الفصل الثاني
أثر الدلالة النحوية

obeikandl.com

obeikandl.com

المبحث الأول

حـــروف المعانـــي

الحروف نوعان :

1ـ حروف المباني: وهي التي تتركب منها الكلمات ، وسميت بذلك لبناء الكلمة عليها.

2ـ حروف المعاني: وهي الحروف التي تدل على معان جزئية موضوعة لها، أو مستعملة فيها.

وسميت هذه الحروف بحروف المعاني لأنها موضوعة لمعان تتميز بها من حروف المباني، ولأنها توصل معاني الأفعال إلى الأسماء، فهي لا تستقل بالمعنى، ولكنها تلاحظ تبعاً.

ولقد عني علماء أصول الفقه باللغة كثيراً، ومنها حروف المعاني، فما من مصنف فيه إلا وفيه ذكر لتلك الحروف، ذلك أن أكثر الكلام العربي يتوقف على معرفة معناها، لأن هذه الحروف هي الرابطة بين الأسماء والأفعال.

ويبحث عادة علماء الأصول حروف المعاني في معرض حديثهم عن الحقيقة والمجاز. فإن المجاز كما يتحقق في الأسماء والأفعال يتحقق كذلك في الحروف، وذلك لأن لحروف المعاني معانيَ أصلية، ومعانيَ ثانوية تستعمل فيها مجازاً. فمثلا استعمال (في) بمعنى الظرفية استعمال حقيقي، أما استعماله بمعنى (على) كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾[طه: 71]، فهو استعمال مجازي. فمعاني هذه الحروف حقيقة في معان معروفة بالاستقراء والحس اللغوي، وهي مجاز في غيرها.

ومسألة نيابة الحروف عن غيرها من الحروف مسألة خلافية بين الكوفيين والبصريين، فالكوفيون هم القائلون بنيابة الحروف بعضها عن بعض، أما البصريون فإنهم يبقون الحرف على وضعه الأول، ثم يضمنون الفعل المتعلق به ذلك الحرف

ما يصلح معه معنى ذلك الحرف على الحقيقة. فالبصريون يرون أن التجوز في الفعل أسهل من التجوز في الحرف[1].

وقد اخترت جملة من حروف المعاني الواردة في أدلة شرعية عقدية، لاستجلاء أثر تنوع تأويل حروف المعاني في تأويل بعض المسائل العقدية. وقد ذكرت حروف المعاني، مفردة أو مضمومة إلى غيرها، وذلك بحسب ورودها في عناوين هذه الدراسة. وهذه الحروف واردة ضمن المطالب التالية:

- لام العاقبة ولام التعليل.
- واو الاستئناف وواو العطف.
- واو العطف، أهي للجمع أو للترتيب؟.
- لولا.
- لن.
- لا النافية للجنس.
- باء السبب وباء الثمن.
- في الظرفية الحقيقية والمجازية.
- ما الموصولة والمصدرية.
- لعل.
- لام الملك.

* * *

(1) انظر دور حروف العطف في استنباط الأحكام من مصادرها الشرعية، دياب سليم عمر 8-10، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 193، تناوب حروف الجر في لغة القرآن، محمد حسن عواد 11.

obeikandl.com

لام العاقبة ولام التعليل

للّام الجارة اثنان وعشرون معنى[1]، يعنينا منها هنا لام العاقبة ولام التعليل.

ولام العاقبة هي اللام الداخلة على «ما يترتب على فعل الفاعل المختار إن كان ترتبه عليه بطريق الاتفاق والإمضاء، من غير أن يكون اقتضاء وسببية»[2]. فلام العاقبة هي اللام التي تدل على أن ما بعدها يكون عاقبة ونتيجة له. وذلك نحو قوله عز وجل: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا۟ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ﴾[الأنعام: 137]، فقد ذهب القرطبي[3]، والشوكاني[4]، إلى أن اللام في (ليردوهم وليلبسوا) لام التعليل. وقد ذهب الطبرسي[5] إلى أن لامها لام العاقبة والصيرورة، لأنهم لم يكونوا معاندين لهم فيقصدوا أن يردوهم. هذا وقد جوز بعض العلماء ـ كالزمخشري والبيضاوي والألوسي وابن عاشور ـ أن تكون هذه اللام للتعليل إن كان المراد بالشركاء الشياطين، لأن تزيين المنكرات والإيقاع في الشرور من طبيعة الشيطان الرجيم[6]. كما جوزوا أن تكون للعاقبة إن كان هذا التزيين من السدنة، إذ ليس محط نظرهم ذلك ولكنه عاقبة ونتيجة[7]. ونحو قوله تعالى: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾، فهذا عاقبة التقاطهم لا علته، حيث كان مآل التقاطه وتربيته إلى كونه عدواً لهم وحزناً[8]. ونحو قول الشاعر:

وللمنايا تُربّي كلُّ مرضعة ... وللخراب يَجِدُّ الناسُ عمرانا[9]

---

(1) انظر معاني الحروف للرماني 51-56، التبصرة والتذكرة لعبد الله بن علي الصيمري (من نحاة القرن الرابع الهجري) 1/285-286، مغني اللبيب 1/208-217، معترك الأقران في إعجاز القرآن 2/239-242، حاشية الصبان على شرح الأشموني 2/215-218، النحو الوافي 2/472-481.

(2) الكليات 781.

(3) انظر الجامع لأحكام القرآن 7/94.

(4) انظر فتح القدير 2/166.

(5) انظر 4/135.

(6) انظر الكشاف 2/68، تفسير البيضاوي 2/456، روح المعاني 8/34، التحرير والتنوير 8/104.

(7) انظر الكشاف 2/68، تفسير البيضاوي 2/456، روح المعاني 8/34، التحرير والتنوير 8/104.

(8) انظر البحر المحيط 8/287، مجمع البيان 7/331، معترك الأقران في إعجاز القرآن 2/240.

(9) انظر البحر المحيط 6/99.

وقول الآخر:

فللموتِ تغـذو الوالـداتُ سـخالها كما لخراب الدور تبنى المساكن[1]

ولام العاقبة تسمى كذلك لام الصيرورة ولام المآل.

وإن كان هناك سببية واقتضاء في نفس الأمر تسمى تلك اللام لام التعليل[2]. فلام التعليل هي اللام التي يكون ما بعدها علة وسبباً فيما قبلها[3]. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾، وقول الشاعر:

وإني لتعـــروني لـــذكراكِ هـــزةٌ كما انتفضَ العصفورُ بلَّلَهُ القَطْرُ[4]

وتسمية هذه اللام بلام العاقبة والصيرورة هو قول الكوفيين. وقد أنكر البصريون ومن تابعهم لام العاقبة، بل هي عندهم لام العلة، ولكن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة[5]. ففي قوله تعالى: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً، بل المحبة والتبني، ولكن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته، شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل، كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد[6]. ويرى الزركشي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم أن لام العاقبة إنما تجيء في حق من لا يكون عالماً بعواقب الأمور ومصائرها، فيفعل الفعل الذي له عاقبة لا يعلمها كقوله تعالى: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾[القصص: 8]، أو تكون في حق من هو عاجز عن دفعه، كقول الشاعر:

---

(1) انظر مغني اللبب 214/1، خزانة الأدب 529/9.
(2) انظر الكليات 781.
(3) انظر النحو الوافي 473/2.
(4) انظر أوضح المسالك 92.
(5) انظر مغني اللبيب 214/1، خزانة الأدب 529/9، حاشية الصبان على شرح الأشموني 217/2.
(6) انظر الكشاف 381/3، مغني اللبيب 214/1.

لِـدُوا للمـوتِ وابنـوا للخـراب فكلُّكُـمُ يصـيرُ إلى ذَهـابِ[1]

فأما من يكون عالماً بعواقب الأفعال ومصائرها وهو سبحانه الذي هو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لا يعلمها، ومن ثم يستحيل في حقه تعالى دخول لام العاقبة. وإنما اللام الواردة في أحكامه وأفعاله تعالى هي لام الحكمة والغاية المطلوبة من الحكمة، وبين من هذا أن هؤلاء قد ربطوا بين مفهوم لام العاقبة كما هي في إطلاق أهل اللغة وبين صفة العلم الإلهي الأزلي المطلق، فكانت تلك النتيجة المتسقة مع إثبات صفة العلم لله تعالى[2]. وظاهر مما سبق أن بيان نوع اللام راجع إلى معنى الكلام وسياقه، ولذا لا عجب أن يختلف العلماء في الحكم على اللام، تبعاً لتفاوت فهمهم للنصوص.

والمتكلمون كاللغويين والنحاة، من حيث تباين اجتهاداتهم، وتنوع أفهامهم وتأويلاتهم للنصوص، ولكن ثمة أمر زائد عند المتكلمين كان من شأنه إبراز الخلاف التأويلي للنصوص، ذلك هو ما يعتقدونه من قواعد وآراء، يحرص كل فريق منهم أن يستشهد ويدلل عليه بما استطاع من أدلة، لتسلم لهم تلك الأصول العقدية المتبناة. ومن ثم عني المتكلمون المسلمون بتمييز لام العاقبة من لام التعليل في النصوص التي دخلت فيها اللام على ما يترتب على أفعال الله تعالى، أو في حالة مجيء أفعال ـ بعد اللام ـ قبيح ظاهرها، كالضلال والمكر، والكفر. لأن تأويل النصوص وفق هذه اللام أو تلك له أثره ودلالته في الجدال العقدي بين المتكلمين. ذلك بأن الحكم على اللام بأنها لام التعليل أو لام العاقبة أمر مرتبط بمسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بالحكمة، والتي هي عند المتكلمين: إثبات داع راجع إلى جميع ما فعله الله تعالى وأراده[3]. ومسألة تعليل أفعال الله تعالى عند المتكلمين قائمة أصلاً على تصور المتكلمين

---

(1) انظر معجم شواهد العربية 76.

(2) انظر البرهان في علوم القرآن 93/3، رسالة مراتب الإرادة لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى 76/2، شفاء العليل لابن القيم 191.

(3) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 141. وانظر شرح المصطلحات الكلامية 129.

المسلمين للإرادة الإلهية وللقدر الإلهي، المتعلقين بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة إيجاب الصلاح والأصلح على الله تعالى. فقد اختلف المتكلمون في الإرادة الإلهية، أهي إرادة مطلقة لا تنطبق عليها معايير الحسن والقبح والعدل والظلم، لأن هذه معايير بشرية؟ أم أنها إرداة مرتبطة بمراعاة الحكمة والعدل والمصلحة؟ وقد أفضى اختلافهم في الإرادة الإلهية إلى مذهبين اثنين في مسألة تعليل أفعال الله تعالى:

1- مذهب نفاة الحكمة ومنكري التعليل. وهذا مذهب الأشاعرة[1]، وابن حزم[2]، والجهمية[3].

وقد احتج نفاة الحكمة والتعليل بعدة حجج، منها:

أ ـ إثبات العلة يستلزم التسلسل، إذ العلة تفتقر إلى العلة، وهكذا إلى غير نهاية.

ب ـ يرى الأشاعرة أن الله تعالى لو خلق الخلق لعلة ولغرض لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته[4]. ولكنه سبحانه خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا حكمة يتوقف الخلق عليها. ولذا هم ينفون الأغراض والحكم والتعليل عن أفعال الله تعالى. ومن ثم لا يجب عليه شيء سبحانه من الصلاح والأصلح، حتى إن أفعاله التي قد تخالف ما توجبه العقول لا يجوز أن توصف بقبح أو ظلم. فإرادة الله تعالى مطلقة، لأنه سبحانه مالك الملك يفعل ما يشاء، وهكذا ينفي الأشاعرة العلية والإيجاب لأن لفظ الحكمة عندهم يشعر بنوع من النقص، إما ظلم وإما حاجة.

---

(1) انظر معالم أصول الدين للرازي 88.

(2) انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 97/8 وما بعدها.

(3) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 460/8.

(4) انظر مفاتيح الغيب للرازي 232/27، تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي 343.

2- مذهب مثبتي الحكمة والتعليل. وهذا مذهب جماهير المسلمين: السلفية[1] والمعتزلة والشيعة[2] والإباضية[3] والزيدية[4] والماتريدية[5]، والكرامية[6]، والمرجئة[7]، وبعض الأشاعرة كابن كثير والغزالي والنووي والزركشي[8]. وهذا المذهب مذهب كثير من العلماء المحققين غير المنتمين إلى ما سبق من مدارس علم الكلام كابن رشد[9]، وابن عربي[10]، وابن الوزير اليماني[11]، وصالح بن مهدي المقبلي[12]، ومحمد بن إسماعيل الصنعاني[13]. وهؤلاء مختلفون على أقوال، أبرزها:

أ ـ فالمعتزلة تثبت حكمة في أفعال الله تعالى، وهي مخلوقة منفصلة عنه، ويعود نفعها إلى العباد لا إلى الله تعالى، إذ الحكمة في ذلك إحسانه إلى الخلق، والحكمة في الأمر تعريض المكلفين للثواب. وظاهر من موقف المعتزلة هذا – حيث يعيدون الحكمة إلى العباد – مدى اتساق هذا المذهب مع قولهم بأن الناس هو الخالقون لأفعالهم.

كما لا يخفى أن من أصول المعتزلة القول بالعدل، ولذا يصف المعتزلة الله تعالى بالعدل بمعنى موافقة أفعاله تعالى لما يقتضيه العقل من الحكمة والمصلحة والحسن، فالله تعالى حكيم وعادل، ومن ثم فهو سبحانه لا يفعل شيئاً إلا لعلة

---

(1) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية 465/1، رسالة الإرادة والأمر ضمن رسائل ابن تيمية 331/1، شرح العقيدة الطحاوية 115 وما بعدها.

(2) انظر منهاج الكرامة للحسن بن يوسف بن المطهر الحلي 37.

(3) انظر مشارق أنوار العقول 193/2.

(4) انظر ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة 140، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 142.

(5) انظر تبصرة الأدلة 385/1.

(6) انظر رسالة الإرادة والأمر 331/1-332.

(7) انظر رسالة الإرادة والأمر 331/1-332.

(8) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 142.

(9) انظر الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة 193.

(10) انظر الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية لابن عربي 345/3.

(11) انظر إيثار الحق على الخلق 193.

(12) انظر العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ 10.

(13) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 142.

وغاية. هذا وقد غلا المعتزلة في هذه الفكرة حتى قالوا بأنه يجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح لعباده[1].

ب ـ والسلفية تثبت حكمة تعود إلى الله تعالى، بمعنى أن الله تعالى يفعل ما يفعله ويقضي ما يقضيه لحكمة يعلمها سبحانه. وهو عز وجل يعلم عباده أو بعض عباده من حكمته ما يطلعهم عليه، وقد لا يعلمون ذلك، ولكنهم موقنون بحكمته تعالى وإن جهلوها[2].

ومحل النزاع بين الفريقين يبينه السؤال التالي: «هل يصح أن يكون الأمر الفلاني الخارج عن القدرة والإرادة والعلم الراجع إلى حال الفعل غير واقف على اختيار مختار، وهو المسمى بالداعي والباعث أو لا؟»[3].

وأسجل هنا جملة من الملحوظات على مذهبي إثبات الحكمة ونفيها:

- خلاف المسلمين في مسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه خلاف في أصول الدين = العقائد، ذلك أن العلماء كلهم إلا من شذ عنهم يقولون بالتعليل في الفقه وأصول الفقه والتفسير والحديث. ومن الذين شذوا عن جماهير المسلمين في هذه المسألة ابن حزم فإنه يبطل القول بالعلل في الشريعة كلها.

- العجب لا ينقضي من إيجاب المعتزلة الصلاح والأصلح على الله تعالى، وتطبيقهم للمعايير البشرية على الله عز وجل، إمعاناً في تطبيق مبدأ قياس الغائب على الشاهد.

- قابل تطرف المعتزلة في إيجاب ما أوجبوه على الله تعالى تطرف الأشاعرة في نفيهم للحكمة. فإذا كان من سوء الأدب القول بوجوب شيء على الله تعالى صلاحاً أو أصلح، فإن من الخطأ كذلك نفي الحكمة عن الله تعالى لمجرد تأكيد عموم القدرة والإرادة، وهي - الحكمة - التي أثبتها الله عز وجل لنفسه في مواضع كثيرة من كتابه سبحانه[4].

---

(1) انظر المغني 58/11 وما بعدها، شرح الأصول الخمسة 301 وما بعدها، مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لمحمود قاسم 90-93.

(2) انظر رسالة الإرادة والأمر 335/1.

(3) العلم الشامخ 34-35، وانظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 144-145.

(4) انظر الأمدي وآراؤه الكلامية 443.

- الحق أن المسلمين أجمعين ومعهم الأشاعرة متفقون على أن أفعاله سبحانه لا تخلو من حكمة، فالله تعالى منزه عن الظلم والعبث بإجماع أهل الإسلام. ولأنه سبحانه وسع علمه كل شيء فهو تعالى مريد للفعل، ومريد لما يترتب عليه من الحكمة، فكما أن أفعاله تعالى محال أن تكون غير مرادة، فالحكمة كذلك محال أن تكون غير مرادة. فالله تعالى يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها، وهو يعلم العباد من حكمته ما يطلعهم عليه. وما جهله الناس من حكمته تعالى فيما يبدو لهم فيتعين أن يُرجعَ به إلى ما يليق بكماله تعالى، وبالغ حكمته[1].

إذا كان نفاة الحكمة = الأشاعرة ممن لا يخالفون جماهير المسلمين في أن أفعاله تعالى هي عين الحكمة، وأنه تعالى منزه عن العبث والظلم، فما الموجب لمذهبهم ذاك في نفي الحكمة؟. يقول الأشاعرة: أفعال الله تعالى كلها عين الحكمة، ولا يقال إنها بالحكمة، لئلا تكون الحكمة موجبة له فيكون محكوماً عليه تعالى[2]. يقول الزركشي: «معنى قولنا: إن أفعال الله تعالى لا تعلل أي لا تجب، ولكنها لا تخلو عن حكمة»[3]. ويقول التفتازاني: «الحق أن بعض أفعاله معلل بالحكم والمصالح، وذلك ظاهر، والنصوص شاهدة بذلك، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله من غرض فمحل بحث»[4]. فعلى هذا يمكن القول: إن ما ينفيه الأشاعرة من العلل العلة الغائية التي توهم حركة وغرضاً في ذهن الإنسان ويتجه إلى تحقيقه، حيث يكون الغرض القائم في الذهن هو العلة لتحقيق الوسائل والأسباب. وهذه العلة الغائية من شأنها أنها في الوجود الذهني تكون سابقة على القيام بالوسائل والأسباب، أي قبل تنفيذ العمل. فلو قيل: إن الله أنزل المطر من أجل علة إيجاد النبات على ظهر الأرض، فإن المفهوم من هذا عند الأشاعرة أن ثمة ضرورة حملت الله تعالى على الإمطار كانت هي الواسطة التي لا بد منها للنبات. وهذا مناف لقدرة

---

(1) انظر رسالة التوحيد لمحمد عبده 58.

(2) انظر اليواقيت والجواهر 276/1.

(3) البرهان في علوم القرآن 92/3.

(4) انظر الكليات 622.

الله تعالى المطلقة التامة[1]. ومن ثم رأى الأشاعرة أن أفعال الله تعالى لا تتعلل بالعلل الغائية. وأسجل هنا ما سبق بيانه من أن المتكلمين المسلمين في كثير من شبههم كانوا فريسة لمبدأ قياس الغائب على الشاهد، ذاك الذي ألجأهم إلى بحوث غامضة مجهولة، ما كان للإنسان أن يصل إلى قطع ويقين فيها، إذ لم نكلف ذلك. والحق أن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة متناقض، إذ كيف يمكن إثبات الحكمة في الأفعال الإلهية دون إثبات العلة والغائية[2].

ـ وجماع القول أنه من المعلوم من الدين بالضرورة أن الله تعالى وصف نفسه في القرآن العظيم بأنه حكيم، وبأنه أحكم الحاكمين، كما أنه عز وجل علل أفعاله في كثير من آيات القرآن الكريم، تارة بحرف العلة، وأخرى بتعليق الحكم على الوصف المناسب للعلية. وكان الأولى بالمتكلمين الاكتفاء بما قرره القرآن الكريم، وعدم الخوض في أبعد من هذا، كالبحث في الغرض والباعث مما هو خاصٌّ بالإنسان دون خالق الإنسان.

وفيما يلي توجيه المتكلمين للّام في بعض ما اختلفوا فيه من آيات ونصوص، لنلحظ أثر مذاهبهم في مسألة تعليل أفعال الله تعالى في فهم تلك النصوص.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا ﴾[الأنعام: 123]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ﴾[يونس: 88].

فلقد تنازع العلماء والمفسرون وترددوا في نوع اللام في الأفعال التالية ﴿ لِيَمْكُرُوا۟، لِّيُضِلُّوا۟ ﴾ وأمثالها. ففي آية الأنعام 123 ذهب الفراء، والطبري،

(1) انظر كبرى اليقينيات الكونية 143-144.

(2) انظر دراسات إسلامية لحسن حنفي 48.

والرازي[1]، وأبو حيان[2]، والنسفي[3]، وابن عاشور[4] إلى أن اللام هنا على أصلها، فهي لام التعليل، وفي هذه الآية ـ نظراً إلى لام التعليل ـ دليل على أن الخير والشر بإرادة الله تعالى. في حين ذهب الجبائي[5]، والطبرسي[6]، والقاضي عبد الجبار[7]، إلى أن هذه اللام هي لام العاقبة والصيرورة.

وفي آية يونس 88 ذهب الفراء[8]، وأبو حيان[9]، والرازي[10]، وأحمد الإسكندري[11]، ومحمد بن يوسف أطفيش[12]، إلى أن لامها لام التعليل، بمعنى: آتيتهم ما آتيتهم من الزينة والأموال على سبيل الاستدراج ليزدادوا إثماً وضلالة، فقصدهم بإيتاء ذلك ليضلوا[13]. وعلى القول بأن اللام هنا للتعليل حكم الأشاعرة وغيرهم بأن الله تعالى يريد إضلال الناس المكلفين. في حين ذهب قطرب، والأخفش[14]، والطبرسي الإمامي[15]، والقاضي عبد الجبار المعتزلي[16]، والقرطبي[17]، وابن عاشور الأشعري[18]، إلى أن هذه اللام هي لام العاقبة والصيرورة.

(1) انظر مفاتيح الغيب 183/13.
(2) انظر البحر المحيط 636/4.
(3) انظر تفسير النسفي 344/1.
(4) انظر التحرير والتنوير 49/8.
(5) انظر مفاتيح الغيب 183/13.
(6) انظر مجمع البيان 120/4.
(7) انظر متشابه القرآن 261، تنزيه القرآن عن المطاعن 137.
(8) انظر البرهان في علوم القرآن 348/4.
(9) انظر البحر المحيط 99/6.
(10) انظر مفاتيح الغيب 155/17.
(11) انظر حاشية الكشاف 352/2.
(12) انظر تيسير التفسير 320/5.
(13) انظر البحر المحيط 99/6، تيسير التفسير 320/5.
(14) انظر البرهان في علوم القرآن 348/4.
(15) انظر مجمع البيان 163/5.
(16) انظر متشابه القرآن 369، تنزيه القرآن عن المطاعن 178.
(17) انظر الجامع لأحكام القرآن 374/8.
(18) انظر التحرير والتنوير 268/11.

وأسوق فيما يلي كلام أحد القائلين بأن اللام هنا للعاقبة، إثباتاً لمذهبهم النافي عن الله تعالى إرادة الكفر والضلال، يقول الطبرسي: «والمعنى: وعاقبة أمرهم أنهم يضلون عن سبيلك، ولا يجوز أن تكون اللام لام الغرض لأنا قد علمنا بالأدلة الواضحة أن الله سبحانه لا يبعث الرسول ليأمر الخلق بالضلال، ولا يريد أيضاً منهم الضلال، وكذلك لا يؤتيهم المال ليضلوا»[1]، فكأنه لما كان عاقبة أمرهم الضلال كانوا كأنهم أوتوها لذلك. ومراد الشيعة والمعتزلة بحكمهم على اللام بأنها لام التعليل إثبات مذهبهم في أن الله تعالى لا يريد الشر والقبيح.

وقد جوزت طائفة من المفسرين أن تكون هذه اللام لام العاقبة، ولكن لا على طريقة المعتزلة[2]. كما جوزت طائفة أن تكون لام ﴿ لِّيُضِلُّواْ ﴾ لام التعليل، لكن بحسب الظاهر لا في نفس الحقيقة، فكأنه تعالى لما أعطاهم هذه الأموال وصارت تلك الأموال سبباً لمزيد من البغي والكفر، أشبهت هذه الحالة حالة من أعطي المال لأجل الإضلال، فورد هذا الكلام بلفظ التعليل لأجل هذا المعنى[3].

وقد نأت طائفة من المفسرين بنفسها عن الخلاف المشتجر في هاتيك اللام، حيث اعتبر بعضهم كلام موسى عليه السلام المحكي في آية سورة يونس دعاء عليهم بلفظ الأمر بما علم من ممارسة أحوالهم، كقولنا: لعن الله إبليس[4]. كما أن فريقاً منهم حكم بأن معنى ﴿ لِّيُضِلُّواْ ﴾ لئلا يضلوا. فحذف لا لدلالة العقول عليه. ومثل هذا الحذف كثير في الكلام العربي، والقرآن الكريم، كقوله عز وجل: ﴿ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ ﴾ أي لئلا تقولوا[5]. وهذا التقدير لـ(لا) المحذوفة في آية يونس مروي عن الجبائي المعتزلي، وهذا يؤكد نسبية تأويلات المتكلمين والمفسرين، وتذبذب أهل المذهب الواحد في الدليل الواحد.

---

(1) مجمع البيان 5/163.

(2) انظر تفسير البيضاوي 3/212.

(3) انظر مفاتيح الغيب 17/157.

(4) انظر تفسير كتاب الله العزيز لهود بن محكم الهواري 2/206، تفسير البيضاوي 3/212.

(5) انظر مفاتيح الغيب 17/155.

وذكر اعتراض القاضي عبد الجبار المعتزلي على ذلك «بأن اللام لام العاقبة» أو أنها للتعليل المجازي، دون الحقيقي، وذلك لشبه الحالة بالتعليل.

ومن الآيات التي وردت فيها اللام، وهي محل نظر واجتهاد من المتكلمين والمفسرين قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ﴾[الأعراف: 179]، وقوله عز وجل: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذاريات: 56]. فما موقف المتكلمين والمفسرين تجاه هاتين الآيتين، لا سيما أن آية الذاريات أعقب لامها أمر مطلوب؟.

ذكر علماء المعتزلة والشيعة أن في آية الذاريات دلالة على أنه تعالى أراد من الجن والإنس جميعهم عبادته، وأنه أراد منهم ذلك إذا بلغهم حد التكليف، لأنه أراد منهم أن يعبدوه مختارين العبادة لا مضطرين إليها، فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مريداً لها. وعلى هذا فلام ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي لام التعليل والغرض، بمعنى أن الغرض من خلق الجن والإنس تعريضهم للثواب، وذلك لا يحصل إلا بأداء العبادة، فصار كأنه سبحانه خلقهم للعبادة[1]. فالمعتزلة يوجهون اللام في ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ إلى الإرادة البشرية والتعليل، إثباتاً لمذهبهم في أن الله تعالى لم يرد من المكلف إلا الطاعة والعبادة[2]. فآية الذاريات عند المعتزلة آية محكمة، أما آية الأعراف فهي آية متشابهة مبناها على المجاز، إذ لام ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ لام العاقبة وليست لام التعليل والغرض، فكأن المعنى: ولقد ذرأناهم والمعلوم أن مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم لسوء اختيارهم[3]. وهكذا يرد المعتزلة الآية المتشابهة في ظنهم إلى الآية المحكمة انتصاراً لما يعتقدونه ويتبنونه[4]. أما لام الآية ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ـ التي يراها المعتزلة محكمة ـ فهي لام التعليل.

---

(1) انظر متشابه القرآن 629، تنزيه القرآن عن المطاعن 402، أمالي المرتضى 83/2، مجمع البيان 205/9، الكشاف 396/4، وانظر تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور 25/27، حيث وافق هؤلاء على تأويلهم.

(2) انظر أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم 94.

(3) انظر متشابه القرآن 306.

(4) انظر مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم.

وقد تأول أهل السنة هذه الآية بتأويلات متقاربة، منها أن الله تعالى أراد من المؤمنين الإيمان، ومن الكافرين الكفر، وأنه خلق بعضهم للنار، وبعضهم للجنة[1]. وعلى هذا تكون هذه الآية خاصة بالمؤمنين، وبناء عليه تكون لام ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي لام التعليل عندهم، ولام التعليل تلزمها الإرادة، وتقدير ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾لإرادتي أن يعبدون. وعند أهل السنة أنه لو أراد الله تعالى إيمان الكل لوقع من الكل، ولما كان الأمر ليس كذلك جنح أهل السنة إلى هذا التأويل. فكأن الحكمة المقصودة من إيجاد الخلق التي هي عبادة الله تعالى حاصلة بفعل السعداء منهم[2]. وقد وافق ابن تيمية على كون لام ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾هنا هي لام التعليل، تلك التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له وتسمى العلة الغائية. فمقتضى لام ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ عنده الإرادة الدينية الشرعية، وهذه قد يقع مرادها وقد لا يقع، لأن الغاية التي أمروا بفعلها هي العبادة[3].

وذكر الرازي في توجيه هذه اللام وأمثالها من اللامات التي تليها أفعال مطلوبة أنها للعاقبة، أو أنها للتعليل المعنوي غير الحقيقي، لأن التعليل اللفظي هو جعل المنفعة المعتبرة علة للفعل الذي فيه المنفعة، والدال على عدم جواز التعليل الحقيقي هنا أن الله تعالى مستغن عن المنافع، لأنه تعالى قادر على إيصال المنفعة إلى الغير من غير واسطة. وهذا التوجيه من الرازي أحد أجوبة أهل السنة عن اعتراضات المعتزلة واحتجاجاتهم بتلك الآيات، على أن الله لم يرد من المكلف إلا الطاعة والعبادة، فالرازي يؤكد هنا أنه لا بد من التأويل، في أمثال تلك الآيات، لأن الغرض على الله تعالى محال، وإلا لكان الله تعالى بالغرض مستكملاً، وهو سبحانه في نفسه كامل. ويلاحظ أن الرازي وجه لام ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ في هذه الآية بأنها للعاقبة،

---

(1) انظر جامع البيان للطبري 11/27، البحر المحيط 561/9، الجواهر الحسان للثعالبي 212/4، زاد المسير لابن الجوزي 42/8، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم 144/8، ملحق أضواء البيان 110/10..

(2) انظر تفسير التحرير والتنوير 25/27، ملحق أضواء البيان 110/10.

(3) انظر رسالة مراتب الإرادة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية 78/2، 76.

أو للتعليل المجازي فراراً من إثبات الغرض على الله تعالى. وكان بذلك الرازي مخالفاً علماء السنة الذين وجهوا هذه اللام إلى التعليل[1].

وهنا نلاحظ أن من عد اللام عنا لام العاقبة فإنما كان من أجل نفي التعليل والغرض على الله تعالى. أما عند المعتزلة فهذه اللام للتعليل أي للإرادة، من أجل إثبات أن الله تعالى لم يرد من المكلف، إلا الطاعة، أي لم يرد الشر ولا القبائح[2]. فاختلاف المعتزلة وأهل السنة في توجيه هذه اللام إنما كان تبعاً لاختلافهم في مفهوم الإرادة الإلهية، قبل أن يكون تابعاً لما يشير إليه السياق.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾[هود: 118 - 119]. فلقد عرضنا لهذه الآية وتأويلها ومواقف المفسرين وعلماء الكلام تجاهها في مبحث «اسم الإشارة»، ورأينا تباين أرائهم في المشار إليه باسم الإشارة تبعاً لاختلاف مواقفهم في مسألة الصلاح والأصلح المتفرعة من مسألة العدل الإلهي. ونبحث هنا ما أرجأناه هناك، وهو نوع لام ﴿وَلِذَٰلِكَ﴾.

فقد ذهب كثير من المفسرين والعلماء إلى أن لام ﴿وَلِذَٰلِكَ﴾ في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ ليست لام علة، وإنما هي لام العاقبة والصيرورة، بمعنى أن الله تعالى خلقهم وعلم أن عاقبتهم تؤول إلى الاختلاف المذموم[3]. ويستبعد هؤلاء العلماء أن تكون تلك اللام لام علة، لأنه لا ريب أنه لا يجوز أن تكون هذه اللام للغرض، لأنه تعالى لا يجوز أن يريد منهم الاختلاف المذموم، إذ لو أراد الله ذلك منهم لكانوا مطيعين له في ذلك الاختلاف[4].

---

(1) انظر مفاتيح الغيب 232/27-233، أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة 93-94.

(2) أثر التوحيد والتنزيه 93.

(3) انظر مجمع البيان 269/5، المحرر الوجيز 425/7، روح المعاني 164/12، تفسير أبي السعود 248/4، تيسير التفسير 63/6.

(4) انظر مجمع البيان 269/5.

في حين ذهبت طائفة من العلماء إلى أنه لما كان الله تعالى خالقاً للإنسان على ذاك النظام وتلك الجبلة، التي كان من لوازمها الاختلاف وتباين المواقف وتعدد الأفهام والاجتهادات فإن الاختلاف يصح أن يكون علة غائية لخلقهم[1]. وسواء قلنا إنها لام علة غائية، أو لام عاقبة فالنتيجة واحدة، لأن الله خالقهم على تلك الصفة، ولأنه تعالى يعلم مآلهم وخاتمتهم. وابن تيمية ممن يعد لام ﴿وَلِذَٰلِكَ﴾ لام تعليل، ولكن مدلول هذه اللام عنده الإرادة الكونية المستلزمة لوقوع المراد لا الإرادة الشرعية. وهذا موافق لقول كثير من علماء السلف: خلق فريقاً للاختلاف، وفريقاً للرحمة[2].

تبين لنا مما سبق أن المعتزلة وجهوا اللام مرة بالتعليل ومرة بالعاقبة، وكذلك فعل الرازي الأشعري. ومع أن اللام هي اللام فإن للفكر المسبق أثراً في توجيه تلك اللام وفي تحديد نوعها. فكل من أولئك النظار كان يصدر في تأويلاته عن اعتقاداته وما تبناه من آراء في بعض المسائل العقدية المتنازع فيها، والتي هي في الأعم الأغلب مما يمكن فيها الاختلاف والتباين، لأنها من المسكوت عليه في الشريعة، وغالب الأدلة فيها ظنية محتملة.

وختاماً أرى أن الأشاعرة والمعتزلة كليهما وقعوا في التناقض في تأويل اللام، فمرة يوجهونها بالتعليل وأخرى بالعاقبة، تبعاً لما يلمحه كل عالم من المعاني، لينصر كل منهما مذهبه في مسائل العدل الإلهي، والإرادة الإلهية، وما يتعلق بهما من مسائل فرعية.

وبسط الزركشي الآراء في هذه «اللام» وذكر أنها تسمى لام العاقبة، وأن الأشعري يقول: كل لام نسبها الله إلى نفسه فهي للعاقبة والصيرورة، دون التعليل لاستحالة الغرض، وذكر أن من العلماء من رأى أنها للتعليل، على وجه التفضل، وذكر وجهاً غريباً في قوله تعالى: ﴿ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا ﴾ وهو: لئلا يكون لهم عدواً، وذكر أن بعض النحويين نسب القول بالتعليل للكوفيين، والقول بالصيرورة للبصريين، وعلق على ذلك بقوله: «وأقول: ما جعلوه للعاقبة هو راجع للتعليل فإن التقاطهم أفضى إلى عداوته، وذلك يوجب صدق الأخبار بأن الالتقاط للعداوة، لأن ما أفضى إلى الشيء يكون علة وليس من شرطه أن يكون نصب العلة صادراً عن نسب الفعل إليه لفظاً، بل جاز أن يكون ذلك راجعاً إلى من ينسب الفعل إليه خلقاً».

---

(1) انظر التحرير والتنوير 190/12.

(2) انظر رسالة مراتب الإرادة ضمن مجموع الرسائل الكبرى 76/2-77.

التعليق :

وألخص التعليقات بما يلي :

1ـ خلاف المعتزلة والأشاعرة في وظيفة اللام (لام التعليل ولام الغرض) كان بسبب علاقة هذه اللام بمسألة الفعل في نظر كل فريق من الفريقين، ومن ثم مذهبِ كل منهما في مسألة الإرادة.

2ـ الحق أن توجيه اللام بأنها للتعليل هو أصل الوضع في اللغة، وفاقاً لمن ذهب إلى هذا من النحويين والمفسرين كالفراء والطبري، ذلك بأن فهم التعليل من النصوص العربية أمر تحتمه طبيعة اللغة المخاطب بها، وتؤيده السليقة اللغوية عند العرب، ولكنه لا يقتضي ما ألزم به بعض المتكلمين أنفسهم عندما فهم بعضهم من إثبات التعليل الوارد في كلام الله تعالى أن الله يفعل فعلاً ما لغرض ولعلة باعثة، والفاعل لغرض عندهم هو الذي يكون مفتقراً لذلك الغرض، ولذا فروا من إثبات التعليل ـ المفضي إلى ما توهموه من نقص لا يليق بذات الله تعالى ـ إلى القول بأن تلك اللام هي لام العاقبة.

3ـ وبذا يكون القول بالصيرورة والعاقبة والمآل، أمراً لاحقاً جاء من تقريرات علماء الكلام، وقد رأينا أنَّ من قال بالعاقبة كانوا من البصريين ومن أيدهم، والبصريون كانوا أميل إلى الأخذ من تقريرات المنطق وعلم الكلام، ولم يكن الكوفيون كذلك، بل كانوا يسيرون مع سليقة اللغة واستعمالاتها.

4ـ رأينا التناقض في توجيه اللام عند المعتزلة والرازي من الأشاعرة، إذ كانوا يوجهون اللام توجيهات مختلفة تبعاً للفعل الذي بعدها، انتصاراً لمذهب الكلامية.

5ـ مع أن ابن تيمية والزركشي، ذكرا أن الأشعري يرى أن كل لام في القرآن للعاقبة فإن الرازي ـ رأس من رؤوس الأشاعرة ـ صرح بالتعليل في آيات الضلال والكفر.

6ـ وأما تقسيم ابن تيمية ومن تابعه، كابن القيم، والزركشي، للّام بأنها للإرادة الكونية، والإرادة الشرعية، فذلك أدخل في باب التفسير المعنوي منه في باب التوجيه النحوي، وإن كان المدخلان غير متناقضين، ولكن توحيد توجيه اللّام بأنها للتعليل هو المتجه، وإن كان ذلك مفضياً إلى إرادة شرعية وإرادة كونية كما قرروا.

وبعد، فيا ليت المفسرين والمتكلمين فسروا النصوص القرآنية المستبطنة للأساليب العربية تفسيراً متسقاً مع منطق اللغة العربية، وقوانين الخطاب العربي، دونما خوض في شغب علم الكلام، وشبههم غير المتناهية. فلقد رأينا أثر الشبهة المثارة في نفي بعض الحقائق اللغوية، والتي كان من الميسور فهمها لولا الانصياع لما قرره المتكلمون في علمهم = (علم الكلام) الحادث، والذي كان من اللازم أن يحتكم فيها إلى علوم اللغة العربية، لا أن يحكم فيها.

* * *

واو الاستئناف وواو العطف

لقد دار خلاف كبير، ومناقشات وفيرة، وآراء عديدة بين المذاهب العقدية الإسلامية في تفسير قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[آل عمران: 7]. فقد اتخذ نظار تلك المذاهب ـ في ضوء تلك الآية ـ مواقف حاسمة من المحكم والمتشابه، ومن مسألة التأويل المرتبطة بالمسألة السالفة. وكان قراء القرآن قد اختلفوا بدءاً في الوقف والوصل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾، فقيل: الوقف على لفظ الجلالة «الله»، وهو وقف تام على قول من زعم أن الراسخين في العلم لم يعلموا تأويله. وقيل: الوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، لأن الراسخين يعلمون تأويله[1]. وتجدر الإشارة إلى أن بيان الوقفين تضاداً ومراقبة، فإن وقف على أحدهما امتنع الوقف على الآخر[2]. وقد اختلف العلماء والمفسرون والمتكلمون في واو قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ ـ تبعاً لاختلاف القراء ـ على قولين:

أحدهما: أن الواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ واو الاستئناف، وعلى هذا الاختيار يكون تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى وحده، وفي هذا إخراج للعلماء «عن أن يعلموا كنه التأويل وحقيقته، ويستنبطوا غوامضه، ويستخرجوا كوامنه»[3]. ويكون تمام الوقف على هذا عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ويكون

---

(1) الوقف التام في هذه الآية على «به»، ومن ثم لا يجوز الوقف على (العلم) في الوجهين الآتيين، لأن ما بعد العلم يكون حالاً في أحد الوجهين، وخبراً في الآخر. انظر حقائق التأويل في متشابه التنزيل 14، المكتفى في الوقف والابتدا لأبي عمرو الداني 196، منار الهدى في بيان الوقف والابتدا للأشموني 56.

(2) انظر منار الهدى في بيان الوقف والابتدا للأشموني 56.

(3) حقائق التأويل في متشابه التنزيل للشريف الرضي 7.

البدء بـ ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ فيكون مبتدأ، ويتعين أن يكون ﴿يَقُولُونَ﴾ خبراً عنه، ويكون من عطف الجمل[1].

ومن الحجج التي لمحها البعض في اختياره لهذا المذهب مذهب الاستئناف أن «الدليل إذا دل على غير الظاهر علم أن المراد بعض المجازات، وليس الترجيح لبعض إلا بالأدلة اللفظية، وهي ظنية، والظن لا يكفي في القطعيات»[2]. ثم لو أن الله تعالى أراد عطف الراسخين لقال: ويقولون آمنا به، أي بالواو. وإنما حظ الراسخين في العلم أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، فهذا المتشابه من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لا نكشف عن باطنه[3]. ثم إن الله تعالى ذم مبتغي التأويل وطالبي المتشابه، ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً. كما أن قول الراسخين ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يدل على نوع تفويض وتسليم، فلو كانوا عالمين بتأويل المتشابه على التفصيل لما كان في الإيمان به مدح[4]. كما أنه لو كانت الواو في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ للعطف والنسق لم يكن لقوله: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ فائدة[5]. ومن الأدلة المؤيدة للاستئناف في نظر بعض القائلين بهذا الرأي دلالة الاستقراء في القرآن الكريم، فالله تعالى إذا نفى عن الخلق شيئاً وأثبته لنفسه عز وجل فإنه لا يكون له في ذلك الإثبات شريك، كقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[النمل: 65]. وقوله عز وجل: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾[الأعراف: 187]، فالمطابق لهذا أن يكون قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ معناه: أنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا هو وحده سبحانه[6].

---

(1) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي 311/4، المحرر الوجيز 403/1، البحر المحيط 28/3.

(2) انظر البحر المحيط 28/3، مفاتيح الغيب 176/4.

(3) انظر معالم السنن 331/4.

(4) انظر البحر المحيط 28/3، أضواء البيان 210/1.

(5) انظر الجامع لأحكام القرآن 17/4، أضواء البيان 211/1.

(6) انظر الجامع لأحكام القرآن 17/4، أضواء البيان 311/1.

وهذا المذهب مروي عن جمهور السلف كعمر وأبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وعائشة وابن عباس وعمر بن عبد العزيز وعروة بن الزبير والحسن ومالك، وهو اختيار الفراء والأخفش والكسائي وأبي عبيد وأبي علي الجبائي، واختاره الخطابي والفخر الرازي[1].

وثانيهما: أن هذه الواو واو العطف، وأن ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ معطوف على لفظ الجلالة ﴿ٱللَّهُ﴾، على معنى: أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله، وإلا الراسخون في العلم، فإنهم يعلمونه، وإنهم مع علمهم به ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، ويردون تأويل المتشابه على ما عرفوا من تأويل المحكم. وهذا غاية المدحة لهم. وهذا التركيب جار على لسان العرب ومخاطباتهم، فإن حقيقة الواو الجمع، فواجب حمل هذه الواو على سنن حقيقتها ومقتضاها، ولا يجوز حملها على الابتداء إلا بدلالة، ولا دلالة هنا توجب صرفها عن الحقيقة[2]. وهذا العطف عند هذا الفريق لا يفهم منه مساواة علم العلماء لعلم الله تعالى، فإن العربي يقول: ما قام لنصري إلا فلان وفلان، وأحدهما نصره بالضرب معه، والآخر أعانه بالكلام فقط[3].

وقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ﴾وفق هذا التأويل في موضع النصب على الحال، وتقديره: قائلين آمنا به. وقد استشكل البعض ـ على القول بأن الواو عاطفة ـ مجيء الحال من ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ المعطوف دون المعطوف عليه وهو لفظ الجلالة، إذ المعروف إتيان الحال من المعطوف والمعطوف عليه معاً، كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ﴾[إبراهيم: 33]. وقد رُد هذا الإشكال بأن هذا الأسلوب جائز وسائغ في لغة العرب، فإنه جائز أن يكون الحال من المعطوف دون

(1) انظر جامع البيان 202/6، مجمع البيان 188/2، أمالي المرتضى 441/1، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 8، البحر المحيط 28/3، تفسير القرآن العظيم 351، الجامع لأحكام القرآن 16/4، مفاتيح الغيب للرازي 176/4، الإكليل في المتشابه والتأويل 8/2، أضواء البيان 311/1، تفسير التحرير والتنوير 165/3.

(2) انظر حقائق التأويل في متشابه التنزيل 13.

(3) انظر المحرر الوجيز 403/1، البحر المحيط 29/3.

المعطوف عليه، كما في هذه الآية. وقد احتجوا على هذا بقوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[الحشر: 7]. فقد ذكر الله تعالى جملة، ثم تلاها بالتفصيل وتسمية من يستحق هذا الفيء، فقال عز وجل: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ﴾[الحشر: 8]. وقال الله تعالى فيمن جاء بعد المهاجرين والأنصار: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾[الحشر: 10]، فجملة ﴿يَقُولُونَ﴾ حال من واو الفاعل في ﴿جَآءُو﴾، فهي حال من المعطوف دون المعطوف عليه، أي: قائلين ربنا اغفر لنا ولإخواننا، فقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ﴾ موافق لقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1]. ومثل هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[الفجر: 22] أي وجاءت الملائكة صفوفاً صفوفاً[2]. ومن حجج هذا الفريق على صحة مذهبهم أن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وما الرسوخ إلا المعرفة والبصر بتصاريف الكلام، وموارد الأحكام[3]. وقد رد أنصار المذهب الأول الحجة السابقة بأن رسوخ العلماء في العلم هو السبب الذي جعلهم ينتهون حيث انتهى علمهم[4].

ومما يؤيد هذا المذهب أن الصحابة والتابعين فسروا أغلب آيات القرآن الكريم، بل إن منهم من فسره كله، لأن الله سبحانه قد ندبهم في كتابه إلى التفكر والتدبر في آياته المنزلة عليهم. واختيار العطف هو مذهب بعض الصحابة كابن

---

(1) انظر أمالي المرتضى 440/1، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 11-12، تفسير القرآن العظيم 352، أضواء البيان 213/1، إعراب القرآن وبيانه 44/10.

(2) انظر تفسير القرآن العظيم 352، أضواء البيان 213/1.

(3) انظر جامع البيان 203/6، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 13، الجامع لأحكام القرآن 16/4، الكشاف 333/1، البحر المحيط 29/3.

(4) انظر أضواء البيان 212/1.

عباس الذي دعا له النبي ﷺ بقوله: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»[1]. ويقول مجاهد تلميذ ابن عباس: عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات، أقف عند كل آية وأسأله عنها[2]. ففي هذا الخبر يجيب ابن عباس مجاهداً عن كل آية في القرآن، وابن عباس كان أحد من كان يقول: لا يعلم تأويله إلا الله، كما مر في المذهب السابق. وهو كذلك مذهب كثير من التابعين كمحمد بن جعفر بن الزبير ومجاهد والربيع بن أنس والقاسم بن محمد[3]، وسائر علماء الخلف وأكثر المتكلمين من الأشاعرة كابن فورك[4] والمعتزلة كالشريف المرتضى[5]، والشريف الرضي[6]، والماتريدية[7].

ولا ريب أن الواو في بعض الكلام العربي تكون محتملة للاستئناف وللعطف، ومنه ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ**﴾. وقد عد الزركشي وغيره هذه الآية من المتشابه من حيث تردد الوقف والوصل فيها، من حيث تردد الواو بين الاستئناف والعطف[8]. ونظير الآية في احتمال الاستئناف والعطف قول يزيد بن المفرغ الحميري لما سامه عبّاد بن زياد أن يبيع عبده برداً في دين لزمه:

وشريتُ برداً، ليتني ... من بعد بردٍ كنتُ هامه

الريحُ تبكي شجوةً ... والبرقُ يلمعُ في الغمامة[9]

---

(1) مسند أحمد حديث رقم 2881، البخاري حديث رقم 143، مسلم حديث رقم 2477.
(2) انظر الإكليل في المتشابه والتأويل 14/2، (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية).
(3) انظر مجمع البيان 188/2، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 8، المحرر الوجيز 403/1، تفسير القرآن العظيم 315، الجامع لأحكام القرآن 17/4، البحر المحيط 28/3، أضواء البيان 211/1.
(4) انظر المحرر الوجيز 403/1، الجامع لأحكام القرآن 18/4.
(5) انظر أمالي المرتضى 439/1.
(6) انظر حقائق التأويل في متشابه التنزيل 7.
(7) انظر البحر المحيط 28/3.
(8) انظر البرهان في علوم القرآن 72/2.
(9) ويروى البيت أيضاً:

الريح تبكي شجوها ... والبرق يلمع في الغمامة

وفي رواية يضحك بدل يلمع. انظر حقائق التأويل في متشابه التنزيل 12، أمالي المرتضى 440/1، لسان العرب 420/10، الجامع لأحكام القرآن 17/4.

فيحتمل أن يكون البرق مبتدأ والخبر يلمع، فيكون مقطوعاً مما قبله. ويحتمل أن يكون البرق معطوفاً على الريح، ويلمع في موضع الحال، أي: والبرق يبكي أيضاً لامعاً في غمامة[1].

وثمة من قرب خلاف المذهبين السابقين من الاتفاق وألف بينهما وفصل في البيان، بناء على أن الكلام نوعان: محكم ومتشابه. فالمحكم هو المتضح المعنى لكل من يفهم كلام العرب، لا يُحتاج فيه إلى نظر، بحيث يستوي فيه الراسخ وغيره. والمتشابه نوعان: أحدهما: ما لا يعلم تأويله إلا الله تعالى، كأمر الروح، وآماد الغيبيات المخبر بوقوعها، كوقت قيام الساعة، ومفاتح الغيب الخمسة، وعدد الزبانية، ومقادير الثواب والعقاب. وثانيهما: ما يحمل على وجوه وأساليب اللغة العربية. ولا يوصف العالم بالرسوخ في العلم إلا إذا علم من هذا النوع الثاني كثيراً. فقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ الضمير فيه عائد على جميع متشابه القرآن، فالله سبحانه لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء. أما الراسخون المعطوفون على اسم الله تعالى فإدخالهم في علم التأويل لا على الكمال، بل علمهم إنما هو في النوع الثاني من نوعي المتشابه[2]. ومما ينبغي التأكيد عليه أن كثيراً من القائلين بأن الواو حرف استئناف فسروا المتشابه بما استأثر الله تعالى بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته، وهذا مما لا ريب فيه أن الله تعالى مستقل بعلمه، لا مطمح لأحد في إدراكه إلا بإذنه عز وجل. وكأن أصحاب هذا التعريف للمتشابه أرادوا بتعريفهم ذاك سد باب التأويل بالكلية. والحق أن هذا لا يستقيم لهم باطراد، فإن هذا المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه منه ما يقبل تأويلات قريبة وفق الأساليب العربية، أثر عن كثير من السلف تأويل بعض تلك النصوص المحكوم عليها بالتشابه. ومما ينبغي ذكره هنا أن القرآن الكريم قد أثار هممنا إلى تدبر آياته، ومحاولة معرفة ما وراء الكلم القرآني من حكم وأسرار، سواء كانت الآيات القرآنية محكمات أو متشابهات. أما القائلون بالعطف فإنهم لا يثبتون متشابهاً غير ما خفي المراد منه، وهذا الخفاء مما تتفاوت العقول في إثباته وتأويله.

---

(1) انظر مجمع البيان 2/178-188، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 12، أضواء البيان 1/211.

(2) انظر المحرر الوجيز لابن عطية 1/403، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 8، أمالي المرتضى 1/441، تنزيه القرآن عن المطاعن 58، الكشاف 1/333، البحر المحيط 3/29.

والتأويل ـ كما سبق بيانه في موضعه ـ يطلق ويراد به في القرآن معنيان، أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشيء وعاقبته وما يؤول إليه، كما في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ﴾[الأعراف: 53]، والتأويل بهذا المعنى يتعين معه الوقف على لفظ الجلالة، لأن حقائق الأمور لا يعلمها إلا الله تعالى. وأما إن أريد بالتأويل التفسير والبيان بحسب قواعد اللسان العربي المخاطب به الناس، كما في قوله تعالى: ﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ﴾[يوسف: 36]، فالوقف يحسن على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1]. ويقرر ابن تيمية هنا أن الله تعالى لم يقل في المتشابه: لا يعلم تفسيره إلا الله، وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]، فالله سبحانه لم ينف العلم بمعنى المتشابه وتفسيره وفق قوانين الخطاب العربي. فالتأويل بالمعنى الأول لا يعلمه وقتاً وقدراً ونوعاً وحقيقة إلا الله، أما التأويل بالمعنى الثاني فهو في متناول العلماء، يتعاطونه وفق مناهج معلومة. ولعل فيما نقل عن ابن عباس من المذهبين كليهما، مذهب العطف، ومذهب الاستئناف - سواء على مستوى الخبر عنه بأحد القولين السابقين، أو على مستوى الممارسة عندما كان يفسر القرآن كله - ما يؤيد هذين الإطلاقين لمصطلح التأويل. وإذا بينت معاني المصطلحات، وأفصح عنها ببيان المقاصد قربت وجهات نظر المختلفين. وأحسب أن طريقة التأليف هذه بين معنيي التأويل، ومن ثم نوع واو ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ طريقة مرتضاة مقبولة، تشهد لها الآيات القرآنية، ويؤيدها فعل كثيرٍ من السلف.

هذا ولم يكن العلماء والمفسرون والمتكلمون في اختيارهم بين العطف والاستئناف معتمدين على دلالات الآية الداخلية فحسب، مستدعين لاحتمالاتها كلها، بل كان اختيارهم في هذه المسألة الجزئية أثراً من آثار تباين مواقفهم تجاه النصوص المشكلة المتشابهة، فيما يتعلق بذات الله تعالى وبصفاته[3]، وأثراً من آثار

---

(1) انظر جامع البيان للطبري 6/201-204، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 8-9، متشابه القرآن 15، تفسير القرآن العظيم 351-352.

(2) رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل 8/2، (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى).

(3) لقد سبق وبينت علاقة التأويل بمتشابه الصفات الخبرية، كما عرضت مذاهب المتكلمين في هذه المسألة الكلامية عند تأصيل مصطلح التأويل.

المسألة الكلامية المشهورة: هل العلم بتأويل المتشابه من نحو العلوم التي استأثر الله تعالى بعلمها دون خلقه، أم أن تأويل المتشابه في متناول العلماء أيضاً؟. وهنا يظهر ـ كما ظهر في مواضع كثيرة ـ أثر الرأي العقدي المتبنىٰ في توجيه وتفسير النصوص الشرعية. وهكذا تباينت أنظار المفسرين والمتكلمين في حقيقة واو ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾، كما تباينت من قبل في تأويل النصوص المتشابهات غير الراجعة إلى التشريع، ذلك أن تعريفاتهم للتأويل لم تكن متطابقة. وأحسب أنه يسعنا تجاه هذه النسبية في التصور والتعريف الاعتراف بجواز الخلاف في هذه المسائل الاجتهادية، فالأدلة النقلية والعقلية متقابلة، تدعم هذا الفريق وذاك الفريق. وليس بعد إلا أن يجتهد الناظر فيختار المسلك الذي ترشد إليه الأدلة المعتبرة عنده، دونما خصومة وبغي على من خالفه في اجتهاده، ودونما قطع بصحة تأويله وحده، ذلك أن «أكثر المتشابه قد يحتمل وجوهاً كثيرةً مطابقةً للحق، موافقةً لأدلة العقول»[1]، فما كان من تلك التأويلات لأحد أوجه العربية، وكان في الوقت ذاته غير مخالف للأدلة المعتبرة، فهو التأويل السائغ المقبول.

* * *

(1) أمالي المرتضى 442/1.

واو العطف، أهي للجمع أم للترتيب

اختلف النحاة في معنى واو العطف في الكلام، حيث قد شغلتهم قضية التشريك في الحكم تلك المنبثقة من موضوع العطف. فالجماهير من مختلف المدارس النحوية والأصولية والفقهية ذهبوا إلى أن الواو موضوعة أصلاً للجمع والنسق والتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم المسند إليهما، وليس فيها دليل على أيهما كان أولاً، فقد يكون المبدوء به في اللفظ مؤخراً في المعنى، ومن ثم فهي ليست للترتيب والتعقيب[1].

ويستدل الجمهور على أن الواو لا تفيد الترتيب أصلاً بجملة من الأدلة، منها:

1ـ أن العرب وضعوها حيث لا يتصور الترتيب[2]، وذلك في باب المفاعلة، كقولهم: اختصم زيد وبكر. يقول الباقلاني: «ومن أقوى الأدلة على أنها لا توجب الترتيب ولا التعقيب أنها تدخل في أفعال الاشتراك التي لا يكون الفعل فيها إلا من اثنين معاً، نحو قولهم: اقتتل زيد وعمرو، واختصم واشترك، فلو كان يوجب الترتيب كما يوجبه «ثم» والفاء وبعد لكان قد حصل الفعل من أحد المختصمين قبل حصوله من الآخر، وهذا باطل باتفاق أهل اللغة»[3].

2ـ أن العرب قد تقدم اللفظ وهو مؤخر في المعنى، ومن ذلك قولهم: جاءني عمرو اليوم وزيد أمس، فيكون ما بعد الواو مقدماً في المعنى[4]. ومن الأدلة القرآنية

---

(1) انظر الكتاب 304/2، المقتضب 10/1، التقريب والإرشاد للباقلاني 414/1، المقتصد في شرح الإيضاح 937/2، الاستذكار لابن عبد البر 168/1، المفصل في علم العربية للزمخشري 304، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل 114/1، التمهيد في أصول الفقه لمحفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي 100/1، المسودة في أصول الفقه لآل تيمية 688/2، مغني اللبيب 354/2، معاني الحروف للرماني 59، الفصول المفيدة في الواو المزيدة لخليل بن كيكلدي العلائي 67، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين الإسنوي 208، زينة العرائس من الطرف والنفائس ليوسف بن حسن بن المبرد 281..

(2) انظر المقتصد في شرح الإيضاح 938/2، التمهيد في أصول الفقه 103/1.

(3) التقريب والإرشاد للباقلاني 415/1، وانظر الواضح في أصول الفقه 114/1.

(4) انظر المقتصد في شرح الإيضاح 938/2.

على هذا قول الله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴾[القمر: 18]، والإنذار إنما يكون قبل العقاب لقوله عز وجل: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء: 15]، وكذا قول الله تعالى: ﴿ يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِي وَٱرْكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾[آل عمران: 43]. ويقول الله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴾[النساء: 163]، ففي هذه الآية قدم الله تعالى عيسى على أيوب ويونس، ومعلوم أنهما كانا قبله، كما قدم سليمان على داوود، ومعلوم أن داوود هو الأب وأنه أوحي إليه قبل ابنه سليمان[1].

3- لو كانت الواو للترتيب لأفضى ذلك إلى التناقض في كلام الله تعالى، من حيث إن الله تعالى يقول: ﴿ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ ﴾[البقرة: 58] مع قوله عز وجل: ﴿ وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا ﴾[الأعراف: 161] ففي هاتين الآيتين تقديم وتأخير مع أن القصة واحدة. ويقول الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾[الجاثية: 24] ففي هذه الآية ليس مرادهم حياة بعد الموت، لأنهم لم يكونوا يعترفون به، فلم يبق إلا الحياة التي قبل الموت، وهذا يقتضي أن الواو فيها ليست للترتيب. ومن الحجج الداعمة لرأي الجمهور قول النبي ﷺ: «لا تقولوا ما شاء الله وفلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان»[2]، ففي عبارة (ما شاء الله وشاء فلان) احتمال تقديم مشيئة العبد على مشيئة الله تعالى، وهذا هو المنهي عنه، ولذا تعين الإتيان بحرف التراخي (ثم)، ولو كانت الواو مقيدة للترتيب بالأصالة لما احتيج إلى ذلك النهي وإيثار حرف عطف على آخر[3].

---

(1) انظر التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني 102/1.

(2) سنن أبي داود حديث رقم 4980، صحيح الجامع الصغير وزيادته 1234/2.

(3) انظر التمهيد في أصول الفقه 102/1، أثر الدلالة النحوية واللغوية 159.

4ـ أن العرب قالوا: رأيت زيداً وعمراً معاً، ولم يستجيزوا قول القائل: رأيت زيداً ثم عمراً معاً، كما لم يستجيزوا تحول القائل: رأيت زيداً معمراً معاً[1].

5ـ وقد استدل الجمهور على صحة مذهبهم بكثير من الشواهد الشعرية، منها قول حسان بن ثابت[2]:

وما زال في الإسلامِ من آلِ هاشمٍ ... دعائمُ عِزٍّ لا تُرامُ ومَفْخَرُ

بهاليلُ منهم جعفرٌ وابنُ أمه ... عليٌّ ومنهم أحمدُ المُتَخَيَّرُ

فلو كانت الواو للترتيب لما قدم حسان جعفراً وعلياً على النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها قول أبي محمد الفقعسي[3]:

ومَنْهَلٍ فيه الغرابُ مَيْتُ ... كأنهُ من الأجون زيتُ

سقيتُ منه القومَ واستقيتُ

ولو كانت الواو للترتيب لما قدم الشاعر السقي على الاستقاء، لأنه يحتاج إلى أن يستقي ثم يسقي.

وقد خالف جمهورَ العلماء في هذه المسألة جماعةٌ قليلة من النحاة والعلماء زعموا أن الواو تفيد الترتيب مطلقاً، سواء كانت الواو عاطفة في المفردات أو في الجمل، ومن أدلة هذا الفريق على اختيارهم هذا قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ وهذا كلام مرتب[4]. ومن أدلتهم قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ ﴾[الحج: 77]، وقول الله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾[البقرة: 158]، وهذه الآيات فيها ترتيب

(1) انظر الواضح في أصول الفقه 114/1.
(2) انظر ديوانه، التمهيد في أصول الفقه 103/1، الفصول المفيدة 75، خزانة الأدب 304/6.
(3) انظر الأمالي لأبي علي القالي 52/1، التمهيد في أصول الفقه 103/1.
(4) انظر معاني الحروف 59.

معلوم[1]. وقد ذهب إلى هذا القول بعض الكوفيين والبصريين، منهم أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (ت291هـ)، وأبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد (ت345هـ) غلام ثعلب، وعبد الله بن جعفر بن درستويه (ت347هـ)، والفراء، وقطرب، وعلي بن عيسى الربعي (ت420هـ)، وهشام[2]. وهذا القول عزاه بعضهم إلى الإمام الشافعي، وبعضِ الشافعية[3].

وأكتفي بما سبق ولا حاجة إلى الإطالة في حجج كل فريق، لا سيما حجج من شذ وخالف الجمهور، فإن حججهم لا تنهض لمعارضة حجج جمهور النحويين. ولذا فالراجح في هذه المسألة أن الواو إنما هي أصلاً للجمع والنسق، وأنها لا تفيد الترتيب في أصل وضعها، ولكن قد تفيد الترتيب بقرائن خارجية. فكأن استعمال واو العطف للجمع والاشتراك هو الحقيقة، أما استعمالها للترتيب أو بمعنى (أو) كما في قول الله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[النساء: 3]، فهذا استعمال مجازي[4]. وخلاصة القول أن الترتيب لا يستفاد من واو العطف بمجرد ورودها، فمطلق الجمع هو معناها الحقيقي. وعليه فلو كانت الواو للترتيب للزم من الآيات القرآنية والأبيات الشعرية التي سقناها إما التناقض وإما الخروج عن موضوعها بالمجاز أو أنه يلزم منها الاشتراك، وذلك على خلاف الأصل[5].

وعلى هذا فالآيات والحجج التي استشهد بها زاعمو الترتيب في الواو، ترتيبها لم توجبه واو العطف كما يدعون، وإنما كان ترتيبها لاعتبارات أخرى. وثمة فرق كبير بين إيجاب الترتيب واحتماله وجوازه، كما هو مذهب الجمهور. فالقول بإفادة

---

(1) انظر الفصول المفيدة 88.

(2) انظر التقريب والإرشاد للباقلاني 415/1، معاني الحروف للرماني 59، التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني 101/1، مغني اللبيب 354/2، الفصول المفيدة في الواو المزيدة لخليل بن كيكلدي العلائي 68، الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية 332، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي 209، زينة العرائس من الطرف والنفائس 281.

(3) انظر معاني الحروف للرماني 60، البرهان للجويني، الواضح في أصول الفقه 114/1، المسودة في أصول الفقه 689/2، مغني اللبيب 354/2.

(4) انظر الفصول المفيدة 72.

(5) انظر الفصول المفيدة 78.

الواو للترتيب المنسوب إلى الإمام الشافعي وإلى الشافعية مأخوذ من لازم قول الشافعي في اشتراط الترتيب في الوضوء والتيمم. والحق أن الشافعي ما حكم بوجوب الترتيب من آية الوضوء فحسب اعتماداً على دلالة واو العطف، وإنما اعتماداً على ثبوت الترتيب في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم[1]. والترتيب في قوله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾[الحج: 77] مأخوذ من دليل خارجي عن النص، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، وكذا يقال في ترتيب الصفا والمروة[2].

فلقد بدا من حجج جمهور أئمة العربية أنهم لا ينفون احتمال أن يكون الفعل مثلا قد وقع من المعطوف والمعطوف عليه مرتبا على حسب وروده في الجملة، ولكنهم لا يوجبونه اعتماداً على الواو العاطفة فحسب، وإنما بالاعتماد على قرائن وإشارات خارجية. فمعنى قول النحاة: إن واو العطف لمطلق الجمع، أنها لا تقتضي ترتيباً، ولا عكسه، أي تقديماً وتأخيراً، ولا معية، بل هي صالحة بوضعها لذلك كله[3].

وبعد، فلم يكن خوض النحاة في واو العطف والحكم على أصل معناها ترفاً علمياً وبحثاً هامشياً، فلقد وجد لتلك الأبحاث ما يبررها ويقتضيها، فإن لحروف المعاني أثراً ظاهراً في تأويل وتفسير النصوص مطلقاً، وفي النصوص الشرعية خاصة. فثمة نصوص شرعية متنوعة (فقهية وعقدية) يعتمد في تفسيرها وتأويلها على معرفة معنى حرف العطف الواو. فمن النصوص التي تباينت فيها أنظار الفقهاء تبعاً لمعنى الواو حديث المقدام بن معدي كرب عن النبي ﷺ في صفة وضوئه: «ثم يمسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر» فقد حمله البعض على التقديم والتأخير، كأنه قال: فأدبر بهما وأقبل، والواو لا توجب رتبة ولا تعقيباً[4]. ومن الأمثلة الفقهية

(1) انظر الأم للشافعي 45/1، الفصول المفيدة في الواو المزيدة لخليل بن كيكلدي العلائي 69، ملحق أضواء البيان 37/10، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 202..

(2) انظر الفصول المفيدة 88.

(3) انظر شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصاري 445.

(4) انظر الاستذكار 168/1.

المترتبة على معنى واو العطف قول من قال لزوجته: إن دخلت الدار وكلمت زيداً، فأنت طالق. فلا بد منهما عند جمهور الفقهاء، ولا فرق عندهم بين أن يتقدم الكلام على الدخول، أو يتأخر عنه، لأن الواو عندهم لمطلق الجمع. أما عند من اعتبر في واو العطف الترتيب فواجب عنده الدخول ثم الكلام لإيقاع الطلاق[1].

ومن المسائل العقدية الخلافية والتي كان لواو العطف أثر في تأويلها وتوجيه تفسيرها مسألة وفاة عيسى عليه الصلاة والسلام. فقد اختلف علماء التفسير ومن تبعهم من المتكلمين في عيسى عليه السلام، كيف تم رفعه إلى السماء؟ ثم أهو حي الآن أم ميت؟ وهذه مسألة فرعية من مسائل النبوات. وقد استدل العلماء في هذه المسائل بنصوص الشريعة نفسها. مما يستدعي البحث في سبب تنوع تأويلاتهم وتباينها.

فقد كان من جملة الأدلة والنصوص التي سببت اختلاف العلماء في هذه المسألة قول الله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ ﴾[آل عمران: 55]، وقوله عز وجل حاكياً قول عيسى عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾[المائدة: 117]. وقد دارت خلافات العلماء والمتكلمين في هذه المسألة حول دلالة الوفاة الواردة بصيغة اسم الفاعل والفعل المضارع، ثم في دلالة حرف العطف الواو في آية سورة آل عمران. فإن هنالك جملة من الأحاديث الصحيحة تشير إلى أن عيسى عليه السلام سينزل آخر الزمان، وهذا يعني أنه الآن يحيى حياة خاصة أخص من حياة أرواح بقية الأنبياء[2]. ولذا جنحت طوائف من العلماء إلى تأويل معنى الوفاة الوارد فيما سبق من نصوص، ورأوا تأويلهم لوفاته أولى من تأويل الأحاديث والآثار الواردة في حياته الخاصة ونزوله آخر الزمان. وقد حمل فريق من العلماء الوفاة الواردة في آيات القرآن على ظاهرها، في حين أولوا الأحاديث التي تثبت حياة عيسى ونزوله. وممن حمل الوفاة على حقيقتها جمع لم يعنوا أنفسهم بتأويل الأخبار المعارضة، لأنها عندهم أخبار آحاد لا يصح أن تعارض المتواتر المقطوع به.

---

(1) انظر التمهيد في تخريج الفروع على الأصول 210، الكوكب الدري 333، زينة العرائس من الطرف والنفائس 281، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 202.

(2) انظر تفسير التحرير والتنوير 258/3.

وجملة الأقوال في معنى الوفاة الواردة في عبارتي: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾، و﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ أربعة أقوال تنتظم في اتجاهين اثنين:

أحدهما: إجراء الآية ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ على ظاهرها من غير تقديم ولا تأخير:

1ـ متوفيك بمعنى قابضك برفعك إلى السماء من غير وفاة بموت.

2ـ متوفيك بمعنى منيمك لرفعك إلى السماء.

3ـ متوفيك بمعنى مميتك ومتوفيك وفاة بموت.

ثانيهما: فرض التقديم والتأخير في الآية المذكورة:

4ـ (متوفيك ورافعك) فيها تقديم وتأخير.

والذي عليه جمهور العلماء أن الله تعالى رفع عيسى عليه السلام إلى السماء، وقبض روحه من غير وفاة ولا نوم[1]. والذي حدا بالجمهور أن يذهبوا إلى هذا التأويل الأخبار النبوية الصحيحة المتواترة[2] في نزول عيسى آخر الزمان، وأن نزوله من أهم أشراط الساعة، وفي قتله الدجال، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد**»[3].

---

(1) انظر جامع البيان للطبري 291/3، تنزيه القرآن عن المطاعن 67، النكت والعيون 397/1، الجامع لأحكام القرآن 100/4، تفسير البيضاوي 45/2، مجموع فتاوى ابن تيمية 322/4، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 423، شرح العقيدة الطحاوية 565، عون المريد لشرح جوهرة التوحيد 1065/2.

(2) نص على تواتر حديث نزول عيسى عليه السلام علماء كثيرون، منهم: ابن جرير الطبري وابن عطية وابن كثير وابن حجر، انظر جامع البيان 291/3، نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة 49، 69، ملحق أضواء البيان 36/10، وانظر كتاب التصريح بما تواتر في نزول المسيح لمحمد أنور شاه الكشميري.

(3) البخاري حديث رقم 3448.

ومن القرائن عند الجمهور على صحة هذا التوجيه وأن الوفاة لا تعني هنا الموت أنه لو أريد بالوفاة هنا الموت لكان عيسى عليه السلام في ذلك كسائر المؤمنين، فإن الله تعالى يقبض أرواحهم ويعرج بها إلى السماء، فعلم أن ليس في ذلك خاصية، فقوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ يدل على حصول التوفي، والتوفي جنس تحته أنواع كثيرة، بعضها بالموت، وبعضها بالإصعاد إلى السماء، فلما قال الله تعالى بعده: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ كان هذا تعيينا لنوع التوفي، فالتوفي هو أخذ الشيء وافياً، فهو كالاستيفاء[1]. كما أن قوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾[2] يبين أن عيسى عليه السلام رفع ببدنِهِ وروحه[3].

وقد أيد جمهور النحويين واللغويين والمفسرين ـ القائلين بعدم اقتضاء واو العطف للترتيب ـ ما ذهب إليه جماهير المسلمين من نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان ثم وفاته بعد ذلك، وحجتهم في ذلك ما قالوه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ﴾: إنه «من المقدم الذي معناه التأخير، والمؤخر الذي معناه التقديم»[4]، لأن الواو لا توجب الرتبة، وعلى هذا يكون المعنى: إني رافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد أن تنزل من السماء[5].

وفائدة التقديم والتأخير في هذه الآية تقريع مدعي ألوهية عيسى ورد باطله، فقدم ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾ لبيان أنه سيموت لا محالة، ولكن بعد رفعه بروحه وجسده ثم إنزاله. ومما يؤكد هذا التأويل ويشفع له أن ظاهرة التقديم والتأخير ظاهرة معلومة في القرآن الكريم وفي لغة العرب، فمن التقديم والتأخير قوله تعالى:

---

(1) انظر التفسير الكبير للرازي 238/3، الكشاف 360/1، تفسير البيضاوي 45/2.

(2) النساء 158.

(3) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 322/4-323.

(4) جامع البيان 291/3.

(5) انظر جامع البيان 291/3، مجمع البيان للطبرسي 237/2، تنزيه القرآن عن المطاعن 67، النكت والعيون 397/1، الجامع لأحكام القرآن 99/4-100، البحر المحيط 176/3، التفسير الكبير للرازي 238/3، الدر المنثور 225/2.

﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾[طـه: 129]، ومنـه قـول الشاعر[1]:

ألا يـا نخلـةً مـن ذات عِـرق عليـكِ ورحمـةُ اللهِ السـلامُ

حيث عطف المقدم على متبوعه، والتقدير: عليك السلام ورحمة الله.

وقد قال بعض العلماء: (متوفيك) منيمك ورافعك إلي، أي رافعك في تلك النومة[2]. وقد أستأنس القائلون بهذا التفسير بالآيات التي جاء فيها إطلاق الوفاة على النوم، كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ﴾[الأنعام: 60]، وقوله عزل وجل: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ﴾[الزمر: 42]. وإطلاق الوفاة على النوم إطلاق عربي صحيح، وهو مجاز علاقته المشابهة.

وقد ذهب بعض العلماء من السابقين والمعاصرين إلى أن عيسى عليه السلام قد توفي وفاة موت، وأن رفعه إنما هو برفع درجته أو برفع روحه بعد قبضها[3]. ويستدل هؤلاء على رأيهم بأن كلمة الوفاة وما تصرف منها قد وردت في القرآن الكريم كثيراً بمعنى الموت وانفصال الروح عن الجسد، بحيث كان هذا المعنى هو المعنى المتبادر إلى الذهن. والقائلون بهذا الرأي ينكرون نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان، مؤولين في ذلك الآيات المشيرة إلى هذا، ومعرضين في الوقت ذاته عن الأحاديث الكثيرة التي تدعم ذلك النزول. والحق أن التعبير بالتوفي عن الموت

---

(1) انظر الجامع لأحكام القرآن 100/4، مغني اللبيب 357/2.

(2) انظر جامع البيان 289/3، البحر المحيط 176/3، مجمع البيان 236/2، النكت والعيون 397/1، الكشاف 360/1، تفسير البيضاوي 45/2، الدر المنثور للسيوطي 225/2، فتح القدير للشوكاني 344/1، أضواء البيان للشنقيطي 219/1.

(3) انظر جامع البيان 290/3، النكت والعيون 397/1، البحر المحيط 176/3، ومن القائلين بهذا القول طائفة الأحمدية القاديانية التي تعتقد أن عيسى عليه السلام نجا من الصلب، ثم رحل إلى الهند وتوفي هناك في كشمير، ومن ثم هم ينفون رجعة المسيح عيسى ونزوله آخر الزمان، انظر لقد جاءكم الحق المبين 68، 21، ونسأل المعارضين لنا وعلماءهم 51، وكلاهما لفضل إلهي بشير، وممن انتصر لهذا الرأي وتصدى للمنافحة عنه شيخ الأزهر محمود شلتوت في كتابه الفتاوى 59-65.

ليس إطلاقاً حقيقياً أولياً، وإنما هو تعبير مجازي، هو في الدرجة الثانية من الدلالة اللغوية[1]. ولذا عد الزمخشري من المجاز قول القائل: توفي فلان، وتوفاه الله تعالى[2].

والراجح في هذه المسألة السمعية من مسائل النبوات ما ذهب إليه الجمهور من رفع عيسى عليه السلام بروحه وبدنه ثم نزوله آخر الزمان، فإن الأدلة القرآنية والحديثية تدل على ذلك وتؤكده، فمن أدلة القرآن على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ حيث يعود ضمير ﴿مَوْتِهِۦ﴾ كما هو ظاهر من سياق الآية إلى عيسى عليه السلام، وهذا من الأدلة البينة على أن عيسى لم يمت بعد. ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ وضمير ﴿وَإِنَّهُۥ﴾ عائد إلى عيسى كذلك. أما الأحاديث فهي تصل في وفرتها إلى حد التواتر كما سبق بيانه. ولذا يرتضى فهم الجمهور لمعنى وفاة عيسى في ضوء النصوص التي تثبت نزوله آخر الزمان. لا سيما أن اللغة تسعف هذا التأويل وتنصره. وإن مما ينفي احتمال المجاز في ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾ سواء أكان بمعنى النوم أم قبض الروح، ويؤيد في الوقت نفسه تأويل الجمهور لـ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾ بأنه الاستيفاء قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ۝١٥٧ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾[النساء: 157-158]، فالظاهر من هذه الآية أن عيسى عليه السلام رفع من بين أعدائه المتربصين به إلى السماء، فلم يمكنوا من النيل منه. ويدل على هذا المعنى المقابلة بين ما قبل (بل) وما بعدها، فـ(بل) تضرب عما قبلها لإثبات ما بعدها. فكما لا يقول العربي: لست جائعاً بل أنا مضطجع، لا يقال: ما قتل اليهود عيسى بل أنامه أو قبض روحه، وإنما الأليق بقواعد اللغة العربية القول: ما قتل اليهود عيسى بل رفعه الله تعالى بروحه وجسده إلى السماء[3].

* * *

(1) انظر نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة 95، كبرى اليقينيات الكونية 329.

(2) انظر أساس البلاغة 684.

(3) انظر كبرى اليقينيات الكونية 330.

لولا

قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾[يوسف: 24].

لقد شغل المفسرون على اختلاف مشاربهم بهذه الآية الكريمة كثيراً، وكثرت تأويلاتهم وتفسيراتهم لها، حتى أغربت طائفة منهم، فزلقت في تأويلها أقلامهم، وضلت فيها أفهامهم. فإن هذه الآية متعلقة بمسألة عصمة الأنبياء، وما يجب لهم عليهم الصلاة والسلام من الصفات الكريمة.

فالأنبياء واجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة، وهو صدقهم فيما يبلغون عن الله تعالى. وعصمة الأنبياء في أداء الرسالة وتبليغها إلى المخاطبين المكلفين أمر متفق عليه بين أهل الإسلام، لأن التبليغ عن الله تعالى هو مقصود الرسالة، ومن ثم فإن لم يكن هذا الجانب محفوظاً ومرعياً فلا حجة لرسالة ولا قرار لها[1]. وكذا واجب عصمتهم عن الكفر قبل النبوة وبعدها. وهذا مما لا خلاف فيهما بين أهل الإسلام قاطبة، فهما من المعلوم من الدين بالضرورة.

هذا وقد اختلف المتكلمون في عصمة الأنبياء عن المعاصي. والناس في عصمة الأنبياء على قولين: فمنهم من يقول بالعصمة من فعلها، ومنهم من يقول بالعصمة من الإقرار عليها[2]. فالمتفق عليه عندهم أجمعين أنهم معصومون عن تعمد الكبائر والفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة قبل النبوة وبعدها[3]. وأما صغائر الذنوب غير المخلة بالمروءة فهم مختلفون فيها، لأن أدلتهم فيها ظنية محتملة. وجمهور علماء المسلمين يذهبون إلى القول بامتناع الصغائر في حق الأنبياء والرسل، لاسيما بعد البعثة[4]. وقد قال بعض الأشاعرة بجواز الصغائر على الأنبياء، وحجتهم في ذلك قصص الأنبياء في كتاب الله تعالى[5].

---

(1) انظر الإرشاد 298، منهاج السنة النبوية 470/1.

(2) انظر فتاوى ابن تيمية 148/15.

(3) انظر الإرشاد 298، كبرى اليقينيات الكونية 203.

(4) انظر منهاج السنة النبوية 471/1، أمالي المرتضى 477/1، أصول الدين للبغدادي 167، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر.

(5) انظر الإرشاد 299، أصول الدين لأبي منصور البغدادي 168.

ولما كانت هذه الآية متعلقة بمسألة عصمة الأنبياء، لاسيما مسألة وقوع المعاصي منهم، فإنه لا خلاف بين الناس في أن يوسف عليه السلام لم يأت بالفاحشة، وإنما حصر خلافهم في وقوع الهمِّ منه عليه السلام، حيث قد يفهم ذلك من ظاهر تلك الآية الكريمة. فمن المفسرين والعلماء من ذهب إلى أن يوسف قد وقع منه همٌّ وقصد إلى الفاحشة، بحيث أنه جلس من امرأة العزيز مجلس الرجل من المرأة، لكنه ارعوى وكف عن ذلك لما رأى برهان ربه[1]. وحجة من قال بهذا الرأي المرجوح أن الهمَّ بالسيئة مع الكف عن إيقاعها ليس بكبيرة، ومن ثم لا تنافي عصمة الأنبياء، فالعصمة هي عدم الوقوع في المعصية[2]. ومنهم من نزهه عليه السلام عن همِّ الفاحشة وقصدها، وصرف ذلك الظاهر إلى معاني تليق بنبي الله يوسف عليه السلام، فمعاذ الله أن يظن السوءُ برجل من صالحي المسلمين، فكيف برسول ونبي كريم[3]. فقيل: إن المراد بالهم هو الميل الطبيعي والشهوة الغريزية المزمومة بالتقوى، وهذا لا معصية فيه، كما جاء في الحديث النبوي عندما كان النبي ﷺ يقسم بين نسائه: «**اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلمني فيما لا أملك**»[4] يعني الميل الطبيعي[5]. وقيل: إن يوسف لم يقع منه هم أصلاً[6]. وهذا الاتجاه الأخير هو الحق الذي لا مرية فيه لكثرة حججه وبيناته المستفادة من سورة يوسف ذاتها، إذ يسع الباحث المنصف في هذه المسألة الجزئية من مسائل عصمة الأنبياء أن يستنطق القرآن وحده، دونما حاجة إلى غيره ليصل إلى الحق الصراح. ولا يعنينا في هذه الدراسة غير إبراز الدليل اللغوي لنرى دوره وأثره في توجيه الخلاف العقدي في المسائل الاجتهادية التي تحتمل الخلاف وتنوع التأويل.

---

(1) انظر جامع البيان 35/16، النكت والعيون 24/3، تأويل مشكل القرآن 404، فتح القدير 18/3.

(2) انظر معاني القرآن للأخفش الأوسط 365/2، فتح القدير 18/3، تيجان البيان في مشكلات القرآن، محمد أمين العمري 187، تفسير التحرير والتنوير 253/12.

(3) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 27/4.

(4) رواه أبو داود، حديث رقم 2134.

(5) انظر أضواء البيان 44/3.

(6) انظر أضواء البيان 45/3.

فالمرجح أن يوسف عليه السلام لم يقع منه همٌّ بامرأة العزيز البتة، بل هو منفي لوجود رؤية البرهان. فالكلام كان قد تم عند قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ﴾ ، ثم ابتدأ الله عز وجل خبراً آخراً فقال:﴿ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾. وجملة ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾ معطوفة على جملة ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ﴾ كلها، وليست معطوفة على جملة ﴿ هَمَّتْ ﴾ التي هي جواب القسم المدلول عليه باللام[1]. فجملة ﴿ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ جملة مستقلة تتحدث عن يوسف وحده. والقائلون بوقوع الهم من يوسف قالوا: جواب لولا محذوف، تقديره: لواقع المعصية[2]. وقد قدر البعض جواب لولا المحذوف، على أنه: لهم بها[3]. وهذا التقدير أولى من التقدير السابق، إذ فيه ما يحتمل التأويل وسداد الفهم، بخلاف التأويل الأول الذي قد ينقص من قدر نبي كريم، وقد رد أبو حيان وغيره هذين التقديرين، بسبب أنهما لا يساعد عليهما لسان العرب، لأن القائلين بهما قدروا جواب لولا محذوفاً، ولا دليل يدل عليه، كما سنرى عند تأويل هذه الآية من خلال كلمة ﴿ لَوْلَآ ﴾.

ولكن ما هو الهمُّ الذي تنازع الناس في وقوعه وعدمه؟ الهمُّ في اللغة يطلق على وجوه، منها[4]:

1ـ العزم على الفعل.

2ـ خطور الشيء بالبال، وحديث المرء نفسه بالمواقعة ما لم يواقع، وما لم يقع العزم عليه. وقد عبر عن ذلك عن طريق المشاكلة[5].

---

(1) انظر تفسير التحرير والتنوير 253/12، الفصل في الملل والأهواء والنحل 28/4، النكت والعيون 24/3.

(2) انظر الكشاف 438/2، إملاء ما من به الرحمن 51/2، مجمع البيان 298/5، فتح القدير 18/3، إعراب القرآن وبيانه 470/4.

(3) انظر إملاء ما من به الرحمن 51/2.

(4) انظر جامع البيان 34/16، مجمع البيان للطبرسي 296/5-297، النكت والعيون 24/3، الكشاف 438/2، بصائر ذوي التمييز 345/5، الكليات 960، الجامع لأحكام القرآن 166/9.

(5) انظر أمالي المرتضى 481/1، روح المعاني 214/12.

3ـ العزم بمعنى المقاربة.

4ـ الشهوة وميل الطباع.

وكما هو ظاهر فإن لهذه الآية تأويلات كثيرة، ولكن مع تعدد وجوه تأويلها، وتنوع معاني الهمِّ في اللغة، فإن من أثبت الهمَّ، وتأول هذه الآية وفق المعاني المعجمية لكلمة الهمِّ فإنه يتعين عليه أن ينفي عن نبي الله تعالى ما لا يليق به، وهو العزم على القبيح، تنزيهاً لنبي الله يوسف عن العزم على الفاحشة وإرادة المعصية. فلا بد من تقدير محذوف يتعلق العزم به، فيمكن أن يكون ما تعلق به همه إنما هو ضربها، أو دفعها عن نفسه، أو غير ذلك مما يحتمله السياق[1].

والأولى أن تفهم هذه الآية في ضوء حرف امتناع لوجود ﴿ لَوْلَآ ﴾، إذ أن تأويل الآية وفهمها وفق ذلك الحرف أمر ميسور، بعيد عن التكلف، تشفع له قواعد اللغة العربية، إذ لا يدل نسق هذه الآية إلا على أن يكون المحذوف من معنى ما قبل الشرط ﴿ لَوْلَآ ﴾، لأن ما قبل الشرط دليل عليه، ولا يحذف الشيء لغير دليل عليه[2]. ومعنى الآية على هذا: وهم بها لولا أن رأى برهان ربه، أي لولا أن رأى برهان ربه لهم بها. فالهم يكون موجوداً إن انتفت رؤية البرهان، لكن رؤية البرهان موجودة ومن ثم فالهم منفي أصلاً[3]. ويجري هذا الأسلوب مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أن تداركتك، والمعنى: لولا تداركي لهلكت، وإن لم يكن وقع هلاك[4]. وقواعد اللغة تخدم هذا الفهم وتؤيده. فـ ﴿ لَوْلَآ ﴾ حرف شرط غير جازم يدخل على جملتين اسمية ففعلية لربط امتناع الثانية بوجود الأولى، فهي حرف امتناع لوجود[5]. والغالب في اللغة العربية أن الجواب المحذوف يذكر قبله ما يدل

---

(1) انظر أمالي المرتضى 477/1، مجمع البيان 297/5.

(2) انظر البحر المحيط 258/6.

(3) انظر البحر المحيط 258/6، تنزيه القرآن عن المطاعن 190، متشابه القرآن 391، أضواء البيان 46/3.

(4) انظر أمالي المرتضى 480/1.

(5) انظر الكتاب 312/2، المقتضب 76/3، المفصل في علم العربية 316، معاني الحروف للرماني 123، شرح ابن عقيل 55/4، مغني اللبيب 272/1، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 29-167، معجم القواعد العربية 429.

عليه، كقوله تعالى: ﴿ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴾[يونس: 84] أي إن كنتم مسلمين فتوكلوا عليه، فالأول دليل الجواب المحذوف لا نفس الجواب، لأن جواب الشرط وجواب لولا لا يتقدم عند كثير من النحاة[1].

وقد اختلف النحاة في تقديم أجوبة صريحةٍ عن أدوات الشرط العاملة. فلقد منع كثير من النحاة تقدم جواب ﴿ لَوْلَآ ﴾ عليها. واعتمد بعض المفسرين على ما منعه هؤلاء النحاة، فاستبعدوا أن يكون المقصود بالآية نفي الهمِّ أصلاً عن يوسف عليه السلام[2]. يقول الطبري: «العرب لا تقدم جواب ﴿ لَوْلَآ ﴾ قبلها، لا تقول: (لقد قمت لولا زيد)، وهي تريد: (لولا زيد لقد قمت)»[3]. ويؤيد الزمخشري ما ذهب إليه الطبري ومن معه في أن «لولا لا يتقدم عليها جوابها، من قبل أنه في حكم الشرط، وللشرط صدر الكلام، وهو مع ما في حيزه من الجملتين مثل كلمة واحدة، ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض»[4]. فالزمخشري ومن سلك مسلكه يمنعون أن يكون قوله تعالى: ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾ جواباً مقدماً لـ﴿ لَوْلَآ ﴾، ولكنه عندهم محذوف يدل على ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾.

وقد خالف الطبريَ والزمخشريَ ومن معهما فريقٌ من علماء اللغة العربية ـ وهم الكوفيون وأبو العباس المبرد وأبو عبيدة وأبو زيد الأنصاري من البصريين وأبو مسلم وغيرهم ـ فجوزوا تقديم جواب لولا وسائر الشروط عليها[5]. قال أبو عبيدة في تأويله لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا ﴾: هذا على التقديم والتأخير[6]. أي تقديم الجواب وتأخير الشرط. وعلى هذا يكون جواب لولا في الآية هو

(1) انظر البحر المحيط 258/6.

(2) انظر جامع البيان اللطبري 39/16، تفسير القرآن العظيم 981، المحرر الوجيز، تفسير البيضاوي 282/3، تفسير النسفي 184/2، روح المعاني 214/12، سورة يوسف، أحمد نوفل 350.

(3) انظر جامع البيان 39/16.

(4) الكشاف 439/2.

(5) انظر أمالي المرتضى 478/1-480، البحر المحيط 257/6، مجمع البيان 298/5، الجامع لأحكام القرآن 166/9، خزانة الأدب 247/11، أضواء البيان 47/3. .

(6) انظر الجامع لأحكام القرآن 166/9، فتح القدير 17/3، تفسير التحرير والتنوير 253/12.

﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾. ولا يسعني إلا قبول رأي الكوفيين ومن عاضدهم في تجويزهم تقدم جواب لولا عليها، فالتقديم والتأخير في اللغة العربية أمر سائغ مستفيض، بل هو من أخص خصائص بلاغتها وبيانها. قال الشاعر:

فلا يَدْعُني قومي صريحاً لحُرةٍ ... لئن كنتُ مقتولاً ويسلمَ عامرُ

وقال آخر:

فلا يَدْعُني قومي ليومٍ كريهةٍ ... لئن لم أعَجِّلْ طعنةً أو أُعجّلُ

ففي هذين البيتين تقدم جواب ﴿ لَوْلَآ ﴾ عليها[1]. وجَعْلُ جواب (لولا) موجوداً مقدماً أولى من جعله محذوفاً مقدراً[2]. ويقول الشريف المرتضى: «وليس تقديم جواب ﴿ لَوْلَآ ﴾ بأبعد من حذف جواب ﴿ لَوْلَآ ﴾ جملة من الكلام. وإذا جاز عندهم الحذف ـ لئلا يلزمهم تقديم الجواب ـ جاز لغيرهم تقديم الجواب حتى لا يلزم الحذف»[3].

وأحسب أن من أسرار تقدم الجواب ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾ على ﴿ لَوْلَآ ﴾ في هذه الآية الكريمة إظهار منة الله تعالى على أنبيائه وأوليائه، فكأن يوسف كان على حافة الهوي والسقوط لولا امتنان الله عليه بعصمته وتسديده، ولذا قدم ما قدم اهتماماً به وإشارة إليه.

وسواء قلنا: إن قوله تعالى: ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾ دليل الجواب، أو أنه الجواب ذاته فالمؤدى واحد والنتيجة واحدة، فإن لولا وشرطها تقييد لقوله: ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾، سواء قلنا إنه الجواب أو دليله[4]، إذ يفيد هذا التركيب العربي نفي وقوع الهم من يوسف عليه السلام أصلاً، وأنه لم يخالطه هم بامرأة العزيز، لأن الله تعالى عصمه من الهم بالمعصية بما أراه من البرهان، وهذا هو المراد إثباته.

* * *

(1) انظر أمالي المرتضى 480/1، البحر المحيط 258/6، خزانة الأدب 247/11.
(2) انظر أمالي المرتضى 480/1، البحر المحيط 258/6.
(3) أمالي المرتضى 481/1.
(4) انظر تفسير التحرير والتنوير 253/12.

لن

مسألة رؤية الله تعالى من المسائل العقدية التي أكثر العلماء من تناولها ودرسها في بحوثهم الكلامية، حتى دونّ العلماء فيها كتباً خاصة[1]. وقد اختلف المتكلمون في رؤية الله تعالى إثباتاً ونفياً، ثم اختلفوا في كيفية تلك الرؤية. وقد أحدث الخلاف في مسألة الرؤية خلافاً في جملة من المسائل الفرعية المتعلقة بها، يمكن تصنيفها كما يلي[2]:

1ـ وقوع رؤية الله تعالى في الدنيا للنبي محمد ﷺ خاصة في حادثة المعراج، فمن العلماء من أثبتها وعدها من جملة خصائصه عليه السلام، فكما خص إبراهيم عليه السلام بالخلة، وخص موسى بالكلام، خص محمداً الرسول الخاتم بالرؤية[3]. ومنهم من نفاها. وقد كان الخلاف في هذه المسألة منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم، فعن ابن عباس قال: «رأى محمد ﷺ ربه بفؤاده مرتين»، وقد أنكرت عائشة هذه الرؤية[4]. وقد جمع بعض العلماء بين قولي ابن عباس وعائشة فقال: عائشة أنكرت رؤية العين، وابن عباس أثبت رؤية الفؤاد[5].

2ـ وقوعها في الدنيا للأنبياء والأولياء. وقد أثبتها قوم بدليل أن موسى طلبها في الدنيا، وبدليل الجواز العقلي[6]. ورأي جمهور العلماء في هذه المسألة أنه لا يرى اللهَ أحدٌ في الدنيا بعينيه، ومن أدلة ذلك قوله عليه السلام: «تعلّموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت»[7][8].

---

(1) مثل كتاب الرؤية للدار قطني ولأبي نعيم وللآجري. انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 486/6.

(2) انظر مقالات الإسلاميين 287/1-290، خلاصة علم الكلام 221.

(3) انظر التوحيد وإثبات صفة الرب 197.

(4) انظر شرح العقيدة الطحاوية 213، الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض بن موسى البحيصي 245.

(5) انظر فتاوى ابن تيمية 509/6.

(6) انظر مسلم بشرح النووي 392/3.

(7) مسلم حديث رقم 2932.

(8) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 392/3، فتاوى ابن تيمية 510/6، اليواقيت والجواهر 213/1، منح الروض الأزهر 353، عقائد أئمة السلف 248.

3ـ وقوعها في الآخرة للمؤمنين خاصة، وهذه المسألة هي التي سنركز الضوء عليها في هذا المبحث إن شاء الله الكريم.

4ـ وقوعها في الآخرة للناس أجمعين، مؤمنهم وكافرهم. أما المؤمنون فيرون ربهم رؤية سرور ونعيم وفرح، وأما الكافرون والمنافقون فيرون ربهم رؤية امتحان، يرونه ثم يحتجب عنهم. وأول ما انتشر الكلام في مسألة رؤية الكفار لله تعالى يوم القيامة بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة. وقد تكلم في هذه المسألة قوم، وأمسك عنها آخرون، والذي عليه جمهور المتكلمين أن الكفار لا يرون ربهم[1]. وممن قال بأن الكفار يرون الله تعالى يوم القيامة السالمية من أهل البصرة[2].

لقد اختلفت المذاهب الكلامية الإسلامية في مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة، في وقوعها نفياً وإثباتاً، ثم اختلفوا في ماهية هذه الرؤية، أهي رؤية حقيقية أم أنها مجازية يراد بها المعرفة. فقد ذهب أهل السنة إلى إثبات رؤية الله عز وجل يوم القيامة، للمؤمنين خاصة. وقد اختلف أهل السنة فيما أثبتوه إجمالاً، فالمدرسة السلفية ترى أن الناس يرون الله تعالى يوم القيامة مواجهة عياناً، يكون بجهة منهم، وبائناً عنهم[3]. أما الأشاعرة فهم يقولون: الله سبحانه يرى، لا في جهة، لأن الجهات المعلومة الله تعالى هو الذي خلقها وأحدثها، فكيف تكون له حيزاً وجهة[4]. وهذه الرؤية عندهم غير مكيفة بكيفية معينة. والدليل العقلي على هذا هو أن الرؤية جائزة وممكنة عقلاً في الدنيا والآخرة، لأنه سبحانه موجود، وكل موجود يصح أن يرى[5]. ثم إن نفي الشيء ـ كما يزعم نفاة الرؤية ـ لا يدل على استحالته، لأنه قد ينفى عن الله تعالى الجائز أحياناً[6].

---

(1) انظر التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة 172، مقالات الإسلاميين، فتاوى ابن تيمية 486/6.

(2) انظر فتح الباري 520/13.

(3) انظر تلبيس الجهمية، موقف ابن تيمية من الأشاعرة 1377/3.

(4) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 302، إحياء علوم الدين للغزالي 107/1، أساس التقديس للرازي 24.

(5) انظر التبصير في معالم الدين 215، عقائد السلف 85، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 302، الإنصاف 47، التمهيد لقواعد التوحيد 79، الرسالة الوافية لأبي عمرو الداني 77، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي 126، الفصل في الملل والأهواء والنحل 10/3، الفرق بين الفرق 335، معالم أصول الدين للرازي 67، شرح العقيدة الطحاوية 203، فتاوى ابن تيمية 6/3-390، 485/144، القول الفصل شرح الفقه الأكبر 372، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد 114.

(6) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 311.

وذهبت المعتزلة[1] والإمامية[2] والزيدية[3] والإباضية[4] إلى نفي رؤية الله تعالى واستحالة وقوعها في الدنيا والآخرة. وقد رأت المعتزلة رؤية الله مستحيلة نظراً للتنزيه المطلق الذي عرفوا به، وعمدتهم في نفيهم للرؤية دليل العقل، إذ الله تعالى هو واجب الوجود، وهذا يقتضي تنزيهه ونفي الجهة والحيز عنه. فثمة علاقة وثيقة بين مسألة الرؤية وبين أصل التوحيد والتنزيه عند المعتزلة. ويلزم المعتزلة خصومهم المثبتين للرؤية بأنه لا أحد يدعي أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقده جسماً مصوراً بصورة مخصوصة، أو يعتقد فيه أنه يحل في الأجسام[5]. فالمعتزلة لا يسلّمون بمذهب متكلمي السنة، فهم يستنكرون أن كون الشيء موجوداً مصححاً لكونه مرئياً كما يقول الأشاعرة. في حين يقرر المعتزلة أن مصحح الرؤية عندهم هو «التحيز في الجوهر والهيئة في الكون»[6]. ولم ينف المعتزلة كلهم الرؤية يوم القيامة، فقد قال أبو الهذيل وبعض المعتزلة: نرى الله بقلوبنا، بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا[7].

هذا ومن قرأ هذه المسألة في كتب المتكلمين على اختلاف مناهجهم علم أن كل فريق من الفريقين قد احتج بجملة من الأدلة السمعية والعقلية. أما الأدلة العقلية للفريقين فإن فيها قدراً كبيراً من الاحتمالات والإلزامات العقلية، حيث كان من أهم أسبابها استخدام المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد في بحوثهم العقدية، فالرؤية الحقيقية المضافة إلى الأعيان هي عند كثير من المتكلمين تقليبُ الحدقة نحو

(1) انظر المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة للقاسم بن إبراهيم الرسي 57، شرح الأصول الخمسة 232، رسائل العدل والتوحيد، رسالة المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار 220/1، القلائد في تصحيح العقائد 85.

(2) انظر مجمع البيان للطبرسي 271/4، كتاب الوافي لمحمد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني 377/1، الباب الحادي عشر 22.

(3) انظر الرائق في تنزيه الخالق، يحيى بن حمزة العلوي 171، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 82، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة 103.

(4) انظر الموجز 150، 136، تيسير التفسير 191/4، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 298.

(5) انظر المغني 99/4.

(6) شرح الأصول الخمسة 274، وانظر أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية 202-203.

(7) انظر مقالات الإسلاميين 238/1، فتح الباري 521/13.

المرئي، طلباً لرؤيته[1]. ولذا اشترط نفاة الرؤية من ذلك التعريف شروطاً عقلية للرؤية كانحصار المرئي في جهة مكانية معينة، لتتجه الحدقة إليها، وكاشتراط أن يكون المرئي «جسماً أو عرضاً أو محدوداً أو حالاً في محدود أو مقابلاً للمكان أو مبايناً للمكان أو متصلا به الشعاع»[2]، وهذا يقتضي بالضرورة إثبات الجسمية لله تعالى وما لا يليق به عز وجل، ومن ثم نفى المعتزلة رؤية الله تعالى مطلقاً درءاً لأية شبهة من تجسيم وتحديد جهة لله تعالى[3]. إما أهل السنة فإنه لا يلزم من كون تلك الشروط شروطاً في رؤية الحياة الدنيا كونها شروطاً كذلك في الحياة الأخرى، فأهل السنة لا يشترطون شيئاً من ذلك سوى وجود المرئي. هذا ولقد أثبت الأشاعرة الرؤية ولكنهم نفوا الجهة، حتى لا يكون الله تعالى متحيزاً في جهة من الجهات، وقد ألزم السلفية الأشاعرة بأن إثباتهم للرؤية يقتضي إثباتهم للعلو والجهة، كما أن نفيهم للعلو يقتضي نفيهم للرؤية أيضاً، وهكذا حكم السلفية على الأشاعرة بأن مذهبهم في رؤية الله تعالى مع نفي العلو مذهب متناقض[4]. وقد اعترف كبار المتكلمين بصعوبة نفي الجسمية عن الله تعالى مع إثبات الرؤية[5]. فهذه الصعوبة هي التي حملت المعتزلة على رفض أحاديث الرؤية، وهي أيضاً التي حملتهم على الاعتراف بضرب من الرؤية القلبية أو المعرفة الضرورية بالله تعالى[6]. وقد قابل فرار الأشاعرة عن الجهة فرار المعتزلة عن الرؤية لاستلزامها الجهة عندهم[7]. وأكتفي بهذه الأدلة العقلية والإلزامات الجدلية والتي محلها علم الكلام، مكتفياً بأخذ عبرة تلك المجادلات والخصومات والإلزامات حيث كان المتكلمون يتراشقون التهم والإلزامات. وأنتقل بعد هذا إلى أحد الأدلة السمعية التي اختلفت المدارس العقدية في تفسيره وتأويله.

---

(1) انظر الكليات 474، شرح المصطلحات الكلامية 155.

(2) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 314.

(3) انظر متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار 297.

(4) انظر البيهقي وموقفه من الإلهيات لأحمد عطية الغامدي 316، الآمدي وآراؤه الكلامية لحسن الشافعي 367، موقف ابن تيمية من الأشاعرة 3/1377-1378.

(5) انظر شرح الأصول الخمسة 232، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد 145.

(6) انظر الآمدي وآراؤه الكلامية 368.

(7) انظر العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ 88.

فقد كان من جملة النصوص والأدلة النقلية التي استعملت في الجدل الدائر في مسألة رؤية الله قوله تعالى حاكياً قول موسى: ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي ﴾[الأعراف: 143]. حيث استدل المعتزلة بظاهر قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ على نفي رؤية الخلق للخالق سبحانه، حالاً ومستقبلاً. ودليل تأبيد نفي رؤية الله تعالى عندهم ـ حرف النفي (لن)، إذ زعم المعتزلة أن معنى (لن) تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)، كما في جملة (لا أفعل غداً)، وجملة (لن أفعل غداً). بمعنى أن (لن) تشارك (لا) في النفي وتمتاز (لن) عليها بمزية التأكيد[1]. ومن ثم يستدل المعتزلة بـ(لن) على نفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة. وقد وافق الزمخشري على دعوى تأبيد النفي بـ(لن) وتأكيدِها عددٌ من العلماء، غالبهم ممن اتفق رأيهم في مسألة رؤية الله تعالى كما يتصورها المعتزلة[2].

أما جماهير العلماء والمتكلمين فإنهم فهموا من الآية أن موسى طلب من الله تعالى رؤية بالأبصار تليق بذات الله عز وجل، وهي مثل الرؤية الموعود بها في الآخرة، تلك التي ثبتت في الأحاديث الصحيحة ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]. ولكن الله تعالى أعلم نبيه موسى بأن هذه الرؤية غير واقعة في الدنيا. ولذا استدل أهل السنة بسؤال موسى عليه السلام رؤية الله تعالى على إمكانها بكيفية تليق بجلاله سبحانه وبصفاته العلى، ومحال أن يسأل نبي الله موسى ما لا يجوز عليه سبحانه[4]. فهذه الرؤية ليست كالرؤية التي يعرفها الإنسان من نفسه عند إبصاره الأجسام، فهذه الرؤية هي قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة، ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك[5].

وقد رأى بعض الأشاعرة كالرازي والغزالي أنه لا يبعد أن يكون المقصود بالرؤية زيادة انكشاف بخلق مزيد من الإدراك لهم، فكأن الرؤية عندهم نوع من

---

(1) انظر الكشاف 148/2، 167/3، الأنموذج 102، متشابه القرآن 296.

(2) انظر مجمع البيان للطبرسي 271/4.

(3) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 392/3.

(4) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 302.

(5) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 392/3، التحرير والتنوير 91/9.

أنواع العلم، يقول الغزالي في تعريفه للرؤية: نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة، ولا يدل على الحدوث[1]. وهذا التأويل للرؤية قريب جداً من مذهب بعض المعتزلة كما سبق ذكره، فقد قال أبو الهذيل وبعض المعتزلة: نرى الله بقلوبنا، بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا[2]. فكأن الخلاف بين بعض الأشاعرة وبين بعض المعتزلة خلاف لفظي. وإن نظرة متفحصة منصفة في مذهبي بعض من قال بإثبات الرؤية ونفيها قد تجعل المذهبين متوافقين، فالقائلون بالرؤية قالوا بأنها لا تكون على المعهود من رؤية البصر الدنيوية، فمثلها قد يكون ببصر خاص يمن الله تعالى به على من يشاء من عباده، كما أن من منكري الرؤية من لم ينكر انكشافاً يساوي تلك الرؤية التي ينفونها، فسواء كان ذلك بالبصر غير المعهود، أو بحاسة أخرى فالمذهبان على هذا متوافقان، لا متدابران[3].

و(لن) عند جماهير علماء السنة حرف نفي يختص بالمضارع ويخلصه للاستقبال، وينفي ما أثبت بحرف التنفيس، ولا يفيد تأبيد النفي ولا تأكيده، وإنما هي مستعملة لنفي ما قرب[4]. فقد رد علماء السنة ادعاء الزمخشري ومن وافقه بأن (لن) تفيد النفي على التأبيد:

1ـ فإن (لن) لو كانت للتأبيد للزم التناقض بذكر كلمة (اليوم) في قوله تعالى: ﴿ فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾[مريم: 26].

2ـ ولكان ذكر الأبد في قوله تعالى في صفة اليهود: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾[البقرة: 95] تكراراً ويصح عدمه. وكيف تصح تلك الدعوى دعوى تأبيد النفي بـ(لن) واليهود يتمنون الموت يوم القيامة بدليل قوله تعالى: ﴿ وَنَادَوْا يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾.

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، وانظر فتاوى ابن تيمية 16/6، 85/32، شرح المصطلحات الكلامية 155.
(2) انظر مقالات الإسلاميين 238/1.
(3) انظر رسالة التوحيد لمحمد عبده 181.
(4) انظر العين للخليل بن أحمد 886، الكتاب 68/1، المقتضب 6/2، حروف المعاني لأبي القاسم الزجاجي 8/1، معاني الحروف للرماني 100، الكناش في فني النحو والصرف للملك أبي الفداء إسماعيل بن الأفضل الأيوبي 12/2، شرح شذور الذهب 287، مغني اللبيب 284/2، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون 449/5، شرح المفصل 15/7، شفاء العليل في إيضاح التسهيل 921/2، حاشية الصبان على شرح الأشموني 278/3.

3ـ وللزوم التناقض بمقارنة (حتى) في قوله تعالى: ﴿ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ ﴾، فإنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها[1].

قال جمال الدين ابن مالك:

ومـــن رأى النفـــيَ بلـــن مؤبـــداً فقولَـــه اردد وســـواه فاعضـــدا[2]

هذا ولا يعني القائلون بهذا الرأي أن (لن) لا يمكن أن تأتي للتأبيد، فإن قوله تعالى: ﴿ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ لن فيه للتأبيد، ولكن بأصل الوضع ولا من مقتضيات لن، وإنما التأكيد فيه خارج عن (لن) لا منها، وإنما لأمر خارجي، وذلك أن جملة ﴿ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا ﴾ واردة مورد التعجيز، لأن الخلق والإيجاد مختص بالله تعالى. ومن ثم دلت الآية على عجز المخلوق مؤبداً عن أن يخلق ذبابة[3].

وثمة طائفة من أهل السنة وافقت الزمخشري على أن (لن) تشارك (لا) في النفي وتمتاز عليها بمزية تأكيد، ولكنهم لم يوافقوه على استنباط نفي الرؤية من (لن)، إذ كان من منهجهم فهم نصوص القرآن الكريم في ضوء ما صح من السنة النبوية واستفاض من أن المؤمنين يرون الله تعالى في الدار الآخرة منة منه سبحانه، تكرمة لعباده. ومن هؤلاء المفسران ابن كثير وابن عاشور، فإنهما وإن قالا بأن لن موضوعة لتأبيد النفي أصلاً، ولكنها لنفي التأبيد في هذه الحياة الدنيا المعبر عنها بالأبد. فتقييد (لن) بالتأبيد لا يدل على دوام نفي رؤية الله تعالى في الآخرة، فكيف إذا أطلقت كما في قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾[4].

---

(1) انظر الكليات 792.

(2) انظر شرح العقيدة الطحاوية 208.

(3) انظر شرح الشواهد للعيني 278/3.

(4) انظر تفسير القرآن العظيم 782، التحرير والتنوير 92/9، وانظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 306، الكليات 474، شرح العقيدة الطحاوية 207.

وبعد هذا العرض لاختلاف المتكلمين في إحدى مسائل الإيمان، فلقد ظهر جلياً أنه كان للخلاف العقدي أثر في فهم وتوجيه الحروف العاملة، كما كان له أثره في تفسير وتأويل بعض الألفاظ والتراكيب العربية الواردة في أدلة العقائد السمعية النقلية. فالزمخشري ومن معه حملهم على تخصيص (لن) بالتأبيد اعتقادهم أن الله تعالى لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة. ومما لا ريب فيه أن الراجح في هذه المسألة هو مذهب أهل السنة، ذلك أن آيات القرآن الكريم صريحة في دلالتها على رؤية الله تعالى، كما أن نصوص السنة النبوية تدعم هذا المذهب وتؤيده، فإن الذي نزل عليه قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[الأنعام: 103]، وقوله عز وجل: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ هو الذي أخبرنا بتلك الرؤية، وهو الذي لا ينطق عن الهوى. أما (لن) التي كانت مدار هذا البحث فإنها أصلاً لم توضع لتأبيد النفي، وإنما قد تفيد ذلك لأمر خارجي عنها لا منها. ومعلوم أن الحرف (لن) لا يصلح أن يكون دليلاً معتبراً يعتمد عليه وحده في ترجيح مذهب على مذهب، سواء قلنا بالإثبات أم بالنفي. ولكنه قد أول وحكم بدلالته في ضوء أدلة المسألة كلها. وهذا يؤكد ما سبق وقلناه من أثر الرأي المتبنى في توجيه دلالة النصوص. وإذا كان هذا لا مناص منه، فلا يمكن تصويب أي توجيه وتأويل وإنما مرد ذلك إلى قانون اللسان العربي وسنن أهل العربية، فما جوّزوهُ جوّزناه، وما منعوه منعناه.

* * *

لا النافية للجنس

عني علماء النحو والتفسير كثيرا في إعراب كلمة التوحيد (لا إله إلا الله)، وقد صنف في ذلك أجزاء لطيفة[1]. وحاصل أعاريبهم ما يلي[2]:

لا: نافية للجنس.

إله: اسم لا النافية للجنس مبني على الفتح في محل نصب.

ومذهب سيبويه أن لا واسمها في محل رفع بالابتداء، ولا عمل لها في الخبر.
ومذهب الأخفش والمازني والمبرد أنها واسمها في محل رفع، وهي عاملة في الخبر.

إلا: أداة حصر.

هذا وقد اختلف النحاة في خبر لا النافية للجنس في كلمة الشهادة (لا إله إلا الله)، فأكثر النحاة على أن خبرها محذوف جوازا، لأن الخبر مذكور في كلام متقدم، فلا موجب لإعادته. ولكن النحاة لم يتفقوا على تقدير الخبر المحذوف، أهو «لنا»، أو «في الوجود»، أو «بحق»، أو «كائن» أو نحو ذلك[3]، ذلك بأن المعنى هو الذي يعين ذلك المحذوف.

فابن تيمية وتلميذه ابن القيم وبدر الدين الزركشي يؤكدون أن الخبر المقدر هو «بحق»، لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة، فتقدير الخبر مثلا بلفظ «في الوجود» لا يحصل به المقصود من بيان أحقية ألوهية الله سبحانه وتفرده بذلك وبطلان ما سواها، فالنفي متجه إلى استحقاق الألوهية وأنه ليس إلا الله، وأما نفي وجود الآلهة فليس هو المراد، لأن الناس عبدت آلهة كثيرة، لم تكن مستحقة لأن تعبد، فآلهة الباطل موجودة في الوجود كالوثن، والمقصود نفي ما عدا إله الحق

---

(1) منها جزء للزمخشري، وجزء لبدر الدين الزركشي، وآخر لابن الصايغ.

(2) انظر الكتاب 345/1، المقتضب للمبرد 357/4، المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني 800/2، معنى لا إله إلا الله لبدر الدين الزركشي 73، شفاء العليل في لإيضاح التسهيل 381/1.

(3) انظر أمالي ابن الشحري 65/2.

سبحانه. ولذا لا سبيل إلى التخلص من هذا الاعتراض إلا بتقدير الخبر بلفظ «بحق»[1]. فكلمة التوحيد بذكر محذوفها «**لا إله بحق إلا الله**» تكون جامعة لثبوت ما يستحيل نفيه وهو الله تعالى، وجامعة أيضاً لنفي ما يستحيل ثبوته وهو الإله غير الله تعالى[2]. وظاهر أن ابن تيمية ومن معه في تقديرهم للخبر المحذوف كانوا مهتمين بقضية الألوهية واستحقاق الله سبحانه لها، دون سواها من القضايا التي شغلت المتكلمين، والتي فرضتها ساحات الجدال العقدي بين المتكلمين المسلمين وبين الزنادقة والملاحدة والدهريين[3].

ومن النحاة من قدر الخبر المحذوف بلفظ «في الوجود» كما فعل عبد الحق بن عطية الأندلسي والكافيجي وشمس الدين الصايغ، وحجتهم أن المفهوم من قول «لا إله إلا الله» التصديق بوجود الله تعالى مع التصديق بنفي وجود غيره، لأن مطمع النظر هو الوجود عنده لا الألوهية. فمحل وقوع النظر عند المشركين هو الوجود، لأنهم كانوا يدّعون وجود الإلهية في أصنامهم. فكان الرد عليهم بحسب شبهتهم، فوجود آلهتهم وعدمها سواء، لأنه لا معبود موجود إلا الله تعالى. فتقدير الخبر المحذوف «في الوجود» أدل على التوحيد المطلق من غير تقييد، ولذلك قال الله تعالى ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾[4]. وقد رد فخر الدين الرازي على من قدر الخبر «في الوجود» بأن هذا النفي عام مستغرق، فتقييده بالوجود تخصيص، فلا يبقى النفي على عمومه، وحينئذ لا يكون هذا القول إقراراً بالوحدانية على الإطلاق[5]. وقد أجاب الصلاح الصفدي على إشكال الرازي كما ظن البعض بأن تقدير«موجود» يوهم أنه قد يوجد إله ليس هو موجودا في وقت التكلم بهذه الجملة[6].

---

(1) انظر فتاوى ابن تيمية 172/14، شرح العقيدة الطحاوية 598، معنى لا إله إلا الله 74.

(2) انظر معنى لا إله إلا الله 75.

(3) انظر أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة ، خالد عبد القدر السعيد 5.

(4) انظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز 340/1، معنى لا إله إلا الله 75.

(5) انظر التفسير الكبير للرازي 149/2.

(6) انظر تفسير التحرير والتنوير 75/2.

والحق أن التقديرات السابقة وغيرها هي مما تحتمله كلمة التوحيد، إذ خبرها محذوف، وليس ثمة مقدر معين. فلكل وجهة في تقديره، ما دام النحاة قد صرحوا بأن العرب يحذفون كثيرا خبر لا النافية للجنس إذا علم ووضح معناه، وحسن تصور المقدر المحذوف من السياق، وهذا الحذف كثير عند الحجازيين، وواجب عند التميميين[1] . فالمقدرات لا مفاهيم لها، فليس تقدير لا إله موجود بمنزلة النطق بقولك لا إله موجود، بل إن التقدير لإظهار معاني الكلام وتقريب الفهم. وحسبنا أن لا النافية للجنس في كلمة التوحيد تعني انتفاء الألوهية إلا لله سبحانه[2].

وقد شذ بعض النحاة والمفسرين وقالوا بأنه يمكن الاستغناء عن ذلك الخبر المقدر، لأن الكلام تام، فأصل كلمة التوحيد«الله إله» مبتدأ وخبر، ثم جيء بأداة الحصر وقدم الخبر على الاسم وركب مع لا كما ركب المبتدأ معها في نحو«لا رجل في الدار»، ويعرب«الله» مبتدأ مؤخرا، و«إله» خبرا مقدما[3].

فقد اعترض صاحب «المنتخب»[4]على النحويين في تقدير الخبر في «لا إله إلا الله» فقال:«ولا يجوز أن يكون في الكلام حذف كما يقوله النحويون، والتقدير لا إله «لنا»، أو «في الوجود» إلا الله. لأن هذا غير مطابق للتوحيد الحق، لأنه إن كان المحذوف «لنا» كان توحيدا لإلهنا لا توحيدا للإله المطلق. فحينئذ لا يبقى بين قوله ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ وبين قوله ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فرق، فيكون ذلك تكرارا محضا، وأنه غير جائز. وأما إن كان المحذوف «في الوجود» كان هذا نفيا لوجود الإله الثاني، أما لو لم يضمر كان نفيا لماهية الثاني. ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود. فكان إجراء الكلام على ظاهره والإعراض عن هذا

(1) انظر تفسير البحر المحيط 76/2 ، شفاء العليل في إيضاح التسهيل 381/1.

(2) انظر تفسير التحرير والتنوير 75/2.

(3) انظر إعراب القرآن الكريم وبيانه 222/1، معنى لا إله إلا الله 79، حاشية1.

(4) هكذا أبهم اسم هذا النحوي المعترض على جماهير النحاة، وذكر اسم كتابه كما في تفسير البحر المحيط 463/1، وشرح العقيدة الطحاوية111 . وقد عد خالد عبد القادر السعيد كلمة «المنتخب» وهما ، وصوبه من الأعلام للزركلي 290/7 بأنه المنتخب بن أبي العز (ت643هـ) عالم بالعربية والقراءات. انظر أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم 3.

الإضمار أولى»[1]. ولذا لا حاجة إلى قيد مقدر، لأن نفي الماهية ماهية الإله من غير قيد أعم وآكد من نفيها بقيد، فعدم التقدير والإعراض عن الإضمار على هذا أقوى في التوحيد الصرف. والحق أن هذا القول فيه تكلف وافتراض، مرده إلى أثر علم الكلام ومسائله في توجيه إعراب القرآن الكريم[2]. وممن ذهب هذا المذهب وانتصر له الزمخشري[3]، وفخر الدين الرازي[4]، وعطا الله البانبوي[5].

وقد تصدى محمد بن أبي الفضل المرسى (ت 655هـ)[6] في تفسيره «ري الظمآن» للرد على إشكال الرازي ومن معه، فقال: «هذا كلام من لا يعرف لسان العرب، فإن «إله» في موضع الابتداء على قول سيبويه، وعند غيره اسم «لا»، وعلى التقديرين فلا بد من خبر للمبتدأ، أو للا. فما قاله من الاستغناء عن الإضمار فاسد. وأما قوله: «إذا لم يضمر يكون نفياً للماهية» فليس بشيء، لأن نفي الماهية هو نفي الوجود، لأن نفي الماهية لا يتصور عندنا إلا مع الوجود، فلا فرق عنده بين لا ماهية ولا وجود «وهذا مذهب أهل السنة، خلافا للمعتزلة، فإنهم يثبتون ماهية عرية عن الوجود، والدليل يأبى ذلك»[7].

من المسائل التي خاض فيها المتكلمون المسلمون العلاقة بين الماهية[8] والوجود. وليس بينهم خلاف في أن الماهية والوجود في الخارج هما شيء واحد، وإنما الخلاف بينهم في العلاقة بينهما في عالم التصور الذهني فحسب. وهم في هذه المسألة على قولين اثنين:

---

(1) انظر تفسير البحر المحيط 76/2 ، شرح العقيدة الطحاوية 111.

(2) انظر أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة 4.

(3) انظر إعراب القرآن الكريم وبيانه 222/1.

(4) انظر التفسير الكبير لفخر الدين الرازي 149/2.

(5) انظر معنى لا إله إلا الله للزركشي 76.

(6) سير أعلام النبلاء 312/23.

(7) انظر تفسير البحر المحيط 76/2، شرح العقيدة الطحاوية 112.

(8) الماهية: مصدر صناعي مأخوذ من عبارة (ماهو؟)، وهي كلمة تقال في السؤال عن حقيقة الشئ. انظر شرح المصطلحات الكلامية 309، خلاصة علم الكلام ، عبد الهادي الفضلي 39.

1- مذهب أبي الحسن الأشعري ومن معه، أن العلاقة بين الماهية والوجود علاقة اتحاد، أي عدم زيادة الوجود على الماهية، فوجود كل شيء عين ماهيته.

2- وذهب المعتزلة ومن شايعهم إلى أن العلاقة بينهما علاقة تغاير، لأنَّ لكلٍ منهما مفهوماً غير مفهوم الآخر، فالوجود زائد على الماهية عارض لها، ولذا يستطيع العقل أن يجرد الماهية عن الوجود فيعقلها، ثم يصفها بالوجود، فليس الوجود عيناً للماهية.

هذا وقد استدل كلا الفريقين بجملة من الأدلة والمجادلات العقلية، وهي في جملتها لا طائل تحتها، ففي الواقع الماهية والوجود متحدان، بالرغم من اختلاف مفهوم كل منهما. وخلاف المتكلمين هو في عالم التصور والتعقل فقط، وما كان أغناهم عن الخوض في هذه المسألة من مسائل الترف الفكري[1].

وما قاله المرسى من تقدير خبر أمرٌ لا بد منه، فـ «لا إله إلا الله» كلام لا بد فيه من مسند ومسند إليه ، فالمسند إليه هو «إله»، والمسند هو الخبر المحذوف. ولأن هذا المسند معلوم حذف. والمراد من كلمة التوحيد نفي الألوهية عن غير الله تعالى ، وليس نفي الألوهية مجردة، ودليل ذلك الرابط بين ما بعد لا وما بعد إلا ، إذ كلمة «الله» في كلمة الإخلاص تعرب على أنها بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف، ولذلك رفع[2].

* * *

(1) انظر، خلاصة علم الكلام 40-43.

(2) انظر تفسير البحر المحيط 75/2.

باء السبب وباء الثمن

الباء حرف جر، له خمسة عشر معنى، منها أن تكون الباء للسببية وللمقابلة. أما السببية فهي الباء التي تدخل على سبب الفعل، ويعبر عنها بالتعليل، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ ﴾[البقرة: 54] ، وقوله عز وجل: ﴿فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنبِهِ﴾[العنكبوت: 40]. وأما المقابلة والتعويض فهي الباء الداخلة على الأعواض، وهي تدخل تارة على الثمن نحو: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾[يوسف: 20] وتارة على المثمن نحو: ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾[البقرة: 41] ، ونحو «اشتريته بألف»، و«هذا بذاك»[1].

ومن المسائل العقدية الخلافية بين المعتزلة وأهل السنة نظرية الاستحقاق: فالمعتزلة - والزيدية أتباعهم - القائلون بالوعد والوعيد وبالتحسين والتقبيح العقليين وبكون العبد فاعلا مختارا أوجبوا على الله تعالى إثابة الطائع، وقبول توبة التائبين، كما أوجبوا عليه تعالى تعذيب العاصي، وعليه فطاعة المطيعين هي علة استحقاقهم ثواب الله، وزلات العصاة هي علة استحقاقهم عقابه[2] وقد وافقت الإمامية المعتزلة في وجوب الوعد، لا في وجوب الوعيد، فإن الأصل الثالث للشيعة الإمامية وهو القول بالإمامة وما يتفرع عليه من شفاعة الأئمة في المذنبين يعارض أصل المعتزلة في وجوب الوعيد[3] . وقد خالف جمهورُ المسلمين- أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية والإباضية[4]- المعتزلة في هذه المسألة، حيث لم ير الجمهور أن الثواب

---

(1) انظر مغني اللبيب 104/1، الكليات 228، حاشية الصبان على الأشموني 220/2.

(2) انظر شرح الأصول الخمسة613،135، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 103، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة 141.

(3) انظر تلخيص المحصل 341-343، منهاج الكرامة 32، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية 346-347.

(4) ذكر أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين 188/1، أن مذهب الإباضية في مسألة استحقاق الثواب ووجوبه على الله تعالى هو عين مذهب المعتزلة. وبمراجعة كتب الإباضية أنفسهم يظهر بكل جلاء أن الإباضية خالفوا المعتزلة في هذه المسألة، لأنهم لا يقولون بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى. فلعل منشأ توهم موافقة الإباضية للمعتزلة في هاتيك المسألة ما يعبر عنه الوارجلاني الإباضي: «لا موجب على الله، وإنما الوجوب في حق الحكمة». فاشتبه الأمر على الناقل عنهم، إذ الإباضية يفرقون بين وجوب الاستحقاق (مذهب المعتزلة) ووجوب الحكمة، فإن وجوب الحكمة عند الإباضية هو فضل من الله ورحمة. انظر البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 562-565، الموجز 86/2-87.

استحقاق يستحقه العبد من خالقه ،عن إيجاب على الله تعالى بحيث يثيبنا ولا اختيار له في الإثابة، إذ الثواب ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو بمحض فضل الله وإنعامه، والعقاب لا يجب أيضا عليه تعالى، والواقع منه هو عدل من الله. فالله تعالى لا يجب عليه شيء، إذ الخلق خلقه، والملك ملكه. ولولا رحمته لما استحق أحد دخول الجنة. ذلك لأن العبد وإن بلغ الغاية في الاستقامة فإن أفعاله لا تفي بشكر بعض نعم الله تعالى عليه، بله استحقاقه الثواب بعمله وحده[1] .وثمة مذهب الجبرية الذين أنكروا أن تكون الأعمال سببا في دخول الجنة[2]

فقد تمسك المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾[النحل: 32] ، وقوله تعالى: ﴿ تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾[الأعراف: 43] ، إثباتا للجزاء على العمل. وقطعوا بأن باء ﴿بِمَا﴾ هي باء السببية، فمعنى ﴿ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ بسبب أعمالكم لا بالتفضل[3]. وهذا التأويل مؤكد لما ذهبوا إليه من أن جزاء العمل مستحق على الله تعالى وواجب عليه للعباد، بناء على أصلهم في الوعد والوعيد من أن كل ما وعد الله تعالى به من الثواب لمن أطاعه، وتوعده من العقاب لمن عصاه، فسيفعله الله لا محالة، وبناء على هذا ففعل الطاعة سبب لاستحقاق الثواب، ولأجله أكد المعتزلة أن باء الآيات السابقة هي باء السببية[4].

ويرى ابن الوزير-في معرض عدم تجويزه على الله تعالى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه من غير حكمة ولا ذنب ولا عوض-بأن الباء في قوله تعالى: ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ باء السبب لا باء الثمن والقيمة، إثباتا لاستحقاق الميت العذاب على ذنوبه[5].

---

(1) انظر الإرشاد للجويني 321، شرح العقيد الطحاوية156، التمهيد لقواعد التوحيد 115، شرح جوهرة التوحيد للبيجوري 108، عون المريد لشرح جوهرة التوحيد/588-589،

(2) انظر فتح الباري 358/11.

(3) انظر الكشاف 101/2.

(4) انظر الأصول الخمسة 70، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 103.

(5) انظر العواصم والقواصم 28/6، إيثار الحق على الخلق 376.

وقد خالف جماهير العلماء المعتزلة في تأويلهم الباء بأنها باء السببية على المعنى الكلامي الذي يرمي إليه المعتزلة من إيجاب الجزاء على الله عز وجل. حيث حكمت طائفة منهم بأن هذه الباء ليست باء السببية، وإنما هي باء المقابلة والمعاوضة والعوض والثمن.[1]في حين قالت طائفة بأن هذه الباء للسبب، ولكنه للسبب المجازي والأعمال أمارة عليها، فإنه لما كانت الأعمال الصالحة لا تنال إلا بتوفيق الله ورحمته، ولا يترتب عليها دخول الجنة إلا بقبول الله لها، كان دخول الجنة في الحقيقة برحمته وتوفيقه وقبوله تعالى، لابذات العمل.فكون العمل سببا إنما هو بمحض فضل الله تعالى[2]. يقول الرازي أحد القائلين بالسبب المجازي: تعلق من قال:العمل يوجب الجزاء بهذه الآية، فإن «الباء» في قوله: ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ تدل على العلية، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء، وجوابنا أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له، لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لا نهاية لها، فإذا أتى العبد بشيء من الطاعات وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة ،فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر[3] وهذا بن عاشور يرى أن هذه الباء هي باء السببية ولكن بمعناها وفق المجاز والاستعارة.وهو يرى أن الجمع بين ﴿أُورِثْتُمُوهَا﴾ وبين باء السببية دال على مذهب أهل السنة.فالإيراث دل على أنها عطية بدون قصد تعاوض ولا تعاقد، وأنها فضل من الله تعالى. ولما كان واجبا على العبد أن يشكر نعمة ربه، وكان سبب هذا الشكر عند الله تعالى عمل عبده بما أمره به فإن باء السببية اقتضت الذي أعطاهم جزاء لأعمالهم من غير قصد تعاوض ولا تقابل، فجعلها كالشئ الذي استحقه العامل عوضا عن عمله فاستعار لها باء السببية[4].

---

(1) انظر مغني اللبيب 104/1.

(2) انظر البحر المحيط 55/5، صفوة البيان لمعاني القرآن 205،523.

(3) التفسير الكبير للرازي 244/5.

(4) انظر تفسير التحرير والتنوير 134/8-135.

وابن القيم لا يستبعد أن تكون الباء للسببية، ولكن مع مراعاة وجوب الاعتقاد بأن الجنة إنما تدخل برحمة الله تعالى، وليس عَمَلُ العبد مستقلا بدخولها، وإن كان سببا ، فالقرآن مملوء بترتيب الثواب والعقاب على الأسباب بطرق مختلفة[1].

والحق أنه ثمة اشتباه وتعارض ظاهري بين قوله تعالى: ﴿ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[النحل: 32]، وقوله تعالى: ﴿ تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[الأعراف: 43]، وبين قوله عليه الصلاة والسلام :«لن يدخل أحدكم الجنة بعمله»[2]. فقد أثبتت الآيتان دخول الجنة بالأعمال، في حين نفى الحديث دخولها بالأعمال . وقد سلك العلماء في حل ذلك الاشتباه مسالك عدة.

فقد رأى ابن هشام الأنصاري أن لاتعارض بين الآية والحديث، لاختلاف محملي الباءين جمعا بين الأدلة، فالباء في ﴿ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ هي باء المقابلة والمعاوضة والثمن، حيث يكون أحد العوضين مقابلا للآخر، وليست باء السببية كما قالت المعتزلة، وكما قال الجميع في قوله عليه السلام : «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله»، لأن المعطي بعوض قد يعطي مجانا، وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب[3].

أما ابن القيم فقد رأى أن الباء التي نفت الدخول هي باء المعاوضة، والباء التي أثبتت الدخول هي باء السببية الدالة على أن الأعمال سبب الدخول المقتضية له كاقتضاء سائر الأسبب لمسبباتها، وإن لم يكن الدخول مستقلا بحصوله[4].

وقد جمعت طائفة بين الآية والحديث بما محصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال، وأن يحمل الحديث على دخول الجنة برحمة الله وفضله، كما قال تعالى: ﴿ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِى رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ ﴾[النساء: 175]، وكما جاء

---

(1) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم 64، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم 498/3.

(2) انظر البخاري حديث رقم 6467.

(3) انظر مغني البيب 104/1،

(4) انظر حادي الأرواح 64، مفتاح دار السعادة 92/2.

في حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ أخبر أن أهل الجنة إذا دخلوها نزلوا فيها بفضل أعمالهم[1] [2].

وقال عياض : «طريق الجمع أن الحديث فسر ماأجمل في الآية، فمن رحمة الله توفيقه للعمل وهدايته للطاعة، وكل ذلك لم يستحقه العامل بعمله، وإنما هو بفضل الله وبرحمته»[3].

وقد جمع ابن حجر بين الآية والحديث جمعا حسنا، وذلك بحمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد به العامل دخول الجنة مالم يكن مقبولا. وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى: ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ من العمل المقبول، ولا يضر بعد هذا أن تكون الباء للمصاحبة أو للإلصاق أو المقابلة، ولا يلزم من ذلك أن تكون الباء سببية[4]. وقريب من جمع ابن حجر ماذهب إليه النووي من أن معنى ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ أن دخول الجنة بسبب الأعمال، ثم التوفيق للأعمال، والهداية للإخلاص فيها، وقبولها برحمة الله تعالى وفضله. فيصبح أنه لم يدخل بمجرد العمل، وهو مراد الأحاديث، ويصح أنه دخل بسبب الاعمال، وهي من الرحمة.

والملاحظ مما سبق أن :

تأويل المعتزلة القاطع بأن الباء باء السببية تأويل متفق مع أصلهم في الوعد والوعيد وأن الجزاء إنما هو بالاستحقاق، لا بالتفضل والمنة من الله تعالى، كما يعتقده مخالفوهم وهم جمهور العلماء.

- وتكلف المعتزلة في ربطهم الباء السببية بوجوب الجزاء على الله تعالى واستحقاق العبد للثواب هو الذي حدا بالآخرين أن يفسروا بأن الباء باء الثمن والمقابلة لا باء السبب أو بأنها للسبب المجازي.

---

(1) جامع الترمذي، حديث رقم 2549.

(2) انظر فتح الباري 357/11، المحرر الوجيز 402/2، البحر المحيط 55/5، الجامع لأحكام القرآن 208/7.

(3) فتح الباري 357/11.

(4) انظر فتح الباري 358/11.

• والحق بأنه لايبعد- بل هو الراجح -أن تكون الباء في آية ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ وأمثالها للسبب، ولكن من غير تأثر بمقررات علم الكلام، وجدل أربابه. فإن من الخطأ بمكان أن نخضع الأساليب اللغوية الأصيلة لعلم الكلام القائم على الاجتهاد والنظر والنسبية والالزام، سواء أكنا من الداعين لعلم الكلام أم كنّا من نفاته.

وختاما أرى أننا لو اكتفينا بإثبات مفهوم السببية في الباء وغيرها كما هو في اللغة العربية الموروثة الموصوفة لكنا في غنى عن تلك المماحكات التي ملئت بها كتب التراث. فحسبنا أن ندرك أن مفهوم السببية اللغوية لا الكلامية مناسب لأفهام الناس وما تعارفوا عليه من ترتيب الأشياء والأحكام ، فالله سبحانه يَسَّرَ هذا القرآن لنفهمه، ونعقله، ونتدبره، وفق ما تستوعبه ألبابنا، ووفق اللغة التي نستقبل بها الفكر ونترجمه. ولعل في ذكر الأسباب حثاً على العمل من قبل الخلق، وإثباتا للعدل من قبل الخالق سبحانه[1].وإن كان لنا من ترجيح لازم لأحد المذاهب السابقة فإن مذهب أهل السنة هو الأجدر بالقبول جمعا بين الأدلة، واعترافا بفضل الله ومنته على عباده، وإمضاء لمنطوق القرآن الكريم: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِي رَوۡضَٰتِ ٱلۡجَنَّٰتِۖ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمۡۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ ﴾[الشورى: 22]، ومنطوق النبي ﷺ حيث جمع بين الأمرين فيما صح عنه: « سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لا يُدخِلُ أحداً الجنةَ عملُه. قالوا: ولا أنت يارسول الله؟ قال: ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة»[2]. فالجمع بين العمل وفضل الله ورحمته كما يفيده مجموع الآيات والأحاديث الواردة في مسألة الثواب والجزاء فيه رد على المعتزلة وعلى الجبرية في آن واحد .

* * *

(1) انظر أثر التوحيد والتتريه 112.

(2) رواه البخاري ،حديث رقم 6467.

في الظرفية الحقيقية والمجازية

قال الله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾[يونس: 94].

لقد كثر خوض العلماء في هذه الآية، وقد تباينت تأويلاتهم لها، فكيف يكون النبي محمد ﷺ في شك مما أوحي إليه، وهو النبي الخاتم المعصوم؟ وكيف يسأل عن صحة ما أنزل إليه اليهود والنصارى المكذبين له؟ وحاش لله أن يظن مسلم بسيد الأنبياء محمد ﷺ هذا الظن المكفر.ولكن طائفة من أهل الكتاب ممن كانوا يتبعون ما تشابه من آيات القرآن هم الذين زعموا ذلك وأجروا هذه الآية - بتعسف ومخالفة للأسلوب العربي في هذه الآية - على مايريدون، مخالفين بذلك دلالة السياق وقوانين الكلام العربي، ولذا لا عجب أن ينبري العلماء لتأويل هذه الآية قطعا لشبه أهل الكتاب، وردا لأباطيلهم.فقد زعم أولئك أن الله تعالى أحال محمدا عليه السلام إلى أهل الكتاب ليطمئن في حالات الشك التي تعرض له في نفسه وفي الوحي المنزل عليه. وهم يعدون هذه الإحالة شهادة لهم على صدق أمانتهم في حفظ الكتاب، ولكتبهم التي بأيديهم على أنها غير محرفة[1].

ففي هذه الآية تعريض بالعرب المكذبين لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، لأن الله تعالى قص عليهم قصص الكفار قبلهم موعظة لهم وتذكيرا، وتحذيرا لهم أن يحل بهم ما حل فيمن كذب الرسل قبلهم. فعرض الله تعالى لهم بشهادة أهل الكتاب على مصارع الأمم الغابرة، تلك التي يعرفها أهل الكتاب من كتبهم.

فهذه الآية تحتمل تأويلات عدة :

أولاً : بقاء الظرفية التي دلت عليها(في) على حقيقتها، وتأويل الآية حينها إما أن يكون:

---

(1) انظر الإنجيل في القرآن 62، القرآن والكتاب 166، مدخل إلى الحوار الإسلامي المسيحي 315، وهذه الكتب الثلاثة ليوسف درة الحداد.

أ- فإن كنت، يا محمد، في شك من حقيقة ما اخترناك فأنزلنا إليك، من أن بني إسرائيل لم يختلفوا في نبوتك قبل أن تبعث رسولا إلى الناس، لأنهم يجدونك عندهم مكتوبا، ويعرفونك بالصفة التي أنت بها موصوف في كتبهم، فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك، من أهل الصدق والإيمان بك منهم كعبد الله بن سلام ونحوه، دون أهل الكذب والكفر بك منهم[1]. ويرى أبو جعفر الطحاوي أنه قد يحتمل أن يكون المراد بالمذكورين في تلك الآية هم الذين لقيهم النبي ﷺ في بيت المقدس من الأنبياء الذين كان أنزل عليهم قبله من الكتب ما أنزل عليهم منها مما فيه ذكره وذكر أمته[2].

ب- أو أن الشك قد أطلق والمراد به المتشككون في النبي وفيما جاء به، كما يقال: دخل في الفتنة أي في أهلها. والتأويل: فإن كنت في قوم أهل شك مما أنزلنا إليك، فالمراد من شك في ذلك. فاسأل أهل الكتاب سؤال تقرير وزجر وإشهاد عن صفة تلك الأخبار والقصص يُخبروا بمثل ما أخبرتهم به، فالمقصود إقامة الحجة على المشركين بشهادة أهل الكتاب قطعاً لمعذرتهم، وإقامة الحجة عليهم، وفي السورة ما يدل على أن الله تعالى يخاطب نبيه، وذلك الخطاب شامل للخلق، كما في قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ﴾[الطلاق: 1] فالخطاب له والمراد أمته ففي آخر السورة يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[يونس: 104] وهذا كقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ﴾[يونس: 22] فإن الله تعالى عنى نوحاً ولم يعن محمداً عليهما الصلاة والسلام، فقط كشف الله تعالى مراده بذلك بقوله: ﴿وجرين بهم بريح طيبة﴾[3] ومما يؤكد أن النبي لم يشك -

---

(1) جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري 15/200-201 (بتصرف) ، وانظر شرح مشكل الآثار 13/10، أمالي المرتضى 2/383، مجمع البيان 5/168.

(2) أنظر شرح مشكل الآثار 13/10.

(3) أنظر شرح مشكل الآثار 13/9-10، المسائل والاجوبة في الحديث والتفسير لابن قتيبة 226، أمالي المرتضى 2/382، مجمع البيان 5/168، تنزيه القرآن عن المطاعن 179، الكشاف 2/357، تيسير التفسير 5/333، تفسير التحرير والتنوير 11/248

وحاشاه أن يفعل ذلك - بل لم يشك صحابته رضي الله عنهم ما روي عن عمر بن الخطاب لما قال للنبي ﷺ: يا نبي الله، أنت نبي الله وصفيه وخيرته من خلقه على ما أرى - يعني من خَصَفَةٍ[1] رآه مضطجعاً عليها، ومن وسادة محشوة ليفاً تحت رأسه - وكسرى وقيصر على سرر الذهب وفرش الديباج والحرير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عمر، لعلك شككتَ ؟، قلت: لا، والذي بعثك بالحق، إني على يقين من الله عز وجل فيك، إنك لنبيه وصفيه، ولكني عجبت لما زُوي عنك من الدنيا، وبسط على هؤلاء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنهم قوم عجلت لهم طيباتهم في حياتهم الدنيا، وإنما أخرت لنا في آخرتنا[2] ففي هذا الخبر أن الشك لم يكن من النبي ولا صحابته، وإنما كان من أهل الشك في رسالة رسول الله ﷺ.

ج- أو أن يكون الشك منفيا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن نفي الشك عنه عليه السلام توطئة لأمره بالسؤال لتقوم الحجة على المسؤولين، لا ليستفيد بسؤالهم علما، ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى: ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ ﴾[الأنعام: 12]، فإن الله تعالى أمر نبيه بالسؤال والجواب جميعا[3].

د- أو أن تكون (إن) شرطية كما هو الظاهر، ولكن هذه الشرطية تقتضي تعليق شيء على شيء، ولا تستلزم تحتم وقوعه ولا إمكانه، بل قد يكون ذلك في المستحيل عقلا أو عادة، فالمستحيل عقلا كقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾[الزخرف: 81]. فكما أنه مستحيل أن يكون لله ولد فكذلك مستحيل أن يكون النبي ﷺ في شك، هذا مع أن وقوع (إن) للتعليق على المستحيل قليل. والمستحيل عادة كقوله تعالى: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ﴾[الأنعام: 35][4].

---

(1) حصيرة من خوص.

(2) رواه البخاري حديث رقم 4268، والطحاوي في شرح مشكل الآثار 11/13

(3) انظر حاشية الكشاف 357/2.

(4) انظر البحر المحيط 105/6.

ثانيا :

أن تكون (في) للظرفية المجازية كالتي في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾، وتكون هذه المحاورة على سبيل التعريض والتقرير والإفهام.قال الكسائي والفراء في تأويلهم لهذه الآية:ليس قوله عز وجل: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ ﴾ خبرا عن أنه في شك، إنما ذلك كقول الرجل لابنه:إن كنت ابني، فبرني، وليس في شك أنه ابنه[1].فالعرب يستجيزون مثل هذا الأسلوب وهو مستفيض فيهم، والله عز وجل خاطب النبي ﷺ خطاب قومه بعضهم بعضا[2]، وفق أساليبهم وطرائقهم في البيان.ومن الشواهد القرآنية لهذا الأسلوب العربي قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[المائدة: 116] فالله تعالى يعلم أن عيسى لم يقل ذلك، وكذلك لم يشك النبي ﷺ.

فالقصد من هذا الأسلوب أن يسمع ذلك المشركون، فيستقر حاصل المحاورة في نفوسهم بحيث يكون أمكن في نفوسهم مما لو ألقي إليهم مواجهة.وذلك كما في قوله عز وجل: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾[الزمر: 65][3].

وقيل : «إن» في هذه الآية ليست حرف شرط ، وإنما هي للنفي والجحد، واسأل جواب لمحذوف.أي يخبر الله تعالى عن نبيه بما معناه:فما كنت في شك مما أنزلنا إليك، يعني:لا نأمرك بالسؤال لأنك شاك، ولكن إن أردت زيادة يقين فاسأل لتزداد يقينا، كما ازداد إبراهيم عليه السلام يقينا بمعاينة إحياء الموتى.[4] ومن الشواهد القرآنية على استعمال(إن) في النفي والجحد قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾[إبراهيم: 11] ، وقوله عز وجل: ﴿ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴾[فاطر: 23].

(1) انظر جامع البيان للطبري 202/15، شرح مشكل الآثار 9/13.

(2) انظر جامع البيان للطبري 203/15.

(3) انظر تفسير التحرير والتنوير 285/11، مجمع البيان 168/5، إعراب القرآن وبيانه 299/4.

(4) انظر أمالي المرتضى382/2، الكشاف 357/2، البحر المحيط105/6، تيسير التفسير 333/5.

وقد عد بعضهم من دلائل بعد هذا التأويل وضعفه أن العالم الواثق بعلمه لا حاجة به إلى المسألة، وإنما يحتاج إلى السؤال الشاك المتردد[1].

هذا والقول بأن المراد الشك على الفرض والتقدير قول غير مرضي[2]، فقد أجاز بعض المعتزلة والإباضية أن يكون الخطاب متوجها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فمذهبهم أن النبي ﷺ داخل في ظاهر آيات الوعد والوعيد، وإن كان لا يجوز أن يقع منه عليه السلام ما يستحق به العقوبة.ففي هذا الزعم توهم لإمكانية شك النبي وجوازه عليه، وهذا مرفوض، فإنه يستحيل في حق النبي ﷺ أن يشك لكمال إيمانه ويقينه.كما أن في قولهم تناقضا بينا ، فكيف يكون داخلا في آيات الوعيد، وهو في الوقت ذاته لا يجوز أن يقع منه ما يستحق به العقاب.ثم كيف يصح ذلك الوهم وسياق الآيات اللاحقة لتلك الآية تفيد أن الناس كانوا متشككين فيه وفيما أنزل إليه، كما في آية: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[يونس : 104].

وختاما أرى أننا إذا بعدنا عن التأويل الموهم لوقوع الشك من رسول الله ﷺ ولو باحتمال بعيد، فلا حرج بعد هذا من قبول أي تأويل من التأويلات السابقة وغيرها ، مادام معقول المعنى، موافقا لأساليب العربية.ولا ضير في اختلاف التنوع وتباين التأويلات بعد سلامة ذلك الأصل العقدي المجمع عليه ، أصل يقين النبي ونفي شكه، فإن من شأن العقول التفاوت والتباين.

❊ ❊ ❊

(1) انظر أمالي المرتضى 383/2.

(2) انظر أمالي الرتضى 382/2، الكشاف 357/2، تيسير التفسير 333/5

ما الموصولة والمصدرية

للنحاة في (ما) في قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: 96] أعاريب أربعة: فقيل إنها مصدرية، وقيل هي اسم موصول بمعنى الذي، وقيل هي نكرة موصوفة، وقيل هي استفهامية على التحقير لعمل المشركين[1]. ويعنينا هنا اختلاف النحاة والمفسرين في توجيه(ما) في الآية السابقة، تبعا لاختلافاتهم العقدية في مسألة أفعال العباد، وبذا يحصر خلافهم في وجهين اثنين من الأوجه الأربعة.

فقد احتج كثير من أهل السنة (أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية) بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومكتسبة للعباد. فـ﴿مَا﴾ مصدرية عند كثير من علماء السنة ، وعليه يكون تقدير الكلام : والله خلقكم وعملكم[2]. ويؤكد هذا التأويل عند أهل السنة ما رواه حذيفة عن رسول الله ﷺ أنه قال: إن الله خالق كل صانع وصنعته[3].

ومن المنتصرين لهذا الإعراب والمؤيدين له أبو الحسن الأشعري [4]، ومكي بن أبي طالب[5]، وابن حزم[6]، وأبو القاسم السهيلي[7]، والرازي [8]، والقرطبي [9]، وابن كثير [10]، وأحمد الإسكندري[11].

---

(1) انظر إملاء ما من به الرحمن 207، البحر المحيط 112/9، الجامع لألإحكام القرآن 96/15.

(2) انظر الجامع أحكام القرآن 96/15، تفسير القرآن العظيم 1589، التفسير الكبير للرازي 149/26.

(3) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين 85/1، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم.

(4) انظر اللمع لأبي الحسن الأشعري 37 (نقلا عن أثر التوحيد والتنزيه 73).

(5) انظر مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب 615/2 (نقلا عن أثر التوحيد والتنزيه 73).

(6) انظر الفصل 86/3.

(7) انظر بدائع الفوائد 121/1.

(8) انظر مفاتيح الغيب 149/26.

(9) انظر الجامع لأحكام القرآن العظيم 96/15.

(10) انظر تفسير القرآن العظيم 1589.

(11) انظر حاشية الكشاف 49/4.

ذكر أبو الحسن الأشعري أن توجيه (ما) في قوله: ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ هو الموصولية، لأن ذلك مفعول للقوم على الحقيقة. قال: وليست الخشبة - مقصودالقول في «وما تعملون» - معمولة لهم في الحقيقة، فيرجع بقوله: ﴿ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ إليها، وليس يجوز أن يعملوا الخشب في الحقيقة، فلم يجز أن يكون الله تعالى رجع بقوله ﴿ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ إليها ووجب أن يرجع إلى الأعمال[1].

- وذكر أبو القاسم السهيلي أن (ما) إذا جاء بعدها فعل على صيغة عمل أو صنع أو فعل، وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير الباري سبحانه، فلا يصح وقوعها إلا على مصدر، لإجماع العقلاء من الأنام على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، فإننا لا نقول: عملت جملا، ولا صنعت جبلا، فإذا قلت: أعجبني ما عملت فإنما يعني الحدث.[2]

- ذكر السكندري أن التشكيل هو عملهم، فإنهم لم يعبدوا هذه الأصنام من حيث كونها حجارة ليست مصورة، فإنهم إنما يعبدونها باعتبار أشكالها وصورها التي هي أثر عملهم، ففي الحقيقة أنهم عبدوا عملهم. ولو لم يحصل التشكيل لم تحصل العبادة[3].

وقد رفضت طوائف من العلماء أن تكون (ما) في الآية المصدرية، بل هي عندهم اسم موصول بمعنى الذي، وهي معطوفة على الضمير في خلقكم، بمعنى: والله أنشأ ذواتكم وذوات ما تعملون من الأصنام. فاسم الموصول هذا واقع على الأشكال والصور التي كانوا ينحتونها في الخشب والحجر[4]. والقول بهذا الإعراب لم يكن حكرا على طائفة دون طائفة، فقد قال بهذا التوجيه النحوي طوائف من العلماء، وإن كانوا متباينين في مذاهبهم العقدية، ولكنهم كانوا متفقين في هذه

---

(1) انظر اللمع 37 (نقلا عن أثر التوحيد والتنزيه 73).

(2) انظر بدائع الفوائد 121/1.

(3) انظر حاشية الكشاف 49/4.

(4) انظر البحر المحيط 112/9.

المسألة.من هؤلاء أبو جعفر الطبري السني[1]، والقاضي عبد الجبار[2]، والزمخشري من المعتزلة[3]، والطبرسي الشيعي[4]، وابن القيم السلفي[5]، وأبو حيان الأشعري[6]، ومحمد بن يوسف أطفيش الإباضي[7]، وابن عاشور من الأشاعرة المحدثين[8].

وقد احتج هذا الفريق بجملة من الأدلة على صحة اختياره وحكمه بأن (ما) في الآية المتنازع في تأويلها اسم موصول وليست مصدرية، ومن هذه الأدلة:

- سياق الآية وسباقها في نظر هذا الفريق يرشح أن تكون(ما) موصولة لا مصدرية. فسباق الآية قوله تعالى حاكيا قول إبراهيم عليه السلام مستنكرا عبادة قومه الأصنام : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾، ففي هذه الآية تصريح بأنهم كانوا ينحتون أصناما بأيديهم لاتخاذها آلهة يعبدونها من دون الله عز وجل.فجاءت الآية اللاحقة (والله خلقكم وما تعملون) مبتدأة بواو الحال، بمعنى: أتيتم منكرا إذ عبدتم أصناما صنعتموها بأيديكم، والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق ما نحتموه من أصنام، فكيف تعبدونه وهومخلوق لله، فالمنحوت هو المقصود، لأنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما يعبدون المنحوتات، فإطلاق «الذي» عليها هو الصحيح[9].

-ويؤكد ابن القيم بأن (ما) في الآية لو كانت «مصدرية» لكان الكلام إلى أن يكون حجة لهم، أقرب من أن يكون حجة عليهم، إذ يكون المعنى : (أتعبدون ما تنحتون) والله خلق عبادتكم لها ؟ فأي معنى في هذا؟ وأي حجة عليهم؟[10].

---

(1) انظر جامع البيان 75/23.
(2) انظر تنزيه القرآن عن المطاعن 354.
(3) انظر الكشاف 48/4.
(4) انظر مجمع البيان 245/8.
(5) انظر بدائع الفوائد 119/1
(6) انظر البحر المحيط 112/9.
(7) انظر تيسير التفسير 130/11.
(8) انظر تفسير التحرير والتنوير 146/23.
(9) انظر بدائع الفوائد 119/1، تفسير التحرير والتنوير 145/23.
(10) انظر بدائع الفوائد 119/1.

وإذا كان لنا أن نختار مما سبق، فالحق أن ظاهر اللغة وسياق الآية يرجح القول بالموصولية على المصدرية، فـ﴿مَا﴾ وإن كانت تحتمل أصلا أن تكون موصولية أو مصدرية، فإن المقام يرجح الموصولية إذ المقام هو مقام المحاجة بأن الأصنام أنفسها مخلوقة لله تعالى. ومن ثم نرى أنه لم يوفق من استدل بهذه الآية على خلق أفعال العباد، فالواجب الصير إلى غير هذا الدليل، كما صرح بعض علماء أهل السنة بهذا عند إحساسهم بقوة آراء القائلين بالموصولية[1].

ومما يلاحظ في أكثر حجج الفريقين أنها حجج عقلية وإلزامات كلامية معقدة، كانت الغاية منها عند كل فريق أن ينتصر لرأيه العقدي الذي يتبناه . والحكم في تلك المحاجة عند المنصفين ينبغي أن تكون للسياق والمقام بعيدا عن الانتصار للهوى العقدي.

* * *

(1) انظر مفاتيح الغيب، تفسير التحرير والتنوير 146/23.

obeikandl.com

لعل

لعل حرف مشبه بالفعل، عامل عمل إنّ، ينصب الاسم ويرفع الخبر. ولها معان أشهرها الترجي وهو توقع أمر ممكن ، وهذا التوقع إما أن يكون لمرجو نحو: لعل زيداً يأتيني، وإما أن يكون لمخوف نحو: لعل العدو يدركنا[1]. والتوقع والاشفاق كل واحد منهما يكون تارة من المتكلم وهو الأصل نحو: لعلك تعطيني شيئا، وتارة من المخاطب نحو قوله تعالى : ﴿ لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾[طه: 44]، وقد يكونان من غيرهما ممن له نوع تعلق بالكلام كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ ﴾[هود: 12][2].

وتوقع المرجو والمخوف من الإنسان هو أثر من آثار علمه المحدود، ونفسه الضعيفة الخوارة. فما معنى (لعل) إذا أسندت إلى العلي العليم ذي الأسماء الحسنى والصفات العلى؟ وهل تبقى مفيدة للرجاء والتوقع، وهما مناقضان لما يجب له سبحانه من جليل الصفات؟

وهكذا وجدت هذه الشبهة - وما هي بشبهة - في أذهان النظار وعقولهم، بسبب غلوهم في التدقيق والتتبع. والحق أنه لم يكن ثمة مبرر للخوض في هذه المسألة وأمثالها، إذ القرآن الكريم وإن كان منزلا على رسول الله ﷺ بلسان عربي مبين، فإن ذلك لا يعني أن تحصر أساليب القرآن في قوالب اللغويين والنحويين- التي توصلوا إليها من دراستهم لأساليب العرب-حصرا يساوي كلام الخالق بكلام المخلوق؛ فالقرآن الكريم كتاب معجز جاء على أسلوب أبدع مما عرفته العرب وألفته، فأعجز الفصحاء والبلغاء عن مقاربته بله مماثلته. «فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثرَ معانيَ من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم»[3].فالقرآن الكريم كتاب بيان وهداية صيغت آياته وجمله وفق علم الله سبحانه وحكمته.

---

(1) انظر الكتاب 311/2، المقتضب 108/4، مغني اللبيب 287/1.

(2) انظر الكليات 793.

(3) التفسير والتنوير 93/1.

فـ«الخصائص الإلهية لا تـدخل في أوضـاع العربيـة، بل هـي مبنيـة علـى خصـائص الخلق، ولهذا ورد القرآن على العادة فيما بينهم لأنه خطاب لهم».[1]

ولما كان المسلمون يعتقدون أن الله سبحانه عليم بكل شئ، لا يعزب عنه شئ في الأرض ولا في السماء، فقد كبر على طائفة من المتكلمين المسلمين أن تسند (لعل) إلى الله العليم، وهم يحكمون - وفق مالمحوه من سنن العربية- بأن (لعل) في أصل وضعها هي حرف رجاء وتوقع. والتوقع والرجاء منافيان لعلم الغيب الذي يستأثر الله تعالى به عن الخلق أجمعين. ولذا انبرى هؤلاء لتأويل وتوجيه معنى (لعل) الواردة في سياق كلام الله سبحانه، نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴾[الأحزاب: 63]، وقوله تعالى: ﴿ لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾[الطلاق: 1]، وقوله عز وجل: ﴿ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰ ﴾[عبس: 3]، لأن الترجي جائز بالنسبة للمخلوق، أما بالنسبة إلى الخالق العظيم فهو محال وممتنع. ومن ثم كان للعلماء تأويلات عدة للترجي في كلام الله سبحانه:

1- فطائفة من العلماء جنحت إلى القول بأن(لعل)من الله واجبة، بمعنى أنها لم يرد بها حقيقتها بالنسبة إلى الله تعالى. وحجتهم أن الطمع والإشفاق لا يصح على الله تعالى[2]. والحكم بإيجاب لعل في القرآن الكريم حكم غير مطرد، فقوله تعالى: ﴿ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾[الطلاق: 1] مبطل للاطراد، إذ واقع الحياة يشهد بعدم تحقق ذلك دائما[3].

2- وقد ذهب جماعة من العلماء من المعتزلة وغيرهم إلى أن (لعل) في القرآن الكريم في المواضع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء هي للتعليل بمعنى اللام أو كي[4]. فهذا الإمام الطبري السني يثير شبهة أثناء تأويله لقوله تعالى:

---

(1) الكليات 794.

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 201/11، لسان العرب 607/11، عمدة الحفاظ519.

(3) انظر أثر التوحيد والتتريه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة45.

(4) انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي 67، مجمع البيان للطبرسي 58/1، بصائر ذوي التمييز433/4، مغني اللبيب 287/1-288،

﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة: 21] فيقول:أو لم يكن الله عالما بما يصير إليه أمرهم إذا هم عبدوه وأطاعوه حتى قال لهم:لعلكم إذا فعلتم ذلك أن تتقوا.وهذا فيه ما فيه-كما ظن الطبري-من الشك المنسوب إليه سبحانه.ولا يرى الطبري مخلصا من تلك الشبهة إلا بتأويل لعل بمعنى كي التعليلية، كما قال الشاعر العربي:

وقلتم لنا كُفُّوا الحروبَ لعلَّنا ... نَكُفُّ وَوَثَّقْتُمْ لنا كلَّ مَوْثِقِ

فلما كففنا الحرَب كانت عهودُكم ... كلمح سرابٍ في الفلا متألقِ[1]

واستعمل (لعل) بمعنى (كي) عند القائلين بهذا لا على سبيل الحقيقة، بل على سبيل استعارة (لعل) لمعنى (كي) استعارة تبعية تشبيها له بالترجي[2]. ففي قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[البقرة: 52] يؤكد القاضي عبد الجبار بأنه تعالى قد ثبت أنه ممن لا يجوز عليه الشك، تنزيها لله تعالى عن الترجي القادح في صفة العلم الإلهي، فيجب أن يكون المراد بذلك: لكي تشكروا، على طريقة اللغة.وظاهر أن المعتزلة لمحوا معنى الإرادة في (لعل)، ليسلم لهم ما يعتقدونه من أنه سبحانه لم يرد من جميعهم إلا الشكر، وبذا يبطلون قول مخالفيهم بأنه سبحانه أراد منهم ما يختارون، سواء أكان كفرا أم أيمانا[3].وقوله تعالى: ﴿ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[الحج: 77] معناه-إن كانت لعل للتعليل-كي تفلحوا[4].أما من لم يحكم بأن لعل هنا للتعليل فإنه يحمله على الرجاء ويصرفه إلى المخاطبين.

وممن ذهب إلى أن لعل بمعنى لام التعليل ابن الخياط المعتزلي ، وذلك في سياق رده على ابن الراوندي المعترض على ورود لعل في القرآن الكريم، إذ فهمها ابن الراوندي على الشك والظن[5]. والقائلونَ بأن لعل للتعليل أبو منصور

---

(1) انظر جامع البيان 161/1.

(2) انظر الكليات 793.

(3) انظر متشابه القرآن92.

(4) انظر عمدة الحفاظ 519.

(5) الانتصار والرد لابن الخياط 87-88(نقلا عن أثر التوحيد والتنزيه 42).

الماتريدي[1]، والجبائي، والطبري[2]، والأخفش الأوسط[3]، والكسائي[4]، والسيرافي[5] وقطرب[6]، وعبد الجبار[7]، وابن الأنباري[8]، وابن منظور[9].

3-وفريق من المحققين والحذاق-كسيبويه والزمخشري وأبي حيان-ذهبوا إلى إبطال القول بوجوب (لعل)، وبأنها للتعليل، وهم يبقون (لعل)على بابها من الطمع والإشفاق، ولكن ليس بالنسبة إلى الله تعالى، فإذا ورد لفظ يوهم ذلك صرف إلى المخاطبين[10].

«فألفاظ التوقع إذا وردت من الله تعالى فهي محمولة على التوقع من المخاطب»[11].فقوله تعالى: ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ فهو إطماع لموسى وهارون، بمعنى: فقولا له قولا لينا راجيين أن يتذكر أو يخشى ، «فالعلم قد أتي من وراء ما يكون، ولكن اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم، وليس لهما أكثر من ذا مالم يعلما»[12] . وقوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[الأنفال : 45] معناه اذكروا الله راجين الفلاح.[13]وقوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ ﴾[هود : 12]

---

(1) انظر تأويلات أهل السنة 67.

(2) انظر جامع البيان 1/161.

(3) انظر معاني القرآن للأخفش الأوسط 2/407

(4) انظر مغني اللبيب 1/287-288.

(5) انظر الكليات 794

(6) انظر الجامع لأحكام القرآن 1/227، الكليات794.

(7) انظر متشابه القرآن 92.

(8) انظر الكليات 793.

(9) انظر لسان العرب 11/607.

(10) انظر الكشاف 1/98-99، المفردات451، البحر المحيط 1/155، عمدة الحفاظ519، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لعبد الرحمن بن عبد الله السهيلي 3/441.

(11) أمالي ابن الحاجب1/209.

(12) الكتاب 1/167، المقتضب 4/183.وانظر الجامع لأحكام القرآن 11/200، المفردات 451، أمالي ابن الحاجب 1/209، عمدة الحفاظ519.

(13) انظر المفردات 451.

معناه يظن بك الناس ذلك[1].وهذا المذهب هو أعدل المذاهب وأولاها بالقبول، فهو متسق تماما مع ما وضعه العرب أصلاً لـ(لعل) من معاني الترجي والإشفاق،لكن مع فهم الترجي الوارد في كلام الله سبحانه على ما يليق به تعالى من صفات الكمال. أما التزام تأويل لعل في كل موضع في القرآن الكريم فإنه تعسف يعطل معاني الرجاء التي تقتضيها وتستدعيها سياقات الآيات القرآنية،وفق أغراض بلاغية مقصودة. كما أنه ليس ثمة من ضرورة لاستعمال لعل بمعنى اللام وكي، إذ لكل من هذه الحروف استعماله الخاص به[2].

ومن الآراء التي ذكرت في تأويل (لعل) الواردة في كلام الله سبحانه، والتي يمكن قبولها أن مما اعتاده الملوك في كلامهم وأمورهم ورسومهم اقتصارهم في مواعيدهم على (لعل)و(عسى) وأضرابهما ومرادهم الجزم بها، وإنما يطلقون تلك الألفاظ إظهارا لوقارهم وإشعارا بأن الرمز منهم كالتصريح من غيرهم، فعلى هذا ورد كلام الله سبحانه. ومن فوائد إيراد لفظة لعل في كلام الله سبحانه إفادة الإطماع دون التحقيق، حتى لا يحل العبد أبدا محل الآمن المدل بعمله،فعلى العاقل أن يكون دائما طامعا في وعد الله تعالى، ومشفقاً من وعيده[3] .

وظاهر مما سبق أن الخلاف بين العلماء في فهم (لعل) كان باعثه تنزيه الله سبحانه عن صفات النقص من الترجي والشك والظن. وهذا التنزيه مما أجمع عليه المسلمون، ومن ثم فالخلاف في هذه المسألة أمره يسير، إذ لا يفضي إلى محظور من تشبيه أو تعطيل.

* * *

(1) انظر المفردات 451،بصائر ذوي التمييز 4/433.

(2) انظر أثر التوحيد والتنزيه 45.

(3) انظر الكشاف 1/98،مجمع البيان 1/58، الكليات 794.

لام المُلْك

من المسائل الفرعية المنبثقة من مسألة القضاء والقدر مسألة أفعال العباد. والناس متفقون على أن الله تعالى خالق للعباد ولأفعالهم الإضطرارية، ولكنهم اختلفوا في الأفعال الاختيارية . فمذهب جماهير المسلمين أن الله سبحانه هو خالق أفعال العباد كلها لا فرق بين فعل وفعل، على معنى أن الله هو الذي اخترعها بقدرته الأزلية القديمة، وهو مقدرها ومدبرها بحكمته[1]. ويرى الأشاعرة والماتريدية من السنة أن جميع أفعال العباد كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خالقها، وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره[2]. أما المعتزلة فإنهم يعتقدون أن أفعال الله كلها حسنة، ومن ثم فجميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيرهما لا يجوز أن تكون من خلق الله سبحانه، وإنما الكفار في اختيارهم الكفر هم الذين يخلقون أفعالهم من قبل أنفسهم لا من قبل الله تعالى، لأنه عز وجل منزه عن كل قبيح[3]. وأما الجهمية فقد ذهبوا إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى في خلقه، ولا تعلق لها بهم أصلا، لا اكتسابا ولا إحداثا، فليس للعباد في أفعالهم وأعمالهم صنع، وإنما يضاف إليهم ذلك كما تضاف حركة الشجرة إذا حركتها الريح إلى الشجرة[4].

وقد احتج كل فريق على صحة مذهبه بجملة من الأدلة العقلية والنقلية. وكان مما احتج به أهل السنة على صحة قولهم بخلق أفعال العباد قوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[البقرة: 284] والتي تعني أن الله تعالى له ملك السموات والأرض وسلطانهما دون غيره سبحانه، فهو يحكم فيهما وفيما فيهما ما يشاء، ويأمر فيهما وفيما فيهما بما يشاء، وينهىٰ عما يشاء[5].ويقول الرازي الأشعري: احتج

---

(1) انظر التبصير في معالم الدين 170، شرح العقيدة الطحاوية 277،

(2) انظر تبصرة الأدلة 596/2، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 153، الروضة البهية 75، شرح جوهرة التوحيد 99.

(3) انظر الأصول الخمسة 69، شرح الأصول الخمسة 323، تلخيص المحصل 325.

(4) انظر ، التبصير في معالم الدين169، تبصرة الأدلة 594/2، الملل والنحل73/1، شرح الأصول الخمسة 324.

(5) انظر جامع البيان 482/1.

أصحابنا بهذه الآية على كونه تعالى خالقاً لأعمال العباد، لأن أفعال العباد من جملة ما في السموات والأرض، فوجب كونها له، وإنما يصح قولنا: أنها له، لو كانت مخلوقة له، فدلت هذه الآية، على أنه خالق لأفعال العباد[1]. فاللام في «لله» هي لام الملك[2]، حيث أخبر الله تعالى أن مظروف السموات والأرض ملك له تعالى، بالإيجاد والاختراع والسلطان ونفوذ الأمر والإدارة[3].

وذكر الرازي ردّ الجبائي المعتزلي بأن «اللام» في قوله «لله» لام إضافة «ملك» لإضافة «فعل»، وذلك على مثال قولنا: «هذا البناء لفلان»، أي أنه ملك له وليس مفعوله[4].

ولا ريب أن مذهب أهل السنة أصح وأصوب، إذ أصل استعمال اللام للملك[5]، والملك يقتضي السلطان القاهر والاستيلاء الباهر المستلزمان للقدرة التامة[6]. والله سبحانه يذكر هذه الآية لبيان العظمة، والقدرة، والإحاطة، وأعظم سبب لذلك هو القدرة على الخلق، لأنه أصل القدرة والتصرف، فدل هذا على صحة مذهب السنة[7].

* * *

(1) انظر مفاتيح الغيب
(2) انظر المقتضب 39/1، مغني اللبيب 208/1.
(3) انظر البحر المحيط 610/2، الجامع لأحكام القرآن 69/2، تفسير أبي السعود 143/1.
(4) انظر مفاتيح الغيب
(5) انظر مغني اللبيب 208/1 معاني الحروف 56.
(6) انظر تفسير أبي االسعود 143/1.
(7) انظر أثر التوحيد والتنزيه 71.

obeikandl.com

المبحث الثاني

دلالة بعض التراكيب النحوية

يتضمن هذا المبحث المطالب التالية:

- الاستثناء.
- التعجب.
- عسى.
- اسم الإشارة.
- إعراب «ورهبانية».
- كان.
- تعدد مرجع الضمير.
- العطف.

obeikandl.com

obeikandl.com

الاستثناء

الاستثناء : هو إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه بإحدى أدوات الاستثناء، سواء كان نفياً أو إثباتاً. والمراد من أسلوب الاستثناء صرف العامِّ عن بعض عمومه، وجعلُه قاصراً على بعض أفراده بالاستثناء[1]. وأحكامُ الاستثناء ومباحثه كثيرة جداً[2]، وقد عُني بها النحويون وعلماء الأصول لأهميتها في فهم وتأويل النصوص الأدبية والشرعية، والفقهية منها والعقدية.

وسأعرض هنا لمسائل عقدية كلامية، ارتبطت بموضوع الاستثناء النحوي، إبرازاً لدور اللغة العربية وأثرها ومكانتها في عملية تأويل النصوص الشرعية.

قال الله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾[الأنعام: 128]، وقال عز وجل: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾ ﴾[هود: 106-108].

في هذه الآيات الكريمة وردت استثناءات عدة، حكم المفسرون عليها بأنها مشكلة، فكان أن تصدى لحل إشكالها ومحاولة تأويلها المفسرون والمتكلمون على اختلاف مشاربهم ومناهجهم. ومن ثم تضاربت وتباينت الآراء في شأن تعليق الخلود في الجنة والنار بالمشيئة الإلهية، تبعاً لاختلاف مناهج تفسير النصوص وتباينها. فكيف يفهم هذا الاستثناء المشكل، وقد حكم الله عز وجل بخلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنة في الجنة؟ وكيف أوله العلماء في ضوء اعتقادهم بعدم فناء الجنة والنار؟

---

(1) انظر التقريب والإرشاد للباقلاني 126/3، المستصفى 65/2، المحصول في علم الأصول للرازي 337/1، المسودة في أصول الفقه 349/1، تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي 731/2.

(2) لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ) كتاب «الاستغناء في أحكام الاستثناء»، وقد اشتمل على أكثر من أربعمائة مسألة في الاستثناء.

لقد اختلف العلماء والمفسرون في المراد من هذا الاستثناء على أقوال كثيرة، أشير إلى طائفة منها فيما يلي:

فقد تأول كثير من أهل السنة الآيات السابقة على أنها شاملة لعصاة الموحدين الذين لا يخلدون في جهنم، حيث يخرجهم الله تعالى من النار بشفاعة الشافعين. فهذا الاستثناء (إلا ما شاء ربك) استثناء من (شقوا) ومن (سعدوا)، أي: جميع الأشقياء خالدون في النار إلا من شاء الله عدم تخليدهم فيها، وهم عصاة الموحدين. وجميع أهل السعادة خالدون في الجنة إلا من شاء الله منهم أن يعذبه في النار إلى أمد قبل ذلك، وهم عصاة المؤمنين، وهم المراد بالاستثناء الأول والثاني، لأن عصاة الموحدين مفارقون الجنة أيام عقابهم، فبفوات تلك المدة التي دخل المؤمنون فيها الجنة وخلدوا فيها صدق على العصاة المؤمنين وأصحاب الأعراف أنهم ما خلدوا في الجنة تخليد من دخلها بدءاً بعد الفصل بين الناس يوم القيامة. وهذا الاستثناء كاف في صحة الاستثناء. لأن زوال الحكم عن الكل يكفيه زواله عن البعض. وعلى هذا يكون قوله تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟﴾ عاماً في الكفرة والعصاة، ويكون الاستثناء من «خالدين»، إما للمدة التي تكون بعد إخراج العصاة فإنهم ليسوا فيها حينئذ، وإما لمن يخرج، استعمالاً (لما) بمعنى (من)، ويكون استثناء من (الذين شقوا) لا من (دامت)[1].

وذهب الفراء وقطرب والزجاج، وكثير من المعتزلة كالشريف المرتضى والزمخشري، وكثير من الإباضية إلى أن معنى (إلا ما شاء ربك) في الموضعين السابقين لم يخرج مخرج الاستثناء، وإنما خرج على معنى الزيادة من العذاب لأهل النار، والزيادة من النعيم لأهل الجنة، مثل دوام السموات والأرض مما هو أكثر من ذلك المقدار، والمراد بذلك الدوام وعدم الانقطاع. فالعذاب على درجات متفاوتة،

---

(1) انظر جامع البيان 484/15، شرح مشكل الآثار 345/14، النكت والعيون 505/2، أمالي المرتضى 89/2، الكشاف 62/2-الحاشية رقم 1، إملاء ما من به الرحمن 45/2، الجامع لأحكام القرآن 99/9، أمالي ابن الحاجب 227/1، البحر المحيط 211/6، شرح العقيدة الطحاوية 482، تفسير البيضاوي 306، مفاتيح الغيب 66/18، تفسير القرآن العظيم 968، تفسير التحرير والتنوير 165/12، ملحق أضواء البيان 86/10، كبرى اليقينيات الكونية 362.

فكأن المراد أنهم مخلدون في جنس العذاب، إلا ما شاء ربك من زيادة تبلغ الغاية، حتى تكاد لبلوغها الغاية ومباينتها لأنواع العذاب في الشدة تعد ليس من جنس العذاب، فالشيء إذا بلغ الغاية قد يعبر عنه بالضد عند العرب.

وعلى هذا فيكون (إلا) بمعنى سوى، كقول القائل: علي ألف إلا الألفان القديمان[1].

ويفرق البعض بين الاستثنائين الواردين في آيات سورة هود، فالاستثناء ـ عندهم ـ من الشر للنقصان، ومن الخير للزيادة، لقوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾[يونس: 26]، وقوله عز وجل: ﴿ لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴾[ق: 35]، ومما يؤكد هذا عندهم أن الله تعالى قال بعد الاستثناء من خلود أهل الجنة: ﴿ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[2].

وقد ذهب فريق من العلماء إلى اعتبار معنى الاستثناء الحقيقي في ﴿ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴾، وأن (ما) على بابها، ولكن إما على أن ذلك الاستثناء كائن في الموقف يوم يقف الناس للحساب، وذلك قبل دخول الجنة والنار، فإنه لو لم يستثن الله تعالى في هذه الآية لظن الظان أنهم يكونون في النار والجنة من لدن نزول الآية أو من بعد انقطاع التكليف، ومن ثم فللاستثناء في هذه الآية فائدة[3]. أو أن ذلك الاستثناء متصل بقوله تعالى: ﴿ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴾[هود: 106]، والتقدير إلا ما شاء ربك من أجناس العذاب الخارجة عن هذين الضربين، وإلا ما شاء ربك من أنواع النعيم. وعلى هذا فالاستثناء غير متعلق بالخلود مطلقاً[4].

---

(1) انظر شرح مشكل الآثار 341/144، أمالي المرتضى 87/2، متشابه القرآن 386، الكشاف 62/2، 414/2، مجمع البيان 256/5، النكت والعيون 506/2، الكليات 168، الجامع لأحكام القرآن 100/9، مشارق أنوار العقول 154/2، تيسير التفسير 43/6، ملحق أضواء البيان 86/10، إعراب القرآن وبيانه 224/3.

(2) انظر إيثار الحق على الخلق 388-389.

(3) انظر شرح مشكل الآثار 345/14، أمالي المرتضى 87، متشابه القرآن 386، تنزيه القرآن عن المطاعن 184، مجمع البيان 256/5، إملاء ما من به الرحمن 45/2، مشارق أنوار العقول 154/2، أمالي ابن الحاجب 227/1، البحر المحيط 211/6، تفسير التحرير والتنوير 165/12، ملحق أضواء البيان 86/10.

(4) انظر أمالي المرتضى 88/2، مجمع البيان 256/5، تيسير التفسير 44/6.

وذهب بعضٌ إلى أن الاستثناء محدود بمشيئة رفع العذاب، أي مخلدون فيها إلا أن يشاء لو شاء. ومن ثم لا يوصف هذا الاستثناء بمتصل ولا منقطع. وفائدة هذا الأسلوب إظهار القدرة الإلهية وأن التخليد إنما يكون بمشيئة وإرادة الله وحده. وتأكيد الوعيد والتحكم بالموعد، لخروجه في صورة الاستثناء الذي فيه إطماع[1]. فهذا كقول الموتور الذي ظفر بواتره: أهلكني الله إن عفوت عنك، إلا أن أشاء، وقد علم أنه لا يشاء إلا التشفي منه بأقصى ما يقدر عليه من التعنيف والتشديد.

وكذلك علق الاستثناء على المشيئة عند الحديث عن الجنة وأهل السعادة الذين يدخلونها، تحذيراً من توهم استحقاق أحد ذلك النعيم حقاً على الله تعالى، بل هو مظهر من مظاهر فضل الله ورحمته بعباده. ويؤيده ويقويه قوله تعالى: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[هود: 108]. فليس يلزم في الآية من الاستثناء المعلق على المشيئة وقوع المشيئة، بل إنما يقتضي أنها لو تعلقت المشيئة لوقع المستثنى، وقد دلّت الوعود على أن الله تعالى لا يشاء إخراج أهل الجنة منها[2].

ويرى الرماني والفراء وأبو عبيدة جواز أن تكون (إلا) هنا عاطفة بمعنى حرف العطف الواو، فيكون المعنى على هذا: خالدين فيها مادامت السموات والأرض وما شاء ربك من الزيادة على هذه المدة[3]. ومن الشواهد الشعرية التي استُدِلَّ بها على هذا التأويل قول المخبل السعدي[4]:

وأرى لها داراً بأغدرة السيـ ... دان لم يدرس لها رَسْمُ

إلا رماداً هامِداً دَفَعَتْ ... عنه الرياحَ خوالدٌ سُحْمُ

أي: ورماداً.

---

(1) انظر أمالي المرتضى 89/2، الكشاف 63/2، الجامع لأحكام القرآن 100/9.

(2) تفسير التحرير والتنوير 166/12 (بتصرف).

(3) انظر أمالي المرتضى 88/2، مجمع البيان 256/5، مغني اللبيب 73/1، الجامع لأحكام القرآن 101/9، الكليات 167، خزانة الأدب 423/3، إعراب القرآن وبيانه 433/4.

(4) انظر الصاحبي 139، أمالي المرتضى 88/2.

وقول عمرو بن معدي كرب[1]:

وكـــلُّ أخ مفارقُـــهُ أخـــوه لعَمْـــرُ أبيـــك إلا الفَرْقَـــدانِ

أي: والفرقدان.

وقال الفرزدق[2]:

مـــا بالمدينـــة دارٌ غـــيرُ واحـــدة دار الخليفـــــة إلا دارُ مروانـــاً

أي: دار الخليفة ودار مروان.

فقـد استشـهد الكوفيـون بهـذه الأبيـات الشـعرية، وبمثـل قولـه تعـالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾[البقـــرة: 150]، أي: ولا الذين ظلموا، على أن (إلا) قد تأتي بمعنى الواو أحياناً[3].

وقد استبعد البصريون والمحققون أن تكون (إلا) بمعنى الواو، إذ هذا عندهم شاذ غير مقبول، لأن فيه إبطالاً للمعاني والمدلولات اللغوية، لأن الاستثناء يقتضي إخراج الثاني من حكم الأول، والواو للجمع، والجمع يقتضي إدخال الثاني في حكم الأول، فلا يكون أحدهما بمعنى الآخر[4]. كما أن هذا القول يستلزم أن تكون (إلا) وما بعدها مستغنى عن ذكرهما[5].

والاستثناء عند البصريين وجمهور النحاة في مثل قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ هو استثناء منقطع، أي: لكن الذين ظلموا منهم فإنهم يحتجون[6].

---

(1) انظر ديوانه، أمالي المرتضى 88/2، شرح أبيات المفصل والمتوسط لعلي بن محمد الجرجاني 216، خزانة الأدب 421/3.

(2) انظر الكتاب 373/1، الجامع لأحكام القرآن 169/2.

(3) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 266/1، تأويلات أهل السنة 284، الجامع لأحكام القرآن 169/2، خزانة الأدب 423/3.

(4) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 269/1، شرح العقيدة الطحاوية 481.

(5) انظر شرح أبيات المفصل والمتوسط 218، الجامع لأحكام القرآن 9/2، 101/169.

(6) انظر الجامع لأحكام القرآن 169/2.

والحق أن الكوفيين لم يقولوا بأن (إلا) تكون بمعنى الواو بإطلاق، وإنما هي بمعنى الواو إذا كان المستثنى مساوياً للمستثنى منه، أو كان أكبر منه، بحيث تكون بمعنى (سوى).

وأكتفي بما سبق من أقوال في إعراب هذه الآية، لأشير هنا إلى بعض المسائل العقدية التي دارت في فلك هذه الآية، والتي كان لها أثر في توجيه الإعراب والدلالة.

فلا غرابة أن نرى جماهير علماء الإسلام (الأشاعرة والماتريدية والزيدية والشيعية) يذهبون إلى أن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر وعصاة الموحدين من النار بالشفاعة. ذلك أنهم يعتقدون أن أهل الكبائر ـ ما عدا الشرك ـ أمرهم إلى الله تعالى، إن شاء عفا عنهم، وإن شاء عذبهم في النار ثم يخرجهم منها بمنه وفضله. في حين نرى المعتزلة لا يقولون بهذا القول، بل هم ينكرون على القائلين به[1]، ذلك بأن المعتزلة ومن وافقهم من الإباضية يرون أن أهل الكبائر، سواء كانوا مشركين أم فاسقين هم مخلدون في نار الجحيم[2]. ومن ثم جنح المعتزلة إلى القول بأن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ إما أنه لم يخرج مخرج الاستثناء، وإنما خرج على معنى الزيادة من العذاب لأهل النار، والزيادة من النعيم لأهل الجنة.

وإما أن الاستثناء في ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ حقيقي، وأن (ما) على بابها، ولكن ذلك الاستثناء كائن في الموقف يوم يقف الناس للحساب، وذلك قبل دخول الجنة والنار. قال المعتزلة ذلك وانتصروا له لأنهم يرون أن مرتكب الكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين، فهو بين المؤمن والكافر، وهو خالد في النار لا يخرج منها. وهكذا اختلف المعتزلة والإباضية مع جماهير المسلمين في هذه المسألة العقدية، ولقد اشتدت الخصومة بين أصحاب هذين الموقفين ـ أعني جماهير المسلمين وخصومهم من المعتزلة والإباضية ـ حتى كان لهذا الاختلاف أثر في توجيه كثير من النصوص الشرعية كما رأينا في آية الاستثناء المبحوثة هنا.

---

(1) انظر الكشاف 414/2.

(2) انظر مشارق أنوار العقول 143/2، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 737.

والمسألة التي يحسن الوقوف عندها قليلاً مسألة فناء النار، والتي بحثت ضمن كتب علم الكلام والعقائد، وهي مسألة عقدية أساسية، لأنها مسألة متعلقة بحياة الإنسان ومصيره بعد موته، فإن في تصور هذه المسألة والتصديق بها سبباً من أسباب استقامة الإنسان وقيامه بالتكاليف الشرعية في الحياة الدنيا، طمعاً في ثواب الله تعالى، وخوفاً من عقابه.

أما أهل الإسلام فقد اجمعوا ـ إلا الجهم بن صفوان ـ على أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له[1]. كما ذهب جماهير علماء الأمة من السلف والخلف إلى أن الجنة والنار لا تفنيان ولا تبيدان أبداً[2]. لأنه قد ثبت خلود الكفار والمشركين في نار جهنم، كما ثبت خلود المؤمنين في جنات النعيم ثبوتاً قطعياً لا ريب فيه. فالآيات القرآنية المتكاثرة تقتضي عدم انقطاع خلود أهل النار في النار، وعدم انقطاع خلود أهل الجنة في الجنة، فقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾[الإسراء: 97]، وقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾[فاطر: 36]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾[المائدة: 37] يبين عدم الانقطاع في خلود أهل النار، وقوله تعالى: ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[هود: 108] يبين عدم الانقطاع في خلود أهل الجنة.

وقد قال ببقاء الجنة وبفناء النار جماعة من السلف والخلف، حيث يعتقدون أن الله تعالى يخرج من النار من يشاء، ثم يبقيها شيئاً، ثم يفنيها[3].

وهذه الرأي مروي عن عمر وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد وابن عباس من الصحابة، فقد روي عن ابن مسعود قوله: ليأتين على جهنم زمان ليس فيها أحد[4]. ومن أدلة هذا الفريق أنه لم يأت بعد الاستثنائين «إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم»، و«إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد» ما أتى بعد الاستثناء

---

(1) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 145/4، مراتب الإجماع لابن حزم 267، حادي الأرواح لابن القيم 240.

(2) انظر مقالات الإسلاميين 167/2، شرح العقيدة الطحاوية 480.

(3) انظر شرح العقيدة الطحاوية 480، 483.

(4) انظر جامع البيان 482/15-483، معالم التنزيل 403/2، تفسير المنثور، شرح العقيدة الطحاوية 484، تفسير القرآن العظيم 968، ملحق أضواء البيان 86/10.

المذكور لأهل الجنة[1]. ثم إن النار موجب غضب الله تعالى، والجنة موجب رحمته، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «لما قضى الله الخلق، كتب كتاباً، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي»، فعلى هذا لا بد أن تسع رحمة الله هؤلاء المعذبين، إذ لو بقوا في العذاب لا إلى غاية لم تسعهم رحمته[2].

وهذا المذهب غير مقبول، وإن نسب إلى بعض الصحابة، فالله تعالى قد «أوعد أهل الشرك به الخلود في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فغير جائز أن يكون استثناء في أهل الشرك»[3]. ثم إن هذا الرأي غير ثابت صدوره عنهم، إذ غاية ما روي عنهم في هذه المسألة، إما أنه ضعيف غير ثابت[4]، أو أنه مؤول مصروف عن ظاهره. فقد تأول بعض العلماء ما روي عن ابن مسعود وابن عباس في هذه المسألة ـ على فرض صحة المروي ـ على أن هذه النار المحكوم بفنائها وانقطاع العذاب عن أهلها محمولة على الطبقة التي كان فيها عصاة المسلمين الذين دخلوا النار بكبائرهم، ثم يخرجون منها بالشفاعة[5].

وقد نسب هذا القول إلى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[6]. وقد تنازع الناس في صحة هذه النسبة إليهما، لاسيما ابن تيمية، فثمة من نسب ذلك القول إليه، ومنهم

---

(1) انظر شرح العقيدة الطحاوية 484.

(2) انظر شرح العقيدة الطحاوية 485.

(3) جامع البيان 485/15.

(4) انظر في رد هذه الروايات المنسوبة إلى الصحابة، شرح العقيدة الطحاوية 484، رفع الأستار للصنعاني ص65 وما بعدها، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة لمحمد ناصر الدين الألباني 71/2-75.

(5) انظر معالم التنزيل 403/2، الفصل في الملل والأهواء والنحل 148/4، رفع الأستار للصنعاني 67، ملحق أضواء البيان 8610.

(6) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم 255-246، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم 264، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 431.

من نفاه عنه، ومنهم من حكم بتناقض ابن تيمية في هذه المسألة[1]. وابن تيمية قد ذكر في كثير من كتبه أن سلف الأمة وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية، كالجنة والنار والعرش[2]. فالظاهر أن ابن تيمية لم يثبت عنه هذا القول في أي كتاب من كتبه، بل نص هو وتلميذه ابن القيم في كتبهما على دوام النار وخلودها[3]، متابعاً في ذلك جماهير الأمة، والظن في ابن تيمية وما يعلم من حرصه على متابعة السلف في أقوالهم أن لا يخالف سلف الأمة في هذه المسألة الخطيرة. فهذا القول لا يعدو أن يكون منسوباً إليه على لسان تلميذه ابن القيم الذي ظاهر أمره أنه انتصر للقول بفناء النار في كتابه حادي الأرواح. وأيما كان رأي ابن تيمية وابن القيم في مسألة فناء النار، فإن أنصارهما ـ بله خصومهما ـ لا يوافقونهما في هذه المسألة، إذ هي مصادمة للنصوص القرآنية والحديثية المجمع عليها، كما أن الروايات المنسوبة إلى بعض الصحابة غير ثابتة عنهم، بل هي باطلة مكذوبة، وبذا يظهر بطلان القول بهذا الرأي.

أما جهم بن صفوان فقد قال: إن الجنة والنار تفنيان وتبيدان، ويفنى من فيهما، حتى لا يبقى إلا الله وحده، كما كان وحده لا شيء معه[4]. وقد احتج

---

(1) انظر توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين لمرعي بن يوسف الحنبلي (ت1033هـ)، رفع الأستار لإبطال ادعاء فناء النار المنسوب لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم لعلي بن علي جابر الحربي اليماني، مقالات الكوثري 365، الرد على القائلين بوحدة الوجود للملا علي القاري 86 (نقلاً عن المقالات السنية في تبرئة شيخ الإسلام ابن تيمية لعبد الرحمن محمد دمشقية 135)، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين لنعمان الألوسي 420-424، إظهار العقيدة السنية لعبد الله الهرري 191 (نقلاً عن المقالات السنية في تبرئة شيخ الإسلام ابن تيمية 134)، ابن القيم الجوزية وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف لعبد الله محمد جار النبي ص567 وما بعدها.

(2) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 307/18، وانظر التفاوى 304/3، 12/8، 45/380، 348/14.

(3) حقق أخيراً لابن تيمية كتاب عنوانه (الرد على القائلين بفناء النار)، حققه محمد السمهري، كما أفاد عبد الرحمن دمشقية في كتابه المقالات السنية في تبرئة شيخ الإسلام ابن تيمية 137، أبو صهيب عبد العزيز بن صهيب المالكي في كتابه «المقالات السنية» ص172. وهذا الكتاب ذكره محمد بن عبد الهادي ضمن كتب ابن تيمية، وسماه «قاعدة في الرد على من قال بفناء الجنة والنار». انظر العقود الدرية 67، وانظر زاد المعاد لابن القيم 66/1.

(4) انظر مقالات الإسلاميين 167/2، أصول الدين 333، 238، الفصل في الملل والأهواء والنحل 145/4، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 290.

القائلون بفناء الجنة والنار، بجملة من الأدلة العقلية والنقلية، أما العقلية فمنها: أن معصية الكافر متناهية، ولكن الخلود في العذاب غير متناه, وعليه ـ في ظنهم ـ تكون مقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلماً، كما أن ذلك العذاب المتطاول غير المنتهي ضرر خال عن النفع والفائدة، هذا فضلاً عن أن الجهمية يعتقدون امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث[1]. ومن أدلتهم النقلية احتجاجهم بالآيات السالفة. حيث قد فهموا من الاستثناء «إلا ما شاء ربك» أنه على ظاهره وأنه يأتي على النار زمان ليس فيها أحد. وهذا القول مستلزم لانقطاع العذاب عن أهلها، وانقطاع النعيم عن أهل الجنة. فالاستثناء على هذا الاستثناء من مدة عقابهم وثوابهم، وهذا من شأنه أن يفضي إلى القول بفناء الجنة والنار.

وختاماً أرى أن الاجتهادات السابقة للعلماء في تأويل وتفسير وإعراب قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ ـ والتي ألمحت لبعضها ـ اجتهادات صدرت عن قائليها بوحي وتأثير من آرائهم الاعتقادية السابقة. ذلك أن تمثل الموضوعية التامة في تفسير النصوص أمر بعيد المنال، فالذاتية لها أثر فعال ظاهر في عملية تفسير وتأويل النصوص، ومن العسير الإقبال على النص بدونها. وبالرغم من لزوم ذاتية المفسر ومصاحبتها له في علمية التفسير والتأويل، فإننا يمكن احتمال وإساغة الأوجه التأويلية الاجتهادية التي يرتضيها العلماء وفق آرائهم العقدية، ما لم تصادم أصلاً عقدياً مجمعاً عليه، ومالم تصادم نصاً محكماً متفقاً على إحكامه، وما لم تخرج عن منطق اللغة وقوانينها. فالتأويلات التي ذكرنا بعضها في صدر هذا المبحث يمكن للناظر أن يختار منها ويرجح بين أوجهها، فهي لا ريب متفاوتة قوة وضعفاً. نعم هي كلها محتملة حاشا الإعراب الذي نفذت منه طائفة إلى إثبات رأيها الشاذ المعارض للنصوص المستفيضة، حيث زعموا أنها تؤيد مذهبهم في فناء النار وانقطاع عذاب أهل الحجيم. إذ غاية ما يقال للمجادل إن لم تقنعه تخريجات العلماء وتأويلاتهم، القريبة منها والبعيدة على حد سواء: إن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ استثناء متشابه مشكل، إما أن يفوض الأمر فيه إلى الله تعالى وعدم الحكم على

(1) انظر مفاتيح الغيب 18/63، حادي الأرواح 243، شرح العقيدة الطحاوية 480.

مشيئته تعالى في هذا الأمر الغيبي[1]، وإما أن يرد إلى المحكم المقطوع به في النصوص الشرعية المستفيضة القاطعة بدوام وخلود الجنة والنار، والثواب والعقاب. وما أتي أولئك المخالفون للنصوص الشرعية المعتبرة والمعارضون لمجموع الأمة في هذه المسألة وغيرها إلا من قبل ولعهم بالشبه العقلية، من قبيل ما قالوه: معصية الكافر متناهية، ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلم وإجحاف.

والمسألتان المتعلقتان بنوع الاستثناء، أهو متصل أم منقطع؟ واللتان اخترتهما للدراسة، هما: أصل إبليس، وعصمة الأنبياء.

1- أصل إبليس:

لقد استشكل المفسرون في ضوء تفسيرهم لقول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[البقرة: 34] جملة من الإشكالات تجسدها الأسئلة التالية: ما هو نوع الاستثناء في هذه الآية، هل هو استثناء متصل أم استثناء منقطع؟ ومن ثم كيف يصح استثناء إبليس من الملائكة، وهو من الجن لا من الملائكة؟ أم أنه كان من الملائكة؟ وإذا كان منهم فكيف عصى ربه، والملائكة لا يعصون الله ما أمرهم؟

فكما يقول النحاة: المستثنى قسمان[2]:

1- متصل: وهو ما المستثنى بعضٌ من المستثنى منه، محكومٌ عليه بنقيض ما قبله، نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ﴾[هود: 81]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾[العصر: 1-3].

2- منقطع: وهو ما كان المستثنى ليس من نوع المستثنى منه: إما لأنه ليس بعضاً منه، نحو: جاء بنوك إلا ابنَ خالد، أو لأنه فقد المخالفة في الحكم لما قبله،

(1) انظر تفسير المنار.

(2) انظر شرح ابن عقيل 599/1، شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصاري 265، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 141/2، معجم القواعد العربية 463-464.

نحو قوله تعالى: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾[الدخان: 56]، وقوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾[النساء: 157]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ۝ ﴾[الواقعة: 25-26].

وقد اختلف العلماء في استثناء الشيء من غير جنسه، أي في الاستثناء المنقطع. وجمهور العلماء على أن هذا الاستثناء من غير جنسه باطل على سبيل الحقيقة، وجائز على سبيل المجاز، وقال بعضهم يصح ويكون حقيقة، وهو قول أبي حنيفة ومالك وجماعة من المتكلمين. ولهذا لا يحمل العلماء الاستثناء على المنقطع إلا عند تعذر المتصل[1]. والظاهر أن خلاف العلماء في هذه المسألة خلاف شكلي، فسواء حكم على الاستثناء المنقطع بأنه على الحقيقة أو على المجاز، فإنه واقع في اللغة العربية. والآيات التي أنا في صدد الحديث عنها فيما يلي شاهدة لهذا الاستثناء ووقوعه في اللغة العربية والقرآن الكريم.

فقوله تعالى: (إلا إبليس) مستثنى بإلا من الضمير في (فسجدوا)، وهو استثناء من موجب فيترجح النصب. والاستثناء هذا إما أنه متصل إن كان إبليس في الأصل من الملائكة، وهو ما كان المستثنى بعضاً من المستثنى منه، وإما أنه منقطع إن لم يكن منهم. وقد اختلفت كلمة العلماء في نوع هذا الاستثناء.

فيرى جمهور المفسرين أن الاستثناء في (إلا إبليس) استثناء متصل، بمعنى أن إبليس كان في الأصل ملكاً ثم عصى الله تعالى، فغضب الله عليه ولعنه وحل عليه سخطه[2]. وقد احتج هذا الفريق بتوجه الأمر بالسجود إلى الملائكة، فلو لم يكن

---

(1) انظر التمهيد في أصول الفقه 85/2، المحصول في علم الأصول 338/1، تشنيف المسامع بجمع الجوامع 737/2.

(2) انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي 101، إملاء ما من به الرحمن 30/1، النكت والعيون 102/1، مجمع البيان 117/1، التمهيد في أصول الفقه 87/2، الجامع لأحكام القرآن 294/1، البحر المحيط 247/1، التفسير الكبير للرازي 428/1، تفسير القرآن العظيم 1160.

منهم لما توجه الأمر إليه معهم. فإن قيل للمنتصرين لهذا الرأي: كيف تصح معصية إبليس وهو ملك، والملائكة لا يعصون الله ما أمرهم؟ أجابوا وقالوا: إن هذه الآية من العام المخصوص، إذ عصمة الملائكة ليست لذاتهم، وإنما هي بجعل الله تعالى لهم ذلك، وأما إبليس فقد سلبه الله تعالى الصفات الملكية وألبسه ثياب الصفات الشيطانية[1]. وقد روى أصحاب هذا الرأي آثاراً داعمة لرأيهم، وغالب هذه الآثار والأخبار روايات إسرائيلية، انتقدها حفاظ الحديث ونقاد الآثار والأخبار[2].

وبعض من ذهب إلى أن هذا الاستثناء متصل لم يلتزموا بلازم ذلك من أن إبليس من الملائكة، وإنما جوزوا أن يكون ذلك على وجه المجاز، بتقدير إضمار في المستثنى، كأن المعنى: فسجد الملائكة ومن أُمر بالسجود إلا إبليس، فعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً، لاستثناء إبليس ممن أُمر بالسجود استثناء من جهة المعنى، من حيث دخل مع الملائكة في الأمر بالسجود[3].

وقد ذهب كثير من العلماء إلا أن هذا الاستثناء استثناء منقطع، وأن إبليس ليس من الملائكة، بل هو أبو الجن، ولكن الله تعالى جعل أحواله كأحوال الملائكة لتتأتى معاشرته بهم وسيره على سيرتهم[4]. ومن الحجج التي ساقها هذا الفريق دعماً لمذهبهم أن قوله تعالى عن إبليس: ﴿ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ ﴾[الكهف: 50] صريح في أنه من عالم غير عالم الملائكة، كما أن الملائكة لا يجوز عليهم الكفر ولا الفسوق، لقوله تعالى في صفتهم أنهم: ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾[التحريم: 6].

---

(1) انظر البحر المحيط 248/1.

(2) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير 115، 160، فتح القدير 66/1-67.

(3) انظر التقريب والإرشاد 137/3، التمهيد في أصول الفقه 87/2، الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي 457.

(4) انظر تأويلات أهل السنة للماتريدي 101، التقريب والإرشاد 136/3، المستصفى 66/2، إملاء ما من به الرحمن 30/1، أمالي ابن الشجري 167/3، النكت والعيون 102/1، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم 64/4، مجمع البيان 118/1، الكشاف 130/1، التفسير الكبير للرازي 428/1، الجامع لأحكام القرآن 294/1، الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي 457، تفسير القرآن العظيم 1160، البحر المحيط 248/1، تفسير التحرير والتنوير 423/1.

هذا والجن كالإنس فيهما مذموم ومحمود كما قال الله تعالى حاكياً قول الجن: ﴿ وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ ﴾. فهذه الآية عند القائلين بهذا القول عامة غير مخصوصة. وقد صح عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «خلقت الملائكة من نور، وخلق إبليس من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم»[1]، في حين أن الجن مخلوقون من نار بنص القرآن الكريم: ﴿ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ﴾[الرحمن: 15]، وإقرار إبليس نفسه: ﴿ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[الأعراف: 12]، كما أن إبليس له ذرية لقوله تعالى: ﴿ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ ﴾، والملائكة لا ذرية لهم.

وثمة من جوز أن يكون الاستثناء متصلاً، ولكن مع عد إبليس من عالم الجن لا من عالم الملائكة. وذلك لأن إبليس كان جنياً واحداً بين أظهر الألوف من الملائكة، فغلبت الملائكة عليه في قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدُوٓاْ ﴾، ثم استثني منهم استثناء واحد منهم[2].

والذي أميل إليه وانتصر له هو أن إبليس من عالم الجن قسيم الإنس، وليس من عالم الملائكة، لكن إنما حسن استثناء إبليس من الملائكة لأنه كان مأموراً بالسجود، كما أن الملائكة كانوا مأمورين بذلك[3]، فكأن المعنى: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس، وإن اختلف أصل كل منهما. ومن أبين الأدلة على هذا أن قد صرح بأصل إبليس في قوله تعالى: ﴿ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ ﴾، كما أن الملائكة موصوفون في كتاب الله تعالى بأنهم لا يعصون الله ما أمرهم، وأنهم يفعلون ما يؤمرون. وكيف لا يكونون كذلك وهم رسل الله تعالى: ﴿ جَاعِلِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلاً ﴾[فاطر: 1]، ورسل الله معصومون[4].

---

(1) صحيح مسلم، حديث رقم 2996.

(2) انظر الكشاف 130/1-131، التفسير الكبير للرازي 429/1، فتح القدير 66/1، تيسير التفسير 20/4.

(3) انظر المحصول في علم الأصول 340/1.

(4) انظر التفسير الكبير للرازي 429/1.

ومن ثم فلا وجه لمن خصص عموم ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ ﴾، ولا وجه كذلك لمن تأول الجن على غير المتبادر المعروف، كما قيل: صار ذا جن، أو أراد به الملائكة لاجتنانهم عن الأبصار، أو حمل ﴿ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ ﴾ على وجه التشبيه لفعله بفعل الجن لامتناعه من السجود. ومثل هذه التأويلات لا يصار إليها إلا عند الضرورة، إذ لا وجه لصرف الكلام عن الحقيقة إلى المجاز[1]. وعليه فسواء كان الاستثناء منقطعاً ، أو متصلاً تغليباً للملائكة على إبليس الذي هو فرد بين أظهرهم وليس منهم فالراجح أن إبليس من عالم الجن لا من عالم الملائكة.

2- عصمة الأنبياء :

من مسائل النبوات المرتبطة بنوع الاستثناء مسألة عصمة الأنبياء والتي سبقت الإشارة إليها في مباحث أخرى، وخلاصتها أن الأنبياء والرسل معصومون من الكبائر والصغائر التي هي رذائل، وما بعد هذا القدر أي من ترك الأفضل وفعل الصغائر غير الرذائل فهو مختلف فيه بين العلماء والمتكلمين[2]. فقد اختلف العلماء في الاستثناء الوارد في قوله تعالى: ﴿ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۝ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًۢا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ ﴾[النمل: 10-11]، أهو استثناء متصل أم منقطع؟ وذلك بناء على قاعدة العصمة عصمة الأنبياء عليهم السلام من الصغائر والكبائر.

فقال طائفة من العلماء: الاستثناء متصل، والمستثنى من الأنبياء، والمعنى: إلا من ظلم من المرسلين بإتيان الصغائر التي تجوز عليهم، كالذي فرط من آدم ويونس وداود وسليمان وموسى[3]. ومما يؤيد هذا التأويل ويؤكده أن الأنبياء والمرسلين المذكورين يتنصلون من الذنوب المنسوبة إليهم يوم القيامة كما في حديث الشفاعة[4].

---

(1) انظر تأويلات أهل السنة 101، التقريب والإرشاد 137/3، التفسير الكبير للرازي 429/1.

(2) انظر المحرر الوجيز، التفسير الكبير للرازي 545/8.

(3) انظر جامع البيان للطبري 137/19، الكشاف 339/3، التفسير الكبير للرازي 545/8، الاستغناء في أحكام الاستثناء 477، الجامع لأحكام القرآن 161/13، فتح القدير 127/4.

(4) انظر جامع الترمذي حديث رقم 2434.

هكذا أطلق بعضهم جواز ارتكاب الأنبياء والرسل للصغائر، ولكن طائفة أخرى، ممن ذهبوا إلى أن هذا الاستثناء متصل، قيدوا وخصوا تلك الذنوب والصغائر بما كان منهم قبل اصطفائهم للرسالة والنبوة. ويؤيد هذا في الآية التي ندرسها لفظة (ثم) في «ثم بدل حسناً بعد سوء» فإنها ظاهرة في التراخي الزماني. وذلك مثل كيد إخوة يوسف ـ عند من يقول بنبوتهم ـ لأخيهم، واعتداء موسى على القبطي بالقتل. وعلى هذا يكون المقصود من هذا الاستثناء على هذا الوجه تسكين خاطر نبي الله موسى عليه السلام والتعريض بما وقع منه، وتبشيره بأن الله تعالى غفر له ما كان أسلف منه[1]، ذلك إن موسى كان يستشعر خيفة من ذنبه يوم قتل القبطي، فأعلمه الله تعالى بأنه قبل توبته استجابة لدعائه: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[القصص: 16]. ويستقيم نظم الكلام بهذا المعنى بتقدير محذوف يدل عليه التفريع في قوله تعالى: ﴿فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، فالتقدير: إلا من ظلم من قبل الإرسال وتاب من ظلمه. وقد أتى بالفعل ﴿ظلم﴾ إيماء إلى كلمة ﴿ظَلَمْتُ﴾ الواردة في دعاء موسى عليه السلام يوم اعتدى على القبطي ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾، ومشاكلة لها. وهذا مما يؤكد أن المقصود بـ ﴿مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ﴾ هو موسى عليه السلام[2].

وقال جمهور العلماء: الاستثناء منقطع، وهو إخبار عن غير الأنبياء. فتمام الكلام على هذا على ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾، ثم يأتي الاستثناء المنقطع، كأن المعنى: لكن من ظلم نفسه بفعل القبيح من غير المرسلين، ثم تاب ذلك الظالم لنفسه، فإني غفور رحيم. فـ(من) صادقة على شخص ظلم، وليس المراد بها ذنوب بعض الأنبياء والرسل، لأن الرسل والأنبياء لا يقع منهم ظلم لكونهم معصومين من الذنوب ومن أنواع الظلم الواقعة من غيرهم[3]. ومما يؤيد هذا التأويل عند الجمهور اجتماع الأنبياء والرسل مع غيرهم في التكليف.

---

(1) انظر تأويل مشكل القرآن 220، التفسير الكبير للرازي 545/8، تفسير البيضاوي 260/4، تفسير أبي السعود 275/6، روح المعاني 165/19، تفسير التحرير والتنوير 230/19.

(2) انظر روح المعاني 165/19، تفسير التحرير والتنوير 230/19.

(3) انظر الاستغناء في أحكام الاستثناء 477، مجمع البيان 291/7، البحر المحيط 214/8، إملاء ما من به الرحمن 172/2، الجامع لأحكام القرآن 160/13، تفسير البيضاوي 260/4، فتح القدير 127/4، تفسير أبي السعود 275/6، روح المعاني 165/19، تفسير التحرير والتنوير 230/19، إعراب القرآن وبيانه 171/7.

وقريب من القول بالاستثناء المنقطع قول من قال: إنه استثناء من محذوف، والمعنى: إني لا يخاف لدي المرسلون وإنما يخاف غيرهم ممن ظلم[1]. وقد اعترض على الاستثناء من المحذوف بأنه محال، لأنه استثناء من شيء لم يذكر، وهذا ضد البيان، إذ قد يفضي مثل هذا إلى الإتيان بما لا يعرف معناه، والعرب إنما يحذفون من الكلام ما يدل عليه دليل، وليس في ظاهر هذا الكلام دليل على المحذوف منه[2].

وقد أغرب بعضهم فعد «إلا» بمعنى الواو، أي: ولا من ظلم[3]، كقوله تعالى: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ﴾[البقرة: 150] على مذهب من تأول «إلا» بمعنى الواو في هذه الآية. وهذا مثل قول الشاعر:

وكـــل أخٍ مفارقُـــهُ أخـــوهُ لَعَمْـــرُ أبيـــكَ إلا الفرقـــدانِ

يقول الطبري في معرض رده على من زعم أن «إلا» هنا بمعنى الواو: ولم أجد العربية تحتمل ما قالوا لأني لا أجيز: قام الناس إلا عبد الله، وعبد الله قائم، إنما معنى الاستثناء أن يخرج الاسم بعد إلا من معنى الأسماء التي قبل إلا. وقد أراه جائزاً أن يقول: لي عليك ألف سوى ألف آخر، فإن وضعت إلا في هذا الموضع صلحت وكانت إلا في تأويل ما قالوا، أما مجردة قد استثني قليلها من كثيرها فلا»[4]. وكما يقول النحاس: فإن كون «إلا» بمعنى الواو لا وجه له، ولا يجوز في شيء من الكلام، ذلك لأن معنى «إلا» مباين لمعنى الواو، فالواو للإدخال، وإلا للإخراج، فلا يمكن وقوع أحدهما موقع الآخر[5].

---

(1) انظرتأويل مشكل القرآن 219، البحر المحيط 214/8، الجامع لأحكام القرآن 160/13، فتح القدير 127/4.

(2) انظر تأويل مشكل القرآن 219، الجامع لأحكام القرآن 161/13.

(3) انظر جامع البيان للطبري 137/19، تأويل مشكل القرآن. 220، البحر المحيط 214/8، الجامع لأحكام القرآن 161/13، فتح القدير 127/4. هذا وقد سبق الحديث عن مواقف النحاة البصريين والكوفيين من مجيء (إلا) بمعنى الواو عند الحديث عن قوله تعالى «إلا ما شاء ربك» في بدايات هذا المبحث، وأكتفي بما له تعلق بآية البحث.

(4) جامع البيان 137/19.

(5) انظر البحر المحيط 214/8، الجامع لأحكام القرآن 161/13.

وهكذا تبارى العلماء والمتكلمون والمفسرون في توجيه دلالات النصوص الشرعية السابقة وفق ما يعتقدون من آراء واجتهادات في تلك المسائل العقدية التي ألمحت إليها، مستخدمين في ذلك اللغة العربية في مستوياتها المعجمية والتركيبية والبيانية. ومما لا ريب فيه أن خلافهم في كثير من الأحيان مبرر مشروع، تشفع له اللغة وتؤيده. أما ما تكلفه بعضهم وشذ فيه مخالفاً بذلك قوانين الخطاب العربي فهذا مردود لا يثبت عند المحاجة والإنصاف.

ويكفينا في ختام هذا المبحث التأكيدُ على مكانة اللغة العربية ومفرداتها اللغوية والنحوية والبيانية في عملية تفسير النصوص، وفي استخراج دلالات الكلم والتراكيب العربية، ولكننا في الوقت ذاته نلمح أن ثمة موجهاً ودافعاً لتلك المباحثات اللغوية والمجادلات الكلامية، وهو الرأي العقدي المراد دعمه والانتصار له، وهذا ما يُلْمَحُ في مواقف المتكلمين كلهم لا يستثنى منهم أحد.

* * *

التعجب

التعجب أسلوب من أساليب الإنشاء غير الطلبي في اللغة العربية، وله صيغ كثيرة، سماعية وقياسية، فالسماعية هي التي نقلت من معناها الأصلي إلى إفادة معنى التعجب، نحو قول الله عز وجل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[البقرة: 28]، وقوله عليه الصلاة والسلام، «سبحان الله إن المؤمن لا ينجس»[1]، وقول العربي: لله درّه فارساً، أما صيغه القياسية فهي: ما أفعله، وأفعل به[2]. وذلك كما في قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾[مريم: 38]، وقوله عز وجل: ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾[عبس: 17].

وقد ورد التعجب في موضع من القرآن الكريم ومواضع من السنة النبوية مسنداً فعله إلى الله عز وجل. أما موضع القرآن فهو قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾[الصافات: 12] كما هي قراءة حمزة والكسائي وخلف[3]. أما الأحاديث فكثيرة منها ما رواه البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال للأنصاري وامرأته لما أكرما ضيفهما: «عجب الله الليلة من فعالكما»[4]، وحديث عقبة بن عامر عن رسول الله ﷺ: «عجب ربك من شاب ليس له صبوة»[5].

والتعجب في معناه الدائر بين علماء اللغة العربية هو استعظام الشيء وخفاء حصول السبب، وهو في الأصل بالنظر إلى المتكلم[6]. والتعجب بهذا المعنى إذا وصف به الله سبحانه قادح في صفة العلم الإلهي. إذ التعجب يكون ممن يجهل

---

(1) البخاري، حديث 283.

(2) انظر الإيضاح لأبي علي الفارسي 114، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 17/3، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، عبد السلام هارون 93، الإشارات والتنبيهات 101.

(3) انظر النشر في القراءات العشر 356/2.

(4) البخاري، حديث 379طم7.

(5) مسند أحمد 151/4.

(6) انظر بصائر ذوي التمييز 20/4، المفردات 322، التفسير الكبير للرازي 207/2.

الحقائق وتخفى عليه الأسباب. ومن ثم لا يجوز التعجب على الله عز وجل لأنه تعالى عالم الغيب والشهادة، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. وبناء على هذا سلك العلماء مسالك شتى في تأويل أسلوب التعجب وصيغ التعجب المسندة إلى الله عز وجل.

فمثلاً في تأويل صيغة التعجب القياسية في قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾[البقرة: 175] ذهب فريق من العلماء ـ كالمبرد ومعمر بن المثنى ـ إلى أن (ما) في الآية ليست تعجبية، وإنما هي (ما) الاستفهامية، على معنى التقرير والتوبيخ. وتقدير الكلام على هذا: «أي شيء أصبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل، بمعنى: ما الذي دعاهم واضطرهم إليه»[1].

وذهب قوم من العلماء إلى أن ما في الآية (نافية)، والمعنى على هذا: أن الله تعالى ما جعلهم يصبرون على النار[2].

وقد ذهبت جماهير العلماء من مفسرين ونحويين ولغويين إلى أن (ما) تعجبية، وإلى وقوع التعجب في كلام الله سبحانه في القرآن الكريم، ولكن لا يقال إنه تعجب على المعنى السابق للتعجب. وهنا تباينت تأويلاتهم لهذا التعجب الوارد في كلام الحق سبحانه. فطائفة منهم ردت هذا التعجب إلى المخلوقين[3]. قال ثعلب: «ليس العجب من الله كمثله منا. لأنه قد علم قبل أن يكون، فهو بضد عجبنا»[4].

وبذا تكون الآيات الوارد فيها أسلوب التعجب في القرآن الكريم مخرجة على كلام العباد وألسنتهم. فظاهر الآية تعجب والمراد التعجيب لنا من صنيعهم، وإنما

---

(1) انظر المقتضب 183/4، جامع البيان 91/2، معاني القرآن للأخفش الأوسط 155/1، إملاء ما من به الرحمن 77/1، الجامع لأحكام القرآن 236/2، الكشاف 215/1، البحر المحيط 125/2.

(2)انظر البحر المحيط 125/2، إملاء ما من به الرحمن 77/1.

(3)انظر معاني القرآن للأخفش الأوسط 155/1، الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي 54/6، البحر المحيط 125/2، الجامع لأحكام القرآن 236/2، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 16/3، المحرر الوجيز 75/2-76.

(4) مجالس ثعلب 190، ومثل هذا مروي عن أبي زكريا الفراء، انظر الجامع لأحكام القرآن 70/15.

هو على أصل وضعه أمر للمخاطب غير المعين بأن يسمع ويبصر بسببهم، كناية عن تهديدهم ووعيدهم[1]. فقوله تعالى: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ ﴾ تعجب على لسان الرسول والمؤمنين[2]. أو التعجب على معنى: هؤلاء ممن يجب أن يقال لهم: ما أسمعهم وأبصرهم في ذلك الوقت[3]، وقد فهم فريق من هؤلاء التعجب من الله سبحانه فهماً مجازياً، فظاهر الكلام التعجب والمراد به غير ذلك. فالطبري يرى أن معنى ﴿ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾ ما أجرأهم على العمل الذي يقربهم إلى النار[4]. وهذا ابن الأنباري يرى أن التعجب من الله بمعنى المجازاة[5]. ويرى القاضي عبد الجبار أن استكثار الله تعالى لذلك الأمر يجري به اللفظ بالتعجب مجازاً[6].

ويسلك الرازي مسلكاً آخر في تنزيه الله تعالى عن ظاهر التعجب، الذي هو عند الناس استعظام الشيء مع خفاء سببه، فهو يرى أن الأصل في التعجب هو ما سبق، فإنه ما لم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب، ولكن لفظة التعجب قد تستعمل عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب، أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول[7].

والحق أن أسلوب التعجب القياسي الوارد في كتاب الله الكريم وارد على أسلوب كلام العرب وسننهم في خطابهم، والذي كان سببه عندهم استعظام الشيء وإنكاره. ولكن الفارق بين تعجب الخالق وتعجب المخلوق كالفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق. فالمخلوق يعجب لاستعظام الشيء مع خفاء سببه، وجلّ الله تعالى

---

(1)انظر مجمع البيان 375/1، إملاء ما من به الرحمن 77/1، تفسير المنار 105/2، تفسير التحرير والتنوير 107/16.

(2)انظر تفسير التحرير والتنوير 107/16.

(3)انظر المقتضب 183/1.

(4)انظر جامع البيان90/2.

(5) انظر شرح القصائد الطوال لابن الأنباري 427 (نقلاً عن أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم 55).

(6) انظر تنزيه القرآن عن المطاعن 353.

(7) انظر التفسير الكبير للرازي 207/2.

أن يخفى عليه شيء، فهو عالم الغيب والشهادة[1]. قال النخعي: معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام، وإن كان في حق العباد فلا بد مع الاستعظام من خفاء السبب[2].

فالجمع بين الاستعظام وخفاء السبب في تصور ماهية التعجب هو الذي أودى بالنظار والمتكلمين إلى تأويل ظاهر التعجب بما يليق بالله تعالى.

فما المانع أن يكون أصل الوضع هو مجرد الاستعظام، ثم قد يخرج هذا الاستعظام للاستعظام مع خفاء السبب. وهذا مسلك من مسالك حل إشكال إسناد التعجب على الله تعالى[3].

ومما هو معلوم أن الخبر والإنشاء قد يوضع كل منهما مكان الآخر لأمر بلاغي. وكذا كل واحد منهما، فقد يخرج أسلوب إنشائي إلى أسلوب إنشائي آخر كذلك لأمر يقتضيه السياق.

ومما تجدر ملاحظته أن التعجب أسلوب من أساليب الإنشاء. وهذا الإنشاء قد يتوجه من الله تعالى إلى عباده، وقد يكون من العباد إلى الله سبحانه. فإذا كان الإنشاء ـ كالأمر والنهي ـ متوجهاً من العباد إلى الله تعالى كان هذا الإنشاء خارجاً عن مقتضى الظاهر، لأن العباد لا يحق لهم أن يأمروا الله سبحانه وينهوه، فيكون المراد بذلك الإنشاء الدعاء والرجاء.

فإذا كان الإنشاء من الله تعالى إلى عباده فإن علينا أن نفهم ذلك الإنشاء على ما يليق به سبحانه. فالاستفهام والاستخبار قد يخرج عن ظاهر لفظه إلى معان يرشحها السياق. فقوله تعالى: ﴿ مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾[يونس: 50] ظاهره استفهام وحقيقته تفخيم للعذاب الذي يستعجلونه. وقوله تعالى: ﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ ﴾[الأحقاف: 20] فليس المراد به الاستخبار والاستفهام بل هو توبيخ وتقريع[4]. فهذا أسلوب

---

(1) انظر التفسير الكبير للرازي 29/5.

(2) انظر التفسير الكبير للرازي 207/2.

(3) انظر أثر التوحيد والتنزيه 56.

(4) انظر الصاحبي 186.

الاستفهام وهو أسلوب شائع في كتاب الله تعالى، وما من أحد نسب - بسببه - إلى الله تعالى الجهل والاستعلام والاستخبار، بل للاستفهام معان مفهومة في سياقه. فإذا كان ذلك كذلك فلم لا يفهم أسلوب التعجب الوارد في كلام الله سبحانه على النحو الذي فهم به أسلوب الاستفهام؟ أم أن السبب في توهم المشابهة بين الله وبين خلقه في صفة التعجب هو قلة أسلوب التعجب في كتاب الله تعالى، في حين أن أسلوب الاستفهام وارد بكثرة في القرآن الكريم؟ [1]

هذا بالنسبة لصيغ التعجب القياسية، فكيف فهمت المذاهب الكلامية الإسلامية التعجب بفعله المسند صراحة إلى الله سبحانه في نصوص الوحي كتاباً وسنة، كما في قوله تعالى: ﴿بل عجبتُ﴾ [2]، وقوله عليه الصلاة والسلام، (عجب ربنا من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل) [3].

ثمة طائفة من المسلمين نأت بنفسها جانباً عن الخلاف الدائر بين المتكلمين في حقيقة التعجب المسند إلى الله عز وجل وكفت عن الخوض في تأويله، وأمروه كما جاء في نصوص الكتاب والسنة، مع تصريحهم بأنه يجب أن يراعى في مثل هذا الإمرار اعتقاد أنه سبحانه لا تشبه صفاته صفات خلقه. ومعنى الإمرار عدم العلم بالمراد منه بل تفويض علمه إلى الله تعالى مع اعتقاد التنزيه، فهم يثبتون العجب لله سبحانه، ولكنه عجب يليق به سبحانه، وهو ليس كعجب البشر المنطوي على الاستعظام وجهل الأسباب [4]. فإسناد العجب إلى الله سبحانه عندهم كإسناد المجيء والإتيان إليه على معنى يليق به سبحانه لا على ما يتعارفه الناس ويعقلونه.

ولم يكتف جمهور المتكلمين المسلمين بموقف التفويض والتسليم، بل خاضوا في تأويله وبيانه. ومن ثم تنوعت وتباينت تأويلاتهم، وأكثر المتكلمين تأولوا التعجب المسند إلى الله سبحانه تأويلاً مجازياً، والمراد به الرضى بصنيع المتعجب

---

(1) انظر البلاغة فنونها وأفنانها 203، أثر التوحيد والتنزيه 56-57.

(2) الصافات 12، و(عجبتُ) بتاء المتكلم المضمومة هي قراءة حمزة والكسائي وخلف انظر (أتحاف فضلاء البشر 408/2)

(3) البخاري، حديث 3010.

(4) انظر فتح الباري 50/6، تفسير المنار 106/2، أضواء البيان 237/2-239.

منه، فكأن الله سبحانه قال: إن ذلك الصنيع حل من الرضا عندي حلول العجب عندكم[1].

وقد تأول بعضهم العجب من الله بمعنى المجازاة والجزاء، فهو كقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[آل عمران: 54]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[البقرة: 15]، ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[التوبة: 67]. وعلى هذا فمعنى (بل عجبتُ): بل جازيتهم على عجبهم، لأن الله سبحانه أخبر عنهم بالتعجب فقال: ﴿وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾[ص: 4][2].

وقد تأول بعضهم العجب بمعنى وقوع ذلك العلم عند الله عظيماً. فقوله تعالى: (بل عجبتُ) معناه بل عظم فعلهم عندي[3]. وفي هذا يؤكد الطبرسي أن العجب عجبان: عجب مما يرضي الله، ومعناه الاستحسان والخبر عن تمام الرضى، وعجب مما يكره، ومعناه الإنكار له والذم[4].

وجوّز البعض أن يكون إخبار الله تعالى عن نفسه بالعجب محمولاً على التعجيب تعجيب ملائكته وعباده من صنيع الحائدين عن صراطه المستقيم. فإسناد العجب إليه سبحانه يؤول على أنه صفة فعل يظهرها الله تعالى في صفة المتعجب منه من تعظيم أو تحقير حتى يصير الناس متعجبين منه[5]. فقد رد فريق من العلماء العجب في قوله تعالى: (بل عجبتُ) إلى كل من بلغه إنكار المشركين للبعث من المقرين بالبعث، فالإعجاب مردود إلى المؤمنين مضاف إلى كل واحد منهم[6].

---

(1) انظر فتح الباري 152/7، 806/8، الجامع لأحكام القرآن 70/15، مجمع البيان للطبرسي 230/8، إرشاد الساري 173/9، القاموس المحيط 144، بصائر ذوي التمييز 20/4، عمدة الحفاظ 342، تأويل مختلف الحديث 143.

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 70/15، بصائر ذوي التمييز 21/4، عمدة الحفاظ 342، تفسير التحرير والتنوير 97/23. الأسماء والصفات للبيهقي 475.

(3) انظر الجامع لأحكام القرآن 70/15.

(4) انظر مجمع البيان 230/8.

(5) انظر البحر المحيط 94/9، التحرير والتنوير 96/23، فتح الباري 806/8، الجامع لأحكام القرآن 71/15، فتح الباري 50/6.

(6) انظر الكشف عن وجوه القراءات السبع 223/2.

وقد رأت طائفة من العلماء أن القراءتين، أعني ﴿بل عجبتَ﴾ ﴿بل عجبتُ﴾ معناهما واحده، لأنها بالضم على إضمار القول بمعنى: قل يا محمد بل عجبتُ[1].

وقيل: قوله: ﴿بل عجبتُ﴾ مستعار لمعنى أنكرت، نحو قوله تعالى: ﴿أتعجبين من أمر الله﴾[2].

وهكذا تتباين تأويلات المتكلمين في تصور العجب المسند إلى الله تعالى. وما ذلك الاختلاف والتباين إلا لكون عملية التأويل ذاتها عملية عقلية تخضع لاعتبارات شخصية ذاتية. وأيّاً مّا كانت تلك التأويلات المجازية فإنها جميعَها باعثها تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين الذين يجوز عليهم العجب بمعناه البشري. وإذا كانت تأويلات المتكلمين السالفة مقبولة في مجال النصوص الدينية المصرحة بتعجب الله سبحانه، فإن خلافهم في فهم أسلوب التعجب الوارد في القرآن الكريم بصيغه القياسية غير مقبول ولا مبرر، إذ كما يفهم أسلوب الاستفهام وأسلوب الشرط في القرآن الكريم يفهم كذلك أسلوب التعجب، دونما تكلف أن ينسب إلى الله تعالى ما ينسب إلى المخلوق حال استفهامه وتعجبه. فالقرآن نزل بلسان عربي مبين، وفق ما تعارف عليه أهل العربية، وأهل العربية في عرفهم اللغوي متواضعون على خصائص الخلق لا على خصائص الخالق سبحانه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن إماماً كبيراً من أئمة الإسلام قد أنكر قراءة (بل عجبتُ) بضم التاء وهو القاضي أبو أمية شريح بن الحارث (ت78هـ)[3]، وكان يقول: إن الله لا يعجب من شيء، وإنما يعجب من لا يعلم. فبلغ ذلك إبراهيم النخَعي (ت96هـ)[4] فقال: إنما شريح شاعر يعجبه علمه، وعبد الله بن مسعود أعلم وأفقه منه. وكان ابن مسعود يقرأ بالضم[5].

---

(1) انظر البحر المحيط 95/9، الجامع لأحكام القرآن 70/15.

(2) انظر المفردات 322، عمدة الحفاظ 342، بصائر ذوي التمييز 21/4، الجامع لأحكام القرآن 71/15.

(3) انظر سير أعلام النبلاء 100/4.

(4) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 520/4، وفيه أن إبراهيم النخعي كان بصيراً بعلم ابن مسعود.

(5) انظر الكشاف 37/4، البحر المحيط 94/9، فتاوى ابن تيمية 492/12.

ونلاحظ في قصة إنكار شريح ملحوظتين اثنتين:

1- فر شريح مما توهمه من إسناد العجب بمعناه البشري إلى الله من محاولة تأويل النص إلى إنكار هذه القراءة الثابتة المتواترة، والقراءة إذا ثبتت فهي حجة قاطعة، جائز تأويلها وغير جائز إنكارها.

2- وشريح كما رأينا قد أنكر قراءة ثابتة، وأنكر صفة العجب التي دل عليها الكتاب والسنة، ومع هذا فقد اتفقت الأمة على أن شريحاً إمام من أئمة الإسلام. فهو وإن أخطأ في إنكار قراءة متواترة إلا أنهم ما حكموا بكفره بذلك، لأنه قد لا يكون قد تواتر نقل تلك القراءة عنده، فإن الحكم بالكفر يكون على من قامت عليه الحجة بالنقل المتواتر[1]. وأحسب أننا لو سلكنا مع الأئمة الأعلام في آرائهم واجتهاداتهم مسلك التثبت والتأني في الحكم عليهم، ومعرفة الباعث لهم على تلك الاجتهادات لما نزعنا إلى التكفير المتهور الذي تتقاذفه الألسن وتتبارى به الفرق والمذاهب الكلامية والإسلامية.

ومن المسائل التي امتزج فيها النحو بأصول الدين إعراب صيغة التعجب القياسية، (ما أفعله) كما في قولنا: ما أحسن زيداً. فأما (ما) فهي اسم إجماعاً. لأن في (أفعل) ضميراً يعود عليها، كما أجمعوا على أنها مبتدأ. ثم إن النحويين اختلفوا بعد هذا الاتفاق، فـ (ما) عند طائفة كبيرة كالخليل وسيبويه نكرة تامة غير موصولة ولا موصوفة، وهي بمعنى شيء، وعند طائفة كالأخفش معرفة ناقصة بمعنى الذي، وما بعدها صلة[2]. وهي عند طائفة فيها معنى الاستفهام[3]. وأما (أحسن) فهو فعل عند البصريين، وهو خبر المبتدأ. والتقدير: شيء حسّن زيداً. أما الكوفيون فهم يرون أن (أحسن) اسم[4].

---

(1) انظر فتاوى ابن تيمية 12/492-493.

(2) انظر المفصل في علم العربية 217، الفصول الخمسون لابن المعطي 179، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصاري 116، مغني اللبيب لابن هشام 1/297، الدر لمصون للسمين الحلبي 2/243، معجم القواعد العربية 171.

(3) انظر المفصل في علم العربية 217، إملاء ما من به الرحمن 1/77، الدر المصون للسمين الحلبي 2/243.

(4) انظر المفصل في علم العربية 217، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 117، الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 1/126، الدر المصون للسمين الحلبي 2/244، معجم القواعد العربية 171.

ويستدل الكوفيون على اسمية (أفعل) في صيغة التعجب، وعلى خطأ تقدير البصريين: شيء حسن زيداً، بقولهم: ما أعظم الله، فإنه لو كان التقدير كما زعم البصريون لوجب أن يكون التقدير كذلك: شيء أعظم الله تعالى: والله تعالى عظيم لا بجعل جاعل، ومن ثم يستحيل القول: شيء جعل الله كريماً وعظيماً، لأن صفات الله تعالى واجبة لذاته عز وجل[1]. والذي أدى إلى هذا المعنى الباطل ذهاب البصريين ـ كما يظن الكوفيون ـ إلى أن (أفعل) في باب التعجب فعل.

والبصريون لا يوافقون الكوفيين على إلزامهم السابق، ذلك بأن قولهم: شيء أعظم الله، معناه عندهم وصفه سبحانه وتعالى بالعظمة، كما يقول الرجل إذا سمع الآذان: كبرت تكبيراً، وعظمت تعظيماً، أي وصفته بالكبرياء والعظمة، لا صيرته كبيراً عظيماً[2], وقيل: يحتمل أن يكون قولنا مثلاً: (شيء أعظم الله) بمنزلة الإخبار أنه عظيم، لا على معنى شيء أعظمه[3].

وهكذا ألزم الكوفيون خصومهم البصريين بما لم يقله البصريون، قياساً للخالق على المخلوق. وهذا خطأ محض وإلزام مغرض. فاللغة الموصوف بها الخالق سبحانه هي اللغة ذاتها التي يستعملها المخلوق، وهذه اللغة مضبوطة قوانينها ومعانيها ومقاصد أهلها فيها على وفق المخلوقات وسننها لا على الخالق سبحانه. ولكننا يمكن بعد هذا أن نحترز في بعض أساليبها فنقول: يجب الاحتراز في الألفاظ الجارية عليه سبحانه، والتي ظواهرها فيها نقص لا يجوز نسبته إلى الله تعالى، فإنه يتعين حينئذ حملها على ما يليق بصفاته العلى.

* * *

(1) انظر التفسير الكبير للرازي 207/2، الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 128/1.

(2) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 146/1.

(3) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 147/1.

عسى

عسى فعل من أفعال المقاربة، يعمل عمل كان، وهو يستعمل عند العرب للترجي في المحبوب، والإشفاق في المكروه[1]. وقد اجتمعا في قوله تعالى:﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ﴾[البقرة: 216]. وإذا كان معقولاً ومقبولاً أن ينسب الترجي والإشفاق إلى الإنسان المخلوق، فإنَّ الله بلا ريبٍ منزه سبحانه عن التوقع والترجي، لأنه تعالى هو العليم العزيز. ولهذا التنزيه المطلق المجمع عليه عند المسلمين أجمعين رأينا النحاة واللغويين والمفسرين يوجهون معنى الفعل (عسى) المسند إلى الله تعالى توجيهات عدة تتفق وما يجب له سبحانه من صفات الكمال والجلال، وتتناسب وما يجب عليه من تنزيهه تعالى عن كل نقص وشَبَهٍ بالمخلوق.

إن أقدم الآراء في (عسى) المسندة إلى الله تعالى ما روي عن أبي عباس قال: «كل عسى في القرآن فهي واجبة إلا في موضعين: أحدهما: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ﴾[الإسراء: 8]، والثاني: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ﴾[التحريم: 5] »[2]. وقد تابع ابنَ عباس على القول بوجوب عسى في القرآن الكريم كثيرون، منهم سيبويه[3]، والمبرد[4]، والفراء، والأخفش الأوسط[5]، والطبري[6]، وأبو حيان[7]، والفيروزآبادي[8]، وابن منظور، وابن القيم، ومحمد بن يوسف أطفيش[9]. وحجة هؤلاء في ذهابهم هذا المذهب في التوجيه والتأويل أن الطمع والرجاء صفات بشرية لا يصح وقوعها من الله سبحانه،

---

(1) انظر القاموس المحيط 1690.

(2) انظر تفسير الطبري 168/14، الإتقان 480/1، الكليات 597.

(3) انظر عمدة الحفاظ 362.

(4) انظر المقتضب 68/3

(5) انظر معاني القرآن 392/2.

(6) انظر تفسير الطبري 185/5.

(7) انظر البحر المحيط 43/4.

(8) نظر بصائر ذوي التميز 66/4، القاموس المحيط 1690.

(9)انظر تيسير التفسير للقرآن الكريم 144/5.

لأن ذلك محال في حق الباري تعالى. وعلى هذا فعسى واجبة من الله تعالى، وهي رجاء وطمع في كلام المخلوقين.

وقد ذهبت طائفة كبيرة من العلماء إلى أن (عسى) على بابها من الترجي والإشفاق، ولكن ليس بالنسبة إلى الله تعالى بل إلى الناس[1]. والقرآن الكريم في استعماله للفعل (عسى) لم يخرج عن سنن العرب في كلامهم وخطابهم. فالعرب قد يخرجون الكلام المتيقن في صورة المشكوك فيه لأغراض يقصدونها، ومَرام يلمحونها[2]. فقالوا في قوله تعالى: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ﴾[النساء: 99]: عسى كلمة إطماع كما هي في أصل استعمالها العربي، وذلك للدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق صعب لا توسعه فيه ولا فسحة، حتى إن المضطر البيِّنَ الاضطرار من حقه أن يقول (عسى الله أن يعفو عني)، فكيف بغيره[3]. ويوجهون (عسى) في قوله تعالى: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً ﴾[الممتحنة: 7] بأنها وعد من الله على عادات الملوك، حيث يقولون في بعض الحوائج: عسى أو لعل، فلا تبقى شبهة للمحتاج في تمام ذلك، أو قصد به إطماع المؤمنين وإيناسهم[4]. ويرى بعض المفسرين أن نكتة التعبير بـ (عسى) في قوله تعالى: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴾[التوبة: 102] التلويح بأنه لا واجب عليه عز وجل، والتحذير أن يتكل عامل على عمله[5].

ولهذا رفض الراغب الأصفهاني قول من فسر عسى في القرآن بأنها لازمة واجبة، وعدّ ذلك منهم قصور نظر. وذلك بأن الله تعالى إذا ذكر ذلك يذكره ليكون الإنسان منه راجياً، لا أن يكون هو تعالى يرجو. فقوله تعالى مثلاً: ﴿ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ ﴾[الأعراف: 129] أي كونوا راجين في ذلك[6].

---

(1)انظر المفردات 335، عمدة الحفاظ 362.

(2)انظر البرهان للزركشي 159/4.

(3)انظر الكشاف 544/1-545، البحر المحيط 43/4، تفسير التحرير والتنوير 22/11.

(4) انظر الكشاف 503/4، البحر المحيط 156/10.

(5) تيسير التفسير 144/5.

(6) انظر المفردات في غريب القرآن 335.

ومما يلاحظ أن نفراً ممن قال بوجوب (عسى) في القرآن ـ كالزمخشري وأبي حيان ـ لم يستمسكوا بهذا في كل ما فسروه وأولوه، بل هم يجرون (عسى) في بعض مواضعها على معناها الأصلي في اللغة، ويوجهون الآية وفق ما يقتضيه السياق.

ولا حاجة بنا إلى إطالة البحث في الفعل (عسى)، لأن كلا الفريقين ينزهان الله سبحانه، سواء أكانت عسى على أصل معناها اللغوي أم كانت واجبة، ولاسيما أنه عند التحقيق لا تناقض بين المذهبين، إذ القائلون بأن عسى للترجي والإشفاق مرادهم أنها على أصل وضعها، والقائلون بأنها واجبة إنما حكموا بذلك لما رأوا من تحقق ما أطمعت عسى به في الدنيا[1].

* * *

(1) انظر أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة 40.

obeikandl.com

إعراب كلمة (ورهبانية)

للنحاة إعرابان في كلمة (ورهبانية) في قول الله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا ﴾[الحديد : 27] ، وهما[1]:

1- (ورهبانية) معطوفة على (رأفة ورحمة)، وجملة (ابتدعوها) نعت لها. ولابد من تقدير مضاف على هذا الإعراب، أي وحُبَّ رهبانية.

والمعنى على هذا أن الله تعالى أعطاهم إياها فغيروا وابتدعوا فيها[2]. ولهذا قال الله تعالى متمماً المقطع القرآني السابق: ﴿ مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ ﴾. وقد خصت الرهبانية بالابتداع لأن الرأفة والرحمة في القلب لا تكسب للإنسان فيها، بخلاف الرهبانية فإنها أفعال بدن وجوارح ففيها موضع للتكسب[3].

• ومن القائلين بهذا الإعراب المنتصرين له أبو حيان[4]، وأحمد بن المنير الإسكندري[5]، وابن عطية، وابن هشام الأنصاري[6]، والصبّان[7].

• ومن الاعتراضات الموجهة إلى هذا الإعراب أنه لو جعل (ورهبانية) عطفاً على ما قبله من الرأفة والرحمة لكان في الكلام تناقض. فإن ذلك يقتضي ـ في نظر من يرفض إعراب العطف ـ أن تكون الرهبانية مخلوقة لله تعالى، والوصف بالابتداع يقتضي أنها مخلوقة للبشر، وما كان مخلوقاً لهم لا يخلقه الله تعالى[8]

---

(1) انظر المقتصد في شرح الإيضاح 239/1، إعراب القرآن وبيانه 477/9.

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 263/17.

(3) انظر البحر المحيط 115/10.

(4) انظر البحر المحيط 115/10.

(5) انظر حاشية الكشاف 469/4.

(6) انظر مغني اللبيب 577/2.

(7) انظر حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 71/2.

(8) انظر إعراب القرآن وبيانه 479/9.

2- (ورهبانية) منصوبة بفعل مقدره يفسره الفعل الظاهر بعده، وهذا على طريقة وأسلوب الاشتغال، والتقدير: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها، أي أحدثوها من عند أنفسهم، لأن الرهبانية لا يستقيم حملها على (جعلنا) مع وصفها بقول الله عز وجل: (ابتدعوها) لأن ما يجعله الله تعالى لا يبتدعونه هم، فإن جعل (ابتدعوها) صفة للرهبانية يكون معناها: ورهبانية مبتدعة لهم، وهذا غير جائز، لأن الرهبانية لو كان حكمها حكم الرحمة وصفت بأنها مبتدعة من جهتهم[1]. ثم إن هذه الرهبانية لم تكن مما شرع الله لهم، ولذا لا يستقيم كونها مفعولاً لـ (جعلنا). ومعنى الآية على طريقة الاشتغال: وابتدعوا لأنفسهم رهبانية ما شرعناها لهم، ولكنهم ابتغوا بها رضوان الله تعالى فقبلها الله تعالى منهم، ولكنهم ما رعوها حق رعايتها[2].

وقد نحا إلى هذا الإعراب طائفة من النحويين المحققين كأبي علي الفارسي[3]، وعبد القاهر الجرجاني[4]، والزمخشري[5]، وأبي البقاء العكبري[6]، والقرطبي[7]، الطبرسي[8]، والرازي[9]، والشوكاني[10]، وابن عاشور[11].

وقد اعترض بعض النحاة على جعل (ورهبانية) منصوبة على الاشتغال، فهذا عندهم ليس بجيد من جهة صناعة العربية، لأن المنصوب في باب الاشتغال مما يجوز فيه الرفع بالابتداء، ولا يجوز الابتداء هنا بـ (ورهبانية) لأنها نكرة لا مسوغ لها من المسوغات للابتداء بالنكرة، ولقد عدّ النحاة شروطاً للمشغول عنه وهو الاسم

---

(1) انظر الإيضاح 88، المقتصد في شرح الإيضاح 239/1، الكشاف 469/4.
(2) انظر التحرير والتنوير 423/27.
(3) انظر الإيضاح 88، المقتصد في شرح الإيضاح 238/1.
(4) انظر المقتصد في شرح الإيضاح 239/1.
(5) انظر الكشاف 469/4.
(6) انظر إملاء ما منّ به الرحمن 257.
(7) انظر الجامع لأحكام القرآن 263/17.
(8) انظر مجمع البيان 310/9.
(9) انظر التفسير الكبير للرازي 474/10.
(10) انظر فتح القدير 178/5.
(11) انظر تفسير التحرير والتنوير 422/27.

المتقدم في الكلام، ومن تلك الشروط كونه صالحاً للابتداء بـه، لا أن يكـون نكـرة محضة[1].

هذا وقد جـوَّزَ بعـض مـن أعـرب ﴿ورهبانية﴾ بأنهـا منصـوبة علـى الاشـتغال ـ كالزمخشري ـ أن تكون كذلك معطوفة على ﴿رأفةورحمة﴾، بمعنى: وفقنـاهم للتـراحم بينهم ولابتداء الرهبانية واستحداثها، ما كتبناها عليهم إلا ليبتغوا بهـا رضـوان الله تعـالى ويستحقوا بها الثواب، فما رعوها جميعاً حق رعايتها، ولكن بعضهم، فآتينـا المـؤمنين المراعين منهم للرهبانية أجرهم، وكثير منهم فاسقون، وهم الذين لم يرعوها[2].

وظاهر أن الزمخشري لما أجاز ما منعه أبو علي الفارسي من جعل ﴿ورهبانية﴾ معطوفة أعذر لذلك بجعل معنى ﴿وجعلنا﴾ وقفنا، فراراً من اعتقاد أن ذلك مخلـوق لله تعالى، وجنوحاً إلى أن ما يفعلونه هم لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه[3].

وقد حكم بعض أهل السنة ـ كأبي حيـان[4] والإسـكندري[5] وابـن عطيـة، وابـن هشام الأنصاري[6] ـ على إعراب ﴿ورهبانية﴾ بأنها منصوبة على الاشـتغال بأنـه إعـراب المعتزلة، لأنهم يقولون: ما كان مخلوقـاً لله تعـالى لا يكـون مخلوقـاً للعبـد، فالرحمـة والرآفة من خلق الله، والرهبانية من ابتداع الإنسان فهي مخلوقة له. ذلـك بـأن المعتزلـة يمنعون وجود مقدور بين قادرين، لأنه ـ عندهم ـ لو صح هذا لصح أن يريده أحـدهما ويكرهـه الآخـر، فيكـون موجـوداً معـدوماً، وهـو محـال[7]. والمقـدور في الآيـة ﴿ورهبانية﴾، والقادران هما الله سبحانه والإنسان. والإنسان هذا هو الذي يخلق أفعاله.

---

(1) انظر البحر المحيط 116/10، مغني اللبيب 577/2، أمالي ابن الشجري 289/1، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك 516/1. حاشية الصبان على شرح الأشموني 71/2.

(2) انظر الكشاف 469/4، فتح القدير 178/5، إملاء ما منّ به الرحمن 257.

(3) انظر حاشية الكشاف 469/4.

(4) انظر البحر المحيط 115/10.

(5) انظر حاشية الكشاف 169/4.

(6) انظر مغني اللبيب 577/2.

(7) انظر القلائد في تصحيح العقائد 95.

ويفند أحمد بن المنير الإسكندري إعراب الفارسي والزمخشري المعتزليين وما يتعلق به من مفهوم اعتزالي، وهو في الوقت ذاته يرى أن الآية دليل لأهل السنة على خصومهم المعتزلة، ذلك بأن الله تعالى ذكر محل الرحمة والرأفة مع العلم بأن محلها القلب، فجعل قوله سبحانه: ﴿ فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ ﴾ تأكيداً لخلقه هذه المعاني وتصويراً لمعنى الخلق بذكر محله، وهذا كما يقرر الإسكندري من الأدلة القاطعة على خلق أفعال العباد[1].

ويرفض المعتزلة هذه النتيجة السنية، ويرى القاضي عبد الجبار أن هذه الآية شاهدة للمعتزلة، ذلك بأن قوله تعالى: ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة﴾ غير دال على قول من سماهم المجبرة القائلين بأن أفعال القلب من قبله تعالى، وذلك أن ظاهر هذا القول أن الله سبحانه جعل في قلوبهم الرأفة والرحمة، بمعنى أنعم عليهم بذلك، لأن رأفة القلب ورحمته من فعل الله تعالى، فالله سبحانه هو الذي يخلق القلوب مختلفة، قلب مختص بالقسوة، وقلب مختص بالرحمة والرأفة. وأما الرهبانية فالله تعالى لم يذكر أنه جعلها، وإنما ذكرها الله تعالى ثم أخبر أنهم ابتدعوها[2].

وختاماً أرى أن خلاف المعتزلة وأهل السنة في مسألة أفعال العباد قد جعل كلاً منهما يتكلف في تأويل بعض آي القرآن الكريم، ويقحمها في صراعهم الجدلي الكلامي، والآية التي يتأولونها في كثير من الأحيان لا مدخل لها في خلافاتهم. والآية التي ألمحت إلى مذاهب النحاة فيها هي من هذا الباب، فليس في الإعراب الثاني (الاشتغال) حجة للمعتزلة، ولا في إبطاله نفع لخصومهم، فأسلوب الاشتغال، والذي هو وقوع فعل بين اسم وضميره، يجوز في ذلك الاسم الرفع والنصب. ومما يؤكد حيادية هذه الآية وعدم دخولها في الصراع بين المعتزلة وأهل السنة أن كثيرين من نحاة ومفسري أهل السنة قد أعربوا الآية بمثل إعراب بعض نحاة المعتزلة، فلو كانت الآية دليلاً معتبراً في تلك المسألة الكلامية، لكان لكل نحاة من الفريقين وجهة خاصة إمعاناً في التمايز والتمسك بالرأي المذهبي.

---

(1) انظر حاشية الكشاف 469/4.

(2) انظر متشابه القرآن 644.

وحسبنا القول إن جملة ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾ عطفت على جملة ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة﴾ لاشتراك مضمون الجملتين في أنه من الفضائل المراد بها رضوان الله تعالى، بمعنى أنهم ابتدعوا لأنفسهم رهبانية ما شرعها الله تعالى لهم، ولكنهم ابتغوا بها رضوان الله تعالى فقبلها الله منهم[1].

* * *

(1) انظر تفسير التحرير والتنوير 27/423.

obeikandl.com

كان

من جملة المسائل الخلافية بين السنة والشيعة مسألة الإمامة، والتي هي سياسة الأمة كافة على سنن الدين[1]. والإمامة عند الشيعة امتداد للنبوة، ومهام الإمامة هي مهام النبي، ومن ثم كانت الإمامة عندهم منصباً دينياً مقدساً، ويستمد قداسته ومكانته من الله تعالى، وذلك بالنص والتعيين. وبهذا انفرد الشيعة بهذا المفهوم للإمامة من دون الطوائف الإسلامية، تلك التي لم تر هذا المنصب منصوصاً عليه في الشريعة، ومن ثم لا علاقة له بالنبوة، وإنما هو منصب تمليه ضرورة الاجتماع الإنساني.

وقد كان مما قاله غلاة الشيعة الإمامية في هذه المسألة أن الإمامة حق لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، بسبب النص الجلي على ذلك. وهم يفترضون لذلك أن الأمة دفعته عن حقه ذاك، وبذا أصبحت هذه الأمة شر أمة، وارتدت بعد نبيهم، وخالفوا النص الجلي، إذ لم تقدم علياً، وذلك بعد أن كانت خير أمة.

ويستدل غلاة الشيعة على مذهبهم هذا بجملة من الأدلة النقلية الخاصة بهم، والتي لم يعتد بها باقي المسلمين، بل رفضوها ونقضوها ونقدوها. وأخطر ما مثلته تلك الاحتجاجات المذهبية استدعاء نص قرآني بتكلف مغرض، وبتأويل مذهبي، توصلاً إلى إثبات ما يعتقدونه من آراء مذهبية. فلقد استدل غلاة الشيعة بقول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[آل عمران: 110] على ارتداد أمة الإسلام بعد نبيها محمد عليه الصلاة والسلام. وذلك على اعتبار أن الفعل كان في الآية فعل ماض ناقص، وهو يدل على أن المخاطبين الأول وهم الصحابة كانوا ولم يبقوا على هذه الصفة، بل قد كفروا بمخالفتهم لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم[2]. فكأن الفعل الناقص «كان» يوهم أن الصحابة كانوا موصوفين بهذه الصفة، وأنهم ما بقوا عليها.

---

(1) انظر شرح المصطلحات الكلامية 37.

(2) انظر الوافي لمحمد محسن الفيض الكاشاني 184/2، الفرق بين الفرق 54، لمغني 327/20، حقائق التأويل في متشابه التنزيل 216، الملل والنحل 164/1، العواصم من القواصم 313-314، الشفا 851، تلخيص المحصل 408، الباب الحادي عشر للعلامة الحلي 44-45.

ويرفض أهل السنة وغيرهم هذا الموقف من سلف هذه الأمة ـ وحق لهم ذلك ـ فـ «كان» هنا وإن عدت ناقصة فهي هنا عبارة عن وجود الشيء في زمن مضى، دون دلالة على استمرار، ولا على انقطاع، إذ المراد دوام النسبة[1]، وعليه فهي صالحة أن تكون للانقطاع نحو: كان زيد قائماً، وتصلح للدوام وذلك كقول الله تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[الفتح: 14]، وكقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[الإسراء: 32]، فهي هنا بمنزلة «لم يزل». فـ «كان» كسائر الأفعال يدل لفظ الماضي منها على الانقطاع، ولكنها قد تستعمل حيث لا يراد الانقطاع، وذلك بحسب القرائن وسياق الكلام. وفرق بين الدلالة والاستعمال، فاللفظ الدال على العموم مثلاً قد يستعمل حيث لا يراد العموم، بل المراد به الخصوص[2]. ولو كان الفعل (كان) في الآية ناقصاً لما كان تأويل الشيعة صحيحاً، إذ لو حمل الفعل على كان الناقصة، لجاز أن يكون المعنى: كنتم كذلك في علم الله، أو في اللوح المحفوظ[3].

وقد كان من جملة ما استدل به بعض أهل السنة على رفضهم لما ذهب إليه الشيعة، أن كان في الآية السالفة تامة، وليست ناقصة، فمعنى (كنتم خير أمة) على هذا: وُجدتم على حالة الأخيرية على جميع الأمم، وذلك بحصول أسباب الخيرية ووسائلها وموجباتها. وعلى القول بأنها تامة تكون جملة (خير أمة) حالاً. ويدل على تمامها أن الله تعالى قال في صفتهم في الآية ذاتها: ﴿ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾، وهذا وصف بأفعال مضارعة تدل على التجدد والاستمرار والدوام[4].

---

(1) الكشاف 392/1، البحر المحيط 300/3، تفسير التحرير والتنوير 49/4.

(2) انظر البحر المحيط 300/3، الدر المصون 347/3.

(3) انظر حقائق التأويل 217، الكشاف 392/1، البحر المحيط 300/3، الدر المصون 349/3، مجمع البيان 279/2.

(4) انظر حقائق التأويل 217، معالم أصول الدين للرازي 143، البحر المحيط 300/3، الدر المصون 348/3، الجامع لأحكام القرآن 170/4، التفسير الكبير للرازي 323/3، مجمع البيان 279/2، تفسير التحرير والتنوير 49/4.

وقد قيل في معنى «كان» في هذه الآية أقوال كثيرة غير ما سبق.

فقد قيل: كان في هذه الآية بمعنى صار، أي: صرتم خير أمة. وقيل: بل هي زائدة[1]. وهذان بعيدان لاسيما آخرهما، وهما لا مدخل لهما في الشبهة المتوهمة، التي أراد الشيعة الانتصار لها. فإن (كان) بمعنى (صار) وإن استعملت في اللغة العربية على بعض الوجوه، فإنه استعمال ليس بالفصيح الجيد، ومن اللائق أن لا يحمل القرآن إلا على اللغة الفصحى[2].

وثمة ما يمكن أن يحل الإشكال ويدفع الشبهة بأيسر طريق وهو تحديد المخاطب بكلمة «كنتم». فإن هذا الخطاب إما أن يكون لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإما أن يكون خطاباً للمسلمين كلهم، باختلاف طوائفهم ومساربهم واتجاهاتهم الفكرية والفقهية. والذي أميل إليه ـ وهو ما ارتضاه المحققون من المفسرين ـ أن الآية عامة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير القرون القرن الذي بعث فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم[3].

وختاماً فإنه لولا تلك الشبهة المتهافتة المثارة من غلاة الشيعة لجاز تردد الفعل «كان» بين الفعل الناقص والتام وغير ذلك، مما له شواهد في لغة العرب.

ولكن قطعاً لدابر تلك الشبهة الباطلة رأينا كثيراً من علماء السنة ينتصرون لمعنى على ومعنى، وإعراب على إعراب، في حين أن نفراً من المحققين لم يتجاوزوا الدلالة الأصلية للفعل «كان»، ولكنهم فهموا معناه فهماً سديداً بحسب القرائن ودلالة السياق.

وما كان أغنى المسلمين عن إقحام النص القرآني في مسألة سياسية تاريخية، ولكنها الأهواء والأغراض المذهبية، تلك التي كان لها أثر وموجه لدلالات النصوص الشرعية.

* * *

(1) انظر البحر المحيط 300/3، الدر المصون 348/3.

(2) انظر حقائق التأويل 218.

(3) انظر حقائق التأويل 223، تفسير القرآن العظيم 388، تفسير التحرير والتنوير 94/4.

تعدد مرجع الضمير

المجمل في اصطلاح الأصوليين هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعيِّن[1]. والإجمال يكون في المفردات، في الأسماء المشتركة والمتواطئة، وفي الأفعال، ويكون أيضاً في المركبات. ومن الأسباب النحوية للإجمال، والتي لها أثر في تنوع فهم النصوص وتباينها تعدد مرجع الضمير. وضابط هذا التعدد أن يتقدم الضميرَ أمران أو أمور يصلح لكلٍّ منها[2]. ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ فإنه «يجوز أن يكون الضمير الفاعل في (يرفعه) عائداً على (الكلم)، والضمير المفعول عائداً على العمل، فيكون معناه أن الكلم الطيب، وهو التوحيد، يرفع العمل الصالح، لأنه لا يصح عمل إلا مع إيمان. ويجوز أن يكون الضمير الفاعل عائداً على (العمل)، والضمير المفعول عائداً على (الكلم)، فيكون معناه أن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب. وكلاهما صحيح لأن الإيمان قول وعقد وعمل، لا يصح بعضها إلا ببعض»[3]. ومنه ما روي أن خالد بن عبد الله القسري[4] قال على المنبر يوماً: (إن أمير المؤمنين كتب إلي أن ألعن علياً، فالعنوه لعنه الله). فأوهم خالد بكلامه أن ضمير (فالعنوه) راجع إلى علي رضي الله عنه، وإنما هو عائد على الآمر له بلعنه[5].

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «خلق الله آدم على صورته»[6]، وعنه أيضاً قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»[7]. أما حديث: «لا تقتبحوا الوجه، فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن» فهو حديث معلول عند نقاد الحديث.

---

(1)انظر إرشاد الفحول 551.

(2)انظر إرشاد الفحول 556-557، أسباب الإجمال في الكتاب والسنة وأثرها في الاستنباط 20.

(3) الإنصاف 58.

(4)أحد ولاة بني أمية، كان أمير العراقين، توفي سنة 126هـ، انظر الأعلام للزركلي 297/2.

(5) انظر الإنصاف لابن السيد البطليوسي 57.

(6) صحيح البخاري حديث رقم 6227، وصحيح مسلم حديث رقم 2841.

(7) صحيح مسلم حديث رقم 2612، مسند أحمد 463/2.

هذا الحديث من أحاديث الصفات، وقد أمسك كثير من السلف عن تأويله، ويقولون: نؤمن بأنها حق، وأن ظاهرها غير مراد، ولها معنى يليق بها[1]. وقد تأول كثير من العلماء هذا الحديث على حسب ما يليق بتنزيه الله تعالى، وأنه ليس كمثله شيء. فإن إجراء هذا الحديث على ظاهره يوهم أن لله تعالى صورة، وهذه الصورة ـ عند المتكلمين ـ تفيد التركيب، وكل مركب عندهم محدث، والله تعالى ليس مركباً، فليس مصوراً ثم إن قول من قال: هي صورة لا كالصور يعني أنها ليست بصورة حقيقية، وهذا يستلزم أن هذه اللفظة ليست على ظاهرها، ولذا هي مفتقرة إلى التأويل.

وقد اختلف العلماء في تأويل هذا الحديث، فإلى ماذا يعود الضمير في (صورته)؟ فقيل: يعود الضمير إلى آدم، لأن آدم هو أقرب اللفظين، وهو المرجع في الغالب ويتعين المصير إليه عند الاشتباه[2]. ومعنى أن الله خلق آدم على صورته «أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات، دفعاً لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى، أو ابتدأ خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة»[3].

وقد استمسك نفر من العلماء بهذا التأويل مستفيدين منه في الرد على خصومهم من الدهرية واليهود والقدرية. فالدهرية قالوا: إن العالم لا أول له، وأنه لا يجوز أن يتكون حيوان إلا من حيوان آخر قبله. ففي هذا الحديث أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهد عليها ابتداء من غير أن يتكون في رحم كما يتكون الجنين في رحم أمه. كما أن الدهرية زعمت أن للطبيعة والنفس الكلية فعلاً في المحدثات المتكونة غير فعل الله تعالى، ففي الحديث أن الله تعالى خلقه على هيئته، منفرداً بذلك، دون مشاركة من طبيعة ولا نفس. ووجه الرد على اليهود أنهم زعموا أن آدم في الدنيا كان على خلاف صورته في الجنة، وأن الله تعالى لما أهبطه من الجنة نقص قامته وغير خلقته، فأكذبهم هذا الحديث حيث يثبت أن آدم مخلوق في أول أمره على صورته التي كان عليها عند هبوطه. ووجه الرد على القدرية ـ عند

---

(1) انظر مسلم بشرح النووي 127/16.

(2) انظر مفتح الباري 6/11، الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني 509،

(3) فتح الباري 6/11.

خصومهم ـ أن القدرية وهم نفاة القدر زعموا أن أفعال البشر مخلوقة لهم لا لله تعالى، فيفيد هذا الحديث أن الله تعالى خلق آدم وخلق جميع أفعاله[1]. وظاهر من هذه الردود السالفة أثر الرأي العقدي المتبنى في استنطاق النص ولي عنقه في سبيل إفحام الخصم. ذلك أن هذا التأويل بعود الضمير إلى آدم فيه أصلاً غرابة وبعد[2].

وقالت طائفة: الضمير لله. وقد تمسك هؤلاء القائلون بعود الضمير إلى الله عز وجل بما ورد في بعض طرق الحديث «على صورة الرحمن»، ومرادهم بالصورة الصفة والمثال، فالله تعالى ليس له مثل كما قال تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾، ولكنه له مثال أشار إليه حديث: «خلق الله آدم على صورته»، ولما لم يكن لله تعالى صورة متشخصة لم يبق إلا أن يكون المقصود بالصورة المعاني والصفات[3]. والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، مع التسليم والاعتقاد بأن صفات الله تعالى لا يشبهها شيء. ولو لم يكن الإنسان بهذه الأوصاف موصوفاً لم يعرف الله تعالى، فإن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثالاً يعسر عليه التصديق والإقرار به[4].

وهنالك من أوّل رواية (على صورة الرحمن) على أن الله تعالى خلق آدم على صورة صورها الرحمن[5]، وهذا على إضافة (صورة) إلى فاعلها. هذا ولا يبعد إذا كان الضمير عائداً على الله تعالى، ووفق رواية (على صورة الرحمن) أن تكون الإضافة إضافة تشريف وتنويه واختصاص لا على معنى آخر مما يسبق إلى الوهم من معاني الإضافة، فهي كقوله تعالى: ﴿ نَاقَةُ ٱللَّهِ ﴾، ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾ وكما يقال في الكعبة، بيت الله وهكذا. وقد خص آدم بالإضافة إلى الله تعالى لأن الله تعالى شرفه بما لم يشرف به غيره[6].

---

(1) الإنصاف 180-182 (بتصرف).

(2) انظر مسلم بشرح النووي 127/16.

(3) انظر الجامع لأحكام القرآن 114/20.

(4) انظر رسالة المضنون على غير أهله لأبي حامد الغزالي ضمن رسائل الغزالي 92/4-93، فتح الباري 6/11.

(5) انظر الفتح الرباني 509.

(6) انظر مسلم بشرح النووي 127/16-128، الإنصاف 182.

وثمة اعتراضان لغويان على هذا التأويل السابق، أولهما: أن الأولى عود الضمير إلى أقرب المذكورين لا أبعدهما، وثانيهما: أن ما تقدم ذكره بالاسم الظاهر فإنه إذا أعيد ذكره كني عنه بالهاء من غير إعادة اسمه الظاهر. وحجة هذا الفريق ـ رداً على الاعتراض الأول ـ في عدم عود الضمير إلى آدم وهو أقرب المذكورين أن هاء الضمير قد تعود تارة إلى الأقرب، وتارة إلى الأبعد، كما قال الله تعالى: ﴿ لِّتُؤْمِنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾[الفتح: 9]، فالهاء في (وتسبحوه) عائدة على اسم الله تعالى[1]. أما ردهم على الاعتراض الثاني فقد صححوا ما ذهبوا إليه وتأولوه لأن القرآن وأشعار العرب قد صح ذلك فيها، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴾ ولم يقل إلينا أو إليه، وقوله عز وجل: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ولم يقل إنه يعلم، ومثله قول المتلمس:

فَأَطْرَقَ إطْرَاقَ الشُّجَاعِ ولَوْ يَرَى ... مَسَاغاً لنابَيْهِ الشُّجَاعُ لَصَمَّما[2]

وقد تأول محمد بن إسحاق بن خزيمة هذا الحديث على غير المعهود منه، فإنه كان من المفوضين، ولكنه تأول حديث الصورة، فهو يقول: «توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله: «على صورته» يريد صورة الرحمن، عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: «خلق آدم على صورته» الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم»[3]. فقد روي سبب لهذا الحديث يشفع لهذا التأويل ويؤيده، حيث مر النبي ﷺ برجل يلطم وجه عبده وهو يقول: (قبح الله وجهك ووجه من أشبهك). فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته»[4]، وفي رواية «إذا ضرب أحدكم عبده فليتق

---

(1) انظر إبطال التأويلات لأخبار الصفات 88/1.

(2) انظر إبطال التأويلات لأخبار الصفات 92/1.

(3) انظر التوحيد لابن خزيمة 36.

(4) رواه مسلم، حديث رقم 2612.

الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»[1]. وقد وافق ابنَ خزيمةَ على هذا التأويل جماعةٌ من العلماء[2]. وهذا التأويل الذي اضطُرَّ إليه ابن خزيمة وغيره حتى لا يعود الضمير على الله تعالى هو ذاته الذي يعرض للناظرين في غير هذا النص من النصوص المتشابهة، فلمَ يعيب متأول على متأول؟. ولكم كان الذهبي منصفاً عندما علق على تأويل ابن خزيمة بقوله: «وقد تأول في ذلك حديث الصورة، فليعذر من تأول بعض الصفات»[3].

* * *

(1) انظر الإنصاف 179.

(2) انظر مسلم بشرح النووي 127/16، الإنصاف 179، طبقات الشافعية الكبرى 119/3.

(3) سير أعلام النبلاء 374/14.

obeikandl.com

العطف

لقد كره النبي ﷺ ألفاظاً كانت الناس تقولها، منها قولهم: ما شاء الله وشاء فلان. بل يقال: ما شال الله، ثم شاء فلان. فعن حذيفة عن النبي ﷺ قال: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان»[1]. وعن ابن عباس أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم: ما شاء الله وشئت، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «أجعلتني والله عدلاً! بل ما شاء الله وحده»[2]. وفي معنى هذا المكروه قولهم: لولا الله وفلان لما كان كذا. وقولهم: أنا في حسب الله وحسب فلان[3].

لقد أيد الله نبيه محمداً بنصره ومعونته، وأيده كذلك بالمؤمنين من حوله، إذ وفقهم الله سبحانه لاتباعه ومعاضدته ونصرته، فقال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنفال: 62]. ومن ثم فقد صار للمؤمنين حظ في كفاية الله تعالى رسوله كما قال الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنفال: 64]. وحسب اسم معناه كاف، وهو صفة مشبهة بمعنى اسم الفاعل أي حاسبك وكافيك. وحسب من الأسماء اللازمة للإضافة لفظاً دون معنى، وهو كذلك اسم ملازم للإفراد والتذكير[4]. فقوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ﴾ معناه كافيك الله.

وظاهر هذه الآية أن المؤمنين معطوفون على اسم الجلالة، ومن ثم فهم شركاء لله سبحانه في الكفاية. ولما كان النبي ﷺ قد بالغ في النكير على من جمع بين الله سبحانه وبين خلقه بحرف الجمع الواو كما في الأحاديث التي ألمحنا إليها، فإن العلماء قد تنازعوا في هذه الكفاية البشرية، كما تنازعوا في العطف وما يفضي إليه من معان.

---

(1) سنن ابن داود، حديث رقم 1890.

(2) مسند أحمد/ حديث رقم 1839.

(3) انظر زاد المعاد 469/2.

(4) انظر المفردات 117، عمدة الحفاظ 121، تفسير التحرير والتنوير 170/4.

فطائفة من العلماء نزهت الله سبحانه أن يشركه أحد في كفاية رسوله، لأنه قد صح عن النبي ﷺ النهي عن قول: ما شاء الله وشئت، وأمثاله. فذهبت هذه الطائفة إلى أن الكفاية لله وحده. ومن ثم كان لزاماً على القائلين بهذا أن يؤولوا ما ظاهره العطف على اسم الله تعالى. وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾: حسبك الله وحسب من اتبعك من المؤمنين الله[1].

ومع اتفاق هذه الطائفة على المعنى السالف فإن أعاريبهم لتلك الآية قد تباينت؛ فـ (من) في قوله ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ على هذا التأويل ـ عند فريق منهم ـ في موضع نصب عطفاً على معنى الكاف في قوله ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ﴾، لا على لفظه، لأنها في محل خفض في الظاهر وفي محل نصب في المعنى، لأن معنى الكلام يكفيك الله ويكفي من اتبعك من المؤمنين[2]. وقد رد أبو حيان هذا الإعراب وقال بأنه ليس بجيد، لأن حسبك ليس مما تكون الكاف فيه في موضع نصب، بل هي إضافة صحيحة[3].

وذهب فريق من القائلين بهذا التأويل إلى أن ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ معطوفة على الضمير الكاف في ﴿حَسْبُكَ﴾ أي: كافيك وكافيهم[4]. وهذا العطف على الضمير جائز عند الكوفيين، لمجيئه في التنزيل وكلام العرب، وهو غير جائز عند البصريين، لأن العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار لا يجوز عندهم، لأن الجار مع المجرور بمنزلة شيء واحد، فإذا عطفنا على الضمير المجرور فكأننا قد عطفنا الاسم على الحرف الجار، وهذا العطف ـ عند البصريين ـ لا يجوز[5]. ولذا ذهب نفر من النحاة إلى أن ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ مجرور على حذف (وحسب) لدلالة ﴿حَسْبُكَ﴾ عليه، فيكون كقول الشاعر:

---

(1) انظر جامع البيان 37/10، النكت والعيون 331/2، الجامع لأحكام القرآن 43/8.

(2) انظر جامع البيان 37/10، النكت والعيون 331/2، الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي 447/1.

(3) انظر البحر المحيط 348/5.

(4) انظر تفسير البيضاوي 120/3، إملاء ما منّ به الرحمن 10/2، تفسير أبي السعود 34/4.

(5) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 463/2-466، إملاء ما منّ به الرحمن 10/2، روح المعاني 30/10.

أَكُـلَّ امـرئٍ تحسـبينَ امـرأً ونـارٍ توقَّـدُ بالليـلِ نـارا

أي وكل نار، فلا يكون على هذا الإضمار والحذف من العطف على الضمير المجرور، والذي لا يجيزه النحويون البصريون[1].

وجوَّزَ البعض أن يكون المعنى: ومن اتبعك من المؤمنين حسبهم الله، على إضمار الخبر[2].

وقال البعض: ﴿ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ ﴾ في محل نصب على المفعول معه، فالواو بمعنى مع، والمعنى: كفاك وكفى أتباعك الله ناصراً، وذلك كقول الشاعر:

إذا كانتِ الهيجاءُ واشتَجَرَ القَنَا فحسبُكَ والضحاكَ سيفٌ مهندُ[3]

وطائفة أخرى رأت أن الكفاية وإن كانت لله أصلاً، ولكن الله جعل المؤمنين من أسباب كفاية رسوله، إذ ليس ما يمنع من العطف. فيكون معنى ﴿ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ حسبك الله أن تتوكل عليه، وحسبك المؤمنون أن تقاتل بهم[4]. وكما اختلفت أعاريب الطائفة الأولى مع اتفاقهم في المعنى كذلك تباينت أعاريب هذا الفريق مع اتفاقهم في التأويل.

ففريق منهم جعل (ومن اتبعك) في موضع رفع على العطف على اسم الله، كأنه قال: حسبك الله ومتبعوك إلى جهاد العدو من المؤمنين دون القاعدين منهم، فيكون خبر آخر[5]. وعلى القول بالعطف على معنى: حسبك الله، وحسبك المؤمنون، لم يقل أحد باتفاق الكفايتين كفاية الله وكفاية المؤمنين. فالكفاية مختلفة،

---

(1) انظر البحر المحيط 348/5ن، إملاء ما منّ به الرحمن 10/2.

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 43/8.

(3) انظر الكشاف 226/2، روح المعاني 30/10، تفسير النسفي 72/2، تفسير ابن السعود 33/4، تفسير البيضاوي 120/3، إعراب القرآن وبيانه 38/4.

(4) انظر النكت والعيون 331/2، الجامع لأحكام القرآن 43/8.

(5) انظر جامع البيان 38/10، الجامع لأحكام القرآن 43/8، البحر المحيط 348/5، إملاء ما منّ به الرحمن 10/2، تفسير أبي السعود 34/4، تيسير التفسير 402/4.

وهذا من عموم المشترك، لا من باب إطلاق المشترك على معنيين. فهذا كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾[1].

وقال البعض: الواو في ﴿ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ ﴾ مستأنفة، والجملة بعدها في محل رفع، إما على أنه مبتدأ والخبر محذوف، أي: ومن اتبعك من المؤمنين كذلك، وإما على أنه خبر مبتدأ محذوف، أي: وحسبك من اتبعك[2].

وأسجل هنا جملة من التعليقات الموجزة:

• ظاهر قوله تعالى: ﴿ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ يحتمل التأويلين السالفين: الله سبحانه حسب الرسول وحسب المؤمنين، والله حسب الرسول والمؤمنون حسبه كذلك.

• المسلمون متفقون على إثبات القدرة المطلقة والكفاية لله وحده، وإمعاناً في تنزيه الله سبحانه ذهبت طائفة من العلماء إلى التأويل: الله حسب الرسول وحسب المؤمنين. ومن أدلتهم على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾[آل عمران: 173]. وقوله عز وجل: ﴿ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ ﴾[التوبة: 59].

• لا ريب أن الكفاية لله وحده، ولكن الله سبحانه في هذه الآية يمن على رسوله بنعمه عليه، إشارة إلى أن من أنواع النصرة ما يحصل بناء على الأسباب المألوفة، ومنها ما لا يحصل بناء على الأسباب المألوفة المعتادة، ولهذا اعتبر الله سبحانه نصرة المؤمنين وكفايتهم لرسوله إكراماً له وإنعاماً. والسياق يرشح هذا المعنى ولا يستبعده.

• قد تكون الواو للعطف على الكاف وفق رأي الكوفيين، وقد تكون للعطف على لفظ الجلالة.

---

(1) تفسير التحرير والتنوير 65/10.

(2) انظر إملاء ما منّ به الرحمن 10/2، إعراب القرآن للنحاس، البحر المحيط 349/5، روح المعاني 30/10، إعراب القرآن وبيانه 38/4.

• ما تنوعت الأعاريب إلا لتنوع فهم الآية القرآنية، وغالب هذه الأعاريب ممكنة مقبولة.

• توجيه الكاف على النصب بعيد، والأولى منه توجيه الجر، لأن (حسب) اسم، وهذه الإضافة إضافة صحيحة.

• وأرى ختاماً أن العلماء قد أبعدوا النجعة في هذه المسألة، حيث أنزلوا الكلام الإلهي منزلة الكلام البشري. فالنبي ﷺ نهى الناس أن تقول: ما شاء الله وشئت، وأمثالها من العبارات. وثمة فرق شاسع بين وقوع ذلك الكلام منا، وبين وروده في القرآن الكريم وفق ما تقتضيه الحكمة الإلهية. فما أشبه هذه المسألة بنهي النبي ﷺ أن نقسم بغير الله تعالى، مع أن الله عز وجل أقسم ببعض مخلوقاته، إذ لا يجوز محاكمة الكلام الإلهي بخطاب التكليف الذي كلفناه. فالله سبحانه الذي كلفنا فأمرنا ونهانا هو الذي أنزل القرآن الكريم بعلمه وحكمته.

* * *