استعماله عند حد معين لا يكادون يجاوزونه، مضى المعتزلة في تطبيقه إلى أبعد حد وأقصى درجة»[1]. فهذا ابن جني المعتزلي يذهب إلى أن معظم لغة العرب مجاز، فهو يقول: «واعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»[2]. هذا وقد توسع ابن جني في مدلول المجاز، فجعل إطلاق الفعل غير مقيد من باب المجاز، ففي نحو: قام زيد، وقف عمرو، يرى ابن جني أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، والجنس يطبّق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم، فإذا (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير[3]. ويرى ابن جني كذلك شيوع المجاز في تلك المفاعيل المطلقة غير المقيدة بما يوضحها، لما تدل عليه عندئذ من معنى الاتساع والعموم، فقول القائل: (ضربت عمراً) مجاز من غير جهة التجوز بالفعل، وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه، ولكن من وجهة أخرى، وهي أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه[4]. ويرى ابن جني كذلك أن استعمال التوكيد يؤكد عنده شيوع المجاز واتساع دائرته، لأنه إنما يؤتىٰ به لتأكيد الحقيقة ورفع المجاز. فإننا إذا قلنا: (قطع الأمير اللص) يكون القطع له بأمره لا بيده، فإذا قلنا: «(قطع الأمير نفسه اللص)، رفع المجاز من جهة الفعل وصرنا إلى الحقيقة. لكن يبقى عليك التجوز من مكان آخر، وهو قولك (اللص)، وإنما لعله قطع يده أو رجله، فإذا احتطت قلت: (قطع الأمير نفسه يد اللصِ أو رجله)، فوقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شيوعِ المجاز فيها واشتماله عليها[5]. وهكذا وسّع ابن جني المجاز كثيراً، فعد منه الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى والتحريف[6].وكما وسع

(1) التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 344.

(2) الخصائص 442/2.

(3) انظر الخصائص 448/2، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 344.

(4) انظر الخصائص 452/2، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 345.

(5) انظر الخصائص 453/2، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 345-346.

(6) انظر الخصائص 448/2.

ابن جني المعتزلي دائرة المجاز، كذلك فعل الزمخشري المعتزلي في (أساس البلاغة) حيث كان يميز فيه بين الاستعمالات الحقيقية والمجازية للألفاظ والتراكيب. وظاهر من كثرة إيراده للمجاز أنه على نهج سلفه المعتزلة في أنَّ أكثر اللغة مجاز. فقمة التوسع اللغوي يظهر في رأي المعتزلة حين قسموا اللغة إلى حقيقة ومجاز[1].

ولعل السر في اهتمام المعتزلة بالمجاز وتوسيعهم دائرته أنهم كانوا يعولون عليه كثيراً في تأويلاتهم لنصوص الوحي، وفق أصولهم العقدية الاعتزالية، وهو في الوقت ذاته سلاح فعال يرد شبه الخصوم من المشبهة والمرجئة والجبرية وغيرهم. ومن هنا اهتم المعتزلة باللغة وشعابها كثيراً، حتى إن ابن جني قد عقد باباً في خصائصه يقرر فيه أن البصر بالعربية يؤمّن من الاعتقادات الدينية الباطلة.

والمعتزلة - كما هو معلوم من أصول مذهبهم - قوم يُنْزِلون العقل منزلة كبرى، إذ هو عندهم من أهم وسائل المعرفة. ومن ثم فما كان من النصوص المتشابهه متوافقاً مع العقل أخذوا به، وما خالفه أولوه وصرفوه عن ظاهره وأجروا فيه المجاز، ولم يخضعوا لأحكام العرف اللغوي. فمثلاً «إذا ثبت بالدليل عصمة الانبياء عليهم السلام، فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول، لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز»[2]. «وهكذا خضع مبحث المجاز على أيدي المعتزلة لسلطان العقل خضوعاً مطلقاً في بعض الأحيان»[3]. ولا يعني هذا أنهم كانوا يكتفون بالحجة العقلية فحسب، بل إنهم كانوا يرجعون إلى اللغة والشعر لتدعيم ما تأولوه وأجروا فيه المجاز، سواء أكانوا متعسفين في تأويلاتهم أم كانوا معتدلين. فالعقل واللغة عند المعتزلة سلاحان أساسيان في مجادلاتهم الكلامية.

وإن من أهم المسائل العقدية التي استخدم فيها المجاز مسألة صفات الله سبحانه، كقوله تعالى: ﴿ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾[الزمر: 56]، وقوله عز وجل: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ﴾[البقرة: 115]، وقوله تبارك وتعالى:

(1) انظر منهج الزمخشري في تفسير القرآن 246.
(2) انظر أمالي المرتضى 300/2.
(3) التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 361.

﴿ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾[ص: 75]، وقوله: ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾[طه: 39] ونحو ذلك. فهذه الآيات وأمثالها يعدها المعتزلة والزيدية وغيرهم من باب المجاز لا الحقيقة[1]، ذلك لأن حمل الآيات السابقة على الحقيقة والظاهر قد يؤدي إلى نسبة الأعضاء الحسية إلى الله سبحانه عز وجل، والله منزه متعال عن ذلك. والمعتزلة كما نعرف من أصلهم التوحيد يغالون ويبالغون في تنزيه الله ومخالفته لخلقه. ويتأول المعتزلة الآيات السابقة حسب عرف العرب وعادتهم في الاستعمال المجازي، فمثلاً يتأولون ﴿ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ أي فيما بيني وبين الله، لأن الناس تقول: هذا الأمر يصغر في جنب هذا، أي بالإضافة إليه وقرنه به، فهذا إذن من باب الكناية[2]. ويؤول المعتزلة قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ تأويلاً مجازياً، فإنه إذا كانت اليمين هنا الجارحة فتكون الآية من المجاز والتشبيه، أي حصلت السموات تحت قدرته، حصول ما تحيط اليد به في يمين القابض عليه[3].

وكما أوّل المعتزلة بعض الآيات لتوافق أصلهم (التوحيد) كذلك هم يؤولون بعض الآيات انطلاقاً من أصلهم (العدل)، والذي هو عندهم تنزيه الله سبحانه عن فعل القبيح والإخلال بالواجب[4]. فهذا الزمخشري في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡ ﴾[البقرة: 7] يقرر أن لا ختم ولا تغشية ثَمّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل. وهذا من الزمخشري فرار من نسبة الختم إلى الله تعالى، إذ إسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق، وهو قبيح، والله يتعالى عن فعل القبيح[5].

ومما أولته المعتزلة تأويلاً مجازياً مسألة كلام الله تعالى مع مخلوقاته كما في قول الله تعالى للسموات والأرض: ﴿ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾[فصلت: 11]، فهم يرون أن ذلك ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة، وإنما هو مصروف إلى

(1) انظر الخصائص 3/248-250، الطراز 7/3.
(2) انظر الخصائص 252/3، الكشاف 123/4.
(3) انظر الخصائص 252/3.
(4) انظر شرح المصطلحات الكلامية 210.
(5) انظر الكشاف 1/57-59، تلخيص البيان في مجازات القرآن، للشريف الرضي 11-12.

المجاز، ففي الآية السالفة لم يقل الله تعالى، ولم تقل السموات والأرض، وإنما هذا عبارة لكونهما فكانتا. وهذا كقول المثقب العبدي في ناقته:

تقـولُ إذا دَرَأتُ لهـا وضـيني ... أهـذا دينُـهُ أبـداً وديـني

أكـلَّ الـدهر حِـلٌّ وارتحـالٌ ... أمـا يُبقـي علـيَّ ومـا يقـيني[1]

ويؤكد الجاحظ المعتزلي أن كلام الله محمول على المجاز في معرض تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَو أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[لقمان: 27] إذ يقول: «والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك»[2].

وممن انبرى يرد على المعتزلة تأويلاتهم لكلام الله تعالى ابن قتيبة السني، فهو وإن سلم لهم بوجود المجاز في القول، ولكنه لم يسلم به لهم في الكلام، لأن الكلام مقرون بالنطق. كما أنه قرر أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكد بالتكرار، وعليه فإن قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[النساء: 164] هو من باب الحقيقة لا من باب المجاز، لأن الله سبحانه أكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز، وكذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: 40] إذ أكد القول بالتكرار، وأكد المعنى بإنما[3].وقد وافق ابنُ جني ابنَ قتيبة في أن الكلام في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ حقيقة وليس مجازاً، ولكنه أوله تأويلاً يتفق وأصوله الاعتزالية. فعند المعتزلة أن الله خلق لموسى كلاماً في الشجرة فكلم به موسى، وإذا أحدثه كان به متكلماً، وهذا التأويل الغريب متسق وأصل المعتزلة في إنكار الكلام النفسي لله سبحانه[4].

---

(1) انظر تأويل مشكل القرآن 106-107، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 350-351.

(2) الحيوان 1-209.

(3) انظر تأويل مشكل القرآن 111.

(4) انظر الخصائص 456/2، التراث النقدي البلاغي للمعتزلة 352.

وهكذا توسع المعتزلة في استعمال المجازين العقلي والإسنادي، فأولوا كثيراً من النصوص المتشابهة في نظرهم، وفاء لأصولهم العقدية والكلامية، وإنكاراً لحجج الخصوم، وبذا أوغل المعتزلة في المجاز ومن ثم في التأويل حتى انتقدهم خصومهم بهذا. وبمعزل عن إغراق المعتزلة في المجاز، فإن مما يحمد لهم اهتمامهم بالمجاز ومساهمتهم في تحديد مصطلحه تحديداً دقيقاً[1].

ولقد وافقت طوائفُ من المسلمين (الأشاعرة والماتريدية وكثير من أهل السنة) المعتزلةَ في الإقرار بوجود المجاز حقيقة في اللغة والقرآن والحديث، إلا أنهم خالفوهم في التوسع في تطبيقه إلى الحد الذي وصل إليه المعتزلة. ولطالما حذر العلماء من الانسياق الطويل وراء المجاز كما فعل المعتزلة، لأنه مدعاة للخلاف الشديد[2]. يقول ابن قتيبة: «وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل»[3].

فإن كان المعتزلة قد أفرطوا في التأويل وفي اعتبار المجاز، فإن نفاة المجاز - وهم قليل - قد تمسكوا بالحقائق وإجراء النصوص على ظواهرها وأهدروا المجازات والمعاني الثانية للألفاظ والتراكيب. فإن أفرط المعتزلة فإن هؤلاء قد فرطوا وأهدروا جزءاً كبيراً من محاسن اللغة العربية، «فمن قدح في المجاز، وهمّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطاً عظيماً، ويهرف بما لا يخفى»[4]. فللمجاز أهمية كبرى في فهم نصوص الوحي، ولكن «للشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون. وقد اقتسمهم البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مغرى بنفيه دفعه، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أن لزوم الظواهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب، وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه

(1) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 355.

(2) انظر التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 355.

(3) تأويل مشكل القرآن 101.

(4) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني 391.

التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه»[1]. فالإسراف في إعمال المجاز في النصوص الدينية أمر بالغ الخطورة، لأنه قد يستخدم استخداماً سيئاً من قبل المغرضين، انحلالاً من الشريعة، وإبطالاً لدلالات القرآن ومقاصده. فالجهمية والجبرية مثلاً الذين فرضوا الأمور والأفعال الإنسانية كلها إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له، ولا اختيار، جعلوا نسبة الأفعال إلى الإنسان من قبيل المجاز لا الحقيقة[2]. كما أن تسمية أفعال العباد مخلوقة مجازاً أمر مدفوع غير مقبول، فإن للمجاز شرائط معلومة عند علماء المعاني والبيان، من أوجبها الاشتراك في أمر جلي غير خفي يوجب المقاربة أو المشابهة بين الأمرين، ولا مناسبة بين أفعال الله سبحانه وبين أفعال الشياطين والسفهاء والفساق[3].

فإذا انتقلنا إلى مذهب الرافضين للمجاز المنكرين له، فإننا نؤكد أن العلاقة المجازية بين اللفظ ودلالته لم تكن ـ في الحقيقة ـ غائبة عنهم[4]، فهم كانوا يدركون معانيها الثانية، ولكنهم أنفوا من الإذعان للمجاز حفاظاً على ظاهر القرآن، خشية صرف الألفاظ القرآنية عن دلالاتها الظاهرة، ذلك أنهم يصفون خصومهم المؤولة (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والزيدية وغيرهم) بأنهم يعطلون آيات الله سبحانه ويحرفون ظواهر النصوص القرآنية، فعن «طريق القول بالمجاز توصل المعطلون لنفي ذلك فقالوا: لا يد ولا استواء ولا نزول، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات»[5].

وإن من أخطار إنكار المجاز بالكلية وعدم حمل بعض النصوص عليه أحياناً، تشبيه الله تعالى بالحوادث، كما فعلت المجسمة في تأويلاتهم الباطلة[6]. فإن المجسمة قد نسبوا لله سبحانه جوارح وأعضاءاً، اعتماداً منهم على ظواهر بعض النصوص وقوفاً عند مدلولاتها الحسية كما يدركها الناس في عالم الشهادة

---

(1) أسرار البلاغة 391.

(2) انظر الملل والنحل للشهرستاني 73.

(3) انظر إيثار الحق على الخلق 343-344.

(4) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 169.

(5) منع جواز المجاز 8.

(6) انظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة 170.

المحسوس. ومن هذا ما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟)[1] فقد جعله المجسمة نزولاً على الحقيقة، كما ينزل المخلوق بحركة وانتقال[2]. ومنه قوله ﷺ في الحديث الصحيح الطويل الذي يرويه أبو هريرة: (. . . **فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون**)[3]، فقد قال علي بن بطال (ت440هـ): تمسك به المجسمة فأثبتوا لله صورة[4]. ويقول ابن بطال أيضاً: «وصف سبحانه نفسه بأنه يتقرب إلى عبده، ووصف العبد بالتقرب إليه، ووصفه بالإتيان والهرولة، كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز، فحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الأجسام، وذلك في حقه تعالى محال، فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز، لشهرته في كلام العرب»[5]. وقد ورد في بعض الأحاديث نسبة الضحك لله سبحانه، وهذا - في نظر جمهور المتكلمين - قد يوهم ظاهره التشبيه، وعلى هذا فالمراد من الضحك المنسوب إلى الله لازمه وهو الرضا وحسن المجازاة، بناء على المجاز المرسل حيث أطلق الملزوم وأريد اللازم[6].

ومما تجدر ملاحظته أن غالب من نسب إليهم إنكار المجاز ونفيه لم تصلنا كتبهم التي تؤيد تلك النسبة إليهم، وإنما هي أقوال منسوبة إليهم في كتب التراجم وكتب العقائد وعلم الكلام. ولقد وصلنا من كتب منكري المجاز كتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وكتب من سار على منوالهما من أهل عصرنا كمحمد الأمين الشنقيطي. ويعد ابن تيمية أشد المنكرين للمجاز وأقواهم شكيمة، فإن هذا الإمام الكبير كان واسع العلم، متقد الذاكرة، ذا يد طولى في الجدل والمناظرة. وكان ثمة سبب من أهم الأسباب التي دعت ابن تيمية إلى موقفه الحاد من المجاز، وهو دخول المجاز في مباحث العقيدة والتوحيد كما سبق وذكرنا. فإنه قد تطرف قوم من

---

(1) البخاري، حديث رقم 1145.

(2) انظر الإنصاف لابن السيد البطليوسي 81 - 82.

(3) البخاري حديث رقم 7437.

(4) انظر فتح الباري 13/523.

(5) انظر فتح الباري 13/628.

(6) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم 1/509-510.

علماء الكلام فأوسعوا دائرة التأويل في كتاب الله، وادّعوا أن لكل لفظ في القرآن ظاهراً وباطناً، وحمّلوا الألفاظ ما لم تحمل وتطيق، وتعسفوا في التأويل وأغربوا كثيراً[1]. فهو ينكر مثلاً على المرجئة والجهمية والكرامية قولهم: إن الأعمال لا تدخل في حقيقة الإيمان، إذ الأعمال عندهم مجاز وليست بحقيقة[2].

ولست الآن في معرض تفصيل رأي ابن تيمية والرد عليه، فإن هنالك دراسات أفردت لذلك[3]، ولكن الذي يسترعي الانتباه هنا يقوّي ما ذهب إليه جماهير أهل العلم أن ابن تيمية نفسه، وهو أعدى أعداء المجاز، قد ثبتَ عنه التأويل المجازي عملاً وسلوكاً وتطبيقاً. فهو يعترف بالوضع اللغوي الأول الذي طالما نفاه ليرتب على نفيه نفي المجاز نفسه. كما أنه أمر بالنقل من الوضع اللغوي الأول إلى معان لم يوضع لها اللفظ في أصل اللغة، لعلاقة بين المنقول منه والمنقول إليه، كما أنه يقر بأن هذا النقل يجري في المركبات كما يجري في المفردات[4]. ولذا هو يؤول الكلام في كثير من كتبه تأويلاً مجازياً، ولكنه لا يصرح باسم المجاز، كما أنه أحياناً يتخذ منه وسيلة من وسائل الدفاع عن سلامة العقيدة[5]. فإن الناظر في النصوص الدينية وغيرها لا يسعه إغفال المجاز وإنكاره، فابن تيمية ما حمله على التأويل المجازي إلا إبطال المذاهب الضالة مثل الحلولية والاتحادية، ورد شُبَه الخصوم الملاحدة. فإنه بالتأويل والفهم المجازي قد أقام حصناً منيعاً أمام الحلولية والاتحادية فمنع معية الذات والمخالطة[6]:

وفيما يلي جملة من التأويلات المجازية في بعض المسائل العقدية عند ابن تيمية، يتضح بها صحة موقف الجماهير القائلين بالمجاز:

1- فقد أوّل ابن تيمية المعيّة الواردة في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد: 4]، والقرب كما في قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾[البقرة: 186]

---

(1) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم 642/2.

(2) انظر الإيمان لابن تيمية 83.

(3) أهمها على الإطلاق كتاب «المجاز في اللغة والقرآن الكريم»، عبد العظيم المطعني.

(4) انظر مجموع الفتاوى 14/63-64، المجاز في اللغة والقرآن الكريم 820/2.

(5) انظر المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم 821/2.

(6) انظر المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم 830/2.

تأويلاً مجازياً. ففي الآية الأولى صرف لفظ (مع) عن ظاهره، حيث قد فسر معية الله مع خلقه عموماً بأنها معية علم لا معية ذات، كما فسر معية الله مع أوليائه وأنبيائه وقربه تعالى منهم بأنها معية نصرة وتأييد[1]. وهذا هو التأويل وصرف النصوص السابق عن ظواهرها؛ إذ القرب لغة هو من صفات المخلوقين المحدثين. فابن تيمية هنا استعمل المجاز تحقيقاً وإن لم يسمّه باسمه البياني المصطلح عليه عند البلاغيين.

2- وقد أوّل ابن تيمية الرؤية والسمع المضافين لله سبحانه تأويلاً مجازياً، فهو يفسر قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم﴾[الزخرف: 80] بقوله: «فإنه يراد من رؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك، وأنه يعلم هل ذلك خير أم شر، فيثيبُ على الحسنات، ويعاقب على السيئات»[2].

3- ويؤوّل ابن تيمية بعض الآيات التي يوهم ظاهرها أن للأصنام نفعاً وضراً، ولكن ضرها أقرب من نفعها كما في قول الله تعالى: ﴿يَدْعُوا لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ﴾[الحج: 13]، وهو في تأويله يضطر إلى استعمال المجاز العقلي. فهو يقول: «والتحقيق أنه ـ أي المعبود من دون الله أياً كان ـ لا ينفع ولا يضر مطلقاً... وإذا كان كذلك فنقول: المنفي قدرة من سواه على النفع والضرر، وأما قوله ﴿ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ﴾ فنقول أولاً: المنفي هو فعلهم بقوله ﴿مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنفَعُهُ﴾، والمثبت اسم مضاف إليه، فإنه لم يقل: يضر أعظم مما لا ينفع، بل قال: لمن ضره أقرب من نفعه، والشيء يضاف إلى الشيء بأدنى ملابسة، فلا يجب أن يكون الضرر والنفع المضافان من باب إضافة المصدر إلى الفاعل، بل قد يضاف المصدر من جهة كونه اسماً كما تضاف سائر الأسماء، وقد يضاف إلى محله وزمانه ومكانه وسبب حدوثه وإن لم يكن فاعلاً كقوله ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[سبأ: 33]، ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلقاً يقتضي الإضافة، كأنه قيل: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه»[3].

---

(1) انظر مجموع الفتاوى 5/231.

(2) انظر مجموع الفتاوى 5/232.

(3) دقائق التفسير 4/58-59 (نقلاً عن المجاز في اللغة والقرآن الكريم 2/846).

4- ويستعمل ابن تيمية المجاز في معرض رده على النصارى ومزاعمهم في عيسى بن مريم عليه السلام، يقول ابن تيمية: «وقوله تعالى ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ ليس فيه أن بعض الله صار في عيسى، بل من لابتداء الغاية... وما أضيف إلى الله أو قيل هو منه، فعلى وجهين: إن كان عيناً قائمة بنفسها فهو مملوك له، ومن لابتداء الغاية... وما كان صفة لا يقوم بنفسه كالعلم والكلام فهو صفة له... وألفاظ المصادر يعبر بها عن المفعول فيسمى المأمور به أمراً، والمقدور قدرة، والمرحوم به رحمة، والمخلوق بالكلمة كلمة، فإذا قيل في المسيح. إنه كلمة الله، فالمراد به أنه خلق بكلمة كن، ولم يخلق على الوجه المعتاد من بشر، وإلا فعيسى بشر قائم بنفسه ليس هو كلاماً صفة للمتكلم يقوم به، وكذلك إذا قيل عن المخلوق: إنه أمر الله، فالمراد أن الله كونه بأمره»[1]. ولا ريب أن إيقاع الشيء على ما ليس حقه أن يقع عليه هو المجاز العقلي[2].

وممن بالغ في إنكار المجاز ابن القيم تلميذ ابن تيمية، فإنه سامحه الله قد أساء الظن بعلماء الإسلام، حيث قد شمل خصومه كلهم بالغلظة والظنة. فهو يقول: «فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز، هذا الطاغوت لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جُنّة يترسون بها من سهام الراشقين، ويصدون به عن حقائق الوحي المبين»[3]، ومما لاشك فيه أن في هذا الكلام قدراً كبيراً من المبالغة والتجني ومجانبة الأمانة العلمية، فإنه قد ظهر جلياً لكل منصف أن علماء الأمة كلهم إلا قليلاً يثبتون المجاز إما استعمالاً وإما تصريحاً. وإن ابن القيم الذي ينكر المجاز وينفيه يستعمل هو المجاز ويمارسه في بعض كتاباته. فابن القيم يشنع على من يقف عند ظواهر الألفاظ دائماً، ويفضل عليهم أهل المعاني، فإنه في الفرق بين الفريقين يقول: «والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا

---

(1) انظر مجموع الفتاوى 17/282-283.

(2) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم 2/852.

(3) انظر الصواعق المرسلة عن الجهمية والمعطلة، ابن القيم 1/2.

قال؟»[1]. وهو يؤكد أن من «عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة»[2]. وهو في معرض شرحه لإضافة اليد إلى الله سبحانه يقرر ويصرح بأنها «صفة سميت الجارحة بها مجازاً، ثم استمر المجاز فيه حتى نسيت الحقيقة، ورب مجاز كثر واستعمل حتى نسي أصله وتركت حقيقته، والذي يلوح في معنى هذه الصفة أنها قريب من معنى القدرة»[3].

وممن أنكر المجاز تبعاً لابن تيمية وابن القيم محمد الأمين الشنقيطي، والغريب أنه كابن تيمية وابن القيم المشهور عنهم إنكارهم للمجاز، ولكن عند البحث في كتبهم وما سطروه يتبين أنهم يقولون بالمجاز ويقرون به ويستعملونه في فهم وتوجيه دلالات النصوص وإن أنكروا اسمه العلمي البياني. فالشنقيطي يورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾[الإسراء: 45] قول من فسر الحجاب المستور بأنه: هو من إطلاق اسم المفعول وإرادة اسم الفاعل، ثم يعلق على هذا بقوله: «فإطلاق كل من اسم الفاعل واسم المفعول وإرادة الآخر أسلوب من أساليب اللغة العربية، والبيانيون يسمون مثل ذلك الإطلاق» مجازاً عقليا»[4]. بل إن الشنقيطي يقر بالمجاز صراحة ويبين أقسامه تفصيلاً[5].

وبناء على هذا فإن منكري المجاز على قلتهم، نرى دائرتهم تضيق وتضيق، لصالح القائلين بالمجاز، حيث لا يسع عالماً إنكار المجاز ونفيه. وأويد هنا ما وصل إليه د.عبد العظيم المطعني في دراسته عن المجاز في اللغة

---

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين 219/1.

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين 218/1.

(3) بدائع الفوائد 189/2.

(4) انظر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي 435/3.

(5) انظر رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، محمد الأمين الشنقيطي 152-192.

والقرآن الكريم من أن ظاهرة إنكار المجاز في اللغة وفي القرآن العظيم إنما هي مجرد شبهة كتبت لها الشهرة، ولكن لم يكتب لها النجاح[1]. وكما بدا لنا فإن المنكرين إنما كانوا بإنكار المجاز يحتاطون لمذاهبهم العقدية والكلامية. فإنه في حين أسرفت طائفة في المجاز حتى جعلت لكل لفظ ونص باطناً وظاهراً، فإن طائفة أخرى قد فرطت في المجاز وأغرقت في ظواهر النصوص. وقد قال ابن عقيل الحنبلي: «هلك الإسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية، والحق بين المنزلتين»[2].

والذي أختاره في مسألة المجاز وحدود استعماله فهو القصد فيه والتوسط، من غير إفراط ولا تفريط، فالإفراط والتفريط في ا لمجاز كلاهما يعد خروجاً عن سنن العرب وما تعارفوا عليه، «فللعرب إقدام على الكلام، ثقة بفهم أصحابهم عنهم»[3]. والعرب ما كانوا يتكلمون على نسق واحد، ولكن يراوحون بين الحقيقة والمجاز، والتصريح والكناية، بما يدعو إليه المقام وتحفه القرائن، ومع اختياري الوسطية في مسألة المجاز بين الإفراط والتفريط، فإنني أوكد في الوقت ذاته على سعة مذاهب العرب وتباين أساليبهم، وتفننهم في القول، وهذا أمر لا يمكن حدّه بحدود صارمة، وإنما هي مقاربات وحدود نسبية.

والمنهج الوسطي في استعمال المجاز يمكن تحديد معالمه في جملة من النقاط:

1- الأصل أن نأخذ بالظاهر والحقيقة ما لم يصرفنا عن ذلك دليل معتبر. فالأصل هي الحقيقة والمجاز فرع عليها. وعليه فإنه إذا كان اللفظ مجملاً دائراً بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح لأنه الأصل، ما لم يمنع من ذلك دليل شرعي أو عقلي معتبر.

---

(1) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم 1147/2.

(2) انظر السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي 130.

(3) الحيوان للجاحظ 32/5.

2- عند تعذر حمل اللفظ أو النص على الحقيقة فإننا نستعمل المجاز عند الحاجة إليه، لأن هذا الاستعمال الحاجيّ يظهر أهمية المجاز في المجال الدلالي. وهذا أمر لا مناص منه ولا محيد عنه، فإنه لم يستغن عنه عالم ولا مذهب من المذاهب الكلامية الإسلامية، وإن تفاوت اللجوء إليه والأخذ به كثرة وقلة.

3- في حالة استعمال المجاز فيجب البعد عن المغالاة في تحديد الأدلة، حتى لا نحمل النص فوق طاقته، أو نبخس النصوص حقها. وفي هذا يقول الإمام ابن دقيق العيد: «إن كان التأويل من المجاز البين الشائع، فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه»[1].

4- أهمية مراعاة السياق في اعتبار المجاز، للوصول إلى الدلالة السياقية الصحيحة.

5- ضرورة موافقة أوجه الدلالة المستنبطة عن طريق التأويل المجازي للمتعارف عليه في اللسان العربي، مع التأكيد مرة أخرى على سعة مذاهب العرب.

* * *

(1) انظر السيف الصقيل 132.

obeikandl.com

المبحث الثاني

الاشـــــتراك

الاشتراك هو تسمية الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، أو هو أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر[1]. والاشتراك ظاهرة لغوية شائعة في اللغات الإنسانية كلها، إذ أكثر الأصول التي تشتق منها الألفاظ للدلالة على معان جديدة ذات معان عامة، وعلى هذا فالألفاظ المشتقة من تلك الأصول مرتبطة بذلك المعنى العام بسبب من الأسباب[2]. فالاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته[3]، لأن العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب[4]. فالاشتراك في العربية مظهر من مظاهر سعة العربية ووفرة معانيها وكثرة دلالات ألفاظها وتراكيبها.

والناظر في معاجم اللغة العربية ومدوناتها الكبيرة واجد مشتركات لفظية كثيرة، فمن ذلك لفظ (العين) والذي قد يدل على الجارحة الباصرة، أو عين الماء، أو الجاسوس، أو المال والدينار والذهب، أو الإنسان، أو الحاضر من كل شيء، أو حقيقة القبلة، أو حرف الهجاء المعروف، أو الشمس، إلى غير ذلك من المسميات الحسية والمعنوية التي يصدق على كل واحد منها أنها (العين)[5]. ومن المشترك اللفظي الذي نص عليه اللغويون لفظ (الخال) الذي يطلق على أخ الأم، والشامة في الوجه، والسحاب، والبعير الضخم، والأكمة الصغيرة والبرق والثوب الناعم[6]. ولفظ (الإنسان) الذي يطلق على الواحد من بني آدم، وعلى الأنملة، ورأس الجبل، والأرض التي لم تزرع[7].

---

(1) انظر الصحابي 261، التأويل اللغوي في القرآن الكريم 241.

(2) انظر فقه اللغة وخصائص العربية 198.

(3) انظر نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول 260/1.

(4) انظر الصحابي 95.

(5) انظر القاموس المحيط 1572 – 1573.

(6) انظر القاموس المحيط 1287.

(7) انظر القاموس المحيط 683.

والمشترك اللفظي الذي هو ما اتحدت صورته واختلف معناه إنما يعوّل في تحديد معناه على السياق والقرائن. ومعلوم أن الأنظار قد تختلف وتتنوع في تحديد القرائن والأمارات المفضية إلى تحديد معنى من المعاني المعجمية للفظ، أي تخصيص بعض دلالات المشترك.

هذا وقد شغل الاشتراك اللفظي علماء اللغة قديماً وحديثاً، فقد اختلفت آراؤهم في وجوده وإقراره، كما اختلفوا في أسبابه، إلى غير ذلك مما يتعلق به من مسائل. فالأكثرون من اللغويين والعلماء يقولون بوجوده وبإمكان وقوعه[1]، والقليل هم الذين أنكروا وجوده أو ضيّقوا دائرته تضييقاً شديداً[2]. وعلى رأس الفريق المنكرين للاشتراك ابن درستويه عبد الله بن جعفر (ت 347هـ) الذي ضيّق مفهوم المشترك كثيراً، إذ هو يَرْجع بتلك المعاني المختلفة إلى معنى عام واحد، فإنه إذا «اتفق البناءان في الكلمة والحروف، ثم جاءا لمعنيين مختلفين، لم يكن بدّ من رجوعهما إلى معنى واحد يشتركان فيه، فيصيران متفقي اللفظ والمعنى»[3]. وسبب إنكار ابن درستويه للاشتراك اللفظي، أن القول به معارض للغة الموضوعة للإبانة والإفصاح، فالاشتراك – في ظنه – فيه تعمية وإبهام[4]. وابن درستويه لا ينكر المشترك اللفظي بالكلية، بل يقول بأنه ممكن الوقوع ولكن على قلة وتحفظ شديد[5].

وكأن موقف ابن درستويه من المشترك اللفظي منبعثٌ من رأيه في أن اللغة توقيفية، إذ القول بالتوقيف يستدعي القول بحكمةٍ الواضع للغة، وهذه الحكمة لتتعارض – في نظر ابن درستويه ومن سلك مسلكه – مع القول بالاشتراك الموهم المبهم[6]. «فالمشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع، فيكون وضعه سبباً للمفسدة، والواضع حكيم، فيستحيل أن يضعه»[7].

---

(1) انظر المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي 369/1.

(2) انظر الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، محمد نور الدين المنجد 31.

(3) انظر الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 32.

(4) انظر المزهر في علوم اللغة وأنواعها 385/1.

(5) انظر التأويل اللغوي في القرآن الكريم 342، الاشتراك اللفظي في القرآن الكرمي 32.

(6) انظر الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 33.

(7) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول 254/1.

وممن ذهب إلى إنكار المشترك اللفظي أو التضييق من دائرته مع ابن درستويه أبو العباس أحمد بن يحيى المشهور بثعلب (ت291هـ)، وأبو علي شفيق بن إبراهيم البلخي (ت153هـ)، وأبو هلال العسكري (ت395هـ)[1].

وهكذا أنكر الفريق السابق أو ضيق دائرة المشترك اللفظي كثيراً، وبالمقابل يلاحظ أن الفريق المثبت للمشترك اللفظي غالى فيه وبالغ، حتى عدّ بعضهم لبعض الألفاظ المشتركة قريباً من مائة معنى[2].

وعلى رأس المثبتين للمشترك اللفظي الخليل بن أحمد (ت175هـ)، وسيبويه، والأصمعي عبد الملك بن قريب (ت217هـ)، والمبرد محمد بن يزيد (ت286هـ)، وأحمد بن فارس، وأبو عبيدة وابن قتيبة وأبو زيد الأنصاري وابن مسعدة والثعالبي والسيوطي الذي عقد للألفاظ المشتركة أبواباً خاصة في كتابه المزهر[3].

هذا وممن توسط بين الفريقين السابقين واتخذ لنفسه مذهباً وسطاً بينهما أبو علي الفارسي، حيث أثبت الاشتراك في الألفاظ العربية ولكن على قلة، إذ المشترك ليس أصيلاً في الوضع اللغوي، إذ سبب وجوده المحدود تداخل اللهجات والاستعارة، فأبو علي الفارس يؤكد أن «اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي ألا يكون قصداً في الوضع ولا أصلاً، ولكنه من لغات تداخلت، أو تكون كل لفظة تستعمل بمعنى، ثم تستعار لشيء، فتكثر وتغلب، فتصير بمنزلة الأصل»[4].

وقد نحا نحو أبي علي الفارسي في التوسط وعدم المغالاة في إثبات المشترك، وعدم إنكاره بالكلية طائفة من علماء اللغة المعاصرين والمحدثين، تمثلهم قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة ذاك الذي حكم بوجود المشترك، ولكن على قلة في ألفاظه. كما يمثل هذا الموقف د. علي عبد الواحد وافي ود. صبحي الصالح ومحمد

---

(1) انظر المزهر 384/1، أثر الدلالة النحوية واللغوية 53، الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري 14، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 33.

(2) انظر تاج العروس، لفظ (العجوز)، وانظر الأضداد في اللغة، محمد حسين آل ياسين 46.

(3) انظر فقه اللغة لعلي وافي 189، أثر الدلالة النحوية واللغوي 55، الأضداد في اللغة، محمد حسين آل ياسين 46، في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس 192، الدلالة اللغوية عند العرب، عبد الكريم مجاهد 116.

(4) انظر الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 34.

المبارك وغيرهم[1]. والعلماء المحدثون لم يكتفوا بإثبات المشترك اللفظي في العربية فحسب، ولكنهم أقروا بوجوده في اللغات الإنسانية كلها، وإن اختلفوا في تحديد ألفاظه كثرة وقلة.

واختلاف العلماء في دائرة الاشتراك ضيقاً واتساعاً وفي ألفاظه كثرة وقلة تابع لاختلافهم في تعريفه وشروطه، فمنهم طائفة أنكرت المجاز ومن ثمّ ضيّقت دائرة المشترك، لأن المشترك عندهم ظاهرة لغوية، أما المجاز فظاهرة بلاغية[2].

ومما خاض فيه اللغويون القدماء والمحدثون محاولةُ رصد أسباب وجود الاشتراك في ألفاظ اللغة العربية، وأهم هذه الأسباب ترجع إلى:

1- اختلاف لهجات القبائل العربية في إطلاق الألفاظ على المعاني، فإنه في هذه الحالة لا يبعد أن لا يكون رابط بين المعنيين أو المعاني ولا مناسبة، وبذا يصير اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر وضعاً أولياً[3].

2- قد يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مشترك بين معنيين، فتصلح الكلمة لكل من المعنيين، لوجود المعنى الجامع بينهما. وعلى توالي الزمن يُغْفل الناس هذا المعنى الجامع، فيعدّون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي. فالقرء مثلاً هو اسم لكل وقت اعتيد فيه أمر خاص، ولكن هذا القدر المشترك أغفله الناس، حيث استعملوا القرء في الطهر والحيض فقط، فأصبح هذا اللفظ مشتركاً لفظياً بينهما[4].

3- أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى، ويستعمل في معنى آخر على سبيل المجاز، لعلاقة بين هذا المعنى والمعنى الأول. ثم يشتهر استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي، ويُنسى التجوز مع الزمن حتى يصبح حقيقة

---

(1) انظر في أصول اللغة 73/1 (قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، فقه اللغة لعلي وافي 190، دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح 303، فقه اللغة لمحمد المبارك 198، في اللهجات العربية 192.

(2) انظر فقه اللغة لعلي وافي 190، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 40 – 42.

(3) انظر أصول التفسير وقواعده 393، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة 91، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 45.

(4) انظر أصول التفسير وقواعده 393، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 91.

عرفية فيه، كلفظ الأكل الموضوع أصلاً للمعنى المعروف، ثم يستعمل استعمالاً عرفياً على أنه حقيقة في أخذ الإنسان مال غيره أو استغلاله والتصرف فيه تصرفاً غير شرعي[1].

4- استعمال اللفظ الموضوع لمعنى لغوي في معنى آخر عرفي أو اصطلاحي، فيصبح حقيقة بين المعنيين اللغوي والعرفي، ثم ينقل إلينا على أن له معنيين حقيقيين، كلفظ السيارة والدراجة[2].

5- قد يوضع لفظ لمعنى في اللغة، ثم ينقله الشارع ويضعه لمعنى آخر له علاقة بالمعنى الأول، ثم يشتهر ويصبح حقيقة شرعية، كلفظ (الشفعة) فهو لغة موضوع للضم، وشرعاً لحق تملك المبيع قهراً بمثل الثمن إذا كان المبيع عقاراً مشتركاً بين اثنين. هذا وإذا ورد اللفظ المشترك في نصوص شرعية فإنه يحمل على معناه الشرعي، إلا إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عن معناه الشرعي إلى اللغوي، كالأمر بالصلاة على رسول الله ﷺ الواردة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[الإحزاب: 56][3].

ولا أملك بعد إيراد أسباب الاشتراك السابقة إلا أن أقر بوجود المشترك اللفظي، ولكن من غير إفراط ولا تفريط، لأن عدم الاشتراك هو الأصل، والاشتراك خلاف الأصل.

دلالة المشترك :

إذا تحقق الاشتراك اللفظي في لفظ من الألفاظ فإنه يتعيّن على الناظر فيه إزالة الإبهام عن ذلك اللفظ المشترك، فإن كان اللفظ المشترك مشتركاً بين معنى لغوي ومعنى شرعي، فالمرجح هو المعنى الشرعي ما لم ترد قرينة صارفة عن المعنى الشرعي إلى اللغوي، لأن الأصل في الوضع الشرعي أنه جاء للدلالة على معنى

---

(1) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 92، أصول التفسري وقواعده 394، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 48.

(2) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 92.

(3) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 92، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 50.

شرعي مقصود، لا يصرف عنه إلا لقرينة صارفة معتبرة، كالأمر بالصلاة الواردة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[الاحزاب: 56] كما قد سبق بيانه آنفا. أما إن كان اللفظ المشترك مشتركاً بين معنيين أو معان، وليس للشارع الحكيم عرف خاص فيه، فثمّ يجب الاجتهاد والنظر لترجيح أحد معاني المشترك اللفظي، لإزالة إبهامه وإشكاله، وإزالة إبهام المشترك اللفظي في هذا النوع يكون بإحدى طريقتين[1]:

1- طلب المعنى من النص ذاته، وذلك إما بالنظر في اللفظ نفسه، أو باعتبار سياقه وقرائنه السابقة واللاحقة، أو بالتماس العلل والحكم التشريعية.

2- طلب المعنى من دليل خارجي، ويكون بما يلي:
أ – النظر في النصوص والأدلة الخارجية.
ب – النظر في مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية.

ومما يُعْلم ولا يُنكر أن الأنظار تختلف كثيراً وتتباين في تقويم القرائن السياقية، واعتبار الأمارات والإشارات المرجحة لمعنى على معنى. وهذا من شأنه أن ينتج اختلافاً وتنوعاً، ما دام الترجيح يكون بالقرائن وغلبة الظن والاجتهاد. ومن المعلوم البيّن أن دلالة كثير من الألفاظ العربية على معانيها دلالة ظنية. «وليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب»[2]. فكثير من اختلاف المتكلمين مرده إلى وجود لفظ مشترك أو مجمل أو متردد بين حقيقة ومجاز[3]. ولكن إذا لم يكن ثمة دليل وقرينة ترفع إبهام اللفظ المشترك، فهل يمكن حُمِل اللفظ المشترك على معنييه معاً أو على معانيه كلها؟[4].

---

(1) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 93، أصول التفسير وقواعده 395 – 396.
(2) أمالي الشريف المرتضى 18/1.
(3) انظر رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية 27.
(4) انظر التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلاني 135/1 – 154، إرشاد الفحول 102-105، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 95 – 96.

فقد ذهب الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني وأبو عليّ الجبائي والقاضي عبد الجبار وأكثر الشافعية إلى أنه يجوز أن يراد من المشترك جميع معانيه، بشرط أن لا يمتنع الجمع بين المعنيين أو المعاني، فيكون اللفظ المشترك كالعام في شموله على كل ما يدل عليه.

وذهب أبو هاشم الجبائي وأبو الحسين البصري وأبو الحسن عبد الله بن الحسين الكرخي وأكثر الحنفية وبعض الشافعية إلى منع ذلك مطلقاً، فلا يصح أن يراد باللفظ المشترك إلا واحد من معانيه.

هذا وقد احتج كل فريق بجملة من الأدلة، والذي يظهر بعد إمعان النظر في حجج الفريقين أن اللفظ المشترك وضع أصلاً وهو قابل أن يطلق على معاني المشترك كلها، فإذا وجدت قرينة وأمارة حمل اللفظ على ما يناسبه من معاني المشترك اللفظي. وإن لم توجد قرينة فإنه لا يمتنع حمل اللفظ على معانيه كلها إن أمكن الجمع بين معانيه، أما إن كانت المعاني متضادة يصعب الجمع بينها، فإنه بلا ريب لا يجوز حمل اللفظ على معانيه كلها.

والمتكلمون عامة قالوا بوجود المشترك اللفظي في النصوص الشرعية، وهم بعد هذا الاتفاق مختلفون في ترجيح معنى على معنى، ومدلول على آخر. فالمعتزلة القائلون بالعدل يقولون إنّ الله سبحانه لا يشاء الكفر، بل العبد هو الذي يشاؤه ويختاره، ويتأولون قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟﴾[الأنعام: 107] على أنه لو شاء سبحانه أن يلجئهم إلى الإيمان ويجمعهم على الهدى ما أشركوا، لكنه لما أراد تعريضهم للثواب أزال الإلجاء، فاختار بعضهم الشرك لسوء اختيارهم[1]. وينبري ابن حزم للرد على المعتزلة بقوله: «وذهب أهل السنة: أن لفظة (شاء) و(أراد) لفظة مشتركة تقع على معنيين: أحدهما الرضى والاستحسان، فهذا منهي عن الله تعالى أنه أراده، أو شاءه في كل ما نهى عنه. والثاني: أن يقال: أراد وشاء بمعنى أراد كونه وشاء وجوده، فهذا هو الذي نجد به عن الله عز وجل في كل موجود في العالم من خير أو شر[2]. وهكذا رد ابن حزم مقولة المعتزلة السابقة اعتماداً منه على اللفظ المشترك بترجيح أحد معنييه على الآخر، وفي الوقت ذاته نرى المعتزلة يرجحون المعنى الآخر الذي أنكره ابن حزم ومن معه.

---

(1) انظر متشابه القرآن 256 – 257.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل 180/3.

ويعتمد الأشاعرة على الأسماء المشتركة في مسألة (الكلام النفسي) والتي تميزهم من غيرهم، حيث يرون أن كلام الله تعالى على التحقيق اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين الكلام اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات[1].

ومما اختلفت فيه المذاهب العقدية والكلامية الإسلامية في تأويله وتفسيره الخبر المرويّ عن عبد الله بن عمرو أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، يصرّفها كيف شاء**»[2]. فأهل الحديث أثبتوا الإصبع لله سبحانه مع تفويض حقيقته وكيفيّته إليه تعالى. أما المخالفون لهم فإنهم أوّلوه كما أوّلوا سائر المتشابهات، كما سيأتي في موضعه.

ولايعنيني هنا استقصاء مذاهب المتكلمين وتأويلاتهم للنص السابق، ولكن ما يعنيني هنا أن أبرز كيف وظّف المتكلمون والنّظار المشترك اللفظي في حل إشكاليات النصوص الدينية. فالشريف المرتضى المعتزلي في معرض تأويله للحديث النبوي السابق يذكر أن الإصبع في كلام العرب وإن كانت الجارحة المخصوصة، فهي أيضاً الأثر الحسن والنعمة، يقال: لفلان على ماله وإبله إصبع حسنة أي قيام وأثر حسن، فيكون المعنى: ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين[3]. وقد وافق المعتزلة على هذا التأويل الإباضية[4].

ومن أمثلة المشترك اللفظي التي أزيل إبهامها ورفع إشكالها وقصر اللفظ على بعض معانيه دون بعض لفظ (الضلال) في قوله تعالى:﴿وَوَجَدَكَ ضَآلّاً فَهَدَىٰ﴾[الضحى: 7]، فإن هذا اللفظ المشترك (الضلال) يزال إبهامه وتتحدد دلالته عند الرجوع إلى نص آخر يبيّن معناه ويوضحه. فإن لفظة الضلال لما كانت مشتركة تقع على معان كثيرة توهّم قوم ممن لم يكن له فهم صحيح بالقرآن ولا معرفة ثاقبة باللسان أنه أراد الضلال الذي هو ضد الهدى فزعموا أنه كان على مذهب قومه أربعين سنة، وهذا خطأ

---

(1) انظر شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام 60، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول 256.

(2) مسند أحمد 168/2، صحيح الجامع الصغير وزيادته 429/1.

(3) انظر أمالي المرتضى 318/1 – 320.

(4) انظر البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 279.

فاحش، فإنه بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾[يوسف: 3] يظهر أن الضلال هو الغفلة[1].

وقد استخدم المعتزلة المشترك اللفظي ووظفوه لتدعيم اعتقادهم بأن القرآن مخلوق، فالزمخشري يفسر الفعل (جعلناه) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[الزخرف: 3]، بمعنى خلقناه، لأن جعل إذا عدّي إلى مفعول واحد فهو بمعنى خلق عند المعتزلة[2]. ويؤكد القاضي عبد الجبار هذا الاستدلال بقوله: «وقوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ يوجب حدوثه»[3]. فالفعل (جعل) من الألفاظ التي قيل فيها بالاشتراك اللفظي، فقد ذكر المعتزلي أبو علي الفارسي أن للفعل (جعل) خمسة معان هي: صيّر، سمّى، خلق، دخل، ألقى[4]. في حين ذكر الفيروزأبادي لجعل ثلاثة عشر وجهاً. ولكنه عدّ الفعل (جعل) في الآية السابقة بمعنى القول والإرسال[5]. ويرى الراغب الأصفهاني أن الفعل (جعل) في الآية المذكورة بمعنى تصيير الشيء على حالة دون حالة[6]. وهكذا يبدو لنا أنه لا اتفاق على معنى (جعل) في الآية المذكورة، مما يؤكد أن العلماء متفاوتون في الفهم، وأنهم يتخيّرون من معاني المشترك اللفظي ما يرونه أقرب إلى مذاهبهم واعتقاداتهم، اعتماداً على السياق والقرائن. ولا عجب بعد هذا أن تختلف أراؤهم وتتابين، فاعتبار القرائن وإعمالها في النصوص أمر لا يمكن ضبطه وتقنينه، بل هو تابع – إلى حد كبير – للذوق اللغوي والقدرة البيانية.

---

(1) انظر الإنصاف لابن السيد البلطيوسي 119.

(2) انظر الكشاف 230/4.

(3) المغني 94/7.

(4) انظر الاستغناء في أحكام الاستثناء 328 – 329.

(5) انظر بصائر ذوي التمييز 383/2 – 384، وانظر عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ للسمين الحلبي95.

(6) المفردات في غريب القرآن 94.

ومن أهم الألفاظ التي ذكرت لها معان عدة، وكان لها أثر بالغ في اختلاف المتكلمين المسلمين لفظ (الإيمان)، فالإيمان هو التصديق، والإقرار باللسان، والتصديق باللسان والقلب، والإيمان في شرك، والصلاة[1]. فهذا اللفظ المشترك (الإيمان) اختلف في حدّه المتكلمون المسلمون، فيقول الكرّامية وبعض المرجئة: الإيمان قول باللسان، ولا اعتبار للعمل أبداً. ويقول جمهور المرجئة: الإيمان قول واعتقاد. وذهبت طوائف كثيرة من أهل السنة والحديث والشيعة والظاهرية والمعتزلة والخوارج والإباضية إلى أن الإيمان قول واعتقاد وعمل[2]. والماتريدية يقولون: الإيمان هو التصديق والإقرار به[3]. والأشاعرة وقول للماتريدية: إنه التصديق القلبي[4].

وأرى أن من أسباب اختلافهم في حد الإيمان وتعريفه عدّ لفظ (الإيمان) من المشترك اللفظي. ومن ثم اختار كل منهم ما راق له وارتضاه له مذهبا. ولما كان لفظ (الإيمان) مشتركاً بين معان لغوية والمعنى الشرعي، جنح جماهير المسلمين والمتكلمين إلى المعنى الشرعي للإيمان، والذي هو قول واعتقاد وعمل. ولست هنا في معرض التخطئة للمتكلمين وما اختاروه من معاني المشترك اللفظي، فهذا له موضع آخر، ولكن يعنيني هنا إثبات دور المشترك اللفظي في تباين مواقف ومذاهب المتكلمين المسلمين، بغض النظر عن آرائهم واجتهادتهم في سبيل الوصول للحق، وبغض النظر عن مقاربتهم لمنطق اللغة العربية، وسياقات النصوص.

---

(1) انظر تأويل مشكل القرآن 481 – 482، بصائر ذوي التميز 150/2 – 151، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم 104 – 105، قاموس القرآن للحسين بن محمد الدامغاني 47 – 48.

(2) انظر المعالم الدينية في العقائد الإلهية 117، شرح العقيدة الطحاوية 373 – 374، البعد الحضاري للعقدية الإباضية، فرحات الجعبيري 493، التبصير في معالم الدين 194، عون المريد لشرح جوهرة التوحيد 238/1، فتاوى ابن تيمية 506/7 – 509، تبصرة الأدلة 798/2-800، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر الحوالي 276، شرح الأصول الخمسة 708 – 809، الفصل في الملل والأهواء والنحل 227/3 – 230، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، جعفر السبحاني 12.

(3) انظر منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 250، تبصرة الأدلة 798/2 – 799.

(4) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 398، الملل والنحل للشهرستاني 88/1، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد 333، تأويلات أهل السنة 46.

والحق أن كثيراً من المغالطات الكلامية والمشاغبات العلمية قد حدثت نتيجة للاستعمال المتعسف للمشتركات اللفظية. «ومهما يكن من أمر المشترك فإن فيه تنوعاً في المعاني بسبب تنوع الاستعمال»[1].

ومن الألفاظ التي ادّعي فيها الاشتراك لفظ (القدرية)، فالقدرية هم جاحدوا القدر ونفاته، وهم كذلك من يقولون بالقدر خيره وشره من الله سبحانه. فالقدرية عند المعتزلة هم المجبرة والمشبهة، والمعتزلة هم القدرية عند خصومهم، لأنهم ينفون القدر وينكرون فعل الشر لله سبحانه[2]. وهكذا فرّت كل طائفة منهم من اسم الذم ذاك، خشية من انطباق الحديث الذي رواه ابن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم**»[3]عليهم. وبذا يتبين لنا كيف استخدمت الفرق الكلامية سلاح المشترك اللفظي – سواء أصابت أم أخطأت – في مجادلاتهم الكلامية.

* * *

(1) الأضداد في اللغة 50.

(2) انظر شرح الأصول الخمسة 772 – 773، الملل والنحل 38/1، القاموس المحيط 591، العواصم من القواصم لابن العربي 212، الواحيد ومنهجه في التفسير، جودة محمد المهدي 368.

(3) سنن أبي داود حديث رقم 4691، مسند أحمد 86/2، وانظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس لإسماعيل بن محمد العجلوني 119/2، العواصم والقواصم في الذب عن سنة ابي القاسم 317/6.

obeikandl.com

المبحث الثالث

الترادف

الترادف هو عكس الاشتراك. فإذا كان الاشتراك هو مجيء اللفظ الواحد لمعنيين فأكثر، فإن الترادف هو ترادف لفظين فأكثر على معنى واحد، كما نقول «سيف وعضب ومهند»، و«أسد وليث وغضنفر»، و«دار ومنزل ومسكن». فالترادف إنما هو عبارة عن اتحاد كلمتين أو أكثر في المفهوم لا في الملفوظ[1].

وقد تباينت مواقف اللغويين ومذاهبهم تجاه قضية الترادف منذ فترة مبكرة، منذ أواخر القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الهجري.

ويمكننا تلخيص مواقفهم في مذاهب أربعة:

1- طائفة من اللغويين أنكروا الترادف المطلق في ألفاظ اللغة، وهم لذلك أخذوا يلتمسون فروقاً دقيقة بين معاني الكلمات، لأن كثرة الألفاظ للمعنى الواحد – وفق رأيهم – إذا لم تكثر بها صفات هذا المعنى كانت نوعاً من العبث[2]. فإنكار الترادف يعني عند علماء هذه الطائفة أن بين المترادفات فروقاً في الصفات. يقول ابن الأعرابي: «إن كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد، ففي كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا علمه فهل يلزم العرب جهله»[3]. فأشياع هذا المذهب يفرقون مثلاً بين الفعلين (قعد وجلس)، إذ القعود لا يكون إلا عن قيام، والجلوس يكون عن حالة هي دون الجلوس، لأن الجلس في اللغة المرتفع. وكذلك يفرقون بين الأفعال (مضى وذهب وانطلق)، (ورقد ونام وهجع)[4]، فالمترادفات عند هذا الفريق من «المتباينات التي تكون

---

(1) انظر التعريفات للجرجاني 58، الكليات 315، تاريخ آداب العرب للرافعي 189/1، معجم مصطلحات أصول الفقه 129.

(2) انظر تاريخ آداب العرب 189/1، في اللهجات العربية 174.

(3) انظر تاريخ آداب العرب 189/1.

(4) انظر الصحابي 98، تاريخ آداب العرب 189/1 – 190.

لتباين الصفات، أو لتباين الموصوف مع الصفات»[1]. وكأن هذه الطائفة تعتمد على ما قرره ابن فارس – وهو من دعاة هذا المذهب – من أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير. وابن فارس في معرض ذكره لخلاف علماء اللغة في كثير مما قالته العرب، يقر بأنه لا يكاد أحد من علماء اللغة يخبّر عن حقيقة ما خولف فيه، بل يسلك طريق الاحتمال والإمكان[2].

ولما كان علماء هذا المذهب يحرصون على تلمس الفروق الدقيقة بين كلمات حكم بترادفها، فقد أغرب بعضهم حتى وصفوا بأنهم «يستشفون في الكلمات أموراً سحرية ويتخيلون في معانيها أشياء لا يراها غيرهم، فهم قوم شديدو الاعتزاز بألفاظ اللغة، يتبنون الكلمات ويرعونها رعاية كبيرة، ينقبون عما وراء المدلولات»[3].

ومن أسرار إنكار الترادف عند دعاة هذا المذهب أن أصحاب هذا الرأي كانوا من الاشتقاقيين الذين أسرفوا في إرجاع كل كلمة من كلمات اللغة إلى أصل اشتقت منه، حتى الأسماء الجامدة والأسماء الأجنبية عن اللغة العربية[4]. لأن المولعين بالاشتقاق يرون أن كل ما وضع من اللغة ارتجالاً فإنما وضع لمناسبة بين الدال والمدلول على وجه من الوجوه.

وأذكر هنا ما نقل عن بعض المعتزلة من ذهابهم إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع[5]. ومن المولعين بالاشتقاق ابن دريد وابن جني وابن فارس.

ومن جملة أدلة منكري الترادف قول بعضهم بحكمة واضع اللغة استناداً إلى القول بأن اللغة توقيف. يقول ابن درستويه: «وليس إدخال الإلباس في الكلام من الحكمة والصواب، وواضع اللغة عز وجل حكيم عليم، وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني»[6].

---

(1) المحصول في علم الأصول 79/1.

(2) انظر الصحابي 67 – 68.

(3) في اللهجات العربية 181.

(4) انظر في اللهجات العربية 180، وانظر المحصول في علم الأصول 80/1.

(5) انظر تاريخ آداب العرب 175/1.

(6) انظر المزهر 385/1، الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري 33.

ودعاة مذهب إنكار الترادف وأشياعه كثيرون على اختلاف مدارسهم اللغوية والنحوية بل والعقدية والكلامية. فمنهم محمد بن زياد الأعرابي وثعلب وأبو علي الفارسي وأبو بكر الأنباري وأحمد بن فارس وأبو هلال العسكري، والحكيم الترمذي[1]. وقد جنح إلى إنكار الترادف طائفة كبيرة من اللغويين الغربيين، منهم نولدكه وبالمر وبلومفيلد[2].

2- وطائفة أنكرت الترادف مطلقاً بقيد الزيادة في معاني الألفاظ المترادفة. والألفاظ المترادفة وفق هذا المذهب هي «الألفاظ المفردة الدالة على مسمّى واحد، باعتبار واحد»[3].

وهذا التعريف يحترز بوحدة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم، فإن هذين وإن دلا على شيء واحد، لكن باعتبارين اثنين، أحدهما يدل على الذات والآخر على الصفة. فالسيف والصارم لا ترادف بينهما لتباينهما من جهة أن الأول اسم والثاني صفة، فالزيادة التي في أحدهما جعلتهما متباينين لا مترادفين[4].

فهذا المذهب يعتبر الموضوع للمعنى الأصلي اسماً واحداً، والباقي صفات له لا أسماء، فأسماء السيف كلها أصلها السيف، وسائرها صفات له.

وبيّنٌ أن الفرق بين هذا المذهب والمذهب الذي قبله، أن أصحاب المذهب الأول يعتبرون المترادفات أسماء تزيد معنى الصفة، ودعاة هذا المذهب يعتبرونها صفات محضة[5]. ومن أبرز أشياع هذا المذهب محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت606هـ).

---

(1) انظر تاريخ آداب العرب 189/1، في اللهجات العربية 174 الدلالة اللغوية عند العرب 94، بيضة الديك يوسف الصيداوي 61، نثر الورود على مراقي السعود 134، حاشية البناني على متن جمع الجوامع 290/1.

(2) انظر الدلالة اللغوية عند العرب 95 – 96، الترادف في القرآن الكريم 75 – 77.

(3) المحصول في علم الأصول 79/1.

(4) انظر الدلالة اللغوية عند العرب 98.

(5) انظر تاريخ آداب العرب 190/1.

3- وطائفة تثبت الترادف، ولكنهم يخصونه بإقامة لفظ مقام لفظ آخر، لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد. وذلك نحو: أصلح الفاسد، ولم الشعث، ورتق الفتق، وشعب الصدع. أما إطلاق الأسماء على المسمّى الواحد فيسمّى عندهم المتوارد كالخمر والعقار[1]. والحق أن أكثر الدارسين قد استبعدوا الترادف في العبارات والجمل، فإنه ما كان يعنيهم إلا البحث في الترادف بين المفردات.

4- والطائفة الكبيرة من اللغويين والنحويين قد أثبتوا الترادف مطلقاً بِدون قيد ولا تقسيم. ذلك أن العرب كانوا يتكلمون بلغتهم على طباعهم وما في نفوسهم من المعاني المختلفة، دونما تعمق في علل الألفاظ، وإدراك الفروق بينها كما هي عند اللغويين[2]. فقد روي أن أبا زيد سأل أعرابياً: ما المحبنطىء؟ قال: هو المتكأكئ. قال أبو زيد: وما المتكأكئ؟ قال هو المتآزف[3].

هذا ومن أهم أسباب وجود الترادف عند العرب[4]:

1- استعارة كلمات من لهجة من اللهجات، أو لغة من اللغات، وبذا يصبح للمعنى الواحد أكثر من كلمة واحدة، نحو الحرير والسندس والإستبرق، واليم والبحر. فالقسم الأكبر من المترادفات مرده إلى أن أوضاع العرب كانت مختلفة، لأنهم متصرفون في اللغة لا يعرفون لها قيوداً اصطلاحية. وكانت القبائل يأخذ بعضها عن بعض توسعاً في الكلام. «وكلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن تكون لغات لجماعات، اجتمعت لإنسان واحد من هنا ومن هنا»[5]. وبذا يعد الترادف عاملاً هاماً من عوامل التوسع اللغوي، وكان سبباً في ثراء اللغة العربية.

---

(1) انظر تاريخ آداب العرب 190/1، المزهر في اللهجات العربية 175.

(2) انظر تاريخ آداب العرب 190/1.

(3) انظر المزهر 413/1.

(4) انظر في اللهجات المربية 181 – 184، تاريخ آداب العرب 191/1، الدلة اللغوية عند العرب 106، عوامل التطور اللغوي أحمد عبد الرحمن حماد 62 – 63.

(5) الخصائص 375/1.

2- ثمة صفات تفقد عنصر الوصفية مع مرور الزمن وتصبح أسماء، وذلك نحو أسماء الجمل والسيف. فالسيف مثلاً سمّي باعتبارات عدة، كتسميته بصفاته كالصارم، أو بمكان صنعه كاليماني.

3- المجازات المنسية قد تولد نوعاً من الترادف في الكلمات، فالكلمة المستعملة مجازاً قد يطول العهد عليها فتصبح حقيقة، فالرحمة مثلاً مشتقة من الرَّحِم موضع الولد، فلعل الرحمة أصلاً هي عملية النسل من الأرحام، ثم استعملت مجازاً في الصلة بين الذين يولدون من رحم واحدة. وبتقادم الزمن أصبح هذا المجاز حقيقة، وبذا نشأ الترادف بينها وبين كلمة رأفة مثلاً، وكاستعمال العين للجاسوس، والأذن لمسترق السمع.

ومن العلماء الذين أثبتوا الترادف مطلقاً إمام النحاة سيبويه، فهو يقول: «أعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين... واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو ذهب وانطلق»[1]. وممن تابعه في القول بالترادف محمد بن المستنير قطرب، وأبو زيد الأنصاري، والأصمعي، وابن جنّي، وابن خالويه، وأبو العلاء المعري، وابن يعيش، والفيروزأبادي[2].

هذا وقد تجرد طائفة من اللغويين القائلين بالترادف فجمعوا الألفاظ المترادفة في مصنفات خاصة. ومن هؤلاء أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت210هـ) في كتابه «أسماء الخيل»، وعبد الملك بن قريب الأصمعي (ت216هـ) في كتابه «أسماء الخمر»، ومحمد بن يزيد المبرّد (ت286هـ) في كتابه «أسماء الدواهي عند العرب»، والحسين بن أحمد بن خالويه (ت370هـ) في كتابه «أسماء الأسد» و«أسماء الحيّة»، وعلي بن عيسى الرماني (ت384هـ) في كتابه «الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى»، والفيروزأبادي (ت817هـ) في كتابه «أسماء النكاح»[3]. هذا وقد أكد كثير من علماء اللغات المحدثين إمكان وقوع الترادف في أي لغة من لغات البشر[4].

---

(1) الكتاب 1/7-8.

(2) انظر تاريخ آداب العرب 1/190، في اللهجات العربية 175، الدلالة اللغوية عند العرب 94، بيضة الديك يوسف الصيداوي 61.

(3) انظر الترادف في القرآن الكريم محمد نور الدين المنجد 17 – 27.

(4) انظر في اللهجات العربية 178، الترادف في القرآن الكريم 77.

والقائلون بالترادف من المحدثين يشترطون جملة من الشروط لابد من تحققها للحكم بالترادف بين الكلمات، فمن تلك الشروط[1]:

1- الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقاً تاماً، على الأقل في ذهن أغلبيةِ أفرادِ بيئة واحدة.

2- أن تكون الكلمتان تنتميان إلى لهجة واحدة، أو مجموعة منسجمة من اللهجات. ولذا كان الأصفهاني يرى الترادف في اللهجة الواحدة، وينكره في لهجتين مختلفتين. هذا واللغة العربية الأدبية النموذجية يمكن عدّها بيئة لغوية واحدة.

3- الاتحاد في العصر، بحيث ينظر إلى المترادفات في عصر خاص وزمن خاص.

4- ألا يكون أحد اللفظين نتيجة تطور صوتي للفظ الآخر، نحو الجثل والجفل بمعنى النمل.

وبتطبيق هذه الشروط على اللغة العربية، يتضح أن الترادف لا يكاد يوجد في اللهجات العربية القديمة، وإنما هو موجود في اللغة الأدبية الواحدة.

وبعد فهذه هي جملة المذاهب في مسألة الترادف، تلك التي عني بها العلماء كثيراً درساً وتمحيصاً، ذلك بأن جمهرة كبيرة من علماء اللغة كانوا يعدّون الترادف سبباً من أسباب غنى العربية ووفرة ألفاظها. والعلماء في رصد هذه الظاهرة اللغوية لم يكونوا متفقين، وإنما تباينت مواقفهم تجاهها.

ويرجع سبب اختلافهم في الترادف إلى أمرين أساسيين، أولها عدم اتفاق العلماء على المراد بالترادف، فاللغويون القدامى كانوا يعرفونه بأنه ما اختلف لفظه واتفق معناه. هكذا من غير قيود ولا ضوابط. أما العلماء المتأخرون، لاسيما الأصوليون منهم فقد كانوا يقيدونه ويضبطونه، فمن تعريفاتهم مثلاً أنه «توارد لفظين مفردين أو ألفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع، على معنى واحد، من جهة واحدة»[2]. فلعل غموض مصطلح الترادف وعدم الاتفاق على حدّه هو الذي سبب خلافاً كبيراً بين اللغويين وجدنا آثاره فيما سبق من آراء ومذاهب[3].

---

(1) انظر في اللهجات العربية 178 – 180، الترادف في القرآن الكريم 102.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 66/3.

(3) انظر الترادف في القرآن الكريم محمد نور الدين المنجد 32.

والحق أن ضوابط المتأخرين في تعريفهم للمترادف ضوابط ذات وجاهة. وهي التي أنارت للباحثين المحدثين دروب البحث حتى وصلوا إلى تعريف يمكن قبوله لاتساقه مع قوانين اللسان العربي، فالترادف هو أن يدل لفظان مفردان فأكثر دلالة حقيقة أصيلة مستقلة، على معنى واحد، باعتبار واحد، وفي بيئة لغوية واحدة، فلا اعتداد بالألفاظ المركبة، ولا المعاني المجازية، ولا الألفاظ ذات التطور الصوتي أو الدلالي. وبشرط الاعتبار الواحد يخرج ما يدل على ذات وصفة كالسيف والصارم، أو صفتين كالصارم والمهند، أو صفة الصفة كالناطق والفصيح، وبشرط البيئة الواحدة يخرج ما تداخل من ألفاظ وضعتها قبائل مختلفة على معنى واحد[1].

وثاني الأسباب في اختلاف العلماء في دراسة ظاهرة الترادف في اللسان العربي اختلاف مناهج الدارسين لهذه الظاهرة اللغوية، ومن ثم تباين وجهات نظرهم[2]. فمنكرو الترادف أنكروا أصالة الترادف في وضع اللغة لأنهم يقولون بتوقيف اللغة، لأن الترادف ينافي – عندهم – الحكمة الإلهية. ولذا هم يقيسون الترادف بمقياس العقل والمنطق. وهم يردون مزاعم الترادف بأن مردها إلى الخطأ في فهم كلام العرب، أو إلى اختلاف اللغات واللهجات العربية، أو إلى الأسباب البلاغية كالمجاز والكناية[3].

أما مثبتو الترادف فقد أقروه في الواقع اللغوي، وكان يستحوذ عليهم في جمعهم للألفاظ المترادفة المعنى العام دون عناية بالدقة الدلالية.

وأسجل هنا ملحوظات كاشفة قبل التصريح بما أختاره في مسألة الترادف:

1- إثبات الترادف والإقرار به يشكل تياراً كبيراً في حقل الدراسات اللغوية، والإقرار بالترادف كان أسبق تاريخياً من إنكاره ونفيه.

2- اللغويون القدامى القائلون بالترادف لم يقرّوا مطلقاً باتحاد المعنى بين المترادفات، وإنما قصارى ما ذكروه أن لفظين أو أكثر تتوارد للدلالة على

(1) بتصرف من الترادف في القرآن الكريم 35.
(2) انظر الدلالة اللغوية عند العرب 101.
(3) انظر الترادف في القرآن الكريم 69.

معنى واحد، وفرق كبير بين الترادف الكامل وشبه الترادف. فكأن القائلين بالترادف يحفلون بالمعنى العام الذي تتوارد عليه الألفاظ دونما اهتمام بالفروق اللغوية بين الكلمات المترادفة لتحديد المعنى الخاص الدقيق لكل كلمة[1].

3- بعض منكري الترادف كانوا أحياناً يوردون ألفاظاً يحكمون بترادفها، وكان المثبتون للترادف في الوقت ذاته يبحثون في علل تسمية بعض الألفاظ، كما كانوا يلمحون المعاني الدقيقة بين الألفاظ المحكوم بترادفها.

والحق أننا لا نملك إنكار الترادف في اللغة عموماً، ذلك بأن العربي في كلامه قد يخلط لفظاً فصيحاً بآخر غير فصيح، وقد يأخذ لفظاً من لهجة غير لهجته، فإذا كانت هذه الألفاظ تدل على معنى عام فهي مترادفة بهذا المعنى.

والقول بالترادف لا يعني إغفال الفروق الدلالية الدقيقة بين الكلمات، إذ لم يقل أحد من اللغويين القدامى القائلين بالترادف بأن المعنى متحد بين المترادفات. ولذا يتعين علينا تطلب الفروق الدلالية بين الكلمات المترادفة لتحديد المعنى الخاص الدقيق لكل كلمة، لاسيّما إن جرت هذه الألفاظ على ألسنة الفصحاء وأهل البيان والشعراء.

فإذا انتقلنا إلى القرآن الكريم المنطوي على أفصح الكلم وأعجبه، والذي لا تفاوت في فصاحة كلمه، ولا في نظم جمله، فإنه لا مفر من الجزم بأن لا ترادف بين ألفاظ القرآن الكريم، لأنه تنزيل من لدن حكيم عليم، لأن القرآن الكريم معجز ببيانه ونظمه، حيث كان اختيار ألفاظه وجمله مظهراً من مظاهر إعجازه.

وأكتفي بهذه اللمحة عن الترادف ومذاهبه وآراء اللغويين فيه، لنرى هل كان للترادف أثر في المسائل العقدية؟ أم لم يكن له فيها أثر؟.

الحق أن مسألة الترادف كانت كغيرها من مسائل اللغة والنحو ذات أثر في فهم النصوص الدينية، ومن ثم في تباين المذاهب العقدية الإسلامية. ومن أولى المسائل التي ربطت بقضية الترادف – وكان الخلاف فيها شكلياً فحسب – أسماء الله سبحانه

(1) انظر عوامل التطور اللغوي 63، الدلالة اللغوية عند العرب 93، الترادف في القرآن الكريم 61.

كالعليم والقدير، والسميع والبصير. فقد تنازع الناس فيها، هل هي من قبيل الأسماء المترادفة تدل على ذات واحدة، أم هي من قبيل الأسماء المتباينة نظراً إلى تعدد الصفات؛ إذ كل منها يدل على معنى غير ما يدل عليه الاخر؟[1].

والتحقيق في هذه المسألة أن النزاع فيها لفظي، فإن أسماء الله الحسنى هي مترادفة بالنظر إلى الذات، متباينة بالنظر إلى الصفات[2].

فأهل الإسلام كلهم قائلون بتوحيد الله سبحانه في ذاته وفي صفاته، فهو سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: 11]، إذ يمكننا تعريف التوحيد بأنه «إثبات ذات غير مشبهة للذوات، ولا معطلة من الصفات»[3].

فمحال أن يظن عاقل أن تعدد الأسماء وتباين الصفات دليل على تعدد المسميات، وهذا مما يدرك بضرورة العقل. فالترادف ليس تغايراً، ومن ثم فالأسماء والصفات لا تدل إلا على الله تعالى، سواء في ذلك أكانت أسماء أم صفات.

وإن الذي منع الترادف بين أسماء الله سبحانه وزعم التغاير بينها هم كفار قريش، فإن المشركين لما سمعوا رسول الله ﷺ يدعو (يا الله يا رحمن)، فقالوا: كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد، وهو يدعو إلهين، فنزل قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾[الإسراء: 110]، فظن المشركون جهلاً أو تجاهلاً أن (الله) إله، و(الرحمن) إله آخر. والدعاء الوارد في الآية إنما هو بمعنى التسمية، أي سموا بهذا الاسم أو بهذا، إذ المراد بهما الاسم لا المسمّى[4].

ومثل ما قيل في أسماء الله سبحانه من ترادف الذات وتباين الصفات يقال كذلك في أسماء النبي ﷺ مثل محمد وأحمد والماحي والحاشر والعاقب، وكذا في أسماء القرآن الكريم نحو القرآن والفرقان والهدى والنور[5].

---

(1) انظر فتاوى ابن تيمية 59/3، أسماء الله الحسنى لابن القيم 255، المزهر 405/1.

(2) انظر فتاوى ابن تيمية 59/3، أسماء الله الحسنى 255، الإنصاف 61.

(3) انظر الشفا للقاضي عياض 305.

(4) انظر الكشاف 673/2، الجامع لأحكام القرآن 343/10، مجمع البيان للطبرسي 239/6.

(5) انظر فتاوى ابن تيمية 59/3.

ومن أهم المسائل التي كثر الجدل فيها، والتي كان للترادف فيها أثر ظاهر مسألة الإيمان وما يتعلق بها من مسائل فرعية. فإن المذاهب الكلامية الإسلامية قد اشتد خلافها في حقيقة الإيمان. وكان مما قالته الماتريدية وشهر عن الأشاعرة أن الإيمان هو التصديق فقط[1]. وقد نقد ابن تيمية مفهوم الأشاعرة والماتريدية للإيمان، إذ كان ثمة خلاف في أن الإيمان في اللغة هل هو مرادف للتصديق؟ أم أنه مرادف للإقرار؟ [2]. وابن تيمية في رده على الأشاعرة ينقض دعواهم الإجماع على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن هو التصديق، وذلك بمطالبتهم بأن يذكروا من نقل هذا الإجماع وعمّن نُقِلَ من أهل اللغة[3].

ولا يعنيني هنا الانتصار لهذا ولا لذاك في هذه المسألة، ولكن ما يعنيني في هذا الخلاف أن كثيراً من خلافات أرباب المذاهب الكلامية الإسلامية كانت بسبب التصرف في عبارات الكتاب والسنة بظن الترادف في الألفاظ، واعتقاد الترادف من غير يقين. ولذا لم يكن من الإنصاف الجزم بأن الحق متعين منحصر في عبارات بعض فرق الإسلام دون بعض[4]. فقد كان حريّاً بالمتكلمين التخفيف من غلواء الخلاف والحد من صرامته، ما دام الخلاف الدائر بينهم لم يكن خلافاً لمجمع عليه، وإنما هي آراء نسبية محتملة، كل رأي له شواهده ودلائله، وإن تباينت قوة وضعفاً، كثرة وقلة، بحسب اعتقاد كل صاحب مذهب وغلبة ظنه.

ومن المسائل العقدية التي تباينت فيها أنظار المتكلمين – بناءً على قولهم بالترادف أو عدم قولهم به – مسألة الإيمان والإسلام ومدى العلاقة التي بينهما[5].

فقد ذهب جمهور المتكلمين المسلمين إلى أن الإيمان والإسلام مترادفان، فهما شيء واحد في أمر الدين، وإن كانا يختلفان في المعنى وفق اللسان العربي. فالإيمان والإسلام شيء واحد، إذ وجود أحدهما بدون الآخر محال، فإنه من

---

(1) انظر تبصرة الأدلة 808، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 389، تأويلات أهل السنة 39.

(2) انظر فتاوى ابن تيمية 122/7.

(3) انظر فتاوى ابن تيمية 123/7.

(4) انظر إيثار الحق على الخلق 141.

(5) ستأتي – بإذن الله – مباحث خاصة لكل من الإيمان والإسلام وإنما عرضت هنا لما يربطهما بمسألة الترادف فحسب.

البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمناً. ومن أدلة هذا قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[آل عمران: 19]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[آل عمران: 85][1]. ومن جملة ما احتجوا به قوله تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[الحجرات: 17]. يقول أبو المعين ميمون النسفي: «وإذا عرف أن الإيمان هو التصديق عرف أن الإيمان والإسلام شيء واحد، والاسمان من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن»[2].

وممن ذهب إلى أن الإيمان والإسلام شيء واحد الماتريدية وبعض الأشاعرة والمعتزلة والإباضية وبعض الصوفية كالكلاباذي والخوارج وطائفة من أهل الحديث[3].

وذهبت طوائف كثيرة إلى أن الإيمان والإسلام متغايران ولكنهما متلازمان[4]. ومن جملة ما احتجوا به قول الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴾[الزخرف: 69]. إذ الإيمان والإسلام يختلفان في معناهما اللغوي أصلاً، ولكن الشريعة أوقعت كلا من الإيمان والإسلام على الأعمال المأمور بها، وعلى اجتناب المعاصي المنهيّ عنها. وعلى هذا فإنه لا إسلام بلا إيمان، ولا إيمان بلا إسلام. ووفق هذا وبناء على استقراء لاستعمالات الإيمان والإسلام في نصوص الشريعة قعّد البعض قاعدة استقرائية مفادها أن «الإيمان والإسلام إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا»[5].

---

(1) انظر تبصرة الأدلة 818/2.

(2) تبصرة الأدلة 817/2.

(3) انظر القلائد في تصحيح العقائد 132، متشابه القرآن 628، تبصرة الأدلة 817/2، حجج القرآن 71، شرح جوهرة التوحيد إبراهيم اللقاني 47، الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية 133.

(4) انظر الأصول والفروع لابن حزم 132، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر 496، حجج القرآن 71، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 389، تحفة المريد شرح جوهر التوحيد 47.

(5) انظر فتاوى ابن تيمية 259/7، المختار من كنوز السنة النبوية 91.

وتعني القاعدة السابقة أن الإيمان والإسلام إذا ذكر لفظاً في سياق واحد كان لفظ الإيمان باقياً على أصل اختصاصه باعتقاد أركان الإيمان الخمسة، والإسلام باقياً على اختصاصه بالأعمال الظاهرة، كما أجاب به النبي ﷺ سؤال السائل لما سأله عن الإيمان والإسلام[1]، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[الذاريات: 35-36]. أما إذا ذكر أحدهما ولم تكن هناك قرينة دالة على اختصاص المذكور بأصل معناه كان المراد بالمذكور معناه ومعنى صاحبه. ذلك بأن الشارع الحكيم قد جعل الإيمان والإسلام قواماً لحقيقة واحدة هي الدين، إذ الإيمان والإسلام يجتمع فيهما الدين كله. وهكذا هذان الاسمان في ذهن السامع، لأن اللفظ إذا أطلق في مقام المدح انصرف إلى حقيقته المستجمعة لشروطها ومتمماتها المعتبرة في نظر المتكلم، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴾[السجدة: 18]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[البقرة: 132].

ومثل الإسلام من الإيمان في حالة الاجتماع والانفراد كمثل الشهادتين إحداهما من الأخرى، فشهادة الرسالة غير شهادة الوحدانية، فهما شيئان في الأعيان وإحداهما مرتبطة بالأخرى في المعنى والحكم كشيء واحد، ومثل هذا في الإفراد والاقتران أيضاً لفظا الكفر والنفاق، ولفظا البر والتقوى، ولفظا التوبة والاستغفار، ولفظا الفقير والمسكين وأمثال ذلك[2]. وقد ذهب إلى هذا الرأي كثيرون، منهم جمهور الأشاعرة وابن حزم وابن تيمية[3].

هذا ولم يكن الخلاف بين المتكلمين المسلمين في مسألة ترادف الإيمان والإسلام أو تغايرهما في كثير من الأحيان نزاعاً لفظياً، بل كان خلافاً له آثار عملية لطالما عانى منها المجتمع الإسلامي. فالمذاهب الكلامية الإسلامية في بناء مقدماتها النظرية واختياراتها اللغوية إنما كانت تصدر في ذلك عن آراء واختيارات عقدية، إثباتاً لتميزها الفكري والسياسي.

---

(1) مسلم، حديث رقم 8.

(2) انظر شرح العقيدة الطحاوية 392.

(3) انظر الأصول والفروع لابن حزم 132، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني 58، فتاوى ابن تيمية 259/7، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد 47.

والنزاع بين المسلمين في ماهية «الإيمان والإسلام» وحدود علاقة أحدهما بالآخر بدأ من حين بدأ تشكل المذاهب والفرق الكلامية عندما دب بينهم الخلاف السياسي في جملة من القضايا السياسية. فإن نفراً من المسلمين المجاهدين عندما عادوا من الجهاد والفتوحات إلى مدينة رسول الله ﷺ وجدوا الخلاف قد احتدم بعد مقتل عثمان بن عفان بين طائفتين: طائفة مع عثمان ومن معه، وطائفة مع علي ومن معه. ولما لم يتمكنوا من الحكم على طائفة من الطائفتين بالخطأ توقفوا فيهما وقالوا: لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله سبحانه حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما. ومن هذا الشك في أي المتصارعين هو مؤمن حقاً، وفي أيهما هو كافر فعلاً ظهرت مسألة الإيمان والإسلام والكفر. وبذا ولد مذهب الإرجاء والذي برأ أتباعه أنفسهم من الوقوف مع أحد من المختلفين، بل هم يكلون أمرهم إلى الله سبحانه، ذلك بأنهم لم يستطيعوا تكفير الصحابة على ذلك الخلاف المشتجر بينهم، لأنه عندهم كان دون الشرك المكفر المخرج عن الملة[1].

ومن الفرق التي وجدت في فترة مبكرةٍ من تاريخ الإسلام الخوارج، أولئك الذين كانوا في أول أمرهم في صف الإمام عليّ يوم صفين، ولكنهم كفروا الإمام عليّاً لما قبل التحكيم بدعوى أنه حكم الرجال في دين الله سبحانه كما كفروه بقتله جمعاً من أهل القبلة. وبذا قال الخوارج بتكفير الفاسق المرتكب للكبائر، والتي منها قتل المسلم للمسلم[2].

وقد كان من جملة أسباب اختلاف المرجئة مع الخوارج وبروز تيار الاعتزال وما بينهما من مذاهب وطوائف تلك القضية السياسية التي وقفها الناس من خلافة بني أميّة، ومن آراء الناس في المظالم التي كانوا يرتكبونها. فالمرجئة نعتوهم بأنهم مؤمنون، ومن ثم لا يصح الخروج عليهم. أما الخوارج فقد كفرّوهم بأعمالهم الخارجة عن الإسلام – فيما يزعمون – ومن ثم خرجوا عليهم. والمعتزلة توسطت فحكمت بفسقهم، فهم في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر. وحقا كانت كثير من

(1) انظر المثقفون في الحضارة العربية 39 – 40، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي 166، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 534، التكفير الفلسفي في الإسلام 194، الخوارج في الإسلام عمر أبو النصر 30 – 33.

(2) انظر تلخيص المحصل 403.

المواقف الفكرية تخفي وراءها مواقف سياسية، كانت تشكل أرضية الخلاف وباعثه وسببه. وإن بدا في ظاهر الأمر أن خلافهم كان فكرياً محضاً، وجدلاً علمياً نظرياً[1].

وقد حصر الخلاف بين تلك المذاهب في حقيقة الإيمان والإسلام، هل هما محصوران عند حدّهما اللغوي المحض كما كانا بمعناهما اللغوي قبل الإسلام؟ أم أنّ الحواجز اللغوية التي بينهما قد أزالها الشرع وأصبحا شرعاً كلمتين مترادفتين، يشكلان معنى واحداً وهو الدين بجملته، ظاهره وباطنه[2].

وهذه هي مذاهب الناس في كلمة (الدين) التي هي مركبة من الإيمان والإسلام[3]:

1- قول الكرامية وبعض المرجئة: الدين قول وإقرار باللسان ولو لم يصاحب ذلك عمل ولا اعتقاد.

2- قول جمهور المرجئة: الدين قول واعتقاد فقط، ولا يضر معهما معصية كبيرة ولا صغيرة.

3- وقال غير من سبق من طوائف الأمة الإسلامية وهم الإباضية والخوارج والمعتزلة والشيعة وأهل السنة كلهم: الدين قول واعتقاد وعمل.

هذا وقد اختلف هؤلاء في تقدير قيمة العمل الداخل في مركب الدين الثلاثي. أما الخوارج والمعتزلة فقد رفعوا من قيمة العمل إلى مستوى العقائد تمسكاً بآيات الوعيد، وتسوية بين المعصية والشرك، فكأنهم عمدوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. فكان رأي الخوارج – وهم أشد غلواً من المعتزلة – أن من أخل بالعمل فترك فريضة أو أتى كبيرة ولم يتب منها فإنه قد خرج من الإيمان وأصبح كافراً، وهو مستحق للخلود في نار الجحيم.

وقال المعتزلة ومن تبعهم من الزيدية: من ترك فريضة أو ارتكب كبيرة ولم يتب منها فهو قد خرج من الإيمان وهو مخلد في النار، ولكنه لا يسمى كافراً، بل

---

(1) انظر المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة 70، الزيدية، علي عبد الكريم شرف الدين 75، التفكير الفلسفي في الإسلام 185 – 187.

(2) انظر المختار من كنوز السنة النبوية 73.

(3) انظر المختار من كنوز السنة النبوية 74 – 90، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام 70 – 73.

عمله ذاك يجعله بمنزلة بين المنزلتين، يعنون بين الإيمان والكفر[1]. وهنا يظهر لنا السر في عدّ الخوارج والمعتزلة (الإسلام والإيمان) كلمتين مترادفتين، لأنهم رفعوا الأعمال الظاهرة (=الإسلام) إلى درجة الاعتقاد (=الإيمان). ولذا فإنهم أخرجوا أهل الكبائر «من اسم الإيمان والإسلام، فإن الإيمان والإسلام عندهم واحد»[2]. وما دام أن الإسلام هو الإيمان، ففعل الواجبات عندهم هو الإيمان، ومن أخل به أخل بالإيمان[3].

فإذا عدنا إلى الكرامية والمرجئة رأينا أنهم يضعون الأعمال من ميزان اعتبار الدين فالأعمال عندهم ليست من الإيمان، فلذا لا يضر مع الإيمان معصية، تمسكاً منهم بآيات الوعد التي وُعد فيها المؤمنون بالنعيم المقيم يوم الدين، فجعلوها عامة تستوي فيها مراتب الإيمان[4].

وأعدل الأقوال في حقيقة الدين (الإسلام والإيمان) هو قول جمهور المسلمين وهو أن الدين أمر مركب من قول واعتقاد وعمل، لكن هذه الثلاثة ليست بنسب متساوية، فالاعتقاد هو الجزء الذي لا غنى عنه بحال في هذا الأمر المركب، إذ به يوجد أساس الإيمان. فالإيمان عند جمهور أهل السنة أعلى منزلة من الإسلام، فالإسلام هو الأعم، ولكن الإيمان هو الأفضل[5]. أما العمل والقيام بالفرائض والسنن والبعد عن المحرمات فهو دليل على الاعتراف بالدين الحق.

وثمة مراتب كثيرة بحسب العمل، منها أن من ترك فريضة أو عمل كبيرة ولم يتب منها لم يكن حقاً على الله تعالى أن يتوب عليه، ولكنه داخل تحت مشيئة الله سبحانه، فإن شاء عفا عنه فضلا وتكرما، وإن شاء عاقبه عدلا وجزاء، فصاحب الكبيرة مؤمن مطيع بإيمانه عاص لله بفسقه[6].

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 137، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة 466، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 119، القلائد في تصحيح العقائد 132.

(2) فتاوى ابن تيمية 242/7.

(3) انظر دراسات إسلامية حسن حنفي 29.

(4) فتاوى ابن تيمية 288/7.

(5) انظر الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية 134.

(6) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 396، الإنصاف 54، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي 237، تلخيص المحصل 403، شرح العقيدة الطحاوية 355 – 357، دراسات إسلامية 29.

وقد سبق لي الإشارة إلى أن من القائلين بترادف الإسلام والإيمان طوائف من أهل السنة (الماتريدية وبعض الأشاعرة وبعض أهل الحديث)، ولكنهم مع قولهم بالترادف لم يساووا بين الإسلام (=العمل) وبين الإيمان (=الاعتقاد) مساواة تامة كما فعل الخوارج والمعتزلة، بل كان رأيهم معتدلاً وسطاً متسقاً مع النصوص الشرعية الواردة في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

وبذا أصل إلى خلاصة مفادها أنه لولا مواقف الخوارج والمعتزلة والمرجئة من ثنائية الإسلام والإيمان، ودخول الأعمال في أصل الإيمان لكان الخلاف في ترادف الإسلام والإيمان، أو تغايرهما خلافاً نسبياً ونزاعاً لفظياً في تصور علاقة كل منهما بالآخر، وكان يمكن لنا التوفيق بينهما بأقصر السبل. إذ تارة يراد من الإيمان خصوص الاعتقاد الباطني، وتارة يراد به الدين كله، وكذا الإسلام فقد يراد به تارة خصوص القيام بالفرائض والسنن وتارة يراد به الدين كله[1]. فإذا حمل الإيمان على التصديق، وحمل الإسلام على أركان الإسلام الخمس، فهما لاشك متغايران. وإن حمل الإسلام على الاعتقاد والانقياد لأمر الشارع – أي على الدين كله – فهو مرادف للإيمان.

وجملة القول أن مسألة الإيمان والإسلام ترادفاً وتغايراً تكاد تحصر بحكم صاحب الكبيرة، الذي هو كافر عند الخوارج، مشرك عند الأزارقة، منافق عند الحسن البصري، وهو بمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة والزيدية، وهو كافر بالنعمة عند الإباضية، فلا يسمى مؤمناً ولا كافراً، وهو مؤمن مطيع بإيمانه، عاص بفسقه عند جماهير المسلمين[2].

* * *

(1) انظر تلخيص المحصل 402 – 403، شرح العقيدة الطحاوية 379.

(2) انظر تلخيص المحصل 403، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 521،

المبحث الرابع

العموم والخصوص

سبق لي الحديث عن المشترك اللفظي، والذي هو لفظ وضع لمعان مختلفة بأوضاع متعددة على سبيل البدل، بحيث لا يكون المراد باللفظ في وقت واحد إلا معنى واحد. وذلك كاختلاف الأصوليين حول ما ينبغي أن يحمل عليه القرء في قولِ الله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[البقرة: 228]، فبعضهم يرون أن المراد بالقرء الحيض، ويرى آخرون أن المراد به الطهر.

أما العام فهو من قبيل المشترك المعنوي، وهو أن يكون للفظ الواحد معنى واحد، ولكن يندرج تحته أفراد كثيرون، كلفظ «إنسان» فإنه مشترك معنوي ينطبق على جميع الناس دون استثناء، على سبيل الشمول. فالعام يدل على جميع ما يشتمل عليه اللفظ بوضع واحد في حالة واحدة، وأما الخاص فهو لفظ وضع لمعنى يتحقق في فرد واحد كزيد، أو أفراد محصورين كمائة[1].

وقد حدّ الأصوليون العام والخاص بحدود علمية محكمة، اخترت منها ما ذكره الشوكاني حيث حدّ العام بقوله: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحدٍ دفعة»[2]. والخاص هو: «إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص»[3].

وظاهرتا العموم والخصوص من الظواهر اللغوية البارزة في اللغة العربية، تؤكدان الارتباط المحكم بين أصول الشريعة وأصول العربية. فإنه باستقراء المفردات والعبارت يلاحظ أن للعموم ألفاظاً تدل بوضعها اللغوي على الاستغراق والشمول، بحيث نرى آثار هاتين الظاهرتين في العلوم الشرعية التي عالجت النصوص الدينية نصوص الكتاب والسنة. فلهاتين الظاهرتين حضور قويّ في مباحث علم أصول الفقه وعلم التفسير وعلم أصول الدين الذي تهدف هذه الدراسة إلى تلمس الأسس اللغوية للخلاف العقدي بين المسلمين.

---

(1) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 354، معجم مصطلحات أصول الفقه 409.

(2) إرشاد الفحول 394.

(3) إرشاد الفحول 479.

وإن ظاهرتي العموم والخصوص لتؤكد مفهوم وحدة النصوص، إذ لا يُكتفى وفق هاتين الظاهرتين بالنظر إلى النص نظرة تجزيئية تفكيكية، وإنما ينظر إليه نظرة واحدة شاملة موضوعية، تربط النصوص بعضها ببعض، وفق شبكة من العلاقات اللغوية والعقلية، منها العموم والخصوص.

وعلماء الأصول عند بحثهم لظاهرتي العموم والخصوص لم يخرجوا عن نطاق ما ورد من الأساليب العربية[1]، فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن العموم من عوارض الألفاظ[2]. والأصوليون في ذكرهم لألفاظ العموم وصيغه عدّوا ما استعمله العرب في تعميمهم وتخصيصهم.

وفيما يلي تلخيص موجز لأهم مفردات مبحث العام والخاص عند الأصوليين.

فمن الصيغ التي تفيد العموم لذاتها:

1- الأسماء المؤكدة: نحو كل وجميع وأجمعون وكافة، كقول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[آل عمران: 185].

2- أسماء الشرط والاستفهام: نحو من وما ومتى وأين وحيث وأيان وأنى وأي.

3- الأسماء الموصولة: نحو من وما والذي والتي.

ومن الصيغ التي تفيد العموم بالوساطة:

1- الاسم المحلى بال التي تفيد الجنس والاستغراق. نحو الإنسان في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾[العصر: 2].

2- المعرف بالإضافة، نحو قول الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[إبراهيم: 34].

3- النكرة في سياق النفي، نحو قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[المائدة: 73].

---

(1) انظر أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية 58.

(2) انظر إرشاد الفحول 394.

4- النكرة في سياق النهي، نحو قوله عز وجل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾[التوبة: 84].

5- النكرة الموصوفة بوصف عام، نحو قول الله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾[البقرة: 221][1].

أما التخصيص فمن أدواته:

1- الاستثناء، كقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً﴾[البقرة: 282]، وقوله عز وجل: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[الحجر: 30-31].

2- الصفة، كحديث ابن عمران أن «النبي ﷺ كتب الصدقة، وكان في الغنم في كل أربعين سائمة شاة»[2].

3- الشرط، كقول رجل لآخر: لا بأس بهذا العمل إن رضي به السلطان[3].

والأصل في دلالة العام أن تكون دلالة كلية، تستغرق وتشمل كل فرد من أفراد العام، لكن بالنظر في أساليب العرب في خطابهم، وباستقراء النصوص يمكن أن يتنوع العام إلى ثلاثة أنواع هي:

1- عام يراد به العموم قطعاً، وهو الذي تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، أو هو الباقي على عمومه، بحيث وضع عاما واستعمل عاماً، وذلك كقول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة: 282]، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[الأنبياء: 30]، ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[هود: 6].

2- عام يراد به الخصوص، ويسمى العام المراد به الخصوص، وهو ما وضع في الأصل عاماً ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده، وذلك كلفظ (العهن) فإنه في الأصل يطلق على كل صوف، ثم خص بالصوف الملوّن.

---

(1) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 355 – 360 (بتصرف)

(2) سنن الدرامي 1/381.

(3) أثر الدلالة النحوية واللغوي 62 – 63 (بتصرف).

والعام المراد به الخصوص ضربان:

أ – عام يراد به الخصوص قطعا، وهو الذي تصحبه قرينة تنفي بقاءه على عمومه، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: 97]، فالمراد خصوص المكلفين. ومنه قول الله عز جل: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ﴾[آل عمران: 39]، والمراد جبريل عليه السلام. وهذا النوع يسميه البعض العام الخاص.

ب – عام مختلف في إرادة الخصوص به، لدوران الدليل بين العموم والخصوص. ومنه قول الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[البقرة: 256]، فإن هذه الآية إن كانت على معنى الإخبار كانت عامة، وإن كان المراد بها النهي على معنى: لا تكرهوا أحداً من أهل الكتاب الذين قبلوا بدفع الجزية على الدخول في الدين، فالآية عليه تكون خاصة.

3- عام مطلق: وهو العام الذي لم تصحبه قرائن لفظية كالاستثناء مثلاً، أو عقلية أو عرفية تعيّن العموم أو الخصوص. وهذا العام الذي هو محل بحث عند علماء الأصول. وهذا العام ضربان:

أ – عام مخصوص، وهو الذي قام دليل على تخصيصه، بحيث يخص منه بعض أفراده، فالعام المخصوص أريد به معناه، مخرجاً منه بعض أفراده بمخرج متصل أو منفصل، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[البقرة: 193]، فهذا نص عام خص منه الذمي والمستأمن بالإجماع.

ب – عام باق على عمومه، وهو الذي لم يدخله تخصيص، ويشمل الحكم فيه جميع أفراده ويستغرقهم[1].

---

(1) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 361 – 362، 373، معجم مصطلحات أصول الفقه 276 – 277.

* وثمة فوارق دلالية بين العام المراد به الخصوص وبين العام المخصوص، فدلالة اللفظ في الأول دلالة خاصة بخلاف الثاني ذي الدلالة العامة، كما أن أداة التخصيص في الأول عقلية، أما في الثاني فالأداة لفظية متصلة أو منفصلة. ومن الفوارق كذلك أن دلالة اللفظ في الأول مجازية لأنه استعمال اللفظ في بعض مدلوله، في حين أن دلالة اللفظ في الثاني حقيقية[1].

وليس بغريب ولا مستنكر أن يوجد مبحث العام والخاص عند الأصوليين، ذلك أنهم كانوا يتصدون لتفسير نصوص الكتاب والسنة، وهذا التصدي يستلزم بالضرورة إدراكاً صحيحاً لدلالات الألفاظ وصولاً إلى المعاني المقصودة المرادة. وإن العموم والخصوص من جملة دلالات الألفاظ العربية، حيث إن الحكم بعموم الألفاظ أو خصوصها له أثر جلي فيما يستنبط من النص من أحكام تكليفية وتصورات عقدية. كما أنه ليس بغريب أن يُلْمح علماء الأصول إلى موقف بعض أرباب المذاهب العقدية من العموم والخصوص، ذلك أن علماء العقائد والفقه كانوا يستعملون مناهج متقاربة في تفسير النصوص، هي المعروفة بأصول الفقه، فإن غالب علماء العقائد كانوا في الوقت ذاته علماء أصول وجدل.

ويؤكد كثير من الأصوليين أن الأصل في دلالة العام أن تكون دلالة كلية، ولكنهم اختلفوا في اللفظ العام، هل هو مستمر في دلالته العامة تلك بشكل قطعي، أم أن دلالته أثناء الاستعمال تنزل إلى درجة الظن؟ فالأحناف قالوا بالقول الأول، وخالفهم في هذا عامة الشافعية والمالكية والحنابلة آخذين بالرأي الثاني.

وقد استلزم هذا الخلاف نتيجة هامة، مفادها أن من يرى بأن دلالة اللفظ العام على العموم تظل قطعية أثناء الاستعمال نفى أن تخصص عمومات القرآن بخبر الواحد ذي الدلالة الظنية، ومن رأى أن دلالة اللفظ ظنية عند الاستعمال فإنه لم يمنع من تخصيص العام بأي دليل أو نص ظني[2].

---

(1) انظر مهفوم النص 206، دلالة الألفاظ عند الأصوليين، محمود توفيق محمد سعد 153.

(2) انظر السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلاميّ، محمد سعيد البوطي 90 – 91.

وظاهرتا العموم والخصوص في النصوص الشرعية ليستا محل اتفاق في غالب الأحيان، لأن الحكم بالعموم والخصوص حكم نسبي بحت، يخضع لاعتبارات عدة. ولذا فقد يأتي من باب العموم والخصوص «أشياء يتفق الجميع على عمومها أو على خصوصها، وأشياء يقع فيها الخلاف»[1].

فمن العموم الذي لا خلاف فيه قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾[الحجرات: 13]. ومن الخصوص الذي لا اختلاف فيه أيضاً قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ ﴾[آل عمران: 173]، إذ من المعلوم ضرورة أن القائل رجل واحد وهو نعيم بن مسعود[2]. ومما وقع فيه الخلاف قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾[البقرة: 284]، فإن طائفة من المفسرين قد عدت دلالة هذه الآية دلالة خاصة في كتمان الشهادة، وأن الكاتم لها المخفي ما في نفسه محاسب، أو أنها خصوص في الكافر يحاسبه الله تعالى بما أسر وأعلن. ويرى الجمهور – وهو الأرجح – أن هذه الآية عامة في جميع ما يحدّث به الإنسان نفسه عن سوء. وهي قد خصصت بعد بقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله تبارك وتعالى تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا به»[3]. ومما يؤكد عموم هذه الآية تأييداً لرأي جماهير العلماء قوله تعالى إثر ذلك: ﴿ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾[البقرة: 284]،[4].

ونظراً لأهمية العام وأثره في الاستنباط فقد قالت به جماهير المتكلمين المسلمين، مع اختلافهم في تحقيق مناطه. وهم مع قولهم بالعموم حكموا بأنه يقبل التخصيص. وقد شذت طائفة من المتكلمين فأنكرت العموم وهم قوم من المرجئة، وقالوا: ليس في اللغة عموم. كما توقفت طائفة في العام وقالوا: إن اللفظ مشترك، وإنما ينزل على خصوص أو عموم بقرينة وإرادة معينة، وهم الواقفية في العموم من

---

(1) الإنصاف 146.

(2) انظر تفسير القرآن العظيم 423، الإنصاف 146.

(3) صحيح مسلم، حديث رقم 127.

(4) انظر النكت والعيون 360/1، الجامع لأحكام القرآن 421/3، الإنصاف 147.

المرجئة وبعض الأشاعرة[1]. فما الذي ألجأ بعض المذاهب الكلامية الإسلامية إلى نفي العموم في اللغة؟.

من المسائل الهامة التي تباينت فيها آراء أرباب المذاهب العقدية الإسلامية مسألة الوعد والوعيد، أو مسألة الثواب والعقاب في الآخرة. وقد بدأ الجدل في مسألة الوعد والوعيد مع أحداث ووقائع سياسية جدّت بين المسلمين. كحروب الردة، وحروب الجمل وصفين، ومقتل عثمان رضي الله عنه وعن الصحابة أجمعين. فالذي عليه جماهير أهل السنة أنه لا يخلد في النار من معه مثقال ذرة من إيمان، وأما الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة فإنهم يوجبون خلود من دخل النار، إذ يجزم هؤلاء بأن كل ما توعده الله من العقاب لمن عصاه فسيفعله لا محالة، لأنه لا يبدل القول لديه، ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده، ولا الكذب في الإخبار به[2]. إذ عند هؤلاء لا يجتمع في شخص واحد عذاب وثواب. كما أن جماهير أهل السنة لا يوجبون العذاب في حق كل من أتى كبيرة، ولا يشهدون لمسلم بعينه بالنار لأجل كبيرة واحدة عملها، بل يجوز عندهم أن صاحب الكبيرة يدخله الله الجنة بلا عذاب. أما الوعيدية من الخوارج والمعتزلة فهم يوجبون العذاب في حق أهل الكبائر، لشمول نصوص الوعيد لهم[3].

وأصل تلك المقولات التي قالها المعتزلة والخوارج والإباضية أنهم سمعوا نصوص الوعيد فحكموا بعمومها وشمولها، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء: 10]. يقول القاضي عبد الجبار عن هذه الآية: «يدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعَّد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب، لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر فلا يصح حمله عليه، ويجب كونه عاماً في كل من هذا حاله. والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة، وأقل أحواله أن يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه»[4].

---

(1) انظر المستصفى 2/23، المنخول 138 – 139، فتاوى ابن تيمية 12/481 – 482.

(2) انظر الأصول الخمسة 70.

(3) انظر فتاوى ابن تيمية 12/479 – 480، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 529 – 540، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 429 – 430، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 104 – 105.

(4) متشابه القرآن 1/178.

ويرد أحد الإباضية على من فسر السيئة في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾[البقرة: 81] بأنها الشرك فقط، بأن قصر السيئة على الشرك «خروج بالآية عما يقتضيه لفظها، فإن لفظ (سيئة) نكرة مطلقة في سياق الشرط، والنكرات إذا وردت في الشرط فهي محمولة على العموم لأن الشرط كالنفي، وحكم النكرة في سياق النفي عمومها»[1].

فلما قال الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ذلك عارضهم المرجئة بنصوص الوعد، فإنها قد تتناول كثيراً من أهل الكبائر. فقال الوعيدية: نصوص الوعد لا تتناول إلا مؤمنا، وهؤلاء ليسوا مؤمنين. وقال المرجئة: نصوص الوعيد لا تتناول إلا كافراً. ومن ثم أنكر المرجئة العموم، كما توقفت طائفة وجعلت العام لفظا مشتركاً لئلا يدخل جميع المؤمنين في نصوص الوعيد. ويصرح الغزالي بأن أبا الحسن الأشعري توقف في صيغة العموم لأن ذلك لزمه من أسئلة الوعيدية الصائرين إلى أن المؤمن يعذب بالمعصية، وقول المرجئة: إن المؤمن لا يعذب بالمعصية، والخوارج الصائرين إلى أن من ارتكب معصية خلد في النار[2].

ومذهب جماهير المسلمين أن العموم صحيح، لكن يقبل التخصيص، ونصوص الوعد والوعيد، يفسر بعضها بعضا. فنصوص الوعد مشروطة بعدم الكفر المحبط، ونصوص الوعيد مشروطة بعدم التوبة. فالوعد العام المطلق في آية مقيد ومخصص في آية أخرى، والوعيد العام المطلق في آية مقيد ومخصص في آية أخرى.

ومع اتفاق المعتزلة والخوارج وأهل السنة الأشاعرة والماتريدية وغيرهم على الاحتجاج بعموم اللفظ مع قبوله للتخصيص، إلا أنَّ من جملة ما اختلفوا فيه أنهم اختلفوا في المخصص. فأما أهل السنة فقد أجازوا تخصيص عام القرآن بما فيه تخصيص منه، وبالخبر المتواتر والمستفيض من الحديث النبوي الشريف. ولكن الخوارج والمعتزلة أنكروا عليهم تخصيص الآية بمخصص خارجي احتجاجاً بأن أصل الخطاب على العموم. وإمضاء لما رآه المعتزلة من شمول العام قالوا بعموم الوعيد وشموله لأهل الصلاة. وليس القول بالمنزلة بين المنزلتين سوى إطلاق لما في لفظي منافق وفاسق من عموم الدلالة على حكم صاحب الكبيرة المسلم[3].

---

(1) الحق الدامغ 203.

(2) انظر المنخول 138 – 139.

(3) انظر مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم 130 – 131.

ومن أهم المشاكل التي عرضت للعلماء في الدولة العباسية مسألة القرآن أهو مخلوق؟ أم غير مخلوق؟ وقد وقفت المعتزلة في هذه المسألة موقفاً معارضاً من مذهب أهل السنة بقيادة الإمام أحمد بن حنبل. فقد صرح المعتزلة فحكموا بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث. أما الإمام أحمد فقد ثبت على موقفه الرافض للحكم على كلام الله سبحانه بالخلق وعدمه.

وقد احتج المعتزلة ومن تبعهم في هذه المسألة بجملة من الحجج العقلية والنقلية. ومن جملة ما استدلوا به من أدلة نقلية استدلالهم بقول الله سبحانه: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ﴾[الأنعام: 102]، حيث إنهم يعدون القرآن شيئاً داخلاً في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ إجراء لعموم اللفظ وشموله، إذ القول بأن اللفظة تفيد الفائدة في شيء مخصوص يحتاج إلى دلالة، ومتى عرفت تلك الدلالة فالواجب أن تفيد ذلك في كل شيء، والله سبحانه عمم في قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ولم يخص[1].

وقد عارض أهل السنة المعتزلة وقالوا إن القرآن لا يدخل في قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ لقوله عز وجل: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[الأعراف: 54]، والقرآن من الأمر لا من الخلق. وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ مخصوص بكل شيء يسمى مخلوقاً، ومن ثم فالآية مخصوصة بعالم الخلق دون عالم الأمر[2].

والأولى في هذه المسألة وأمثالها التعبير بعبارة الكتاب والسنة عموماً وخصوصاً، وترك الابتداع بالنص في موضع العموم. فإن النص على جزئيات العام إنما يحتاج إليه في المسائل العملية لضرورة العمل والعبادة، أما في المسائل الاعتقادية فقد نص علماء المعاني واللغة على أن دلالة المطابقة اللغوية في العموم

(1) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل 214/7.

(2) انظر إيثار الحق على الخلق 346 – 347، وانظر المحصول في علم الأصول 331/1، الواضح في أصول الفقه 376/3.

لا تدل على أبعاضه وجزئياته كما تدل على جملته، وأن فهم تلك الأبعاض الجزئية هو من دلالة التضمن، وأنها عقلية لا لغوية[1].

وإذا كان المعتزلة قد حكموا بعموم قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾، فإنهم في مسائل أخرى حكموا بالخصوص ومنعوا العموم. فإنّ من جملة مقولاتهم قولهم: إن كل ما أمر الله به عز وجل من عبادات فقد أراده وأحبه وشاءه ورضيه، أما المعاصي فإن الله سبحانه لم يردها وإنما كرهها وعابها[2]. ومن ثم هم يرفضون دعوى العموم في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[التكوير: 29]، إذ هم لا يرضون ظاهرها المقتضي أنا لا نشاء شيئاً إلا والله تعالى شاءٍ له، طاعة أو معصية. والمعتزلة يرون هذه الآية متعلقة بما تقدمها من ذكر الاستقامة، فالآية عندهم مخصوصة على معنى لا تشاءون الاستقامة إلا والله تعالى مريد لها[3].

ويقطع المعتزلة الطريق على خصومهم فيوجهون دعوى العموم التي يقبلونها تجوزاً إلى غير الوجهة التي ذهب إليها مخالفوهم، فالشريف المرتضى يجوز حمل الآية على العموم من غير تخصيصها بما تقدم من ذكر الاستقامة، ولكن على معنى: «وما تشاءون شيئاً من فعالكم إلا أن يشاء الله تمكينكم من مشيئته، وإقداركم عليها والتخلية بينكم وبينها، وتكون الفائدة في ذلك الإخبار عن الافتقار إلى الله تعالى، وأنه لا قدرة للعبد على ما لم يقدره الله تعالى عز وجل»[4]. وهكذا ينعى المعتزلة على خصومهم كيف يعلقون قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ بالأفعال دون تعلقه بالقدرة، لأن ما تتعلق به المشيئة في الآية محذوف غير مذكور[5].

ومن المسائل التي عني بها المتكلمون المسلمون مسألة الهدى والضلال، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[يونس: 25]،

---

(1) انظر إيثار الحق على الخلق 259.

(2) انظر الأصول الخمسة 80.

(3) انظر أمالي المرتضى 1/538 – 539.

(4) أمالي المرتضى 1/540.

(5) انظر أمالي المرتضى 1/540.

وقوله عز وجل: ﴿ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾[الأعراف: 178]، وقوله تعالى: ﴿ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾[إبراهيم: 4]. ولا يعنيني هنا الخوض في هذه المسألة إلا بقدر ما ترتبط بمبحث العموم والخصوص، ولذا فليس في هذه الآيات شائبة استدلال على مدّعى إرادته سبحانه لكل كائن، ذلك بأن الآيات السابقة وأمثالها عامة، فهي بمنزلة قوله تعالى: ﴿ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ ﴾[المائدة: 40]. وثمة آيات خاصة نحو: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾[التوبة: 115]، ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[البقرة: 26] ﴿ فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾[الصف: 5]، فالواجب في هذه الآيات آيات الهداية والإضلال أن يبنى عامها على خاصها كما يبنى في آيات الوعد والوعيد، فالهدى الخاص يختص الله به أهل الخير والفضل، والضلال والإضلال يختص من يستحقه من الأشرار، وعلى هذا فالله سبحانه لا يضل المهتدين، ولا يضل أحداً إلا الفاسقين، فمعنى الهداية والإضلال ما يقع للمكلف بعد التمكين من النجدين وتكليفه واختباره[1].

وبناء العام على الخاص يعني تقديم الدلالة الخاصة على العامة، بل فهم الدلالة العامة على ضوء الدلالة الخاصة، فإنه إذا تعارض العام والخاص فالمحكم هو الخاص، ولذا أجمع المسلمون على إثبات الخلة للمتقين، وتأويل نفي الخلة المطلق كما في قوله تعالى: ﴿ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ ﴾[البقرة: 254][2].

وجمهور الأصوليين لا يتصورون التعارض بين العام والخاص، لأن الخاص قطعي والعام ظني، والقطعي مقدم دائماً على الظني. أما الأحناف فإنهم يتصورون التعارض بين العام والخاص، لأن كليهما عندهم قطعي، فهما متساويان، ولا يقدم قطعي على مثله إلا بدليل[3].

---

(1) انظر الإرشاد 189، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 376، إيثار الحق على الخلق 257، إيقاف الفكرة لمراجعة الفطرة 327، العلم الشامخ 81.

(2) انظر إيثار الحق على الخلق 102.

(3) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 373.

لقد سبق لنا الحديث عن العام وأنواعه كما هي عند الأصوليين، وإن من أنواع العامِّ العامَّ المرادَ به الخصوص، والذي دلالته اللفظية دلالة مجازية، لأن اللفظ في هذا النوع يكون عاماً في صيغته، وتكون دلالته خاصة. والعموم والخصوص إنما يثبت كل واحد منهما بالنظر إلى أصل الوضع، فلا تكون الحقيقة والمجاز داخلين فيه بهذا الاعتبار، إنما يصير الخاص والعام حقيقة أو مجازاً إذا انضم إليه إرادة المتكلم واكتنفته القرائن[1].

ولقد انتقل الربط بين العام المراد به الخصوص وبين الدلالة المجازية من مجال علم أصول الفقه إلى مجال المجادلات الكلامية بين المعتزلة والأشاعرة، لا سيّما في مسألة حرية الإرادة الإنسانية. فالمعتزلة يفسرون قول الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذاريات: 56] على أن الله سبحانه خلق الجن والإنس جميعهم للعبادة، وأنه أراد منهم ذلك إذا بلغهم حد التكليف، لأن الله تعالى أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مريداً لها. ولذا لا يمكن حمل الآية على أن المراد الانقياد بما يريده من الخضوع والخشوع، لأن ظاهر العبادة هو ما يختاره العبد من الفرائض والنوافل. فالمعتزلة يرون أن الله لا يريد إلا الطاعة، فأما من كفر وعصى فقد أتى بما ليس بمراد لله تعالى، لأن الله تعالى حصر السبب الموجد للخلق في إرادة العبادة[2].

وقد خاصم الأشاعرةُ المعتزلة في هذه المسألة، حيث كان يرى الأشاعرة أن آية: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ من العام المراد به الخاص، إذ يرون أن قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾[الأعراف: 179] مخصصة لعموم الآية الأولى، فعموم الجن والإنس مخصوص بالمؤمنين منهم[3].

---

(1) انظر تأثير الفكر الديني 131 – 132.

(2) انظر متشابه القرآن 629، الكشاف 396/4، الاستغناء في أحكام الاستثناء 610 – 611.

(3) انظر الإنصاف للباقلاني 158، الاستغناء في أحكام الاستثناء 610 – 611، تفسير التحرير والتنوير 26/27، مفهوم النص 207.

ولكم استعمل أصحاب الأهواء دعوى العموم في إحقاق باطل أو إبطال حق، ففي العموم يتمسك أكثر أهل الضلال، بل لا يوجد صاحب باطل إلا ونجد في العمومات ما يساعده، حتى منكرو الضرورات، كغلاة الاتحادية فإنهم قد تمسكوا بتصديق النبي ﷺ لمقولة لبيد:

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ[1]

وهذا عبد الله بن الزبعري توعد مرة رسول الله ﷺ وقال: أما والله لو وجدته لخصمته. ثم قال ابن الزبعري لقومه: اسألوا محمداً أكل ما يعبد من دون الله في جهنم مع من عبدوهم؟ فنحن نعبد الملائكة، واليهود تعبد عزيرا، والنصارى تعبد عيسى بن مريم. وظاهر أن ابن الزبعري استعمل عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[الأنبياء: 98] استعمالا مغرضاً يصرف الآية عن معناها السياقي المقصود. وسؤال ابن الزبعري فاسد لأنه ظنّ أنا (ما) عامة فيمن يعقل ومن لا يعقل، ولذا يروى أن النبي ﷺ قال له: ما أجهلك بلغة قومك[2]. وهذه الآية كما يقول القرطبي أصل في القول بالعموم وأنّ له صيغاً مخصوصة[3].

* * *

(1) انظر إيثار الحق على الخلق 260.

(2) انظر الأحكام في أصول الأحكام للآمدي 2/223، الجامع لأحكام القرآن 11/343، التحرير والتنوير 17/155، تفسير القرآن العظيم 1683.

(3) انظر الجامع لأحكام القرآن 2/343.

obeikandl.com

المبحث الخامس

الاشـــــــتقاق

الاشتقاق : هو أخذ كلمة من أخرى بنوع تغيير مع التناسب في المعنى، وتوليد الألفاظ بعضها من بعض[1]. وهذا التوليد والاشتقاق لا يتم إلا بتحقق المناسبة بين المشتق والمشتق منه، فإن «كل ما وضع من اللغة ارتجالاً فإنما وضع لمناسبة بين الدال والمدلول على وجه من الوجوه»[2]. فأركان الاشتقاق على هذا أربعة: المشتق، والمشتق منه، والمناسبة التي بينهما في المعنى والحروف، والتغيير المفضي إلى تمييز صيغة من صيغه.

هذا وقد لمح البصراء باللغة ونقادها الكبار ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني، لأن هذه المناسبة في الحقيقة ليست إلا توسعاً في المناسبة الأولى التي هيأت للواضع أن يضع بالتقليد والمحاكاة[3].ويؤيد أحمد بن فارس القول بأن المناسبة إن هي إلا توسع في المناسبة الأولى، فهو يرى أن اسم الجن مشتق من الاجتنان، وأن الذي دلنا على أن الاجتنان التستر هو الذي دلنا على أن الجن مشتق منه[4].

يقول أحمد بن فارس: «أجمع أهل اللغة – إلا من شذ عنهم – أن للغة العرب قياسا، وأن العرب تشق بعض الكلام من بعض»[5]. ولذا كان من صنيع أولئك اللغويين تبيان القدر المشترك بين الألفاظ التي ترجع إلى أصل واحد، هو مادة الكلمة وأصلها. ثم هم يجمعون الكلمات الراجعة إلى مادة واحدة في مكان واحد دلالة على وحدة الجذر والأصل. ومن ذلك المعنى الأصلي العام تشتق الصيغ كلها

---

(1) انظر الزهر في علوم اللغة وأنواعها 346/1، معجم القواعد العربية لعبد الغني الدقر 61، دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح 174، عوامل التطور اللغوي لأحمد عبد الرحمن حماد 17.

(2) تاريخ آداب العرب 174/1.

(3) انظر تاريخ آداب العرب 176/1.

(4) انظر الصاحبي 67.

(5) الصحابي 66.

بمعانيها الجزئية. هذا ويختلف ذاك المعنى العام في كل واحدة من مفردات المادة الأصلية بحسب صيغتها ودلالتها[1]. فمثلاً يرى أحمد بن فارس أن الصاد والدال والفاء أصلان اثنان: الأول يدل على الميل، والثاني عرض من الأعراض. ثم أخذ يذكر الأفعال والصيغ التي ترتد إلى الأصل الأول، فصدف عن الشيء مال عنه، والصدف من البعير أن يميل خفه من اليد أو الرجل إلى الجانب الوحشي، والصدف جانب الجبل[2]. وقد عني بهذا الجانب عدد من أئمة اللغة الكبار، من أبرزهم أبو الفتح بن جني في الخصائص، وأحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة.

والاشتقاق عموماً هو من وسائل سعة اللغة ونموها، «وطريقة من طرق نشأتها»[3]. وهو ذو أهمية كبيرة في اللغات كلها، لاسيما اللغة العربية التي يعد الاشتقاق أحد أهم مزاياها وخصائصها، حيث يشعر دارس هذه اللغة بما بين ألفاظ العربية من صلات حية. فالقدرة التوليدية الكامنة في اللغة العربية من أدل الدلائل على حيوية هذه اللغة وعدم جمودها وآليتها. ولا ننفي بهذا الكلام خاصية الاشتقاق عن اللغات الأخرى، فهي موجودة فيها، ولكن بقدر محدود. فالطرق الغالبة في تلك اللغات هي طريقة النحت وإلصاق الكلمات بعضها ببعض[4].

والاشتقاق أنواع :

1- الاشتقاق الصغير: وهو ما اتحدت الكلمتان فيه حروفاً وترتيباً، نحو اشتقاق الفعل «عَلِمَ» من «عِلْم»، والفعل «ضَرَبَ» من «ضَرْب» أو اشتقاق الاسمين السابقين من الفعلين السابقين. فقد اختلف العلماء في أصل المشتقات، فالبصريون يعدون أصل المشتقات جميعها المصادر، في حين يرى الكوفيون أن الأفعال هي أصل المشتقات جميعها[5]. وهذا النوع من أنواع الاشتقاق هو أكثرها ورودا في اللغة العربية، وهو الذي يعنينا في هذا المبحث.

---

(1) انظر دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح 73 – 75.

(2) انظر معجم مقاييس اللغة 338/3 – 339.

(3) تاريخ آداب العرب 176/1.

(4) انظر فقه اللغة لمحمد المبارك 79 – 80، الدلالة اللغوية عند العرب، عبد الكريم مجاهد 254.

(5) انظر بصائر ذوي التمييز 19/2، معجم القواعد العربية، عبد الغني الدقر 61.

2- الاشتقاق الكبير: وهو ما اتحدت فيه الكلمتان حروفاً لا ترتيباً، نحو طمس الطريق وطسم، بمعنى درس وانطمس، وجبذ وجذب.

3- الاشتقاق الأكبر: وهو ما اتحدت الكلمتان فيه في أكثر الحروف مع تناسب في الباقي، كالفلق والفلج بمعنى الشق، وأله ودله بمعنى تحير[1].

وحسبنا هذه اللمحة الدالة عن الاشتقاق وأنواعه وأهميته في الارتقاء باللغة، فإن الذي يعنيني هنا مسألة أسماء الله تعالى وصفاته، ومدى علاقتها بقضية الاشتقاق. هذا ولا يعنيني هنا البحث في أصول وجذور أسماء الله تعالى وصفاته واشتقاقها كما فعله أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجاجي (ت340هـ) في كتابه «اشتقاق أسماء الله»، وأصحاب المعاجم اللغوية. فقد خاض هؤلاء اللغويون في مسائل لغوية بحتة، كاختلافهم في اشتقاق الاسم الكريم «الله» عند من قال باشتقاقه – مع أن أكثر العلماء على أنه غير مشتق – فهم في هذه المسألة وحدها على أقوال تربو على ثلاثين قولا[2]. وقد غالى بعض الناس فنفوا أن تكون أسماء الله تعالى مشتقة، وحجتهم في ذلك أن الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها، وأسماء الله تعالى قديمة، والقديم لا مادة له. والحق أن القائلين بالاشتقاق لم يريدوا هذا المعنى، وإنما أرادوا أنه دال على صفة له تعالى. ثم إن مرادهم بالاشتقاق أنها ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى[3]. ومن ثم كان رأي العلماء أن أسماء الله تعالى ليست جامدة، ولذا تناولها العلماء بالشرح والتحليل.

وبعدُ فالمتكلمون المسلمون مختلفون فيما يطلق على الله تعالى من الأسماء والصفات فيما وراء الأسماء الحسنى الوارد في أكثرها الحديث النبوي: «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة»[4]. فهل الأسماء الحسنى والتي أمرنا الله عز وجل أن يُدعى بها متوقفة على ورودها في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية

(1) انظر معجم القواعد العربية 62، فقه اللغة وخصائص العربية 85، دقائق العربية 19، دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح 173، فقه اللغة في الكتب العربية لعبده الراجحي 165.

(2) انظر بصائر ذوي التمييز 12/2 – 20، القاموس المحيط 1603، اشتقاق أسماء الله 23 – 32، 259، البحر المحيط 27/1.

(3) انظر أسماء الله الحسنى لابن القيم 260.

(4) رواه مسلم، حديث رقم 2676.

الصحيحة، أم أنه يصح أن يُدعى ويوصف سبحانه بالصفات المفهمة لمعاني الصفات المصرح بها في الشريعة، فيما يصح معناه ولا يوهم خطأً ونقصاً في حقه عز وجل؟ فهل إذا ثبت الفعل مسندا إلى الله تعالى جاز اشتقاق صفة منه تطلق عليه عز وجل، كاشتقاق اسم (المتكلم) من الفعل الوارد في ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾، أو اسم (الماكر) من ﴿ وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴾؟ وهل وصف تلك الأسماء العلية بـ«الحسنى» أمر مرده إلى ما قررته الشريعة وأرشدت إليه نصوص الكتاب والسنة، أم أن مرده إلى القياس اللغوي والتحسين العقلي؟

فقد ذهب جماهير المسلمين إلى أن أسماء الله تعالى توقيفية، تثبت بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولا تؤخذ قياساً ونظراً من جهة العقول. وهؤلاء القائلون بالتوقيف يمنعون مطلقاً اشتقاق صفات لله تعالى من الأفعال المسندة إليه، اكتفاء بما ورد في النصوص الشرعية. ومن حجج هذا الفريق – وهم الجمهور – أن هذا الاشتقاق لو جاز وأطلق لاشتقت صفة الساقي من قوله تعالى: ﴿ وَسَقَىٰهُمۡ رَبُّهُمۡ شَرَابٗا طَهُورًا ﴾[الإنسان: 21]، وصفة الفاتن من قوله عز وجل: ﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعۡضَهُم ﴾[الأنعام: 53]، والمضل من قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ ﴾[الجاثية: 23][1] وقد بالغ ابن حزم – كعادته – في النكير على من سمى الله تعالى بغير نص، سواء أكان عن استدلال بما سمى به تعالى نفسه، أم تصريف من ذلك، أم قياس على ما شاهد من خلقه[2]. كما أنكر ابن حزم أصلاً إطلاق لفظ «الصفات» لله عز وجل، لأنه غير منصوص على هذا اللفظ لا في الكتاب ولا السنة، ولا جاء عن أحد من الصحابة والتابعين[3].

في حين ذهب المعتزلة، وكثير من الشيعة، وبعض الأشاعرة كالقاضي أبي بكر الباقلاني إلى جواز وصف الله تعالى بما صح معناه، إذا دل العقل على أن

---

(1) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 341/2، مشارق أنوار العقول 340/1، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 222، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 75، 71، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر 147/1، فتح الباري 267/11، معنى لا إله إلا الله للزركشي 140، عيون المناظرات 46.

(2) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 341/2 – 346.

(3) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 283/2.

المعنى ثابت في حق الله سبحانه، سواء ورد التوقيف بذلك أم لم يرد، لأن أسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية والتركية وسائر اللغات، كما أن حسن الاسم هو عندهم باعتبار دلالته على صفات المدح ونعوت الجلال والكمال، ولأنه لا فائدة في الألفاظ إلا رعاية المعنى، فإذا صحت المعاني وحسنت كان الإطلاق جائزاً، وإلا فلا. ومن جملة أدلتهم قوله تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» حيث دلت الآية على أن كل ما دل على صفة لله تعالى ساغ إطلاقه على الله تعالى ما لم يكن مجيئه على وجه المجاز نحو: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾، أو أوهم معنى ناقصاً في حقه تعالى كاشتقاق أسماء (الماكر والمخادع) التي تتفق العقول على نفيها عن الحق تبارك وتعالى. فالمشتق – في نظر هذا الفريق – إن اشتمل على ما يرفع الإيهام جاز إطلاق الصفة منه على الله تعالى، وذلك نحو: الله الساقي لعباده المغيث، ونحو: الله ماكر بالذين يمكرون بالدين. أما إطلاق تلك الأسماء المشتقة دون تقييد فهذا ممنوع إجماعاً[1]. ومما أجمع عليه المسلمون كلهم أنه لا يجوز أن نشتق له تعالى اسماً من نحو: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾[البقرة: 15] ، ولا من: ﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾[آل عمران: 54]، ولا من: ﴿ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ ﴾[النساء: 142]، ولا من: ﴿ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[التوبة: 67]. فإن هذه الأفعال مضافة إلى الله تعالى وفق معان مقصودة بحسب سنن العرب في كلامها كما هو مبين في موضعه في هذه الدراسة.

وثمة طائفة من العلماء توسطت بين المانعين والمجيزين، وذهبت إلى التفصيل في هذه المسألة، فما كان من أسمائه تعالى في باب الدعاء فهي توقيفية، لا يُدعى سبحانه إلا بما وردت به النصوص الشرعية المعتبرة، كما قال الحق تبارك وتعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[الأعراف: 189]، فلا يقال مثلاً: يا موجود اغفر لي. لأن مقام الدعاء هو مقام عبادة وتذلل وخضوع وإنابة، وهذا يستدعي الاقتصار على ما سمى الله به نفسه وارتضاه له عز وجل من أسماء وصفات. وأما في باب الإخبار فيجوز أن يخبر عنه تعالى بما لم يرد به نص شرعي مما يصح معناه ويجوز إطلاقه

(1) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 75، 71، شرح الأصول الخمسة 151، فتح الباري 267/11، الفرق بين الفرق 183، البيهقي وموقفه من الإلهيات لأحمد عطية الغامدي 124، حاشية الكشاف 174/2، عيون المناظرات 46، معنى لا إله إلا الله 141، تفسير التحرير والتنوير 187/9.

على الله تعالى، لأن الإخبار يكون بحسب الحاجة، فإذا احتيج في تفهيم المراد إلى ترجمة الاسم بغير العربية، أو التعبير عنه باسم له معنى صحيح جاز ذلك. مثل موجود، وواجب الوجود، وصانع العالم، ومتكلم، وكل ما كان معناه حقاً في حقه تبارك وتعالى[1].

وثمة طائفة أخرى أطلقت من أسماء الله وصفاته ما أذن الشرع بإطلاقه، ومنعت ما ورد الشرع بمنعه، وما لم يصح فيه إذن ولا منع لم يقضوا فيه بجواز ولا بمنع، ولا تحليل ولا تحريم، ولكنهم يتوقفون فيه[2].

وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن إطلاق الاسم على الله لا يجوز إلا بالتوقيف، وأما إطلاق الصفات عليه فلا يتوقف على التوقيف، إذ ثمة فرق عنده بين الاسم والصفة، فإن وضع الاسم في حق الواحد من الناس سوء أدب، وهو في حق الله تعالى أولى وآكد، وأما ذكر الصفات في حق البشر بالألفاظ المختلفة فهو جائز من غير منع، فكذا في حق الله تعالى[3].

وقد أطلق جمهور المتكلمين اسم «القديم» على الله تبارك وتعالى[4]، بل إن بعض علماء المنهج السلفي أطلق هذا اللفظ على الله عز وجل، كابن القيم في نونيته حيث يقول:

وهو القديمُ فلمْ يزل بصفاتِهِ متوحِّداً بل دائمَ الإحسانِ[5]

والأولى الاستمساك باسم الله تعالى «الأول» بدل كلمة القديم[6].

---

(1) انظر الجامع لأحكام القرآن 328/7، فتاوى ابن تيمية 301/9، بدائع الفوائد 136/1، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 76، موقف ابن تيمية من الأشاعرة 1042/3.

(2) انظر الإرشاد، معنى لا إله إلا الله للزركشي 141.

(3) انظر إحياء علوم الدين، معنى لا إله إلا الله 143.

(4) انظر الأسماء والصفات للبيهقي 9، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي 25/1، 148، لوامع البينات 355، (نقلاً عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة 1041/3).

(5) انظر توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم لأحمد إبراهيم عيسى 197/2.

(6) انظر اليواقيت والجواهر 148/1.

وقبل ذكر ما اخترته في هذه المسألة يمكن أن نصنف أسماء الله تعالى حسب ورودها في كتب العقائد وعلم الكلام كما يلي:

1- أسماء حسنى متفق ومجمع عليها، وهي الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

2- أسماء أجازت طائفة تسمية الله بها على شرط أن تكون مضافة إلى مفاعيلها، نحو: فالق الحب والنوى، جاعل الليل ساكنا، فالق الإصباح[1]، ويقاس عليها عندهم: هادي الضال، كاشف الضر، دليل الحائرين وهكذا.

3- أسماء تذكر على سبيل المجاز والتوسع في القول، أجازها البعض وأساغها، كقول: يا سندي، والمراد يا من أعتمد عليه. ومن حجة القائل بهذا قوله تعالى: ﴿ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴾[الواقعة: 64]، والحديث النبوي: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل»[2].

4- أسماء مشتقة من أفعال نسبها الله تعالى إلى نفسه عن طريق المشاكلة اللفظية كما بينّا في مبحث المجاز، نحو: ماكر، ساخر، مستهزئ، ناس، خادع، وهذه مجمع على المنع منها وعدم جوازها[3].

والذي أرجحه وأختاره هو مذهب جماهير المسلمين، وهو ألا نصف الله تعالى ولا نسميه إلا بما سمى ووصف به نفسه، وبما سماه ووصفه به نبيه محمد ﷺ. فإنه سبحانه أعلم بنفسه وما يليق به من عباده. فتسمية عباده ووصفهم له تعالى قد يعتريه خطأ وقصور يفضي إلى ما لا يليق به تعالى. فمثلاً لفظ «موجود» لفظ مشكل لأنه مأخوذ من وجد الشيء، ولا يكون الشيء موجوداً إلا بعد فقده، فكيف يطلق هذا اللفظ على من لا يفارقه الوجود[4]. ولفظ «عارف» كيف يطلق على الله تعالى والمعرفة هي علم يسبقه غفلة[5]. وقد اعترض على الزمخشري في تفسيره

---

(1) وهذه الثلاثة ثمة آيات تشير إليها.

(2) رواه الترمذي، حديث رقم 3438.

(3) انظر البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 224 – 225، فتح الباري 11/268.

(4) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 81.

(5) انظر اليواقيت والجواهر 1/147.

لقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ عندما قال: أي لا يهتدي إلى تأويله إلا الله. فكيف يطلق الاهتداء على علم الله تعالى، والاهتداء لا يكون في الإطلاق إلا عن جهل وضلال، تعالى الله عن ذلك علوا عظيماً. فالكافر إذا أسلم قيل عنه: فلان المهتدي[1]. وبعد فإن في إباحة تسمية الله تعالى بما لم يرد منزلقاً وسببا إلى إدخال مالا يجوز إجماعاً في أسماء الله تعالى، لاسيما إن كان إطلاق تلك الأسماء والصفات على الله تعالى موهماً مؤدياً إلى مالا يليق به عز وجل.

والمناظرة التالية بين أبي علي الجبائي وأبي الحسن الأشعري تمثل اختلاف المتكلمين الأوائل في أسماء الله تعالى، هل هي توقيفية أم أنها يمكن أن تكون بالاستدلال والقياس اللغوي؟ وتظهر سبب موافقتنا للجمهور في أن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية، درءاً لأي شبهة، وخوفاً من الزلل في التعبير عن الله تعالى بما لا يفي بحقه عز وجل. فقد سأل رجل أبا علي الجبائي فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لأن العقل مشتق من العِقال، وهو المانع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق.

وهنا خاطب أبو الحسن الأشعري الجبائي بقوله: فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حَكَمَة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت:

فَنُحْكِم بالقوافي مَن هجانا ونضرِبُ حين تختلِطُ الدماءُ

فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله تعالى محال لزمك أن تمنع إطلاق حكيم عليه سبحانه وتعالى.

فقال الجبائي: فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً، وأجزت أن يسمى حكيماً؟

فقال الأشعري: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله تعالى الإذن الشرعي دون القياس اللغوي، فأطلقت حكيماً، لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلاً، لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته[2].

* * *

(1) انظر الكشاف 1/333. وانظر تعقب أحمد بن المنير لكلام الزمخشري في الحواشي.

(2) انظر طبقات الشافعية الكبرى 3/357-358، عيون المناظرات لأبي علي عمر السكوني 228.