

التأصيلات اللغوية
عند أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي
وأثرها

إعداد

أ/ حصة غنيم عواد الجهني

باحثة دكتوراه، تخصص (عقيدة ودعوة)

**قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية**

e- mail agalj1434@gmail.com

الملخص

التأصيلات اللغوية

عند أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي وأثرها

إعداد

حصة غنيم عواد الجهني

باحثة دكتوراه، تخصص (عقيدة ودعوة)

قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية

agalj@gmail.com

هدف البحث عرض التأصيلات اللغوية عند أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي وأثرها، وذلك من خلال: بيان موافقة أبي علي الفارسي للمعتزلة في أغلب أصولهم كما في مسألة التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، بيان العلاقة بين العقيدة واللغة عند أبي علي الفارسي، واعتمد البحث على المنهج الاستقرائي على المنهج (الاستقرائي، والتحليلي، والنقدي)، وذلك باستقراء مؤلفات أبي علي الفارسي، وبيان التأصيلات اللغوية وأثرها، وجاء البحث عبارة عن مقدمة شملت مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وهيكل البحث، ثم التمهيد، وستة مطالب، المطلب الأول: المجاز، المطلب الثاني: التأويل، المطلب الثالث: التصرف في دلالات الصيغ الفعلية تخريجا على أصوله العقدية، المطلب الرابع: التصرف في دلالات الحروف وتوجيهها بناء على أصوله العقدية، المطلب الخامس: ادعاء كثرة الحذف في اللغة العربية، المطلب السادس: تسخير الإعراب لتأييد مذهبه العقدي.

الكلمات المفتاحية: التأصيلات اللغوية، التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، العقيدة واللغة.

ABSTRACT

**The Linguistic Rooting of Abu-Ali Al-Hassan ibn Ahmad
ibn Abdul-Ghaffar Al-Farisi and its Impact**

Preparation

Hessa Ghunaim Awwad Al-Juhani

Doctoral Researcher, Major (Doctrine and Advocacy)

**Department of Sharia and Islamic Studies, College of Arts
and Humanities, King Abdulaziz University, Saudi Arabia**

agalj @gmail.com

The current study aimed at presenting the linguistic rooting of Abu-Ali Al-Hassan ibn Ahmad ibn Abdul-Ghaffar Al-Farisi and its impact via identifying his acceptance of Al-Mu'tazila in most of their main ideas as in the issue of monotheism, justice, promise and warning. The research also aimed at identifying the relationship between language and doctrine in terms of what was identified by Abu-Ali Al-Farisi. The research made use of the inductive, analytical, and critical methodologies via analyzing the scientific product of Abu-Ali Al-Farisi, and introduced the linguistic rooting and its impact. The research consisted of an introduction which included the research problem, purposes, significance, review of literature, research methodology, research outline. The research included six main demands: the first one tackled the metaphor, the second addressed interpretation, the third portrayed the semantics and doctrine (sentence level), the fourth delineated the semantics and doctrine (letters level), the fifth outlined the claim of omission in the Arabic language, and finally the sixth over-viewed his make use of grammar for supporting doctrine from his viewpoints.

Keywords: linguistic rooting, monotheism, justice, promise and promises, creed and language.

خطة بحث Research Proposal

(١) المقدمة Introduction :

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، بلغ الرسالة ، وأدى الأمانة ، ونصح الأمة ، وجاهد في الله حق جهاده، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فإن الله عزوجل اختار اللغة العربية لكتابه كما في قوله تعالى: {كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} [فصلت: ٣]، ومن هنا جاء اهتمام السلف باللغة العربية تعلمًا وتعليمًا ومناظرة ، فظهر من أئمة العربية مثل: أبو عمرو بن العلاء تـ ١٥٤ ، والفراهيدي تـ ١٧٥ ، وابن قتيبة ٢٧٦ ، والأزهري تـ ٣٧٠ هـ ، وغيرهم.

وفي فترة من الزمن ظهر من يصبغ العربية بما عنده من عقيدة مخالفة للسلف فانطلق منها في دراسة العربية حتى أصبح من أشهر أهل اللغة من المعتزلة ومن بعدهم الأشاعرة ومن تأثر بهم ، ومن أولئك أبو الحسن الفارسي ؛ من أئمة العربية المتهم بالاعتزال ، وقد قصده التلاميذ من الأقطار ، فلزمه أبو الفتح عثمان بن جني أربعين سنة مؤيدا لأرائه ناقلا عنه في كتبه ، حتى خلفه بعد وفاته .

ومن هنا كانت الدراسة التي تتناول الانحرافات العقدية عند أبي علي الفارسي وأثرها من الدراسات ذات الأهمية التي وقع عليها الاختيار بعد توفيق الله - عزوجل- بأن تكون موضوعا لبحثي، وسميته مستعينة بالله بـ (الانحرافات العقدية عند أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي وأثرها)

وأسأل الله - عزوجل - بمنه وكرمه أن يجعل عملي خالصا لوجهه، وأن يوفقني فيه للحق أنه ولي ذلك والقادر عليه .

(٢) مشكلة البحث Research Problem :

تكمن مشكلة هذه الدراسة فيما يلي:

١- في أن الفارسي إمام من أئمة أهل اللغة ومشاهيرها ، وله كتب متعددة في اللغة ، وتلاميذ اشتهروا في علم اللغة، فأصبحوا خلفا له ، ناقلين لأقواله ، مؤيديها ، متبعين للمعتزلة في أصولهم ، ناشرين معتقدهم بين أهل اللغة ، وأشهرهم ابن الجني

٢- كما أنني وجدت أن الفارسي ، وتلميذه ابن الجني يتبنى معتقدات ، ثم يحاول أولئك أن يحملوا النصوص على تلك المعتقدات ، معتمد على العقل ، ويستخدم أساليب اللغة المختلفة من: تأويل ، أو حذف ، أو إضافة ، أو اختيار حركات إعرابية توافق ما ذهب إليه ، كما يحمل الألفاظ العربية على ما يتلاءم مع المعتقد من غير مراعاة للسياق ، ولاشك أن البحث في ذلك يمثل مشقة في البحث العلمي .

(٣) أهداف البحث Objectives:

١. بيان موافقة أبي علي الفارسي للمعتزلة في أغلب أصولهم كما في مسألة التوحيد، والعدل ، والوعد والوعيد .
 ٢. بيان العلاقة بين العقيدة واللغة عند أبي علي الفارسي .
- ونتبين ذلك من خلال :

- ١- استقراء مؤلفات أبي علي الفارسي للوقوف على آرائه حول أهم قضايا العقيدة ومسائلها.
- ٢-تأثر أبي علي الفارسي بالأسلوب الأدبي في عرضه للمسائل العقديّة .

(٤) أهمية البحث Important of Research :

أهمية البحث في هذا الموضوع، وأسباب اختياره تتضح من خلال ذكر النقاط الآتية:

- ١- تعلق الدراسة بموضوع العقيدة ، والذي يُعد من الموضوعات الرئيسية والأساسية.
- ٢- أهمية معرفة عقيدة اللغوي عند الرجوع لتفسير الكتاب والسنة وآثار الصحابة .
- ٣- الوقوف على بعض الشبهات اللغوية التي اعتمد عليها الفارسي في تأويل النصوص.
- ٤- أبو علي الفارسي واحداً من أفذاذ علماء العربية في القرن الرابع الهجري، فقد احتلّ مكانة مرموقة في عصره والعصور التالية.
- ٥- أن هذا الموضوع رغم أهميته لم تكتب فيه رسالة علمية

(٧) منهج البحث: Research Methodology:

لما كان البحث يهدف إلى الحديث عن التأصيلات اللغوية عند أبي علي الفارسي وأثرها ، فإنني قد اعتمدت في دراستي على المنهج (الاستقرائي ، والتحليلي ، والنقدي) ، وذلك باستقراء مؤلفات أبي علي الفارسي ، وبيان التأصيلات اللغوية وأثرها ، متبعة الإجراءات التالية:

جمعت المادة العلمية من كتب أبي علي الفارسي والكتب التي اعتمدت عليها هي:

- الإغفال (وهو المسائل المصلحة من كتاب معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج).
- الإيضاح العضدي .
- التعليقة على كتاب سيبوية .
- الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد.
- كتاب الشعر أو الأبيات المشكّلة .
- المسائل الحليّيات .

- المسائل العسكرية في النحو العربي .
- المسائل المشكّلة .
- المسائل الشيرازيات .
- ١- عزوت الآيات الواردة في البحث إلى موضعها من القرآن بذكر اسم السورة ورقم الآية.
- ٢- خرجت الأحاديث بعزوها إلى مصادرها ، فإن كانت في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما ، وإن كانت في غيرهما عزوت لذلك مع ذكر أقوال الأئمة في الحديث.
- ٣- عزوت الأقوال لقائلها من مؤلفاتهم قدر المستطاع .
- ٤- ترجمت للأعلام المذكورين في الرسالة في أول موضع يرد ذكره فيه ما عدا المشهورين منهم.
- ٥- التزمت عند النقل من مصدر الإشارة في الهامش إلى بياناته كاملة عند ذكره لأول مرة ، فإن تكرر المرجع بعد ذلك اكتفيت بذكر اسم الكتاب والمؤلف.
- ٦- عمل فهرس للبحث كالتالي:
- أ- فهرس الآيات .
- ب- فهرس الأحاديث .
- ج - فهرس الأعلام المترجم لهم .
- د- فهرس الفرق .
- هـ- فهرس الأماكن والبلدان .
- و- فهرس الكلمات الغريبة .
- ز- فهرس المصادر .
- ح- فهرس موضوعات البحث .

(٨) هيكل البحث: Research Structure :

- يشتمل البحث على مقدمة ، ومطالب
- أما المقدمة : وتشتمل على مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وهيكل البحث .
- والبحث يشتمل على مطالب كالتالي:
- وتحتة تمهيد ، وستة مطالب:

المطلب الأول: المجاز

المطلب الثاني: التأويل

المطلب الثالث : التصرف في دلالات الصيغ الفعلية تخريجا على أصوله العقديّة

المطلب الرابع: التصرف في دلالات الحروف وتوجيهها بناء على أصوله العقديّة

المطلب الخامس: ادعاء كثرة الحذف في اللغة العربية

المطلب السادس: تسخير الإعراب لتأييد مذهبه العقدي

التأصيلات اللغوية التي استند إليها أبو علي الفارسي:
وتحتة تمهيد ، وستة مطالب

المطلب الأول: المجاز

المطلب الثاني: التأويل

المطلب الثالث : التصرف في دلالات الصيغ الفعلية تخريجا على أصوله العقديّة
المطلب الرابع: التصرف في دلالات الحروف وتوجيهها بناء على أصوله العقديّة
المطلب الخامس: ادعاء كثرة الحذف في اللغة العربية
المطلب السادس: تسخير الإعراب لتأييد مذهبه العقدي

التأصيلات اللغوية التي استند إليها أبو علي الفارسي^(١)

التمهيد:

مما لا شك فيه أن تعلم اللغة العربية يجب لفهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ إذ بمعرفتها يتضح المراد، ويفهم الخطاب، قال مكي بن أبي طالب^(٢): (رأيت من أعظم ما يجب على طالب علوم القرآن- الراغب في تجويد ألفاظه وفهم معانيه، ومعرفة قراءاته ولغاته، وأفضل ما القارئ إليه محتاج: معرفة إعرابه والوقوف على تصرف حركاته وسواكنه، يكون بذلك سالما من اللحن فيه، مستعينا على إحكام اللفظ به، مطلعاً على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات، متفهماً لما أراد الله- تبارك وتعالى- به من عباده، إذ بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال، وتظهر الفوائد، ويفهم الخطاب، وتصح معرفة حقيقة المراد)^(٣)

فالجهد باللغة العربية خطر على العقيدة، قال الزهري: (إنما أخطأ الناس في كثير من تأويل القرآن لجهلهم بلغة العرب)^(٤)، وقال الأزهري: (فعلينا أن نجتهد في تعلم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثم السنن المبينة لجمل التنزيل، الموضحة للتأويل، لتنتفي عنا الشبهة الداخلة على كثير من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رؤوس ذوي الأهواء والبدع الذين تأولوا بأرائهم المدخولة فأخطئوا، وتكلموا في كتاب الله- جل وعز- بكنتهم العجمية دون معرفة تاقية، فضلوا وأضلوا)^(٥) كما أنه لا يجوز الكلام في نصوص القرآن والسنة بما يخالف لغة العرب، قال الدارمي: (ولا يجوز الكلام في آيات الصفات وأحاديث الإثبات لها ونفي المثلية عنها والإيمان بها إلا بما يعرف من اللغة العربية على سياق الكلام وملازمته)^(٦).

ولا يخفى أن الفارسي على معرفة كبيرة باللغة، ومن يقرأ مؤلفاته يتبين له سعة اطلاعه، فمؤلفاته مليئة بالشواهد فهو يوردها شرحاً لمعنى، أو تأسيساً لقاعدة، أو تأكيداً لقاعدة نحوية أو قضية بلاغية، أو تأييداً لقراءة، بل إن اللغة إحدى الأدلة التي كان الفارسي يستدل بها على المسائل العقدية، ولكنه -غفر الله له- ذلل اللغة للاعتزال، فعزز أصوله العقدية بالاعتماد على الشاهد اللغوي، والشعر، وكذلك بأقوال أئمة اللغة^(٧)، كما سخر النحو في خدمة تلك الأصول، لاسيما في النصوص التي يجدها متعارضة مع أحد أصوله، مع أنه محرف في ذلك كله، إذ اللغة تسند فهم السلف الذي جاء به المصطفى صلى الله عليه وسلم، لا فهم المعتزلة، قال الدكتور حسين الذهبي: (نجد المعتزلة قد حرصوا كل الحرص على الطريقة اللغوية التي تعتبر عندهم المبدأ الأعلى لتفسير القرآن، وهذا المبدأ اللغوي يظهر أثره واضحاً في تفسيرهم للعبارات القرآنية التي لا يليق ظاهرها عندهم بمقام الألوهية، أو العبارات التي تحتوي على التشبيه، أو العبارات التي تصادم بعض أصولهم، فنراهم يحاولون أولاً إبطال المعنى الذي يرونه مشتبهاً في اللفظ القرآني، ثم يثبتون لهذا اللفظ معنى موجوداً في اللغة يزيل هذا الاشتباه ويتفق مع مذهبهم، ويستشهدون على ما يذهبون إليه من المعاني التي يحملون ألفاظ القرآن عليها بأدلة من اللغة والشعر العربي القديم)^(٨)

وقد حاول الفارسي استخدام اللغة لتقرير معتقده، فاستخدم بعض التأصيلات التي لا يوافق عليها لرد بعض العقائد التي تخالف ما يعتقده، وتظهر تلك التأصيلات من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول

المجاز

تعريف المجاز لغة واصطلاحاً

تعريف المجاز لغة : من الجواز، وهو العبور والانتقال والتعدي^(٩)
تعريف المجاز اصطلاحاً هو ما أفيد به معنى اصطلاح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع الخطاب بها؛ لعلاقة بينه وبين المعنى الأول^(١٠).
ولقد رأى الفارسي أن أكثر اللغة مجاز، وأن المجاز يقع في الأفعال المنسوبة إلى المخلوقات، كما يقع في أفعال الله عزوجل، كما يظهر من خلال الأمثلة، وكما صرح عنه تلميذه ابن الجني، فقال: (أعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال نحو: قام زيد، وقعد عمرو... ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد، معناه كان منه القيام... قال لي أبو علي: قولنا: قام زيد، بمنزلة قولنا: خرجت فإذا الأسد، ومعناه أن قولهم: خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس... فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه... وكذلك أفعال القديم سبحانه؛ نحو: خلق الله السماء والأرض، وما كان مثله، ألا ترى -أنه عزَّ اسمه- لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازاً لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا -عز وعلا^(١١)، وذكر ذلك عنه ابن القيم، فقال: (أن تعلم أن هذا الرجل وشيخه أبا علي من كبار أهل البدع والاعتزال، المنكرين لكلام الله تعالى وتكليمه، فلا يكلم أحداً البتة، ولا يحاسب عباده يوم القيامة بنفسه وكلامه، وأن القرآن والكتب السماوية مخلوق من بعض مخلوقاته، وليس له صفة تقوم به، فلا علم له عندهم ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا سمع ولا بصر، وإنه لا يقدر على خلق أفعال العباد، وأنها واقعة منهم بغير اختياره ومشينته، وأنه شاء منهم خلافها وشاءوا، هم خلاف ما شاء، فغلبت مشينتهم، وكان ما شاءوه هم دون ما شاء هو فيكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون، وهو خالق عند هذا الضال المضل، وعالم مجازاً لا حقيقة، والمجاز يصح نفيه، فهو إذا عنده لا خالق ولا عالم إلا على وجه المجاز)^(١٢)، وكان تلميذه ابن جني مثله في ذلك، فقد قال: (وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة..)^(١٣)، كما أنه عقد في الخصائص باباً سماه باب: ما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية، وذكر فيه جملة من الآيات القرآنية الدالة على بعض الصفات الإلهية، وأولها بالمجاز، بعد أن سخر من أهل السنة، ووصمهم بالتشبيه وقلة الفهم للغة العربية^(١٤).

التعليق:

ومما لاشك فيه أن الأصل في الكلام الحقيقية لا المجاز، وقد تطرق العلماء إلى الكلام عن المجاز ما بين مثبت ومعارض، والكلام فيها طويل^(١٥)، والذي يهمنا هنا أن نقول: الذي عليه أهل السنة والجماعة هو: أن يكون كلام الله عزوجل ورسوله صلى الله عليه وسلم على ظاهره وحقيقته، ولا يصرف عن ظاهره إلى المجاز إلا بشروط، أهمها:

- ١- المعنى المجازي مستعمل في اللغة لذلك اللفظ.
- ٢- أن يكون هناك دليلا يوجب صرف اللفظ عن الحقيقة
- ٣- أن يكون الدليل الصارف للفظ عن الحقيقة إلى المجاز سالما من المعارض .

وقد ذكر تلك الشروط ابن تيمية، فقال: (... فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنع له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة، فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلا بد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وصد حقيقته، فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه... فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره... ولا يجوز أن يحيلهم إلى دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس سواء كان سمعيا أو عقليا؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاد مرات كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد، والفقير وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجهه، ثم أوجب ألا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئا من ظاهره؛ لأن هناك دليلا خفيا يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليسا وتلبيسا، وكان نقيض البيان وصد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان.

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر مراد؟! أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبيهة ليس لها حقيقة؟!^(١٦).
والمجاز أحد المسالك التي سلكها المعتزلة لصرف نصوص الكتاب والسنة لاسيما صفات الله تعالى وأفعاله عن الحقيقة الى المجاز، وفي ذلك يقول ابن تيمية: (...ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات)^(١٧).

وقد رد ابن تيمية على من يدعي أن أكثر اللغة مجاز مستبعدا أن يقول ذلك ابن جني لظهور فساد هذا القول، فقال: (فهذا الكلام لا يقوله من يتصور ما يقول، وابن جني له فضيلة وذكاء، وغوص على المعاني الدقيقة في "سر الصناعة" و"الخصائص" و"إعراب القرآن" وغير ذلك، فهذا الكلام إن كان لم يقله، فهو أشبه بفضيلته، وإذا قاله فالفاضل قد يقول ما لا يقوله إلا من هو أجهل الناس... فهذا القول لا يقوله القائل إلا إذا فسد تصوره، وكان إلى الحيوان أقرب، والظن بابن جني أنه لا يقول هذا، ثم هذا المعنى موجود في سائر اللغات، فهل يقول عاقل: إن أهل اللغات جميعهم الذين يتكلمون بالجمل الفعلية التي لا بد منها في كل أمة إنما وضعوا تلك الجملة الفعلية على جميع أنواع ذلك الفعل الموجود في العالم، وأن استعمال ذلك في بعض الأفراد عدول باللفظ عما وضع له؟ ولكن هذا مما يدل على فساد أصل القول بالمجاز إذا أفضى إلى أن يقال: في الوجود مثل هذا الهديان)^(١٨)

ولاشك أن القول بأن أكثر اللغة مجاز أدى إلى تحريف النصوص كما قال ابن القيم: (وقد قال بعض أئمة النحاة أكثر اللغة مجاز، فإذا كان أكثر اللغة مجازا سهل على النفوس أنواع التأويلات: فقل ما شئت، وأول ما شئت، وأنزل عن الحقيقة، ولا يضرك أي مجاز ركبته)^(١٩).

ومن أمثلة عند الفارسي على ذلك مايلي:

● المجازات التي ذكرها في قوله تعالى: {فَأَيُّهَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [البقرة: ١٧]، فقد صرف القول إلى غير الكلام المعهود، وجعله من المجاز، والمراد عنده: الإخبار بالحال، أو صرف الأمر في قوله: {كُنْ} إلى غير ظاهره، وحمله على الخبر، أو جعل معنى: يقول له، أي يقول من أجله، فلا خطاب موجه إلى الشيء المكون^(٢٠)، قال ابن عطية: (وعلى مذهب أبي علي الفارسي، في أن القول مجازي)^(٢١)، وقد وافقه الزمخشري على كون تلك الآية مجاز وتمثيل، فقال: (وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام، وفي كلام العرب. ونظيره قوله تعالى: {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [النحل: ٤٠]، {فَقَالَ لَهَا وَالْأَرْضُ أُنْتِ يَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ} [فصلت: ١١]، ومعلوم أنه لا قول ثم، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى)^(٢٢)، وفي ذلك تأييدا لأصول المعتزلة في نفي أصل الكلام، فعندهم أنه لا يوجد قول من الله أصلا، وأن المعدوم شيء ثابت في الخارج، وهم المعنيون بقول الطبري: (وقال آخرون: بل ذلك من الله خبر عن جميع ما ينشئه ويكونه، وأنه إذا قضاه وخلقه وأنشأه كان ووجد. ولا قول هنالك عند قائلنا هذه المقالة، إلا وجود المخلوق وحدوث المقضي)^(٢٣)، وهذا خلاف قول السلف بأن لله

قولا حقيقيا، وأن قوله: {كُنْ فَيَكُونُ} عام في ما قضاه وقدره سبحانه، كما أن أمره تعالى للشيء بقوله {كُنْ} عند إرادته لتكوينه، مما يدل على أن المعدوم ليس بشيء ثابت في الخارج، بل هو ثابت في علم الله تعالى، قال الطبري: (وأولى الأقوال بالصواب في قوله: {فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [البقرة: ١١٧] أن يقال: هو عام في كل ما قضاه الله وبراه؛ لأن ظاهر ذلك ظاهر عموم، وغير جائزة إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان، وإذ كان ذلك كذلك، فأمر الله جل وعز لشيء إذا أراد تكوينه موجودا بقوله: {كُنْ} في حال إرادته إياه مكوّنًا، لا يتقدم وجود الذي أراد إيجاده وتكوينه، إرادته إياه، ولا أمره بالكون والوجود، ولا يتأخر عنه، فغير جائز أن يكون الشيء مأمورا بالوجود مرادا كذلك إلا وهو موجود، ولا أن يكون موجودا إلا وهو مأمور بالوجود مراد كذلك) (٢٤).

● جعل الآيات الواردة في نسبة الأفعال إلى الله عزوجل مجازا لا حقيقة، كما في قوله تعالى: {أَوَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ} [المجادلة: ٢٢] قال: (... وهم الذين جمعوا ذلك في الحقيقة، وأضيف إلى الله لأنه كان بتقويته ولطفه) (٢٥)، وفي قوله تعالى: {تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيْبُهُمْ} [التوبة: ٦٧] قال: (جاز أن ينسب الإنساء إلى الله وإن كانوا هم الفاعلين له والمذمومين عليه... نسب الإنساء إليه لما لم يلفظ لهذا المنسي كما لفظ للمؤمن الذي قد هدي) (٢٦)، وفي قوله تعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ} [الأنعام: ١٢٥] قال: (والمعنى أن الفعل مسندا إلى اسم الله في اللفظ، وفي المعنى: للمنشرح صدره، وإنما نسبه إلى ضمير اسم الله لأنه بقوته كان وتوفيقه) (٢٧)؛ ليثبت أن الفاعلين لها على الحقيقة هم العباد، ولا تنسب الهداية أو الضلال إلى الله على الحقيقة، وفي هذا تأييدا لأصل العدل عند المعتزلة، قال القاضي عبد الجبار: (أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها) (٢٨)، كما فيه إخراج اللفظ عن ظاهره منحرفا بذلك عن مذهب السلف إذ يرون أن الله خالق أفعال العباد خيرا وشرها ونسبة ذلك على الحقيقة لا المجاز فالله خالق الفاعل وفعله، ولا يوجب ذلك أن يكون سبحانه هو الفاعل لأعمالهم، كما يرى السلف أن العبد فاعل لفعله على الحقيقة، وأن الله تعالى أعطاه المشيئة والقدرة على فعل فعله، وقد بين سبحانه الحق فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، فالفعل يضاف إلى الفاعل كونه صدر منه ووقع بقدرته ومشينته، ويضاف إلى الله كونه خالق كل شيء سبحانه، مع العلم أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، قال ابن تيمية: (والتحقيق ما عليه أئمة السنة وجمهور الأئمة؛ من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة، مفعولة لله، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ليست قائمة بالله، ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلق وفعله، كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال، وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشينته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، ومفعولة للرب) (٢٩) وغير ذلك من الأمثلة التي تتضح بصورة أكبر من خلال ما يأتي من أبواب.

المطلب الثاني

التأويل

تعريف التأويل لغة واصطلاحاً

التأويل لغة: التأويل في اللغة من آل يؤول، قال الأزهري: (آل يؤول، أي: رجع وعاد... آلت الشيء جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه)^(٣٠).

وعلى هذا يكون التأويل لغة يأتي بمعنيين، الأول: البيان والتفسير، والثاني: المرجع والمصير والعاقبة، كما قال الطبري: (وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير)^(٣١).

التأويل اصطلاحاً:

التأويل في اصطلاح السلف، على أحد معنيين: تفسير الكلام وبيان المراد به، وإما بمعنى الحقيقة والمأل، قال ابن تيمية: (وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً... والمعنى الثاني في لفظ السلف: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به)^(٣٢).

مما يبين أن معنى التأويل عند السلف يتوافق مع ما جاء عن أهل اللغة في معنى التأويل.

أما التأويل في اصطلاح المتكلمين: لقد ظهر لفظ التأويل عند المتكلمين بمعنى مختلف عن معناه في اللغة وعند السلف، وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك^(٣٣).

وبهذا المعنى لم يعرف في اللغة ولا عند السلف، ولكن استعمله المتكلمون في المسائل العقديّة لاسيما في مسائل صفات الله وأفعاله؛ لنفيها وتحريفها عن المراد بها بحسب ما أصلوه من أصول عقديّة، وكذلك فعل الفارسي في النصوص، فحمل الألفاظ على ما يتلاءم مع أصوله العقديّة، من غير مراعاة للسياق، كما نبين ذلك من خلال الأمثلة التالية:

١- حمل لفظ اليد الدال على صفة الله تعالى على النعمة أو القدرة والقوة^(٣٤)، بدون مراعاة للسياق، ورد على من ينكر أن اليمين بمعنى النعمة، فقال: (وقوله- أي الزجاج - : " هذا القول خطأ ينقضه: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة: ٦٤] فيكون المعنى: بل نعمته مبسوطتان، ونعم الله أكثر من أن تحصى"، فتخطته لقائل هذا القول من جهة أن اليد في اللغة لم تطلق على النعمة ولم تستعمل لا يسوغ له؛ لأن في اللغة مشهور، ولعمري أنه لم ينكر ذلك على هذا الوجه، ولكن زعم أن تثنية اليد تنقض ذلك ولا تطابقه..)^(٣٥)، وفعل مثل ذلك في صفة اليمين، ففي قوله تعالى: {وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} [الزمر: ٦٧] بين أنها القوة^(٣٦).

ولا شك أن اليد في اللغة تطلق، ويفهم منها معان مختلفة بحسب السياق، فقد يراد بها القدرة أو النعمة، والسياق هو الذي يحدد المعنى المراد؛ لكن لا تستعمل اليد للحي بهذا

المعنى إلا في حق من له يد حقيقة، ولا يعرف في اللغة أن اليد تضاف إلى من ليس له يد على الحقيقة، قال الدارمي: (فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذئ يدين، أو لم يكن قط ذا يدين: إن كفره وعمله بما كسبت يده، وقد يجوز أن يقال: بيد فلان أمرى ومالي، وبيده الطلاق والعناق والأمر، وما أشبهه، وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعاً في كفه، بعد أن يكون المضاف إلى يده من ذوي الأيدي، فإن لم يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال: بيده شيء من الأشياء)^(٣٧)

٢- حمل لفظ الوجه الدال على صفة الله تعالى على معنى الذات، مدعيًا أن ذلك لغة؛ لينفي صفة الوجه عن الله عزوجل^(٣٨)، والقول بأن المراد بالوجه الذات لا صفة له سبحانه، وهذا من تأويلات المعتزلة، كما فسر ذلك الزمخشري بقوله: (والوجه يعبر به عن الذات)^(٣٩)؛ وموجب ذلك التحريف: هو نفي صفات الله عزوجل، والصحيح خلافه، فالوجه في لغة العرب هو: مستقبل كل شيء، وأول ما يوجه منه، ووجه كل شيء بحسبه وحسب ما يضاف إليه، وإذا كان هذا هو المستقر في اللغة وجب أن يحمل الوجه في حق الله تعالى على إثبات صفة الوجه لله تعالى كما في إثبات باقي الصفات، قال الدارمي: (وأن الوجه منه غير اليمين، واليمين منه غير الوجه على رغم الزنادقة والجهمية)^(٤٠)، ثم أنه لو لم يكن لله عز وجل وجه على الحقيقة لما جاء استعمال هذا اللفظ في معنى الذات.

٣- حمل معنى العلم على المعلوم أو المجازاة، ففي قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] قال: (أي أنزله وفيه معلومه، وأنزله وفيه علمه، والعلم المعلوم)^(٤١)، وقال: (ولما كان عالماً لنفسه وجب أن يكون عالماً لجميع المعلومات) ^(٤٢)، وفي قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٢٩] قال: (أي يجازي عليه)^(٤٣)، وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤] قال: (لأن علم الله قديم في جميع الأماكن على صفة واحدة، فإذا لم يستقم أن يحمل أفعال على زيادة علم في مكان علمت أن انتصابه انتصاب المفعول به)^(٤٤)، وقوله هذا فصله تلميذه ابن جني فقال: (ألا تراه - عز وعلا - عالماً لنفسه بلا علم)^(٤٥).

وهذا نفسه ما يقول به المعتزلة بأن الله عالم لذاته أو عالم لنفسه بلا علم، وأن العلم هو المعلوم^(٤٦)، ويريدون بذلك نفي صفة العلم عن الله تعالى. وهذا انحراف عما يراه السلف، فالسلف يثبتون ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم أنه عليم بعلم هو صفة له سبحانه، وأن علمه محيط بجميع الأشياء من الكليات والجزئيات، والعلم ليس هو المعلوم، قال ابن تيمية: (أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره... والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال إن العالم هو العلم والعلم هو العالم، فضلاله بين، وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم، فمن قال: إن العلم هو المعلوم، والمعلوم هو العلم، فضلاله بين أيضاً)^(٤٧)

٤- حمل لفظ الرؤية في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظِرْ لِيكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] على غير الحقيقة، بل بين أن المراد بذلك هو سؤال موسى عليه السلام أمراً عظيماً من الآيات العظيمة، وهذا عنده ليس بمنكر، وإن كان الله قد أتى موسى عليه السلام الآيات الباهرة^(٤٨)، كما أنه ذكر في معنى الرؤية بأنها تأتي بمعنى الرؤية بالعين، وبمعنى

العلم، والسياق من يحدد ذلك، إلا أن الفارسي فسرها في حديث: "سترون ربكم" بالعلم^(٤٩)، وهذا باطل؛ لأن رأى علمية وبصرية، والتفريق بينهما من خلال سياق الكلام، كما أن رأى العلمية تنصب مفعولين بخلاف رأى البصرية فإنها تنصب مفعولا واحدا كما في الحديث، وأما تعليقات الفارسي بكونها ظاهرا نصبت مفعولا واحدا؛ والحقيقة أنها نصبت مفعولين، لكن حذف أحدهما لطول الكلام، فهو تعليل متكلف يريد به ترسيخ مذهبه ليس إلا^(٥٠)؛ ومذهبه هو نفي رؤية المؤمنين لربهم عزوجل يوم القيامة؛ ولذا فسر قوله تعالى: {لَنْ تَرَانِي} {الأعراف: ٣: ١٤} حمله على الظاهر ليثبت نفي رؤية الله عزوجل^(٥١) مما يبين أنه يأخذ من الاستعمال ما يوافق أصوله الاعتزالية، إذ أن نفي رؤية الله عزوجل مما أجمعت المعتزلة .

٥- حمل معنى النظر في قوله تعالى: {وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ . إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} {القيامة: ٢٢، ٢٣} على أحد المعاني التالية: منتظرة ثواب الله، أو تقيب الحدقة طلبا للرؤية، أو التفكير، أو نيل الثواب وعدمه^(٥٢)؛ لينفي رؤية الله عزوجل بناء على أصله الاعتزالي، فيقال له: لاشك بأن النظر في اللغة له عدة استعمالات حسب تعديته، فإن عدي بنفسه فمعناه الترقب والانتظار، وإن عدي بفي فمعناه التفكير، وإن عدي بالي فمعناه المعاينة بالأبصار لا سيما إن أضيف إليه الوجه، وعلى هذا لا يصح القول بأن المراد بقوله تعالى: {وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ . إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} {القيامة: ٢٢، ٢٣} إلا المعاينة بالأبصار^(٥٣)، قال الأزهري: (ومن قال: إن معنى قوله: {إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} {القيامة: ٢٣} بمعنى منتظرة فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء بمعنى انتظرت، إنما تقول: نظرت فلانا، أي انتظرت، ومنه قول الحطيئة: وقد نظرتكم إناء صادرة طال بها حوزي وتنسائي^(٥٤))

فإذا قلت: نظرت إليه لم يكن إلا بالعين، وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا وتدبرا بالقلب^(٥٥).

٦- حمل معنى الإدراك المنفي في قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} {الأنعام: ١٠٣} على الرؤية؛ لينفي صفة الرؤية عن الله عزوجل. وهذا القول باطل؛ لأن الإدراك في اللغة له معنى زائد على مجرد الرؤية؛ فالإدراك لغة إحاطة الشيء بكماله، أما الرؤية فهي المشاهدة بالنظر لا الإحاطة؛ وعليه فالمنفي عن الله عزوجل الإدراك لا الرؤية^(٥٦)

٧- وحمل لقاء الله تعالى على لقاء جزاءه؛ لينفي الرؤية عن الله تعالى، ففي قوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ} {البقرة: ٤٦}، وقوله تعالى: {وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوا} {البقرة: ٢٢٣}، وقوله تعالى: {تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ} {الأحزاب: ٤٤}، قال: (أي ملاقون جزاءه إن ثوابا أو عقابا)^(٥٨)

٨- حمل معنى كتب في قوله تعالى: {أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ} {المجادلة: ٢٢} بمعنى جمع، فقال: (معناه جمع، كأن التقدير: أولئك الذين جمع الله في قلوبهم الإيمان أي استوعبوه واستكملوه فلم يكونوا ممن يقول: {نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنُكْفِرُ بِبَعْضٍ} {النساء: ١٥٠}، وهم الذين جمعوا ذلك في الحقيقة، وأضيف إلى الله؛ لأنه كان بتقويته ولطفه)^(٥٩)، وقال أيضا: (لأن الله تعالى وسم قلوب الذاكرين بسمات تبين لمن شاهدها من الملائكة أنهم مؤمنون، كما قال: {أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ}

[المجادلة: ٢٢]، أي علامته، فإذا لم يسمهم بهذه السمة، فقد أغفلهم^(١٠٠)، وقال أيضا: (معنى كتب في قلوبهم الإيمان، كتب في قلوبهم علامته، فحذف المضاف، ومعنى كتابة الإيمان في قلوبهم: أنها سمة لمن يشاهدهم من الملائكة أنهم مؤمنون، كما أن قوله في الكفار: {وَوَطِّعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمُ} [التوبة: ٩٣] علامة يعلم من شاهدها من الملائكة أنه مطبوع على قلبه، وعلى هذا قوله: {وَلَا تُطْعَمَنَّ أَعْقَلُنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا} [الكهف: ٢٨] أي: جعلها غفلا من العلامة التي تكون في قلوب الذاكرين^(١٠١)، فهذا الأقوال من الفارسي؛ لينفي خلق الله لأفعال العباد بناء على أصله الاعتزالي؛ كما قال ابن عطية: (ذهب أبو علي الفارسي وغيره من المعتزلة، إلى أن المعنى: جعل في قلوبهم علامات تعرف الملائكة بها أنهم مؤمنون، وذلك لأنهم يرون العبد يخلق إيمانه)^(١٠٢)، فالمعتزلة ينكرون خلق الله لأفعال العباد، ويقولون: بأن العبد يخلق إيمانه^(١٠٣)، وهذا يتعلق بمسألة القدر، وقد اتفق أهل السنة على أن الله خص المؤمنين بنعمة هدايتهم للإيمان دون الكافرين، فيكون معنى كتب: جعل وخلق الإيمان في قلوب المؤمنين^(١٠٤)

٩- حمل معنى "جعل" في الآيات بحسب اعتقاده الاعتزالي، ففي قوله تعالى: {وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا} [الأنعام: ١٢٥] على معنى التسمية أو الحكم، ولا يكون من الجعل الذي يراد به الخلق أو الإلقاء^(١٠٥)؛ ليوافق اعتقاده الاعتزالي في مسألة خلق أفعال العباد والصلاح والأصلح، قال السمين: (وقوله: يجعل، يجوز أن تكون التصييرية، وأن تكون الخلقية، وأن تكون بمعنى سمى، وهذا الثالث يفر إليه المعتزلة كالفارسي وغيره من معتزلة النحاة؛ لأن الله لا يصير ولا يخلق أحدا كذا)^(١٠٦)، وقال أبو حيان: (...ولا اعتزال أبي علي الفارسي ذهب إلى أن يجعل هنا بمعنى يسمي، قال: كقوله: {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاتًا} [الزخرف: ١٩]، قال: أي سموهم، أو بمعنى يحكم لهم بالضيق كما تقول: هذا يجعل البصرة مصر... فرارا من نسبة خلق ذلك إلى الله تعالى، أو تصييره على مذهبه الاعتزالي، ونحو منه في خروج اللفظ عن ظاهره)^(١٠٧)، وقد بين السلف أن منشأ الضلال: من التسوية بين: المشيئة، والإرادة، وبين: المحبة، والرضى، ومن هنا قالت المعتزلة: ليست المعاصي محبوبة لله، فهي إذا خارجة عن مشيئة الله وخلقها^(١٠٨)

١٠- حمل معنى النفخ في الصور على معنى الإحياء، ففي قوله تعالى: {وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ} [الزمر: ٦٨] ، وبأن الصور جمع صورة ينفخ فيها روحها فتحيا، قال: (ما جاء في التنزيل من النفخ في الشيء فعلى معنى الإحياء... فكذلك يكون قوله: {وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ} [الزمر: ٦٨] أي أعيدت الصور وأحييت البشر)، وقال أيضا: (وقال لنا قائل: الاختيار غير هذا في التأويل في قوله {وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَى} [الزمر: ٦٨] قال: فقوله: {ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَى} [الزمر: ٦٨] دليل على أنه ينفخ في الصور الذي قيل: إنه كان كالقرن نفختين، وأن الناس يحيون بعد النفخة الثانية؟ فقلت- أي الفارسي-: ما ينكر أن يكون قوله: {وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ} [الزمر: ٦٨] أحيي الناس، فصعقوا لما شاهدوا من أهوال يوم القيامة ورأوا من الآيات الباهرة، والصعق الذي هو الغشي كالموت، فقوله: {ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَى} [الزمر: ٦٨] كقوله: ثم أحيوا أي كشف عنهم ما كان أظلمهم

من مشاهدتهم القيامة، فصار ذلك كإحياء ثان، وأنت قد تقول لمن تزيل عنه أمرا عظيما إذا غشيه: قد أحييته، فعلى هذا يكون {ثُمَّ نُفِّخُ فِيهِ أُخْرَى} [الزمر: ٦٨] أي كشف عنهم الصعقة فقاموا لما يرادون له، وهذا- والله أعلم- غير ممتنع عندي، وما روي من خلافه لو جاء مجينا يقطع العذر لما جاز العدول عنه وهو غير ممتنع^(٧٩)، والصحيح أن الصور هو: القرن الذي ينفخ فيه في قول جماعة المفسرين، وبذلك تواترت الأحاديث، وأنه ينفخ في الصور بأمر الله تعالى ثلاث نفخات: أولاها نفخة الفزع^(٧٠)، والثانية نفخة الصعق^(٧١)، والثالثة البعث^(٧٢)، لو كان المراد بالصور النفخ في الصور التي هي الأبدان لما صح أن يقال: ثم نفخ فيه أخرى؛ لأن الأجساد تنفخ فيها الأرواح عند البعث مرة واحدة^(٧٣).

التحليق:

هذا التأصيل الذي اعتمد عليه الفارسي هو تحريف للنصوص، وإن سماه المتكلمون تأويلا، وهو ديدن المعتزلة، كما قال ابن تيمية: (وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات)^(٧٤).

والعجيب أنه لم يكن لأولئك قانون يضبطون به تأويلاتهم، فما رأوه من نصوص مخالفة لأصولهم أولوه لتؤيد تلك الأصول، قال ابن تيمية: (لم يكن لهم قانون قويم وصراط مستقيم في النصوص لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل، والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب)^(٧٥)، وقال ابن القيم: (وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلته ومذهبها، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو: المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصلتها فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه...، فهذا في الحقيقة هو عيار التأويل عند الفرق كلها)^(٧٦)، وهذا التحريف فتح باب للشر، كما قال ابن القيم: (فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يردده الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل؟ فمن بابها دخل إليها، وهل أريق دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل؟... ولو ذهبنا نستوعب ما جناه التأويل على الدنيا والدين، وما نال الأمم قديما وحديثا بسببه من الفساد لاستدعى ذلك عدة أسفار، والله المستعان)^(٧٧)

ثم إن التأويل بفهم المعتزلة له لوازم باطلة، ومنها^(٧٨) :

١- القول بأن القرآن ليس كتاب هداية وبيان، بل ضلال على زعمهم؛ فالناس لا يدركون معاني تلك النصوص حتى أتى المتكلمون، فبينوا لهم أوجه التأويل التي تبطل دلالة اللفظ الظاهر، ومن المعلوم أن "الله سبحانه أنزل كلامه بيانا وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بيانا ولا هدى"^(٧٩)، والعياذ بالله من اعتقاد ذلك في كتاب الله عزوجل.

٢- القول بأن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ليس فيه هدى وبيان، والحق: "كيف يتوهم من الله ولرسوله ودينه في قلبه وقار أن يكون رسول الله قد أمسك عن بيان هذا الأمر العظيم، ولم يتكلم فيه بالصواب، بل تكلم بما ظاهره خلاف الصواب، بل لا يتم الإيمان إلا باعتقاد أن بيان ذلك قد وقع من الرسول على أتم الوجوه وأوضحه غاية الإيضاح، ولم يدع بعده لقائل مقالاً ولا لمتأول تأويلاً"^(٨٠).

٣- أن يكون الصحابة وأهل القرون الفاضلة إما جهلوا تلك التأويلات أو كتموها؛ إذ أنه لم يرد عن أحد منهم تلك التحريفات التي أوردتها المعتزلة، ومن المعلوم أن الجهل أو الكتمان منتف عن خير الأمة وأمتها وأفضل قرون أهل الإسلام.

٤- أن المؤول لا يمكنه الرد على منكري البعث، وذلك لأن آيات وأحاديث الصفات التي حرفها أولئك بما يسميه تأويلاً أكثر وأظهر من آيات البعث، قال ابن القيم: (فكل صاحب باطل قد جعل ما تأوله المتأولون عذراً له فيما تأوله هو، وقال: ما الذي حرم علي التأويل وأباحه لكم؟ فتأولت الطائفة المنكرة للمعاد نصوص المعاد، وكان تأويلهم من جنس تأويل منكري الصفات، بل أقوى منه لوجوه عديدة يعرفها من وازن بين التأويلين، وقالوا: كيف نحن نعاقب على تأويلنا وتؤجرون أنتم على تأويلكم؟ قالوا: ونصوص الوحي بالصفات أظهر وأكثر من نصوصه بالمعاد، ودلالة النصوص عليها أبين فكيف يسوغ تأويلها بما يخالف ظاهرها ولا يسوغ لنا تأويل نصوص المعاد؟)^(٨١)

المطلب الثالث

التصرف في دلالات الصيغ الفعلية تخريباً على أصوله العقديّة

مما لا شك فيه أن اللفظة الواحدة يتعدد معناها، ويعرف ذلك من السياق، فلا تصرف الكلمة عن معناها الأصلي من غير حجة، قال الطبري: (وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها)^(٨٢)، كما لا تصرف الكلمة لأحد وجوهاً إلا بحجة، قال الطبري: (والكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهاً دون بعض، إلا بحجة يجب التسليم لها)^(٨٣)، إلا أن تأثير أصول الاعتزال على الفارسي جعله ينحرف عن هذا المنهج، ففي هذه المسألة يتبين أن الفارسي يتصرف في دلالات الصيغ الفعلية بحسب مذهبه العقدي، مثل:

١- تصرفه في صيغتي أفعل وفعل، المسندتين إلى الله، الداليتين على خلقه لأفعال العباد، فقد أحدث لها دلالات أخرى، وجعلها تدل على معنى سماه أو وجده أو صادفه أو حكم عليه أو شهد له بذلك، فقال: (معنى: {كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ} [المجادلة: ٢٢]: كتب في قلوبهم علامته، فحذف المضاف، ومعنى كتابة الإيمان في قلوبهم: أنها سمة لمن يشاهدهم من الملائكة أنهم مؤمنون؛ كما أن قوله في الكفار: {وَطَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمُ} [التوبة: ٨٧] علامة يعلم من

يشاهدها من الملائكة أنه مطبوع على قلبه. وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨]، أي: جعلناه غفلا من العلامة التي تكون في قلوب الذاكرين^(٨٤)؛ وكذلك فعل تلميذه ابن الجني وسار على نهجه، فقال: (ولن يخلو {أغفلنا} هنا من أن يكون من باب أفعلت الشيء أي صادفته ووافقتك كذلك... أو يكون ما قاله الخصم: أن معنى أغفلنا قلبه منعنا وصددنا نعوذ بالله من ذلك)^(٨٥).

وهو بقوله هذا: يبين أن الله منزه عن فعل القبيح، فلا يخلق الكفر والضلال في قلب العباد، ولا هناك ختم على القلب أو طبع حقيقي، بل هو سمة وعلامة يعرف بها الضال والكافر، وفي ذلك نفي لخلق الله عزوجل لأفعال العباد؛ تأييدا لأصل العدل عند المعتزلة، كما وضحه عبدالجبار بقوله: (اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعودهم حادثة من جهتهم، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها فقد عظم خطؤه)^(٨٦).

وفي ذلك تحريف للنصوص عن معانيها، قال ابن القيم: (القدرية تحرف هذا النص وأمثاله بالتسمية والعلم، فيقولون: معنى أغفلنا قلبه، سميناه غافلا، أو وجدناه غافلا، أي: علمناه كذلك، وهذا من تحريفهم)^(٨٧)، فالمعاني التي ذكرها الفارسي لم ترد في اللغة، فلا يعرف في اللغة أفعلت بمعنى فعلت، فليس أضل الله فلانا بمعنى سماه ضالا، أو وجده ضالا، ولا هديت الرجل بمعنى وجدته مهتديا، قال ابن قتيبة: (نحن لا نعرف في اللغة أفعلت الرجل: نسبته. وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى: فعلت: تقول: شجعت الرجل وجنبنته وسرقتة وخطأته، وكفرته وضلته وفسقته وفجرتة ولحنته)^(٨٨)، وقال ابن القيم: (هل قال أحد من الأولين والآخرين، من أهل اللغة: إن العرب وضعت أضله الله وهداه، وختم على سمعه وقلبه، وأزاغ قلبه وصرفه عن طاعته، ونحو ذلك لمعنى وجده كذلك، ولما أراد سبحانه الإبانة عن هذا المعنى قال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، ولم يقل: وأضلك. وقال في حق من خالف الرسول وكفر بما جاء به: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاتية: ٢٣]، ولم يقل: ووجده ضالا)^(٨٩).

٢- ذهب الفارسي إلى أن صيغة فاعل تكون من جهة واحدة كما في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فقال: (يكون على لفظ فاعل، وإن لم يكن الفعل إلا من واحد)^(٩٠)، وإن جعله لاثنين فهو على ما يخطر بالبال لا الحقيقة، فقال: (ومن قرأ: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ٩] وجه آخر، وهو: أن ينزل ما يخطر بباله وما يهجس في نفسه من الخدع منزلة آخر يجازيه ذلك ويقاومه إياه، فعلى هذا يكون الفعل كأنه بين اثنين فيلزم أن يقول فاعل، وهذا في كلامهم غير ضيق، وعلى هذا قولهم: أنا أفعل كذا وكذا أيها الرجل)^(٩١)، كل ذلك لينفي ما تدل عليه الآية من المفاعلة التي تقتضي وقوع المخادعة من الله على سبيل المقابلة، ومن المعلوم أن هذه الصيغة وإن كانت تأتي لهذا المعنى إلا أن أصل الصيغة وظاهرها في الآية أنها للمفاعلة بين اثنين، إلا أن مخادعة الله لا تكون منه ابتداء، بل في مقابلة من يخادعه سبحانه، قال الطبري: (قد قال بعض المنسويين إلى العلم بلغات العرب: إن ذلك

حرف جاء بهذه الصورة ، أعني "يُخَادِع" بصورة "يُفَاعِل" ، وهو بمعنى "يَفْعَل" ، في حروف أمثالها شاذة من منطِق العرب، نظير قولهم: قاتلك الله، بمعنى قتلك الله. وليس القول في ذلك عندي كالذي قال، بل ذلك من "التفاعل" الذي لا يكون إلا من اثنين، كسائر ما يعرف من معنى "يفاعل ومُفاعِل" في كل كلام العرب^(٩٢)

المطلب الرابع

التصرف في دلالات الحروف وتوجيهها بناء على أصوله العقديّة

من المعلوم أن الحروف تحمل أهمية كبرى وخطورة في تحديد السياق لما تحمل من معانٍ متعددة، ومن هنا اهتم العلماء في بيان معاني الحروف، وتحديد استعمالها حسب ما ترد من سياق، وقد لجأ أهل الكلام إلى صرف الحرف عن معناها الأصلي إلى معنى بعيد غير ظاهر؛ لتأييد أصولهم العقديّة، وكذلك فعل الفارسي، ومن ذلك: حمل حرف اللام في قوله تعالى: {رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ} [يونس: ٨٨] كاللام في قوله تعالى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨]، بما يدل على العاقبة والسيرورة، فقال: (ولم يعطوا الأموال ليضلوا ويكفروا، ولكن لما اختاروا ذلك فصار إليه عاقبة أمرهم كان بمنزلة قوله تعالى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨]، لما أدى التقاطهم إياه إلى ذلك، وإن كان الالتقاط لغيره)^(٩٣)، وقال أيضاً: (اللام في يضلوا إنما هو لما يؤول له الأمر، فالمعنى: ربنا إنك آتيت فرعون وملاه زينة فضلوا... فالمعنى: ربنا إنك آتيت فرعون وملاه زينة فضلوا، كما أن معنى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨]، أي: فكان كذلك، فالفتح في قوله: {لِيُضِلُّوهُ} أحسن لهذا المعنى؛ لأنهم هم ضلوا وطمغوا لما أوتوه من الزينة والأموال)^(٩٤)؛ وهذا لينفي خلق الله عزوجل لأفعال العباد، وأن الكفر والضلال وسائر المعاصي ليست من خلق الله، إذ لو كان كذلك، لقبح من الله تكليفهم؛ لأن تكليف من لا قدرة له على العمل قبيح لا يليق بالحكيم بناء على الأصول الاعتزالية^(٩٥). وأجيب عن ذلك: أن هذه اللام ليست لام العاقبة؛ لأن لام العاقبة لا تكون إلا عن عجز أو جهل، والله سبحانه منزّه عن ذلك، بل إن اللام هنا على بابها، وهي لام الحكمة والتعليل؛ وهي حكمة مقصودة لغيرها، لما تؤدي إليه من أمور محبوبة لله سبحانه، وفواتها يستلزم فوات ما هو أحب إليه من حصولها، فالله عزوجل كما أن فعله لحكمة محمودة، فكذلك يفعل سبحانه بمشينته وقدرته، مما يبين أن الهداية والضلال خلق الله وبمشينته وقدرته سبحانه لحكمة محمودة، وقد بين الله عاقبة الكفر والمعصية بالأدلة والحجج الواضحة، وفي ذلك يقول ابن القيم: (فإن قيل: اللام في هذا كله لام العاقبة، كقوله: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨]... فإن ما بعد اللام في هذا ليس هو الغاية المطلوبة، ولكن لما كان الفعل منتهاها إليه، وكان عاقبة الفعل، دخلت عليه لام التعليل، وهي في الحقيقة لام العاقبة... إن لام العاقبة إنما تكون في حق من هو جاهل أو هو عاجز عن دفعها... وأما من هو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، فيستحيل في حقه دخول هذه اللام، وإنما اللام الواردة في أفعاله وأحكامه لام الحكمة والغاية

المطلوبة... أما قوله: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [القصص: ٨]، فهو تعليل لقضاء الله سبحانه بالتقاطه وتقديره له، فإن التقاطهم له إنما كان بقضائه وقدره، فهو سبحانه قدر ذلك وقضى به، ليكون لهم عدوا وحزنا، وذكر فعلهم دون قضائه؛ لأنه أبلغ في كونه حزنا لهم وحسرة عليهم... (٩٦) .

المطلب الخامس

ادعاء كثرة الحذف في اللغة العربية

من المعلوم أن الحذف والتقدير من مسالك المتكلمين المساعد على تأويل النصوص المتعارضة مع أصولهم العقديّة، لاسيما تعطيل كثير من الصفات، قال ابن القيم: (وباب الإضمار لا ضابط له، فكل من أراد إبطال كلام متكلم ادعى فيه إضمارا يخرج عن ظاهره... فإنه مدخل لكل ملحد ومبتدع ومبطل لحجج الله من كتابه، ومن رأى ما أضمره المتأولون من الرافضة والجهمية والقدرية والمعتزلة مما حرفوا به الكلم عن مواضعه وأزالوا به عن ما قصد له من البيان والدلالة. علم أن لهم أوفر نصيب من مشابهة أهل الكتاب الذين ذمهم الله بالتحريف واللي والكتمان) (٩٧)، وقال أيضا عن ذلك الحذف: (دعوة مجردة مستندة إلى قاعدة من قواعد التعطيل، وهي إنكار أفعال الرب تعالى، وأنه لا يقوم به فعل البتة، بل هو فاعل بلا فعل، وأما من أثبت أن الرب فاعل حقيقة، وأنه يستحيل أن يكون فاعلا بلا فعل) (٩٨)

ولما كان الفارسي يؤيد ما يراه المعتزلة من أصول لاسيما في أصلي التوحيد والعدل، فقد جعل مضافا محذوفا في:

- أفعال الله كتجليه ومجنيه، مبينا أن المراد تجلي ومجيء أمر الله (٩٩)، على تقدير مضاف محذوف، ورد على من ينكر ذلك المعنى فقال: (إن ما ذهب إليه من تخنئة من قال: "إن معنى {فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ} [الأعراف: ٣: ١٤] تجلى أمر الله، وإن ذلك لا يعرفه أهل اللغة"، فاسد، وفشو هذا في اللغة وكثرته واشتغاره فيها أظهر وأوضح من أن يخفى على المبتدئين بالنظر في اللغة) (١٠٠)، وهذا منه لينكر صفة التجلي بناء على أصل المعتزلة في نفي الصفات (١٠١)، والذي عليه أهل السنة أن التجلي والمجيء صفة فعلية لله تعالى كما يليق بجلاله وعظيم سلطانه (١٠٢).

- وفي رؤية الله فقد بين أن المراد رؤية علم الله، فقال: (ويحتمل وجهاً آخر، وهو أن يكون المعنى: ترون ربكم: ترون علم ربكم، أي تعلمونه كما ترون ليلة البدر، أي: علم ربكم كرؤية ليلة البدر... ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فيكون المعنى أنه قد شبه العلم بالقديم سبحانه في الآخرة بما يحس حساً بيناً؛ لارتفاع الشبه العارضة في دار البلوى والمحنة هناك) (١٠٣)، وهذا منه لينكر صفة الرؤية بناء على أصل المعتزلة في نفي رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة.

والذي عليه أهل السنة: أن هذا الحديث لا يحتمل التأويل؛ لما فيه من العبارات الصريحة الدالة على رؤية الله عزوجل كتشبيه رؤيتنا الله برؤيتنا للشمس والقمر، كما أننا لا ننكر أن الرؤية تأتي بمعنى الرؤية بالبصر أو الرؤية بمعنى العلم، ويبين ذلك سياق اللام وما فيه من قرائن تبين المراد، وعليه فإن تفسير الرؤية هنا بالعلم لا

يتحقق لأن العلم ثابت للمؤمنين في الدنيا كما أنه ثابت لهم وللكفار أيضا في الآخرة فإنهم سيعلمون ويعرفون الله تعالى بلا شك، فما فائدة تخصيص المؤمنين بالرؤية إذا! ، كما ان رأى بمعنى علم تنصب مفعولين، ولا يجوز الاقتصار على مفعول واحد إلا أن تكون بمعنى المشاهدة، ورأى في الحديث نصبت مفعولاً واحداً فلا تكون إلا الرؤية البصرية^(١٠٤)

وهذا يبين أن الفارسي وجد في حذف المضاف منفذا لصرف الأدلة عن ظاهرها، فنفى بعضا من صفات الله تعالى، ونفى خلق الله لأفعال العباد.

ومن أجل هذا يرى أن الحذف يرد بكثرة في اللغة، فيقول: (وفشو هذا في اللغة وكثرته واشتهاره فيها أظهر وأوضح من أن يخفى على المبتدئين بالنظر في اللغة.. وقد ذكر النحويون وأهل اللغة من هذا ما أغنوا به عن إكثارنا وإثباتنا له في هذا الكتاب)^(١٠٥) وسار على أثره تلميذه ابن جني فقال: (وكذلك حذف المضاف قد كثر حتى إن في القرآن- وهو أفصح الكلام- منه أكثر من مائة موضع بل ثلاثمائة موضع وفي الشعر منه ما لا أحصيه)^(١٠٦)، بل وصلت به المغالاة أنه يدعي أن حذف المضاف في كل آية من آيات القرآن فقال: (وقلت آية تخلو من حذف المضاف، نعم، وربما كان في الآية الواحد من ذلك عدة مواضع)^(١٠٧).

وقد رد ابن القيم القول بأن أكثر آيات القرن فيها حذف مضاف بقوله: (جوابه من وجهين، أحدهما: أن أكثر المواضع التي ادعى فيها الحذف في القرآن لا يلزم فيها الحذف، ولا دليل على صحة دعواه.. فادعى أهل المجاز أن ذلك كله من مجاز الحذف... إن هذا الحذف الذي يزعمه هؤلاء ليس بحذف في الحقيقة، فإن قوة الكلام تعطيه ولو صرح المتكلم بذكره كان عيا وتطويلا مخللا بالفصاحة... يوضحه: أن التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه، فأما إذا استقام الكلام بدون التقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كل التقدير غير مفيد ولا يحتاج إليه)^(١٠٨) وإنكارنا لما يدعيه من كثرة الحذف لا يعني أنه لا حذف في القرآن والسنة مطلقا، بل ورد الحذف في القرآن والسنة، وقد قرر أهل اللغة أن الحذف العلوم جائز، كما قال ابن مالك:

وحذف ما يعلم جائز كما نقول زيدٌ بعد من عندكما^(١٠٩)

إلا أن الحذف الوارد في نصوص الكتاب والسنة، وفي اللغة يدرك بمجرد النظر لوضوحه، فلا وجه الى تكلفه، ولا يكون إلا عند أمن اللبس، ووجود قرينة تدل على المحذوف، قال ابن تيمية: (ومن عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلا عليه اختصارا)^(١١٠)، وقال ابن القيم: (حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادعاؤه مطلقا، وإلا لالتبس الخطاب وفسد التفاهم وتعطلت الأدلة؛ إذ ما من لفظ أمر أو نهي أو خبر متضمن مأمورا به ومنهيا عنه ومخبرا إلا ويمكن على هذا أن يقدر له لفظ مضاف يخرج عن تعلق الأمر والنهي والخبرية)^(١١١)

المطلب السادس: تسخير الإعراب لتأييد مذهبه العقدي

من المعلوم أهمية الإعراب في فهم المعتقد الصحيح، وقد قال الطبري مبينا سبب اهتمامه بإعراب الآيات: (وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل أي القرآن، لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطررتنا الحاجة إلى

كشفت وجوه إعرابه، لتتكشف لطالب تأويله وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته^(١١٢)، وقال مكي: (وأفضل ما القارئ إليه محتاج: معرفة إعرابه، والوقوف على تصرف حركاته وسواكته، يكون بذلك... مطالعا على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات، متفهما لما أراد الله به من عبادته، إذ بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال، وتظهر الفوائد، ويفهم الخطاب، وتصح معرفة حقيقة المراد)^(١١٣)، ولتأثير الإعراب في تأييد ما يراه المعرب من عقيدة، كان الفارسي يصرف دلالة الآية إعرابيا لنصرة عقيدته، ولو كان على وجه متكلف، ومن أمثلة ذلك:

- توجيه الفتح في الهمزة في قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: ١٩] ^(١١٤)، على أنها بدل من الأولى في قوله: {أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: ١٨]، وهذا البديل: إما بدل الشيء من الشيء؛ لأن الدين يتضمن العدل والتوحيد، أو يكون بدل اشتمال؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد والعدل، أو بدل الكل؛ لأن الدين الذي هو الإسلام قسط وعدل، وهذه الأقوال لأبي علي الفارسي^(١١٥)، وتبعه الزمخشري في بعضها^(١١٦)، فقد حصر الدين الذي هو الإسلام في التوحيد والعدل بمفهوم المعتزلة، قال أبو حيان: (انتهت تخريجات أبي علي وهو معتزلي؛ فلذلك يشتمل كلامه على لفظ المعتزلة من التوحيد والعدل، وعلى البديل من أنه لا إله إلا هو)^(١١٧). وتوجيه الآية على البديل رده أبو حيان فقال: (ليس بجيد؛ لأنه يؤدي إلى تركيب بعيد أن يأتي مثله في كلام العرب)^(١١٨)، وهذا عنده بسبب الفصل بين المبدل منه والبديل بالمعطوفين {وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ}، وبالحال {قَانِمًا بِالْقِسْطِ}، كما أن القول بالبديل يجعل "البديل والمبدل عنه حقيقة واحدة اتجه القصد إلى الثاني منهما"^(١١٩)، "وإنما يذكر الأول لنحو من التوطئة، ولمجموعها فضل تأكيد وتبيين"^(١٢٠)، ولذا إعراب الآية بأنه على العطف بحرف محذوف، فتكون الشهادة واقعة على الجملتين معا، ومما يؤيد ذلك: أنه في العطف إثبات جميع ما تضمنته الآية إثبات استقلال لا تبعية، فقد "تضمنت هذه الآية وهذه الشهادة الدلالة على وحدانيته المنافية للشرك، وعدله المنافي للظلم، وعزته المنافية للعجز، وحكته المنافية للجهل والعيب. ففيها الشهادة له بالتوحيد والعدل والقدرة والعلم والحكمة؛ ولهذا كانت أعظم شهادة، ولا يقوم بهذه الشهادة على وجهها من جميع الطوائف. إلا أهل السنة، وسائر طوائف أهل البدع لا يقومون بها"^(١٢١)، وتقرر الآية الثاني أن الله عزوجل شرع لعباده طريقا واحداً لإثبات تلك الحقائق وهو طريق الإسلام لا سواه، بينما البديل، وما قال به الفارسي لا يكون كذلك، بل يجعلها حقيقة واحدة، ثم إن الكسائي نفسه والذي قرأ بهذه القراءة قد وجهها على العطف، فقال: (أنصبها جميعاً، بمعنى شهد الله أنه كذا، وأن الدين عند الله)^(١٢٢)، وقد بين ابن تيمية أن هذه الآية مما يحتج بها المعتزلة على ما يدعونه من التوحيد والعدل بمفهومهم الاعتزالي، فقال: (والمعتزلة قد تحتج بها على ما يدعونه من التوحيد والعدل والحكمة، ولا حجة فيها لهم، لكن فيها حجة عليهم...، فلا حجة فيها لهم، فإنه أخبر أنه لا إله إلا هو، وليس في ذلك نفي الصفات، وهم يسمون نفي الصفات توحيدا، بل الإله هو المستحق للعبادة، والعبادة لا تكون إلا مع محبة المعبود)^(١٢٣).

- إعراب حيث في قوله تعالى: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام: ١٢٤] أنه مفعولا به على السعة لفعل مضمر دل عليه أعلم، تقديره: يعلم، وجملة {يجعل رسالته} في محل نصب صفة لحيث، ولا يجوز إبقاءها على الظرفية، فقال: (فالقول في العامل في "حيث" أنه لا يخلو من أن يكون "أعلم" هذه المذكورة أو غيرها. وإن عمل "أعلم" فيه فلا يخلو من أن يكون ظرفا، أو غير ظرف. فلا يجوز أن يكون العامل فيه أعلم...؛ لأن المعنى يصير: أعلم في هذا الموضع أو هذا الوقت، ولا يوصف الله بأنه أعلم في مواضع أو أوقات، كما تقول: زيد أعلم في مكان كذا منه في مكان كذا، أو زمان كذا، فإذا كان كذلك لم يجز أن يكون العامل "أعلم" هذه، وإذا لم يجز أن يكون إياه كان فعلا يدلّ عليه أعلم، وإذا لم يجز أن يكون {حيث} ظرفا لما ذكرناه، كان اسما، وكان انتصابه انتصاب المفعول به على الاتساع) (١٢٤)، وقال: (أما قوله تعالى: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام: ١٢٤]، فلا يخلو {حيث} فيه من أن يكون انتصابه انتصاب الظروف، أو انتصاب المفعولين، ولا يجوز أن يكون انتصابه انتصاب الظروف؛ لأن علم القديم سبحانه في جميع الأماكن على صفة واحدة، فإذا لم يستقم أن يحمل أفعل على زيادة علم في مكان، علمت أن انتصابه انتصاب المفعول به، والفعل، الناصب مضمر) (١٢٥).

وهناك من العلماء من يبقي {حيث} على الظرفية مع تضمين أعلم معنى يتعدى به إلى الظرف المجازي، قال أبو حيان: (والذي يظهر لي: إقرار {حيث} على الظرفية المجازية على أن يضمن {أعلم} معنى ما يتعدى إلى الظرف فيكون التقدير: الله أنفذ علما حيث يجعل رسالته، أي: هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالته).

وكلا الإعرابين "متفقان في الغاية التي تنشأ من جراء صرف الآية عن ظاهرها لما تقضى إليه من معنى غير لائق بعلم الله... وهذا المعنى المرام تنزيه الله عنه هو نسبة التفاضل إلى علم الله وتخصيصه ببعض المخصصات المكائنية أو الزمانية... ومع الاتفاق على نفي هذا المعنى، إلا أنه يلحظ في تعليل الفارسي وغيره ما يشعر بأن علم الله واحد، لا يتعدد ولا يتجدد مطلقا لا قبل الحدث ولا بعده. وهذا رأي بعض أهل الكلام من المعتزلة" (١٢٦)، القائلين: "أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم" (١٢٧).

والذي عليه السلف: أن الله عزوجل يعلم بالأشياء قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها، قال ابن القيم: (وهذا بناء منه -أي من المتكلمين- على أن الله تعالى يعلم المعلومات كلها بعلم واحد... والذي عليه محققوا النظر خلاف هذا القول، وأن العلوم متكاثرة متغيرة بتكثر المعلومات وتغايرها، فكل معلوم علم يخصه) (١٢٨).

والأظهر إذاً هو إبقاء {أعلم} على بابها من التفضيل، و{حيث} اسم مبني على الضم في محل نصب بنزع الخافض، أي الله أعلم بحيث يضع رسالته، قال القرطبي: (أي الله أعلم أهل الرسالة وكان الأصل الله أعلم بمواضع رسالته، ثم حذف حرف الجر) (١٢٩)، وهذا ما يدل عليه سياق الآية فهي للرد على كفار قريش في طلبهم الرسالة، فجاء الرد بأن الله أعلم منكم بمن يستحق الرسالة، كما قال أبو حيان: (هذا استئناف إنكار عليهم، وأنه تعالى لا يصطفي للرسالة إلا من علم أنه يصلح لها، وهو أعلم بالجهة التي

يضعها فيها، وقد وضعها فيمن اختاره لها^(١٣٠)، وهذا المعنى ليس ظاهرا في تعليقات الفارسي، ولذا وجب صرفها عنده عن الظرفية؛ "لما يشعره من تخصيص علم الله بمكان دون آخر، أو لما يشعره من نسبة التفاضل في علم الله مما يفضي إلى كون علم الله ليس علما واحدا"^(١٣١). فقد سخر الفارسي إعرابه ليؤيد به ما يراه من اعتقاد في صفات الله عزوجل. ولاشك أنها مسألة كبيرة تتعلق بصفات الله تعالى، وتعلق تلك الصفات بالمخلوقات بعد وجودها.

- (١) استفتت من كتاب د. محمد الشيخ عليو محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، (مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط١، ٥١٤٢٧)، ص: ٦٦؛ وكتاب الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم جمعا ودراسة، تأليف الدكتور محمد بن عبد الله السيف، (دار التدمرية، ط١، ٥١٤٢٩) .
- (٢) مكي بن أبي طالب: أبو محمد بن حموش بن محمد بن مختار القيسي، انتقل إلى الأندلس وسكن قرطبة، من أهل التبصر في علوم القرآن والعربية، من مؤلفاته: إعراب مشكل القرآن، والتبصرة في القراءات السبع، ٥٤٣٧هـ. انظر: الأنباري، نزهة الألباء، ص: ٢٥٤؛ الحموي، معجم الأدباء، (٢٧١٢/٦).
- (٣) مشكل إعراب القرآن، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، (مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢، ١٤٠٥)، (٦٣/١).
- (٤) انظر: السجستاني، معرفة اشتقاق أسماء نطق بها القرآن وجاءت بها السنن والأخبار وتأويل ألفاظ مستعملة، تحقيق: د. جميل عبد الله عويضة، (١٤٢٩هـ)، ص: ٣٧ .
- (٥) تهذيب اللغة، (٦/١)
- (٦) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي الغنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، (مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ)، (٢٩٠/١). وانظر: الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان، (دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ)، (٢٢٥/٤) .
- (٧) كان يعزز الشواهد لأهلها كثيرا، إلا أنه لم يذكر اسم ابن قتيبة في كتابه مع نقله عنه، قال عبد الفتاح شلبي في كتابه أبو علي الفارسي حياته، ومكانته، ص: ١٩٢: (وربما أورد ما يقول ابن قتيبة من غير أن يشير إليه)، وقال د. محمود محمد الطناحي في مقدمته لكتاب الشعر، ص: ٨٤: (ولقد كان موقف أبي علي منه عجا من العجب: فقد أثار عليه أكثر من شاهد، وسلخ شرحه في أكثر من موضع، وتطابق سياقهما تطابقا تاما، ولم يصرح أبو علي باسمه مرة واحدة، ولست أجد تفسيراً ظاهراً لهذا الإغفال والصمت، فلا معاصرة بين الرجلين مانعة من الإنصاف، فبينهما مائة عام وعام، ولا خلاف في المذهب النحوي، فلم يكن لابن قتيبة شأن كبير في النحو، فلم يبق إلا عصبية المذهب والمعتقد، وهي آكلة القلب، وفارسية الكبد، وعاقدة اللسان، والسعيد من عصمه الله.
- فابن قتيبة-كما علمت- من أهل السنة، ويقال: هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة، فإنه خطيب السنة، كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة... وقد عرف ابن قتيبة بهجومه على المعتزلة والتشنيع عليهم، والإضرار برجالهم... ولم يسلم من هذا الطعن شيخه الجاحظ.
- فلا عجب أن يعرض عن ذكره أبو علي، لهذه الحسيكة التي لا بد أن يطوى عليها صدره، وكذلك فعل الشريف المرتضى مع ابن قتيبة، فهو لا يكاد يصرح باسمه- في كتابه غرر الفرائد ودرر القلائد، المعروف بأمالى المرتضى- إلا في معرض النقد والتخطئة.
- ولا تقل: قد يكون اتفاق كلام أبي علي مع كلام ابن قتيبة راجعا إلى أن الاثنین يعولان على كتاب واحد في المعاني، قد يكون كتاب الأخفش، أو كتاب ابن السكيت، لا تقل هذا؛ لأن أبا علي عودنا أن يصرح بالأخفش وابن السكيت، والله أعلم).
- (٨) التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (٢٦٧/١)
- (٩) انظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص: ١٤٩
- (١٠) انظر: ابن أبي الحديد، الفلك الدائر على المثل السائر، تحقيق: أحمد الحوفي، (دار النهضة مصر، القاهرة)، (٨٠/٤).
- (١١) الخصائص، (٢١٢/٢).
- (١٢) مختصر الصواعق المرسله، (٤٤٩/١) .

- (١٣) الخصائص، (٤٥٢/٢). وانظر: ابن القيم، الصواعق المرسلّة، (٤٥٦/٢).
- (١٤) الخصائص، (٤٥١/٢).
- (١٥) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٦هـ)، (٤٥٤/٥)؛ الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، (مطبعة المدني، القاهرة- مصر، ط٦)؛ دقائق التفسير، تحقيق: د. محمد السيد، (مؤسسة علوم القرآن- دمشق، ط٢، ١٤٠٤هـ)، (١٨٩/٢)؛ مجموع الفتاوى، (٨٨/٧: ١١٦)؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١١هـ)، (١٨٦/٣).
- (١٦) الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، ص٧. وانظر: بيان تلبيس الجهمية، (٢٦٢/١)؛ مجموع الفتاوى، (٣٦٠/٦)؛ ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية، تحقيق: عواد المعتق، (مطابع الفرزدق التجارية- الرياض، ط١، ١٤٠٨)، (١٤٥/٢).
- (١٧) درء التعارض، (١٢/١).
- (١٨) مجموع الفتاوى، (٤٨٦/٢٠، ٤٨٧).
- (١٩) الصواعق المرسلّة، (٤٥١/٢).
- (٢٠) انظر: الحجة، (٤٦/١، ٤٧، ٤٣٥).
- (٢١) المحرر الوجيز، (٤٤٦/١).
- (٢٢) الكشاف، (١٧٦/٢) وانظر: (٦٠٦/٢)، (١٧/٣)، (٣١، ٧٨٤/٤).
- (٢٣) جامع البيان، (٥٤٥/٢: ٥٤٩). وانظر: ابن تيمية، درء التعارض، (٦٦/٢).
- (٢٤) الطبري، جامع البيان، (٥٤٥/٢: ٥٤٩). وانظر: الدارمي، الرد على المريسي، (٢٤٠/١)؛ النيسابوري، التفسير البسيط، (عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٣٠هـ)، (٩٥/١٣)؛ ابن تيمية، درء التعارض، (٨٧/٢، ٢٨٩)، (٢٩١/٤)، (٢٧٠/٨).
- (٢٥) الحجة، (٢٤٢/٢، ٢٤٣).
- (٢٦) المصدر السابق، (٣٤/٢).
- (٢٧) المصدر السابق، (٥٤٣، ٥٤٢/٢).
- (٢٨) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٣.
- (٢٩) مجموع الفتاوى، (١١٩/٢، ١٢٠). وانظر: شفاء العليل، ص: (٢٣٨، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٩٦).
- (٣٠) الأزهري في تهذيب اللغة، (٣٢٩/١٥).
- (٣١) الطبري، جامع البيان، (٢٢٠/٥).
- (٣٢) القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد السود، (دار الكتب العلمية- بيروت، ط١٨٤١، ١٤١٨هـ)، (٢٦٤/٢). وانظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (٤٥٢/٥، ٤٥٤)؛ درء التعارض، (١٤/١).
- (٣٣) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (٤٥٢/٥)؛ درء التعارض، (٢٠٦/١).
- أرى أنه من المناسب هنا أن أشير إلى أن العلاقة بين التأويل والمجاز علاقة قوية، فالمجاز أحد طرق التأويل، بل يرى بعض العلماء أن التأويل كله راجع إلى المجاز كما قال الغزالي: (ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز). وأهم ما يفرق به بين التأويل والمجاز عند من يرى الفرق: أن المجاز طريقاً من طرق التأويل، أي أن المؤول قد يقوم بصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، وقد لا يحتاج إلى ذلك، كما أن المجاز من وظائف المتكلم، أما التأويل فمن وظائف المخاطب. انظر: الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضاً ونقداً، ص: ٥٠٠.
- (٣٤) انظر: الإغفال، (١٧٧/٢: ١٨٠، ١٨٧، ١٩٢؛ الحجة، (١٢٨/٤: ١٣٠، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧٠، ٣٧٦، ٣٨٤، ٤٠١، ٤١٢)؛ الحلييات، ص: ١٣، ١٤، ٢٦، ٣٢؛ التكملة، (١٣٣/٢)؛ الشعر، (١٣٢/١: ١٣٤).
- (٣٥) الإغفال، (١٧٩/٢، ١٨٨). وانظر الحلييات، ص: ٣٠، ٣١.

- (٣٦) انظر: الإغفال، (١٨٨/٢)؛ الحلبيات، ص: ٢٩.
- (٣٧) الرد على المريسي، (٢٣٦/١). وانظر: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق: موسى محمد علي، (عالم الكتب- بيروت، ط٢، ١٩٨٥م)، ص: ٤٣٣؛ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (٣٣٨/٣)؛ مجموع الفتاوى، (٣٦٦/٦).
- (٣٨) انظر: الحجة، (٣٨٧/٣).
- (٣٩) الكشاف، (٤٣٧/٣). وانظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد، (مكتبة الخانجي- القاهرة، ٥١٣٨١)، (١١٢/٢)؛ عبد الجبار، تنزيه القرآن، ص: ٣١٢، ٤٦١؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم، (المكتبة العصرية، ط١، ٥١٤٢٦)، (١، ١٥٢)؛ المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق: محمد أبو الفضل، (دار إحياء الكتب العربية، ط١، ٥١٣٧٣)، ص: ٥٩٢.
- (٤٠) الرد على المريسي، (٧٠٩/٢). وانظر: الفراهيدي، العين، (٦٦/٤)؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، (١٨٦/٦)؛ ابن فارس، مجلد اللغة، ص: ٩١٧؛ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (٣٣٣/٣).
- (٤١) الحجة، (٦/٢) وانظر: مختار التذكرة، ص: ٢٦٤.
- (٤٢) مختار التذكرة، ص: ٢٦٤.
- (٤٣) الحجة، (٢٩٩/٢). وانظر: الحجة، (١٤٢/٤). وكذلك في قوله تعالى: {بما تعملون خير} [التغابن: ٨] يفسرها بجزء المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته. انظر: الحجة، (٣٢٩/٢)، (٣٨٣)، (١٦٣/٤).
- (٤٤) الحجة، (٤٢٨/٢). وانظر: (١٢٠/١)؛ الشعر، (١٨٠/١).
- (٤٥) المحتسب، (٣٤٨/١).
- (٤٦) انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: ١٨٣؛ المرتضى، غرر الفوائد، (٣٠١/٢).
- (٤٧) درء التعارض، (٢٨٥/١). وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١٨٥/٥)، (١٩٧/١٤)؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، (١٣٨/٢).
- (٤٨) انظر: الإغفال، (٢٨١، ٢٨٠/٢).
- (٤٩) انظر: الإيضاح، ص: ١٠٥، ١٣٠؛ البصريات، (٢٧٩/١)؛ الحجة، (١٦٠/٣)، (٤٤٩)، (٤٢١/٤)، (٢٢٦، ٢٨٨، ٣٨٥، ٤٥٠)؛ البغداديات، ص: ٣٧٥؛ الحلبيات، ص: ٤٧، ٦٢، ٦٣، ٧٠، ٧٧، ٨٨؛ الشعر، (٣٤٠/٢)؛ مختار التذكرة، ص: ٢٤٧.
- (٥٠) انظر: أبو حيان، البحر المحيط، (٦٢٢/١)؛ ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، (٧٢/٢)؛ ابن هشام، معنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، (دار الفكر- دمشق، ط٦، ١٩٨٥)، ص: ٥٤٤؛ ابن حجر، فتح الباري، (٤٢٦/١٣)؛ الشنقيطي، أصواء البيان، (٢٩٩/٣).
- (٥١) انظر: الحجة، (٦٣/٢).
- (٥٢) انظر: الحجة، (٤١٩/٤ : ٤٢٢)؛ البصريات، (٢٧٩/١)؛ الحلبيات، ص: ٦٦ : ٦٨؛ مختار التذكرة، ص: ٢٩٧، ٢٩٨.
- (٥٣) انظر: نقض الدارمي، (٣١٨/٢)؛ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، (دار الانتصار- القاهرة، ط١، ١٣٩٧)، ص: ٣٥؛ العمراني، الانتصار، (٦٣٩/٢)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (١٠٩/١٩)؛ ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ص: ٢٠٤؛ ابن القيم، الصواعق المرسله، (١٩٤/١).
- (٥٤) ديوان الحطينة برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وترتيب: دمفيد محمد قميحة، (دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ٥١٤١٣)، ص: ١١٨. والإتناء: الإبطاء، والحوز: سوق قليل لين، والتنساس: السوق الشديد، والورد: الماء الذي يورد. انظر: الفراهيدي، العين، (١٩٩/٧)؛ ابن

سلام، غريب الحديث، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، (مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، ط ١، ١٣٨٤هـ)، (٣٠٩/٢).

(٥٥) تهذيب اللغة، (٢٦٦/١٤).

(٥٦) انظر: الحجة، (٣٨٥/٤).

(٥٧) انظر: الطبري، جامع البيان، (١٣/١٢: ١٧)؛ الأزهري، تهذيب اللغة، (١٢٥/١٢)؛ الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (المكتبة الأزهرية للتراث- مصر)، ص: ٦٠؛ ابن حزم، الفصل، (٢/٣)؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، (٣٣٠/٢)؛ العمرائي، الانتصار، (٦٤٨/٢)؛ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (٧٨٤/٣)، (٣٢٤/٤)، (٤٢٤: ٤٢٧)؛ مجموع الفتاوى، (٢٣٧/١)، (٣٧٤)، (٣٦/٣)، (٢٨٩/٦)، (٤٨١/١١)، (١١١/١٧)؛ منهاج السنة النبوية، (٣٢١/٢: ٣١٧)؛ أبو حيان، البحر المحيط، (٢٤/٣)، (٦٠٥/٤).

(٥٨) الحجة، (٤٣٠/١).

(٥٩) المصدر السابق، (٢٤٣، ٢٤٢/٢). وانظر: (٤٣١/٤).

(٦٠) المصدر السابق، (٣٣٠/١).

(٦١) الحجة، (٤٣١/٤).

(٦٢) المحرر الوجيز، (٢٨٢/٥).

(٦٣) انظر: العسكري، الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عثمان، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ١٤٢٨هـ)، ص: ٤٠٧؛ عبد الجبار، تنزيه القرآن، ص: ١١٧، ٢٣٧، ٤١٩؛ المرتضى، غرر الفوائد، (٢٧/٢)؛ الزمخشري، الكشاف، (٤٩٧/٤).

(٦٤) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: ٢٥٦؛ ابن تيمية، درء التعارض، (٤٥٩/٧)، (٢٤/٩)؛ ابن تيمية، منهاج السنة، (١١٨/٣).

(٦٥) الحجة، (٥٤٤/٢). وانظر: (٣٣٤: ٣٣٢/١).

(٦٦) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: د. أحمد الخراط، (دار القلم، دمشق)، (١٤٠/٥).

(٦٧) البحر المحيط، (٦٣٩/٤).

(٦٨) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١٥٩/٨)، (٦٢/١٧)، (١٧٣/١٨)؛ ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (٨٠/١)، (٣٢٤).

(٦٩) الإغفال، (٤٧١/٢: ٤٧٥). وانظر: الحجة، (٥٤٣/٣).

(٧٠) هي المذكورة في قوله تعالى: {وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فُجْرَةٌ مِّنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمِنَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ} [النمل: ٨٧].

(٧١) هي نفخة الموت، وهذه هي التي فيها الهلاك لجميع الموجودين إلا من شاء الله، وهي المذكورة في قوله تعالى: {وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ} [الزمر: ٦٨].

(٧٢) هي نفخة البعث والنشور والقيام لرب العالمين، وهي المذكورة في قوله تعالى: {ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ} [الزمر: ٦٨].

(٧٣) انظر: الطبري، جامع البيان، (٤٦٣/١١)؛ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، عبد الجليل عبده شلبي، (عالم الكتب-بيروت، ط ١، ٥١٤٠٨)، (٢٩٠/٤)؛ الأزهري، تهذيب اللغة، (١٦٠/١٢)؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، (٤٥٧/٤)؛ أبو حيان، البحر المحيط، (٢٢١/٩).

(٧٤) درء التعارض، (١٢/١).

(٧٥) درء التعارض، (٢٤٠/٥).

(٧٦) الصواعق المرسلّة، (٢٣٠/١: ٢٣٢). وانظر: (٣٥١/١).

(٧٧) إعلام الموقعين، (١٩٢/٤: ١٩٥). وانظر: الصواعق المرسلّة، (٣٠٧/١: ٣٨١).

(٧٨) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (٢٤٠/١)، (١١٨/٢)، (٤٥٦/٥)؛ درء التعارض،

- (٢٢/١)؛ مجموع الفتاوى، (٦٧/٤)، (٣٣/٥)؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، (١٩٣/٤)؛ الصواعق المرسلّة، (١٦٠/١: ٣٤٨: ٣٨١).
- (٧٩) ابن القيم، الصواعق المرسلّة، (٢٠١/١).
- (٨٠) المصدر السابق، (١٦٠/١).
- (٨١) المصدر السابق، (١٦٠/١). وانظر: (٤٥٣/٢).
- (٨٢) الطبري، جامع البيان، (٣٢١/١).
- (٨٣) الطبري، جامع البيان، (٣١٥/١).
- (٨٤) الحجّة، (٤٣١/٤). وانظر: الإغفال، (٣٦١/٢)؛ الإيضاح، ص: ٨٨، ٨٩؛ الحجّة، (٢٤٥/١)، (٣٣٠)، (٣٣٠)، (٥٤٢/٢: ٥٤٤)، (١٩٢/٣)، (٢٠٢)، (٣٦٨)، (٣٦٩)، (٢٧٥/٤)، (٢٧٦)؛ الحلبيات، ص: ٢٠، ٢١، ٢٤٠؛ الشيرازيات، ص: ١٤٩.
- (٨٥) الخصائص، (٤٥٦/٢، ٤٥٧). وانظر: ابن جني، المحتسب، (١٤٠/١)، (٢٨/٢)؛ الزمخشري، الكشاف، (٧١٨/٢).
- (٨٦) المغنى، (٣/٨).
- (٨٧) شفاء العليل، (١٧٥/١).
- (٨٨) تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان)، ص: ٨٠. وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط ٣- ١٤٢٠هـ)، (١٦٩/١٦)؛ الأشعري، الإبّاتة، ص: ٢١٤.
- (٨٩) ابن القيم، شفاء العليل، ص: ٢٢٣: ٢٢٥.
- (٩٠) الحجّة، (٣٤٠/١).
- (٩١) المصدر السابق، (٣٤٠/١: ٣٤٢) وانظر: مختار التذكرة، ص: ٤٠.
- (٩٢) الطبري، جامع البيان، (٢٧٤/١).
- (٩٣) الحجّة، (٢٧٥/١).
- (٩٤) المصدر السابق، (٥٣٦/٢).
- (٩٥) انظر: الأخفش، معاني القرآن، (٣٧٧/١)؛ عبد الجبار، تنزيه القرآن، ص: ١٧٨.
- (٩٦) شفاء العليل، (٤٨٥/١). وانظر: الطبري، جامع البيان، (١٧٩/١٥)؛ العمراني، الانتصار، (٤٧٦/٢)؛ ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، (١٧٤/١، ١٧٥).
- (٩٧) ابن القيم، الصواعق المرسلّة، (٧١٢، ٧١١/٢). وانظر: بدائع الفوائد، (٨٧١/٣).
- (٩٨) مختصر الصواعق المرسلّة، (٤٦٤/١).
- (٩٩) انظر: الإغفال، (٢٧٦/٢، ٢٧٧).
- (١٠٠) المصدر السابق، (٢٧٦/٢: ٢٧٧).
- (١٠١) انظر: الأخفش، معاني القرآن، تحقيق: د. هدى محمود قراة، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١١هـ)، (٣٣٦/١)؛ عبد الجبار، تنزيه القرآن، (١٥٢/١)؛ الزمخشري، الكشاف، (١٥٥/٢)، (١٥٧).
- (١٠٢) انظر: الطبري، جامع البيان، (٧٩/١٣)؛ الأزهري، تهذيب اللغة، (١٢٧/١١).
- (١٠٣) انظر: الحلبيات، ص: ٦٤، ٦٥.
- (١٠٤) انظر: الدارمي، الرد على المريسي، (٣٦١/١)؛ ابن القيم، بيان تلبيس الجهمية، (٤٠١/٢)؛ ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، يوسف الشيخ محمد البقاعي، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، (٧٢/٢).
- (١٠٥) الإغفال، (٢٧٦/٢، ٢٧٧). وانظر: الحجّة، (١٣٦/٢)؛ الحلبيات، ص: ٦٥.
- (١٠٦) الخصائص، (٢١٤/٢). وانظر: (٧١/٢، ١٤٢).
- (١٠٧) الخصائص، (٢١٧/١). وانظر: المحتسب، (١٨٨/١)؛ المرتضى، غرر الفوائد، ص: ٣٠٩.
- (١٠٨) مختصر الصواعق المرسلّة، (٤٦١/١: ٤٦٣). وانظر: بدائع الفوائد، (٨٧٢/٣).

- (١٠٩) ابن مالك، الألفية، دار التعاون، ص: ١٨.
- (١١٠) مجموع الفتاوى، (٤٦٦/٢٠).
- (١١١) بدائع الفوائد، (٨٧١/٣). وانظر: الحلبي، سر الفصاحة، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٢هـ)، ص: ١٣٢، ٢١٠.
- (١١٢) جامع البيان، (١٨٤/١).
- (١١٣) مشكل إعراب القرآن، (٦٣/١).
- (١١٤) انظر: محمد السيف، الأثر العقدي، (٣٩٥: ٤١٦).
- (١١٥) الحجة، (٢٦١/٢).
- (١١٦) الكشاف، (٣٤٥/١).
- (١١٧) البحر المحيط، (٦٨/٣). وانظر: الدر المصون، (٨٣/٣، ٨٤).
- (١١٨) البحر المحيط، (٦٨/٣).
- (١١٩) محمد السيف، الأثر العقدي، (٤١٢/١).
- (١٢٠) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، (دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ)، (٢٦٣/٢).
- (١٢١) ابن القيم، مدارج السالكين، (٤٢٩/٣).
- (١٢٢) انظر: النحاس، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، (جامعة أم القرى- مكة، ط١، ١٤٠٩هـ)، (٣٧٠/١).
- (١٢٣) مجموع الفتاوى، (١٨١/١٤).
- (١٢٤) الحجة، (١٢١/١). وانظر: الزركشي، البرهان، (٢٧٤/٤).
- (١٢٥) الحجة، (٤٢٧/٢).
- (١٢٦) محمد السيف، الأثر العقدي، ص: ٦٣٩.
- (١٢٧) ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (دار العطاء- الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ)، (١٧٧/١).
- (١٢٨) بدائع الفوائد، (٤٨٦/٢). وانظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي البجاوي، عيسى الحلبي وشركاه، (٥٣٧/١)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٨٠/٧)؛ ابن تيمية، درع التعارض، (٢٠٨/٢)، (٤٢١/٩)، (١٧/١٠)؛ أبو حيان، البحر المحيط، (٦٨٣/٤).
- (١٢٩) الجامع لأحكام القرآن، (٨٠/٧).
- (١٣٠) أبو حيان، البحر المحيط، (٦٣٧/٤).
- (١٣١) محمد السيف، الأثر العقدي، ص: ٦٣٥.